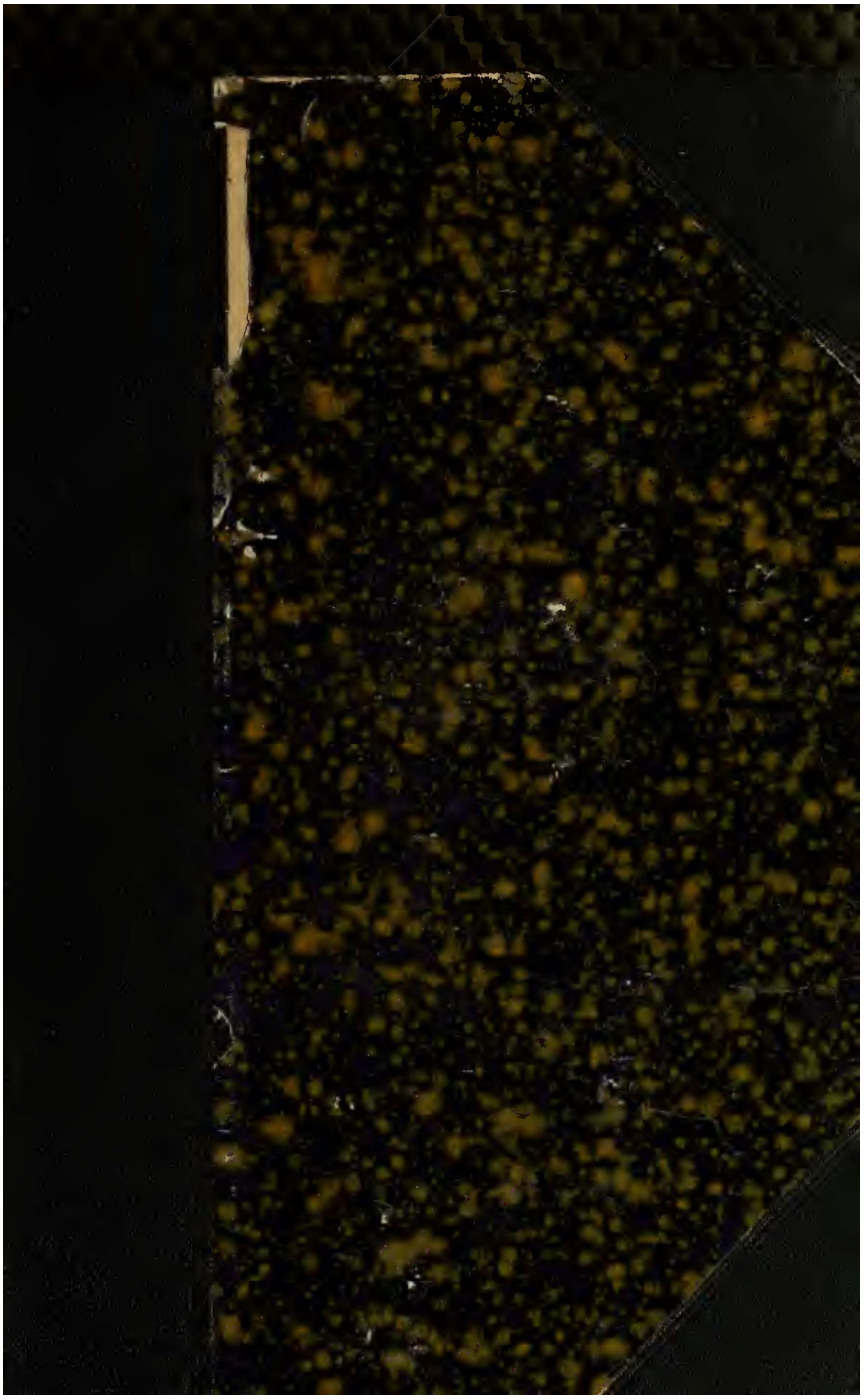


REVUE

DES

ÉTUDES JUIVES

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

P
2 Doc 95
R

REVUE

DES

ÉTUDES JUIVES

PUBLICATION TRIMESTRIELLE
DE LA SOCIÉTÉ DES ÉTUDES JUIVES

TOME DIX-NEUVIÈME

PARIS
A LA LIBRAIRIE A. DURLACHER
83 bis, RUE LAFAYETTE
1889

436178
6.6.45

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



http://www.archive.org/details/revuedestudesj19soci

RECHERCHES BIBLIQUES

XVI

LE PSAUME LXVIII.

Le livre des Psaumes est regardé avec raison comme un des moins satisfaisants des écrits bibliques au point de vue de la correction textuelle, et le psaume LXVIII est généralement placé à la tête des textes les plus altérés et les plus disloqués de ce livre. Une nouvelle recherche sur un sujet aussi ardu ne risque donc pas de paraître superflue. Telle est la considération qui m'a engagé à donner suite à la tentative présente, faite indépendamment de tous les travaux analogues qui ont vu le jour dans les derniers temps soit en France, soit à l'étranger, et que je n'ai jamais eus sous les yeux. Ainsi avertis, les lecteurs de cet essai voudront bien remédier eux-mêmes au manque de citations, en le comparant aux traductions données dans les ouvrages de mes prédécesseurs, auxquels ils attribueront naturellement la priorité dans tous les cas où nos vues seraient d'accord. Ma seule ambition est de comprendre l'auteur et de contribuer autant qu'il m'est possible à la fixation de la date du poème. Tant mieux si d'autres sont parvenus au même résultat avant moi ; mes conclusions en seront d'autant plus certaines.

Triple division du psaume.

La plus légère attention fait voir dans le psaume LXVIII trois divisions bien distinctes, sans compter le premier verset, qui a été ajouté très tardivement à titre de suscription, comme c'est le cas de la majorité des psaumes. Ces divisions sont : le prologue, l'épilogue et la partie moyenne.

Le prologue forme un passage continu, d'une clarté parfaite : versets 2 à 7. Demande à Dieu d'anéantir les ennemis pervers qui sont en voie d'envahir la Judée (v. 2 et 3). Cet acte de suprême justice comblera de joie les justes (v. 4 et 5), qui y verront la preuve matérielle que Dieu a soin des faibles et des déshérités de la terre (v. 6), qu'il procure un domicile aux abandonnés, délivre les captifs, et qu'il n'est sévère que pour les impies (v. 7).

L'épilogue forme également un passage continu, mais le sens y est beaucoup moins clair, à cause de quelques mots obscurs et de formes évidemment incorrectes qui s'y sont glissés : versets 29 à 36. Demande à Dieu de renouveler les actes de vigueur de l'antiquité (v. 29), ce qui forcera les rois à lui rendre hommage (v. 30); spécification précise des ennemis contre lesquels Dieu doit sévir (v. 31) et des rois dont on attend les hommages (v. 32) ; appel aux autres royaumes de la terre à célébrer ensemble la victoire accordée à Israël (v. 33 à 36).

La partie moyenne contient la majeure partie du psaume : versets 8 à 28. L'esprit de continuité y fait entièrement défaut, mais on remarque que quelques versets se relient entre eux pour former de petits groupes isolés qui se suivent dans un désordre visible. On sent que cette regrettable dislocation est due à l'insouciance des scribes, et l'on se met à espérer qu'en modifiant la disposition actuelle des groupes, on pourrait remédier au mal et rétablir l'harmonie primitive du poème. Les remarques suivantes s'efforceront d'atteindre ce but. Chaque groupe de la IIIe division y est désigné par une lettre de l'alphabet en guise de numéro d'ordre.

III *a*	se compose des versets	8 et 9.
III *b*	» »	10 et 11.
III *c*	» »	12, 13, 14.

Le verset 15 ne montre aucun lien avec les versets environnants.

III *d*	se compose des versets	16 et 17.
III *e*	» »	18 et 19.
III *f*	» »	20 et 21.
III *g*	» »	22, 23 et 24, mais v. 24 se rattache plus étroitement à v. 22.
III *h*	» »	25, 26, 27 et 28, mais ce dernier se rattache mieux à v. 25.

Voilà l'état actuel du texte, le décousu est trop flagrant pour

l'attribuer à l'auteur, qui a mis un ordre remarquable dans les passages formant les deux autres divisions du psaume. Faut-il l'attribuer à des interpolations réitérées de versets hétéroclites? C'est peu vraisemblable. On ne saurait recourir à ces sortes d'hypothèses qu'au seul cas où le rétablissement d'un texte intelligible serait d'une impossibilité absolue. Heureusement nous n'en sommes pas encore à cette extrémité.

Quadruple subdivision de la partie moyenne.

Une longue réflexion sur cette partie du psaume m'a fait acquérir la conviction que le poète entend parler de trois montagnes différentes qu'il envisage comme le théâtre de trois événements faisant époque dans l'histoire d'Israël, savoir : le Sinaï, mentionné dans III *a* et III *e*; le mont צַלְמוֹן, nommé au verset 15 et qui revient dans III *d* sous la désignation de הַר בָּשָׁן, « mont de Basan [1] »; le mont d'Élohim, הַר אֱלֹהִים, qui est sans aucun doute le mont Sion, c'est-à-dire Jérusalem, ville expressément nommée au verset 30 et indiquée par le terme général נַחֲלָתֶךָ, « ton héritage », au verset 10. En rangeant dans un ordre convenable les groupes et les versets qui racontent les choses relatives à chacune de ces montagnes, l'ordre de l'ensemble se rétablira de lui-même et l'ancienne obscurité fera place à une clarté parfaite.

Les versets relatifs au Sinaï sont très faciles à grouper en un passage bien arrondi. On n'a qu'à réunir III *a* et III *e*; l'ensemble donne un sens des plus satisfaisants. Les points que le poète y décrit sont les suivants : marche de la divinité dans le désert (v. 8), terreur du monde et du Sinaï (v. 9), les chars divins avec leur cortège (v. 18), ascension et triomphe de la divinité (v. 19). La scène décrite est d'un ordre purement guerrier.

La scène du Çalmon a les mêmes allures belliqueuses, mais le peuple de Dieu, Israël, y intervient comme triomphateur reconnaissant. L'épisode est introduit par le verset 15, dont le début : בְּפָרֵשׂ שַׁדַּי מְלָכִים, forme un beau parallèle avec le début du passage précédent, בְּצֵאתְךָ לִפְנֵי עַמֶּךָ. A cette introduction du verset 15 se rattachent, on ne peut mieux, les quatre versets de III *h* dans l'ordre établi ci-devant. L'objet de la description est : défaite des rois sur le Çalmon (v. 15), apparition des légions divines devant le peuple (v. 25), défaite de l'ennemi par les tribus israélites (v. 28), célébration de la victoire (v. 26), actions de grâce (v. 27).

[1] On sait que le mont Hermon forme la limite septentrionale du pays de Basan (Deutéronome, III, 8).

Les scènes qui précèdent appartiennent à la haute antiquité d'Israël ; celle qui se joue sur le Sion et à Jérusalem est contemporaine du poète. Le présent n'est pas brillant. Le pays, s'attendant à une invasion imminente, est affligé d'une sécheresse extrême, et, par suite, menacé d'une terrible famine, mais le psalmiste espère que ces calamités passeront bientôt. Convaincu que la « montagne de Dieu » vaut bien la montagne de Basan (III *d* ou v. 16 et 17), il passe au plus pressé et demande une pluie fertilisante pour réconforter le sol (v. 10) et l'humble bestiole qui y habite (v. 11). Sa foi est si robuste qu'il se répand aussitôt en expressions de reconnaissance envers Dieu (III *f* ou versets 20 et 21).

Après avoir écarté la crainte de la famine, le psalmiste, quelque peu prophète, cherche à prévoir les suites de l'invasion imminente qui menace l'existence de la nation. Le pressentiment du danger a délié la langue des prophètes et surtout des prophétesses, ils proclament des événements terrifiants qui doivent se passer à l'arrivée de l'immense armée ennemie. Le psalmiste coupe court à leur clameur en leur opposant un oracle récent (v. 13) qui annonce, non seulement que les envahisseurs seront repoussés et dépouillés (v. 14) par le peuple de Dieu devenu invincible (v. 15), mais que l'écrasement parfait des ennemis (v. 22 et 24) produira cet heureux résultat de faire revenir ceux qui avaient été violemment arrachés de leur patrie (v. 23). Ces versets, il est facile de le voir, affirment simplement que la prière contenue dans la première partie du psaume sera exaucée, circonstance qui atteste l'authenticité de la partie moyenne du psaume.

Grâce à cette mise en place des groupes ou des versets disloqués, la marche des idées se déroule d'une façon naturelle et logique, et l'ensemble du poème acquiert une unité harmonieuse.

Critique verbale du texte.

Nous pouvons maintenant passer à l'examen des mots ou des formes difficiles qui pullulent dans notre texte et qui rendent parfois obscurs des passages entiers. Je citerai les versets suivant l'ordre traditionnel des éditions massorétiques.

Verset 2. La forme de la deuxième personne, תָּנֻחָ, n'est guère satisfaisante ; il vaut mieux lire יָנֻחוּ, d'après les Septante et la Vulgate.

Verset 10. Les mots inintelligibles נחלתך ונלאה doivent se rétablir נחלתך כי נלאה, « quand ton héritage languit ». Le scribe massorétique a oublié l'un des deux כ du groupe et confondu ר avec ו.

Verset 13. נְוַת בַּיִת n'a aucun sens, puisque נוה est « demeure », et non « celle qui demeure ». La traduction « la belle de la maison » est peu conforme à l'usage. L'image de la colombe qui figure dans le verset suivant donne à penser que la lecture exacte est יְרוֹנַת בַּיִת, la colombe de la maison ».

Verset 14. טְפַחַיִם, « pierres de l'abattoir » (Ézéchiel, XL, 43).

Verset 15. La corruption des mots בה תשלג בצלמן est évidente. Il faut corriger בְּהַר תַּשְׁלֶג בְּצַלְמוֹן, « sur le mont de neige, sur le Çalmon ». Le mont de neige est le טוּר תַּלְגָּא du Targum, c'est-à-dire l'ancien Hermon, le Gebel-el-Sheikh de nos jours. Le nom צַלְמוֹן, avec l'article, הַצַּלְמוֹן, se trouve aussi chez Ptolémée sous la forme de Ἀσάλμανος, altérés dans nos éditions en Ἀλσάδαμος ou Αλσάλαμος.

Verset 18. Le raphé de בָּם semble indiquer que les massorètes hésitaient entre la leçon אדני et celle de יהוה.

Verset 22. Le mot שֵׂעָר sera traité à part plus loin.

Verset 23. Le Basan avec ses taureaux sauvages (Psaume XXII, 13) figure le péril inéluctable, les profondeurs de la mer, la mort certaine.

Verset 24. מחץ a le double sens de frapper et d'agiter, cf. l'arabe مَحَّثَ et مَحَثَ.

מאוירים. Comme la construction מ מחץ n'est guère vraisemblable, il faut restituer בדם אוירים. La chute des lettres בד a été causée par les finales similaires du mot précédent פלביך.

מְגֻהוּ. Le suffixe singulier se rapporte à l'énigmatique שער du verset précédent : « qui viennent de lui, de sa part, à sa suite. »

Verset 25. הֲלִיכוֹת, « démarches », a ici le sens concret de « cortège ».

Verset 27. Au lieu de אדני מִקְוֵה, qui ne donne aucun sens satisfaisant, il faut lire אֱלֹהִים מִקְוֵה, « Élohim, espérance (d'Israël) ».

Verset 28. רֹדֵם אֹתָם = רֹדֵם, « serra de près (les ennemis), les abattit » (Lamentations, I, 13).

Sous רַגְמָתָם, « leur lapidation », on doit entendre le lancement des flèches.

Verset 29. Lire, avec les Septante, צַוֵּה אלהים, au lieu de צִוָּה אלהיך, et עֻזֶּךָ au lieu de עִזָּה.

Verset 30. Le מ de מהיכלך marque la direction, la tendance : « du côté de, vers » (Genèse, XIII, 11).

Verset 31. L'expression חַיַּת קָנֶה sera discutée plus loin conjointement à שֵׂעָר.

La leçon בעגלי עמים n'offrant rien de satisfaisant, je pense qu'il

faut lire גֵּאֵלֵי עַמִּים, « les plus souillés des peuples ». Le prophète Nahum applique l'épithète גְּאֻלָּה, « souillée », à Ninive, mais l'orthographe avec א au lieu de ע est moins bonne.

גִּתְרַפֵּס, au propre « qui foule au pied », signifie au figuré « rejeter, dédaigner ».

בְּצֵי כֶסֶף, « sommes d'argent » (cf. mischnique מִרְצַת נְעוּרִים), désigne les rançons que les peuples vaincus paient pour conserver leur vie.

בְּזֵר doit être corrigé en בַּזֵּר, « disperse » ; l'impératif est nécessaire à cause de גְּעַר.

שְׂעַר *et* חֵיק קָדְקֹד

Les ennemis contre lesquels le psalmiste demande secours à Dieu pour son peuple sont indiqués au verset 22 par le mot que la massore lit שֵׂעָר et qui n'a que la signification de « cheveu », mais on sent combien une phrase telle que : « Dieu brisera le crâne de cheveux qui persistent dans des crimes », est peu vraisemblable sous la plume du poète sublime à qui nous devons le psaume. Même en considérant, contre la massore, comme étant en connexion d'état construit avec מִתְהַלֵּךְ, « le crâne de cheveux de celui qui persiste dans ses crimes », on n'échappe pas à de sérieuses difficultés ; entre autres, celles qui résultent du changement subit du nombre et du caractère parasite et encombrant du mot שִׂעָר ; l'expression simple : le crâne de celui qui, etc., conviendrait beaucoup mieux, puisque la pousse des cheveux sur la tête est commune à tous les êtres humains et même aux animaux. Il n'y a que deux moyens d'obvier à ces difficultés : ou corriger שֵׂעָר en רֶשַׁע et traduire « le crâne de l'impie », ou bien regarder le mot שִׂעַר, non comme un nom commun, mais comme un nom propre, notamment comme le nom de la nation ennemie dont l'auteur prévoit l'anéantissement. La première conjecture, bien qu'elle se recommande par sa grande simplicité, me paraît peu apte à expliquer la cause de l'altération, car le mot רֶשַׁע est trop élémentaire pour qu'un scribe, quelque ignorant qu'il fût, eût pu le remplacer par un mot plus ambigu. La seconde conjecture, au contraire, semble mieux expliquer la cause de l'erreur et présenter en même temps cet avantage de laisser intacte l'ordonnance des lettres.

Conduit sur ce nouveau terrain, on est tout d'abord tenté de lire שֵׂעִר, et d'y voir, conformément à la synonymie classique de שֵׂעִר et אֱדוֹם (Genèse, XXXII, 4, XXXVI, 8, 10), la nation des Iduméens,

qui, malgré sa parenté étroite, était resté l'ennemi le plus acharné d'Israël jusqu'au jour de sa conversion, qui lui a été imposée de force par les Macchabées. Toutefois, cette idée ne se soutient pas après quelque réflexion. Les Iduméens n'ont jamais formé une puissance assez forte pour mettre en danger à eux seuls l'existence d'Israël. Les poètes de tous les temps sont pleins d'indignation au sujet des cruautés excessives dont les Iduméens se rendaient coupables à l'égard d'Israël, peuple frère, mais l'histoire n'a connaissance d'aucune invasion iduméenne en Palestine qui fût de nature à menacer l'existence de Jérusalem et du temple. Pendant le règne troublé de Joram, fils de Josaphat, roi de Juda, une bande armée d'Arabes pénétra dans Jérusalem, pilla le palais et enleva en guise d'ôtages les fils et les femmes du roi (Chroniques, II, XXI, 16, 17; XXII, 1), mais ces Arabes venaient du sud de la Philistée et n'étaient pas des Iduméens. Il est, du reste, tout à fait impossible de rattacher l'objet de notre psaume à l'événement dont il s'agit, qui était tout passager et ne concernait qu'un roi antipathique aux prophètes. De plus, s'il s'agissait des Iduméens, le poète n'aurait pas manqué d'insister sur la rupture, de leur part, des liens fraternels qui devaient les rattacher à Israël (Amos, I, 9). En un mot, tout dans notre psaume est défavorable à l'idée que les ennemis y mentionnés aient été les Iduméens, et nous sommes obligés de chercher une autre nation sous le mot שׂטן.

La lumière nous viendra peut-être de l'autre épithète que le poète applique aux ennemis d'Israël au verset 31, savoir : חית קנה, « bête des roseaux ». Dans l'Asie antérieure, deux pays seulement étaient célèbres pour leur richesse en plantes arundinacées : l'Égypte et la Chaldée. Le premier possédait et exploitait, pour divers usages, les tiges du papyrus, soit pour en tirer des rouleaux à écrire, soit pour en fabriquer des barques légères en vue de la navigation fluviale. En Chaldée, les roseaux abondaient dans les vastes marais que traverse l'Euphrate, au point d'y former d'épaisses forêts, et servaient principalement, en même temps que les briques, comme matériaux de construction. Mais l'embarras du choix ne se manifeste pas dans le cas présent. Pour notre psalmiste, l'Égypte, loin d'être l'ennemi dont il souhaite la perte, est, au contraire, chaudement appelée et impatiemment attendue pour se rallier à Dieu (v. 32). Bon gré mal gré, l'expression חית קנה ne peut viser que la Chaldée. Mais quel est l'animal désigné par « bête des roseaux? » Ce n'est certainement ni le crocodile, ni l'hippopotame ; ces amphibies n'appartiennent pas à la faune de la Babylonie ; ce ne peut être que le sanglier. La dernière ombre de doute sur cette interprétation disparaît en comparant l'expression tout

à fait limpide de Psaumes, LXXX, 14, où les envahisseurs sont appelés חֲזִיר מִיָּעַר, « porc de forêt ». Même sans le témoignage de ce verset, l'identification que nous suggérons s'impose par le nom assyrien du sanglier : *shahu sha qane*, littéralement : « porc des roseaux. » C'est aussi cet animal impur qui est sans doute désigné dans la prière du Psaume, LXXIV, 19 : אַל תִּתֵּן לַחַיַּת נֶפֶשׁ תּוֹרֶךָ « ne livre pas au fauve la vie de ta tourterelle (cf. la « colombe » de notre psaume) », bien que le mot קנה ou יער y soit supprimé. En face de ce fauve sauvage et malfaisant, se place admirablement l'épithète d'Israël, חַיָּתֶךָ, « ta bestiole », l'animalcule consacré à toi, Dieu, et que tu chéris tout particulièrement.

Maintenant, étant donné que l'ennemi visé par le poète est la Babylonie, il devient inéluctable de rapporter à ce dernier pays le mot énigmatique שׁגר du verset 22 ; mais alors la solution de l'énigme se présente aussitôt à l'esprit, grâce à la légère correction de שְׁנָעָר en שְׁעָר, *Senaar*, et on obtient ainsi le nom hébreu usuel de l'ensemble de la Babylonie. Je dois cependant faire remarquer que, quand même on préférerait la correction רָשָׁע discutée plus haut, l'ennemi auquel le poète fait allusion serait toujours la Babylonie.

Traduction du psaume.

Après la discussion précédente concernant l'agencement des versets et le sens des mots difficiles ou altérés, nous faisons suivre ci-dessous la traduction du poème d'après l'ordonnance établie plus haut. Néanmoins, nous indiquerons les numéros d'ordre des versets d'après le texte massorétique, afin d'en faciliter la comparaison aux lecteurs de l'original.

2 Qu'Élohim se lève,
Que ses ennemis se dispersent,
Et que ses adversaires disparaissent de sa présence !

3 Comme la fumée qui est chassée,
Ainsi soient-ils chassés ;
Comme la cire qui fond au feu,
Ainsi périssent les impies devant Élohim !

4 Mais que les justes se réjouissent,
Qu'ils exultent en présence d'Élohim,
Et que leur joie soit complète !

5 Chantez en l'honneur d'Élohim,
Psalmodiez en son nom,

Exaltez celui qui chevauche sur l'Empyrée,
Son nom est Iâh ;
Manifestez votre joie en sa présence :

6 « Élohim, qui trône dans sa demeure sainte,
» Est le père des orphelins,
» Le défenseur des veuves.

7 » Élohim donne un foyer à ceux qui sont seuls au monde,
» Il délivre les prisonniers enchaînés ;
» Les impies seuls sont plongés dans la désolation. »

***

8 Élohim, quand tu marchas devant ton peuple,
Quand tu t'avanças dans le désert,

9 La terre trembla, les cieux distillèrent,
Le célèbre Sinaï (trembla)
A la face d'Élohim, Dieu d'Israël.

18 (Alors on vit) des myriades de chars d'Élohim,
Accompagnés de milliers d'anges,
Et toi, Seigneur, au milieu d'eux,
Sur le Sinaï, dans le lieu le plus saint.

19 En montant en haut, tu fis des captifs;
Tu reçus les hommages de l'humanité ;
Les rebelles mêmes durent se rallier (à toi),
Iâh Élohim !

***

15 Quand (plus tard), ô Tout-Puissant, tu brisas les rois
Sur le mont de Neige, sur le Çalmon,

25 Ils virent (de nouveau) tes légions en marche, ô Élohim,
Légions dignes de toi, mon Dieu,
Mon roi, qui trônes dans le lieu le plus saint.

28 Là, Benjamin le cadet abattit (les enuemis),
Les princes de Juda leur lancèrent des flèches,
Et les princes de Zabulon et ceux de Nephtali.

26 Alors les chantres se mirent au premier rang,
Les musiciens suivirent de près,
Au milieu de jeunes femmes jouant du tambourin.

27 Tous réunis, ils bénirent Élohim,
Élohim, l'espérance d'Israël.

***

16 La montagne d'Élohim vaut bien la montagne de Basan ;
O monts élevés (et toi) montagne de Basan !

17 Ne regardez pas avec mépris, ô monts élevés,
La montagne où Élohim aime à demeurer
Et où Iahwé demeurera à tout jamais.

10 Accorde-nous, Élohim, une pluie bienfaisante ;
Chaque fois que ta possession languit,
C'est toi qui la réconfortes.

11 C'est ta bestiole qui y habite ;
Procure gracieusement le nécessaire
A celui qui en est privé, ô Élohim.

20 Béni soit le Seigneur,
Jour par jour il prend soin de nous ;
Dieu est notre salut.

21 Oui, Dieu est pour nous un Dieu de salut,
Le Seigneur Élohim tient les issues par lesquelles on échappe
[à la mort.

***

13 Le Seigneur vient d'émettre un propos :
O Dames qui annoncez l'arrivée d'une grande armée !

14 « Les rois des armées seront repoussés, repoussés,
» Et la colombe de la maison en partagera le butin.

15 » Tandis que vous (ô guerriers) serez couchés entre les pierres
[de l'abattoir,
» Les ailes de la colombe conserveront leur éclat argenté,
» Ses ailerons, leur jaune doré. »

22 Mais Élohim écrasera la tête de ses ennemis,
Le crâne de Sennaar[1] qui persiste dans ses crimes.

24 De sorte que ton pied s'agitera dans le sang ;
Que la langue de tes chiens (se débattra) dans le sang
Des ennemis venus à sa suite.

23 Le Seigneur a dit :
« Je ferai revenir de Basan (ceux qui y périssent),
» Je les ferai revenir des profondeurs de la mer. »

[1] Ou : « de l'impie ».

***

29 Maude-nous, Élohim, ton secours puissant,
Renouvelle avec force ce que tu as jadis fait pour nous.

30 Vers ton palais à Jérusalem
Les rois t'apporteront des présents.

31 Traque la bête des roseaux, la horde de brutes,
La plus souillée des nations,
Qui refuse les rançons d'argent ;
Disperse les peuples avides de carnage !

32 Les princes d'Égypte arriveront,
L'Éthiopie tendra vite ses mains vers Élohim.

33 Royaumes de la terre, chantez en l'honneur d'Élohim,
Psalmodiez au Seigneur,

34 A celui qui habite au sommet des cieux éternels,
Qui est prêt à faire éclater sa foudre puissante.

35 Rendez gloire à Élohim,
Sa magnificence se montre sur Israël
Et sa toute-puissance dans les cieux.

36 Élohim, tu seras redoutable à cause de tes sanctuaires ;
Le Dieu d'Israël donnera au peuple une victoire glorieuse :
Qu'Élohim soit béni !

Les allusions au passé d'Israël.

Le poème dépeint avec des couleurs brillantes deux événements glorieux de la haute antiquité qu'il représente comme des théophanies ou plutôt comme des scènes épiques dont Iahwé est le principal héros.

La première a son dénouement sur le Sinaï : Dieu, à la tête de son peuple, marche dans le désert, et, après avoir répandu dans la nature entière la crainte et le tremblement devant sa toute puissance, il monte sur cette montagne, entouré de ses chars et de ses troupes célestes, pour y célébrer son triomphe, en faisant défiler devant lui les captifs et en recevant les hommages de l'humanité. Ce serait trop abuser du bon sens que de s'imaginer que le poète fait allusion à un événement inconnu dans l'histoire d'Israël. Non, il a simplement changé en marche triomphale la scène législative du Sinaï, mentionnée dans l'Exode et le Deutéronome. En ce faisant, notre poète a suivi l'exemple de deux célèbres prédé-

cesseurs : Débora (Juges, v, 4, 5) et Habakuk (III) ; et l'on peut dire, en général, que les prophètes ont ouvert la voie sur laquelle l'aggada rabbinique devait s'engager pour changer les récits bibliques suivant des préoccupations très différentes de celles des narrateurs. Du reste, les points saillants du récit pentateutique sont respectés. La marche guerrière de Dieu à la tête de son peuple (v. 8) est la colonne de nuée et la colonne de feu dans lesquelles Iahwé marchait jour et nuit devant le peuple, d'après l'Exode, XIII, 21, 22. Le tremblement du Sinaï, généralisé en ébranlement du ciel et de la terre (v. 9), est celui qui est raconté dans Exode, XIX, 18. Enfin, la proclamation de la Loi de la part de Dieu et l'acceptation unanime de la part du peuple, décrites dans Exode, XIX, 20 ; XX, 19, sont envisagées comme une présentation de captifs soumis et rendant hommage à la puissance irrésistible du vainqueur (v. 19). Le seul élément étranger ajouté par le poète est le cortège belliqueux de chars divins et d'anges, qui font défaut dans le sobre récit de l'Exode. Mais dans cette innovation même, il a été devancé à la fois par Habakuk et par l'auteur de Deutéronome, XXXIII, 2, passage qu'il faut traduire : « Iahwé vint du Sinaï, leur apparut éclatant du Séir ; il resplendit du mont Pharan; arriva avec[1] des myriades sacrées ; à sa droite le feu éternel » (אֵשׁ יוֹלָם, au lieu de אֵשׁ דָּת לָמוֹ)[2].

La liberté parfaite dont le poète fait usage à l'égard de l'antique scène du Sinaï nous met à même de comprendre la scène parallèle qu'il fait évoluer sur le mont Çalmon ou Hermon. Dans toute l'histoire d'Israël, on ne signale qu'un seul événement qui ait eu pour théâtre cette montagne « de neige », savoir, l'expédition guerrière de Josué dans laquelle ce commandant de l'armée israélite battit et anéantit la coalition des rois chananéens du nord de la Palestine. Le passage du livre de Josué, XI, 11, 1-9, relatif à ces faits, est d'une tenue assez sèche et raccourcie, et la mention du רבוכי au 3e verset a lieu d'étonner. On sent que l'épisode se passait pendant que Josué était occupé de conquérir le nord de la Palestine formant le royaume schismatique d'Ephraïm, qui est cordialement détesté par les prophètes de Iahwé. Le narrateur primitif ou peut-être le rédacteur définitif du livre semblait craindre que les miracles accomplis dans la conquête du nord ne nuisissent considérablement au caractère de sainteté attaché à Jérusalem et au

[1] La leçon בְּרִבְבוֹת קֹדֶשׁ, au lieu de ק' מִרְבְּבוֹת, est attestée en Palestine par le livre d'Hénoch, qui est de l'époque macchabéenne. Les Septante ont aussi lu ברבבת (σὺν μυριάσι), bien qu'ils aient transcrit קָדֵשׁ (Κάδης), au lieu de קֹדֶשׁ.

[2] Les Septante ont lu אֱלֹהִים עִמּוֹ « les anges avec lui (ἄγγελοι μετ' αὐτοῦ). »

territoire de Juda. Il a donc pris le parti d'atténuer autant que possible le côté merveilleux de cette victoire. C'est d'ailleurs la même répugnance qui lui a fait omettre, dans le chapitre XVI, la description détaillée du territoire d'Éphraïm et de la demi-tribu de Manassé. Mais ce qui reste du texte primitif suffit pour montrer la grande importance de cette bataille, qui a été livrée dans la région immédiate du mont Hermon, car les « eaux de Mérom » (מֵי מֵרוֹם) près desquelles campaient les armées chananéennes désignent difficilement le lac Hulé : un terrain aussi marécageux convient peu au déploiement des chars de guerre qui faisaient la force principale des Chananéens. Ce sont plutôt les torrents et ruisseaux qui descendent de la montagne par suite de la fonte des neiges qui couvrent son sommet. Il y a plus, la version des Septante a encore conservé l'expression de l'ancien texte indiquant que les Israélites, ne pouvant lutter en rase campagne contre les terribles chars de guerre, prirent position sur la montagne même et surprirent de là les masses ennemies campées dans la plaine. En effet, aux paroles du verset 7 du texte massorétique : « Josué avec tous les hommes de guerre qu'il avait près de lui se présentèrent subitement devant eux près des eaux de Mérom et se jetèrent sur eux », les Septante ajoutent « sur la montagne (ἐν τῇ ὀρεινῇ = בָּהָר) ». C'était d'ailleurs la tactique ordinaire des Israélites dans leurs guerres contre les habitants de la Palestine (Juges, IV, 6 ; Samuel, I, VII, 5-7 ; XXVIII, 4). On ne s'étonnera donc pas que le psalmiste ait représenté cette victoire de l'Hermon comme une apparition de Iahwé, entouré de ses légions célestes (v. 15 et 25). Mais, à la différence de la scène du Sinaï, où le peuple ne joue qu'un rôle passif, celle de l'Hermon fait intervenir l'élan guerrier des tribus. Benjamin et Juda du royaume du sud, Zabulon et Nephtali du royaume du nord (v. 19) figurent les deux grandes divisions du peuple hébreu. Le nom antipathique d'Éphraïm est évité à dessein [1]. Le poète ajoute ensuite de son propre fond la célébration de la victoire avec musique et danses, divertissements qui se pratiquent chez tous les peuples au retour de l'armée victorieuse (v. 28) ; comparez Exode, XV, 20 ; Juges, XI, 34 ; Samuel, I, XVIII, 6.

[1] On dirait que le poète, pris plus tard d'un scrupule, a cherché à réparer cette omission dans le psaume LXXX, où il ne mentionne que les Joséphites Éphraïm et Manassé, auxquels il joint la tribu également rahélide de Benjamin (v. 3). Ce revirement de sympathie se comprend aisément : après la destruction de Jérusalem, la royauté davidique avait beaucoup perdu de son prestige et l'idéal poétique s'était transporté sur l'époque du règne de Saül, où les trois tribus qui viennent d'être nommées avaient la suprématie sur la tribu de Juda.

Date et origine anti-jérémique du psaume.

D'après les termes mêmes du poème, expliqués précédemment, il ne subsiste plus le moindre doute qu'il a été composé à l'époque babylonienne, mais toutefois avant la destruction du temple, notamment à un moment où la Judée, quoiqu'affligée d'une sécheresse extraordinaire, disposait encore d'assez de ressources pour espérer que sa résistance à l'invasion imminente serait couronnée de succès, du moins jusqu'à l'arrivée de l'armée auxiliaire composée d'Égyptiens et d'Éthiopiens. Cette perspective est légèrement voilée dans le verset 32, qui a l'air de parler d'un événement postérieur à la victoire espérée; mais la sympathie pour ces royaumes est manifeste, et le sentiment du poète se devine aisément. Pourvu que l'on puisse remporter un premier succès et arrêter pendant quelque temps l'armée envahissante, le secours promis par l'Égypte arrivera, pense-t-il, à point pour achever sa déroute et la chasser du pays. Ces traits caractérisent, on ne peut mieux, les dernières années du règne de Sédécias, années marquées par l'activité ardente et les souffrances du prophète Jérémie. Celui-ci fait une description terrifiante de l'approche de l'invasion (Jérémie, IV, 5-31) et se lamente de la sécheresse dont souffrait alors le pays, fléau qu'il considère comme une punition bien méritée qui ne disparaîtra pas aussitôt (*ibidem*, XIV, 1-10). Ce sont les mêmes faits envisagés différemment par deux hommes dont l'un est un optimiste, l'autre un pessimiste. Une opposition encore plus radicale se fait jour dans les deux écrivains à l'égard de la politique étrangère : le psalmiste est sympathique à l'Égypte-Éthiopie et déteste profondément la Babylonie, cette bête des roseaux, la plus souillée des nations; Jérémie, au contraire, insiste sur la félonie et la lâcheté des Égyptiens (*ibidem*, XXXVII, 7) et recommande comme l'unique moyen de salut la soumission aux Babyloniens; il n'hésite même pas à décerner au roi Nabuchodonosor le titre de serviteur de Iahwé (*ibidem*, XXV, 9; XXVII, 6). Le fait, pour être quelque peu inattendu, est pourtant réel : l'auteur de notre psaume appartient au parti, nous allions dire à la coterie, qui combattait avec acharnement le prophète Jérémie et ses partisans, lesquels étaient mal vus des chefs tout puissants à la cour du faible Sédécias. Cette grave scission dans le parti prophétique a certainement hâté la ruine de l'État; c'était comme un triste prélude aux dissensions analogues qui devaient amener la ruine de la nationalité juive six siècles plus tard. Dans leur lutte insensée, chaque

parti lançait à la face de l'autre l'injure de « faux prophètes ». D'après Jérémie, XXVII, 16; XXVIII, 17, le parti adversaire de Jérémie, sous la direction d'Ananias, fils d'Azur, annonçait la destruction prochaine de la puissance babylonienne et le retour des captifs et des vases sacrés du temple. Or, notre psalmiste prédit absolument la même chose; son oracle annonce la destruction totale de l'armée babylonienne sur les campagnes de la Judée (versets 13-15, 22, 24) et le retour des captifs de leur séjour périlleux (v. 23). La similitude est si grande qu'on est tenté de voir dans l'auteur de notre psaume cet Ananias même, l'adversaire personnel de Jérémie; mais, quoi qu'il en soit de ce point de détail, il demeure indubitable que le poème que nous étudions tire son origine du parti anti-jérémique et à peu près discrédité par les historiens postérieurs. Il va sans dire que la valeur du poème si ardemment patriotique, non seulement n'est pas diminuée par cette origine, mais qu'il en acquiert un nouveau titre à notre respect et à notre admiration. Que l'auteur en soit Ananias en personne ou un de ses amis, nous pouvons sans forfaire à la sympathie immense que nous ressentons pour Jérémie, lui dire en toute conscience « Paix à tes cendres et honneur au courage malheureux de tes partisans! »

Le psaume et la critique de l'Hexateuque.

La date certaine de notre psaume, antérieure de quelques années à la destruction de Jérusalem par les Chaldéens, ajoute un nouveau document pour la solution de la question de savoir si l'*Hexateuque* est antérieur ou postérieur à la captivité. Je dis l'*Hexateuque* et non le *Code lévitique*, parce que depuis une dizaine d'années il s'est formé une nouvelle école qui, laissant loin derrière elle la théorie de Graf, affirme hardiment que tous les écrits bibliques, depuis le Jahwéiste jusqu'aux prophéties d'Hosée, d'Isaïe, de Jérémie et d'Ezéchiel, sont des apocryphes fabriqués après le retour de la captivité sur le fond de quelques lambeaux de vieux textes ou de traditions plus anciennes. Cette école, il est vrai, est loin d'avoir prouvé ce qu'elle affirme tout gratuitement, à mon sens; je considère sa tendance comme peu scientifique, puisqu'elle croit pouvoir se passer non seulement de la comparaison avec les autres littératures et religions sémitiques, mais même de la langue des livres sur lesquels elle se prononce. Dans de telles conditions, ces critiques se sont fait une position aussi facile qu'inexpugnable; au lieu de preuves historiques et linguis-

tiques qui tombent sous le contrôle de la science rigoureuse et positive, ils opèrent avec des considérations personnelles ou avec des sentiments divinatoires qui échappent à l'analyse. C'est contre ces tentatives que la production d'un document portant clairement et distinctement la date d'avant la destruction du temple a une valeur inappréciable. Notre psaume non seulement connaît les événements racontés dans l'Exode et le livre de Josué, mais il en a fortement remanié la forme : la législation sur le Sinaï, qui, d'après le récit primitif, était une affaire entre Dieu et Moïse, y devient une scène de conquêtes héroïques, décorée d'anges et d'une cérémonie triomphale. La victoire remportée par Josué sur les Chananéens près de l'Hermon devient à son tour la suite ou plutôt le second acte du même drame. La priorité de la forme beaucoup plus simple et moins recherchée des récits de l'Hexateuque frappera tous ceux qui cherchent la vérité sans parti pris. Notre psaume confirme, en outre, la véracité des luttes intérieures de l'école prophétique mentionnées dans le livre de Jérémie, dont il atteste en même temps l'authenticité. C'en est assez pour démontrer la fausseté des tentatives qui ont pour objet de faire verser dans la pseudépigraphie les ouvrages les plus authentiques de la Bible.

J. Halévy.

LES DIX-HUIT BÉNÉDICTIONS

I

Il est généralement admis que, suivant une tradition talmudique qui n'est pas suspecte [1], les dix-huit bénédictions (*schemoné-esré*) ont été arrangées et coordonnées par Simon ha-Peculi sur l'ordre de R. Gamaliel II, à Jabné, après la destruction du temple (vers la fin du I^er^ siècle ou le commencement du II^e^ siècle), mais qu'elles remontent, dans leur forme primitive, à une plus haute antiquité. Cette opinion nous paraît parfaitement exacte et nous la justifierons tout à l'heure, nous voulons seulement faire remarquer de suite que le travail de classement et d'arrangement de Simon ha-Peculi n'a pas dû être un travail arbitraire et purement personnel. Il est impossible que ce docteur ait bouleversé le texte à sa fantaisie, sans tenir compte du classement traditionnel ; son rôle se sera borné à consacrer la bonne leçon, choisir entre les variantes, écarter les bénédictions additionnelles qui s'étaient formées et revenir au nombre consacré de 18 ou 19. Il aura fait œuvre de bon éditeur et rien de plus. Pour des raisons que nous indiquerons plus loin, nous croyons de même ou, du moins, il nous paraît probable que Samuel, qui aurait, suivant la tradition talmudique [2], rédigé la bénédiction des *malsinim* pour le même R. Gamaliel, n'a fait que changer la forme d'une ancienne bénédiction, mais ce changement ayant modifié profondément le sens et la portée de cette bénédiction, le Talmud a pu croire plus tard qu'elle était nouvelle et avait été ajoutée aux dix-huit anciennes bénédictions.

Les critiques ont été amenés par diverses considérations à placer la rédaction primitive des dix-huit bénédictions dans l'époque

[1] *Berakhot*, 28 *b* ; *Megilla*, 17 *b*.
[2] *Berakhot*, 28 *b* ; *Ber. j.*, 8 *a*.

qui va de Simon-le-Juste à la persécution d'Antiochus Epiphane[1]. Quoique les raisons qui ont été invoquées pour parler ici de Simon-le-Juste nous paraissent être sans valeur et que les preuves à tirer de l'état des Juifs sous Antiochus ne sont pas précisément celles qu'on a données[2], nous croyons cependant qu'on peut se rallier à l'opinion courante sur la date de notre pièce.

Il va sans dire qu'il faut d'abord écarter du débat sur ce sujet la bénédiction 14, concernant le retour à Jérusalem; tout le monde convient que cette bénédiction a été ajoutée au morceau après la destruction du temple. Toutes les autres bénédictions (nous réservons celle des *malsinim*) peuvent parfaitement être de l'époque du second temple.

On sait que les trois premières et les trois dernières bénédictions sont parmi les plus anciennes des dix-huit et probablement plus anciennes que les autres. La seconde des trois premières (dite *geburot*) contient une affirmation cinq fois répétée du dogme de la résurrection. Ce dogme n'a d'abord rien à voir dans cette bénédiction, qui a pour unique objet d'exalter la puissance de Dieu et son empire sur le monde[3]. Ensuite, cette insistance à répéter cinq fois la même pensée est suspecte. L'explication est simple : la résurrection a été ajoutée à cette bénédiction par les Pharisiens, et elle s'affirme avec tant d'énergie uniquement parce qu'elle était niée par les Sadducéens. Mais la lutte entre Pharisiens et Sadducéens s'est calmée et éteinte après la destruction du temple, elle a commencé sous Jean Hyrcan; les additions à notre texte sur la résurrection sont donc bien antérieures à la destruction du temple, et, par suite, le fonds primitif de cette bénédiction, sans les additions, remonte assez haut. Comme, d'autre part, les trois premières et les trois dernières bénédictions sont évidemment contemporaines, il n'est pas exagéré de considérer ces six bénédic-

[1] Zunz, *Gottesd. Vorträge*, p. 367-8; Landshuth, *Siddur hégion lèb*, p. 52 et s.

[2] Voir surtout Landshuth, *l. c.*

[3] La formule finale était probablement אתה הגבור; cf. Isaïe, 9, 8, et la prière *ezrat aboténu*. Cependant M. J. Derenbourg nous fait remarquer que chez les Arabes aussi la vivification de la terre par la pluie, qui fait partie de cette bénédiction n° 2, est comparée à la résurrection des morts, et que c'est, chez eux, une image courante. Seulement cette manière de parler est peut-être postérieure à Mahomet, de sorte que cela ne prouverait rien pour notre bénédiction; de plus, ce n'est peut-être qu'une image; enfin, la mention de la pluie, dans notre bénédiction, paraît avoir été ajoutée plus tard, et ne pas appartenir au fond primitif. Nous ne nous refusons pas, du reste, à admettre que la formule finale primitive était מחיה המתים, mais dans le sens de la résurrection de la nature, non de la résurrection des morts. Dans les Psaumes, où il est souvent question des *geburot* de Dieu, le mot ne désigne jamais autre chose que la toute-puissance de Dieu et son empire sur l'univers et sur la nature. De plus, les Psaumes, qui ont eu, comme on verra, une si grande influence sur les dix-huit bénédictions, ne croient pas à la résurrection (Ps. 88, 11). — Voir Zunz, *l. c.*

tions comme datant, au plus tard, du commencement de l'époque des Macchabées. On sait, du reste, que dans la première des trois bénédictions finales (le רצה), les mots יהשב את העבודה וג׳ sont interpolés, ils sont en contradiction avec la suite (ואשי ישראל ותפלתם תקבל), qui indique que le culte des sacrifices existe encore. Les mots והחזירה וג׳ sont également interpolés, et enfin la conclusion de la bénédiction était autrefois שאותך לבדך ביראה נעבוד, ou bien הניקבל עבודת עמך ישראל [1].

Parmi les autres bénédictions, il y en a qui, à première vue, peuvent se placer aussi bien avant qu'après la destruction du temple [2], elles ne confirment ni ne contrarient notre théorie. Ce sont les bénédictions 4-6, 8-9, 13 et 16. La 7e peut très bien se placer à l'époque de la domination persane ou syrienne tout aussi bien qu'à l'époque romaine avant ou après la destruction du temple. Il en est de même du groupe 10-11 ; déjà les prophètes ont exprimé le vœu de voir rentrer dans le pays les Juifs dispersés (n° 10), et le n° 11 est une imitation d'Isaïe, I, 26. La croyance messianique exprimée dans le n° 15 est également ancienne. Le n° 16 ne fait aucune difficulté, c'est une bénédiction finale qui s'adapte à toutes les formes successives qu'ont pu avoir les dix-huit bénédictions.

Cependant, un examen plus attentif montre que, parmi ces bénédictions, il y en a qui ne peuvent pas être postérieures au second temple et qui n'ont pu se maintenir plus tard qu'à la faveur d'une transposition de sens. C'est d'abord le n° 5, où la *aboda* opposée à la *tora* a sûrement désigné d'abord le culte du temple (comme dans la maxime célèbre attribuée à Simon-le-Juste ; voir le 1er chapitre du traité des *Abot* [3]), et n'est devenue que plus tard le culte de la synagogue ou les pratiques religieuses en général. La 9e bénédiction, également, semble être de l'époque du second temple ; c'est le vœu d'un peuple d'agriculteurs, qui cultive le sol de la patrie, un sol qui lui appartient et qui n'est pas encore

[1] Voir Landshuth, *l. c.*, p. 68-69. Les arguments de Landshuth contre cette hypothèse n'ont pas beaucoup de valeur, les autorités qu'il cite sont relativement récentes.

[2] Pour que le lecteur puisse facilement suivre nos explications, nous plaçons ici la liste de ces bénédictions avec leur numéro d'ordre. Ce sont : 4. אתה חונן, donne-nous l'intelligence. — 5. השיבנו, ramène-nous à ta Loi. — 6. סלח לנו, pardonne-nous nos péchés. — 7. ראה בעניינו, vois notre misère. — 8. רפאנו, guéris nos malades. — 9. ברך, bénis cette année. — 10. תקע, ramène les Juifs exilés. — 11. השיבה, ramène les anciens juges. — 12. ולמלשינים, fais disparaître nos ennemis. — 13. על הצדיקים, bénis nos hommes pieux. — 14. ולירושלים, reconstruis Jérusalem. — 15. את צמח, fais venir le Messie. — 16. שמע, écoute notre prière.

[3] Sur ce que l'on peut penser de ces attributions, voir notre travail intitulé : *La Chaîne de la Tradition*, dans tome I de la Bibliothèque de l'Ecole des Hautes Etudes, section des sciences religieuses (Paris, 1889).

aux mains d'un maître étranger. Enfin, la 13e bénédiction, celle des *çaddikim* et *hasidim*, s'appliquait sûrement, à l'origine — nous le montrerons plus loin, — à certains pieux et dévots qui ont uniquement existé à l'époque du second temple [1]. Les prosélytes de cette même bénédiction doivent être antérieurs à la destruction du temple ; après la grande défaite du judaïsme, les Juifs, sauf exception, n'ont plus guère fait de prosélytes [2].

Il est donc bien évident que nos dix-huit bénédictions sont, en gros, antérieures à la destruction du temple, et la question de date peut être considérée provisoirement comme réglée d'une façon assez satisfaisante. Avec le temps et le changement des circonstances, quelques-unes de nos bénédictions, tout en gardant l'ancien texte, ont dû s'imprégner d'un sens nouveau. On en a déjà vu un exemple dans le mot *aboda* du n° 5. Si le n° 7 a eu d'abord en vue la persécution syrienne, il a dû évidemment s'appliquer plus tard à l'oppression romaine. La *bonne année* du n° 9, d'abord bonne année agricole, souhaitée par le laboureur qui a cultivé lui-même son champ, est devenue peu à peu une bonne année un peu différente. De même, les *çaddikim* et *hasidim* particuliers auxquels se rapporte le n° 13, sont devenus les gens pieux et religieux en général. Les *prosélytes* de ce même paragraphe auront été conservés par respect pour le texte traditionnel, quoiqu'il n'y en eût plus guère.

Il n'y a pas d'argument à tirer, contre l'ancienneté du *schemonéesré*, de la langue de ce document. Il contient un certain nombre de néologismes qui ne sont pas dans la Bible et même des mots araméens. Ce sont תשובה dans le sens de pénitence, ההזרנו et קרבנו qui ne sont pas bibliques [3] ; נחל dans le sens de pardonner, חרות, affranchissement [4], גלות, exilés [5]. La langue des Juifs, à l'époque du second temple, n'était pas l'hébreu pur, il s'en faut, mais plutôt un dialecte araméen. Ce qui est plus important à constater, c'est que le style du morceau ne contient absolu-

[1] Landshuth l'a déjà montré, mais cette proposition a, chez lui, un sens tout autre que chez nous. C'est ce qu'on verra plus loin.

[2] Et dans tous les cas, les prosélytes d'alors n'avaient rien à gagner en se convertissant au judaïsme, ils devaient être tous des prosélytes sincères, et il eût été inutile d'indiquer, dans notre prière, qu'on avait seulement en vue les גרי הצדק. On ne tenait même plus à faire des prosélytes (cf. Derenbourg, *Essai*, p. 228) ; cf. *Kiddouschin*, 70 *b*, en bas.

[3] קרבנו est un vrai barbarisme.

[4] Le mot חרות se trouve sur des monnaies juives, mais les monnaies qui le portent sont probablement de l'époque de la première et de la deuxième révolution des Juifs contre les Romains (guerre de Vespasien et Titus, guerre de Bar Cocheba), non de l'époque macchabéenne.

[5] Cf. גלותי dans Is., 45, 13.

ment rien d'original et que toutes ses formules sont empruntées presque textuellement à la Bible. Cela se comprend, puisque le morceau semble être d'inspiration toute populaire et est né probablement dans des cercles où l'on ne se piquait pas de littérature, mais cela semble indiquer cependant qu'il a été formé à une époque où le texte des Prophètes et même celui des Psaumes avaient déjà acquis quelque chose de l'autorité que donne l'ancienneté.

II

Si nous cherchons maintenant à nous rendre compte de l'ordre dans lequel se suivent les dix-huit bénédictions, nous rencontrerons les plus graves difficultés. Tout d'abord le n° 7 est des plus gênants. Il semble appartenir aux considérations d'ordre politique et national, et devrait se trouver immédiatement avant le n° 10, ou plutôt encore avant les n^{os} 14-15 ; il est d'ailleurs une sorte de doublet du n° 15, la גאולה dont il parle est ou semble être la même chose que la ישועה de ce n° 15. Ensuite, le passage des n^{os} 8-9 (guérison des malades, bonne année) au n° 10 (rappel des exilés) est des plus durs ; en sortant des préoccupations purement matérielles et un peu étroites du groupe 8-9, on a quelque peine à s'élever sur les hauteurs où résonne la « grande trompette » de la délivrance[1]. Le niveau n'est plus le même et les plans sont rompus. De même, il semblerait que les n^{os} 10, 11, 14, 15, devraient se suivre, ils s'occupent tous les quatre de l'avenir du peuple juif. Le groupe 12-13 est bien composé, les deux numéros se font antithèse, mais on ne comprend pas qu'ils soient à la place qu'ils occupent, on les mettrait plutôt après le n° 9. Le n° 14, ajouté plus tard, a été très judicieusement placé avant le n° 15, et si ce n° 15 a été ajouté en même temps et à la même époque, comme il semblerait probable, on comprend fort bien que ce groupe 14-15 ait été mis à la fin de la pièce, juste avant le n° 16, qui forme la conclusion générale du morceau.

Autres objections. D'après les idées reçues, diverses bénédic-

[1] Le groupe 8-9 fait un peu dissonance avec tout le reste du *schemoné-esré*. Toutes les autres bénédictions sont animées d'un grand souffle religieux, national et patriotique. En comparaison, les deux bénédictions 8-9 paraissent plates et mesquines. Nous ne voulons pas dire par là qu'elles soient plus jeunes que les autres, leur naïveté serait un garant de leur antiquité. Les explications que nous donnerons plus loin rapprocheront la distance entre ces deux bénédictions et les autres.

tions du *schemoné-esré* renfermeraient des prières de circonstance, qui s'appliqueraient principalement à la situation des Juifs sous les Syriens, et il est difficile de comprendre qu'elles se soient maintenues quand la situation a changé et est devenue meilleure. Telle est, par exemple, la bénédiction n° 7 : Vois notre misère. La misère politique des Juifs a cessé, en grande partie, à l'avènement des Macchabées et il nous paraît impossible de croire que des princes et rois comme Jean Hyrcan, Alexandre Jannée, Hérode, aient permis qu'on récitât publiquement, dans les synagogues, une prière que l'état politique du pays ne justifiait plus et qui était une injure pour eux. Il en est de même de la bénédiction n° 10, si le חרות qu'elle contient signifie l'affranchissement politique ; de même aussi des offenses contre le pouvoir judiciaire et politique contenues dans le n° 11 (Ramène les anciens juges, Règne seul sur nous). Et puis, qu'est-ce que ces juges et conseillers dont on demande le retour et à quoi cela répond-il au juste ? On ne peut pas supposer que cette bénédiction n° 11 soit postérieure à la destruction du temple ; les Juifs, après la destruction du temple, avaient, en somme, les juges qu'ils préféraient ; c'étaient les rabbins et ceux-ci paraissent avoir administré la justice à la satisfaction générale.

Voilà de nombreuses difficultés, nous allons essayer de les résoudre.

On nous accordera d'abord que le *schemoné-esré* est une composition pharisienne ou, si l'on veut, anté-pharisienne. Quand même il serait antérieur à la formation du parti pharisien, il est déjà imprégné de l'esprit pharisien. Les prêtres, qui menaient le parti sadducéen, ne pouvaient évidemment pas voir de bon œil la création des synagogues et l'établissement de prières récitées en dehors du temple. C'était une concurrence pour le temple de Jérusalem, et, à ce point de vue, on peut dire que l'institution des prières populaires était déjà une victoire anticipée des Pharisiens sur les Sadducéens. Nous avons déjà signalé plus haut l'addition du dogme de la résurrection faite par les Pharisiens au n° 2 de nos bénédictions. Le n° 10 pourrait être une critique des juges sadducéens, on sait que les Pharisiens étaient fort mécontents de la justice sadducéenne, mais nous croyons qu'en réalité ce numéro signifie tout autre chose, comme on le verra plus loin. Enfin, le n° 13 est une bénédiction purement pharisienne, les catégories de personnes qui y figurent et sur lesquelles on appelle la faveur céleste sont des Pharisiens ou d'anciens partis révérés par les Pharisiens, les prêtres paraissent omis à dessein. Nous doutons enfin que les Sadducéens se soient beaucoup intéressés à la doctrine

messianique qui fait l'objet des nos 14-15. La doctrine messianique, d'abord, est l'œuvre des prophètes, qui ont été les adversaires des prêtres. Les Sadducéens, d'autre part, en niant la résurrection et l'immortalité de l'âme, montraient qu'ils n'avaient pas beaucoup de goût pour les rêves d'avenir et l'au-delà de la vie pratique. Enfin, dans le mythe messianique, il était toujours question du rejeton de David, jamais des prêtres. Ils n'avaient aucun rôle à jouer dans le grand événement qui devait renouveler la face du monde, le Messie les reléguait au second plan et on comprend qu'ils ne l'aient pas attendu avec une bien vive impatience.

Mais il y a encore, dans le *schemoné-esré,* autre chose que l'esprit pharisien. On sait que, pendant l'exil de Babylone, il s'était formé, parmi les Juifs, une classe d'hommes qui prétendaient être spécialement les *serviteurs de Dieu* et croyaient être plus fidèles au judaïsme que tous les autres Juifs. Ils nous sont connus par le second Isaïe ou Pseudo-Isaïe, qui a décrit leur situation au milieu de leurs coreligionnaires, exprimé leurs sentiments, leurs pensées et leurs aspirations. Ils avaient fait vœu de pauvreté et d'humilité, se croyaient destinés à expier les fautes du peuple juif et à souffrir pour lui, afin de mériter sa délivrance. Ils se regardaient volontiers comme le cœur et la moelle de la nation, une sorte de symbole vivant du peuple juif. Ce sont eux seuls, à peu près, qui paraissent être rentrés en Palestine après la conquête de Babylone par les Perses, et ils continuèrent à y vivre comme ils avaient vécu en Babylonie. La Palestine juive eut donc des espèces de derviches, voués à la vie pieuse, humbles et pauvres par principe et par profession. Leur vie, après l'exil, nous est racontée par les Psaumes, qui sont la plupart une œuvre de leur parti et auxquels il est impossible de rien comprendre si on ne les rapporte pas à leurs vrais auteurs. Ces braves gens formaient probablement des associations ou confréries, ils s'appelaient les Pieux, les Justes, les Saints, les Pauvres, les Humbles. Ils paraissent avoir été surtout nombreux et influents sous la domination syrienne, mais ils n'ont pas disparu à l'époque asmonéenne, et ils occupent encore une place importante dans le christianisme primitif. Les Esséniens n'étaient pas loin non plus d'être une espèce de Pieux et de Pauvres. C'est seulement après la destruction du temple que ces confréries se sont fondues dans le grand parti pharisien, devenu parti national, ou qu'inversement le peuple juif tout entier est devenu une espèce de peuple de *çaddikim, hasidim, aniyyim.* De là doit venir en partie le respect et la sympathie des rabbins pharisiens pour certains personnages anciens qui

étaient *çaddik* ou *hasid* [1]. M. Graetz, qui, dans son beau commentaire des Psaumes, a déjà montré le rôle et l'importance des Pauvres à l'époque du second temple, suppose que c'étaient des lévites. On peut objecter, entre autres, à cette hypothèse, que les Pauvres d'Isaïe brûlent du désir de retourner en Palestine, et que cependant, parmi ceux qui rentrèrent d'abord, il n'y eut que bien peu de lévites. L'hypothèse est néanmoins intéressante, il serait curieux que l'œuvre anti-sacerdotale, menée à bien par les Pharisiens, eût été commencée par les lévites, qui avaient été les victimes et les souffre-douleur des prêtres.

M. Graetz a donné quelques-uns des noms portés par les Pauvres dans les Psaumes [2]. Il nous paraît assez probable qu'ils formaient des confréries différentes, qui se distinguaient par des détails de doctrine et aussi par le nom. Voici une liste de ces noms que nous avons relevés dans les Psaumes, elle est certainement incomplète, mais elle montrera, par l'abondance et la variété de ces appellations, que nous n'avons pas exagéré l'importance du parti des Pauvres dans la société juive [3].

Les noms les plus fréquents sont :

צדיק, צדיקים, חסיד, חסידים, עני, עניים, עניים, אביון, אביונים.

Puis viennent, par ordre alphabétique :

אהביו, בושה בה', ברי לבב, דך, דכאי רוח, דל, דורש אלהים, הדשיך, הולך תמים, חוסים בו, חוסים בך, טובים, ידעי שמך, ידידך, יחידי[4], יחידים, יראים, יראי ה', יראי אלהים, ישר,

[1] Par exemple, Simon le Juste (*Abot*, I, 2); Iosé b. Ioézer, prêtre *hasid* (*Hagiga*, II. 7); le *hasid* Iosé le prêtre (*Abot*, II, 11). Dans notre *La Chaîne de la Tradition*, nous avons pourtant proposé encore une autre explication de ce mot *hasid* pour les deux cas cités ici; nous préférons l'explication que nous donnons aujourd'hui. Geiger, *Nachgelassene Schriften*, IV, 288, a déjà montré que dans *Abot*, I, 5, il paraît être question de nos Pauvres. Le *hasid* ne s'est pas entièrement perdu même après la destruction du temple. Au IIe s., Juda b. Baba est encore un *hasid*. Il est pourtant probable que dorénavant la prétention des *hasidim* à se distinguer du reste de la nation aura paru peu justifiée, et dans tous les cas un docteur d'esprit pondéré comme Iosué b. Hanania (IIe s.) a pu trouver que les *hasidim* allaient quelquefois trop loin et poussaient jusqu'à l'extravagance : חסיד שוטה, *Sota*, 20 *a*, dans la mischna. Cf. Graetz, *Monatsschrift*, 1869, p. 34. — Il est inutile de dire qu'il faudrait, avec notre théorie sur les *hasidim* et *çaddikim*, revoir tout ce que Geiger a dit, dans son *Urschrift*, sur les *çaddikim*, mais cela nous mènerait trop loin.

[2] Graetz, *Kritischer Commentar zu den Psalmen*, I, 20-21.

[3] Il va sans dire que quelques-unes de ces appellations peuvent être purement des épithètes ou des équivalents poétiques, non de véritables noms portés par les Pauvres.

[4] De là vient probablement le יחידתי, qu'on traduit ordinairement par « mon âme », et qui signifie « ma personne qui est isolée » (Ps. 22, 21; 35, 17); le mot

ישרים, ישרי דרך, ישרי לב, מבקשיך, מבקשי פניך, מיחלים לה', מיחלים לחסדו, נוצרי בריתו, נוצרי עדותיו, נכאה לבב, נשברי לב, נקי, כוד קדושיו, עבד ה', עבדי ה', עבדך, עבדיך, עדת אל, עניי ארץ, עניי עם, עריצי, עשוקים, קדושים, קהל קדושים, קהל חסידים, קוי ה', רש, שבורי לב, תם, תמימים, תמימי דרך.

A cette liste, on pourrait peut-être ajouter les noms suivants : 1° אסורים, אסירי עני, אסירים, אסיר; 2° כפופים, עורים. Le אסיר est le prisonnier, l'exilé, le Juif captif en Babylonie; mais en souvenir de la captivité de Babylone, le Pauvre a pu continuer à s'appeler un captif, même après le retour de Babylone [1]. Les passages des Psaumes où se trouve le אסיר ne sont pas absolument convaincants [2], mais que peut bien vouloir dire le מתיר אסורים de la première des dix-huit bénédictions, rédigée à une époque où il n'y avait plus de captifs juifs? De même, que le pauvre soit כפוף, courbé, cela n'a rien d'étonnant; il peut aussi se comparer à un aveugle qui cherche avec anxiété la lumière de la Loi. Ce qui nous fait penser que les Pauvres prenaient ces noms, c'est un passage du Ps. 146, où il est dit que « Dieu délivre les prisonniers, rend la vue aux aveugles [3], redresse ceux qui sont courbés, et aime les Justes ». Nous demandons de nouveau : Qu'est-ce que ces prisonniers délivrés par Dieu? Nous demandons également si, vu l'état de la médecine à cette époque, les Juifs ont pu voir beaucoup d'aveugles qui avaient recouvré la vue ou beaucoup de tailles voûtées qui se seront redressées? Dieu ne devait pas faire souvent de pareils miracles. Tout cela, à notre avis, ce sont les Pauvres et rien que les Pauvres, qui sont opprimés, prisonniers,

parallèle נפשי, dans ces versets ne signifie pas non plus « mon âme », mais aussi « ma personne ».

[1] La note qui suit celle-ci complète notre pensée sur ce sujet.

[2] Ps. 68, 8; 79, 11; 102, 21; 107, 10. Dans Ps. 69, 34, il semble pourtant bien clair que l'*ébion* et le אסיר sont la même chose; voir aussi 142, 8: הוציאה ממסגר נפשי, d'où il semble résulter que la prison est le symbole de la misère du Pauvre. Isaïe, 42, 7, et 43, 8, montre bien que le Pauvre est considéré comme un *aveugle* qui tâtonne dans les ténèbres de la *prison*. Dans Lament., 3, 36, l'homme est désigné par la périphrase אסירי ארץ, prisonnier de cette terre.

[3] Voir encore Ps. 38, 11, et cf. ce même Ps. 38, 10, 14, 15, 16, où le Pauvre est aussi sourd et muet. Remarquer enfin que si le Pauvre ne s'appelle pas directement *orphelin*, יתום, c'est pourtant à lui-même qu'il pense indirectement quand il parle de l'orphelin (Ps. 10, 14, 18, יתום ודך; 82, 3, דלו ויתום ענני ורש). Il en est de même dans les passages des Ps. où l'on parle de la veuve et de l'étranger, גר (cf. Ps. 68, 6, 7; 146, 8, 9, et le curieux verset Ps. 39, 13). En général, le Pauvre se compare à tous ceux qui souffrent de quelque manière que ce soit, par infirmité physique (les malades, les sourds, les aveugles, etc.), par faiblesse et vice de l'organisation sociale (la veuve, l'orphelin, le pauvre), par suite d'une infériorité légale ou du préjugé social (l'étranger, le protégé).

courbés sous le poids des souffrances physiques et morales, et tâtonnent dans les ténèbres jusqu'à ce qu'ils voient le soleil de la grâce divine.

III

C'est dans cette société si curieuse des Pauvres et des Justes qu'est né le *schemoné-esré*. Nous allons voir que les idées qu'il exprime sont justement les principaux thèmes développés dans les Psaumes et auxquels s'attachait la pensée des *çaddikim*, certains paragraphes du *schemoné-esré* n'ont même de sens que si on les attribue aux *çaddikim*.

Avant de continuer, nous faisons ici une remarque importante. Il peut y avoir des personnes qui ne se sont pas encore familiarisées avec cette théorie de l'existence d'une classe sociale des Pauvres et des Humbles. Le lecteur qui n'y croira pas pourra, dans ce qui va suivre, remplacer le Pauvre par le Juste tel qu'on le concevait autrefois, l'homme juste, qui se distingue par sa piété et ses vertus, et qui est opposé au méchant. Avec ce changement, la thèse que nous développons n'aura plus tout-à-fait la même importance ni la même portée, mais elle restera encore exacte et, sauf quelques détails d'ordre secondaire, nous n'aurions presque pas un mot à en retrancher. Ceci dit, nous commençons notre explication.

Le *schemoné-esré* est la prière (*tefilla*) par excellence, c'est le nom qu'il porte dans le Talmud, et précisément les Pauvres paraissent passer leur temps à prier. Les mots prière, prier, se trouvent plusieurs centaines de fois dans les Psaumes, la prière publique y est mentionnée également [1].

La plupart des expressions typiques du *schemoné-esré* se trouvent dans les Psaumes, et, quand elles ne sont pas là, elles se trouvent chez Isaïe, qui a été le grand prophète et premier poète des *çaddikim* [2]. Jérémie a fourni une de nos dix-huit bénédictions, il le doit peut-être à ce qu'il a été lui-même un vrai

[1] Par exemple, Ps. 22, 23 et 26 ; 40, 10 ; 89, 6 ; 149, 1.

[2] Nous ne faisons pas ici de distinction entre Isaïe et Pseudo-Isaïe. On peut admettre, si l'on veut, que certaines parties d'Isaïe ont passé dans les dix-huit bénédictions à la faveur du Pseudo-Isaïe et qu'on ne voulait ou ne savait pas les distinguer l'un de l'autre. Mais il y a plus : il est excessivement probable que beaucoup de parties d'Isaïe appartiennent au cycle du Pseudo-Isaïe et principalement parmi celles où a puisé le *schemoné-esré*.

Pauvre et Juste, persécuté et martyrisé, le type du *çaddik* à une époque où les *çaddikim* n'existaient pas encore. Voici une liste, sûrement incomplète, des emprunts faits à la Bible par le *schemoné-esré*, ils viennent tous de ces trois livres, Psaumes, Isaïe et Jérémie [1].

N° 1. L'image de Dieu servant de bouclier au Pauvre est très fréquente dans les Psaumes (Ps. 7, 11 ; 18, 3, 36 ; 84, 10 ; etc.) ; cf. Genèse, 15, 1. — — N° 2. סומך נופלים Ps. 145, 14. — — N° 3. אתה קדוש Ps. 22, 4 ; יהללוך, terme préféré des Psaumes ; סלה ne se trouve que dans les Ps. (un grand nombre de fois) et dans Habaccuc (3 fois) [2]. — — N° 4. Les Ps. ont des centaines de fois חנני et חננו ; Ps. 94, 10, נילמוד אדם דעה [3]. — — N° 7. ראה עניי Ps. 9, 14 ; 25, 18 ; 119, 153 [4] ; ריבה ריבי Ps. 35, 1 ; 43, 1 ; 74, 22 ; se trouve aussi dans d'autres livres bibliques ; ריבה ריבי וגאלני Ps. 119, 154 [5]. — — N° 8. רפאני ה' וארפא הושיעני ואושעה כי תהלתי אתה Jérém., 17, 14. L'idée du secours de Dieu, dans des termes analogues, se trouve sans cesse dans les Ps. — — N° 9. המשביע בטוב Ps. 103, 5 [6]. — — N° 10. תקע בשופר גדול Is., 27, 13 [7] ; ונשא נס... ואסף נדחי ישראל.. יקבץ מארבע כנפות הארץ Is., 11, 12 [8]. Ce chapitre d'Isaïe est, du reste, consacré aux *anavim* et doit être attribué au Pseudo-Isaïe ; נדחי ישראל יכנס Ps. 147, 2. — — N° 11. ואשיבה שופטיך כבראשונה וג' Is., 1, 26. Ce fragment du ch. 1er doit également appartenir au Pseudo-Isaïe ; רגון ואנחה Is., 35, 10 ; 51, 11 ; ימלוך ה' לעולם Ps. 146, 10 ; אהב צדקה ומשפט Ps. 33, 5 ; cf. Ps. 99, 4 ; Is., 61, 8. — — N° 12. זדים, plusieurs fois dans les Ps., une fois dans Is., Jérém., Mal., Proverbes ; אויביהם אכניע Ps. 81, 15 ; שאון זרים תכניע Is., 25, 5 [9]. — — N° 13. שכר טוב seulement *Cohélet*, 6, 9 ; בך בטחו ולא בושו Ps. 22, 6 ; cf. 25, 2 ; נובטח Ps. 71, 5 ; aussi dans Is., Jérém., Ezéch., Proverbes et Job. — — N° 14. בונה ירושלם Ps. 147, 2. Nous ne nous sommes pas autrement occupé de ce numéro ; le trône de David, Ps. 89, 36-37 ; 122, 5. — — N° 15. אצמיח

[1] Quelques-unes de ces idées et expressions se trouvent aussi, par équivalents ou exactement, dans d'autres livres bibliques ; ce qui est remarquable, c'est que *toutes* se trouvent dans les Ps. et dans Isaïe, plus un passage de Jérémie. Ce n'est pas ici tel ou tel détail, mais l'ensemble des faits qui est caractéristique.

[2] Nous ne nous sommes arrêté qu'à quelques points particulièrement remarquables des trois premières bénédictions.

[3] דיה והשכל, Jérém., 3, 15.

[4] Cf. Lament., 1, 10.

[5] Lament., 3, 58.

[6] Ps. 65, 5 et 12 ; Jérém., 31, 14.

[7] Jérém., 51, 27.

[8] Is., 43, 5 ; 45, 20 ; 60, 9.

[9] Dans la littérature des Pauvres, זדים et זרים sont la même chose ; le Pauvre confond le méchant de l'intérieur avec l'étranger et inversement l'étranger est pour lui un méchant.

קרן לדוד Ps. 132, 17 [1] ; דוד עבדי et דוד עבדך Ps. 89, 4, 21 ; 132, 10 ; תרום קדשו Ps. 89, 26 (image fréquente, du reste, dans la Bible).

Mais la ressemblance extérieure des dix-huit bénédictions avec Isaïe et les Psaumes n'est rien à côté de la ressemblance interne, qui est frappante et dont nous allons essayer de donner une idée en prenant un à un tous les paragraphes du *schemoné-esré*.

N° 1. — La protection accordée par Dieu aux Israélites en faveur des Patriarches se trouve souvent indiquée dans la Bible, les Psaumes ne l'ont pas oubliée (Ps. 22, 5 ; 44, 2 ; 108, 9-10), mais les dix-huit bénédictions accordent une importance particulière à Abraham. Dans un chapitre du Pseudo-Isaïe qui est consacré au Serviteur de Dieu, Abraham obtient aussi une mention de préférence (אברהם אהבי. Is., 41, 8 [2]) ; de même dans Ps. 47, 10 (où sont associés Abraham et le bouclier, comme dans notre bénédiction) et Ps. 106, 6, 42, où Abraham est le Serviteur par excellence de Dieu.

N° 2. — La puissance de Dieu est un des thèmes favoris des Psaumes (Ps. 20, 7 ; 21, 14 ; 24, 8 ; 54, 3 ; 65, 7 ; etc., etc.).

N° 3. — La sainteté de Dieu se trouve souvent dans la Bible, elle est cependant particulièrement relevée dans Isaïe, 6, 3. Les Saints de notre bénédiction sont probablement les Pauvres.

N° 4. — Avec ce numéro commencent les vraies bénédictions, dont les n[os] 1-3 et 17-19 sont l'encadrement. On ne saurait assez admirer cette tournure de l'esprit juif qui a fait qu'en tête de nos bénédictions se trouve la prière pour l'intelligence. Il n'est pas étonnant que la Sagesse joue un rôle, et même un rôle prépondérant, dans la littérature des livres sapientiaux, où les Juifs ont excellé ; mais qu'elle se trouve en tête d'une prière populaire et qu'une pareille oraison soit comprise et appréciée par les classes les plus infimes de la nation, cela est vraiment curieux et extraordinaire. La pensée de ce paragraphe est un lieu commun de la littérature rabbinique, on la trouve déjà indiquée en plusieurs endroits du Ps. 119 (par ex. aux v. 30, 34, 66), et elle est développée largement dans certains chapitres des Proverbes (chap. 2, 1-5 ; chap. 10 à 13). Pour bien pratiquer la Loi, il faut la comprendre ; sans intelligence, il n'y a pas de vraie piété [3].

N° 5. — Ce numéro est la suite naturelle du n° 4, le vœu qu'il exprime est le vœu de tout israélite pieux [4].

[1] Cf. Jér., 23, 5 ; 33, 15 ; Ezéch., 29, 21 ; 34, 23.

[2] Voir aussi Isaïe, 51, 2.

[3] Cf. Prov., 29, 7 ; Daniel. 9, 22 ; 12, 10.

[4] Le psalmiste, Ps. 80, 20, sait très bien ce que veut dire השיבנו tout seul ; notre bénédiction commente l'idée en ajoutant כתורתך. Cf. plus loin, nos observations sur le Discours sur la Montagne.

N° 6. — C'est une idée fixe des Justes et des Pauvres qu'ils sont couverts de péchés, elle se trouve exprimée nombre de fois dans les Psaumes (25, 8, 11 ; 31, 12 ; 38, 5 ; 39, 9 ; 40, 13 ; etc., etc.). Leur péché, du reste, se confond avec le péché d'Israël, et leur salut avec celui de la nation [1], car il ne faut pas l'oublier, ils ont l'ambition de représenter la nation et de croire qu'elle vit en eux. Le Ps. 44 confond les malheurs des Pauvres et ceux d'Israël (cf. Ps. 79, 1-4 ; 25, 18) ; au Ps. 85, v. 9, le terme de *hasidim* est synonyme des mots peuple de Dieu עמו והסידיו [2]. Chez Isaïe, la confusion entre le Serviteur de Dieu et le peuple juif est si grande que beaucoup de commentateurs hésitent encore aujourd'hui sur le sens de ces mots Serviteur de Dieu chez ce prophète, et se demandent s'ils ne représentent pas simplement le peuple juif.

N° 7. — Il est entendu que le Pauvre est accablé de souffrances et de persécutions, le méchant triomphe de lui et l'opprime, il supporte en gémissant tous les opprobres. C'est son attitude dans Isaïe et dans les Psaumes [3]. Nous ne doutons pas un instant que le n° 7 des dix-huit bénédictions se rapporte à ces misères réelles ou imaginaires du Pauvre [4]. C'est le seul moyen de comprendre ce paragraphe, de s'expliquer comment il occupe cette place dans le *schemoné-esré*, et d'écarter les difficultés qu'il présente aussi longtemps qu'on veut y voir l'abaissement politique de la nation juive. Le עניינו (*oniénu*) de notre bénédiction est la misère du Pauvre (עני *ani*) ; le ריבנו ריבה est le combat du Pauvre contre la société hostile qui l'entoure, les grands, les puissants, les juges iniques, tous ceux qui ne partagent pas ses illusions (Ps. 25, 18 ; 35, 1 ; 43, 1 ; 44, 29 ; 69, 19) ; la délivrance qu'il attend est la délivrance des mains de ces ennemis intérieurs (voir les passages des Ps. que nous venons de citer), et comme il est le représentant du peuple, sa délivrance est celle du peuple d'Israël גואל ישראל (cf. Ps. 25, 18-22 ; 72, 15). Cette formule peut, du reste, s'expli-

[1] Cf. Ps. 130, 8, entre autres.

[2] Ps. 78, 3 ; 148, 14.

[3] Les exemples sont nombreux dans les Psaumes. Le passage d'Isaïe, 53, 3, est caractéristique.

[4] En partie réelles, sans doute, et en partie imaginaires ou théoriques. Le fameux Discours sur la Montagne (Évangile de Matthieu, ch. v) n'est pas autre chose que le discours d'un de nos Pauvres et sert en partie de commentaire aux idées que nous exposons ici, comme il est, à son tour, commenté par elles. A l'époque où il a été rédigé, le vocabulaire spécial des Pauvres avait perdu la transparence qu'il avait au temps des Psaumes, voilà pourquoi l'auteur est obligé d'expliquer que ses Pauvres sont Pauvres en esprit c'est-à-dire d'intention ; que ses affamés sont affamés de justice ; que ses persécutés sont persécutés pour leur vertu et pour leur attachement à Dieu.

quer encore ainsi : le Pauvre espère que Dieu le sauvera, puisque Dieu est, d'une manière générale, le protecteur et sauveur d'Israël.

N° 8. — De même, la guérison demandée à Dieu dans ce paragraphe, est la guérison des souffrances matérielles et morales du Pauvre. « Guéris-moi, dit le Pauvre, car j'ai péché (Ps. 41, 5) ; guéris-moi, car mes os tremblent (Ps. 6, 3) ; ma plaie ou blessure (le מכאובינו ou מכותינו de notre paragraphe) est toujours présente à mon esprit, je confesserai mon péché (Ps. 38, 4-9 et 18-19 ; la plaie, c'est le péché) ; Dieu guérit ceux qui ont le cœur brisé (Ps. 147, 3) », et autres exemples [1]. Il n'est donc pas question ici de maladie véritable, mais de cette maladie particulière qui est la maladie du Pauvre.

N° 9. — Jusqu'ici le Pauvre, dans sa prière, ne s'est occupé que de ses besoins moraux (5 numéros), il a bien le droit de penser un instant à ses besoins matériels. C'est l'objet du neuvième paragraphe. Cette bénédiction se rattache d'autant mieux à celles qui précèdent qu'elle rentre aussi dans le cercle des préoccupations ordinaires du Pauvre. On le voit dans les Psaumes, le Pauvre vit dans la conviction que Dieu lui fournira toujours sa subsistance et ne le laissera pas mourir de faim. « Les Pauvres mangent et seront ressasiés (Ps. 22, 27), ils ne manqueront jamais de pain (Ps. 33, 19 ; 37, 19, 25 ; 136, 25 ; 146, 7 ; 147, 9) ; Dieu est d'ailleurs le père nourricier de toutes les créatures [2], tous les êtres vivants tournent les yeux vers lui, et il leur donne à temps leur pâture, car il est lui-même un *çaddik* et un *hasid* (Ps. 145, 14-17). Cette confiance du Pauvre en Dieu fait la grandeur de notre bénédiction.

N° 10. — Quand le Pauvre a épuisé, ou à peu près, la série des prières qui le concernent et qui s'appliquent à sa situation présente en Palestine, il pense aux frères absents et aux temps futurs. Un mouvement rapide du cœur et de l'imagination le transporte dans les pays éloignés, où les Juifs sont dispersés, et dans les temps éloignés, où la justice sera rétablie sur la terre. L'élan qui emporte la pensée du Pauvre vers ces régions nouvelles est très bien marqué, dans notre dixième bénédiction, par la note éclatante du début. Le rappel des exilés qui fait l'objet de cette bénédiction ne figure pas souvent dans les Psaumes (voir cependant Ps. 14, 7 ; 53, 7 ; les Ps. 106 et surtout 107 paraissent écrits au moment même du retour de Babylone et ne prouvent rien),

[1] Voir encore Ps. 30, 3 ; 103, 3.

[2] כל הארצות, dans notre numéro, peut s'appliquer à toute la terre.

mais l'idée de ce retour des Juifs dispersés dans la patrie est familière à la plupart des prophètes et nous avons déjà fait remarquer aussi que le texte même de notre bénédiction est emprunté à Isaïe. Le חרות du commencement du paragraphe est la délivrance des exilés, le Pauvre parle au nom de ces exilés mêmes, à la première personne ; il se considère lui-même, du reste, comme un prisonnier et un exilé.

N° 11. — Mais le rappel des exilés est un des actes du grand drame messianique, un autre acte de ce drame sera consacré à la réhabilitation du Pauvre, auparavant méprisé et chargé injustement de toutes les iniquités. Quand le Messie viendra, le Pauvre sera jugé et justifié (וצדקנו במשפט), et pour que cette œuvre puisse s'accomplir, Dieu mettra à la place des juges corrompus de l'époque, des juges comme ceux des époques antérieures, censés plus probes, et des conseillers de vertu antique [1]. Isaïe, quand il parle de cette réhabilitation judiciaire du Pauvre, pense toujours aux temps messianiques, comme dans les passages de ses prophéties auxquels est emprunté le texte de notre paragraphe (Is. 1, 28; 11, 1-5). Dans les Psaumes également, le Pauvre demande constamment que Dieu juge entre lui et l'impie, il fait cent fois appel à la justice de Dieu, et il attend avec impatience le moment de plaider son procès [2]. La justice actuelle, dont il se plaint, est une institution de l'Etat et un des organes du gouvernement; le gouvernement est responsable des méfaits qu'elle commet et tous les pouvoirs publics, du reste, s'entendent pour opprimer le Pauvre : voilà pourquoi il souhaite, dans notre prière, qu'au temps messianique, Dieu seul règne sur le peuple avec bonté et justice [3]. Notre prière ainsi entendue et appliquée aux temps messianiques, n'avait rien de bien blessant pour personne, ni les juges ni le roi ne pouvaient en prendre ombrage. Il était entendu et accepté de tout le monde qu'à l'époque messianique toutes les institutions seraient meilleures que par le passé. D'ailleurs on avait ici la prière de gens excentriques et extravagants, on pouvait les laisser dire, cela ne tirait pas à conséquence.

[1] Les *conseillers* sont en faveur chez Isaïe, son Messie est un *conseiller* (Is., 9, 5).

[2] Le Ps. 82 est tout à fait caractéristique à cet égard, mais en général les Ps. sont pleins de cette idée de la justice que Dieu exercera contre les méchants pour réhabiliter les Pauvres. L'idée du règne de Dieu aussi se trouve souvent dans les Psaumes ; par exemple, Ps. 29, 10 ; Ps. 47, Ps. 48, 31, etc., et Ps. 146, 10, déjà cité plus haut.

[3] M. J. Derenbourg (*Revue*, XIV, 26) suppose que ces paroles sur le règne de Dieu ont été ajoutées plus tard, mais sa théorie sur la trichotomie obtient tout aussi bien satisfaction si l'on retranche les mots והסר ניניו ויגון ואנחה. Remarquer que ces mots, qui paraissent détonner, prennent tout de suite un sens, dès qu'on donne à notre paragraphe l'explication que nous proposons.

N° 12. — Il est difficile de croire qu'après avoir demandé justice pour lui, le Pauvre n'ait pas demandé aussi la punition du méchant qui l'opprimait. Ces deux pensées ou ces deux vœux sont constamment unis dans les Psaumes, ils y sont exprimés et répétés à satiété. Il nous paraît donc probable que ce paragraphe, contrairement à l'opinion talmudique, n'est pas nouveau, mais qu'il a été si profondément altéré sous Gamaliel II qu'il a pu passer pour nouveau. D'abord appliqué principalement aux impies et insolents, ennemis du Pauvre, il est devenu la malédiction des traîtres, des hérétiques, peut-être aussi des Romains. Nous faisons remarquer que notre opinion sur ce paragraphe n'est pas liée à la thèse générale que nous soutenons ici sur le *schemoné-esré*, il est indifférent, pour cette thèse, que le paragraphe 12 soit ancien ou ait été ajouté plus tard [1].

N° 13. — Nous faisons d'abord quelques observations de détail sur ce paragraphe. Il est clair que les *çaddikim* et les *hasidim* du commencement du paragraphe sont nos Pauvres, il n'est plus besoin de le démontrer. Nous avons déjà dit que la mention des prosélytes doit avoir été ajoutée dans le siècle qui a précédé la destruction du temple, si toutefois le reste du paragraphe est antérieur. On verra plus loin que, dans cette seconde partie des dix-huit bénédictions, il y avait eu un certain nombre de bénédictions qui finirent par se fondre avec les autres ; elles s'étaient très probablement ajoutées au texte primitif, et c'est à cause de leur jeunesse relative qu'elles n'auront pas gardé une existence indépendante. Il existait une prière de ce genre pour les prosélytes, on la fit rentrer, comme le montre la rédaction actuelle, dans la prière pour les *çaddikim*. Enfin, les *zekénim* de notre paragraphe ont été ajoutés plus tard encore, après la destruction du temple. Ce sont très certainement les Anciens du grand Sanhédrin rabbinique et des Sanhédrins locaux, il est impossible qu'ils aient été omis à une époque où les rabbins jouissaient d'une estime sans pareille et étaient, en réalité, les chefs de la nation [2]. Il nous paraît très pro-

[1] Le méchant qui médit du Pauvre se trouve déjà dans le Ps. 101, 8, מלשני, et souvent les Ps. expriment leur horreur pour les paroles calomnieuses. On pourrait en conclure que même les *malsinim* de notre n° 12 sont anciens. Voir, par exemple, Ps. 5 tout entier; Ps. 12, 45; 17, 10; 33, 14; 38, 13. La préoccupation des calomniateurs ou mauvaises langues se montre aussi dans la belle prière mise à la fin des dix-huit bénédictions אלהי נצור.

[2] Voir notre travail : *La Chaîne de la Tradition*. Les *zekénim*, comme les prosélytes, formaient autrefois l'objet d'une prière indépendante qui s'est amalgamée avec la prière des *çaddikim*, preuve que la prière pour les *zekénim* est récente. — Les mots ולא נכרש de notre prière ne signifient pas : que nous ne soyons pas humiliés d'être moins bien traités que les autres ; mais signifient : que nous ne soyons pas humiliés de voir notre prière rejetée par Dieu.

bable que les *soferim* sont aussi entrés dans notre prière à la même époque, nous craignons fort que ce qu'on nous dit, en général, sur les *soferim* n'ait été inventé en grande partie après la destruction du temple et ne soit pure légende.

Notre prière n° 13 peut être considérée comme la suite naturelle des n^{os} 11-12, ou du n° 11, si on admet que le n° 12 ait été intercalé postérieurement. Après avoir demandé à Dieu réparation pour les souffrances passées, le Pauvre demande la protection spéciale et la faveur de Dieu. Il sera réhabilité (n° 11); l'impie, au contraire, sera puni (n° 12); et le Pauvre obtiendra dorénavant et pour toujours la protection spéciale de Dieu (n° 13). Cette explication paraîtra surtout admissible si on considère qu'il ne s'agit guère ou même qu'il ne s'agit pas du tout, dans cette prière, du bonheur présent du Juste, mais de son bonheur à l'époque messianique ou peut-être dans la vie future, à laquelle on dirait que le שכר טוב fait allusion. Les deux Abrégés du *schemoné-esré* dont nous parlerons plus loin rapportent également notre prière à l'époque messianique [1].

Si le n° 15 a été ajouté plus tard seulement, comme le n° 14, notre n° 13 serait déjà une espèce de final, et se rattacherait fort bien au n° 16.

N° 14. — De l'aveu de tout le monde, cette prière a été insérée dans le *schemoné-esré* après la destruction du temple. La place qu'elle occupe a été très judicieusement choisie : d'après les explications qui précèdent, la prière fait partie de la série des prières qui ont en vue l'époque messianique, elle se rattache sans peine à la prière précédente et de la manière la plus naturelle à la prière suivante.

N° 15. — Cette bénédiction doit appartenir au fonds primitif du *schemoné-esré*, et on comprend fort bien qu'elle se trouve à la fin du morceau, comme le couronnement de l'édifice messianique. Les Psaumes sont pleins du Messie, et le Messie ne pouvait pas manquer dans une prière si directement inspirée par eux. La seule observation importante que nous ayons à faire ici, c'est que le Messie se trouve déjà dans le n° 14. Il faut noter aussi que, en Palestine, comme on le verra plus loin, les n^{os} 14-15 de nos rituels ne forment qu'un seul numéro. Nous nous garderons d'en conclure que la prière pour le Messie soit postérieure à la prière pour la reconstruction de Jérusalem (n° 14). En réalité, la prière

[1] Il ne nous paraît pas impossible que les prêtres y aient figuré primitivement et qu'ils aient été rayés plus tard par les Pharisiens. Les Psaumes ne sont pas encore hostiles aux prêtres (v. Psaumes 115, 118, 132) et les n^{os} 5 et 17 du *schemoné-esré* parlent des sacrifices.

pour la reconstruction de Jérusalem s'est ajoutée à l'ancienne prière pour le Messie. Les mots ובנא דוד בהדה לתובה תבין du nº 14 de notre rituel, qui font double emploi avec le nº 15, sont, dans ce rituel, une imitation maladroite du rite palestinien.

Nº 16 et nºs 17-19. — Ces numéros n'offrent aucune difficulté. Nous nous sommes déjà expliqué plus haut sur le nº 17.

Il existe un psaume qui mérite spécialement d'être signalé ici, parce que, par un singulier bonheur, mais qui n'est pas un pur hasard, il offre, en quelques lignes, presque toutes les prières de notre *schemoné-esré*. C'est le Ps. 146, dont nous avons déjà parlé plus haut, joint à quelques versets du Ps. 147. Nous en donnons ici le texte avec des chiffres qui représentent les numéros d'ordre de nos bénédictions :

(1) אשרי שאל יעקב בעזרו...
(11) עשה משפט לעשוקים
(9) נתן לחם לרעבים
(7) ה' מתיר אסורים ה' פקח עורים ה' זקף כפופים[1]
(13) ה' אהב צדיקים
(13) ה' שמר את גרים[2]...
(11) ימלך ה' לעולם ...
(14) בנה ירושלם ה'
(10) נדחי ישראל יכנס
(8) הרופא לשבורי לב...
(11) מעודד עניים ה'[4]
(12) מפיל רשעים

La suite du Ps. 147, המגביה שנים בעבים המכין לארץ מטר המצמיח חרים חציר נותן לבהמה לחמה גבורה contient certainement la גבורה de Dieu (nº 2 du *schemoné-esré*), comme le prouve l'antithèse qui suit : לא בגבורת הסוס. Les versets 13-16 du Ps. 145 contiennent également quelques-unes des idées du *schemoné-esré*, mais les Ps. 146-7 surtout sont frappants, la réunion de la plupart des dix-huit bénédictions dans quelques versets de ces deux Psaumes démontre avec évidence la parenté du *schemoné-esré* avec les Psaumes [5].

[1] Dans פקח עורים, on pourrait aussi voir le nº 4 ; le מתיר אסורים se trouve dans le nº 2 et pourrait aussi rappeler notre nº 10.

[2] Se rappeler ce que nous avons dit plus haut de l'assimilation du Pauvre avec l'étranger.

[3] Déjà le *schemoné-esré* de *Rosch-haschana* et de *Kippur* fait cette application de ce verset : ותעלוך אהה ה' לבדך וע' כבתוב בדברי קדשך ימלך ה' לעולם אלהיך ציון לדור ודור הללויה.

[4] Ou bien on assimilera ces mots au nº 13.

[5] M. J. Derenbourg nous a rendu attentif au début du *schemoné-esré* de *Rosch-*

IV

Il est bien certain que le nombre 18 de nos bénédictions est cherché exprès, c'est une sorte de nombre sacré ou symbolique chez les Juifs (on l'a aussi dans les 18 mesures prises contre les payens lors de la destruction du temple). A un certain moment il circulait, comme nous l'avons déjà indiqué plus haut, des bénédictions plus nombreuses. Elles se rattachaient à la seconde partie de notre prière, où le texte était moins arrêté et où l'on plaçait naturellement, puisque c'était la fin du morceau, toutes les bénédictions nouvelles qui se produisaient. C'est ainsi qu'on avait des bénédictions séparées pour les *minîm*, ou צדוקים, ou רשעים, ou זדים, pour les Anciens, pour les prosélytes. Toutes ces bénédictions, nous l'avons également dit plus haut, étaient probablement d'origine plus récente que les autres, et c'est ce qui a permis de les faire rentrer peu à peu dans les bénédictions 12 et 13, ce qu'on a fait pour rester fidèle au nombre 18 [1].

Le Talmud de Babylone admet cependant qu'il y a eu finalement 19 bénédictions, après l'addition vraie ou supposée de la 12e (*malsinim*), qui, pour lui, ne fait guère partie du morceau [2]. Le Talmud de Jérusalem, au contraire, n'a que 18 bénédictions avec celle des *malsinim*. Landshuth a prouvé, par d'excellents arguments [3], que, pour ce Talmud, la 15e bénédiction n'existe pas, le rétablissement du trône de David qui en fait l'objet étant compris dans le nº 14. Landshuth a omis un argument plus direct que tous ceux qu'il emploie. Le Talmud de Jérusalem, parlant des 18 bénédictions, dit [4] : « Si on te soutient qu'il y en a seulement 17, réponds que celle des hérétiques (la 12e) a été rédigée depuis longtemps à Iabné », ce qui veut dire qu'il y a, en effet, 17 anciennes bénédictions, mais qu'avec notre 12e, celle des *malsinim*, cela fait

haschana et de *Kippur*, il a très finement remarqué que le passage ובכן תן כבוד jusqu'à קדוש אתה reproduit quelques-unes de nos bénédictions. Les quatre alinéas de ce passage reproduisent, comme on le verra en partie plus loin, cinq paragraphes du *schemoné-esré*, savoir, les paragraphes 14-15, 13-11. Dans אתה בחרתנו, on a notre nº 5, et dans le יהי רצון מלפניך encore les nos 10-11. Cf. Geiger, *Jüd. Zeitschr.*, VII (1869), p. 170-171.

[1] *Berakhot j.*, 8 *a* ; 4 *d* et 8 *c* (sur IV, 5) ; *Megilla b.*, 17 *b* ; *Tosefta Berakh.*, III, 25.

[2] *Berakh. b.*, 28 *b*.

[3] Landshuth, *l. c.*, p. 63-67.

[4] *Berakh. j.*, 8 *a*.

18. De plus, quand le Talmud de Jérusalem énumère les bénédictions qui prennent place entre les 3 premières et les 3 dernières [1], il n'en a que 12 et non 13, nos prières 14 et 15 n'ont chez lui qu'un seul numéro, le n° 14. C'est un principe pour lui que notre n° 15, consacré au rejeton de David, doit être amalgamé avec le n° 14, comme on a fait aussi pour les impies, les Anciens et les prosélytes. Le Talmud de Babylone admet l'absorption des prières consacrées aux impies, aux Anciens et aux prosélytes, mais il ne dit rien de l'absorption de la prière concernant le fils de David, qu'il compte, au contraire, comme une prière séparée [2]. C'est ce qui fait que nos rituels ont 19 bénédictions au lieu de 18.

Les dix-huit bénédictions sont mentionnées dans la Mischna au nom de R. Gamaliel [3], qui est évidemment Rabbi Gamaliel II, de Iabné. Elles existaient à peu près dans leur forme actuelle, sauf additions et altérations de détail [4], au commencement du IIIe siècle, puisqu'on les trouve énumérées dans des *boraïtot* qui ne doivent pas être postérieures à cette date [5], et qu'un abrégé des dix-huit bénédictions est attribué à Samuel, qui est également de cette époque [6]. Cet Abrégé, qu'on a dans deux versions, l'une palestinienne et l'autre babylonienne [7], et deux autres textes talmudiques [8] (sans compter les textes post-talmudiques) montrent que l'ordre actuel des dix-huit bénédictions est très ancien et était également déjà fixé au commencement du IIIe siècle.

Ces quatre textes, que nous avons déjà plusieurs fois utilisés plus haut, donnent lieu à certaines observations qui ne sont peut-être pas sans intérêt.

Remarquons d'abord que l'Abrégé palestinien n'est pas, comme on l'a supposé, composé de deux morceaux différents, dont le second commencerait à כי מיחודים אתה מיקבץ (n° 10). Dans tous les quatre textes que nous venons de désigner, la seconde partie du

[1] *Ber. j.*, 4 *d*.
[2] *Megilla*, 17 *b*.
[3] *Berakh.*, IV, 3.
[4] Sur lesquelles il faut voir surtout J. Derenbourg, *Revue*, XIV, 26. L'observation faite par M. Derenbourg sur la forme triuaire des bénédictions et le moule des formules finales est excellente et acquise à la science, nous croyons seulement qu'il ne faudrait pas l'appliquer avec trop de rigueur. Le premier terme du n° 7 (la guérison) étant copié de Jérémie, doit rester probablement comme il est dans nos rituels ; le רפאנו יהוה du n° 11 nous paraît nécessaire ; la formule finale du n° 10 était plutôt מיקבץ נדחי ישראל (comme dans Isaïe et les Ps.) que מיקבץ נדחים. Le Talmud, dans le passage où il donne מיקבץ נדחים tout court, semble abréger ; il veut rappeler les formules d'un mot, non en établir le texte.
[5] Elles se trouvent dans les passages talmudiques que nous citons plus loin.
[6] A moins que ce ne soit le Samuel du IIe s., contemporain de Gamaliel II.
[7] *Berakh. j.* 8 *a* ; *Berakh. b.*, 29 *a*.
[8] *Berakh. j.*, 4 *d* ; *Megilla b.*, 17 *b*.

schemoné-esré (nos 10-15) est exposée en termes plus abondants que la première, et dans l'Abrégé babylonien, tout aussi bien que dans celui de Palestine, à partir du no 10, il devient difficile de distinguer les membres de phrases et de numéroter les bénédictions. Cela ne tient pas à une origine différente de la seconde partie de l'Abrégé [1], mais à la nature du groupe 10-15 des bénédictions, qui avait gardé une certaine fluidité, comme le prouve l'existence des bénédictions supplémentaires qui s'étaient glissées dans ce groupe et ont fini par s'absorber dans les bénédictions actuelles. Il est naturel, sans doute, que ces prières supplémentaires aient été mises dans ce groupe, parce qu'il forme la seconde partie du *schemoné-esré*, et que, dans la littérature juive, les additions se mettent le plus souvent à la fin ; mais il se pourrait bien aussi que les insertions et additions se soient mises de préférence dans ce groupe parce qu'il serait un peu plus jeune que le premier groupe (nos 4-9) ; il aura eu, pour cette raison, plus de peine à prendre une forme arrêtée et le texte des prières qu'il contient aura paru moins vénérable. Dans tous les cas, l'embarras de nos deux Abrégés dans l'énumération des prières de ce groupe est significatif.

Nos quatre textes sont, jusqu'à un certain point, un commentaire des dix-huit bénédictions et contiennent, sans qu'il y paraisse, une tentative intéressante pour expliquer l'ordre dans lequel se suivent nos bénédictions. Il va sans dire que les auteurs de ces quatre textes attribuent à ces bénédictions leur sens plus moderne et non le sens primitif que nous avons cherché à restituer, mais il est curieux de voir que ces auteurs ont senti et essayé de résoudre la plupart des difficultés que présente notre morceau quand il prend ce sens, et que nous avons indiquées au commencement de ce travail.

La difficulté qu'offre le no 7 paraît signalée par l'Abrégé babylonien, puisqu'il réunit les nos 6 et 7 en un seul groupe [2] : ותסלח לנו לחירות גאולים.

L'explication courante des nos 11, 12 et 13, n'arrive pas à rendre compte de la place que le no 13 (avec son pendant no 12) occupe dans le *schemoné-esré*. C'est une des plus graves difficultés que nous ayons notées plus haut, elle est résolue très heureusement par nos quatre textes talmudiques, et cette solution mérite d'autant plus d'être signalée que personne, à ce que nous croyons, n'y a

[1] La phrase אמר ר' חנינא, *Berakh. j.*, 8*a*, qui a gêné avec raison M. J. Dereubourg, est une interpolation.

[2] Au lieu de ורחקנו מטמכותינו, lire ורפאנו.

fait attention. Elle repose uniquement sur l'attribution d'un sens tout nouveau donné au n° 11 (Ramène nos juges). Il est bon de mettre les quatre passages parallèles sous les yeux du lecteur :

ונציצותיו נאדבק [בנצוצי הארץ] הקבץ והתושבי על דעתך ישפטו ועל הרשעים הנוף ידוך וישמחו צדיקים בבנין עירך ובתקון היכלך וגו' (*Berakhot b.*).

כי ניפודים אתה נקבץ ותושיע עליך לשפוט ועל הרשעים תשית יד ויושמחו כל חוסי בך בבנין עירך וגו' (*Berakh. j.* 8 *a*).

וביון שנתקבצו גליות נעשה דין ברשעים . . . וביון שנעשה דין בין הרשעים בלו הפושעים . . . וביון שבלו הפושעים ניתרוממה קרן צדיקים . . . והיכן ניתרוממה, בירושלם (*Megilla j*).

שופטנו בצדק נתקבצו הגליות והדין נעשה חזדים נבוזין והצדיקים שמחים (*Berakh. j.* 4 *d*).

Ainsi, pour tous les quatre textes, le n° 11 signifie que Dieu, après avoir réuni les Juifs exilés (n° 10), jugera les Juifs coupables [1]. Ce jugement est une espèce de jugement dernier, où les méchants seront écartés et anéantis, afin que les élus seuls entrent dans le royaume de Dieu. Un de nos textes (*Megilla*) le dit formellement : le jugement annoncé dans notre bénédiction, dans des termes empruntés à un verset d'Isaïe (1,26), est l'épuration annoncée par le même Isaïe dans le verset précédent (1,25), le jugement messianique. Cette épuration des Juifs, liée au retour de l'exil, au règne de Dieu, et au rétablissement du rejeton de David, est aussi annoncée dans Ezéchiel, 36, 24-25 ; 37, 21-25, et surtout 20, 34-38. On y trouve exactement la série d'idées qui sont exprimées dans cette partie des dix-huit bénédictions. Nos quatre textes talmudiques, il faut le remarquer, font également rentrer dans l'ordre des faits messianiques les n°s 12-13 de nos bénédictions, et ils comblent ainsi la distance qui sépare le n° 13 des numéros suivants. D'après ces textes, la faveur accordée aux *çaddikim* et demandée pour eux dans le n° 13, consiste en ce qu'ils verront le rétablissement de Jérusalem et la restauration du rejeton de David.

[1] D'après une note marginale de *Berakhot j.*, 8 *a*. édition de Krotoschin, il existerait, pour le texte d'un passage de cette page, une variante d'où il résulterait que notre n° 11 se serait appelé ברכת התועים, mais nous ne savons où l'auteur de la note a pris cette variante et quelle autorité elle peut avoir. — Remarquons aussi que, dans *Megilla* au moins, la distinction entre les n°s 11 et 12 n'est pas clairement indiquée, et en effet, d'après l'explication du n° 11 de nos Talmuds, cette différence n'est pas claire du tout ; on peut dire tout au plus que, d'après *Berakh. j.*, 4 *d*. le n° 11 s'applique aux méchants de l'intérieur, le n° 12 aux méchants et ennemis du dehors. — Ce même texte de *Berakh. j.* a, ce qui est curieux, presque la même formule finale pour les n°s 11 et 13 : n° 11, שופטנו בצדק ; n° 13, צדקנו בנושפט.

Ainsi tout s'arrange admirablement. Les Juifs seront rappelés (n° 10), un jugement sera institué contre les impies juifs et inaugurera le règne de Dieu (n° 11), les méchants seront exterminés (n° 12), les pieux seront récompensés (n° 13) par la reconstruction de Jérusalem (n° 14) et le rétablissement du trône de David (n° 15). Mais qui ne voit que cette explication du Talmud est presque exactement celle que nous avons donnée[1] ? Nous ne nous arrêtons pas à l'explication du Talmud sur le n° 12 (les *malsinim*), elle peut être erronée et ne nous intéresse pas autrement, puisque ce numéro a été ajouté ou au moins défiguré plus tard, mais, comme dans notre explication, le Talmud applique aux temps messianiques les n^os^ 11 et 13, et nous ne doutons pas qu'il ne le fasse en souvenir du sens primitif de ces bénédictions. Elles ont évidemment aussi ce sens dans le morceau du *schemoné-esré* de *Rosch-hoschana* et *Kippur* que nous avons déjà plusieurs fois signalé :

(n° 13) ובכן צדיקים יראו וישמחו וישרים יעלזו וחסידים ברנה יגילו.

(n° 12) וכל הרשעה כלה כעשן תכלה כי תעביר ממשלת זדון מן הארץ.

(n° 11) ותגלוך אתה ה' לבדך... בהר ציון משכן כבודך ובירושלם עיר קדשך וג'.

Cette pièce est très probablement beaucoup plus ancienne encore que les quatre textes talmudiques que nous avons cités, elle fournit une confirmation remarquable des idées que nous avons exposées. Le passage du sens primitif de nos trois bénédictions au sens qu'elles ont dans cette pièce et dans le Talmud est des plus simples : elles s'appliquaient d'abord aux Pauvres, notre pièce et le Talmud, une fois qu'il n'y a plus de Pauvres ou que tous les Juifs sont des Pauvres, se bornent à en élargir le sens et à les appliquer au peuple juif tout entier.

En résumé, les dix-huit bénédictions sont la prière des Justes et des Pauvres, devenue plus tard la prière des Juifs en général. Elle a été rédigée probablement au deuxième siècle avant l'ère chrétienne, et, à ce qu'il nous semble, avant la lutte entre les Sadducéens et les Pharisiens. En mettant à part les n^os^ 1-3 et 17-19, qui forment le cadre de la pièce, et le n° 16, qui est une formule

[1] Remarquer aussi que le texte de *Megilla* lie les paragraphes, à partir du n° 10, dans un ordre logique, exactement comme nous l'avons fait.

conclusive, il reste douze bénédictions, qui se divisent en deux groupes d'égale valeur numérique et qui se font équilibre : le groupe 4-9, qui s'applique au présent; le groupe 10-15, qui s'applique à l'avenir messianique. Le sens de plusieurs de ces bénédictions s'est altéré forcément, quand il a fallu les appliquer à une situation nouvelle, et toutes les difficultés que présente cette belle composition disparaissent, lorsqu'on restitue au texte sa signification primitive.

Isidore Loeb.

TEXTES PEHLVIS RELATIFS AU JUDAISME

(SUITE [1])

DEUXIÈME PARTIE.

LA REINE SHASYAN DOKHT

« Les villes de Shûs et de Shûster furent bâties par Shasyân (?) » Dôkht, femme de Yazdkart, fils de Shâhpûhr : elle était fille du » *Rêshgalûtâ,* le Roi des Juifs, et fut mère de Bahrâm Gôr.

» La ville de Gai fut foulée aux pieds des éléphants par le » maudit Alexander. Il y avait là une colonie de Juifs. Ils y furent » établis sous le règne de Yazdkart, fils de Shâhpûhr, sur le » désir de Dôkht, sa femme [2]. »

Ces lignes sont prises d'une énumération des principales villes de l'Iran, accompagnée de quelques détails historiques sur chacune d'elles, qui se trouve contenue dans un manuscrit unique, très ancien, connu sous le nom de *Shah Nameh Pehlvi*, et dont je dois communication à l'obligeance du savant Destour de Bombay, Jamaspji Minochihrji Jamasp Asana. Ces lignes sont le document historique le plus important que nous ayons rencontré jusqu'à présent dans la littérature pehlvie sur l'histoire des Juifs de Perse. Elles ont tous les caractères de l'authenticité historique, car elles concordent parfaitement avec une série de renseignements fournis d'autres sources.

[1] Voyez *Revue,* t. XVIII, p. 1.

[2] Shatrôstân (= Shahristân) Shûs u Shûstar Shasyân Dôkht nisâât Yazdkart Shahpûhrân kart, cigûn hartâ i Rêshgalûtak Yahûdân Shah amei i Vahrâmi Gôr yahvûnt (folio 24 *b*).

Shatrôstân i Gai gujastak Alaksandaro pilp... kart mânishnî Yahûdân tamman yahvûnt pun khûdâyê Yazdkartû Shahpûhrân min khvahishni Shasyân Dôkht kîash nasââ yahvûnt (folio 25 *b*).

I

Trois rois ont porté le nom de Yazdkart (Yazdegerd) :
Yazdkart I, qui règne de 399 à 420 ;
Yazdkart II, qui règne de 438 à 457 ;
Yazdkart III, qui règne de 632 à 636 et qui est le dernier roi de Perse.

Notre Yazdkart est Yazdkart I ; car Yazdkart I (399-420) fut le père de Bahrâm Gôr (420-438). Les sources arabo-persanes ne sont pas d'accord sur le nom du père de Yazdkart, qui est Bahrâm Kirmânshâh, selon les uns, Shâhpûhr (Sapor) selon les autres. Voici, au surplus, la série de ses prédécesseurs, à partir de Shâhpûhr II, le grand Sapor, le vainqueur de Valérien :

309-379 Shâhpûhr (Sapor) II, fils d'Hormizd II.
379-383 Ardshîr II, frère de Sapor II.
383-388 Shâhpûhr III, fils de Sapor II.
388-399 Bahrâm IV Kirmânshâh, fils ou frère de Shâhpûhr III.
399-420 Yazdkart I, fils ou frère de Bahrâm IV.
420-438 Bahrâm Gôr.

Notre texte donne raison aux historiens qui font Yazdkart fils de Shâhpûhr, et non de Bahrâm, mais sans décider s'il est fils du grand Shâhpûhr ou de Shâhpûhr III. Tabari seul, le plus ancien de ces historiens, fait de lui un fils du grand Shâhpûhr. Or Shâhpûhr II, couronné roi avant sa naissance, a vécu et régné soixante-dix ans ; il s'est écoulé vingt ans entre sa mort et l'avènement de Yazdkart ; la distance de temps n'est pas telle que Yazdkart n'ait pu naître dans le dernier tiers du règne de Shâhpûhr II. Nous verrons plus loin qu'il ne serait pas sans intérêt de savoir si la donnée de Tabari est exacte et si Yazdkart est en effet le fils de Shâhpûhr II.

Yazdkart a laissé une mauvaise réputation chez les Perses : il est connu sous le surnom de « Yazdegerd le pécheur » (*Yazdegerd bazagar* ; Yazdegerd *dafr*[1]). La vieille chronique qui, pour tous

[1] Il ne faut point corriger *dafr* en *dabz*, comme le propose M. Nœldeke (*obscurum per obscurius* : Tabari, p. 72, n. 4) : la lecture *dafr* ou *dapr* est donnée d'une façon authentique par le *Ṭ'hah Nameh* pehlvi : Shatrôstân î Hamdân Yazdkart î Shâhpûhrân kart manshân Yazdkart î dafr (dapr) karîtûnand : la ville d'Hamadân fut fondée par Yazdkart, fils de Shâhpûhr, que l'on appelle Yazdkart dafr (fol. 22 *b*). Il s'agit naturellement d'un nouvel Hamadân ; cf. plus bas p. 50.

les rois Sassanides, même après le récit des plus abominables cruautés, n'a que des paroles d'admiration attendrie, sort de sa courtisanerie banale et prend un accent haineux et amer au nom de Yazdkart, qui est pour elle le tyran par excellence. Cependant, dans le portrait, à la fois chargé et vague qu'elle trace de lui, percent des traits qui prouvent que ce n'était pas un prince ordinaire.

« On dit qu'il était dur, tyrannique, chargé de vices. Un des pires, dit-on, était qu'il n'appliquait pas de la façon qu'il aurait fallu son intelligence pénétrante, sa belle instruction, ses connaissances variées, mais qu'il était adonné d'une façon extraordinaire à des choses mauvaises et appliquait tout ce qu'il avait de talent à des ruses et des artifices pervers, étant expert dans toutes les œuvres de mal et y mettant toute sa joie ; enfin, qu'il estimait peu la science et la culture chez les autres, les méprisait et les tenait pour vices, tout en se vantant devant les gens de ce qu'il en possédait lui-même. De plus, il était dur, méchant et de penchants mauvais. Sa dureté et sa rigueur allaient si loin qu'il regardait la plus petite faute comme grande, la moindre peccadille comme importante. Personne, en si bons termes qu'il fût avec lui, ne pouvait intercéder devant lui pour qui lui avait manqué. Il était toujours plein de soupçons envers les hommes et ne se fiait en rien à personne. Il ne récompensait jamais aucun service et faisait valoir comme la plus grande des choses la moindre faveur qu'il faisait à personne. Si jamais homme osait lui parler en faveur d'un autre, il disait aussitôt : « Combien t'a payé celui pour qui tu me parles, ou combien as-tu déjà reçu ? » Aussi personne n'osait jamais lui parler de choses de ce genre, à l'exception des ambassadeurs qui lui étaient envoyés par les princes étrangers. Ses sujets ne pouvaient se défendre de sa violence, de sa méchanceté et de toutes les mauvaises qualités qui se réunissaient en lui, qu'en se conformant exactement aux bonnes lois et aux règles de conduite des rois antérieurs [1]. »

Le lecteur voit aisément quelle admirable peinture d'un roi idéal on pourrait tirer de ce passage : d'un roi, ami de la science, dans un pays d'ignorance et de superstition, élevé au-dessus des préjugés qui l'entourent, pénétré d'un mépris profond pour la bassesse et la corruption des hommes, tels qu'ils apparaissent dans une cour royale, essayant de relever les mœurs par l'implacable sévérité du justicier. Ce tableau serait peut-être aussi outré que

[1] D'après la traduction de M. Nœldeke, *Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden*, p. 72.

l'autre et aussi faux : la cruauté naturelle d'un despote d'Orient peut se donner jeu d'une façon aussi complète et aussi odieuse sous le couvert de la libre pensée et de l'austérité que sous celui de l'orthodoxie et de la volupté [1]. Mais, quoi qu'il en soit, il est clair que pour s'attirer des haines formulées en ces termes, il fallait que Yazdegerd fût sorti d'une façon bien claire de la routine ordinaire d'un tyran persan et que ce n'était pas un Sassanide comme les autres.

Ainsi que l'observe le traducteur de Tabari, le portrait traditionnel de Yazdegerd trahit, sans aucun doute, une rancune sacerdotale. Aussi ne faut-il pas s'étonner de voir les chroniqueurs chrétiens parler en tout autres termes de Yazdegerd. Un document chrétien contemporain le nomme « le bon et compatissant roi Yazdeger, le chrétien, béni entre les rois, dont la mémoire soit bénie et dont la vie puisse dans l'avenir être plus belle encore que dans le passé ; qui chaque jour a fait le bien aux pauvres et aux malheureux [2] ». Yazdegerd avait racheté les prisonniers romains que les Huns avaient jetés sur le marché d'esclaves de la Perse. Peut-être y avait-il dans cette générosité quelque vue politique qui nous échappe ; mais c'était une générosité doublement remarquable, s'exerçant sur des étrangers à la fois de nationalité et de religion : les frères de Matha ne rachetaient que des Chrétiens. Il n'en fallait pas tant pour quelques-uns en fissent un Chrétien. Ce qu'il y a de sûr, c'est qu'il laissait les Chrétiens se réunir, pour la première fois, en synode général à Séleucie, et cela sous la présidence d'un évêque sujet de Byzance (février 410). Il laissait le Catholicos Jabhallâhâ relever l'église de Ktésiphon. Il employait sans scrupule des évêques à des missions diplomatiques, même à l'intérieur. Socrate (VII, 8) conte avec attendrissement comment Maruthas, évêque de Mésopotamie, avait gagné son cœur en le délivrant par ses prières d'un mal de tête chronique dont les Mages n'avaient pu le guérir, et comment le saint évêque tourna à leur confusion les artifices que les Mages imaginaient pour frapper l'imagination du roi et ébranler son crédit et qui

[1] Caractère qui n'est pas rare en Orient. Comparer le portrait de l'Emyr Nyzam, le *vertueux* vizir du présent Shah, dans les premières années de son règne : « Le rare mérite que l'on ne pouvait méconnaître dans l'Emyr Nyzam s'alliait à une rudesse de manières peu propre à faire aimer la vertu. De son côté, cet homme si rigide avait certains défauts qui irritaient les esprits. Sa sévérité s'appuyait sur un fond de cruauté native ; sa dureté à jeter à la face de tout le monde des accusations d'ailleurs souvent méritées, résultait d'une insoutenable satisfaction de lui-même que rien ne pouvait égaler. C'était un de ces orgueils furieux et délirants comme on ne les connaît guère dans nos climats, un orgueil d'Assuérus et d'Aman... » (Comte de Gobineau, *Trois ans en Asie*, 241).

[2] *Anecdota* de Land, cité par Nœldeke, *Tabari*, p. 75 note.

n'aboutirent qu'à les faire décimer par le roi irrité. Peu s'en fallut que Yazdegerd ne se fît chrétien devant un nouveau miracle opéré par Maruthas, en collaboration avec Abdas, évêque de Perse : à eux deux, à force de prières et de jeûnes, ils avaient chassé un démon qui possédait le fils du roi. Mais la mort prévint la conversion de Yazdegerd.

Cependant le roi n'avait pas tellement aliéné son indépendance aux Chrétiens et il n'entendait pas plus être l'instrument de leur clergé que celui des Mages. Vers la fin de son règne, les Chrétiens, croyant leur heure venue, remuèrent et voulurent jouer les Polyeucte. L'évêque d'Ahvâz, Abdas, le collaborateur en miracles de Maruthas, incendia un temple de feu : Yazdegerd lui donna l'ordre de le rebâtir : sur le refus d'Abdas, il menaça de mettre le feu à toutes les églises de Perse et une persécution commença. C'était en 414, l'année même où la populace d'Alexandrie égorgeait Hypatia. Il y eut un martyr, Abdas, et nombre d'apostasies. L'un des martyrs les plus célèbres du règne suivant, Jacques « le découpé » (Jacobus Intercisus), avait abjuré sous Yazdegerd.

Ces persécutions, qui étaient plutôt des mesures d'ordre public que des persécutions religieuses proprement dites, ne semblent pas avoir été très violentes sous Yazdegerd — elles continuèrent, cette fois, avec fureur, sous Bahrâm. — L'opinion chrétienne modérée n'approuvait d'ailleurs point Abdas. Théodoret (v, 38), en admirant le martyre d'Abdas, qui refusa de rebâtir les pyrées qu'il avait détruits — car bâtir un pyrée, c'était autant qu'adorer le feu —, le blâme de les avoir détruits : saint Paul, dit-il, quand il vit Athènes pleine d'idoles, n'en abattit aucune et se contenta d'éclairer les idolâtres. Aussi l'on comprend que les sévérités de Yazdegerd n'aient pas suffi à lui ramener les Mages. Ils sentaient bien que ce n'était pas leur esprit qui animait la répression.

Un roi si mal pensant devait mal finir. « Quand les grands et les nobles virent que son injustice ne faisait qu'empirer, ils se plaignirent à Dieu de l'oppression, s'humilièrent devant le Seigneur et le supplièrent de les délivrer rapidement. Or le roi, raconte-t-on, étant en Hyrcanie, vit un jour s'avancer devant son château un cheval si beau qu'il n'avait jamais vu le pareil. Le cheval vint et s'arrêta devant sa porte. Les gens admiraient, car il était tout à fait extraordinaire. Yazdegerd donna ordre de le seller, de le brider et de le lui amener : mais quelque peine que se donnassent les écuyers, il ne se laissait manier par aucun d'eux. On annonça au roi que le cheval résistait ; alors il se rendit en personne près de lui, le brida de sa main, lui jeta une housse sur le dos, mit une selle par dessus, et serra les courroies sans que le

cheval bougeât seulement. Mais quand il lui leva la queue, pour passer en dessous la croupière, le cheval le frappa du sabot en plein cœur, le tua raide mort et disparut. Alors les sujets délivrés dirent : « Dieu a fait cela pour nous dans sa miséricorde [1]. »

II

Les sources juives ne sont pas moins favorables à Yazdegerd que les sources chrétiennes. Elles le montrent en rapports cordiaux avec les Juifs : aux jours de grande réception, les trois représentants du judaïsme babylonien, R. Ashi pour Sura, Mar Zutra pour Pumbadita, Amemar pour Nehardea, étaient invités à sa cour. On lui prêtait un langage presque judaïsant : « J'étais une fois devant Yazdegerd, — conte Houna, fils de Natan ; — il m'a arrangé ma ceinture et l'a placée plus bas qu'elle n'était en me disant : Vous autres Juifs, vous êtes une nation de prêtres et un peuple saint [2] ». Il est probable que Houna ne comprenait pas toute la pensée de Yazdegerd : ce n'était pas un hommage de gentil s'inclinant devant les représentants d'une foi supérieure : c'était la proclamation de l'égalité de deux religions, une assimilation hardie du *qadosh* et de l'*ashavan*. « Les Juifs sont un peuple saint », c'est-à-dire sont un peuple d'*ashavan ;* car le zend *ashavan*, l'épithète que doit mériter tout vrai fidèle, répond exactement pour le sens et l'étendue d'idéal à l'hébreu *qadosh* ; les Juifs sont aussi purs que le meilleur Zoroastrien ; ce sont des Zoroastriens qui n'en ont pas le nom : leur ceinture est donc un *kosti*, le symbole sacré qui ne quitte jamais le fidèle de la vraie religion, et il convient qu'ils l'arrangent à la façon d'un *Beh Dîn*, c'est-à-dire exactement entre la partie du corps qui appartient à Ormazd et celle qui appartient à Ahriman [3].

Notre texte pehlvi prend à présent tout le caractère d'un texte historique authentique. Il n'y avait rien de bien étrange que l'admirateur du peuple juif, l'ami de Houna, mît la couronne sur la tête d'une juive. Cette juive, d'ailleurs, étant la fille du Rèsh Galûtâ, était la première des jeunes filles juives : le Rèsh Galûtâ, ou chef de la captivité, était un des grands personnages de l'em-

[1] *Tabari*, tr. Nœldeke, p. 77.
[2] Graetz, *Histoire des Juifs*, 2e éd., IV, 382.
[3] *Gujastak Abâlish*, texte pehlvi publié et traduit par A. Barthélemy, p. 38 ; cf. Israël Lévi, *Revue des Études juives*, t. XV, p. 112.

pire perse : il occupait à peu près le rang que le patriarche grec ou le patriarche arménien occupent dans la hiérarchie ottomane : chef de nation, c'était une sorte de vassal de la couronne. Il n'était pas à la nomination du Roi des Rois ; le monarque ne faisait que le confirmer dans son titre royal héréditaire, étant fils de David, ou devant l'être [1]. Il était le chef moral, non seulement des Juifs de l'Empire, mais de tous les Juifs dispersés dans tout l'univers.

Il est regrettable que notre texte, en donnant le nom de la reine, dont la lecture est malheureusement douteuse, ne donne pas le nom de son père. Peut-être était-ce le Houna, fils de Natan, avec qui nous venons de faire connaissance : car un Exilarque de ce nom régna sur la communauté juive de 410 à 448, par suite durant les dix dernières années de Yazdegerd. Il est vrai que Bâhrâm Gôr naquit dans la huitième année de Yazdegerd, c'est-à-dire en 408, à une époque où Houna n'était pas encore Rêsh Galûtâ. Peut-être le texte lui donne-t-il ce titre par avance, ou s'agit-il de son prédécesseur Kahana, qui régna de 390 à 410 [2].

Serait-ce à Yazdegerd que songeait le sage Sin essayant de prémunir les princes contre les dangers du Judaïsme : « Comme la doctrine du Mazdéisme fait prospérer le monde et que celle du judaïsme le fait périr, il faut que les princes gouvernent suivant la loi pure du Mazdéisme et se tiennent éloignés du Judaïsme [3]. » A tout le moins, cet exemple prouve que le conseil avait un sens. Yazdegerd trouvait d'ailleurs dans ses souvenirs de famille directs un exemple qui peut-être ne fut pas sans influence sur son libéralisme religieux. Sa grand'mère, la mère de Sapor, fut, si l'on en croit le Talmud, une amie et une admiratrice du peuple juif. C'est la fameuse Ifrâ Hormuzd, la protectrice de Raba, qui sauvegarda souvent les Juifs contre les violences de Sapor : « N'irrite pas les Juifs, lui disait-elle ; tout ce qu'ils demandent, Dieu le leur accorde ». Yazdegerd ne vit point sa grand'mère : la longueur du règne de Sapor rend presque impossible qu'il l'ait connue, encore moins qu'elle ait eu le temps d'avoir une influence sur lui ; mais il entendit parler d'elle, sans doute, et les Rabbins durent souvent lui rappeler ce qu'Ifrâ Hormuzd avait été pour eux.

[1] Il remontait à David, par Zerubabel. Il conservait dans l'imagination populaire un prestige légendaire. Pour être nommé Rêsh Galûtâ, il fallait être comme Bahman *Dirâzdast*, l'Artaxerxès longue-main ; il fallait avoir les bras assez longs pour atteindre les genoux, étant debout. Ainsi en fut-il plus tard d'Ali et des Imams (Albîrûnî, *Chronology*, tr. Sachau, p. 69).

[2] Dr N. Brüll, *Jahrbücher für Jüdische Geschichte und Literatur*, t. II, p. 96.

[3] Voir la première partie de cette étude, *Revue*, t. XVIII, p. 3, note 2.

Une des femmes de Sapor II, et celle qui semble avoir été sa femme en titre, car les textes lui donnent le nom de reine, fut également judaïsante, si l'on en croit les Actes des Martyrs, et ce serait à son instigation qu'aurait éclaté la troisième persécution contre les Chrétiens, celle de 341. « Dans ce même temps (c'est-à-dire après le martyre de saint Siméon), disent les Actes syriaques des Martyrs de Perse, comme si c'eût été fait par le diable, la reine tomba malade : et comme l'esprit de celle-ci était porté vers les Juifs, les ennemis de la croix, ceux-ci lui dirent par une vilaine calomnie, selon leur habitude : les sœurs de Siméon t'ont jeté un sort, parce que leur frère a été tué [1]. » Sainte Tharba, sa sœur et sa servante, furent mises à mort et la reine recouvra la santé en passant entre les cadavres mis en pièces. Étant donnée la polygamie persane et la longue vie de Sapor II, il n'est guère possible d'affirmer que Yazdegerd I fut le fils de la reine judaïsante et de voir dans son mariage avec la fille du chef de la nation juive une action directe de sa mère : mais il ressort suffisamment et des récits du Talmud sur la reine Ifra, et des récits syriaques sur les persécutions de la reine judaïsante, quelle que soit la valeur historique de ces récits, que l'influence juive était puissante dans le harem de Sapor II et que Yazdegerd put la trouver à son berceau.

Il semble difficile, tout d'abord, de retrouver dans l'histoire ou plutôt dans la légende de Bahrâm Gôr les traces de son origine demi-juive. Bahrâm Gôr, le fougueux chasseur, est, à l'inverse de son père, le héros favori de la légende populaire. Comme les enfants de Yazdegerd, le roi maudit, mouraient tous avant l'âge, Bahrâm est élevé dans le désert parmi les Bédouins. Il remplit le désert du bruit de ses exploits de chasse, et à la mort de son père conquiert le trône qui lui est disputé en allant chercher la couronne entre deux lions. Il va déguisé courir les aventures dans l'Inde, en ramène la fille du roi et une armée de dix mille musi-

[1] Je dois cette traduction à l'obligeance de M. Rubens Duval. — *L'histoire ecclésiastique de Sozomène*, II, 12, a la même légende : la reine étant tombée malade, conte-t-il, après l'exécution de l'évêque Syméon, on arrêta sa sœur Tarbula (Ταρβούλα) avec une servante, vierge comme elle, et une autre sœur qui était veuve : c'était sur la délation des Juifs qui les accusaient d'avoir jeté un maléfice sur la reine pour venger la mort de Syméon. « La reine, selon la disposition des malades qui prêtent volontiers l'oreille aux suggestions les plus abominables, crut à la délation, surtout qu'elle venait des Juifs ; car elle partageait leurs croyances, vivait à la façon juive (ἐπεὶ τὰ αὐτῶν ἐζήνει, καὶ Ἰουδαϊκῶς ἐβιώ) et les croyait sincères et dévoués à son bien. Par conséquent, les Mages, saisissant Tarbula et les deux autres, les mettent à mort, les scient en deux et, pour chasser la maladie, font passer la reine entre les pieux qui portaient leurs membres. »

ciens. Ses amours inspirent vingt poètes : la poésie persane même naît de ses amours avec la belle Dil-ârâm [1].

Aucune des sources musulmanes ne connaît son origine juive. Un Juif paraît bien dans sa légende : mais c'est le riche, avare et dur, Baraham, qui lui refuse l'hospitalité et qu'il dépouille de ses richesses en faveur du pauvre et généreux porteur d'eau Lembek [2].

Peut-être serait-il trop artificiel de voir dans cet épisode une protestation de la légende contre la tradition historique de son origine juive. Mais est-ce par hasard si dans le discours que lui fait tenir Firdousi, il se rattache à une reine *Schémiran* : « Depuis Schapour, fils de Bahram, jusqu'à Ardeschir, tous les rois, vieux et jeunes, sont de père en fils mes ancêtres et mes guides dans la foi et la conduite, et, du côté de ma mère, je descends de la reine Schémiran, je suis de sa race et son égal en intelligence [3] ? » Or Schémiran est le nom persan de Sémiramis ; mais c'est aussi, avant tout, le nom de la Sémiramis persane, la reine Hômâi, la grand'mère légendaire du dernier Darius, laquelle est d'origine juive :

« Hômâi Cihrâzâd, ou Shamîrân, fille de Bahman, résidait dans la ville de Balkh. Elle envoya ses troupes subjuguer la Grèce, d'où elles ramenèrent de nombreux captifs, parmi eux des artistes excellents, entre autres des architectes à qui elle fit ériger les monuments que l'on appelle palais d'Istakhar (Persépolis) [4]. » Or cette Sémiramis persane a du sang juif : car son père Bahman l'a eue de la juive Shahrâzâd [5] qu'il avait épousée et qui était une des captives amenées de Jérusalem par Bokhtnasr (Nabuchodnosor) [6]. Selon une autre version, qui conduit d'ailleurs au même résultat, c'est Bahman même qui était d'origine juive, étant fils de la juive Astourieh (Esther), de la race de Saül.

Bahrâm Gôr, en se rattachant à Schemiran, c'est-à-dire à Hûmâi Cihrâzâd, proclame ainsi indirectement son origine juive et se trouve confirmer le témoignage direct du texte pehlvi, qui lui donne pour mère l'héritière du sang royal de Juda.

Nous verrons plus loin les conséquences que l'on peut tirer de ces faits pour la formation d'une partie des conceptions historiques des anciens chroniqueurs perso-arabes.

[1] J. Darmesteter, *Les origines de la poésie persane*, p. 1.
[2] *Le livre des Rois*, tr. Mohl, V, 449 sq.
[3] *Ibid.*, 433.
[4] Hamzah d'Ispahan, pp. 38 (texte), 27 (traduction).
[5] Appelée quelquefois *Dinâzâd* (Masoudi, II, 122).
[6] Masoudi, II, 129, 123. Voir l'article suivant.

III

Revenons à la reine Shasyân et à ses œuvres, la construction de Shûs et de Shûster et l'établissement à Gai d'une colonie juive.

La nouvelle Astourieh devait avoir une prédilection particulière pour Suse (Shus), la capitale de la reine d'Assuérus. Elle ne bâtit pas la ville de Suse, qui était plus ancienne que la plus ancienne dynastie perse ; mais elle put la rebâtir, car elle avait été détruite de nouveau, un demi-siècle auparavant, par le roi Sapor qui, pour châtier une rébellion, avait fait massacrer toute la population et écraser la ville sous les pieds de trois cents éléphants [1]. Peut-être, plus simplement encore, elle y bâtit. Quand un géographe persan dit que telle ville a été bâtie par tel roi, cela signifie seulement que ce roi y a fait de grandes constructions. De là les innombrables concurrents qui se présentent pour chaque ville au titre de fondateur. Imaginez dans quelques siècles les chroniqueurs français faisant fonder Paris les uns par Philippe-Auguste, les autres par le baron Haussmann. C'est ainsi que dans un autre passage, le Shah Nameh pehlvi fait bâtir par notre même Yazdegerd Hamadan, dont Hérodote contait déjà la construction par Déjocés. Suse est en ruines : ce sont les fameuses ruines récemment explorées par la mission Dieulafoy. L'autre ville, dont on attribue la fondation à la reine Shasyân, Shûster, est plus récente que Suse et subsiste encore : mais elle est antérieure, elle aussi, à la reine juive ; car Sapor II y fit bâtir par des prisonniers romains une digue gigantesque, qui subsiste encore [2].

La colonie juive de Gai est mentionnée par les géographes arabes et persans.

Gai est le *Djei* des géographes ; c'est un des noms anciens

[1] Nœldeke, *Tabari*, p. 58, note 1. La tradition postérieure, comme nous l'avons vu plus haut, reporte à Alexandre la gloire de cet exploit.

[2] Mentionnons, pour la curiosité de la chose, l'étymologie fantaisiste donnée par les Arabes des noms de Suse et de Shûster : « *Shoush*, dit Hamzah d'Ispahan, est la forme arabe donnée au nom de *Sous*... Ce mot signifie en persan une chose agréable, bonne, aimable, et la terminaison *ter* répond à la forme *af'al* (comparatif et superlatif : Yaqout, *Dictionnaire géographique de la Perse*, tr. Barbier de Meynard, p. 136). *Shoush* est en réalité le débris du vieux nom susien ; *Shoushany*, et *Shûstar* signifie « situé dans la direction de Suse » (comparer le zend *ushas-tara*, dans la direction de l'aurore, oriental ; *Mâzandarân*, dans la situation du *Mâzana*) : Shûstar est situé à quelques milles au N.-E. de Suse. Voir la description de la ville dans le *Voyage en Perse, Susiane et Chaldée*, de Mme Jane Dieulafoy, 691 sq.

d'Ispahan, ou plutôt le nom d'une partie ancienne d'Ispahan. « Ispahan, dit Yaqout, était anciennement la ville connue sous le nom de Djey, sur l'emplacement de laquelle s'élève maintenant le Scheristân, ou ville (medîna). Bakht-en-nasr, après la prise de Jérusalem, transporta en ce lieu tous les prisonniers juifs. Ceux-ci construisirent, auprès de l'antique ville de Djey, un quartier qu'ils habitèrent et qui reçut, pour cette raison, le nom de *Yahoudieh*, la juiverie. Après un nombre considérable d'années, Djey fut ruiné et il n'en resta qu'une petite portion, tandis que la Yahoudieh s'agrandit et devint la ville moderne d'Ispahan. Mamour ben Bâdân, en rapportant ces faits, ajoute : « Si donc l'on recherche l'origine des plus nobles familles parmi les grands et les riches marchands, il est impossible qu'on ne trouve pas comme souche de ces familles quelque idolâtre ou quelque juif. » « Voici, dit-il ailleurs [2], ce qu'on lit dans les vieilles chroniques : « Lorsque les Juifs sortirent de Jérusalem, sous le règne Bokht-en-nasr, et furent exilés de l'Iraq, ils emportèrent avec eux de la terre et de l'eau provenant de Jérusalem. Toutes les fois qu'ils s'arrêtaient dans une ville ou dans une bourgade, ils en pesaient la terre et l'eau. Arrivés à Ispahan, ils campèrent dans un lieu nommé en hébreu *Djira* (גרה ?), ce qui signifie descendez [3] (*enzelû*). Ils en pesèrent l'eau et la terre, suivant leur coutume, et trouvèrent qu'elles avaient exactement le même poids que la terre et l'eau de leur patrie. Rassurés par cet heureux présage, ils s'établirent dans cet endroit, y bâtirent une ville, et leur race s'y multiplia. Cette ville reçut alors le nom d'*el Yahoudieh* (la juiverie). Elle était située à côté de l'ancienne ville d'Ispahan, nommée Djey, et ces deux quartiers se touchaient; ils sont séparés maintenant par un espace couvert de ruines et le quartier de Djey forme un faubourg isolé dont la plus grande partie est ruinée. La ville moderne d'Ispahan occupe une portion de l'emplacement de Djey [4]. »

Sylvestre de Sacy avait déjà fait remarquer que la colonie juive d'Ispahan doit rabattre de ces hautes prétentions d'antiquité. Un passage de Moïse de Chorène nous apprend que l'établissement des Juifs à Ispahan est postérieur à la conquête de l'Arménie par Sapor II. C'est après la prise d'Artisitas qu'il déporta à Ispahan les Juifs de Van [5] : ceux-ci avaient été établis du

[1] Trad. Barbier de Meynard, p. 45. Cf. l'article *Djey* (p. 188).
[2] A l'article *Yahoudieh*, p. 613.
[3] Etablissez-vous ici.
[4] Cf. Chardin, éd. Langlès, VIII.
[5] Moïse, III, 35. Voici la traduction littérale du passage, que je dois à l'obligeance

temps du roi Tigrane, quarante ans avant le Christ, par le général arménien Barzafran qui les enleva de Palestine, de la ville de Maschéra [1].

De ces deux données de l'historien arménien, l'une sur la déportation des Juifs d'Arménie à Ispahan, l'autre sur l'origine même de ces Juifs d'Arménie, le second n'a nulle valeur. Le récit de Moïse est, comme nous fait observer M. Carrière, une *arménisation* hardie du récit de Joseph sur l'expédition de Pacore et des Parthes en Palestine au temps d'Hyrcan. Il a transformé purement et simplement Barzafarnès, le lieutenant de Pacore, en général arménien, et Pacore même en vassal de Tigrane, à la plus grande gloire de l'Arménie. Il ne savait comment expliquer l'origine des Juifs d'Arménie et ne trouvait rien de plus simple que de mettre le pavillon arménien à l'expédition des Parthes, ajoutant de son cru la déportation de Maschéra. C'est, on sait, la façon ordinaire dont Moïse de Chorène traite les parties anciennes de l'histoire d'Arménie. L'autre donnée, sur la déportation des Juifs d'Arménie en Perse, porte au contraire toutes les apparences d'une donnée historique : les événements dont il s'agit appartiennent à une période pleinement historique et la fantaisie n'avait ici nul objet. Il est donc probable qu'ici encore il faut interpréter et restreindre l'expression trop large de notre texte. La reine juive n'a pas créé la colonie juive d'Ispahan : elle était déjà là depuis un demi-siècle : mais il est probable que sous ses auspices elle prit des développements qu'elle n'avait pas eus auparavant et tels qu'elle sembla en être la créatrice.

L'histoire de cette colonie peut se suivre jusqu'à nos jours. Quand Benjamin de Tudèle visita Ispahan, vers 1170, environ cinquante ans avant l'époque où écrivait Yaqout, il y avait trouvé quinze mille Juifs [2]. Ils y étaient si nombreux et si influents que les Musulmans disaient que c'était parmi eux que devait paraître

de M. Carrière : « En ce temps là arriva l'ordre de Chapouh de raser les fortifications » de toutes les villes [d'Arménie] et d'emmener en captivité les Juifs ... qui habitaient » Van [dans le canton] de Tosp où ils avaient été amenés par Barzaphran Resch- » touni, au temps de Tigrane; ceux-ci, Chapouh les établit à Aspahan (= Ispahan). » Tosp est la Thospitis de Ptolémée, canton situé sur la rive orientale du lac Van (Thospitis lacus), dans la province arménienne du Vaspourakan. (Note de M. Carrière.)

[1] Toute cette histoire est fabriquée d'après Josèphe, *Antiq.*, XIV, XIII, et *Bell. Jud.*, I, XIII (Carrière).

[2] Ch. XV ; éd. L'Empereur, p. 96. « De là il y a sept journées à Ispahan; c'est la grande ville, la capitale du royaume. Elle s'étend sur douze milles, et il y a là environ quinze mille Israélites. Ils ont pour chef Sar Shalom, que le Chef de la Captivité a préposé sur eux et sur ceux de toutes les villes de Perse. »

Daddjal, l'Antechrist : on montrait sur la place de la Yahoudieh l'endroit d'où il devait sortir [1].

La colonie juive d'Ispahan est à présent bien réduite : elle ne dépasse pas trois cents familles [2].

LA PRISE DE JÉRUSALEM ET LE SYNCRÉTISME JUDÉO-PERSAN

Le livre du Minokhired, énumérant les mérites de chacun des rois (légendaires) de la Perse ancienne, arrivé à Lohrasp, dit :

« Et les mérites de Lohrasp furent ceux-ci : Qu'il exerça la » royauté vertueusement, qu'il se montra fidèle envers Dieu, » qu'il rasa la Jérusalem des Juifs, détruisit le peuple juif et le » dispersa. »

Ce Lohrasp, successeur du roi Khosrav, est, dans la légende zoroastrienne, le père de Gushtâsp, sous qui Zoroastre prêche sa religion. On peut s'étonner d'abord de voir la tradition persane revendiquer pour la Perse la conquête de Jérusalem. Mais étant donné le principe de la souveraineté universelle de la Perse, toutes les grandes choses et tous les grands noms devaient aboutir à elle comme à leur source. Le même syncrétisme qui, dans l'ordre religieux, aboutit en Grèce et à Rome à la fusion des dieux de toutes les grandes religions, des Jupiter, des Zeus et des Sérapis ; des Vénus, des Aphrodite et des Astarté ; des Apollon et

[1] Moqadessi (*Revue des Études juives*, 1886, XII, 259, note). — Ispahan est encore aujourd'hui le siège caché de l'Antéchrist. Il y a quelques années, étant à Constantinople, le meilleur lettré persan de la ville, Habib d'Ispahan, me conduisit dans un café persan et me montrant le propriétaire, me dit devant lui, en forme de plaisanterie : « Défiez-vous de cet homme, le puits du Deddjal est devant sa maison à Ispahan ». L'Ispahanais protesta vivement et s'écria : « Il n'en est rien, le puits du Deddjal est à plus d'un quart d'heure de chez moi. » Il existait au moyen âge (Makrizi, *Chrestomathie arabe* de Sylvestre de Sacy, I, 307) une secte de Juifs nommés Ispahaniens, et leur maître, Abou Mousa Ispahani, « qui s'arrogeait la qualité de prophète, voulut faire croire qu'il était monté au ciel, que Dieu lui avait touché la tête avec la main, qu'il avait vu Mahomet et qu'il avait cru en lui ; les Juifs d'Ispahan disent que c'est lui qui est le *Daddjal* (l'Antéchrist), et qu'il paraîtra dans leur pays ».

[2] Renseignement fourni par M. Isidore Loeb.

[3] u Urîshalîm i Jahûtân hrâ khafrûnt u Jahûtân vashoft u parâgandak kart (*Minokhired pehlvi*, ch. XXVII ; éd. Andreas). Cette ligne manque dans la transcription pazende du Minokhired, mais cette lacune ne prouve pas contre l'authenticité.

des Mithra ; dans l'ordre historique aboutit à l'assimilation ou au moins à la subordination des grands personnages historiques. Le grand roi aux pouvoirs surnaturels de la légende juive, Salomon, s'assimila ainsi à Jemshid ; Kai Kaous, révolté contre Dieu, devint un autre nom de Nemrod [1]. Une grande cité, comme Jérusalem, dont la gloire était si retentissante dans la légende juive et musulmane, devait être tombée sous des mains perses. On imagina dès lors que Sennachérib, ou Sanjarib, était le lieutenant de Lohrasp dans l'Irak, qu'il l'avait envoyé contre Jérusalem, mais qu'il avait été repoussé ; que là-dessus Lohrasp l'avait remplacé par Nabuchodnosor ou Bokhtnasar, lequel avait pris Jérusalem, l'avait détruite et avait emmené les Juifs captifs en Orient. Lohrasp avait épousé une des captives, Dinâzâd, et en avait eu Gûshtâsp, lequel, en faveur de sa mère, avait disgracié Nabuchodnosor, et avait nommé à sa place un général, nommé Koresh (Cyrus), avec ordre de renvoyer les Juifs en Palestine et de leur donner un roi de leur ancienne maison royale.

Ce syncrétisme fantaisiste paraît avec beaucoup de variantes dans le détail, dans les premiers historiens arabes, ceux du IVe siècle de l'Hégire, Tabari, Masoudi, Hamzah d'Ispahan [2]. Mais il appartient déjà, sans doute, à l'époque Sassanide, si, comme on le croit, le Minokhired appartient à cette période, car la ligne que nous en avons citée au début de cet article en suppose l'existence. Il se serait donc formé avant la conquête arabe et avant que l'Islam eût jeté dans la Perse toute la tradition biblique, telle du moins qu'elle paraît dans sa forme arabe. Ce syncrétisme se serait formé du rapprochement direct de la tradition juive et de la tradition persane, sans intermédiaire étranger.

Dans ces synthèses hardies qui jetaient l'ordre dans le chaos discordant des diverses traditions nationales, le point de départ était l'assimilation ou la subordination de deux personnages ou de deux événements offrant dans leur légende quelque point d'attache.

Imaginons à présent un docteur juif et un historiographe persan échangeant leurs idées sur l'histoire ancienne de leur nation.

Nous avons été conquis, dit le Juif, par Nabuchodnosor, roi de Babylone, emmenés captifs à Babylone et délivrés soixante-dix ans plus tard par Cyrus, votre grand roi. Il conte aussi l'histoire de la juive Esther que le roi Assuérus a fait monter sur le trône.

Le Perse sourit. Il sait bien qu'il n'y a jamais eu de roi de

[1] J. Darmesteter, *La flèche de Nemrod* (Journal asiatique, 1886).

[2] Tabari, tr. Zotenberg, I, 488-503 ; Masoudi, tr. Barbier de Meynard, II, 120-128.

Babylone nommé Bokhtnasar ; s'il avait jamais existé, cela se saurait, et les Annales du Livre des Rois en parleraient : il est clair que ce Bokhtnasar était un lieutenant du roi de Perse en Irak. Le Koresh, roi de Perse, est aussi une fantaisie des Juifs ; car le document authentique de l'histoire perse, le Khudâi Nâma, nous donne la liste suivante des rois de Perse depuis Lohrasp jusqu'à Alexandre :

Lohrasp, qui a régné 120 ans.

Gûshtâsp, qui a régné 120 ans ; c'est sous Vishtasp que le prophète Zoroastre est venu apporter la religion d'Ormazd ; Vishtâsp avait régné 30 ans quand parut Zoroastre ; il régna encore 90 ans après.

Bahman[1], fils d'Isfandyâr, fils de Gûshtâsp, qui régna 120 ans.

Hômâi Cîharâzât, fille de Bahman, qui régna 30 ans.

Dârâ, fils de Hômâi, qui régna 12 ans.

Dârâ, fils de Dârâ, qui régna 14 ans.

Alexandre, le Roumi, qui régna 14 ans.

Dans cette série authentique des grands Rois, point de Kôresh. C'est donc qu'ici encore les Juifs ont pris le lieutenant du roi pour le roi. Mais de qui Bokhtnasar et Kôresh étaient-ils donc les lieutenants ? Ici le nom de la reine Esther (Astourieh) est pour le savant Perse un trait de lumière. Quel est le Roi des Rois qui a mis une juive sur le trône : ce ne peut être que Bahman[2], car on sait de source certaine que Gûshtâsp avait épousé une grecque. Donc l'Esther des Juifs est la Cîharâzâd des textes Pehlvis ; car on a grand tort de faire Hômâi Cîharâzâd une seule et même personne, fille de Bahman : Hômâi, fille de Cîharâzât, faut-il lire[3]. A défaut de Bahman, il se pourrait aussi que ce fût Lohrasp qui aurait épousé la captive Esther[4] ; en ce cas, Gûshtâsp serait fils de la Juive et c'est lui qui, par amour pour sa mère, aura délivré les Juifs. Jérusalem a donc été conquise, sous les ordres de Lohrasp, par son lieutenant Nabuchodnosor ; et les Juifs ont été renvoyés dans leur patrie, sous les ordres de Gûshtâsp, par les soins de son lieutenant Cyrus.

L'on est moins étonné à présent de lire dans les chroniqueurs

[1] Surnommé plus tard *Dirâzdast*, vague souvenir d'Artaxerxès Longue-main.

[2] De là le surnom de *dirâzdast*, « longue-main », donné à Bahman, Bahman étant identifié, par son mariage avec Esther, avec Assuérus, que, d'autre part, l'on avait identifié à Artaxerxès Longue-main.

[3] Le patronymique s'exprime en pehlvi par simple juxtaposition avec le particule *i* sous-entendue. *Cîharâzâd* est devenu, par l'intermédiaire de l'arabe, Shehrâzâd ; M. de Goeje a récemment reconnu dans cette sœur d'Esther la Shehrazad des Mille et Une Nuits.

[4] Appelée aussi Dinâzâd (voir page précédente).

perso-arabes que Zoroastre fut un disciple de Jérémie. Zoroastre a vécu sous Lohrâsp et Gûshtâsp ; et c'est précisément l'époque de la captivité des Juifs. Ce rapprochement, ce ne sont point sans doute les Mages qui l'ont suggéré ; ce sont plutôt leurs interlocuteurs juifs : mais il devait faire grande fortune chez les Persans islamisés. On raconte que Zoroastre était un disciple désobéissant du prophète 'Aziz, qui est Jérémie ; 'Azîz pria Dieu, qui défigura Zoroastre ; les enfants d'Israël le chassèrent d'au milieu d'eux et le firent sortir de Jérusalem. Il alla dans l'Irak et de là à Balkh et se présenta comme prophète devant le roi Gûshtâsp [1].

Si l'on cherche quelle fut l'époque la plus favorable pour la formation de ce syncrétisme judéo-persan, quasi-officiel, il ne s'en présente point qui soit plus naturellement indiquée que celle de la reine Shasyân, fille du prince de l'exil.

James Darmesteter.

[1] Tabari, tr. Zotenberg, I, 499.

CE QUE TACITE DIT DES JUIFS

AU COMMENCEMENT DU LIVRE V DES *HISTOIRES*

Ce que Tacite dit des Juifs, leur passé, leurs coutumes, leurs institutions, leur pays, leur histoire, au commencement du livre V des *Histoires,* renferme beaucoup d'erreurs. « Le triste fragment du cinquième livre des *Histoires* de Tacite, conservé pour son malheur comme le reste est perdu pour le nôtre, est un monument éternellement honteux de l'historiographie ancienne [1]. » « Un amas d'impuretés, d'inepties, d'absurdités, a-t-on dit [2], voilà ce qu'est le mosaïsme pour les hommes les plus éclairés du temps de Trajan et des Antonins [3]. Les Juifs semblent à la fois superstitieux et irréligieux, athées et voués aux plus grossières croyances [4]. Leur culte paraît un monde renversé, un défi à la raison, une gageure de contrarier en tout les coutumes des autres peuples [5]. Travestie d'une manière grotesque, leur histoire sert de thème à des plaisanteries sans fin [6] ; on y voit généralement une forme de culte de Bacchus [7]. Antiochus, disait-on, avait essayé vainement d'améliorer cette race détestable... [8]: Une accusation surtout, celle de haïr tout ce qui n'était pas eux [9], était meurtrière, car elle reposait sur des motifs spécieux et de nature à égarer l'opinion. Plus dangereuse encore était l'idée d'après

[1] Reuss, *Flavius Joseph*, *Nouvelle Revue de Théologie*, novembre et décembre 1859, p. 302.

[2] Renan, *Les Évangiles*, p. 391 sq.

[3] Instituta sinistra, fœda, pravitate valuere... Pessimus quisque... Mos absurdus sordidusque... Teterrimam gentem... colluvie... pervicacissimus quisque. Tac., *Hist.*, V, 5, 8, 12.

[4] Tac., *Hist.*, V, 5, 8, 13.

[5] Tac., *Hist.*, V, 4.

[6] Tac., *Hist.*, V, 2, 4.

[7] Tac., *Hist.*, V, 5. Cf. Plutarque, *Quæst. conv.*, IV, 5 et 6.

[8] Tac., *Hist.*, V, 8.

[9] Tac., *Hist.*, V, 5.

laquelle le prosélyte qui s'attachait au mosaïsme recevait pour première leçon de mépriser les dieux, de dépouiller tout sentiment patriotique, d'oublier ses parents, ses enfants, ses frères [1]. Leur bienfaisance, disait-on, n'est qu'égoïsme ; leur moralité n'est qu'apparente ; entre eux tout est permis [2]. »

Si Tacite se trompe souvent sur les Juifs, c'est qu'il ne remonte pas aux sources véridiques. On a plusieurs fois cherché de quels auteurs avait pu s'inspirer ici Tacite [3]. Les uns croient que Tacite copie un modèle unique ; les autres qu'il a puisé à plusieurs sources. La première opinion est soutenue surtout par M. H. Nissen, qui a cru pouvoir formuler la loi de l'historiographie ancienne [4] : tous les auteurs conservés reproduiraient, à un moment déterminé, un ouvrage unique ; ils ne fondraient pas ensemble plusieurs récits, de façon à former un tout nouveau, mais joindraient bout à bout plusieurs extraits, d'où une œuvre plus ou moins incohérente. Nous ne voulons pas examiner ici cette théorie, ce qui nous entraînerait dans de trop longs développements. Qu'il nous suffise de dire qu'elle nous semble fortement exagérée, et qu'elle ne s'applique qu'à un petit nombre de cas.

On a cru trouver dans les livres de Pline l'Ancien, *A fine Aufidii Bassi*, l'ouvrage reproduit par Tacite dans les *Histoires*, particulièrement dans ce qui a rapport à la guerre des Juifs et à la destruction du temple de Jérusalem [5]. O. Clason, qui n'admet qu'avec des restrictions l'hypothèse de M. Nissen sur les sources des historiens anciens, énumère les nombreuses raisons qui font croire que Tacite s'est servi de Pline [6]. Ces raisons semblent confirmées par le fait que Pline l'Ancien était sous-chef d'état-major au siège de Jérusalem [7]. Mais M. Detlefsen, éditeur de l'*Histoire naturelle* de Pline, a montré que l'emploi de Pline l'Ancien par Tacite était bien problématique [8].

Tacite ne se serait donc pas servi d'un auteur unique pour ce qu'il dit des Juifs au commencement du livre V des *Histoires*. Il aurait puisé à plusieurs sources différentes. Cette opinion semble confirmée par les paroles mêmes de Tacite. Dans le premier cha-

[1] Tac., *Hist.*, V, 5.

[2] « Inter se nihil inlicitum ». Tac., *Hist.*, V, 6.

[3] Cf. Hild, *Les Juifs devant l'opinion romaine*. *Revue des études juives*, 1885, II, p. 176 sqq.

[4] *Kritische Untersuchungen über die Quellen der vierten und fünften Dekade des Livius*, Berlin, 1863, p. 78.

[5] H. Nissen, *Die Historien des Plinius*. *Rhein. Mus.*, XXVI, 1871, p. 497 sqq.

[6] *Tacitus und Sueton*, p. 90 sqq.

[7] Cette découverte est due à M. Mommsen, qui a restitué le nom de Pline dans une inscription grecque (*Hermes*, XIX, p. 644 sqq.).

[8] *Philologus*, XXXIV, p. 40 sqq.

pitre, où il parle de l'histoire primitive du peuple juif, il cite en moins d'une page quatre témoignages différents[1]. Le chapitre suivant commence par la mention d'une nouvelle autorité[2].

Mais Tacite rapporte des détails contradictoires. On le lui a reproché amèrement et l'on y a vu la preuve de son animosité contre les Juifs[3]. Ne serait-ce pas, au contraire, une marque de son impartialité? La contradiction est souvent le signe de la véracité. Nous ne voulons pas dire par là que Tacite n'avait pas à l'égard des Juifs ses préventions et ses préjugés, qui étaient ceux de son temps. « Trajan, Adrien, Antonin, Marc-Aurèle se tiennent, à l'égard du judaïsme et du christianisme, dans une sorte d'éloignement hautain. Ils ne les connaissent pas, ne se soucient pas de les étudier. Tacite, qui écrit pour le grand monde, parle des Juifs comme d'une curiosité exotique, totalement ignorée de ceux à qui il s'adresse, et ses erreurs nous surprennent. La confiance exclusive de ces nobles esprits dans la discipline romaine les rendait insouciants d'une doctrine qui se présentait à eux comme étrangère et absurde. L'histoire ne doit parler qu'avec respect des politiques honnêtes et courageux qui tirèrent le monde de la boue où l'avaient jeté le dernier Jules et le dernier Flavius ; mais ils eurent les imperfections qui étaient une suite naturelle

[1] *Hist.*, V, 2 : « Les Juifs, dit-on..., Quelques-uns prétendent..., Beaucoup font des Juifs..., Il en est enfin qui... (Traduction Burnouf).

[2] « La plupart des auteurs s'accordent à dire... »

[3] M. Hild, *Loc. cit.*, p. 179 : « Tacite ne s'est pas même préoccupé des contradictions flagrantes qui existent entre quelques-uns de ses témoignages [*concernant les Juifs*]. On dirait qu'il puise au hasard dans le répertoire connu, laissant au lecteur le soin de se débrouiller, s'il le croit nécessaire ; plus désireux de produire une impression défavorable que de se conformer à la vérité, tout au moins à la vraisemblance des choses. Ce qu'il dit du culte de la tête d'âne est inconciliable avec la constatation d'une religion qui a pour objet la divinité rationnelle et invisible. Affirmer des Juifs qu'ils ne reconnaissent ni patrie ni famille rend suspects les sentiments de solidarité, de charité mutuelle qui sont constatés ailleurs. Y a-t-il un payen sensé qui, relevant chez une nation la croyance à l'immortalité de l'âme et à l'existence d'un Dieu unique, n'hésiterait ensuite à accumuler sur elle des qualificatifs infamants comme : *Instituta sinistra, fœda... Pessimus quisque... Projectissima ad libidinem gens... Inter se nihil illicitum... Judæorum mos absurdus sordidusque.* Je veux bien que, dans tout ce tableau, la confusion des chrétiens et de leur détachement des choses terrestres avec les Juifs proprement dits, dont la pure croyance est d'un caractère plus positif, a dû embarrasser un payen superficiel. Mais Tacite en est-il plus excusable d'avoir négligé des renseignements qui étaient sous sa main, de n'avoir pas fait un effort d'equité pour établir les choses vraies, en supprimant les choses contradictoires ? Aussi de tous les écrivains de l'antiquité gréco-latine, sans en excepter les calomniateurs de profession, comme Apion, dont les exagérations tombaient d'elles-mêmes, pas un n'a parlé des Juifs avec un dédain plus grand, non seulement de la justice, mais d'une saine méthode historique. Ajoutons qu'il a aggravé les erreurs des autres par le ton d'ardente conviction qu'il apporte à l'expression de toutes ses idées. A l'heure où les Juifs ont à se défendre et contre le polythéisme, surexcité par leur résistance, et contre la propagande chrétienne, qui rompait enfin une solidarité compromettante, Tacite jeta ses flétrissures en pâture aux passions politiques et religieuses. »

de leurs qualités. C'étaient des aristocrates, des hommes à traditions, à préjugés, des espèces de torys anglais, tirant leur force de leurs préjugés mêmes. Ils furent profondément Romains. Persuadés que quiconque n'est pas riche ou bien né ne saurait être honnête homme, ils ne ressentaient pas, pour les doctrines étrangères, ces faiblesses dont les Flavius, bien plus bourgeois, ne savaient pas se défendre. Leur entourage, la société qui arrive au pouvoir avec eux, Tacite, Pline, ont le même mépris pour ces doctrines barbares. Un fossé semble creusé durant tout le IIe siècle entre le christianisme et le monde officiel. Les quatre grands et bons empereurs y sont nettement hostiles... Les défauts de ces vertueux empereurs sont ceux des Romains eux-mêmes : trop de confiance en la tradition latine, une fâcheuse obstination à ne pas admettre d'honneur hors de Rome, beaucoup d'orgueil et de dureté pour les petits, pour les pauvres, pour les étrangers, pour les Syriens, pour tous les gens qu'Auguste appelait dédaigneusement « les Grecs », et à qui il permettait des adulations interdites aux Italiotes [1]. »

Aussi bien les préventions et les préjugés contre les Juifs n'ont pas encore complètement disparu [2]. De plus, l'antipathie de Tacite était justifiée, dans une certaine mesure, par la conduite d'Hérode et de sa famille.

Le principat fondé par Auguste avait produit une transformation dans le mode d'exercice de la politique romaine, transformation qui n'a pas échappé aux historiens [3]. Le chef de la dynastie qui succéda à celle des Asmonéens, Hérode le Grand, avait bien compris le changement apporté par la puissance impériale à Rome. Après avoir embrassé le parti de Brutus et de Cassius, puis d'Antoine, Hérode avait abandonné celui-ci après Actium, pour porter ses hommages et ses flatteries au vainqueur. Mais il savait admirablement s'accommoder au caractère de l'homme qu'il voulait séduire. Hérode gagna les bonnes grâces d'Auguste par de solides considérations administratives et des vues politiques élevées. Il ne négligea rien pour conserver et augmenter la faveur qu'il avait conquise. Pour cela, il eut recours aux moyens qui sont les plus puissants auprès d'un gouvernement monarchique,

[1] Renan, *Les Évangiles*, p. 392 sqq.

[2] Cf. *Revue scientifique*, 1888, II, p. 386 sqq.

[3] Dion Cassius, LIII, 19 : Autrefois (avant Auguste) toutes les affaires, quelque lieu que la chose arrivât, étaient soumises au sénat et au peuple, et, par conséquent, tout le monde les connaissait et plusieurs les écrivaient. Aussi la vérité se trouvait, jusqu'à un certain point, chez les historiens et dans les Actes publics. Mais à partir de cette époque la plupart des choses commencèrent à se faire en cachette et en secret.

l'espionnage et l'intrigue. « Nous savons qu'Hérode et Salomé, sa sœur, entretenaient avec la cour une correspondance suivie; Salomé était au mieux avec la fameuse Julie, la fille d'Auguste et la future femme de Tibère; en mourant, elle l'institua son héritière. Si la politique faisait le thème principal des lettres d'Hérode à l'empereur et à son entourage, on peut conjecturer qu'entre Salomé et Julie s'échangeaient des confidences d'une nature plus intime. Tout le monde connaît l'histoire d'Acmé, cette esclave d'origine juive qui, sans doute par ordre et en vertu d'un plan combiné à Jérusalem, se trouvait au service de Julie. Antipater, fils d'Hérode et de Doris, l'avait intéressée à sa cause; il se servit de son intermédiaire pour perdre Salomé, mais ne réussit qu'à se perdre lui-même et elle avec lui [1]. »

On disait de Messalla qu'il était « le voltigeur des guerres civiles », parce qu'il avait successivement abandonné tous les partis jusqu'à celui qui resta définitivement vainqueur; on aurait pu dire la même chose d'Hérode; seulement, derrière sa souplesse il y eut toujours chez lui un fond de caractère sauvage, qui ne permettait pas d'oublier qu'il était Iduméen [2]. Il fit mourir sa femme, la belle Marianne, la dernière descendante du sang asmonéen; il fit mourir également les deux fils qu'elle lui avait donnés, puis un troisième fils, cet Antipater dont nous parlions tout à l'heure. « Antipater, qui avait beaucoup contribué, par ses basses délations, à la fin tragique des fils de Marianne, fut convaincu d'avoir voulu empoisonner Hérode et périt à son tour sous la main du bourreau. C'est à cette occasion, et non à celle du massacre, historiquement controuvé, des enfants de Bethléem, qu'Auguste aurait dit, par allusion à l'un des préceptes alimentaires du judaïsme : « Il vaut mieux être le porc d'Hérode que son fils. » Le vieux tyran ne survécut que cinq jours à son fils Antipater et mourut, âgé de soixante-dix ans, proférant encore des menaces de meurtre [3]. »

On comprend dès lors que Tacite résume ainsi l'histoire des derniers rois de Judée : *Judæi, Macedonibus invalidis, Parthis nondum adultis (et Romani procul erant), sibi ipsi reges imposuere; qui mobilitate vulgi expulsi, resumpta per arma dominatione, fugas civium, urbium eversiones, fratrum, conjugum, parentum neces aliaque solita regibus ausi, superstí-*

[1] Hild, *Loc. cit.*, p. 28.

[2] Cf. Jugurtha.

[3] A. Réville, *Le peuple juif sous les Asmonéens et les Hérodes. Revue des Deux-Mondes*, 15 septembre 1867, p. 339.

tionem fovebant, quia honor sacerdotii firmamentum potentiæ assumebatur [1].

On pourrait prétendre que ces paroles de Tacite s'appliquent à une époque antérieure à celle du gouvernement des Césars à Rome. Mais une remarque d'un autre historien ne saurait être l'objet d'une semblable critique. Dans son histoire du règne de Caligula, Dion Cassius dit : « Ces misères étaient moins pénibles que l'attente d'un accroissement de cruauté et d'intempérance de la part de Caïus, surtout parce qu'on apprit qu'il était intimement lié avec les rois Agrippa et Antiochus, comme avec des professeurs de tyrannie. » Le roi Agrippa, dont parle ici Dion Cassius, n'est autre qu'Hérode Agrippa Ier, le plus illustre des successeurs d'Hérode le Grand. Du vivant de Tibère, Agrippa était le flatteur et le conseiller de Caligula ; il lui dit un jour en parlant de l'empereur : « Ce vieillard ne mourra-t-il pas bientôt, vous laissant le maître ici ? » Agrippa se montrait ainsi peu reconnaissant pour Tibère, qui lui avait prêté de l'argent. Les paroles d'Agrippa auraient pu lui coûter la vie ; Tibère se contenta de faire emprisonner son ingrat débiteur.

On comprend que les membres de l'aristocratie romaine qui, comme Tacite, supportaient dans le gouvernement des Césars un mal nécessaire, n'aient ressenti aucune sympathie pour les rois juifs de la famille d'Hérode. Leur aversion dut encore s'accroître lorsqu'ils virent que Titus, le vainqueur de Jérusalem, était si épris de la reine juive Bérénice qu'il lui avait promis de la faire monter sur le trône impérial, comme autrefois Livie et Agrippine. Si le grand César s'était laissé séduire par Cléopâtre, du moins il ne lui accordait aucune influence dans les affaires publiques. On sait combien le renvoi d'Octavie, sœur d'Octave, par Antoine, qui s'était laissé prendre aux mêmes séductions que César, lui nuisit dans l'opinion à Rome. Aussi bien Bérénice était peu recommandable par elle-même. Elle était aussi impudique que belle. Elle était la sœur du roi juif Agrippa II, qui fut accusé d'inceste avec elle. « Les désordres de Bérénice, dont la liste est longue, ne l'empêchaient pas d'avoir aussi des accès de dévotion. Quand l'insurrection éclata, elle était à Jérusalem, occupée à s'acquitter d'un vœu de *naziréat* » [2].

Les Romains, surtout ceux de la haute société, ne pouvaient comprendre les idées judaïques. C'est ainsi que le christianisme

[1] *Hist.*, V, 8, à la fin.

[2] A. Réville, *Loc. cit.*, p. 341, note. « Le *naziréen* était un homme qui, par reconnaissance ou repentir, se vouait pendant un certain temps au service spécial de Jéhovah, et s'astreignait pour cela à certaines abstinences (*Id.*, *ibid.*, p. 330). »

ne fut longtemps pour eux qu'une secte insensée et déraisonnable. Les procurateurs venus de Rome en Judée recevaient « l'ordre de ménager les scrupules religieux des Juifs, et ne cessaient de les irriter, moins encore de propos délibéré que par ignorance et maladresse » [1]. Les Juifs faillirent se révolter parce que Caligula voulait qu'on lui élevât une statue dans le temple de Jérusalem. Déjà Pilate, ramenant les troupes romaines de Césarée à Jérusalem, fit entrer dans la ville sainte les étendards, sur lesquels était représentée l'image de Tibère. Il dut les éloigner, devant les supplications menaçantes des Juifs. Claude crut être agréable aux Juifs en leur donnant pour gouverneur Tibère Alexandre, natif d'Alexandrie, fils du célèbre arabarque Alexandre Lysimaque, et neveu de Philon : il saurait mieux ménager les susceptibilités de ses anciens coreligionnaires. Mais Tibère Alexandre était un renégat et les Juifs eussent mieux aimé être gouvernés par Belzébub en personne.

Mais il y avait un témoin oculaire et un acteur dans les événements, qui avait écrit la guerre de Judée : c'était Josèphe. On a parfois soutenu que Tacite s'était servi de lui [2]. Nipperdey dit, avec raison, que Tacite n'a pas eu recours à Josèphe, et qu'en général, il a bien fait [3]. Tacite n'aimait pas les affranchis. C'est justement à propos d'un affranchi de Vespasien qu'il indique son sentiment [4]. L'auteur des *Histoires* devait donc être mal disposé pour Josèphe, affranchi de Vespasien. De plus, Josèphe « se montre assez favorable à Néron ; il trouve qu'on l'a calomnié, il rejette tous ses crimes sur son mauvais entourage. Quant à Poppée, il en fait une pieuse personne, parce qu'elle était favorable aux Juifs, qu'elle appuyait les requêtes des zélés et peut-être aussi parce qu'elle adopta une partie de leurs rites » [5]. Le jugement de Josèphe sur Néron et sur Poppée devait rendre suspecte à Tacite l'impartialité de Josèphe ou sa clairvoyance.

[1] A. Réville, *Loc. cit.* p. 339.

[2] Lehmann, *Claudius und seine Zeit*, p. 33 sqq., réfuté par C. E. Peter, *Flavius Josephus und der jüdische Krieg*, Perleberg, 1871, p. 7 sq.

[3] 7e éd. des *Annales*, Introd., p. 30. On peut trouver exagéré le reproche que M. Hild adresse à Nipperdey. « Tacite, dit-il (*Loc. cit.*, p. 176), a négligé de recourir aux ouvrages de Josèphe et de Justus de Tibériade, dont il n'avait pu cependant ignorer l'existence, puisque les premiers, du moins, avaient été écrits à Rome et soumis à l'approbation de Titus. Il les a dédaignés, dit un critique allemand, parce qu'ils étaient d'un juif et d'un affranchi, et, s'il en faut croire ce critique, il fit bien d'en user ainsi. Des opinions de ce genre sont jugées quand on les a citées. »

[4] *Hist.*, III, 12 : *Exsoluta statim vincula interventu Hormi, Cæsaris liberti: is quoque inter duces habebatur.* Cf. *Hist.*, III, 28 : *Hormine id ingenium* (l'idée de promettre aux légions le sac de Crémone), *ut Messalla tradit, an potior auctor sit C. Plinius, qui Antonium incusat, haud facile discreverim, nisi quod neque Antonius neque Hormus a fama vitaque sua quamvis pessimo flagitio non degeneravere.*

[5] Renan, *L'Antéchrist*, p. 158.

Une preuve décisive que Tacite ne s'est pas servi de Josèphe a été indiquée par Bernays. Sulpicius Sévère, dans sa *Chronique*, s'est servi de Tacite. On le voit en rapprochant le passage où les deux auteurs parlent du mariage de Néron avec son affranchi Pythagore.

Sever., *Chron.*, II, 28, 2.	Tacit., *Ann.*, XV, 37.
Post etiam Pythagoræ cuidam in modum solennium conjugiorum nuberet ; inditumque imperatori flammeum, dos et genialis torus et faces nuptiales, cuncta denique, quæ vel in feminis non sine verecundia conspiciuntur, spectata.	*... Uni ex illo contaminatorum grege (nomen Pythagoræ fuit) in modum solennium conjugiorum denupsisset. Inditum imperatori flammeum, missi auspices, dos et genialis torus et faces nuptiales, cuncta denique spectata, quæ etiam in femina nox operit.*

Le passage de S. Sévère est emprunté textuellement à Tacite, à part deux différences ; mais on voit facilement la raison de celles-ci. S. Sévère a omis les mots *missi auspices*, parce que ses lecteurs n'avaient pas les connaissances nécessaires pour les comprendre ; l'expression *quæ etiam in femina nox operit* semblait encore trop nue : S. Sévère voile l'idée encore davantage.

On peut rapprocher de même le récit sur le supplice des chrétiens après l'incendie de Rome sous Néron. Nous citerons les deux passages, parce qu'on a mis en doute dans ces derniers temps l'authenticité du chapitre de Tacite.

Sever., *Chron.*, II, 29, 1-3	Tacit., *Ann.*, XV.
Sed opinio omnium invidiam incendii in principem retorquebat credebaturque Imperator gloriam innovandæ urbis quæsisse. Neque ulla re Nero efficiebat quin ab eo jussum incendium putaretur. Igitur vertit invidiam in Christianos actæque in innoxios crudelissimæ quæstiones; quin et novæ mortes excogitatæ, ut ferarum tergis contecti laniatu canum interirent. Multi crucibus affixi aut flamma usti. Plerique in id reservati ut cum defecisset dies in usum nocturni luminis urerentur.	C. 40 ... *Vidcbaturque Nero condendæ urbis novæ... gloriam quærere.* C. 44 : *Sed non ope humana, non largitionibus principis aut deum placamentis decedebat infamia, quin jussum incendium crederetur. Ergo abolendo rumori Nero subdidit reos et quæsitissimis pœnis affecit quos per flagitia invisos vulgus Christianos appellabat... Et pereuntibus addita ludibria ut ferarum tergis contecti laniatu canum interirent, aut crucibus affixi aut flammandi atque ubi defecisset dies in usum nocturni luminis urerentur.*

Le passage de S. Sévère est emprunté à Tacite. On s'explique facilement, dit Bernays [1], les changements faits par S. Sévère. Il a remplacé *condendæ urbis novæ* par *innovandæ urbis*, parce que l'expression de Tacite en dehors du contexte pouvait produire une méprise : on pouvait croire qu'il s'agissait de fonder une autre ville, dans un autre endroit. L'expression *per flagitia invisos* est changée en son contraire *innoxios*. On remarquera qu'à la fin *flammandi*, mot rare et peu usité, est remplacé par *flamma usti*, ce qui fait croire que S. Sévère avait déjà sous les yeux le même texte que nous. On ne saurait douter dès lors que le passage de Tacite sur le supplice des chrétiens accusés de l'incendie de Rome sous Néron ne soit authentique.

Suivant Josèphe [2], Titus ayant réuni un conseil de guerre, avant la prise de Jérusalem, pour savoir ce qu'il fallait faire du temple, les uns disaient qu'on devait user de tous les droits de la guerre : les Juifs ne cesseraient pas de songer à se soulever tant que le temple resterait debout et leur servirait de point de ralliement de toutes les parties du monde ; les autres pensaient que si les Juifs abandonnaient le temple et ne le défendaient pas les armes à la main, il fallait le laisser debout ; mais s'ils l'occupaient et en faisaient le centre de la résistance, il fallait le brûler ; dans ce cas il n'était plus un temple, mais un fort ; la responsabilité de ce qui arriverait retomberait non sur les Romains, mais sur ceux qui les auraient contraints à agir ainsi. Titus dit que même alors il ne se vengerait pas sur des choses inanimées et qu'il ne brûlerait pas un si bel ouvrage : ce serait une perte pour les Romains, tandis que si le temple subsistait, il serait un des ornements de l'empire. Trois des six membres du conseil de guerre se rangèrent à l'avis de Titus, qui fut adopté. Deux chapitres plus loin [3], Josèphe nous dit que le temple fut brûlé par la faute des Juifs. Le combat ayant recommencé entre les défenseurs du temple et les Romains, un légionnaire saisit un tison et, sans attendre d'ordre, poussé par une inspiration divine, il se fit soulever par un soldat et lança ce brandon enflammé par la fenêtre d'or. Titus ordonnait de la main et de la voix aux soldats d'éteindre l'incendie ; mais sa voix fut étouffée par le tumulte, et, dans l'ardeur du combat, on ne vit pas les signes que faisait le général.

Le récit de S. Sévère est tout autre. *Fertur Titus adhibito concilio prius deliberasse an templum tanti operis everteret. Etenim nonnullis videbatur aedem sacratam ultra omnia mor-*

[1] *Ueber die Chronik des Sulpicius Severus*, p. 54.
[2] *B. J.*, VI, 24.
[3] *B. J.*, VI, 26.

talia illustrem non debere deleri, quæ servata modestiæ Romanæ testimonium, diruta perennem crudelitatis notam præberet. At contra alii et Titus ipse evertendum templum imprimis censebant, quo plenius Judæorum et Christianorum religio tolleretur. Quippe has religiones, licet contrarias sibi, iisdem tamen auctoribus profectas; Christianos ex Judæis exstitisse, radice sublata stirpem facile perituram. Ita Dei nutu accensis omnium animis templum dirutum [1].

On a prétendu [2] que l'hypothèse de Bernays, suivant laquelle Tacite serait la source de S. Sévère pour le passage sur la destruction du temple de Jérusalem, était invraisemblable, parce que la petite communauté chrétienne était à peine connue de nom par Titus ; par conséquent il n'avait pu tenir le langage que lui attribue S. Sévère [3]. On a répondu [4] que Néron avait déjà persécuté les chrétiens, parce qu'il les regardait comme redoutables. On comprend dès lors que Titus ait voulu détruire les chrétiens avec les Juifs. On voit par le récit de Tacite dans les *Annales* [5] qu'il regardait les chrétiens comme presque identiques avec les Juifs. Non-seulement il dit que la religion chrétienne avait pris naissance en Judée, mais encore il reproche aux Juifs comme aux chrétiens une superstition indestructible [6].

Une autre objection de Grætz, que Titus voulait certainement épargner le temple à cause de Bérénice, n'est pas plus plausible ; en effet, Bérénice, la sœur du roi juif Agrippa, le partisan des Romains, n'a pas dû s'employer beaucoup auprès de Titus en faveur de ses compatriotes. Aussi bien, dans ce cas particulier, elle n'aurait rien obtenu. Que Titus ne fût pas disposé à lui accorder une influence quelconque dans les affaires d'État, c'est ce que montre sa conduite au commencement de son règne, où il renvoya de Rome Bérénice, quelque douloureuse que fût pour lui cette mesure.

Non-seulement la résolution de Titus de détruire le temple de Jérusalem était permise ; elle était encore commandée par des nécessités politiques. « La conservation du temple, remarque avec raison Gfrörer [7], était indigne de la politique romaine ; c'eût été une nouveauté et une folie philanthropique. Pour acquérir un renom éphémère d'humanité, on se serait exposé, en définitive, au

[1] *Chron.*, II, 30, 6.
[2] Grætz, *Gesch. der Juden*, III, p. 403.
[3] *At contra alii et Titus ipse*, etc.
[4] C. E. Peter, *Op. cit.*, p. 14.
[5] XV, 44.
[6] *Hist.*, V, 13.
[7] *Einleitung zu der Uebersetzung der Gesch. des jüd. Krieges*, p. 10.

renouvellement d'une semblable révolte et de semblables cruautés. » Épargner des villes prises d'assaut n'était pas dans le caractère romain, comme le montre la destruction de Corinthe et de Carthage, où les Romains, dans l'intérêt de leur empire, crurent ne pas devoir laisser une pierre sur l'autre. La conservation du temple de Jérusalem aurait donc été une faute politique. Le temple, dans sa magnificence et son éclat, aurait continuellement rappelé aux Juifs la grandeur de leur passé; les partis se seraient rassemblés autour de ce sanctuaire national, si une occasion avait paru s'offrir de secouer le joug romain abhorré [1].

Le récit par Josèphe de la guerre de Judée et de la destruction du temple de Jérusalem ne méritait donc pas une confiance absolue. Josèphe n'était pas le seul Juif qui eût raconté les derniers instants de sa patrie. Nous avons vu plus haut qu'on reprochait à Tacite de n'avoir pas consulté, en même temps que les ouvrages de Josèphe, ceux de Juste de Tibériade, qui avait, lui aussi, écrit l'histoire de la guerre de Judée. Son livre pouvait servir à contrôler celui de Josèphe, car Juste était l'ennemi de l'affranchi de Vespasien, et lui reprochait d'avoir trahi sa patrie, dans son gouvernement de Galilée, et, plus tard, sous les murs de Jérusalem. C'est pour répondre à ces accusations que Josèphe écrivit sa *Biographie*, qui, dans la dernière partie surtout, est une apologie personnelle et une critique de l'histoire de Juste. « Il faut rendre cette justice à Josèphe qu'il ne fit rien pour perdre ce dangereux rival, ce qui lui eût été facile, vu la faveur dont il jouissait en haut lieu. Josèphe, d'un autre côté, est assez faible, quand il se défend contre les accusations de Juste, en invoquant les approbations officielles de Titus et d'Agrippa. On ne peut trop regretter qu'un écrit qui nous eût montré l'histoire de la guerre de Judée au point de vue révolutionnaire soit perdu pour nous. Il semble du reste que les témoins de cette catastrophe étrange éprouvassent le besoin de la raconter. Antonius Julianus, un des lieutenants de Titus, en fit un récit qui servit de base à celui de Tacite, et que le sort nous a pareillement envié [2]. »

Bernays, le premier, a dit [3] qu'il fallait chercher les sources du récit de S. Sévère, sur la destruction du temple de Jérusalem, au

[1] C. E. Peter, *Op. cit.*, p. 13. Ces réflexions semblent plus justes que celles de M. Hild (*Loc. cit.*, p. 173) : « Comme on avait piétiné sur Carthage jusqu'à en effacer les dernières traces, comme on avait traité Vercingétorix en vulgaire bandit, ainsi on s'acharna sur le pays de Judée et sur les chefs de la résistance... L'écrasement matériel des Juifs ne suffit pas aux rancunes de Rome; elle tenta sur eux l'écrasement moral, qu'elle avait épargné à tous ses vaincus, sauf à Hannibal. »

[2] Renan, *Les Évangiles*, p. 242 sq.

[3] *Op. cit.*, p. 56.

delà de Tacite, jusque devant les murs de la ville assiégée. Bernays fait remarquer que Tacite, plus qu'aucun autre historien classique, prend plaisir à raconter en détail les discussions dans le conseil de guerre la veille des événements décisifs[1]. Déjà Tillemont disait[2] que le Julianus dont parle Minucius Félix[3] était le même que le procurateur de Judée nommé par Josèphe[4] comme un des six membres du conseil de guerre tenu avant la prise de Jérusalem, et qui avait voté pour la destruction du temple. Tacite aime à se servir des mémoires militaires, comme ceux de Corbulon sur ses campagnes en Arménie, et ceux de Vipstanus Messalla pour la campagne de Flaviens contre les Vitelliens dans la haute Italie. A propos du sac de Crémone il oppose le témoignage de Messalla à celui de Pline l'Ancien, sans donner la préférence à ce dernier[5].

Pour la guerre de Judée et la destruction du temple de Jérusalem, Tacite aurait pu se servir de la continuation d'Aufidius Bassus par Pline l'Ancien. En effet, celui-ci avait assisté à la campagne de Titus contre les Juifs, et il avait certainement raconté ces événements. Mais Tacite, au dernier chapitre du livre II des *Histoires*, nous dit que ceux qui avaient écrit l'histoire sous les Flaviens avaient souvent déguisé, par flatterie, la véritable nature des événements[6]. Tacite fait cette remarque à propos de Cécina, qui avait voulu trahir Vitellius pour Vespasien. Cécina fut en grand crédit jusqu'à la fin du règne de Vespasien. Alors il conspira contre l'empereur. Titus, ayant saisi un projet de proclamation aux troupes écrit par Cécina, invita le conspirateur, et le fit poignarder à sa propre table. Mais cette catastrophe n'eut lieu que tout à fait à la fin de la vie de Pline l'Ancien.

Tacite avait probablement en vue Pline l'Ancien dans ce qu'il dit au dernier chapitre du livre II des *Histoires*. Mais ces paroles s'appliquaient encore mieux à Josèphe, car l'historien juif, comme nous l'avons vu par le récit du conseil de guerre devant Jérusalem, n'avait rien dit qui déplût au vainqueur. C'est sans doute pour cela que Titus voulait qu'on regardât son histoire comme le compte-rendu officiel de la guerre de Judée, et prescri-

[1] Cf. *Hist.*, II, 32 ; 82 ; III, 2.

[2] *Hist. des Empereurs*, I, p. 1021.

[3] *Octav.*, 33 : *Scripta eorum relege, vel si Romanis magis gaudes, ut transeamus veteres, Flavii Josephi vel Antonii Juliani de Judæis require.* Ce passage est douteux. (Cf. Halm).

[4] *B. J.*, VI, 4, 3 ou 24.

[5] *Hist.*, III, 28.

[6] *Scriptores temporum qui, potiente rerum Flavia domo, monumenta belli hujusce composuerunt, curam pacis et amorem reipublicæ, corruptas in adulationem causas, tradidere.*

vait, par un ordre signé de sa main, de placer son livre dans toutes les bibliothèques publiques [1].

Tacite n'avait pas pour les Flaviens les sentiments de Josèphe ou de Pline. Celui-ci avait été l'ami et le ministre de Vespasien et de Titus. Josèphe jouissait, de plus, de la faveur de Domitien. Tacite, au contraire, accuse le dernier Flavien d'avoir empoisonné son beau-père Agricola. Nous ne savons comment Tacite avait retracé, dans les derniers livres des *Histoires*, le règne de Domitien, puisque nous avons perdu le récit des dernières années de Vespasien, à plus forte raison les règnes de Titus et de Domitien. Mais dans ce qui reste des *Histoires*, on voit que Tacite jugeait Vespasien et ses deux fils avec justice, mais sévérité [2]. Dès lors, pour le conseil de guerre devant Jérusalem, Tacite avait dû préférer le récit d'un des membres de ce conseil à celui d'un flatteur des Flaviens, comme Josèphe. De plus, Antonius Julianus avait, sans doute, raconté exactement les faits. Ses mémoires, certainement en latin, s'adressaient à la partie de l'empire qui approuvait les vieilles traditions de la politique romaine, tandis que l'ouvrage de Josèphe, écrit en grec, devait être lu surtout dans la partie orientale de l'empire romain, où les idées helléniques d'humanité et de tolérance régnaient presque exclusivement.

On a cru que Dion Cassius, qui écrivit en grec l'histoire de Rome depuis la fondation de la ville jusqu'à son époque, reproduisait pour la guerre des Juifs le récit des *Histoires* de Tacite [3]. Mais on peut en douter. Pour les faits racontés dans la partie qui reste des *Histoires* de Tacite, Dion Cassius montre beaucoup moins de critique que l'auteur latin ; il est beaucoup plus favorable que lui à la dynastie flavienne. Il semble que Dion se soit servi de ces historiens qui sont accusés de partialité par Tacite. C'est ce qu'on remarque justement pour la trahison de Cécina et pour l'incendie du Capitole [4].

On ne saurait nier toutefois que Dion Cassius se soit servi de Tacite, comme on le voit pour le 1er livre des *Annales*. On a prétendu de nos jours que les *Annales* ont été fabriquées par le

[1] Josèphe, *Vit.*, 65.

[2] Cf. C. E. Peter, *Op. cit.*, p. 12 sq. « Tacite, dit M. Hild (*Loc. cit.*, p. 175), épouse toutes les rancunes des Flavius contre les empereurs précédents. » Mais Tacite n'avait pas moins de rancunes contre les Flavius que contre les Césars.

[3] C. E. Peter, *Op. cit.*, p. 6 sq.

[4] L'incendie du Capitole présente de grands rapports avec celui du temple de Jérusalem. Suivant Dion (LXV, 17), ce furent les soldats de Vitellius qui brûlèrent le Capitole, où ils pillèrent toutes les offrandes. On lit, au contraire, dans les *Histoires* (III, 71) : *Ambigitur ignem tectis oppugnatores injecerint, an obsessi, quæ crebrior fama, dum niteates ac progressos depellunt... Sic Capitolium clausis foribus indefensum et indireptum conflagravit.*

Pogge, au XVe siècle [1]. Dans cette hypothèse on expliquerait les ressemblances entre Tacite et Dion en disant que le Pogge s'est servi de Dion. Mais il suffit d'avoir lu quelques livres de Dion pour reconnaître combien l'historien grec est au-dessous de l'auteur des *Annales*. Le goût seul prouve d'une façon irréfutable que les *Annales* ne sauraient être l'œuvre d'un faussaire. Cette opinion ne pouvait guère être soutenue que dans le pays où l'on a prétendu que les tragédies de Shakspeare étaient l'œuvre de Bacon.

A quelle source Tacite a-t-il puisé les détails qu'il nous donne sur la Judée, le baume, l'asphalte, la Mer Morte? On a cru qu'il empruntait ces détails à Pline l'Ancien, curieux de ces sortes de choses. Mais les rapports entre le commencement du livre V des *Histoires* de Tacite et l'*Histoire naturelle* de Pline sont peu importants. Tacite a moins encore copié Josèphe que Pline l'Ancien. On a essayé d'expliquer les ressemblances entre Josèphe et Tacite en disant que tous deux s'étaient servis des Mémoires de Vespasien [2]. Josèphe aurait même, par flatterie, reproduit textuellement de longs passages de ces Mémoires. Mais Vespasien était avant tout un homme pratique, et il n'avait dû composer qu'une sorte de journal, où il notait avec brièveté les faits les plus importants. Josèphe nous apprend [3] que, dans un voyage à la Mer Morte, Vespasien fit jeter dans le lac des soldats qui ne savaient pas nager et qui avaient les mains liées derrière le dos. Ils revinrent à la surface de l'eau, comme sous l'action d'un souffle puissant. On a dit que Josèphe mentionnait ces détails parce qu'il avait accompagné Vespasien à la Mer Morte. Mais il la connaissait certainement de longue date, et il avait pu apprendre ce voyage de la bouche même de l'empereur. On a supposé, avec vraisemblance, que les Mémoires d'Antonius Julianus sur la guerre de Judée étaient purement militaires. Il devait en être de même de ceux de Vespasien.

Aussi bien, si Tacite a consulté Pline l'Ancien ou Josèphe, il ne les a pas copiés. On peut tirer de ceci une conclusion importante pour la façon dont l'auteur des *Histoires* et des *Annales* employait les ouvrages dont il se servait. Il ne les reproduisait pas exactement, comme Tite-Live a fait pour Polybe. Il rendait dans son style abrupt et sa langue concise les détails qu'il leur empruntait. De plus, il ne consultait que les livres les plus autorisés et les plus en renom. On le voit pour le règne de

[1] Ross, *Tacitus and Bracciolini*, London, 1878.
[2] C. E. Peter, *Op. cit.*, p. 9.
[3] *B. J.*, IV, 8, 4.

Néron, où il cite Pline l'Ancien, Fabius Rusticus, l'admirateur et ami de Sénèque, et Cluvius Rufus, qui avait joui d'une grande faveur auprès du prince, mais sans avoir jamais fait métier de délation. C'étaient ici les représentants des trois tendances particulières dans l'histoire de ce règne : la tendance néronienne, anti-néronienne et flavienne. De même pour les *Histoires*, Tacite invoque le témoignage de Pline l'Ancien, qui avait vu ces événements et y avait pris part, au moins en partie, et celui de Vipstanus Messalla, qui commandait une légion dans la campagne des Flaviens contre les Vitelliens dans la haute Italie, et à qui Tacite donne ce bel éloge qu' « il était le seul qui dans cette guerre eût apporté des sentiments honorables[1] ».

On a dit : « Tacite compose les *Annales* et les *Histoires* moins sur la foi des documents originaux qu'en condensant les libelles, les mémoires, les monographies de toute sorte, où des auteurs, pour la plupart inconnus aujourd'hui, écrivaient non pas tant sous la dictée des faits que sous celles de leurs rancunes et de leurs intérêts[2] ». Ce jugement rappelle certaines opinions du XVIII[e] siècle. On avait répondu indirectement, par avance : « Les gens qui n'aiment pas Tacite l'appellent un pamphlétaire ; jamais nom ne fut plus mal appliqué. Ses *Histoires* et ses *Annales* ne ressemblaient en rien à ces livres éphémères destinés à flatter la passion du moment et à disparaître avec elle, ce n'étaient pas de ces écrits anonymes et désavoués qui se glissent furtivement dans le monde et tirent leur intérêt de leur mystère. Ils se sont produits sans gêne, au grand jour ; attendus avec impatience, publiés avec éclat, ils furent accueillis sans contestation et regardés dès leur apparition comme des chefs-d'œuvre[3] ».

« Il y a trente ans encore, dit-on[4], les procédés de critique admirative dominant dans l'histoire littéraire, on eût été mal venu de contester la bonne foi de Tacite, ou même d'accuser sa partialité inconsciente. La valeur artistique de son œuvre faisait *passer condamnation* sur toutes les exagérations dans le blâme, sur l'invraisemblance de certains récits, sur les contradictions et les absurdités même qu'il était possible d'y relever quelquefois. » On ne connaît plus aujourd'hui les scrupules qui empêchaient de soumettre une grande œuvre à une critique minutieuse et sévère. Il semble même qu'on prenne plaisir « à trouver le

[1] *Hist.*, III, 9.
[2] Hild, *Loc. cit.*, p. 173.
[3] G. Boissier, *L'Opposition sous les Césars*, 2[e] éd., p. 296 sq.
[4] Hild, *Loc. cit.*, p. 172 sq.

côté faible de la grandeur et à relever des excès dans la louange, autant que des torts dans la gloire ». Tacite a résisté à toutes les attaques dirigées contre lui. On n'a pu prouver qu'il copiait les historiens antérieurs, ou qu'il puisait à des sources suspectes et malveillantes. Tacite a seulement les défauts de son peuple, de son temps, de sa classe. « Tantôt il cède aux opinions de ceux qui l'entourent et tantôt il leur résiste, mais ces alternatives même font voir qu'il n'avait pas pris d'avance la résolution de tout approuver chez eux, et que ce n'était pas, comme on le prétend, l'homme d'un parti. En réalité, *il ne leur cède que par surprise et il leur résiste par raison*[1]. »

Nous avons déjà indiqué comme une preuve de l'impartialité de Tacite les témoignages opposés sur les Juifs au commencement du livre V des *Histoires*. De même, pour l'incendie de Rome sous Néron il rapporte deux traditions différentes : suivant l'une, Néron aurait allumé l'incendie, tandis que l'autre le déclarait innocent. On peut reprocher à ce propos à Tacite de ne pas se décider explicitement pour l'une ou l'autre alternative, quoiqu'il ne soit pas difficile de reconnaître pour laquelle il penche[2]. Ce tort, chez Tacite, vient de ce qu'il ne remonte pas aux sources premières, de ce que, par exemple, il ne fait pas ou presque pas de recherches dans les archives.

Dans le sujet qui nous occupe on a reproché à Tacite de n'avoir pas consulté les *Antiquités judaïques* de Josèphe pour l'histoire primitive des Juifs[3]. Mais on peut douter qu'il y eût trouvé la vérité complète.

Josèphe, après avoir été en grand honneur jusqu'à la Renaissance, a depuis lors baissé dans l'estime des savants. On a bien indiqué de nos jours quelles qualités avaient fait son succès à l'époque où il écrivit et quels défauts expliquent la défiance des modernes[4]. Lorsqu'on a voulu écrire d'une façon scientifique

[1] G. Boissier, *Op. cit.*, p. 296.

[2] Ainsi il n'ose pas accuser Pison d'avoir empoisonné Germanicus à l'instigation de Tibère ; mais le tour qu'il donne à son récit montre qu'il regarde cette supposition comme fondée. De même, il ne rend pas Néron responsable de l'incendie de Rome ; mais il dit que le feu recommença dans les propriétés de Tigellin, le tout-puissant ministre de l'empereur, ce qui suffit pour inspirer les soupçons les plus graves.

[3] Nipperdey, 7e éd. des *Annales*, Introd. p. 30 : « Tacite, pour ce qu'il dit des Juifs *Hist.*, V, 2 sqq.), aurait pu apprendre de Josèphe des détails plus exacts. »

[4] Renan, *Les Évangiles*, p. 25 : « Le livre de Josèphe, précieux pour le savant, ne dépasse point en valeur, aux yeux de l'homme de goût, une de ces Bibles fades du XVIIIe siècle, où les vieux textes les plus terribles sont traduits en une langue académique et décorés de vignettes en style rococo. » Cf. Reuss, *Loc. cit.*, p. 274 : « Jusqu'au commencement de ce siècle, il se conserva dans bien des familles, surtout le long du Rhin, un exemplaire de quelque vieux *Josephus*, orné de grossières gravures sur bois, et destiné, si ce n'est à l'instruction des grands, du moins à l'amu-

l'histoire d'Israël, on a dû démontrer que Moïse n'était pas l'auteur de la loi; celle-ci ne fut rédigée et promulguée que sous les successeurs de Salomon, les rois d'Israël et de Juda. Pour toute cette partie Josèphe se contente de puiser dans la Bible et dans les interprétations des rabbins, que nous possédons encore [1], en omettant toutefois ce qui rabaisserait la gloire de son peuple et pourrait blesser des oreilles profanes. « En général, l'exagération caractérise le récit de Josèphe beaucoup plus que la réserve critique qu'on a cru remarquer en quelques endroits. Le public pour lequel cette histoire des Juifs était écrite, tout incrédule qu'il était dans le sens religieux de ce mot, ne l'était guère en face du miracle. On n'a qu'à lire, pour s'en convaincre, les récits de Tite-Live et mieux encore le fameux ouvrage de Pline l'Ancien, qui débite avec une égale gravité les trésors de sa science et les absurdes contes de la superstition populaire [2]. » « La seule explication que nous puissions admettre pour nous rendre compte des déviations réellement arbitraires que Josèphe se permet à l'égard du texte canonique, c'est qu'il était et qu'il voulait être le panégyriste de sa nation. Exalter ce qu'il y avait d'honorable pour elle, effacer ce qui pouvait ternir sa gloire, voilà quelle était sa préoccupation. Les preuves directes de cette assertion sont tellement abondantes que nous n'avons que l'embarras du choix » [3]. Et l'auteur cite à ce propos de nombreux exemples.

Josèphe est précieux pour la dernière partie de l'histoire d'Israël, où, la Bible nous manquant, nous n'avons pas d'autre témoignage que le sien. Mais on peut douter qu'ici Josèphe soit toujours exact.

Il ne l'est certainement pas pour les époques récentes. « Suétone, chroniqueur si exact du palais impérial, aurait souri peut-être s'il eût jamais lu dans Josèphe qu'Hérode était, après Agrippa, le meilleur ami de César (Auguste), et, après César, le meilleur

sement des petits, et, aujourd'hui encore, plus d'une scène de l'histoire d'Israël ne se présente devant l'imagination de l'auteur de cet article que sous la forme dont il l'avait trouvée revêtue, il y a cinquante ans, dans les gravures imparfaites et usées du vénérable in-folio. »

[1] Cf. Bloch, *Quellen des Josephus in seiner Archäologie*, Leipz., 1879 ; G. Tachauer, *Das Verhältniss von Flavius Josephus zur Bibel und Tradition*, Erlangen, 1871, p. 40 sqq.

[2] Reuss, *Loc. cit.*, p. 292. Cf. Renan, *Les Évangiles*, p. 245 : « Le public auquel s'adressait Josèphe était superficiel en fait d'érudition ; il se contentait facilement ; la culture rationnelle du temps des Césars avait disparu ; l'esprit humain baissait rapidement et offrait à tous les charlatanismes une proie assurée. »

[3] Reuss, *Loc. cit.*, p. 293.

ami d'Agrippa[1]... Josèphe a beau redire dans ses *Antiquités* ce qu'il a dit dans la *Guerre judaïque* sur la tendresse d'Auguste et d'Agrippa pour Hérode ; quand il nous raconte ensuite les longs et pénibles voyages du tyran juif au-devant et presque à la poursuite de son puissant ami, on voit bien que cette prétendue amitié n'était de la part d'Agrippa qu'une protection dédaigneuse... Il faut lire les voyages d'Hérode et de ses fils en Italie, ces séances du conseil privé de l'empereur où les intérêts de deux rois étaient débattus à huis clos par leurs avocats, quelquefois en leur présence, et se décidaient sans appel par un décret de l'empereur ; ces dispendieuses flatteries prodiguées à César, à ses parents, à ses favoris par un roi qui épuise ses propres sujets pour répandre l'or sur les avenues du palais impérial, ou seulement dans les villes protégées du maître[2]. »

Pour les événements qui précédèrent l'insurrection, le récit de Josèphe n'est pas d'accord avec celui de Tacite, lequel paraît plus vraisemblable[3].

Ce que rapporte Tacite sur les croyances et les coutumes des Juifs n'était pas complètement invraisemblable pour un écrivain romain[4]. Ses erreurs sont le résultat de sa méthode, qui s'en fie plus au bon sens qu'à la science pure[5]. Tacite est un Romain et non un Grec. il poursuit le vraisemblable plutôt que le vrai, oubliant que parfois le vrai n'est pas vraisemblable.

C. THIAUCOURT.

[1] É. Egger, *Examen critique des historiens anciens de la vie et du règne d'Auguste*, ch. VIII : *Flavius Josèphe*, p. 202.

[2] E. Egger, *Loc. cit.*, p. 204 sq. On a repris dans ces dernières années la question de savoir si les *Antiquités judaïques* de Josèphe sont exactes, surtout en ce qui concerne les nombreux décrets rendus par le sénat, par les consuls, César, les triumvirs ou les empereurs en faveur des Juifs. Cf. F. Ritschl, *Rhein. Mus.*, XXVIII, 1873, p. 586-614; XXX, p. 337-334 ; L. Mendelssohn, *De senaticonsulti Romanorum ab Josepho* (*Antiq.*, XIV. 8, 5) *relati temporibus*, Leipz., 1873; *De senaticonsultis Romanorum ab Josepho* (*Antiq.*, XIII, 9, 2; XIV, 10, 22) *relatis commentatio*, Leipz., 1874 ; *Senaticonsulta Romanorum quæ sunt in Josephi Antiquitatibus*, *Acta societatis philolog. Lips.*, IV, 1875, p. 87-288 ; Th. Mommsen, *Der Senatsbeschluss bei Josephus* (*Antiq.*, XIV, 8, 5), *Hermes*, IX, 1875, p. 281-291; B. Niese, *Bemerkungen über die Urkunden bei Josephus' Archäologie*, *B.* XIII, XIV, XVI, *Hermes*, XI, 1876, p. 466-488. Cette question avait déjà été examinée auparavant (cf. les auteurs cités par E. Egger, *Loc. cit.*, p. 193 sqq.), et l'on avait conclu à la négligence, sinon à la partialité, de Josèphe. Il semble qu'on doive aboutir de nos jours au même résultat. Josèphe a été trompé par les secrétaires (car il en avait : *Cont. Ap.*, I. 9) chargés de lui faire des extraits, comme Sénèque par les siens.

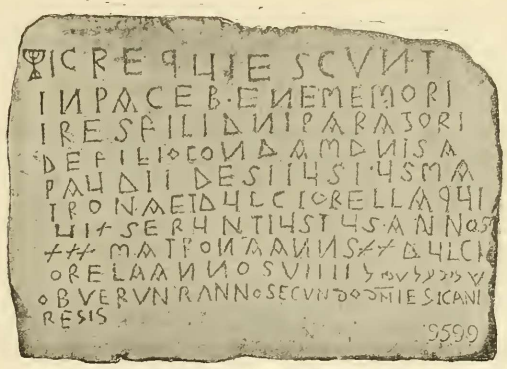
[3] Cf. *Ann.*, XII, 54, et *A. J.*, XX, 5 et 6; *Hist.*, V, 13, et *B. J.*, VI, 5, 3.

[4] Cf. Burnouf, éd. de Tacite, tome V, notes du V^e^ livre des *Histoires* ; le rabbin Moïse Schuhl, *Les précautions des Romains contre la nation juive*, Paris, 1882, surtout p. 26 sqq.

[5] On pourrait comparer la méthode historique de Tacite à la méthode exégétique du XVIII^e^ siècle opposée et bien inférieure à celle du XIX^e^.

INSCRIPTION JUIVE DE NARBONNE

L'inscription dont nous donnons ici un fac-similé, exécuté d'après un moulage du musée de Saint-Germain, est conservée au musée de Narbonne ; elle provient soit de cette dernière ville, soit de ses environs immédiats. Le texte en a déjà été publié plusieurs fois : par M. Tournal, dans son *Catalogue du musée de Narbonne*, p. 45 ; par M. Le Blant, dans ses *Inscriptions chrétiennes de la Gaule antérieures au* VIII^e^ *siècle* (tome II, p. 476, n° 621, et pl. 86, fig. 511) ; par M. Lebègue, dans son *Épigraphie de Narbonne* (n° 1291, p. 379-80), qui forme le premier volume de la nouvelle édition de l'*Histoire générale du Languedoc ;* enfin M. Chwolson a reproduit la partie hébraïque de notre inscription au n° 33 (col. 178-9) de son *Corpus inscriptionum hebraicarum* (Saint-Pétersbourg, 1882). Aucune de ces transcriptions n'est



tout à fait correcte ; celles qui sont complètes se trouvent d'ailleurs dans des recueils peu accessibles à la majorité des lecteurs de la *Revue des Études juives*. C'en est assez pour justifier la présente publication.

Commençons par donner la transcription en caractères ordinaires et la traduction de notre texte :

(*Chandelier à sept bras*). Ic (*hic*) requiescunt
in pace bene memori
tres fili dn̄i (*domini*) Paragori
de filio condam dni Sa-
paudi, id est Justus, Ma-
troua et Dulciorella, qui
vixserunt Justus annos
XXX, Matrona anns XX, Dulci-
orela annos VIIII. שלם על [י]שראל.
obverunr (*obierunt*) anno secundo dn̄i Egicani
regis.

« Ici reposent en paix les trois enfants d'heureuse mémoire du seigneur Paragorus, fils du défunt seigneur Sapaudus, à savoir Justus, Matrona et Dulciorella, qui ont vécu Justus trente ans, Matrona vingt ans, Dulciorella neuf ans. Paix sur Israël ! Ils sont décédés dans la deuxième année du seigneur Egicanus, roi. »

Nous avons ici une épitaphe datée avec précision, fait toujours rare et précieux, particulièrement dans l'épigraphie juive. L'inscription est de la deuxième année du roi Wisigoth Egica (*vulgo* Egiza), c'est-à-dire — puisque ce roi succéda à son beau-père Euric le 24 novembre 687 — de l'année 688 après J.-C. Est-ce, comme le croit M. Le Blant, le plus ancien texte de ce genre conservé en France ? On ne peut l'affirmer avec certitude, car il existe deux inscriptions hébraïques trouvées l'une à Vienne, l'autre dans un faubourg d'Arles (Chwolson, *op. cit.*, nos 51 et 94 ; col. 179-80) qui paraissent appartenir à la même époque, ou peut-être même, d'après la forme de certains caractères, remonter un peu plus haut. Disons tout de suite que la date précise de notre inscription donne un grand intérêt à la paléographie de la partie hébraïque, si courte qu'elle soit. On remarquera en particulier les formes insolites du *vav* et du *mem* final (semblable à un *bet*) dans le mot שלם. M. Chwolson, qui n'avait sous les yeux que le fac-similé *dessiné* du recueil de Le Blant, déclarait ces formes « impossibles » ; on voit, d'après notre photographie, qu'elles sont pourtant bien réelles. Cependant il ne faudrait pas se hâter d'en tirer des conclusions paléographiques trop générales, en raison

de la négligence avec laquelle notre texte a été gravé : c'est ainsi que dans le mot ישראל le lapicide a complètement omis le *yod* initial.

Un mot seulement sur les particularités orthographiques et grammaticales de la partie latine. L'alphabet est un curieux mélange de formes capitales, onciales et même grecques (le D) ; on remarquera que les lettres C, D, G, M, N, V offrent chacune deux variétés, que dans le T la barre transversale est souvent si courte que la lettre se confond avec un I. L'orthographe n'est pas moins capricieuse que l'écriture : on trouve *Dulciorella* à côté de *Dulciorela*, *vixserunt* pour *vixerunt*, *obuerunt* (et même, par une étourderie du graveur, *obueruur*) pour *obierunt*; *hic* est écrit sans *h*, *quondam* par un *c*. Ce dernier mot est pris dans le sens de « feu », comme déjà dans certaines inscriptions païennes de la décadence (Orelli, *Inscriptiones selectæ*, nos 3550, 4229, 4825, etc.). En revanche, l'adjectif *benememorius* est un barbarisme qui ne se rencontre pas avant l'époque chrétienne (Le Blant, n° 59, et les exemples cités sous cet article) ; on le trouve aussi dans la curieuse inscription juive trilingue de Tortose publiée par MM. Renan et Le Blant (*Revue archéologique*, 1860, p. 344) [1] : *benememoria Meliosa filia Judanti ;* les deux inscriptions paraissent à peu près contemporaines. Notons encore, comme un exemple de barbarie envahissante, la singulière apposition de la l. 4 : *Paragori de filio... Sapaudi*. Le rédacteur hésite entre les anciennes formes de la déclinaison latine et les nouvelles formations prépositionnelles, qui remplaceront la déclinaison dans les langues romanes ; c'est un des traits caractéristiques de la grammaire mérovingienne.

Je crois inutile de démontrer longuement l'origine juive de l'inscription. Elle résulte suffisamment : 1° de la présence du chandelier à sept bras — exactement à cinq bras [2] — gravé en tête de la première ligne, à la place qu'occupe la croix dans les inscriptions tumulaires chrétiennes. Malgré les doutes récemment exprimés à ce sujet, il faut maintenir ferme le caractère *exclusivement* juif de ce symbole (en ce sens : Martigny, *Dictionnaire des antiquités chrétiennes*, article *Candélabre*) ; 2° des trois mots hébreux qui se lisent à la ligne 10. Ces mots sont extraits d'un

[1] Elle a été reproduite par E. Hübner, *Inscriptiones Hispaniæ christianæ* (Berlin, 1871), n° 186, et (la partie hébraïque seulement) par Chwolson, *op. cit.*, col. 167 suiv.

[2] Des chandeliers semblables se sont rencontrés sur les épitaphes de la presqu'île de Taman, dans la Russie méridionale (Chwolson, col. 138, note 1), et sans doute ailleurs.

verset des Psaumes (Ps. 125, 5, et 128, 6) ; ils se retrouvent fréquemment sur les épitaphes juives des premiers temps du moyen âge, par exemple à Rome (Chwolson, n° 23), à Venouse (Ascoli, n° 16 = Chwolson, n° 24) et dans l'inscription trilingue de Tortose, citée plus haut.

L'intérêt principal de notre inscription réside dans les noms propres, au nombre de cinq ; nous allons les examiner successivement et tâcher d'en déterminer l'étymologie et la provenance.

1. *Paragorus*. Tous nos prédécesseurs ont lu ce nom *Paratori* « pour *Paratoris* », de *Parator;* mais cette lecture est inadmissible. D'abord, il n'existe pas, à notre connaissance, de nom tel que *Parator* ou *Paratorius* dans l'onomastique juive ou même chrétienne ; ensuite, le prétendu T offre à sa haste verticale un crochet bien accusé, où il est impossible de voir un simple accident de gravure. En rapprochant cette lettre du G dans les mots *Egicani regis*, à la fin de l'inscription, on soupçonne tout de suite qu'elle représente également un G ; un G tout à fait identique est donné par Natalis de Wailly dans les paradigmes de ses *Eléments de paléographie* (tome II, p. 244, pl. I)[1]. Il faut donc lire *Paragori*.

Aussi bien, ce n'est pas la première fois, que ce nom se rencontre dans la littérature juive. Le Talmud de Jérusalem, traité *Teruma*, 11, 2, mentionne déjà un rabbin ברגורס, de l'école de Césarée ; un autre rabbin du même nom passa de France en Espagne l'an 1035, au témoignage d'Abraham ibn Daud, *Séfer haccabala*, p. 74 *b*. Ces renseignements sont fournis par Zunz, dans sa dissertation classique sur les noms des Juifs[2], p. 9 et 34. Zunz cite encore d'autres exemples du nom *Paregorus*, au XI^e^ siècle (à Worms), au XIII^e^ et au XIV^e^ ; mais je crains que dans certains cas il ne se soit établi une confusion entre *Paregorus* et *Perigors*, « originaire de Périgueux ». Quoi qu'il en soit, c'est bien *Paregorus* ou *Paragorus* qu'il faut transcrire et non, avec Cassel[3], *Paragoras*. Cette dernière forme équivaudrait au grec Παραγόρας, « le marchand », nom rare, qui, à ma connaissance, ne s'est rencontré jusqu'à présent qu'une fois, sur une inscription archaïque du Bruttium (Bœckh, *Corpus inscr. græc.*, n° 4) ; il

[1] M. Deloche me signale au dernier moment un G semblable à celui de notre inscription sur une boucle de ceinture d'époque mérovingienne, qui porte la légende *Regnoreus* (voir *Revue archéologique*, 1886, I, p. 221).

[2] *Namen der Juden*, Leipzig, 1837 ; réimprimé et augmenté dans *Gesammelte Schriften*, tome II (Berlin, 1876).

[3] Cassel, art. *Juden* dans l'*Encyclopédie* Ersch et Gruber, p. 26, note 50, et p. 29, note 80.

n'y a pas à penser à la survivance de ce nom insolite, surtout en présence de la forme *Paregorus*, par un *e* long, comme dans cette dédicace d'une statuette de bronze conservée au musée de Toulouse (*Corpus inscr. latin.*, XII, 5690, n° 101) *Paregorus Coeli*(æ) *avitæ*, et dans l'épitaphe de Grenoble (*C. I. L.*, XII, 2230) où figure une *Paregoria*, dont le nom a été fort maltraité par les éditeurs (on a lu, à cause d'une cassure accidentelle de la pierre, *Pategoria, Parlegoria*, etc., formes également impossibles). En réalité, l'hébreu פרִיגורם, comme le latin *Paragorus*, représente le grec παρήγορος, « celui qui adoucit, le consolateur ». Je ne connais pas d'autre exemple de l'emploi de ce mot comme *nom propre* à l'époque païenne, car la déesse παρήγορος, dont il existait à Mégare une statue, œuvre de Praxitèle (Pausanias, I, 43, 6), n'est évidemment qu'une allégorie. En revanche, à l'époque chrétienne, on rencontre plusieurs personnages du nom de παρήγορος ou παρηγόριος, notamment un hérésiarque de l'école d'Apollinaire (voir Fabricius, *Bibliotheca græca*, éd. Harles, VIII, 591, note). *Paragorus*, avec l'*a* long, résulte de παρήγορος par un phénomène d'assimilation dont il y a beaucoup d'exemples ; c'est ainsi que dans la langue ecclésiastique et médicale du moyen âge on trouve les formes *paragorizare, paragoricus* (Du Cange, *Glossarium*, *s. v.*), et non *paregorizare, paregoricus*.

Si le nom *Paregorus* ne commence à être d'un usage habituel qu'à l'époque chrétienne, c'est peut-être que ce nom, malgré son étymologie grecque, cache en réalité un nom juif. Effectivement, Zunz a déjà remarqué que παρήγορος correspond exactement, pour le sens, à l'hébreu מנחם, *Menahem*. Nous pouvons en conclure, sans trop de hardiesse, que les personnages juifs ou judéo-chrétiens appelés *Paregorus* s'appelaient primitivement *Menahem*, et qu'en particulier le *Paragorus* de notre inscription portait, dans ses rapports avec la synagogue, le nom de *Menahem*. Le phénomène des doubles noms chez les Juifs est trop connu pour qu'il soit nécessaire d'en donner ici des exemples ; on en trouvera un grand nombre dans le travail déjà cité de Zunz, p. 15 suiv.

2. *Sapaudus*. A la différence du précédent, ce nom est d'origine gallo-romaine. Le plus ancien exemple que j'en connaisse [1]

[1] Disons ici, à l'usage de ceux de nos lecteurs qui sont étrangers aux études de philologie classique, qu'il est actuellement très difficile ou, pour mieux dire, impossible de reconstituer l'histoire d'un nom propre latin commençant par une lettre d'un rang plus élevé que le M ; c'est à cette lettre, en effet, que s'arrête pour le moment l'*Onomasticum* de Vincent de Vit, le seul répertoire de ce genre qui existe.

est du v^e^ siècle; le nom est alors porté par un professeur gallo-romain de Vienne, correspondant de Sidoine Apollinaire et de Mamert Claudien (Sid. Apoll. Epist., v, 10; Claudien chez Migne, *Patrologie*, LIII, 784). Un enfant nommé *Sapaudus* figure sur une inscription du VI^e^ ou du VII^e^ siècle, qu'on a rangée, peut-être à tort, parmi les inscriptions chrétiennes de la Gaule (Le Blant, n° 460 A; *Corpus inscr. lat.*, XII, 2033); nous en reparlerons plus loin. Dans une autre inscription (*C. I. L.*, XII, 1838, Vienne), le nom est écrit *Sapauidus*. Chez Grégoire de Tours (IV, 30, et VIII, 38) on trouve la forme *Sabaudus*, nom d'un évêque d'Arles.

L'étymologie du nom *Sapaudus* est inconnue. *Sapaudus* vient-il de *Sapaudia*, nom de la Savoie, qui se rencontre déjà chez Ammien Marcellin (XV, II, 17) à la fin du IV^e^ siècle, et dans la *Notitia dignitatum*, ou, au contraire, le nom de la province viendrait-il d'un chef allobroge *Sapaudus*, d'ailleurs inconnu? Les deux noms se rattachent-ils à la racine *sapo* (savon), mot d'origine gauloise comme la chose elle-même (Pline, XXVIII, 12)? Je n'ose rien décider à cet égard [1]. Si les personnages appelés *Sapaudus* tirent leur origine du pays de Savoie — et cela est probable pour le *Sapaudus*, ami de Sidoine Apollinaire, qui demeurait à Vienne, comme pour le *Sapauidus* de l'inscription viennoise —, on peut en conclure que les familles juives où se rencontre ce nom étaient elles-mêmes originaires de ce pays. Le *Sapaudus* de notre inscription attesterait alors existence d'une communauté juive en Savoie dès le VII^e^ siècle. Ordinairement on ne fait remonter l'établissement des Juifs en Savoie qu'au XIII^e^ siècle [2] (Gerson, *Revue*, VIII, 235; Loeb, *ib.*, X, 32).

3. *Justus*. Après un nom grec et un nom gaulois, voici un nom purement latin. Très usité comme *cognomen* à l'époque impériale, *Justus* est encore plus fréquent dans la littérature et l'épigraphie chrétiennes; il en est de même de son équivalent grec Δίκαιος (voir sur ce dernier Ramsay, *Revue des Études grecques*, II, p. 35-36). *Justus* paraît aussi de bonne heure chez les Juifs : tout le monde connaît l'historien Justus, fils de Pistos (autre nom symbolique), de Tibériade, contemporain et rival de Flavius Jo-

[1] Comparez sur ces mots Zeuss, *Grammatica celtica*, 2^e^ édition (1871), pages 161 et 790.

[2] On pourrait prétendre que la *Sapaudia* de l'époque franque avait un sens plus compréhensif que la *Savoie* moderne; mais cette opinion, fondée sur un passage d'Ennodius (*Vie de saint Épiphane*, chez Dom Bouquet, III, 371) paraît devoir être rejetée (Menke, préface de la 3^e^ édition de l'*Atlas Spruner* pour le moyen âge et les temps modernes, p. 15). On voit par le texte cité d'Ammien que la *Sapaudia* était un petit canton, le long du Rhône, peu après sa sortie du lac Léman.

sèphe [1]. Comme exemple épigraphique, contentons-nous de citer l'épitaphe de Vienne (Chwolson, nº 51) déjà mentionnée plus haut parmi les plus anciens textes hébraïques de France. Elle est ainsi conçue :

שמואל בר יושתו

« *Samuel bar-Justu.* »

יושתו est pour יושתוס soit par une simple erreur du lapicide, soit, comme l'a supposé M. Loeb, par une imitation de la prononciation vulgaire où l'*s* final de *Justus* disparaissait sous l'influence de l'accent tonique de la première syllabe.

Le nom *Justus* correspond pour le sens à l'hébreu *Çaddik*, צדיק, comme Zunz en a fait l'observation (*op. cit.*, p. 16). On serait tenté d'en conclure que toutes les fois qu'un Juif s'appelle *Justus*, il portait dans ses rapports avec la synagogue le nom *Çaddik*. Effectivement, M. Loeb m'apprend qu'au XVIIe siècle un Juif d'Amsterdam *Jacob Çaddik* publia sous le nom de *Justus* sa *Chorographie de la Palestine* (Amsterdam, 1631). Mais cette assimilation, si séduisante qu'elle paraisse, semble n'avoir été faite qu'à une époque tardive. Dans un texte du Midrasch *Schir Haschirim Rabba*, récemment rappelé par M. Fürst (*Revue*, XVIII, 300), on voit, au contraire, que le nom *Justus* était censé correspondre à *Joseph*, sans doute à cause de la consonance approximative des premières syllabes. Il est vrai que le texte du Midrasch est corrompu et qu'au lieu de *Justus* on a proposé de lire *Lèstès* (Hamburger, art. *Namen* dans la *Real Encyclopädie für Bibel und Talmud*, tome II, Strélitz, 1883) ; mais quelle apparence que beaucoup de Juifs aient pris le nom de « brigand » ? A l'appui de la lecture *Justus* on peut citer ce fait qu'un personnage mentionné dans les *Actes des apôtres* (I, 23) s'appelait *Joseph Barsabas*, surnommé *Justus* (Ἰωσὴφ τὸν καλούμενον Βαρσαβᾶν, ὃς ἐπεκλήθη Ἰοῦστος) : c'est un exemple de l'équivalence Joseph = Justus. D'autre part, l'*Epître aux Colossiens*, IV, 11, mentionne parmi les collaborateurs de Paul un certain Jésus, dit « Justus », Ἰησοῦς ὁ λεγόμενος Ἰοῦστος ; ici encore, l'équivalence paraît avoir été dictée par des raisons de simple consonance.

En résumé, il ne me paraît pas possible de décider quel nom hébreu portait l'historien Justus de Tibériade, ni à plus forte

[1] Autres exemples de ce nom (jerus. *Erubin*, 6, 4 ; *Megilla*, 1, 1, etc.) chez Zunz, *op. cit.*, p. 11.

raison le Justus de notre inscription ; on peut hésiter entre Joseph, Çaddik, etc.

4. *Matrona*. Ce nom de femme se rencontre fréquemment, comme *cognomen*, dans l'épigraphie latine impériale; par exemple *Corpus inscr. lat.*, II, 4370 (Tarragone) ; XII, 684 (Arles) ; *Ephemeris epigraphica*, IV, p. 300, n° 873. Le christianisme ne devait pas hésiter à l'adopter, et c'est ainsi que des *Matrona* figurent sur des inscriptions chrétiennes de la Gaule (Le Blant, n°s 423, 468 = *Corp. inscr. lat.*, XII, 2188). Chez les Juifs, le plus ancien exemple cité par Zunz (*op. cit.*, p. 46) se trouve à Worms, au XI^e^ siècle ; il s'agit, sans aucun doute, ainsi que me le fait remarquer M. Loeb [1], de la *Matrona* portée sur la liste des martyrs juifs, à Worms, en 1096, lors de la première croisade (Ad. Jellinek, *Worms und Wien*, Vienne, 1880, p. 1). Notre *Matrona* est plus ancienne de quatre siècles. J'ignore quel peut être l'équivalent hébreu de ce nom.

5. *Dulciorella*. Les noms masculins ou féminins dérivés de l'adjectif *Dulcis* (en grec γλυκύς) sont particuliers à l'onomastique chrétienne ; on trouve en Gaule *Dulcisius* (Le Blant, n° 405 A), *Dulcitius* (*ib.*, 466), *Dulcitia* (*ib.*, 406) ; on peut voir d'autres exemples dans l'*Onomasticum* de De Vit. C'est sans doute aux chrétiens que les Juifs ont emprunté l'usage de ces noms, en les restreignant, cependant, au beau sexe ; nous avons déjà rencontré *Dolça* ou *Douce* (*Revue*, XVI, 40), *Dulcia* (*ib.*, V, 287, 288), *Dolzella* (Zunz, *op. cit.*, p. 45). Quant à la forme *Dulciorella* de notre épitaphe, forme à la fois augmentative et diminutive, je n'en connais pas d'autre exemple. M. Renan a proposé de voir dans ce nom, ou plus généralement dans tous les noms féminins dérivés de *Dulcis*, l'équivalent de l'hébreu *Noémi*, נעמי, de la racine נעם. C'est une explication très plausible.

Avant de quitter l'inscription de Narbonne, il me reste à dire un mot de son sens général. Il est assurément très triste et très insolite de voir un père ensevelir, comme ici, ses trois enfants, en une même année, surtout lorsque ces enfants sont d'âges si différents. Les éditeurs qui m'ont précédé ont été si frappés de cette anomalie qu'ils se sont efforcés d'en chercher l'explication, les

[1] M. Loeb soupçonne également la *Maronne* de la liste des juifs de Paris, en 1296 (*Revue*, I, 69) d'être une corruption ou une forme vulgaire pour *Matrona*. Je saisis cette occasion de remercier vivement mon cher ami et collaborateur des nombreux et précieux renseignements qu'il a bien voulu me fournir pour le présent article.

uns dans une de ces épidémies terribles, telles que la France du moyen âge en a tant connues, les autres, dans un fait de persécution religieuse, comme les rois Wisigoths en ont commis à mainte reprise, sous la pression des évêques. Je dois dire, toutefois, que les documents n'autorisent aucune de ces deux hypothèses. On ne trouve pas d'épidémie mentionnée sous l'année 688 dans la Septimanie, et les persécutions religieuses du roi Egiza ne commencent qu'en l'an 694 (Graetz, *Geschichte der Juden*, V, 148). D'ailleurs, quelle vraisemblance qu'un roi fanatique eût immolé les trois enfants et laissé vivre le père? Il vaut donc mieux épargner à la mémoire déjà suffisamment chargée d'Égiza le soupçon d'une nouvelle barbarie que rien ne justifie; n'accusons de la mort des trois enfants de Paragorus que quelque coup du destin ou la mauvaise hygiène de l'époque. L'inscription suivante, trouvée à Sainte-Colombe, et classée parmi les inscriptions chrétiennes de la Gaule, quoiqu'elle soit dénuée de tout symbole religieux (Le Blant, n° 460 A; *Corp. inscr. lat.*, XII, 2033) fournit d'ailleurs un parallèle curieux à l'inscription de Narbonne; je la reproduis d'autant plus volontiers que les deux textes ont un nom, *Sapaudus*, en commun, et qu'on pourrait être tenté d'assigner également à l'inscription de Sainte-Colombe une origine juive. Voici cette inscription : *Ego pater Vitalinus* (Hayem?) *et mater Martina scripsimus non grandem gloriam sed dolum* (= dolorem) *filiorum. Tres filios in diebus XXVII hic posuimus: Sapaudum filium qui vixit annos VII et dies XXVI, Rusticam filiam qui* (sic) *vixit annos IV et dies XX, Rusticula filia* (sic) *qui vixit annos III et dies XXXIII.*

Théodore Reinach.

GLOSES D'ABOU ZAKARIYA BEN BILAM

SUR ISAÏE

(SUITE[1])

١

1 הוי החוקקים חקקי און וכתבים עמל כתבו. הלא פי תזיף
אלרכום ואלמהאדר אלתי יסתכרג בהא אלאמיאל עלי גיר אלחק ואלדי ידל
עלי הלא קילה בעדה להטות מרין דלים וקד אלחק בה ופיע אלאגרא
אלמצלה ללנאס ולא סימא מן אתבתהא פי כתאב פאנה אסלם: 4 כלתי
כרע תחת אסיר ותחת הרוגים יפלו. אלא אנכם תגתין אשרא תקעון קתלא
ולא תאתיר הגא ללפט תחת לאן אלמעני יקום דונה: 7 והוא לא
כן ידמה. יתן ואלאצל אלקצד מתל אתי דבי להרוג מסתקבל פעל תמיל:

Chap. X.

1. ...הוי החקקים. Il s'agit de ceux qui faussent les écritures et les actes, afin d'extorquer par là les biens, contre le droit. Ce qui prouve ce sens, ce sont les mots לְהַטּוֹת, etc. du verset suivant. On parle ensuite de ceux qui émettent des opinions qui égarent les hommes, surtout de ceux qui les fixent par écrit, car ceux-là commettent la plus grande injustice.

4. ... כלתי כרע : « Seulement vous serez courbés comme des prisonniers et vous tomberez frappés à mort. » Le mot תחת est sans emploi, puisque le sens est complet sans lui.

7. ידמה : « Il suppose » : le sens primitif est « avoir l'intention » ; cf. Juges, xx, 5. C'est un futur du piel.

[1] Voyez *Revue*, t. XVII, p. 172, et t. XVIII, p. 71.

10 ופסיליהם מירושלם ומשומרון. יריד אשר הם רבים מפסילי ירושלם ושומרון:
12 והיה כי יבצע י״י את כל מעשהו. יתמם מתל וידוי תבצענה פעל
מסתקבל תקיל: 13 ואסיד גבולות עמים. מסתקבל פי מעני אלמצאני ודל
עליה ועתידותיהם שושיתי. ושושיתי מאני מן אלתקיל באלואו ומעמאה
אלאסתבאחה ואלאכד ענוה: ואוריד כאביר יושבים. אחט מעטם אלעמארה:
14 ולא היה נדד כנף. נדד הנא צפה לא פאעל לאן אלכף מנה לא יתעדי
ומתלה ונצצים כעין נחשת קלל והו מן פעל מעתל אלעין[1]: 15 אם יתגדל
המשור על מניפו. קד פסרתה פי ויישם במגרה פי שמואל[2]: 16 לכן ישלח י״י
צבאות במשמניו רזון. צפה מן דשן ושמן ישיר אלי אן אלמקתולין מן רגאלה
כאנוא אלאכטאל ואלאנגאד וכקולה ויכהד כל גבור חיל ונגיד ושר בטהנה מלך
אשור: 18 והיה כמסוס נוסס. כלאאב אלדאהב אבא כמסוס פהו טצדר מן

10. ופסיליהם מירושלם, etc. c'est-à-dire אשר הם רבים מפסילי ירושלם, « qui sont plus nombreux que les idoles de Jérusalem et de Samarie ».

12. יבצע : « Il achèvera » ; cf. Zacharie, IV, 9. C'est un futur de la forme lourde.

13. ...ואסיר. C'est un futur avec le sens du parfait, comme le prouve le mot שושיתי. Ce dernier mot est un parfait de la forme pôel, qui signifie « s'emparer d'une propriété et la prendre de force ». ...ואוריד : « j'abaisserai ses principaux habitants ».

14. נדד est ici un qualificatif et non un participe, parce que le *qal* de ce verbe n'est pas transitif, cf. ונצצים (Ezéch., I, 7) ; ce mot dérive d'un verbe à la seconde radicale faible.

15. ...המשור. J'ai expliqué ce mot à l'occasion de במגרה (II Sam., XII, 31).

16. במשמניו. C'est un qualificatif dans le sens de ושמן (Is., XXX, 23) ; il indique par ce mot que les hommes tués étaient les héros et les princes, comme on le voit par II Chron., XXXII, 21.

18. כמסוס נסס : « Comme le départ du fuyard » ; le premier de ces

[1] Il faudrait : d'une racine géminée. Ibn Ezra considère נדד comme étant ici transitif par exception ; mais Kamchi regarde כנף comme un terme circonstanciel.

[2] B. Bilam n'explique pas à cet endroit משור, mais במגרה. Voici ce qu'il dit :

ותפסיר במגרה אלמנשאר והו כתיר פי כלאם אלאואיל וקד אסתעמלוא
נחה אלפעל קאלוא יגורו במגרה והו אכם מהל מסלה מחתה אלא אן אלדא
לא השד ואסתעמל פי אלנישאני נגיחרות במגרה וכאלחרה פי מלכים.

« נגרה signifie « la scie » ; le mot est fréquent chez les docteurs ; ils emploient la racine comme verbe dans יגורו במגרה. נגרה est un nom de la forme מסלה, מחתה, seulement le resch ne peut pas recevoir de daghesch ; ce mot est employé à propos des constructions (I Rois, VII, 9) ; j'en parlerai à cet endroit ». En effet, B. Bilam remarque, à l'occasion de ce verset :

מגרדות במגרה נבית ונחתין פאעל מן גרד גרדתי והו פעל מקתצב
מן מגרה אלדי הו אכם אלנשאר.

« מגרדות est le participe de גרד, dénominatif de במגרה, qui est le nom de la scie. » Nous n'avons rencontré dans la Mischna que le singulier מגרר, *Para*, II, 2.

נסם אלפעל פי מעני ויכם לכב העם (אנא נוסם פהו) אסם אלפאעל
משתק מן (רוח י) נוסמה בנו אי לאהבה בה וקיל [. . . .][1] ואן (כאנא) מן
אצלין לתקארב לפטחבא יעני אהמא׃ 19 ושאר עץ יערו מספר יהיו ונער יכתבם׃
ידיד בקה עכבר סנחריב אלמשבה בשגר אלשענא כתרה ומעני ונער
יכתבם היאנא ולפה מיזנה אי מן קלתהם ונוארתהם אן אלטפל יקום בצבהם
אלי זמאם אלאחצא׃ 22 שאר ישוב בו כלין החרון שיטף צדקה׃ מעניה לו
כאנא כרמל אלבחר לם יבק מנהם אלא אלתאפה אליסיר מן פנא קארץ
יגרפהם באנצאף אי יעצף מנהם׃ וחרוץ מן אלפעל צפה לכלין ואן כאנא
פי מעני ואחד תם אעאד עלי סביל אלביאן כי כלה ונחרצה והבא אסבאן
ואלנון פי ונחרצה מזידה ומתלה כי היתה נסבה דבר עשיק וגלוי׃ 25 כי
עוד מעט מיער וכלה (זעם ואפי על תבליתם׃ תקדירה וכלה (זעם ואפי סקטת)
מנה יא אלנסבה מתל ועוי וצרת יה׃ ומעני על תבליתם מע (בלאותם
(ופנאיהם והו אסם מן בלה מתל תכלית מן כלה אי אן גצבי יסכן ויתם
אדא אפניתהם׃ 26 ונשאו בדרך מצרים׃ יריד עלי סביל צנעה פי אלמצריין

deux mots est l'infinitif de נסם au qal, dans le sens de ויכם (Jos., VII, 5) ; le second est un participe dans le sens de נוסמה (Is., LIX, 19), qui signifie : emportant. On dit que ces deux mots ont été réunis, bien qu'ils diffèrent de racine, parce qu'ils se rapprochent et par leur prononciation et par leur signification.

19. ...ושאר. C'est-à-dire le reste de l'armée de Sennachérib, qui était comparée aux arbres de la forêt à cause de son grand nombre. Les mots « et un enfant les inscrira » expriment la facilité et le peu de peine ; le sens est que l'armée sera si peu nombreuse et tellement réduite qu'un enfant sera capable d'en faire le recensement sur les tablettes de comptes.

22. ...שאר. Le sens est : « S'ils étaient même comme le sable de la mer, il n'en resterait que fort peu de chose, par suite d'une ruine absolue, qui les entraînera avec justice, c'est-à-dire pour exercer la justice sur eux ». — חרוץ dérive d'un verbe et qualifie כלין, quoique ces deux mots aient la même signification. Ensuite comme explication, le texte répète : כי כלה ונחרצה, qui sont deux noms, dont le second est formé par l'addition d'un noun, comme נסבה (II Chr., X, 15) et כלוז (Is., XXX, 12).

23. זעם est pour זעכי, le suffixe yod est tombé comme dans וזעדת (Ex., XV, 2). עלי־תבליתם signifie : « avec leur destruction et leur anéantissement » ; le nom est tiré de בלה, comme תבלית de כלה. Le sens est : « Ma colère s'apaisera et aura un terme quand je les aurai anéantis ».

26. בדרך מיצרים. C'est-à-dire « comme il a agi envers les Egyptiens » ; il entend par là la perte et la destruction. La même explica-

[1] Le mot qui manque est peut-être גביעא.

[2] La citation est inexacte, elle provient d'une confusion de Isaïe, LIX, 13, avec XXX, 12.

ידיד אלהלאך ואלאכאדה וכדלך קולה קבל הדא ומטהו ישא עלך כדרך מצרים יתכרג עלי מתל הדא אלתכריג ואן כאן קד תסלטוא עליכם שבה תסלט אלבצרין סיזיר אללה עליהם מן אלאפאת מתל מא אתאדה עלי פרן ועלי מצרים קבלהם: 27 יסור סבלו מעל שבמך. הו קבל אלאצאפה אלי אלצמיר סבול[1] פאסקטוא אליהו ודלוא עליה באלחטפות: והבל עול מפני שמן. ויזל אעדהם וקותהם כפנא מעמם עסכרהם[2]: 31 יושבי הגבים העיזו. נפרוא ואנצמוא אלי אלקלאע ואלחצון הדבא מנה פעל מאזן תקיל גיד מתעד והו פי ישלח העיז את מקנך מתעד: 33 מסעד פארה במערצה. פעל משתק מן סעדיה אלתי הי אלאנצאן ידיד יקטע אלאנצאן ותקול אלעדב פי נחו הדא קצבת אלכרם אי קטעת קצבאנהא. ומערצה אסם מעאה אלקוה: 34 ונקף סבכי היער. יקטע ומנה הגים ינקפו ופי כלאם אלערב אלנאקף אלכאסר קאל ישאערהם לדי עמראת אלח נאקף חנטל[3] אי כאסר וקד דכרנא מתלה ואלנון פיה פא אלפעל ואלצמיר אללדי פיה עאיד אלי האדון אלטלכור: והלבנון באדיר יפל. ידיד אלפאעל אלגליל. פהדף אלמוצוף ואקאם אלצפה מקאמה כאנה קאל בגרזן אדיר יפל.

tion s'applique au verset 24. « Bien que les Assyriens aient été vos maîtres, comme l'avaient été les Egyptiens, Dieu suscitera contre eux des plaies, comme auparavant il en avait suscité contre Midian et l'Egypte. »

27. סבלו. Avant d'être pourvu d'un suffixe, le mot était סָבוּל, et on a supprimé le vav et on en a conservé l'influence dans le hateph qames (qui se trouve sous le bet). — ...והבל : « le joug qu'ils imposent ainsi que leur force disparaîtront par la destruction du gros de leur armée. »

31. הזיזו : « Ils ont fui et, en fuyant, se sont réunis dans les citadelles et les forteresses ». Le verbe est un hiphil intransitif, mais il est transitif dans הזז (Exode, IX, 19).

33. מסעד est un dénominatif de סיעפה (Is., XXVII, 10), « les branches », et signifie : « il coupe les branches ». Les Arabes disent de même קצב, dans le sens de : « il a taillé les sarments (קצבאן) des vignes ». — מערצה est un nom signifiant « force ».

34. ונקף : « il coupera »; cf. ינקפו (Is., XXIX, 1). En arabe, אלנאקף veut dire « celui qui brise ». Un de leurs poètes a dit : « Au propriétaire des acacias de la tribu, qui coupe les coloquintes. » Nous avons déjà mentionné des exemples pareils. Le noun de ונקף est la première radicale; ce mot a pour sujet האדון du verset précédent. — באדיר. Il veut dire : « Par la hache puissante ». Le nom qualifié est supprimé et le qualificatif a pris sa place ; c'est comme si le texte portait : בגרזן אדיר יפל.

[1] Ms. סרבל. Mais voyez *Ous.*, c. 473, l. 22.

[2] B. B. aurait-il pensé pour מכבי au sens que פנה a quelquefois en hébreu ? — Pour שמן, voyez ci-dessus, v. 16.

[3] Le mètre est *tawil*.

יא

1 ויצא חטר. תרגום מטה מטה לבית אב: ונצר משרשיו יפרה. קצ֫יב
ומתלה כנצר נתעב וכאן אלוגה פי משרשיו אן תצם אלשין באלחטפית
לאנה נסיע שרש ישי פאנכסט אלקטין אסתלפאנא: 3 והריחו ביראת יהוה.
אצלה אלשם ואתסע פיה אלי אלאחסאס בנסיע אלחואס אי אן נטקה והכמה
אנמא יכון בתקוי אללה ווהיה לא יאכד בנא תטלעה אלהואס אלתי מן
שאנהא אן ידכל עלידא אלוהם ואלגלט: 4 וכזוה שפתיו ימית רשע. יריד
באמר מן ענדה יקתל אלמסתחק אלקתל: 8 ושעשע יונק על חור פתן.
פעל דכאני מענאה אללהו ואללעב לארתיאח אלנפס בנא יפרהא: ועל מאורת
צפעוני. מתל חור פי אלמעני לא פרק בינהמא והמא אסמאן ואקעאן עלי
גחר אלתעבאן ומנה קיל איר כשדים אי והה אלכסראניין בבבל אלהא מן
אלף. ואלאילון ז"ל יזחכון פיה אלי גיד דלך אעני אנהם יגעלונה מתל
איר לשבת נגדו ויזעמון אן נמרוד אלנקי אכזרהם פי אלנאר ולדלך סבי אלמכאן
אור כשדים והדא עלי סביל אלדרש; נמיל ידו הרה. לפטה שאדה וגתהא פעל

Chap. XI.

1. חטר. C'est le targum de מטה (Nomb., XVII, 17). ...ונצר : « un rejeton » ; cf. XIV, 19. Le *schin* de משרשיו devrait avoir un qames hatouph, puisque c'est le pluriel de שרש (ci-dessous v. 10) ; mais on a donné au quames un son plus large pour en faciliter la prononciation.

3. והריחו. Le mot primitivement s'applique à l'odorat, mais il a été étendu aux perceptions de tous les sens. Le verset signifie : son intelligence et son discernement ne proviennent que de la crainte de Dieu, et son inspiration ne dépend pas de ce que montrent les sens, qui, par leur nature, sont envahis par l'illusion et l'erreur.

4. ...וכזוה. Il veut dire que par un ordre de sa part il tue celui qui mérite la mort.

8. ושעשע. Verbe quadrilitère, qui signifie « s'amuser, jouer », parce que l'âme s'épanouit, lorsqu'elle est en joie. — מאורת a le même sens que חור « trou », sans aucune différence entre les deux mots; ces deux noms s'emploient pour l'antre du serpent. De là le nom de אור כשדים, c'est-à-dire la plaine encaissée des Chaldéens, avec permutation de l'aleph pour le het. Les docteurs ont à cet égard une opinion différente et donnent à איר le sens de feu, comme dans Is., XLVII, 14. C'est qu'ils prétendent que Nemrod a jeté Abraham dans le feu, et l'endroit aurait été appelé pour cette raison אור כשדים ; c'est du midrasch. — הדה est un verbe rare de la forme עשה, etc. Il semble avoir le sens de « s'adonner et s'amuser ».

מתל עשה בנה וישכה אן תכון מן בעני אלולע ואללעב: 13 ויהודה לא יצור את אפרים. יעאדי פעל מסתקבל מן די מתלין ומתלה נגד צורי: 14 ועפו בכתף פלשתים ימה. יגולון פי גהאת פלאסטין וואלוגה אן יכון מתל כתף הבית הימנית מן אגל אלאצאפה פלם יגיר כמא תרי: ובני עמון מישמעתם. טאעתהם ומתלה ומסר אל מישמעתך: 15 והניף ידו על הנהר בעים רוחו. פסר פיה בכלון מן גצבה ואלסכות ענדי לחלא מולתפסיר אולי ואגוד והי לפטה לא יוקף עלי מיענאהא בוגה פאן קיל אנהא פי בעני בהוק רוה ואי בישדה מן אלריח פכאן קריבא: והדריך בנעלים. יציר דרך יפתטרק באלנעל:

יג

2 על הר נשפה שאו נס. אשתקה קום מן נשף אלדי הו אלטלמה וקיל אנה מן שפיים אי גבל עאלי. ואנא ארי אנה מנסוב אלי מכאן מעלום כמא קיל על הרי נשף: ויבאו פתחי נדיבים. פסר פיה אלסיוף בקולה ואות ארץ נמרודו בפתחיה והו קריב[1]: 3 עליזי גאותי. אכמאל אנגאד ואצלה אלקוה והו צפה מתל אדיר וגירה . . . . . .

13. יצור : « Il traitera en ennemi » ; futur d'une racine géminée ; cf. Ps., XXIII, 5.

14. ...ועפו : « Ils tourneront sur les côtés de la Philistée ». — כתף devrait avoir la même ponctuation que dans I Rois, VI, 8, à cause de l'état d'annexion, mais il est resté invariable, comme tu le vois. — מישמעתם : « leur obéissent », de même I Sam., XXII, 14.

15. בעים רוחו. (Saadia) a traduit : dans l'ardeur de sa colère ; pour cette traduction il aurait mieux fait, à mon avis, de se taire ; car בעים est un mot dont on ne connaît pas le sens ; mais si l'on disait que בעים רוחו signifie « par la force du vent », on s'approcherait de la vérité. — והדריך etc. : « Il fera un chemin (דרך) qui sera foulé par les chaussures ».

Chap. XIII.

2. נשפה. Certaines gens l'ont dérivé de נשף, qui est l'obscurité ; d'autres ont comparé שפיים et traduisent : « sur une montagne élevée ». Quant à moi, je crois qu'il s'agit d'un endroit déterminé, comme הרי נשף (Jér., XIII, 16). — פתחי. On l'a traduit par épées, comme Michée, V, 5 ; c'est possible.

3. עליזי : « Les héros et les braves ». Le sens provient de l'idée de force que renferme le mot et c'est un adjectif, comme אדיר et d'autres. . . . . .

[1] Le traducteur est ici Ibn Djanah ; voy. *Ous.*, c. 594, l. 10. — Ms. כוף.

. . . 8 וכיולדה יחילון.1 מענאה יתוגעין מתקבל מן תקיל מעתל אלעין: פני
להבים פניהם. שכה הטיה וגוהם מן אלאפאת אלתי תעיצדהם בהטיה להב
אלנאר: 10 בוכבי השמים וכסיליהם. אללי נאנא פי אלעין אסם כוכב ואחד
כסיל עשה בימה וכסיל וזו פימא יקאל סחיל ישלע באליכן פלא שך אן
יצם אליה גיזה מן אלבואכב ומבארא בסילים: לא יהלו אורם. פעל מסתקבל
מן תקיל דאת אלפתלין ומתלה אם ראה אור כי יהל יתרגמתה אללמעאן:
ורח לא יניה אורו. לא יסבר או לא יצי מסתקבל מן אלתקיל אלמוד ופאוה
נין ועל הדכיך נגה איר: 12 איקר אנוש מפז ואדם מכתם אופיר. פז וכתם
אסמאן ללדהב אלא תרי אלי קולה אם שמתי זהב כסלי ולכתם אמרתי
מבטחי. ואיקר מסתכבל מן הוקר אלתקיל ימענאה אלעז או אנדם יעדכן
בכתרה אלקתל מנהם. והלה אלוקיעה באנת ללפרס עלי אלכלדאניין פי תמאם
מלך בלשצר חפיד נבוכדנצר בעד כבאל סבעין סנה פי דולה נבוכדנצר ואבנה
ואבן אבנה וענה קאל כי לפי מלאת לכבל שבעים שנה אפקד אתכם:
14 והיה כצבי מדח. מפעול מן דדיח ואצלה מהנדה מתל מישלך אליך אלדי
אצלה מהשלך. ומענאה אלתלף ואלאצלא: 15 וכל הנספה יפל בחרב. מנפעל
מענאה אלאנדקאק ואלאנקטאע אי וכל מן ינקטע מנהם אנמא מיתה באלסיף

8. יחילון signifie : « ils souffriront » ; c'est un futur d'une forme lourde d'un verbe à la seconde radicale faible. — ...פני. La rougeur de leur face, qui provient des malheurs qui leur arrivent, est comparée à la rougeur de la flamme du feu.

9. וכסיליהם. Dans les textes que nous possédons, כסיל est le nom d'une seule étoile (Amos, v, 8) ; c'est, d'après ce qu'on dit, le Canopus, qui se lève au sud ; sans doute on y a joint d'autres étoiles, qui ensemble sont nommées כסילים. — יהלו est un futur d'une forme lourde d'une racine géminée, qui signifie « briller » ; cf. Job, xxxi, 26. — יגיה : « n'éclairera pas », c'est-à-dire ne donnera pas de lumière ; futur hifil avec première radicale nun ; comme on le voit par נגה, Job, xxii, 28.

12. ...כתם אופיר et פז sont deux noms pour l'or, comme on le voit *ibid.*, xxxi, 24. אקיר est un futur du hifil et signifie « rendre rare ». Il veut dire : « Les hommes manqueront, tant on en aura tué ». Cette défaite a été infligée par les Perses aux Chaldéens à la fin du règne de Balthasar, descendant de Nabuchodonosor, après l'achèvement des soixante-dix ans de la dynastie de Nabuchodonosor, de son fils et de son petit-fils ; c'est à cela que se rapporte la parole de Jér., xxix, 10.

14. מדח est le participe passif de הדיח ; la forme primitive est מהדח, comme מישלך (II Sam., xx, 21) = מהשלך. Le mot désigne la ruine et la perte.

15. נכפה est un participe nifal, qui signifie « être écrasé et exterminé ». Le sens est : « Quiconque d'entre eux sera retranché ne mourra que par l'épée et non autrement ».

לא גיר: 16 ועוללידם ירטשו. פי מעני אלתהתיך ואלפסך: 18 וקשתות נערים תרטשנה, אלפעל ללקשתות ואלמפעול הו נעדים אלמתוסט אי אן אלקס תרמיהם פתכידהם: 19 והיתה בכל צבי ממלכות. יריד אשר היתה צבי ממלכות ולבר והיתה כמהפכת אלהים את סדם: 20 ולא יהל שם ערבי. אצלה אן יכון יאהל לאנה פעל מסתקבל (ופתל) ויאהל אברם פי אלמעני אלא אנה תקיל (ומיד) אלהא והדף אלפא טנה. ותרגמתה ולא ימים הנאך אערבי: 21 ורבצו שם ציים ומלאו בתיהם אחים. ציים הנא חיואן מנסוב אלי ציה אלתי הי אלמפאוה ואחים פסר פיה אלמנסום דון דליל: בנות יענה. פסר פיה אלנעאם: ושעירים ירקדו שם. ענוז אלנבל והו אלועל ופי לגה אלתורה הו אקו פימא פסר אלתרגום[1]: 22 וענה איים באלמנותיו. ויגרד אלטא ר פי קצורהם. ואיים גמע ואת האיה עלי גיר קיאם. ומעני וענה הו אלגנא מתל ותען להם מרים עלי באר ענו לה. ואללאם פי באלמנותיו מבדלה מן רא לא יכן גיר הדא: ותנים בהכלי ענג. פסר פיה אלערבד ואלערבד פימא לכר צאהב כתאב אלחיואן הה מלתויה פי נחו אלתלתה אשכאר ולא יגוז אן יכון הדא צחיחא לקולה גם תנים חלצו שד הניקו גוריהן פהו אדן חיואן לו

16. ירטשו signifie « être déchiré et être mis en pièces ».

18. ...וקשתות. Le sujet du verbe est קשתות, et le complément direct est נערים, qui est entre le sujet et le verbe; c'est-à-dire que les arcs les viseront et les feront périr.

19. ...והיתה comme s'il y avait: Babylone *qui était* l'ornement des royaumes; l'attribut de והיתה est כמהפכת.

20. יהל. Il devait y avoir יאהל, car c'est un futur, dans le même sens que ויאהל (Gen., XIII, 18); mais c'est un hifil dont on a retranché la première radicale. Il faut traduire : « Un Arabe n'y dressera pas sa tente ».

21. ציים. Ce sont des animaux ; leur nom se rapporte à ציה « désert ». — אחים a été traduit par Saadia furet, mais sans preuve. — בנות יענה. Saadia traduit : « autruches ». — שעירים. Ce sont les chèvres de la montagne ou les antilopes ; dans le langage du Pentateuque, cet animal est appelé אקו (Deut., XIV, 5), d'après la version du Targum.

22. ...וענה : « L'oiseau chantera dans leurs châteaux ». — ואיים est un pluriel irrégulier de איה (Lév., XI, 14). — ענה signifie « chanter », comme Ex., XV, 21, et Nombres, XXI, 17. — Le lamed de אלמנותיו est nécessairement pour le reseh. — והנים. Saadia l'a traduit par *'irbidd*. Mais, d'après l'auteur du livre des animaux, l'irbidd est un serpent qui s'enroule, et qui a une longueur d'environ trois empans ; il n'est donc pas possible que ce soient les תנים, dont il est dit : « Ils découvrent leurs mamelles... » (Lam., IV, 3). Il s'agit donc d'un quadrupède. On ne rencontre pas le singulier de תנים, mais on

[1] Le Targum porte, en effet, עכלא.

ארבע ולא ואחד לה עונא וקד גבע באלואי ואלתא ואת נחלתי לתנית ויישבה אן יכין אלואחד הן עלי זנה כן אלדי גבעה גנים או תנה עלי זנה גנה וגנות.

יד

1 איך שבת נגיש שבתה מדהבה. בטלת אלגבאיה[1] ואצלה מן תרגום זהב 2 אלדי הו דהבא וקיל אנה מדאבה כבדל אלתא מן אלף והו בעיד: 6 מבת בלתי סרה. עלי וכוניה אלאצאפה מתל אם אתן שנת לעתי: 10 גם אתה חלית כמוני. פעל לם יסם פאעלה מן חלה חלתי אשר חלה ל בה: 11 תחתיך יצע רמה. פעל לם יסם פאעלה תרגמתה פרש תחתך אלדוד: 13 איך נפלת משחים הילל בן שחר. צפה ותרגמתה יא אידא אלוצח באלסחר ואנמא סמאה בן שחר לאנה אכר נגומו תטלע עלינא בעד אלפגר לאן אלתאליה לה תנטרא אלשמס בצוהא אלבאקר: נגדעת לארץ חולש על גוים. פאעל מן ויחלש יהושע ואן גא בוסט על. וקיל אנה מן קול אלאולין ל משלין חלשים על הקדשים אי אנה כאן יקתרע עלהם כקולהם

trouve aussi le pluriel en *ôt* (Mal., I, 3). Le singulier paraît être תן, comme גן, dont le pluriel est גנים, ou תנה sur la forme de גנה, et גנות.

Chap. XIV.

4. שבתה מדהבה : « La perception du tribut a cessé ». מדהבה dérive du Targum דהבא = זהב. D'autres disent que מדהבה est pour מדאבה « affliction », par un changement de l'alef en hé, mais c'est peu probable.

6. מבת a la forme de l'état construit, comme שנת (Ps., CXXXII, 4).

10. חלית est un passif du piel (Deut., XXIX, 21).

11. ...יצע התחיך est un passif. La traduction est : « On a étendu sous toi les vers » (en guise de tapis).

13. הילל est un qualificatif. Traduisez : « O toi qui brilles le matin ». Il est surnommé בן שחר, parce que c'est le dernier des astres qui apparaissent à notre horizon après le point du jour, car ceux qui le suivent sont éclipsés par la lumière éclatante du soleil. — חולש est le participe de ויחלש (Ex., XVII, 13), bien qu'il soit construit avec על. D'autres disent qu'il a le sens du mot חלשים employé par les docteurs (Sabbat, XXIII, 2) ; c'est-à-dire que le roi de Babylone jetait le sort sur les nations, cf. Ez., XXI, 37.

[1] C'est la version de Saadia.

בימינו היה הקסם ירושלים: 14 אדמה לעליון. מסתקבל אפתעאל ואלדליל
עלי דלך שדה אלעין מתל אדדה כל שנותי. ובעגאה אלתשבה ולא יתעדי
אלא באללאם או באל קיל לבי תדביזני ואל בי תדבין אל. ויגב אן יכמא
אלשערא פי אסתעמאלהם הדה אללגה דון וסט ובתירא מא יולעון בדלך
נפלה וסהוא: 16 ראיך אליך ישגיהו. מעגאה אלאלתפאת ואלתאפל מתל
מבין שבתו השגיח: אליך יתבוננו. פי מעגאה בעינה מתל ואתבונן אליו
נבקר: 18 כל מלכי גוים כלם. מכא אנתבע פיה לפטאן אחדהמא מן
ען אלאכר את י״י צבאות אתו תקדישו: 19 ואתה השלכת מקברך. פסר
פיה טרחת מן קברך וגם בקולה כי הצבת לך מה קברי ומנה קול ראיתי
רשעים קבורים ובאו אי מקברהן מצונין וקיל בל נבש מן קברה פי חין דכול
אלפרס בנדאר: מטיעני הרג. מפעיל מן פעל תקיל מוד אלואו תרגמתה
אלמבעוגין באלסף: כפגר מיכס. מפעיל מן אלתקיל אלמוד אלהא ואלמעני
אלדרס מן והיא יבוס קמינו: 20 לא תחד אתם בקבורה. לא תנתבע מעהם
אלסאכן אללין אלדי בין אלתא ואלחא הו פא אלפעל ומנה קול והו לאחדים

14. אדמה est le futur du hitpael, ce qui est prouvé par le dagesch de la seconde radicale, comme אדדה (Is., XXXVIII, 15); le sens est « ressembler », ce verbe se construit avec le lamed ou אל (Is., XLVI, 5, et XL, 18). Il faut considérer comme une faute l'emploi que font de ce mot les poètes sans l'intermédiaire d'une préposition, et cependant ils agissent ainsi souvent par négligence et oubli.

16. ישגיהו. Ce verbe signifie : « examiner et considérer », comme Ps., XXXIII, 14. — יתבוננו a le même sens, cf. I Rois, III, 21.

18. כל ...בילכ. On a réuni deux mots dont l'un suffirait, comme את et אתו (Is., VIII, 13).

19. מקברך. On a traduit : « Tu as été jeté hors de ton château », en comparant Is., XXII, 16. Le même sens se retrouve dans Eccl., VIII, 10, où קבורים signifie « gardés dans leur château ». D'autres disent que le roi de Babylone fut même arraché de sa tombe au moment où les Perses entrèrent à Bagdad. — מטיעני est un participe passif d'une forme lourde avec addition du vav (pôel). Le sens est « transpercés par l'épée ». — מיכס. Participe passif du hifil, qui signifie « fouler aux pieds », comme Ps., LX, 14.

20. ...לא תחד : « Tu ne seras pas réuni avec eux ». La quiescente douce qui est entre le tav et le het représente la première radicale ; dans le même sens on trouve (Ez., XXXVII, 17) : והיו לאחדים « Les deux bois s'unifieront. »

[1] B. B. donne ici à קבר un sens spécial, et rattache ce verset à celui qui le précède et qu'il a compris comme s'il s'agissait de rois dormant tranquillement chacun dans son palais. L'explication est surtout ingénieuse pour le passage de l'Ecclésiaste. L'exégète cité ne peut pas être ici Saadia, qui traduit קבר ici, comme partout, par tombeau.

[2] Il faut צרינו ; Ben Bilam a confondu ce mot avec Ps., XLIV, 6.

בידך אי תצר מתהדה: 21 ומלאי פני תכל ערים. יעגב אלנאס מן תפסד מן פסי פי ערים אלאעדא והו עגדי באיד אד אלעבאדה בכתרה אלכיל אולי כה ואחק במיצעה: 22 ודכרתי לכבל שם ושאר ונין ונכד. הם אלנסל אלדי יאתי כעד אלולד ורכמא כאן נין אלולד בעינה פקולה ולניעי ולנכדי ותרגמה לכרי ולכר כרי והמא אסמאן: 23 ושמתיה למירש קפוד. פסר פיה אלקנפד והו כלך מישהור עגר אלאילין והו היואן צגיר מישך אלנלד וכתירא מא יכון פי אלכרום לולעה באלעגב: ומאמאתיה במטאטא הישבד. פסר פיה אבנסדא במכנסה אלנפאד והו פעל דבאעי: 24 אם לא באשר דמיתי כן היתה, כמא קצדת ומתלה אתי דמו להרג: 29 ופריו שרף מעופף. הדא מתל ומתו אין לטיה ואלתקדיר ופרי שרף מעופף אי אן ולד אלהדאם מן אלהאת אלחיה אלטאירה ופי מתל הדא תקול אלערב אן אלעצי מן אלעצייה[2] ולן תלד אלחיה אלא חיה, ואשאר כהלא אלי חוקהו בן אזה כבעני אנה סיכון עליכם אשר וטאה מן אביה: 31 ואין בודד בניעדו. ולא מנפיד עז נמועה אי לא יתכלף אחד עמה ירד נבוכדנצר. ובודד מתל בודד על גג:

21. ירדים. On est surpris qu'un traducteur ait rendu עדים par les ennemis, ce qui, à mon avis, est très faible, parce qu'un repeuplement par les gens nobles convient davantage et s'adapte mieux au contexte.

22. נין ונכד. Ce sont les générations qui viennent après les enfants. Peut-être נין désigne-t-il l'enfant lui-même, comme dans Gen., XXI, 13, où le Targum traduit : « à mon fils et à mon petit-fils » ; et ce sont deux noms.

23. וקפוד. Saadia a traduit קנפד « herisson ». Il était connu chez les docteurs sous ce nom ; c'est un petit animal dont la peau est couverte d'épines, et qu'on trouve souvent dans les vignes, parce qu'il aime le raisin. ...ומאמאתיו. Saadia traduit : « Je le balaierai avec le balai de l'extermination ». C'est un quadrilitère.

24. כאשר דמיתי : « Comme je m'étais proposé » ; cf. Juges, XX, 5.

29. ...ופריו. C'est comme וחיתו ארץ (Gen., I, 24), c'est comme s'il y avait ופרי שרף ; c'est-à-dire le petit du serpent brûlant sera le serpent volant. De même les Arabes disent : « Le bâton ne peut venir que d'un petit bâton » et « jamais un serpent n'engendre autre chose qu'un serpent ». Il fait allusion par là à Ezéchias fils d'Achaz, voulant dire : « Il sera plus intraitable pour vous que son père ».

31. ...ואין בודד — בודד : « Personne ne se détachera de ses réunions » ; c'est-à-dire « personne ne restera en arrière de lui » (Nabuchodonosor), בודד a le même sens que Ps., CII, 8.

[1] Voyez *Proverbes arabes*, I, p. 17.
[2] *Ibid.*, II, p. 582.

טו

3 כלה יליל יד בבכי. צוֹעק מן יליל יא אלאסתקבאל אוֹ אלסאכן אללין אלדי כן אליא אלתאניה ואללאם הו פא אלפעל[1] 4 נפשו ירעה לו. ורעת ג׳ גבנת וצעפת: 5 בריחיה עד צער. פלאלהא אי אלפאלתין מן אלנכבה: צרי צעקת[2] שבר יעוֹרו. מענאה אלאוֹארה ואלתחריך והו מתצאעק מן פאיה ווגה יפעלו ורבמא גאז פיה ואן יכון מן בעני וידע העם ויכון מקלובא מן ורועעו ווגה עלי הדא אלמדהב ילעלפו: 7 על כן יתרה עשה ופקדתם. ירד אלבנין וסאיר מא תלפה מן אלאהל ואלבקיה אלתי אבקוא: 9 כי אשית על דימון נוספות. אסם מעניאה אלאנקטאע[3]: לפליטת מואב אריה. יגבן אן יכון אללאם אלדי פי לפליטת מואב מנקולה מן אריה התי יכון אלתקדיר פליטת מואב לאריה אי מן יפלת מנהם תפתרסהם אלאסד ואלסבאע. ויגבן אן יכון עלי וגהה אי אן ליס לפלאתהם סוי אלסבאע ואלמעני ואחד:

Chap. XV.

3. יְיֵלִיל. Le yod du futur *yêlîl* a été redoublé, puisque la quiescente douce qui se trouve entre le second yod et le lamed est la première radicale.

4. רִיקָה. Comme l'arabe ورث « être saisi de terreur », c'est-à-dire : « elle devient lâche et faible ».

5. בְּרִיחֶיהָ : « Ceux qui ont été mis en déroute », c'est-à-dire : « ceux qui ont échappé à la défaite ». — יְעֹרְרוּ a le sens d' « exciter, mettre en mouvement » ; la première radicale est donc redoublée, et la forme est alors יְפַעְפְּלוּ. Peut-être se peut-il qu'il soit de la même racine que וירש (Jos., VI, 20), et il y aurait une transposition de יְרוֹעֲעוּ, et le type serait de cette façon יְלַעְלְפוּ.

7. ...עַל כֵּן. On entend par là les enfants et tout ce qu'ils avaient abandonné de leur famille, et le reste qu'ils ont laissé.

9. נוֹסָפוֹת. C'est un nom, dans le sens d'extermination. — ...לִפְלֵיטַת. Il se peut que le lamed de לִפְלֵיטַת soit transporté du mot אַרְיֵה, comme s'il y avait : פְּלֵיטַת מוֹאָב לְאַרְיֵה, c'est-à-dire : « les Moabites qui s'échapperont seront déchirés par les lions et les bêtes féroces ». Il se peut aussi que le lamed soit à sa place, et on traduira : « Pour les fuyards, il ne restera que les bêtes féroces » ; le sens est le même.

[1] Ibn Djanah soutient la même opinion contre celle de Hayyoudj ; v. *Luma*, p. 61, 270 et 282.

[2] Ces deux mots représentent le texte analogue de Jérémie, XLVIII, 5.

[3] B. B. a donné à יכף ici le sens de כפה ; cf. Saadia, *ad loc.*

טז

1 שלחו כר מושל ארץ. לסרעה משיה באנה יגלך אלארץ ויטויהא
טא וקד כאנה אלאולון גבלא פרחא[1] והדה גאיה. וקד ראית פי כתאב
אכרא אלמדינה[2] אן רגלא קטע עלי נגיב מן מנא אלי אלמדינה פי יום ואחד
ובעץ יום והו כאפה ניף עלי עשרה אייאם, ויזעם אלנצארי אנה אלמסיח ויפסרון
כר ואחד כרים ואילים קאלוא אנמא סמאה כלך לעפותה ורפעה אלקצאץ[3]
והלא שבוה באלכראפים: 3 שיתי כליל צלך, יחץ עלי סתר מן אסתגאר
כהם: 4 כי אפס רבץ. אפס מן דואת אלמתלין עלי וזנה קץ לה והו מישתקו
מן לבעץ תמצו והתעגתם אי קד אנקטע אלמץ ואלאסתראר אלדי כנתם
תסתרחון מנה: ובלה שד. 11 פני אלדפס ושוד ושד אעני לשד השמן ואחד

Chap. XVI.

1. ...שלחו. (Le כר est appelé מושל ארץ, parce que, à cause de la rapidité de sa course, il est comme s'il possédait la terre et l'enroulait sous ses pas ; les anciens ont appelé le dromadaire גבולא פרחא (chameau volant). J'ai vu dans le livre des Emirs de Médine qu'un homme a franchi sur un chameau de race la distance de Mina (localité située près de la Mecque que les pèlerins étaient obligés de visiter) à Médine en un jour et quelques heures ; or, c'est une route de plus de dix jours. Les Chrétiens prétendent qu'il s'agit du Messie, et ils prennent כר pour le singulier de כרים (Ez., xxvii, 21), ils ont dit que le Messie a été ainsi nommé à cause de sa douceur et de sa résignation ; mais c'est presque du délire.

3. ...סתרי. (Le prophète) engage (les Moabites) à cacher ceux qui cherchent un refuge auprès d'eux.

4. חבץ est un nom d'une racine géminée sur le type de קן (Ps., lxxxiv, 4) ; il est dérivé du verbe תנוצו (Is., lxvi, 11), c'est-à-dire : « Il n'y a plus de quoi savourer ni moyen de faire couler la boisson dont vous vous désaltériez ». — ובלה שד. « La graisse a disparu ». שד et שוד (Nombres, xi, 8) ont le même sens, comme בר et בור, et

[1] *Yebamot*, 116 *a*.

[2] Il s'agit probablement du livre intitulé אכבאר אלמדינה de Bachia ben Djaafar ; voy. Hadji Khalfa, Lexique bibliographique, t. I, p. 190 ; II, p. 144. M. Wüstenfeld *Geschichte der Stadt Medina*, 1860, p. 6) cite parmi les sources de l'Histoire de Médine de Samhoûdi un ouvrage de ce Bachia (mort en 297 de l'hégire), qu'il nomme le « Stammvater der Emire von Medina ». Nous soupçonnons fort que M. Wüstenfeld a traduit ainsi les mots צאחב אכבאר אלמדינה, qui signifieraient plutôt : « L'auteur des Emirs de Médine. »

[3] Voy. saint Jérôme, *Comm. in Isaiam*, éd. Vallarsius, t. IV, p. 189.

מתל בוד וכר וקד דכרנאה: תמו רמם מן הארץ. תם אלדארם אלדי כאן
ידרסכם באלמלך אלדי אקעד עלי כרסי דאוד: 5 ומהר צדק. מאהר פי
אלעדאל אי מחסן פי אלתודבירו ואלעדל ואלאנצאף ומתלה והוא סופר מהיר
והו פי תנייר אלאצאפה: 6 נא מאד. חלף לאמה ואלוגה פיה גאה מתל על
כל גאה ורם . . . . . .
7 . . . . . : אמא אשישי פגמע אלתדכיר לאן לו כאן גמע אשישה לכאן
מתל סבטוני באשישות לכן גא מתל ואהבי אשישי ענבים: 8 ושדמות. הנא
הו אלכרם בעינה ומתלה כי מנפן סדם גפנם ומשדמות עמורה ואנמא לצצת
בקולי הנא לאנה פי קולה ושדמה לפני קמה אלזדע בדלאלה קולה לפני
קמה אי קבל אן יציר סנבלה קאימא: עד יעזר נגעו תעו מדבר. חקה אן
יכון מלרע לאן אלגמע מן אלאפעאל אלמעתלה אללאמאת לא יכון אלא מלרע
אלא אן יכון אלדי יליה מלעל או חרפא צגירא מתל בדושים משניר בנו לך והלף
מנה אלראבט והו חרף אלמֻרף[1] אלא תרי אלדי גא עלי וגהה תעו במדבר
בישימון דרך: שלוחותיה נטשו עברו ים. תסיבוא ותגאוזוא אלבחר מתל
תישטטנה וגטישתה: 9 אריך דטעתי. מקלוב אלוגה ארויך מסתקבל מן
אלתקיל אלמשדד וגא כאטלא עלי גיד אלעאדה: על קיצך ועל קצירך. הי

nous en avons déjà parlé. — ...תמו. L'oppresseur qui vous opprimait a fini, grâce au roi qui a été placé sur le trône de David.

5. ...ומהר : « Habile à agir avec équité » ; c'est-à-dire : « qui administre bien, avec équité et justice » ; le sens est le même que מהיר dans Ezra, VII, 6 ; mais il est changé par l'état construit.

6. גא. La troisième radicale est retranchée ; il devrait y avoir גאה, comme Is., II, 12.

7. ...אשישי est le pluriel d'un masculin, car si c'était le pluriel de אשישה, il faudrait אשישות, Cant., II, 5 ; mais il a la même forme que Osée, III, 1.

8. שדמות est ici la vigne elle-même, comme Deut., XXXI, 32. Je dis *ici*, parce que dans Is., XXXVII, 27, il signifie « la semence », comme on le voit par les mots לפני קמה, qui signifient : « avant que l'épi soit debout ». Le mot devrait avoir l'accent sur l'ultième, car le pluriel des verbes à troisième radicale faible a toujours l'accent sur l'ultième, à moins que le mot suivant n'ait l'accent sur la pénultième ou soit monosyllabique, comme Ez., XXVII, 5. On a retranché, après תעו, la préposition, c'est-à-dire le *bêt*, comme on le voit régulièrement employé dans Ps., CVII, 4. — נטשו : « On les a laissées aller et elles ont traversé la mer » ; c'est dans le sens de ונטשתה, Ex., XXIII, 11.

9. אריוך. Il y a transposition ; car il faudrait ארויך, qui est le futur du piel ; contrairement à l'habitude, ce verbe se présente complet. — קיצך désigne les fruits de l'été, et קצירך les céréales ; cf. Is., XVIII, 5.

[1] C'est le nom que les grammairiens donnent à la préposition ב. V. *Luma*, p. 66, l. 21.

פיאכה אלצף[1] וקציך הו אלזרע בקילה כי לפני קציר כתם פרה : 10 ונאכף שמחה וגיל. סקטת מנה אלדא אלתי ללתאנית וכבא כאן דלך לתקדם אלפעל כבא יסקטון ואו אלנאעה בי אלאפעאל אלבתקדמה מתל ויבא אלי אנשים ובתלה קליל : וכברים לא ירנן לא ירעע. פעלאן לם יסם פאעלאדבא ובעאדבא אלציאה ואלגלבה. וירעע בצאעק אללאם בן וירע העם ולא יגז אן יכון סעלא מסתקבלא מתל עד יכון לאנה מעטף עלי מא לם יסם פאעלה פלא ימד אנה מתלה: היד השבתי. הו כלמה יקולהא אלדראסון עלי סבי׳ל אלהון נאנפסהם עלי אלעמל ואסתראחה בן אלנצב ובי לגה אלערב היד היד :

יז

2 עזובות ערי ערוער. הדה קריה פי בלאד מואב ליסת בן חזה דמשק אנבא דהב אלי אן קרי דמשק סתעוד[2] . . . . . 10 ונשעי נעמנים[3] . . . .] וקד דברת מתלה כתירא יריד בה נרוסא חסנה

10. ...רנאכף. Le hé du féminin est tombé, et peut-être cela provient-il de ce que le verbe précède, comme on laisse tomber le vav du pluriel quand le verbe est en tête, comme dans Ez., XIV, 1 ; les exemples sont rares. — ירנן et ירעע sont deux verbes au passif qui signifient « crier, vociférer » ; dans le dernier, la troisième radicale est redoublée ; tandis qu'elle est simple dans ויריע (Jos., VI, 20) ; il est impossible de le prendre pour un futur (actif) comme ירננו (Is., LXII, 7), parce qu'il est joint à un passif et doit sans aucun doute lui ressembler. — היד est une interjection qu'emploient ceux qui foulent les raisins pour s'exciter au travail et se soulager de leur peine. En arabe c'est *hêd hêd*.

Chap. XVII.

2. ערוער. C'est une ville dans le pays de Moab ; elle ne fait pas partie du territoire de Damas. Le prophète a voulu dire seulement que les villes de Damas deviendraient [abandonnées comme Aroer dans le pays de Moab].

10. [נטעי נעמנים]..... Nous avons déjà mentionné beaucoup d'exemples pareils. Il entend par là de belles plantations. La racine

[1] Les grammairiens arabes ajoutent בנוכני פי.

[2] Le ms. présente ici une lacune qui va jusqu'au verset 10. La phrase interrompue se terminait probablement par ביזל ערוער. C'est l'explication de Saadia et d'Ibn Djanah, *Luma*, c. 295, l. 8.

[3] Nous avons complété ce passage, dans notre traduction, d'après *Luma*, p. 223, l. 18.

ואלנן מוד פיה ואצלה מן ואת הארץ כי נעמה: וזמורת זר תזרענו. מכאן תמענו לאן אלזרגון לא יזרע כל יגתרם: 11 ביום נמעך תשגשני ובבקר זרעך תפריחי. פעל מתצאעף מן [שנה] ישנה אחו בלי מים מתל מתצאעף כמתעתע מן תעה ומעניו הדא אלקול אי אנה אין מהר לך אין גרסך קד תפרע ואינע ואד ומנה אלזתמר בסרעה פאנבא מאלה ואלי . . . . . וזגע מולם[1] ואנוש צפה ופאעלה[2] ותקול אלערב פי מתל הדא וגע אלים במעני מולם: 13 וכגלגל לפני סופה. הו אלחשיש אליאכם סמאה בתלך[3] לתדהרגה באלריאח אלעאצפה ומתלה אלהי שיתמו כגלגל כקש לפני דוח: 14 לעת ערב והנה בלהה. מעגאה אלדהש ואלבהת וגמעה בלחות אתגר והו מתל ולא ילדו לבהלה.

est נים, comme dans Gen., XLIX, 15, et le nun est ajouté. — תזרענו est pour תטעכו, parce que les sarments ne se sèment pas, mais se plantent.

11. תשגשגי est une forme redoublée de שגה (Job., VIII, 11), comme כמתעתע est redoublé de תעה (Gen., XXVII, 12). Ce verset signifie : « S'il t'a semblé que ta plantation avait déjà produit des rameaux, était arrivée à maturité et que ses fruits s'étaient augmentés rapidement, le résultat n'en sera pas moins..... et une douleur cuisante ». — אנוש est un adjectif dans le sens d'un participe actif; les Arabes emploient de même l'adjectif אלים dans le sens de מולם.

13. גלגל est l'herbe sèche, nommée ainsi parce qu'elle est *roulée* par les vents violents ; גלגל est employé de même Ps. LXXXIII, 14.

14. בלהה. Le sens est : « La surprise et la stupéfaction » ; le pluriel est בלהות (Ez., XXVI, 21), בהלה (Is., LXV, 23) a la même signification.

J. DERENBOURG.

(*A suivre.*)

[1] Ce passage présente plusieurs lacunes, mais le sens n'est pas douteux. Dans le verset de Job qu'il cite, B. B. paraît avoir lu ישגה, avec *hé*, comme dans plusieurs mss.

[2] Cette addition est justifiée par *Ous.*, c. 60, l. 14.

[3] Il faut probablement ajouter תסערה.

CHANDELIERS A SEPT BRANCHES

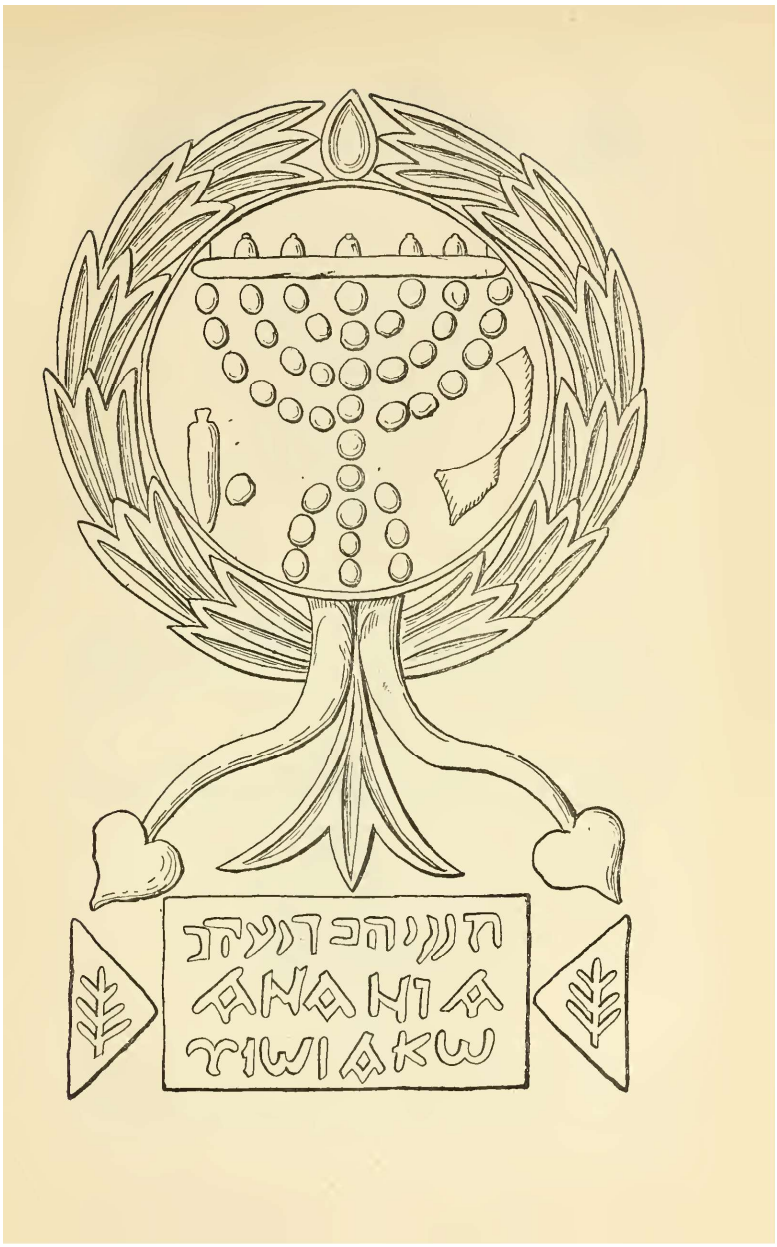
Le chandelier que nous reproduisons ici est un des plus intéressants que nous connaissions, soit par les feuillages et autres ornements qui en forment le cadre et les accessoires, soit par le dessin du chandelier lui-même, dont les lignes sont faites de suites de petits ronds creusés dans la pierre. Ce chandelier est sculpté sur une colonne de la mosquée de Gazza appelée Djami El Kebir. Nous en avons reçu un estampage par M. Nissim Behar, directeur de l'école de l'*Alliance israélite* à Jérusalem. L'original a 37 centimètres de haut (non compris le cartouche avec l'inscription) et 28 à 29 centimètres de diamètre (cercle du feuillage). Les emblèmes qui se trouvent dans le cercle sont, à droite, un *schofar;* à gauche, une amphore d'huile (l'huile qu'on verse dans les petites lampes placées au haut du chandelier). A côté de cette amphore se trouve un corps à peu près rond, qui semble être un *ethrog* ou une grenade, et peut-être même les branches du chandelier sont-elles construites avec le même fruit.

L'inscription porte le nom de Hanania, fils de Jacob; elle est en hébreu et en grec :

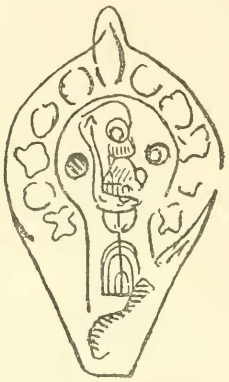
חנניה בן יעקב
ANANIA
ΥΙΩ ΙΑΚΩ

Les deux triangles placés à droite et à gauche du cartouche portent des branches qui pourraient être des branches de *lulab*.

Nous ne voyons pas de raison pour ne pas attribuer ce monument à un Juif, peut-être de l'époque du second temple. La forme de l'*oméga* (ω et non Ω) montre, comme nous le dit M. S. Reinach, que dans tous les cas notre chandelier n'est pas antérieur à l'époque où les Romains sont venus en Palestine ; leur première apparition dans ce pays date de Pompée.

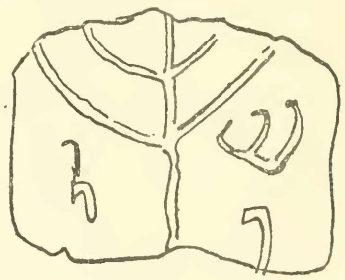

חנויה הכרועה
ANAMIA
ΥΠΩΙΑΚΩ

Nous rattachons à la description de ce chandelier l'analyse d'une note publiée par M. de Vogüé dans la *Revue archéologique*, 3e série, tome XII, mars-avril 1889, p. 163 et suiv., sur des dessins de



N° 1

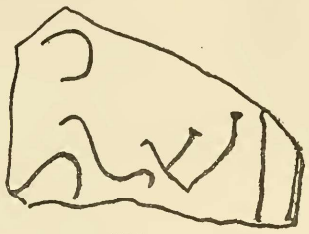
chandeliers juifs découverts par le P. Delattre dans la nécropole de Gamart ou Qumart, cimetière creusé dans le flanc du Djebel Khawi, au nord de Carthage, sur le bord de la mer. L'un de ces



N.° 2

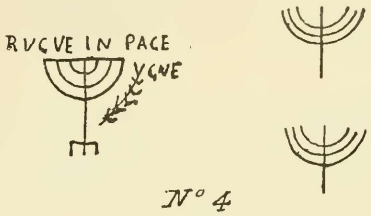
dessins se trouve sur une lampe (n° 1 ci-dessus), nous le reproduisons ici très sommairement d'après la photogravure de la *Revue archéologique ;* l'autre (n° 2), reproduit également d'après

la même *Revue*[1], est gravé sur pierre. Sur la lampe (fig. n° 1) se trouve le Christ d'un côté, et d'autre part, lui faisant face, le chandelier. La pierre (fig. n° 2) parait porter, à côté du chandelier, les



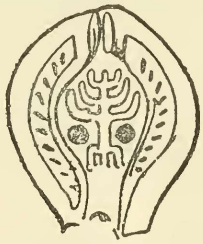
N.° 3

lettres [ש]לום. Une autre pierre (n° 3), de même provenance (*ibid.*), porte également le mot שלם pour שלום. Nous ne savons ce que



N° 4

c'est que le signe que porte cette pierre au-dessus de ce mot. Nous ajoutons trois dessins *graffiti* de même provenance (*Revue*



N.° 5

[1] Même numéro.

archéol., ibid.) envoyés à M. de Vogüé par le P. Delattre (n° 4), et enfin le dessin d'une lampe trouvée à Carthage par le P. Delattre et reproduit ici (n° 5) d'après son travail intitulé : *Lampes chrétiennes de Carthage*, Lyon, 1880, p. 38. La lampe de notre figure n° 1 a donné lieu à un échange d'observations dont on se fera une idée suffisante par la lettre ci-dessous de M. Salomon Reinach, insérée dans la *Revue archéologique* de juillet-août 1889. M. Reinach nous a prié de supprimer, dans la dernière partie de cette lettre, une phrase dont l'expression dépassait sa pensée, et il a ajouté en note quelques lignes qui sont destinées à la rétablir.

Monsieur le Directeur,

M. de Vogüé a publié dans la *Revue* (mars-avril 1889, pl. VIII, fig. 33) une lampe en terre cuite découverte à Carthage où figure le Christ écrasant le serpent ; à cette représentation est opposé, du côté du bec de la lampe, un chandelier à sept branches. M. de Vogüé, d'accord avec le R. P. Delattre et M. le Blant, qui avait déjà entretenu de cet objet l'Académie des Inscriptions (*Comptes rendus*, 1888, p. 445), y reconnaît « le chandelier à sept branches renversé et foulé aux » pieds en même temps que le serpent infernal, par le Christ vain- » queur ».

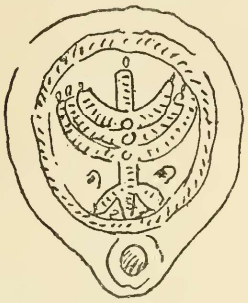
Permettez-moi de m'inscrire en faux contre cette interprétation. Si l'on regarde avec attention l'héliogravure publiée dans la *Revue*, on se convaincra que le chandelier à sept branches n'est nullement *foulé aux pieds* par le Christ. La figure crucigère est debout sur la base du candélabre, qui lui est exactement opposée ; si cette double image devait être interprétée rigoureusement, elle représenterait bien plutôt la nouvelle loi appuyée sur l'ancienne, suivant le mot de J.-C. : « Ne pensez pas que je sois venu abolir la loi ou les prophètes ; » je ne suis pas venu abolir, mais accomplir. » (*Saint Mathieu*, v, 17, 18.) Je crois cependant qu'il vaut mieux ne pas chercher si loin. Sur une lampe africaine publiée par l'*Annuaire de Constantine* (1862, pl. IX) et rééditée par Martigny (p. 408), on voit deux agneaux debout sur des croix gemmées ; il ne s'agit pas là, évidemment, de l'agneau qui écrase la croix, ni de l'agneau immolé sur la croix, selon la trop ingénieuse hypothèse de Martigny : c'est la juxtaposition de deux symboles chrétiens. La lampe de Carthage comporte une explication analogue ; le candélabre a, en effet, été regardé par les Pères comme le symbole de J.-C., de la croix et même de l'Église tout entière (textes dans Martigny, p. 415) [1].

[1] Il est vrai que le chandelier ne se rencontre dans les Catacombes que sur des objets mobiliers qui ont pu être fabriqués pour des Juifs ; cela tient sans doute à ce que le symbole, ayant été de bonne heure adopté par les Juifs, était évité par les chrétiens, qui l'auront considéré comme *équivoque*. Les textes cités par Martigny

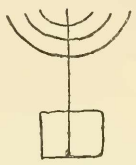
J'ajoute que je n'admets nullement, avec le R. P. Delattre, que la nécropole de Gamart soit exclusivement judaïque: elle est judéo-chrétienne. M. de Vogüé a d'ailleurs senti la nécessité d'une réserve à cet égard (*Revue*, p. 185).

SALOMON REINACH.

Nous ajoutons enfin deux dessins de chandeliers (nos 6 et 7)



N° 6



N° 7

trouvés dans le Khurbet Summâkha du mont Carmel et publiés dans le *Quarterly Statement* du *Palestine Exploration Fund*, 1884, p. 41, et 1886, p. 8.

ISIDORE LOEB.

prouvent cependant qu'ils n'y voyaient pas un symbole *hostile*, et l'on comprend, dès lors, qu'il puisse se rencontrer, bien qu'à titre exceptionnel, sur un objet certainement chrétien comme la lampe de Carthage.

BUT RÉEL DE LA CORRESPONDANCE

ÉCHANGÉE VERS LA FIN DU XV^e^ SIÈCLE

ENTRE LES JUIFS ESPAGNOLS ET PROVENÇAUX ET LES JUIFS DE CONSTANTINOPLE

Le regretté Arsène Darmesteter a appelé l'attention, il y a maintenant neuf ans (*Revue*, I, 119), sur de prétendues lettres échangées vers la fin du XV^e^ siècle, entre les Juifs de l'Europe occidentale et ceux de Constantinople, et dans lesquelles les premiers exposaient leurs souffrances et les seconds leur donnaient des conseils. La communication de M. Darmesteter ne nous avait rien appris de complètement nouveau. Les deux lettres, comme l'a fort bien remarqué M. Morel-Fatio (*ib.*, p. 302), avaient, en effet, déjà été publiées plusieurs fois, et par M. Amador de los Rios, et par M. Adolpho de Castro et par M. Kayserling. Elles existent en manuscrit dans plusieurs bibliothèques espagnoles ainsi qu'à la Bibliothèque nationale de Paris (*ib.*, p. 303). M. Morel-Fatio les a également trouvées imprimées dans une sorte de recueil d'anecdotes, de Julien de Medrano, *La Silva curiosa*, édité à Paris, en 1583.

M. Darmesteter nous avait cependant fait connaître quelque chose de nouveau et d'intéressant ; il nous avait montré que la première de ces deux lettres existe en langue provençale et présente des variantes importantes. Jusque-là, cette correspondance n'était connue qu'en langue espagnole. La version provençale n'a pas encore été signalée ailleurs que dans l'ouvrage de J. Bouis, et l'on ignore si elle existe également en manuscrit.

Aujourd'hui, personne ne doute plus de l'inauthenticité de ces deux lettres. Du reste, M. Isidore Loeb a montré surabondamment (dans *Revue*, XV, p. 262) les nombreuses maladresses qu'elles contiennent. On admet également que la version espagnole de la lettre

soi-disant écrite par les Juifs d'Espagne est plus ancienne que la version provençale publiée par Bouis et qu'il attribue aux Juifs d'Arles. On est moins d'accord sur le caractère ou la tendance de cette correspondance. M. Amador de los Rios croit qu'elle visait un but sérieux, qu'elle cherchait à rendre suspects les néo-chrétiens d'Espagne, en faisant supposer que leur piété était simulée et qu'ils poursuivaient, en réalité, la destruction des chrétiens et du christianisme. MM. Morel-Fatio, Darmesteter et Loeb pensent, au contraire, que ces lettres sont l'œuvre d'un plaisant juif ou chrétien, et ils appuient leur hypothèse sur le nom de *Chamorro* ou *Chamorra*, *principe de los Judeos de Espana*, qui forme la signature de la première lettre : le nom de « Chamorro » rappelle, en effet, le mot hébreu *Chamor* « âne », ou peut signifier « tête de chou ». A notre avis, ce nom même, quoique fictif, prouve que ces lettres avaient un but pratique. Des documents qu'on n'a pas utilisés jusqu'à présent montrent d'une façon certaine que cette correspondance n'était pas une simple plaisanterie.

Ces deux lettres se trouvent comme appendice dans un ouvrage remarquable, *Le livre vert d'Aragon* (*el Libro verde de Aragon*), publié en 1507, par le secrétaire de l'Inquisition Juan de Anchisas, et qui donne la généalogie et les diverses branches des familles néo-chrétiennes pour empêcher les vieux chrétiens de s'allier avec elles. Ce livre a été détruit sous Philippe IV, et, autant que l'on sait, il n'en existe plus qu'un seul exemplaire. Sen. Rodrigo de los Rios a fait réimprimer cet exemplaire dans la *Revista de Espana* (année XVIII, tome 105 et 106); les deux lettres se trouvent au tome 106, p. 568. Le texte diffère peu de celui qui a été publié dans la *Revue* (tome XV, p. 263 et, par fragments, tome I, p. 121 et 302) [1]. Ces deux lettres sont accompagnées, dans le *Livre vert*, d'une préface et d'un épilogue qui en font connaître clairement la tendance. Ils montrent, en effet, qu'elles ont été fabriquées pour engager le pape Paul III à ne confier aucun poste dans la grande église de Tolède à des ecclésiastiques d'origine marranite.

[1] Deux variantes sont particulièrement importantes et méritent d'être notées. Dans tous les exemplaires espagnols, on a omis le passage où les Juifs sont engagés à accepter le baptême. Ce passage est conservé dans Bouis (*Revue*, I, *l. c.*) : « qu'ils se fassent baptiser, dit-il, mais que leur cœur reste juif ». — Voici une autre variante importante : « Hazed vustros hisos canonicos y clericos y theologos para que los profanen y destruyen su religion y templos ». Ce passage n'est complet dans aucun texte, il contient cependant une pointe contre les Juifs, en faisant dire aux Juifs de Constantinople que les fils des marranos élevés et préparés pour des fonctions ecclésiastiques doivent profaner leurs fonctions et détruire ainsi la religion chrétienne et l'Eglise.

Voici la traduction littérale de ces deux morceaux [1] :

« Le Maître Siliceo, archevêque de Tolède, était fils de parents vieux chrétiens (de padres limpios), mais il était pauvre. C'est pourquoi les Juifs, qui étaient les maîtres (satrapas) et chefs dans la grande église de Tolède et qui, conformément à leur nature, considéraient comme une affaire importante de persécuter des gens comme lui, se mirent à l'outrager par des pasquinades et des paroles injurieuses, et allèrent si loin dans cette voie qu'ils l'obligèrent de donner satisfaction aux exigences de son honneur, d'ouvrir une enquête sur la vie, la façon d'agir et les habitudes des Juifs et de faire connaître par son témoignage leurs inclinations diaboliques, afin que tous les hidalgos, dont les sentiments sont si purs et si élevés, fussent avertis et ne pussent plus être trompés par eux. Il arriva qu'un jour, en cherchant *de vieux documents dans les archives de Tolède*, il découvrit une pièce scandaleuse et honteuse, c'est à savoir la copie et la traduction d'*une lettre que les Juifs d'Espagne envoyèrent aux Juifs de Constantinople* lorsque le roi Don Hernando, de bienheureuse mémoire, inspiré par le divin Consistoire, *les expulsa d'Espagne*. Dans cette lettre, ils priaient leurs coreligionnaires de Constantinople de les guider et de leur donner des conseils satisfaisants.

Cette préface seule indique déjà la tendance des deux lettres, mais l'épilogue est encore plus explicite sous ce rapport. En voici la traduction :

[1] Comme ces documents, ajoutés en appendice dans *El Libro Verde* ne se trouvent imprimés que dans la *Revista* et que cette publication est assez rare, il me paraît utile de les donner ici en espagnol :

I. El Maestro Siliceo, Arçobispo de Toledo, fué hijo de padres limpios, aunque pobres, por la qual, correspondiendo á su natural inclinacion, los judios que se hallaron satrapas y canonigos de la Iglesia mayor de Toledo, haziendo su officio de perseguir á los tales, intentaron, y de hecho pusieron en execucion, afrentarle con pasquines y palabras injuriosas, hasta obligarle á satisfacer su honra y hacer inquisicion de la vida, tratos y costumbres de los judios y dexar un exemplar y testimonio de su dañada inclinacion, para que todos los hidalgos, por su pura y sincera condicion, estuviesen tan prevenidos y que no pudiesen ser engañados de los tales; y assi, entre otros que hallo en un vituperio y vilipendio dellos, fué, que un dia, renoluiendo unas antiquissimas scripturas en el Archivo de Toledo, halló una copia y traslado de una carta original, la qual inuiaron los judios de España a los judios de Constantinopla, quando el Rey de felice memoria don Hernando, inspirado del divino Consistorio, los desterro de España, en la qual les consultauan el caso y rogaban les diessen el consejo y acuerdo que más les conuiniera, lo qual es del tenor siguiente.

II. Estas cartas fueron en parte causa que el dicho Arçobispo Siliceo recavase con el Padre Santo, Papa Paulo tercero, que ningun confesso pudiese obtener beneficio alguno en la Iglesia mayor de Toledo, porque el Padre Santo lo rehusaba mucho por lo mucho que podian los judios en dicha Iglesia, que casi toda estava en poder dellos por la mayor parte, como sus Arziprestazgos y Canonicatos y otras dignidades; pero vistas por el padre santo estas cartas y otras infinitas scripturas, que descubrian la malicia é mal.dad dellos, concedió al dicho Arzobispo que confesso alguno no pudiese tener canonicato ni beneficio alguno, como lo vemos por experiencia, que para hauer de servir por escolano en alguna capilla de la dicha Iglesia, se haze probança de como es Christiano viejo, tan auténticamente como se puede hazer para ser official del Santo Officio.

C'est en partie grâce à ces lettres que l'archevêque Siliceo obtint du Saint-Père Paul III que nul juif converti au christianisme (confesso) ne pût recevoir de bénéfice dans la grande église de Tolède. Le Saint-Père avait déjà repoussé plusieurs fois cette requête, et les Juifs, qui avaient entre leurs mains presque toute cette église, pouvaient y être nommés archiprêtres, y obtenir des canonicats ou d'autres dignités. Mais quand le Saint-Père eut vu ces lettres avec d'autres documents qui révélaient leur ignominie et leur méchanceté, il concéda à l'archevêque Siliceo que nul juif converti ne pourrait recevoir de canonicat ou quelque autre bénéfice. Nous savons, en effet, par expérience que celui qui désire être nommé simple chapelain dans une chapelle de cette église est obligé de démontrer par pièces authentiques qu'il descend de vieux chrétiens, aussi bien que s'il voulait se faire attacher comme official au Saint-Office.

Le prologue et l'épilogue semblent donner un renseignement réellement historique, ils constatent comme un fait certain que l'archevêque de Tolède a fait parvenir ses lettres à Paul III pour lui faire adopter sa proposition et empêcher les néo-chrétiens d'être appelés à une dignité quelconque, au moins dans la riche église de Tolède. Les deux lettres, la question comme la réponse, sont rédigées avec assez d'habileté pour produire l'effet qu'on en attendait; elles devaient convaincre Paul III que la conversion de tant de Juifs au christianisme n'était qu'une comédie pour détruire l'Église. Paul III protégeait efficacement les marranos, il s'était opposé pendant longtemps à l'établissement de l'Inquisition en Portugal, avait toléré le séjour des marranos à Ancône et fermé les yeux sur leur tendance à pratiquer le judaïsme. Comme le montre le prologue, il s'était refusé à déclarer les néo-chrétiens impropres aux fonctions ecclésiastiques. La prétendue correspondance échangée entre les Juifs d'Espagne et ceux de la Turquie devait lui prouver combien il serait dangereux pour le christianisme de confier à de faux chrétiens des fonctions sacerdotales. C'est, sans conteste, dans ce but que ces lettres ont été fabriquées.

Du reste, l'archevêque Siliceo dut compter sur la crédulité du pape pour lui faire admettre que ces lettres avaient été découvertes dans les archives. Car il paraît singulier que les marranos les y aient déposées, au risque de révéler leurs mauvais desseins à toute la chrétienté [1] : d'habitude, on prend plus de soin de cacher des pièces aussi compromettantes. Quant aux faits mêmes rapportés par le prologue et l'épilogue, on peut d'autant moins en

[1] L'auteur de la *Silva curiosa* a accepté légèrement et répandu l'affirmation de Siliceo, qui déclarait que ces lettres avaient été trouvées dans les Archives. Il a fait précéder ces lettres de ces mots : Este carta siguiente fue hallada por el Eremitano de Salamanca en los Archivos de Toledo (*Revue*, I, p. 303 ; XV, p. 263).

douter qu'il fallait, en effet, prouver son origine purement chrétienne pour être appelé à une fonction ecclésiastique à la cathédrale de Tolède. Cette obligation, qui n'existe pas dans les autres églises, n'a pu être prescrite que par un bref du pape.

Mais, s'il est certain que ces deux lettres ont été fabriquées dans un but déterminé, il ne l'est pas moins que le falsificateur était l'archevêque Siliceo lui-même ou, comme on l'appelait aussi, le cardinal Juan Martinez Guijarro. Il avait composé, en 1547, un écrit intitulé : *Estatuto de limpieza*, c'est-à-dire « Statut pour démontrer la descendance sans tache d'ancêtres vieux-chrétiens ». Cet écrit avait également pour but de faire refuser les prébendes et bénéfices dans la cathédrale de Tolède à ceux qui n'avaient pas une origine purement chrétienne. M. Adolfo de Castro avait déjà fait valoir l'argument que nous venons d'invoquer. Dans ce *Statut*, dont le P. Fidel Fita a publié un extrait (*Boletin de la real Academia de la historia*, 1887), Siliceo ne s'est pas gêné de commettre une erreur historique. Après avoir affirmé que les Juifs ont été les plus grands ennemis du Christ, que leur haine contre lui et ses serviteurs (les prêtres) s'est perpétuée jusqu'au temps présent et que la sainte Inquisition doit brûler tous les ans, dans ces pays, ces faux chrétiens et leur imposer des expiations et des mortifications, il ajoute *qu'il n'y a pas longtemps* qu'à La Guardia, un enfant d'environ huit ans a été crucifié par une tourbe d'hérétiques[1]. C'est volontairement certainement qu'il donne ici une date fausse, car le procès relatif à l'enfant de La Guardia avait eu lieu vers 1490-91, c'est-à-dire depuis plus d'un demi-siècle. L'archevêque-cardinal ne l'ignorait certainement pas, car les pièces du procès devaient alors encore exister. Il avait donc l'intention de tromper le lecteur, de lui faire accroire que ce crime avait été commis *tout récemment* par des néo-chrétiens et qu'il pourrait se renouveler chaque jour. Siliceo s'était servi de l'affaire de La Guardia comme argument contre des membres estimés du chapitre de Tolède qui s'opposaient à l'exclusion des ecclésiastiques d'origine marranite. La polémique soulevée sur cette question ainsi que la lettre de Paul III, qui intervint dans cette affaire, se trouvent dans un ms. (Fidel Fita, *ib.*). Or, celui qui, dans un but de polémique, n'a pas craint de falsifier un fait historique, peut parfaitement avoir été capable, dans un but analogue, de fabriquer ces deux lettres. Que dit le prologue ? Que Siliceo a recherché des documents pour se venger « des satrapes et des chanoines » de l'église qui étaient

[1] E de poco tiempo aca... crucificiaron a un niño... circa de la villa de la Guardia.

d'origine juive, qui l'avaient injurié et avaient composé des pasquinades contre lui. Cette correspondance était également une espèce de pasquinade contre les faux chrétiens, ses ennemis : œil pour œil, dent pour dent.

La méchanceté de cette falsification se fait jour dans le choix du nom de *Chamorro*, dont la première lettre est signée. Ce n'est pas du tout un nom de fantaisie, c'est le nom d'une famille marranite, comme le prouve clairement le *Livre vert*. La famille néo-chrétienne *Clemente*, très estimée dans l'Aragon, avait pour aïeul *Moïse Chamorro*. Un des fils, Felipe Clemente, était protonotaire du roi catholique d'Aragon, et il avait eu un fils, Miguel Velasquez Clemente, qui lui avait succédé, à la cour, dans sa dignité. Felipe Clemente fut jeté en prison par l'Inquisition, qui l'obligea à faire pénitence le 30 juin 1503 [1]. Ce fait est rapporté également par le cardinal Mendoza y Boabdil, auteur du livre *El Tizon de la nobleza de España*. Dans cet ouvrage, le cardinal montre que bien des familles nobles d'Espagne sont d'origine juive, et il dit : « A cette cour se trouvent des petits-fils de Felipe Clemente, qui était un fils de Moïse Chamorro, qui lui-même était un converti. » Ainsi, des descendants de Chamorro étaient encore au XVIe siècle dignitaires de la cour. Cette circonstance a dû engager le falsificateur à signer la première lettre du nom de « Chamorro, prince des Juifs. » Il voulait ainsi prouver que même les membres de la famille *Clemente*, qui étaient regardés à la cour comme des chrétiens orthodoxes, étaient aussi faux que tous les autres néo-chrétiens. D'après ces lettres, en effet, leur aïeul se serait plaint que lui et ses coreligionnaires eussent été contraints d'accepter le christianisme, et il aurait reçu du représentant des Juifs de Constantinople le conseil de se convertir en apparence au christianisme ou plutôt de se faire chrétiens dans le seul but de profaner et de ruiner l'Eglise et, en général, de nuire au christianisme. Donc, si Chamorro a accepté le baptême, c'est dans une intention criminelle et, comme le prouve la lettre de Constantinople, il a légué à ses enfants l'ordre de faire du mal aux chrétiens par toute sorte de moyens, comme médecins, pharmaciens, commerçants, ecclésiastiques et notaires. Le choix du nom de Chamorro était certainement un trait habile. La fin de la réponse est également très adroite : « Ne vous écartez pas des conseils que nous vous don-

[1] *El Libro Verde*, dans la *Revista*, *ib.*, p. 256 : Mosseh Chamorro, judio de Çaragoça. el y su mujer se hicieron Christianos y huvieron un hijo, entre otros, clamado Felipe Clemente, el que fue Protonotario del rey catholico el qual huvo un hijo oimado Miguel Velasquez Clemente que succedio en la casa y en el oficio de su padre. El Protonotario Felipe Clemente estuvo preso por la Inquisicion y fue penitenciado en a seo de Çaragoça a 30 de junio 1503.

nons. Vous verrez que vous vous élèverez ainsi de l'abaissement à la considération ».

Il est donc évident que ces lettres ont été fabriquées en Espagne. Tous les points traités dans cette correspondance ne s'appliquent, en effet, qu'à ce pays, où les Juifs avaient le choix entre la conversion et l'expulsion, où ils sont parvenus comme nouveaux-chrétiens à amasser des richesses, à exercer la médecine, à devenir prêtres, avocats et notaires. L'époque est également choisie avec habileté, c'est le moment où Ferdinand le Catholique a expulsé (1492) ou se prépare à expulser les Juifs et pense ainsi d'un côté à les pousser au baptême et, d'autre part, à s'emparer facilement de leurs richesses. On sait, en effet, qu'ils ne purent emporter ni or, ni argent.

Il est permis de conclure de ce qui précède que les lettres publiées par Bouis et écrites dans l'idiome d'Arles ne sont conformes ni à la vérité historique ni à la situation des Juifs de cette contrée. Comme la réponse est la même dans les deux textes et que la demande est identique dans bien des parties, un de ces textes est certainement l'original et l'autre la copie. Or il me semble hors de doute que la version d'Arles a été faite d'après le texte espagnol. Le texte d'Arles se trahit comme une simple copie par l'addition faite au nom de Chamorro des mots de : *Rabbin des Iuzions de Arle*, lou 13 de Sabbath 1489. Y avait-il donc également un Chamorro à Arles ? Y était-il rabbin ? Dans le texte espagnol, ce Chamorro n'est pas rabbin, mais « principe » des Juifs d'Espagne. Il semble donc évident que la version d'Arles a tout simplement conservé le nom de l'original espagnol. D'ailleurs, ce que les lettres disent de la contrainte imposée aux Juifs pour se faire baptiser et des fonctions élevées, même ecclésiastiques, dont les nouveaux convertis étaient revêtus, ne peut s'appliquer ni à la France ni à la Provence. Et quel est le roi de France qui aurait obligé les Juifs d'Arles à se convertir ? Toutes ces circonstances prouvent que la version d'Arles n'est qu'une reproduction provençale du texte espagnol.

Dans le livre de Bouis, cette correspondance est également précédée d'une préface qui en explique l'origine par un événement historique. Mais c'est un pur anachronisme. La préface dit, en effet, « que les chrétiens d'Arles, exaspérés contre les Juifs, les menacèrent de les jeter dans le Rhône. Pour gagner les bonnes grâces des habitants de cette ville, le roi Charles VIII expulsa en 1493 la race maudite du territoire. » Cette dernière date aussi est fausse, car les historiens de la Provence placent l'expulsion des Juifs de cette région en l'année 1498 (Depping, *Les Juifs dans*

le moyen âge, p. 209). La préface ajoute que déjà deux ans auparavant, et même plus tôt, sous le règne de Louis XI, qui les chassa également de son royaume, avant qu'il ne fût encore devenu comte de Provence, les Juifs, se sentant menacés d'expulsion, avaient demandé conseil à leurs coreligionnaires de Constantinople. Au point de vue chronologique, toutes ces assertions sont absurdes. Deux ans avant leur expulsion de la Provence, c'est-à-dire, d'après la préface, deux ans avant 1493, on est en 1491. Mais alors comment auraient-ils pu demander déjà conseil en 1489 ? Et que vient faire ici Louis XI ? Ce roi ne vivait plus à cette époque : il est mort en 1483 et il n'avait eu la Provence qu'après la mort du roi René, en 1481. Mais la date indiquée dans la correspondance même est fausse également, car le roi qui a eu la Provence ne peut être que Louis XI. Or, ce roi n'a nullement chassé les Juifs de la Provence, ils n'ont été expulsés de cette contrée que par son fils Charles VIII, en 1498. Mais alors, à quelle époque les Juifs d'Arles ont-ils été poussés par les menaces d'une expulsion à s'adresser aux Juifs de Constantinople ? Le texte d'Arles présente encore d'autres inexactitudes historiques. D abord il raconte que le roi leur a donné le choix entre la conversion et l'exil, et ensuite il dit que les chrétiens d'Arles, d'Aix et de Marseille leur ont pris leurs biens, ont détruit leurs synagogues et leur ont infligé toutes sortes de mauvais traitements.

Il résulte de toutes ces erreurs de faits et de dates contenues dans la version d'Arles qu'un Provençal, ayant sous les yeux le texte espagnol, l'a copié et a placé *per fas et nefas* les événements qu'il relate à Arles ou en Provence. C'est ainsi que le roi d'Espagne est devenu un roi de France. Mais comme Charles VIII se montra assez indulgent pour les Juifs lors de leur expulsion de la Provence et que, par conséquent, on ne pouvait pas lui appliquer le passage relatif au roi dans le texte espagnol, on ajouta dans la copie que les habitants d'Arles, etc., commirent des violences à l'égard des Juifs.

Apparemment, les deux textes ne contiennent que des pièces fabriquées, mais tout indique que c'est la version espagnole qui est l'original. Les griefs énumérés s'appliquent parfaitement au roi d'Espagne, qui oblige, en effet, les Juifs à choisir entre le baptême et l'exil, leur ravit leurs biens, détruit leurs synagogues et leur fait endurer encore d'autres souffrances. Ces plaintes ne sont formulées dans la première lettre que pour permettre au falsificateur de mettre les conseils abominables de la réponse dans la bouche des Juifs baptisés.

La version d'Arles ne pouvait certainement pas avoir la même tendance que le texte espagnol. Dans quel but a-t-elle été fabriquée? pourquoi diffère-t-elle en partie de la version espagnole. Celle-ci, on le sait, a été rédigée pour être remise au pape Paul III et lui arracher des mesures d'exception contre les ecclésiastiques d'origine juive. Rien de pareil n'a certes donné naissance à la copie d'Arles. Il est à remarquer que le livre de Bouis, où la première des deux lettres est écrite en provençal, a été imprimé par un ecclésiastique à Avignon en 1641. Les variantes que présente cette lettre semblent avoir été inspirées par la situation particulière des Juifs dans le territoire d'Avignon. Par suite d'une inconséquence, les papes toléraient encore des Juifs à Avignon alors que ceux-ci avaient déjà été chassés deux fois de la France et, en 1498, de la Provence. Cette tolérance froissait certains ecclésiastiques, et les plus fanatiques d'entre eux ont sans doute pensé qu'il était de leur devoir de la faire cesser. C'est pour cela que la falsification espagnole a été falsifiée à son tour à Avignon. La correspondance avait pour but de montrer la méchanceté des Juifs et la haine dont ils étaient poursuivis par les chrétiens de Provence, elle devait engager le pape à traiter les Juifs d'Avignon, ce blasphème vivant contre le christianisme, comme ils avaient été traités par le roi de Provence et la population d'Arles.

Bouis, l'éditeur de cette lettre, paraît aussi être l'auteur des variantes. Il n'a pas manqué de parler, dans son livre, de l'expulsion des Juifs de la France et d'une partie de l'Allemagne, et de rappeler que les Juifs avaient crucifié un enfant chrétien à Trente en 1474 et un autre à Venise en 1477 (*Revue*, I, p. 123). Par erreur, il donne le nom de *Simon* à l'enfant tué à Venise, tandis que ce nom appartient à l'enfant assassiné à Trente. Il écrit ceci à la fin : « Et le pape Sixte IV mit cet enfant, qui s'appelait Simon, au nombre des saints martirs. » Le pape a, au contraire, défendu la canonisation de cet enfant « Sixtus quintus encyclis per Italiam datis vetuit ne puer Simon pro sancto haberetur et coleretur » (Annales ecclesiastici, de l'année 1475). Un menteur est bien capable de falsifier. Bouis a probablement falsifié la première lettre de la version d'Arles de même que Siliceo a fabriqué toute la correspondance du texte espagnol. *Par nobile fratrum*. Ils ont un autre trait de ressemblance. L'archevêque de Tolède a cité comme preuve de la méchanceté des Juifs le prétendu meurtre de l'enfant de La Guardia, et le prêtre d'Avignon a rappelé contre eux le non moins prétendu meurtre de l'enfant Simon de Trente.

H. Graetz.

EXTRAITS

DE

L'ANCIEN LIVRE DE LA COMMUNAUTÉ DE METZ

Le catalogue des manuscrits de Carmoly, 2°, n° 18, contient une sèche indication disant que le Livre de la communauté israélite de Metz se trouvait dans la bibliothèque qu'il a laissée. Grâce à l'obligeance du possesseur actuel du manuscrit, M. Salomon Schloss, de Londres, j'ai pu réaliser mon vif désir de voir ce monument historique. Il est vrai, ce que j'ai eu sous les yeux n'est qu'un misérable fragment de ce qui a dû former autrefois le contenu de ce Livre, mais toutefois ces débris contiennent encore des renseignements suffisants pour augmenter et confirmer les notices que nous possédons sur plusieurs points importants de l'histoire de la communauté israélite de Metz. De l'ancien in-folio, il n'est parvenu à M. Carmoly que treize feuillets écrits souvent sur le recto seulement et même quelques-uns seulement sur une partie du recto. Des procès-verbaux des élections il n'est resté qu'un feuillet, dont le texte commence au milieu d'un procès-verbal. Les feuillets blancs, entre lesquels M. Carmoly a fait insérer les pages du manuscrit, ne sont là que pour nous rappeler la perte irréparable de ce qui manque.

Le temps, l'affaissement produit par les persécutions et l'ignorance, qui semblent avoir conspiré contre les monuments de notre histoire, ont exercé surtout leurs ravages contre les anciens livres des communautés. On avait consigné dans leurs pages, avec un soin qui dénote presque un sens historique parfaitement cultivé, tous les incidents de la vie communale, tous les événements historiques, les fluctuations les plus légères comme les courants les plus puissants de l'histoire contemporaine. Les Archives de la communauté étaient leur πίναξ סנקס, le Livre par excellence.

Mais au lieu de conserver celui-ci avec le même soin qu'on mettait à le rédiger, on le laissait tomber en ruines, pourrir jusqu'à destruction complète, dès qu'on l'avait remplacé par un nouveau. Il en fut de même pour les *Memorbuch*. De là vient qu'un peuple qui aurait dû posséder plus que tout autre des inventaires spéciaux et des sources historiques, est devenu si pauvre en matériaux historiques.

I

LA CONSTITUTION DE LA COMMUNAUTÉ DE METZ 1699–1702.

S'il était permis de reconstituer l'organisation de la communauté de Metz d'après l'unique page qui nous a été conservée des procès-verbaux électoraux de l'ancien Livre de la communauté, voici à peu près le tableau qu'il faudrait en tracer :

« Un collège électoral de quarante membres était nommé par les contribuables de la communauté. Ceux-ci choisissaient dans leur sein un corps électoral de onze membres qui nommaient, ordinairement à la fin du mois d'Ab, pour une durée de trois ans, l'Administration de la communauté. Celle-ci se composait de douze membres, cinq administrateurs et sept assesseurs. A partir de l'an 1702, ce nombre paraît avoir été réduit à neuf ; dès lors on ne nomma plus que quatre administrateurs et cinq assesseurs. En cas de décès dans le cours d'un exercice, les onze électeurs se réunissaient trente jours après la mort pour élire un remplaçant. Le serment que prêtaient les élus lors de l'entrée en fonction portait aussi sur les statuts de la communauté auxquels il leur était défendu de toucher. Seul le collège des quarante pouvait établir de nouveaux statuts. Une commission spéciale de neuf membres était chargée d'y veiller. L'exécution des statuts était confiée à un comité de cinq personnes, qui semblent avoir été chargées en même temps du contrôle des comptes de la communauté [1].

Les deux collèges avaient pleins pouvoirs pour l'exécution de leurs décisions et l'Administration était obligée de les seconder à cet égard, sans restriction.

[1] Primitivement il y avait aussi un comité de rédaction des statuts, composé de douze personnes et un comité exécutif de neuf membres. Ab. Cahen, *Annuaire de la Soc. des É. J.*, I, 97, note 2 ; *Revue*, VIII, 257 et 258, note 1.

Il y avait aussi une commission spécialement instituée pour la protection de ceux des membres de la communauté qui n'avaient pas encore acquis le droit de séjour ; cette commission comptait sept membres.

Quand des nominations extraordinaires étaient nécessaires, par exemple quand il s'agissait de désigner quelque personnalité influente ou une députation devant intervenir auprès des autorités ou à la Cour royale de Paris, les membres de l'Administration étaient tenus de s'adjoindre, lors des séances qui avaient lieu en vue de ces nominations, quelques membres pris dans le sein de la communauté. Celui qui était désigné par l'élection était obligé d'accepter le mandat ; on n'accueillait jamais de refus en pareil cas. Aucune indemnité ne pouvait être réclamée pour la perte de temps et les efforts déployés.

Quoique la période que ces procès-verbaux électoraux nous permettent d'étudier soit fort courte, il nous est cependant possible de reconnaître une certaine fixité dans les élections. Isak Ahron, que nous trouvons en tête des élus, est Aron Worms, le rabbin de Neuf-Brisach et de Mannheim qui plus tard s'était fixé à Metz, où il acquit une position très influente dans la communauté, dont il devint l'administrateur. Son érudition lui valut plusieurs fois l'honneur de devenir le suppléant du rabbin [1].

Abraham b. Meïr Schwab ou Schwob, appelé aussi Grumbach, était sans doute le plus riche et le plus influent parmi les Juifs de Metz. Il était le gendre d'Élia Gomperz d'Emmerich, le fondateur de l'école talmudique de Metz. — Jacob b. Mardochée Israël est le fils de ce Mordechaï qui se distinguait à la fois par son érudition et sa grande fortune et dont le vrai nom était Süsskind Israël, mort au commencement de l'année 1640 [2].

L'administrateur Abraham Speier est aussi mentionné dans les mémoires de Glückel Hameln [3]. Quand elle se rendit de Francfort à Metz, en l'an 1700, pour y épouser en secondes noces Hirtz Lévy, Liebermann Halberstadt était un de ses compagnons de voyage ; ce dernier allait rendre visite à son vieux père Abraham Speier, administrateur de la communauté.

גם זאת הוסכם באם שיגיע ויבא מהיום והלאה איזה השתדלות
לטובת בקהלתינו הן פה או במקומות אחרי אפי' בהחצר אדונינו
המלך יר"ה ויוברר בארסוף הקהל יצו' ובצירוף ב"ב דקהלתינו

[1] Kaufmann, *Samson Wertheimer*, 90, note 1, et *Die letzte Vertreibung der Juden aus Wien*, p. 225, note 1.
[2] *Revue*, VII, 217.
[3] Cod. Merzbacher, 91, 164 *b*.

קריאה[1] העדה כנהוג איזה פרנסים ושיבים לנטיעות השתדלות החיא נוגעל על אותן שיוברדו לבל יהרשלו בשום התרשלות אי בשום סירוב ח"ו ובהנב בלי פידיון אפי' פחוזה אחת עבור מחחתם אף גם שהפי' הוץ לביתו זמן רב הוסכם יום ה' ט"ת אלול תנ"ט לפ"ק הנ"ל.

בכן כהיום יום א' י"ב אלול תנ"ט לפ"ק נועדו ניעצו הר"א אנשים הנזכרים למעלה בדעת וכנועצות והנה עצת ה' ותפצו הצלוח בידם נין השמים אוקמוהו עליהם שנים עשר נשיאי העדה קדישא במזל טיב ויהא מהם חמשה ראשים פרנסים דהיינו הרב הגדול מוהר"ר אהרן נר"ו והרישיש כהר"ר אברהם שפיראר י"ץ והקצין כהר"ר ישעבר מענץ ש"ו והנגיד כהר"ר נפתלי הורץ סג"ל והקצין כהר"ר אברהם גרונכך ש"ו ושבעה נסיכי טובי קהלתינו האלוף כהר"ר יעקב במוהר"ר נידבי ישראל מזיא והאלוף כהר"ר יעקב לוי והקצין במר יוזל לוי והאלוף כהר"ר ויבש כהן י"ץ והאלוף כהר"ר געטשליק סג"ל והאלוף כהר"ר יעקב עטיריך ש"ו והאלוף כהר"ר יוקב הלברשטט ש"ו אלו תמשה הפרנסים הנ"ל והשבעה מטובי העדה טובי קהלתינו נתכנסו נידוך העדה כולם קדושי' על משך זמן החיובו עד שיגיע ויבא ר"ח תניזו תס"ב הבע"ל השם ישמרם מכל מכשול והחפץ ה' בידם יצלח ויחזק לבבם ויאמץ זריזם להחזיק הקהל הקדושה ויצו אליהם ישביעו ולא ינירו את פיהם עד שיקובץ נדחי ישראל במהרה בימינו אמן והפרנסי' והטובי' יצו התקנות למשה תורת ישרם תוחם וקויינו יקבלו עליהם ההתחנות הנ"ל ונשבעו בצדק שיקיימו באמת ובאמונה את כל התוקנים וההסכמות כמוזכר לעיל נעשה יום א' י"ב אלול תנ"ט לפ"ק.

בחוי' יו' א' ד"י ניתחם תס"ב לפ"ק ניעדו ניעצו האלופי' יא אנשי' המזכרי' לעטה ובמועצת והנה עצת ה' ותפצו הצלוח בידם נין השמים אוקמוהו עליהם החשעה נשיאי העדה קדישא במזל טיב ויהא מהם ארבע ראשי' פרנסי' דהיינו הרב הגדול מוהר"ר אהרן נרו והרישיש כהר"ר אברהם שפיראר י"ץ והקצין כהר"ר אברהם גרונכאך ש"ו והאלוף כהר"ר ויבש כהן י"ץ והחמשה נסיבי טובי קהלתינו האלוף כהר"ר יעקב במוהר"ר נידבי ישראל מזיא והאלוף כהר"ר געטשלק סג"ל האלוף כהר"ר יעקב עטריך ש"ו והאלוף כהר"ר יוקב הלברשטט והאלוף כנ"ר הירץ אפנהיי' ש"ו אלו הארבע פרנסי' הנ"ל והחמשה טובי העדה טובי קהלתינו נתכנסו מתוך העדה כולם קדושים על משך זמן עד שיגיע ויבא ר"ח תמוז תס"ה הבע"ל השם ישמרם מכל מכשול והחפץ ה' בידם יצלח ויחזק לבבם ויאמץ זרועם להחזיק הקהל הקדישה יצ"ו אליהם ישמעו ולא ימרו את פיהם עד שיקובץ נדחי ישראל במהרה בימינו אמן.

[1] קריאי העדה, d'après Nombr., I, 16; dans les écrits du XVIIe siècle et plus tard, le *yod*, à la fin des mots, est très souvent remplacé par un *hé*.

הוסכם מפי האלופי' ו"א אנשי' וצו המבוררי' חתומי' מטה שאותן פרנסי' וטובי' יצ"ו שנתעכבו מנשיאתם ונתמנו אחרים תחתן מכל מקום כבודם במקומם עומדת בכל דבר שבקדושה הן בקריאת הס"ת או בלקיחת אתרוג או בשאר הקדושה יהי' להן הקדימה כמאז ומקדם.

גם מחויבים האלופי' פו"ט יצ"ו לכלול תוך שבועתם לקיים ולאשר ולחזק כל התקונים שיתוקנו ע"פ תשעה אנשים כשרים מבוררים בעלי תקונים יצ"ו ולא יפתחו פיהם בשום דבר נגדם או נגד התקונים שלהם שיעשו או נגד התקונים שנעשו כבר בועד האלופי' ארבעים אנשים יצ"ו ונתמנו שבעה אנשים כשרים להשגיח על איתן שאין להם חזקת עירונית כאן ועוד התנינו חמשה כשרים רואי חשבונות שנו שימיד את פיהם הן בעלי תקונים מעט או החמשה אנשים שיתמנו לטובת להשגיח על כל התקונים ויהי' להם מקל ורצועה לכוף בכפיות ונגישות לכל מי שיתן כתף סוררת מחויבים הפו"ט יצ"ו לחזק ולאמץ כל הכפיות ועונשים אשר יושת ע"פ בעלי תקונים או משגיחים כנ"ל ולא ידברו שום דבר לעכב שום תיקון או כפיי'.

גם הוסכם בועד האלופים ארבעים אנשים יצ"ו שאם יעדר ח"ו אחד מן האלופים פו"ט יצ"ו תוך השלשה שנים מחויבים שמחויבים האלופים ו"א אנשים כשרים בוררי פו"ט יצ"ו הנ"ל לאסוף תוך שלשים יום לעדרו האלופי' ארבעים אנשים ומתוכם יוציאו ע"פ הגורל כגהוג ו"א אנשים כשרים לברר פרנס או טובי[1] אחר תחתיו ואותו הפרנס או טובי שיבררו יהיה דוקא כשר לחעיד עם הפו"ט אחרים אשר יהיו בימים ההם.

וכהיום הזה יום הראשון כ"ו מנחם הס"בל' באו האלופי' והקצינים פו"ט יצ"י חתומים מטה תומת ישרים תנחם וקרימו וקבלו עליהם ההתנאות הנ"ל ונשבעו בצדק ובאמונה לקיים ולאשר את כל הנ"ל בכל תוקף ועוז השם יהי' לנו למגדל מעוז אמן.

נאם יצחק אהרן בלא"א הרב החסיד כמהור"ר יוסף ישראל ז"ל.
הק' אברהם בן מוהר"ר יצחק יהודא זצ"ל שפיואר
נאם אברהם בן א"א נאיר ז"ל שוואב
נאם הקטן אורי וויבש כ"ץ נמיץ
יעקב בן לא"אנו הגאון מוהר"ר מרדכי ישראל ז"ל ה"ה מזיא
תס"ב[3]
אליקום בא"א הח"ר אליה' יוסף כג"ל ז"ל

[1] פרנסים וטובים.

[2] La forme טובי הקהל = ראשי הקהל et, ainsi la lecture ראשי הקהל au lieu du טובי הקהל est parfaitemeut juste et prouvée par la prononciation. Chaque individu était désigné par le nom de sa classe ou de sa catégorie. C'est pour cela que chaque membre d'une communauté exilée signait : מגורשי ou מגורשו, גולי ou גולו.

[3] C'est une coutume assez répandue d'ajouter l'année de la signature au nom du signataire.

יעקב בלא"א הה"ר גרשון עטרת ז"ל
יעקבן [יעקב בן] ניתה"ר יהונתן וצ"ל הלברשטט
נפתלי הירץ בנוהה"ר יוסף ויהודא זצ"ל

II

R. ABRAHAM BRODA, RABBIN DE METZ.

Je savais déjà (v. Samson Wertheimer, p. 89, note 2) que R. Abraham Broda était encore rabbin à Prague en 1709 [1] et qu'il n'occupa son nouveau poste de rabbin de Metz que vers le milieu de cette année. La certitude absolue sur ce point nous est fournie, d'une manière aussi décisive qu'inattendue, par le contrat ou décret conférant cet emploi, document qu'un heureux hasard a conservé dans le fragment de l'ancien livre de la communauté de Metz. Nous y voyons d'abord que le contrat entre la communauté de Metz et son rabbin R. Abraham Broda n'a été conclu que le 17 Hesvan 1708. Par l'énumération des conditions du contrat, ce document nous donne de la mission, de la sphère d'action et de la position du rabbin de Metz un tableau si précis qu'il en acquiert une valeur historique très grande, non seulement au point de vue de l'histoire de la communauté, mais de l'époque elle-même.

En effet, la communauté accorde tout d'abord au rabbin R. Abraham Broda, nommé par le libre choix des 80 membres de la communauté ayant voix élective, la pleine juridiction rabbinique. Il avait le droit de faire admonester publiquement à la synagogue ceux qui étaient rebelles à ses ordres. Toutefois il ne pouvait user des moyens coercitifs de l'interdit qu'après entente avec l'administration, qui s'engageait à donner force légale à ses ordres et à ses décisions.

Le traitement annuel du rabbin s'élevait à 750 livres ou 250 thalers.

Pour chaque contrat de mariage il était dû au rabbin, tant par le fiancé que par la fiancée, 1 thaler, n'importe l'endroit où le contrat avait été rédigé, et quel que fût le rédacteur.

Pour tout mariage de gens appartenant à la communauté de Metz, sur une dot s'élevant jusqu'à 400 thalers, il recevait 2 tha-

[1] Le 16 Iyar 1709, il donnait encore à Prague son approbation aux שו"ת ראש יוסף; Francf. s. O., 1709.

lers ; sur une dot de 400 thalers et au-dessus, il recevait 4 thalers.

Pour la remise de leur douaire aux veuves, le rabbin recevait, pour le serment préalable, sur une somme de 1,000 thalers, 3 thalers ; sur une somme de 1,000 à 2,000, 6 thalers, et sur des sommes plus fortes encore, 8 thalers.

Pour les divorces et les renonciations au lévirat, outre la taxe précitée fixée pour la prestation du serment, il y avait encore à payer au rabbin 10 thalers.

Pour l'audition des témoins dans les procès civils, chacune des deux parties avait à verser 3/4 de thaler.

Pour la collation de la dignité de Haber, qui ne pouvait avoir lieu qu'avec l'accord préalable de l'administration de la communauté, il fallait lui payer 6 thalers. Cependant dans certains cas la communauté pouvait réduire cette taxe.

Cette dignité ne pouvait être conférée à personne que deux ans après son mariage, afin d'assurer ainsi la continuité du zèle dans les études. Même ceux qui avaient déjà reçu ce titre de rabbins allemands ou polonais ne pouvaient en obtenir la reconnaissance officielle avant ce délai et devaient payer la même taxe au rabbin.

La communauté fournissait au rabbin et à sa famille un logement convenable, digne de ses fonctions, et l'exemptait de toutes contributions et de tous impôts à payer, soit à l'État soit à la communauté.

La communauté s'engageait aussi éventuellement à laisser le logement, en cas de décès, à sa veuve et à sa famille, qui jouissaient aussi du bénéfice de l'exemption d'impôts. En même temps, la communauté s'engageait à garantir solidairement le rabbin contre tous attaques et risques pouvant le menacer par le fait de son entrée en fonctions. Sans son consentement, la communauté ne pouvait permettre ni à un étranger ni à un indigène de prêcher, de même il ne pouvait donner lui-même cette autorisation sans l'assentiment de l'administration.

Dans les procès civils et les procès pour injures, le plaignant et l'accusé ont le droit de récuser le rabbin comme président du tribunal, même quand il s'agit d'orphelins et de veuves. En ce cas le plaignant n'a pas besoin de s'adresser au rabbin, il demande à l'administrateur de service du mois ou aux autres administrateurs de faire comparaître son adversaire.

Cependant il peut demander au rabbin de faire citer son adversaire par le bedeau de la communauté, devant un autre tribunal, et le rabbin est forcé d'y prêter la main. Si l'accusé ne veut pas que le procès soit plaidé devant le rabbin, il faut qu'il le déclare de suite au bedeau qui le cite à comparaître. Une fois que le rab-

bin a été accepté, il ne peut plus être récusé. De même le rabbin ne peut plus être récusé quand on lui a demandé de faire comparaître la partie adverse, sans mentionner que le procès doit avoir lieu devant un autre tribunal.

Les contrats s'élevant jusqu'à 25 thalers sont jugés par le rabbin seul, sans qu'aucune des parties puisse lui adjoindre un assesseur. De même, les parties ne peuvent le récuser, à moins que le rabbin ne soit leur ennemi déclaré au su de tout le monde. Les frais du jugement ne sont payés par les parties qu'après l'expédition du jugement.

Lors de l'établissement de nouvelles institutions qu'il faut publier en édictant la peine de l'interdit contre les transgresseurs, il faut que le rabbin ait pour cela l'assentiment préalable de l'administration.

Lors des jugements prononcés avec l'assistance de deux assesseurs, les frais du jugement qui n'étaient payables qu'après la rédaction du jugement sont partagés en trois parties égales.

Pour les transferts de maison et pour les significations d'actes on paie 3 livres ; pour des places au temple, un demi-thaler. Les transferts sont faits par le rabbin et deux administrateurs. Cependant il n'est pas délivré d'actes à ce sujet, on se borne à faire apporter par le bedeau de la communauté le livre foncier où les droits des intéressés sont déclarés abolis, en vertu de leur signature, ou par le tribunal [1].

Le rabbin doit être le père des orphelins et des veuves jusqu'au moment où, après entente avec l'administration, un tuteur aura été institué, ce qui doit avoir lieu dans le délai strict de trois mois. Lorsqu'il était stipulé expressément dans un testament que le rabbin et l'administration ne devaient pas s'ingérer dans les affaires des veuves et des orphelins, le testament était exécuté sans que l'administration pût y rien changer.

Contre ceux qui sont rebelles à ses ordres ou qui agissent contre sa volonté au sujet des décisions prises par lui, ou par son tribunal ou tout autre tribunal, le rabbin a le pouvoir exécutif et fait proclamer publiquement les arrêts à la synagogue. Cependant il ne peut recourir à l'excommunication qu'après entente avec l'administration.

Le rabbin est tenu de faire ses conférences d'école aussitôt après

[1] Dans les grandes communautés, il existait autrefois de ces livres fonciers synagogaux dans lesquels les possesseurs des places du temple étaient indiqués. Un fragment d'un de ces livres, se trouvant en possession de la communauté de Prossnitz, en Moravie, date du milieu du XVII[e] siècle. Voir Kaufmann, p. 186, n. 4.

les offices du temple, pour permettre aux membres de la communauté d'y assister.

Pour faciliter l'étude des Saintes-Ecritures, la communauté entretient un certain nombre d'étudiants talmudistes dont le nombre est fixé chaque année par l'administration.

Le rabbin est également tenu de réciter tous les jours de semaine, après l'office du soir et le samedi après l'office de Moussaph, un chapitre de la Mischna.

Le rabbin a pour mission de veiller avec soin à toutes les questions religieuses et rituelles intéressant la communauté, de guider et de maintenir la communauté dans le vrai chemin de la loi mosaïque. Chaque semaine il doit examiner les enfants de l'école, inspecter les maitres; tous les deux mois, le sabbat où on proclame la néoménie, il doit prononcer un sermon, outre les sermons des fêtes et les discours de circonstances. Enfin il doit faire avec assiduité les conférences journalières.

Les honoraires du rabbin, son traitement annuel ainsi que ses autres recettes ne peuvent être augmentés ni par l'administration ni par le Comité électoral, sous peine d'une amende de 200 louis d'or et de l'excommunication majeure. La même peine est encourue par toute administration ou tout comité qui proposerait seulement cette augmentation.

Quant à une nomination pour une durée de trois ans seulement, nomination renouvelable, par conséquent, après cette période, le contrat n'en dit pas un mot (V. Cahen, *Revue*, VIII, 261).

Comme nous le rapporte Glückel de Hameln, dans le VII[e] livre de ses Mémoires, R. Abraham Broda n'exerça ses fonctions à Metz que peu de temps, mais d'une façon très brillante. Son activité ne démentit pas la renommée qui l'avait précédé. Même ses adversaires, qui tenaient pour R. Gabriel Eschkeles, passèrent avec enthousiasme de son côté. On lui avait fait une réception si extraordinaire que Glückel Hameln en parle comme d'un événement notoire. Pour le loger convenablement lui et les siens, on lui fit bâtir une maison neuve, dans laquelle il faisait aussi ses conférences talmudiques. Glückel n'a pas cru devoir en dire davantage de sa personnalité, de son érudition et de ses bonnes œuvres, parce que tout le monde les connaissait suffisamment. Il imprima à l'étude du Talmud dans la communauté de Metz une impulsion toute nouvelle et fit de la diffusion de la science juive sa tâche la plus chère, même sa tâche exclusive. Il prit sous sa surveillance les enfants qui n'avaient rien appris et les instruisit d'une manière vraiment remarquable. En voyant cette entente parfaite existant entre le rabbin et la communauté, résultat des services

rendus et des témoignages d'égards mutuels, nous ne pourrions guère nous expliquer la résolution subite prise par R. Abraham, après une période si courte, si le fragment de l'ancien livre de la communauté de Metz ne nous apprenait que ce tableau plein de lumière et d'éclat avait aussi ses ombres. La décision de la communauté du 1er Adar I de l'an 1712 contre le misérable insulteur du rabbin honoré de tous, Meïr b. Juda Loeb Bonn, montre que les avanies ne manquèrent pas à R. Abraham Broda de la part de ses adversaires. Cette agression contre le rabbin fut ressentie comme un crime pesant sur la communauté entière. L'administration, composée de neuf des principaux membres de la communauté, se réunit en conseil avec dix des plus érudits talmudistes pour décider de quelle manière cette faute devait être réparée par le délinquant. Meïr Bonn était confus et repentant ; néanmoins il fut condamné à la privation de toute fonction pendant dix ans ; il lui fut défendu d'exercer pendant trois ans la juridiction rabbinique et il dut pendant un an occuper une place au temple au-dessous de l'Almemor. Au lieu de la condamnation méritée à trente-neuf coups de fouets, il fut condamné, en outre, à payer 39 thalers. Ce qui fut le plus pénible, ce fut l'insertion de cette décision dans le livre de la communauté, où elle s'est conservée avec les dix-neuf signatures des juges. C'est cet événement qui a dû provoquer chez R. Abraham Broda la résolution d'accepter les fonctions qui lui étaient offertes par une autre communauté. Dès l'année suivante, il se trouvait à Francfort-sur-Mein [1].

A.

בהתאספי יחד ה"ה נו"ט בצירוף קצינו' עיקורים שנינים ב"ב
דקהולתינו יצ"ו ק"ק ניוץ העומדים על בקודי פקודת עם הקודש דקהלתינו
יצ"ו קבלנו עלינו בהסכמת כל הקהל יצ"ו רוב נוכן ורוב בנין הגאון
המופלא השר המרומם הרב המובהק ניהור"ר אברהם בראד ראש
ישיבה דק"ק פראג לע"ע לחיות לנו וליושבי ק"ק ולכל הגלוים
לנו לאב"ד ולראש ניתיבתא ולנו"ן יורה יורה ידין וידין ולהיות
שבט נישלים בידו ועשה אלקי להעמיד עמודי עולם עם עמודי
תורה חוק' ומשפטים ויהיה לו העוז והממשלה לחדות העם לשפוט
ולהורות דרך צדיקים ילכו בה להעניש את העובר להאבילו בפני
מעלליו בפי דת תורתינו הקדושה וכן יהי' איזה שרש פורה ראש

[1] Horovitz, *Frankfurter Rabbinen*, II, 79 et s.

ולענה אשר לא ישמע לקול מורה ויסרה את פיו ויכרב וימאן לקבל דבריו אשר הושת עליו ע"פ הדין והמשפט וצדק ולבלתי סור מדרכיו הדעים להשוב בלבו מי אדון לו יהי' לו נקל ורצועה בידו לבוף ולנגוש אותו בעונש הכתוב בב"ה אך למען תלך בדרך טובים לא יחרים כלל כ"א בהסכמת פו"ט יצ"ו ואת הדבר הגדול יביאו לפני החבורה יצ"ו והם יעשו לו דין ומשפט כפי ראות עיניהם ומחויבים החבורה קדישא יצ"ו להיות לו לעזר ולסעד לבוף ולנגוש למסרבים נגדו לבלתי שמוע אל דבריו ויתנו כתף סוררת ח"ו בפיהם ובלבבם לעשות ככל אשר יצוה עליהם הנוגע בדת תורתנו הקדושה וכל ישראל ישמעו ויראו ולא יזידון עוד.

ואלו הן התכנסות של הרבנות אשר קבלנו עלינו לשובה הגאון הגדול המרומם מהור"ר אברהם ברודא הנ"ל עם ההסכמות כנ"ל להודיע שבל ר"ט המוזכר בהכנסת הרבנות למטה כל ר"ט הוא לשלשה ליטר' צרפת

ראשית הקהל יצ"ו מחויבים ליתן שכר קצוב מדי שנה בשנה לכל שנה שבעה מאות וחמשים ליוורי' צרפת

שכר כתיבת תנאים מכל צד אחד רייכשטליר הן שכותב הוא בעצמו ובבבודו התנאים או שנתבו ° זולתו יהי' ני' שיהי' אפילו אם נכתבו התנאים במקום אחר הן שהזוג יש להם ערנית פה ק"ק מיץ או לא

מכל הנשואין שיהי' פה ק"ק מיץ אם הנדוני' ארבע מאות ר"ט וד' מאות בכלל מחויבים ליתן שני ר"ט ומן ארבע מאות ר"ט ולמעלה עד שולם ארבע ר"ט הן שיהי' החתונה פה מיץ או במקום אחר אם יהי' להזוג ערונית פה

השבעות כתובה אם יהי' הכתובה עד אלף ר"ט ואלף בכלל שלשה ר"ט ומן אלף עד ב' אלפים ר"ט ויעד בכלל ששה ר"ט ומן ב' אלפים ומעלה שמנה ר"ט ואף שהאלמנה נפטרת מן השבועה באיזה אופן שיהי' אם יש לה חזקת ערונית בבאן מחויבת לשלם כנ"ל

שכר גישין או חליצה עשרה רייכשליר מלבד התשלומין של ההשבעות כתובה כנ"ל

מכל גביות עדות על דבר בושת ותבלות בין איש לחבירו הן שיגבה הוא בעצמו העדות או ע"י אחרים יהיה לו שלשה רביעית ר"ט אף שכל צד רוצה לגבות כמה עדות על טענותיו ני"מ לא יהי' לו יותר מג' רביעות ר"ט משני צדדים יחד

לעשר עשרה של סניכות חבר הן לב"ב ולבחורים יהי' דוקא בהסכמות רוב הקהל יצ"ו ושכרו יהי' ששה ר"ט ואם הוא בחור חשוב נודע ומפורסם למופלג יש ביד הקהל יצ"ו למעט השכירות כפי ראות עיניהם

ואין רשות ביד האב"ד וקהל יצ"ו להסכים בחתונים בעשרות חבר עד כלות שני שנים אחר החופה שלהם אפילו בחור חשוב לראות

שיתנידו בלמודם יאפילו אם יבא איזה בחור חשוב בכשיעות חבר וחתם מרבני אשכנז או פולין נ"מ לא יהיו נקראים לתורה בשם חבר עד כלות שני שנים אחר החופה שלהם ולשלם שבר עשרת כנ"ל לאב"ד נ"ו

הקהל וצ"ו מחויבים להעניד דירה לפי כבודו להגאון אב"ד וצ"ו ולבני ביתו בחנם ולפטרו ולפציתו בחנם מכל מסים וארנוניות הבאים כסדרן ושלא כסדרן עולים ויגילים ושאינם רגילים מכל מה שהפה יוכל לדבר והלב להרהר הן לקהל וצ"ו או לחשרתה יר"ה

נתי' ולא נמוש מחויבים הקהל וצ"ו ליתן לאשתו הרבנית עם כל ב"ב מיגר אלמנותה דירה בבבוד כל ימי חיי' כל זמן שתרצה לדור פה ק"ק מינץ וגם מחויבים לפיטרה ולפציתה מכל מסים וארנוניות כנ"ל

וגם הקהל וצ"ו מחויבים לכלכל הרב וצ"ו מכל בלבולים וערעורים וכבוית והזוקות ח"ו שיבואו עליו מחמת הרבנות כאן והקהל וצ"ו הם ערבים זה לזה

לא יהיה רשות לקהל וצ"ו ליתן רשות לשום אדם או תושב לדרוש ברבים בלי רשות האב"ד וגם לא יהיה רשות לאב"ד וצ"ו ליתן לדרוש ברבים נשום אדם בלי רשות הקהל וצ"ו

הרשות ביד כל אחד הן התובע או הנתבע לומר לאב"ד לא ישב בדין עליו לדחות שלוש אפילו נגד יתומים ואלמנות הן בדיני ממונות או בושית ואם התובע אומר שלא ישב עליו האב"ד אינו נחשב לושל רשות מאב"ד להזמין חבירו לדין רק מן הפ"ת[1] או מן שארי פרנסים הבשרים וגם רשות בידו לוקח רשות מאב"ד ע"י שמש להזמינו לב"ד אחר והאב"ד נחשב ליהן רשות ובאם שהנתבע אומר שלא ירצה לדון לפני אב"ד נר"ו אזי נחשב לגלות דעתו תיכף לשמש אבן באם נראה שקבלו עליהם האב"ד שום אינו יכול לפסלו וכ אם לוקח סתם מאב"ד רשות להזמין חבירו לדין ולא הודיע תחלה שהוצרך לדון לפני ב"ד אחר שום אינו רשאי לדחות אותו לשלוש

עד עשרים וחמשה ר"ס מחויב האב"ד לדון יחידי ואין שום צד יכול להושיב שום דיין אצלו גם אין שום צד יכול לפסלו אם לא שנמצאכם שהוא שונאי ואין הבעלי דינין מחויבים ליתן דעי הפסק עד שיוכתב ויחתם הפסק

אם הקהל וצ"ו רוצים לתקן איזו תקיני שהוא למגדר מלתא או אפרושי מאסורי ורוצים שאב"ד נר"ו יכתים עמהם בתקנם מחויב להסכים עמהם וגם לחתום עמהם ואין לאב"ד רשות לנדות ולהחרים שום אדם כי אם בהסכמת הקהל וצ"ו

באם שאב"ד יושב בדין עם שני דיינים אצלו ויחלק דמי הפסקים לשלשה חלקים שוה בשוה ואין בעלי דינין מחויבים לשלם דמי הפסק עד שיהיה הפסק כתוב וחתום מכל הדיינים

שבר הלטרת בתים וחזקות ג' לווינר ונין מקומות בב"ה חצי

[1] = הפרנס חודש.

ר"ט ועל ההחלטה יחתומו הגאון האב"ד עם שנים כשרים מנהיגי קהלתינו יצ"ו ולא יתן שום חלטה כי אם השמשים יבואו ויראו לו הפנקס שנסלקו כל הערעורים בח"י של המערער בעצמו או ע"י ב"ד

האב"ד יחי' אבי יתומים ואלמנות להשגיח על עסקים עד שיתמנו להם אפטרופסים על פיו בצירוף הקהל יצ"ו ועל כל פנים לא יאחר שבתוך שלשה חדשים מיחוביב למנות אפטרופוס זולתו אם יצוה אדם לביתו שלא יחי' רשות לשום אב"ד או קהל יצ"ו להשגיח בעסקי יתומיו ואלמנותיו אזי אין לו רשות להשגיח כלל בעסקיו רק יקוים הצוואה וגם הפו"ט אין להם רשות לשנות שום דבר מן הצוואה

לאב"ד יחי' נקל ורצועה לכוף כאגמון ראש למי שיסרב לבא לדון או לקיים הפסק הן בדין שדן בעצמו הן עם דיינים שהי' דנין אצלו הן בדין לקיים הפסק הנפסק בב"ד אחר לעשות כל נגישות וכפיות בהכרזה אבן לא יחרים שום אדם כ"א ברשות רוב הקהל יצ"ו כנ"ל

הגאון האב"ד נרו מחויב לילך מחיל אל חיל תיכף אחר יציאת מב"ה לישיבת תלמידיו כדי שגם הבעלי בתים לומדים שרוצים לשמוע מפיו דברי אלקים חיים יכולים לקבוע העת ללמוד מפיו

כמה בהזרי חמד שיחזיק בקהלתינו יצ"ו יחי' ע"פ הקהל יצו' כפי ראות עיניהם הכל כפי הזמן ולפי השעה להחזיק תורה ולומדי'

גם מחויב האב"ד נר"ו ללמוד פרק אחד משניות תיכף אחר תפילות ערבית נגד יום ביומו וביום ש"ק תיכף לאחר כיום תפילות מוסף

האב"ד נר"ו מחויב ליתן השגחה פרטית על כל עניניהם בכלל ובפרט הנוגע לדת תורתינו הקדושה לאפרושי מאסורי איסור והיתר לגדור גדר ולסלק [ולכקל .l] המסילה לפי עת וזמן ולהנהיג קהלתינו יצ"ו בדרכי השם על פי דת תורתינו כדת משה וישראל גם מחויב בכל שבועה לחקור ולתהות בקנקנים של הנערים ותינוקות של בית רבן ילהשגיח על מקרי דרדיקי וגם לדרוש ברבים כל שני חדשים בשבת שלפני ראש חדש מלבד הדרשות שהם לחובות היום והזמן ולהתמיד בישיבה מדי יום ביומו כדי להרבין תורה בישראל ובזה נזכה לביאת הגואל אמן כי"ר

ועל כל הנ"ל הוסכם מפי האלופים פר"ש יצ"ו בצירוף ב"ב קרואי עדה יצ"ו שהובררו ע"פ האיסוף שמנים ב"ב עיקורי קהלתינו יצ"ו שאין רשות לקהל או לאיסוף יצ"ו להוסיף לו על כפוקו ושכירות הנ"ל הן הנוגע כפוקו מדי שנה בשנה הן להוסיף על שארי פרטי ודברים הנ"ל בקנס שני מאות לואר דאר לצדקה ובח"ח ואין לשום פה"ח או שארי פר"ש או לשום איסוף לדבר שום דבר באותו דבר כנ"ל בקנס ובחרם כנ"ל נ"מ הקנס לא יפטור את החרם וחרם לא יפטור את הקנס ואחד יוכל לעכב כל הנ"ל יצא מפי ה"ה פו"ש יצ"ו בצירוף ה"ה ש"ת אנשים כשרים שהובררו מן האיסוף ב"ב

[1] = בחתימה יד.

שמוים קצוים עיקרי ב"ב דקהלתינו יצ"ו וז' רביעי טוב חשון
תס"ט לפ"ק נשמה בן לא"א נידבר דוד הלוי זצ"ל אישטוג
הקטן יצחק איצק בא"א המנוח כהר"ר נחמ יעקב זצ"ל נעזיא
תס"ט

B.

מאחר שבהר"ר נאיר בהר"ר יהודא ליב בון זלזול בכבוד מוריו
ורבינו הגאון חגדול המפורסם מוהר"ר אברהם ברודא נר"ו אב"ד
ור"מ דקהלתינו יצ"ו ופיר פיו מבלי חק בדברים רעים וזלזולי אשר
לא ראוי להעלות על הכיור ולא נשמע בזאת מעולם, בכן נתאספו
כאות לפשפש ה"ה האלופי' רחמי קציני פרנסי נהגי' הקהלה יצ"ו
ובצירוף לומדי קהלתינו יצ"ו דהיינו האלוף כהר"ר ברוך חלפין
והאלוף כהר"י נירדבי ליי והאלוף כהר"ר יעקב וירנר והאלוף כהר"ר
הירץ נייגץ והאלוף כהר"ר גרשון כהן והאלוף כהר"ר איצק ליניפורג
והאלוף כהר"ר אברהם גרושואל והאלוף כהר"ר מאיר טרעני והאלוף
כהר"ר הירץ ענכים והאלוף כהר"ר שמעון קאבלענץ, לעיין ולדקדק
בדיני של כהר"ר מאיר בין הכ"ל ולהאבילו בפרי ניעלליו ולחוש על
כבוד נידיני ורבינו נר"ו שבכבודו הוא כבודינו והי' נין הראוי לענוש
איזי בעינים קשים אשר לא יוכל לשאת אך באשר ראינו שהכנע
את לבו בכבי הנידונים ותחנוני' וביקש מחילה כמה פעמים נין נ"ו
הגאון אב"ד נר"ו וגם קיבל על עצמו ברצונו הטוב לסבול עונשו כפי
אשר יצא מאתנו ח"נו ע"כ הקלנו בעונשו ויצא מאתנו ע"פי רוב דעות
על כהר"ר מאיר בין הכ"ל שלא יהי' לו שום מינוי בקהלתינו ולא
יצירף לשום דבר בעסק הקהל ולא לשום דבר שבקדושה בנשף
עשרה שנים מהיום, ולא יבא לשום דיונית בנשף שלשה שנים, ולא יהא
לו רשות לישב בשום בה"ם למעלה נין האלטעמר רק למשה נהאלטעמר
שנה אחת מהיום, גם יכריזו בבתי כנסיות ברוז לפרסם ברבים, גם יהן
לפדיון מלקות שלשים ותשעה ר"ט בל ר"ש חנשה קהדי, ומהיום
כהר"ר נאיר הנ"ל ניתרה ושונד באם ח"י יוציא דיבור קל ניפיו
לפנים עוד בכבודו של הגאון הגדול נר"י אזי יגלגלו עליו עונות
האשנים בעינים קשים אשר לא יוכל לשאת, ואם שנוע ישמע
ייעם לו, והנעשה נעשה באסיפה בכ"ל אור ליו' ב' ר"ח אדר ראשון
תי"ו ער"ן בי"ת לפ"ק.

נאום יצחק אהרן ווורטהיזר
נאום הקטן אורי וויבש ב"ץ נמעזיץ
גענשלוק לוי
יעקב הלברשטט תצ"ב
מרדכי זעקינד בא"א נירהר"ר יעקב נזוא זצ"ל
נפתלי בנהור"ר יוסף יהודא זצ"ל
הירץ ב"ר יוסף הלוי שלוש
שלמה זלמן כהן

אני משה בן מוהר"ר אברהם שיואש ז"ל
תע"ב
בחיך בר אברהם אפרים ז"ל הלפין
מרדכי בן א"א הר"ר אלי' יוסף ז"ל סג"ל
יעקב בלא"א הר"ר מיכאל זא"ל ווערדא
נפתלי הירץ בן לא"א מ"ו חח"ר ישכר ז"ל מעניץ
אברהם נחשון בן הר"ר אהרן ויבש כ"ץ . . שלוש
תע"ב
יצחק איצק בר יוסף משה בנימין לימפורג
אברהם בר יהודא שלוש גרושואל
זא' חק' נפתלי הירץ בר יוסף משה זצ"ל
הקבן אברהם נאיר
תע"ב
הק' שמעון קאבלענץ בא"א המנוח בהר"ר נעלין יעקב מזיא זצ"ל
תע"ב

III.

FRAGMENT D'UN PLUS ANCIEN LIVRE DE LA COMMUNAUTÉ DE METZ.

Le fragment du livre de la communauté de Metz nous a conservé un petit extrait d'un livre plus ancien, qui, outre l'intérêt et la valeur qu'il offre par lui-même, montre en même temps quelle mine de documents historiques a été perdue par la disparition d'un pareil livre. Cet extrait consiste en une décision des administrateurs de la communauté de la fin de l'année 1645, consignée sur le verso du procès-verbal de réception du lundi ראשון דח"ה של פסח de l'an 1717, en vertu duquel Salomon b. Mosé de Fürth fut nommé premier ministre-officiant de la communauté messine. Sans doute en répétant cette ancienne ordonnance, on voulait lui donner une nouvelle vigueur.

Grâce à l'admirable et ancienne coutume du judaïsme ordonnant de secourir les nécessiteux sans enquête approfondie de la part de la communauté, il peut arriver facilement qu'on abuse de la charité publique et cela du fait de gens qui peuvent se suffire. Aussi, en 1645, fallut-il édicter que les héritiers de ceux qui auraient eu recours sans nécessité aux sociétés de bienfaisance de la communauté seraient obligés de rembourser les sommes indûment reçues par le défunt. Par l'auteur de ce règlement, nous savons le nom du rabbin de cette époque : Saül Juda b. Mosé Naftali. Dans l'histoire du rabbinat de Metz de M. Abraham Cahen (*Revue*, VII, 216),

le nom de ce rabbin, que Carmoly avait déjà cité à sa véritable place, dans les *Annales* de Jost, II, 76, manque ; cependant Carmoly ne le connaissait que par le Memorbuch de Mayence où Saül Juda exerça plus tard les fonctions de rabbin et où il mourut. Le passage de l'ancien livre de la communauté de Metz qui nous a été ainsi conservé nous fournit le premier témoignage de l'activité que ce rabbin a déployée à Metz ; c'est en qualité de rabbin de cette communauté qu'il signa ladite ordonnance, vers la fin de l'année 1645.

העתק מן פנקס הקהל יצ"ו ישן נושן מיום א' ד' טבת ה"ו לפ"ק
וזה לשונו : נתועדו יחד הפרנסי' וטובים יצ"ו ונמנו וגמרו ואחד מאחד שכל
הפושט יד מותנים לו ואין בודקין אם כדברין כן הוא שנצרך לדשיל עצמו
על אחרים ע"כ עלה בהסכמות כולם שכל מי שקבל באן מן ג"ץ
או מן גבאי פנקס מהיום והלאה הן שיש לו עירונית באן הן שאין
לו עירונית באן הן זכרים הן נקיבות וימצא לאחד מותו שיש לו
נכסים שינוח ליורשיו. או לאשתו לא יקח שום אדם פרוטה מכל
נכסיו עד שיפרע לג"ץ ולגבאי פנקס כל מה שקיבל מהם מהיום
והלאה עד יום מותו באופן שמא יוגזל אחרים שאין להם כדי חייהם
נעשה בהסכמות כל הנ"ל ובהסכמותיו.
נא' שאול יודא בלא"א הר"ר נשה נפתלי זלה"ה החונה פה מיץ :
עד כאן לשונו.

David Kaufmann.

DOCUMENTS

SUR

LES JUIFS DES ÉTATS PONTIFICAUX

Les recherches auxquelles nous nous livrons sur les Juifs des Etats romains nous amènent quelquefois à la découverte de documents très curieux. Le texte suivant, concernant la permission accordée à un Juif de Ferrare d'épouser deux femmes, nous paraît intéressant à connaître.

Henricus etc Camerarius.

« Tibi Moysi Merlino hebreo in civitate Ferrariensi commoranti viam veritatis agnoscere et agnitam custodire Sancta Mater Ecclesia hebreos in memoriam Passionis Dominicæ inter Cristianos versari suisque ritibus et moribus uti tolerat ut aliquando resipiscentes judaica cecitate abiecta ad veram Cristi lucem convertantur; cum itaque iuxta eorum consuetudinem ab immensurabili tempore citra observata de qua nobis sufficienter constitit, liceat hebreis qui cum sua uxore per decennium permanserunt et ex ea filios non susceperunt illa vivente aliam superducere, Tu qui ut asseris cum Morosilla tua uxore non solum per decem, sed per viginti circiter annos permansisti et ex ea nunquam filios procreasti, minusque ob ejus sterilitatem procreare speras et juxta dictam consuetudinem ea vivente ac et ut dicitur consentiente aliam uxorem ducere illamque una cum ipsa Morosilla retinere cupias ne propterea te desuper a judicibus christianis molestari contingat nobis humiliter supplicari fecisti ut tibi super hoc de opportuno remedio providere dignaremur, nos itaque tuis huiusmodi supplicationibus inclinati de mandato Sanctissimi, et auctoritate etc.

Tibi ut etiam eadem Morosilla vivente matrimonium cum alia muliere hebrea juxta hebreorum ritum, morem et consuetudinem hujusmodi contrahere et in illo remanere libere valeas, nec propterea

realiter vel personaliter a quoque molestari queas per presentes quantum cum Deo et sine peccato possumus tolleramus et tollerari debere mandamus, stricte propterea inhibendo mandantes Reverendis Prioribus Dominis ejusdem civitatis Ferrariensis ac quibusvis aliis episcopis eorumque in spiritualibus vicariis nec non Gubernatoribus presentibus et aliis tam ecclesiasticis quam secularibus et temporalibus judicibus officialibusque Barisellis executoribus, subexecutoribus aliisque quibuscumque justitiæ ministris sub mille ducatorum auri Cameræ Apostolicæ inferendorum et in subsidium excommunicationis et censuris ecclesiasticis aliisque nostri arbitrii pœnis ne te aut secundam quam ducis uxorem præmissorum occasione quomolibet impediant removentur vel molestent vel inquietent. Alioquin etc. Irritum nihilominus decernentes quicquid secus fiet super his a quoque quavis auctoritate scienter vel ignoranter attentari contingerit, non obstantibus constitutionibus et ordinationibus apostolicis ac legibus imperialibus ceterisque in contrarium facientibus quibuscumque. Datum Romæ in Camera Apostolica die septima mensis decembris 1590. Pontificatus sanctissimi in Christo Patris et D. N. D. Gregorii XIII Papæ Anno Primo.

HENRICUS [1] Cardinalis Camerarius [2]. »

Cette autorisation n'est pas un fait isolé ; on en trouve beaucoup d'autres du même genre. Nous en reproduisons une ci-dessous, qui se trouve dans un chirographe de Grégoire XV, du 12 mai 1623.

« Ci ha fatto esporre Salomone del quondan Giuseppe Toscano ebreo in Roma, che, avendo egli facoltà di qualche considerazione e non avendo nessun figliuolo, nemmeno da venti anni in qua ne ha fatti Giammilla sua moglie, desidera per aver successione di pigliare altra moglie etiam vivente detta Giammilla. E però ci ha anco fatto supplicare a volerglieue concedere licenza e venendoci riferto essere stato fatto per il passato da alcuni altri ebrei, con la presente ordiniamo a voi che concediate a detto Salomone la licenza di poter pigliare un' altra moglie, viveute la prima, etiam senza consenso di detta prima, purche la seconda che piglierà si ritenga fuoridi Roma, mentre vivrà la detta prima, e questo con le clausole solite apporsi in simil licenza, sopra di che gliene spedirete le patenti opportune, non ostante qualiasi costituzione e ordiuazione apostolica e ogni altra cosa che facesse in contrario a quali tutte per questa nostra deroghiamo. Dato nel nostro palazzo di Montecavallo il 12 maggio 1623, Gregorius Papa XV. »

Le chirographe ci-dessus mentionné a été expédié au pro-

[1] Cet Henri est le camerlingue et cardinal Caetani.
[2] Archives des États romains. *Diversorum* del camerlingo, vol. XXXI, fol. 28.

camerlingue cardinal Marc-Antonio Gozzadini, qui rédigea les patentes d'exécution, le 19 mai 1623, en édictant une amende de 1,000 ducats d'or contre quiconque mettrait empêchement à l'exécution dudit ordre. Le document se trouve à la page 102 des *Diversorum* de 1623 (Archives des Etats de Rome).

Derrière la signature de Gozzadini, sont apposées les signatures suivantes : « DOMENICO CECCHINI, *auditeur ;* FONCHIA, *secrétaire* ».

Ces pièces n'indiquent pas la somme exigée pour ces sortes d'autorisation, mais il est certain qu'il fallait payer pour les obtenir.

Les Juifs, à cette époque, s'occupaient spécialement de prêts d'argent et de prêts sur gages. A Rome, il y en avait plus de soixante qui jouissaient de ce privilège ; en vertu de ce privilège, ils n'étaient justiciables d'aucun tribunal, excepté de celui du camerlingue. La formule de l'autorisation d'exercer le prêt sur gages était la suivante :

« Henricus etc. Camerarius.

« Sanctissimo et Reverendissimo Domino meo sanctissimi D. N. Papæ in alma Urbe ejusque districtu Vicario et illius vicegerentibus ac locumtenentibus nec non reverendissimis patribus Dominis almæ Urbis prædictæ Gubernatori et vicecamerario, curiarum cameræ apostolicæ generali auditori, nostris eorumque locumtenentibus et ejusdem urbi senatori et cameræ ipsius urbis conservatoribus curiæque Capitolii et appellationum capitaneo nec non Ripæ, Ripettæ, Burgi, Turris nonæ et de Sabellis ceterarumque dictæ urbis curiarum judicibus ordinariis et extraordinariis nec non gabellario maiori nuncupato ejusque officialibus et ministris ac Dohanarum Ripæ, Ripettæ, grasciæ, et mercium dictæ urbis Dohaneriis ac vicedohaneriis administratoribus et ministris dictarum curiarum notariis nec non Barisellis, capitaneis executoribus et Justitiæ ministris ceterisque ad quos spectat et presentes nostræ exhibitæ vel ostentæ fuerint. De mandato etc. et auctoritate etc. Ac ex mero officio nostro tenore presentium sub mille ducatorum auri Cameræ apostolicæ inferendorum et mandati executivi ac in juris subsidium sub censuris ecclesiasticis aliisque nostro arbitrio pœnis stricte inhibemus et inhibendo expresse precipimus et mandamus ne abhinc deinceps audeatis seu presumatis aut aliquis vestrum audeat seu presumat in quibusvis causis ad cuiuscumque personæ etiam fisci instantiam contra *Danielem* quondam *Moyis de Tybure hebreum* bancherium in urbe commorantem aut ejus filios ejusque agentes factores famulos et ministros seu aliquem ex eis ratione exercitii fenoris et pecuniarum per eos seu aliquem ex eis tam super pignoribus quam ad scriptura sub fenore mutuatarum et mutuandarum ac pignorum

quorumcumque per eos pro eorum pecuniis ad fenus ut præfatur mutuatis et mutuandis receptorum et recipiendorum ac rerum quarumcunque eorum bancum feneratitium aut fenoris exercitium et pignora huiusmodi quomolibet concernentia sive ab eis dependentia et emergentia tam civiliter quam criminaliter motis et movendis etiam sub eo quod executionem obligationum in forma cameræ desuper factarum et faciendarum contra eorum debitores coram nobis petant et consequi curent et consequentur et ex officio vestro aut aliter quomolibet procedere seu vos ingerere intromittere aut mandatum aliquod in personis seu bonis contra prædictum Danielem ejusque filios et alios prædictos aut aliquem ex eis relaxare sive eos super premissis aut sub pretextum assertæ penæ per eos aut aliquem ex eis ut a vobis forsan pretenditur incursæ vel incurrendæ ex eoque non tenuerint sive non teneant bilancias mercium pondera et stateras ad quasvis mensuras et quantus teneant aut tenere velint pro eorum scandalio sub pretextu quod non sint sigillatæ sigillo dicti gabellarii aut alio quovis pretextu et quovi colore per vos vel alium seu alios et vigore cuiusvis mandati ad instantiam fisci seu partis vel ex officio aut alias desuper relaxati vel relaxandi realiter nec personaliter aut alio quovis modo molestare vel executionem aliquam realem vel personalem contra eos facere audiat. Prædictus Daniel Moysis prædicti ac omnes alii hebrei bancherii in urbe residentes ratione præmissorum sunt soli nostræ jurisdictioni subiecti et a cujusvis alterius judicis et tribunalis juris dictione liberi et exempti et ut nobis exposuerunt huiusmodi bilancias, marcos, stateras et pondera non nisi pro eorum scandalio retinere et cum eis nec vendere nec emere consueverunt et propterea ad illa retinenda non tenentur. In quorum etc. Datum Romæ in Camera apostolica die prima aprilis 1591, Pontificatus S. D. N. Gregorii papæ XIII anno prima.

HENRICUS, Cardinalis camerarius [1]. »

Pour les Juifs établis hors de Rome, la concession était ordinairement faite pour une durée de dix ans ; pour les Juifs de Rome, le temps n'était pas fixé et l'autorisation devait être renouvelée fréquemment.

Beaucoup de Juifs se distinguèrent dans l'exercice de la médecine. La patente suivante est très instructive à ce sujet :

« Licentia medendi·

« Tibi Moysi Alatino spoletano tuoque filio Bonaiuto hebreis artium et medicinæ doctoribus veram fidei agnitionem et sanioris consilii spiritum humilibus nomine vestro nuper nobis porrectis precibus inclinati ac de fide idoneitate et experientia vestra quo ad

[1] *L. c.*, vol. XXXI.

artem medendi satis super quod informati ac et moti testimonio Reverendissimi Domini vicarii episcopi nec non et ju^mi Pretoris Civitatis Ferrariæ nonnullorumque nobilium et fide dignorum virorum ejusdem civitatis vobis propterea specialem gratiam facere volentes, de mandato et auctoritate etc. vobis qui publicæ Christianorum utilitati in Themistii versione olim incubuistis ac nunc et in canonis Avicennæ versione assidue incumbetis artemque medicinæ et medendi multis jam retroactis annis probe et diligenter (ut accipimus) exercuistis et quam plures infirmos vestra opera et industria altissimo Favente ad sanitatem restituistis ut egrotantibus in vobis confidentibus tam Christianis quam Hebreis in dicta Civitate totoque Dominio serenissimi Ducis Ferrariæ, ipsius Ducis ad hoc accedente consensu medelas ad eorum sanitatem profuturas dare et prestare possitis et valeatis indulgemus ac licentiam et facultatem concedemus et impartimur stricte propterea inhibendo mandantes R^mo Domino dictæ civitatis Ferrariæ episcopo ejusque in spiritualibus et temporalibus vicario generali omnibusque aliis ad quos spectat seu spectabit quomodolibet in futurum ne sub mille ducatorum auri Cameræ apostolicæ inferendorum et in subsidium sub censuris ecclesiasticis aliisque nostri arbitrii penis vos super huiusmodi medendi exercitio sub pretextis quod in Christianos infirmos curam geritis vel alias contra presentium literarum forma ipsos Christianos infirmos vestræ curæ comendatos ad quorumvis etiam medicorum christianorum vel aliorum instantiam quomodo libet realiter vel personaliter molestare, inquitare, vexare, perturbare vel remorari audeant vel presumant aut eorum aliquis audeat vel presumat sed eos licite et absque ullo scrupulo a vobis curari posse volumus et mandamus, alioquin etc., quibusvis Constitutionibus et ordinationibus apostolicis ceterisque contrariis non obstantibus quibuscumque. In quorum, fidem etc. Datum Romæ in Camera apostolica, die sexto mensis julii 1592 pontificatus Clementis papæ 8 anno primo.

Henricus cardinalis camerarius, auditor martini [1]. »

On sait que la communauté juive de Rome devait payer au Capitole une taxe annuelle de 1,130 florins, à l'occasion de certaines fêtes athlétiques, en compensation de la dispense accordée aux Juifs de l'obligation de se livrer à des courses pendant les réjouissances populaires. Toutes les communautés moins importantes des États pontificaux devaient contribuer à cette taxe, ainsi que les Juifs d'Avignon, de Carpentras, de Lisle et de Cavaillon. Ceux-ci refusèrent plusieurs fois de payer leur quote-part. La lettre suivante explique la manière dont se faisait la perception de cette taxe :

[1] Arch. de l'État romain. *Diversorum*, vol. XXXIV, f° 32.

« Federicus etc. Procamerarius.

« Universis etc. salutem in Domino.

Noveritis nuper nobis in Camera apostolica expositum fuisse pro parte Universitatis hebreorum almæ Urbis commorantium quod licet ad solutionem summæ pecuniarum quam ipsi singulis annis senatui, Populoque Romano pro festo Testacci et Agonis ut moris est solverint universi et singuli utriusque sexus hebrei in statu Ecclesiastico ; et præsertim in Civitate Avenioni, Carpentratii, Lilla, et Caviglione degentes pro eorum rata, seu quarta contribuere et concurrere consueverint, tamen nonnulli ex ipsis diversimodo subterfugientes eorum quarta seu rata contribuere recusant, seu differunt et protrahunt, quod factum est ut pro consequendis pecuniis huiusmodi Isach de Ariccia et Raphaelem pariter de Ariccia hebreos presentium ostensores eorumque nuncios ad hoc expresse destinare cogantur.

Et propterea cupientes pecunias prædictas quanto citius minorique fieri possit dispendio consequi, nobis humiliter supplicari fecerunt ut eis in præmissis opportune providere dignaremur. Nos itaque huiusmodi precibus moti considerantes eosdem exponentes difficiliter ut præfertur solvere posse, nisi ipsi etiam ab aliis ut consueverunt exigant propriæque eorum indemnitati et commoditati ut par est providere volentes, de mandato et auctoritate etc.

Vobis omnibus et singulis supradictis et vestrum cuilibet in solidum habere serie precipimus, et sub 500 ducatos auri Cameræ apostolicæ applicandos aliisque ecclesiasticis sententiis censuris et pœnis stricte precipiendo mandamus... et post quam pro parte dictæ Universitatis per eosdem Isach et Raphaelem de Ariccia latores presentium super hoc fueritis requisiti, aut aliquis vestrum fuerit requisitum, universos et singulos hebreos in locis Jurisdictionis vestræ et cujuslibet vestrum subiectos degentes ad prædictæ Universitatis et pro ea præfatis Isach et Raphaeli presentium ostensoribus ratam, seu quartam pecuniarum per Universitates seu hebreos eorumdem locorum dicta de causa respective solvi solitam etiam summarie simpliciter et de plano absque aliqua tela judiciaria cum effectu solvere omnibus viis, factis, et facti remediis opportunis, etiam per segregationem a sinagoga, carcerationem et arrestationem, et si hebrei ipsi in huiusmodi solutione morosi fuerint, Universitas hebreorum cujuslibet loci quæ morosa fuerit eisdem ostensoribus pro expensis victus julios quinque pro quolibet die si Universitas ipsa sive Civitatis sive Oppidi aut alterius inferioris loci fuerit, quæ ultra scuta quinque solvere debuerit.

Si vero minus scutorum quinque prædictos solvere debuerit pro uno die, tantum postquam presentes nostræ eis per eosdem ostensores intimatæ fuerint re ipsa, et cum effectu ad solvendum cogatis

et compellatis etc. Alioquin etc. Datum hoc die 29 octobis 1647. Jacobus Antonius. Serperius Auditor [1]. »

Le camerlingue nommé ci-dessus était le cardinal Frédéric Sforza.

Dans la collection que nous compulsons, nous trouvons aussi une lettre d'absolution, pièce très curieuse, en latin, que nous donnons ci-dessous en abrégé :

« Par ordre exprès du pape, nous absolvons les Juifs de Rome de tout crime, excès, transgression et délit, grave et énorme, en exceptant seulement ceux de lèse-majesté, homicide, faux-monnayage, comme des contraventions aux lettres et bulles apostoliques ; nous voulons que personne ne les moleste, en réservant le droit d'agir civilement à la partie lésée. Les ministres et prévôts de Rome sont tenus, sous peine de 1,000 ducats d'or et d'autres peines, d'observer ces ordres. — Rome, 5 septembre 1622. — Pour le camerlingue, le cardinal M.-A. Gozzadini [2]. »

Quelquefois, ces lettres d'absolution étaient nominatives et avaient le caractère de sauf-conduit. On les appelait *non gravetur*. Nous en donnons un spécimen ci-dessous :

« Sotto pena di ducati 100 e di altre pene, si proibisca di molestare personalmente e realmente Salomone Toscano ebreo banchiere in Roma e stimatore degli spogli della Camera apostolica. Elia e Guiseppe suoi figli, Angelo Toscano suo fratello parimenti ebrei banchieri. Niuno perciò deve osare di molestarli con esecuzioni o altro tanto pei beni quanto per le persone. Poichè il detto Salomone, oltre di essere banchiere, è pure estimatore degli spogli, e trovasi esente dalle altre giuridizioni e solo è soggetto alla giuridizione nostra. Roma 14 gennaro 1623. Per in Camerlengo, il card. M. A. Gozzadini. »

On appelle *Spogli*, les objets d'habillement, l'argenterie et le mobilier que laissaient en mourant les évêques et les autres prélats ayant charge d'âmes. Ces *Spogli* revenaient à la chambre apostolique, et, comme on voit, l'expert chargé de les estimer était un Juif.

La communauté de Rome avait le monopole des pains azymes. Voici un document à l'appui :

« Ad istanza dei camerlenghi della università ebraica di Roma, Sabato Segni, Leone Bisissa, Isacco Treves, si proibisce a Beniamino Veneto ebreo dimorante in Roma e a tutti gli altri di fare e cuocere

[1] *Diversorum* de 1646.
[2] *Diversorum* de 1622.

pani azzimi tanto di grano proprio quanto di grano di altri ebrei, escluso ogni pretesto di forno proprio, ecc. Poichè la confezione degli azzimi solo spetta all' universita, di che sopra per servizio e comodo suo. Roma 28 Marzo 1624. G. Naro, prefetto dell' annona. Pel notaio Dom. Fonchia, Stefano Spada. »

Quant aux taxes que les Juifs avaient à payer à la communauté, celle-ci disposait de tous les moyens de coercition en vue de la perception, avec la faculté de saisir des gages. A preuve, le document suivant :

« Concediamo licenza ad Isach Todesco ed altri fattori dell' universita' delli ebrei che saranno pro tempore che possino far vendere li pegni presi ad altri ebrei per pagare li pesi camerali e altre cose spettanti all' universita' dei medemi ebrei, senza portarli in depositeria conforme al solito e in fede ecc. Di casa 15 di luglio 1631. Fulvio Benigni auditore. Giulio Donati notaro [1]. »

En sautant des XVI[e] et XVII[e] siècles au siècle actuel, ou au temps de Grégoire XVI, nous trouvons encore un document qui mérite d'être cité ; en effet, tout en relatant le règlement du présent, il rappelle aussi les règlements et coutumes remontant à l'an 1690. Ce document concerne les Juifs d'Ancône et est ainsi conçu :

« Notificazione. Antonio del titolo di S. Pietro in Montorio della S. R. C. Prete cardinale Tosti, della santità di N. S. e della R. C. A. Pro tesoriere generale.

» Degnatasi la Santità di N. S. papa Gregorio XVI di prorogare per altri 12 anni, a contare dal 13 settembe 1843, a favore dell' universita' degli ebrei di Ancona la facoltà, di cui la medesima per concessione di Alessandro ottavo incominciò a godere fin dall anno 1690, ad esigere una certa determinata tassa sopra le merci degli ebrei forestieri, come da chirografo sanctissimo in data 29 novembre 1843, sia a tutti noto che nella presente notificazione viene richiamato in ogni sua parte ad esecuzione l'editto all' occasione delle antecedenti proroghe pubblicato dalla chiara memoria del card. Lante li 18 juglio 1806, e dalla chiara memoria del Cardinale Cristaldi li 3 aprile 1821, ambidue già tesorieri generali del tenore che segue.

» Editto

» Per l'esigenza della tassa imposta sopra le merci degli ebrei forestieri e prorogata a favore dell' università degli ebrei di Ancona per dodici anni.

» Alessando Lante ecc.

» Avendo la Santita di N. S. papa Pio settimo felicemente regnante

[1] *Diversorum* de l'année 1620 à 1631 ; volume non numéroté.

con suo special chirografo segnato sotto li 12 marzo prossimo passato prorogata a favore dell' università degli ebrei d'Ancona per altri anni dodici la facoltà già conceduta alla detta università sin dall' anno 1690 dalla S. M. d'Alessandro VIII e successivamente dagli altri sommi pontefici di tempo in tempo prorogata, d'esigere baiocchi 25 per ogni scudi cento sopra tutte e singole merci che dagli ebrei forestieri si manderanno a vendere, o a comprare nella detta città d'Ancona e d'altri baiocchi 12 1/2 per ogni cento scudi sopra quelle merci che li detti ebrei porteranno essi medesimi a vendere o compreranno nella città suddetta, affine di potere con il ritratto di tale esigenza corrispondere al pagamento dei pesi camerali ed altre occorenze della istessa università, e volendo noi che la mente di N. S. si renda a tutti nota ed abbia la sua totale e pronta esecuzione; perciò col presente nostro editto, coll' autorità del nostro officio e coll' oracolo datoci in voce dalla Santita di N. S. ordiniamo e comandiamo a tutti e singoli ebrei forestieri, che in qualunque maniera manderanno a comprare e rispettivamente a vendere qualunque sorta di merci nella detta città d'Ancona siano in avenire tenuti di pagare alla detta universita degli ebrei di detta citta baiocchi 25 per ogni scudi cento sopra il prezzo di detta merci, comme ancora baiocchi 12 1/2 per ogni cento scudi sopra il prezzo di tutte e singole merci che i detti ebrei porteranno essi medesimi a vendere o compreranno nelle città suddette; e mancando di fare detti pagamenti, incorrano nella perdita della roba ed a tutte le pene imposte alli fraudatori, da applicarsi per un terzo all' accusatore, per altro terzo alla Reverenda Camera ed il resto a favore di detta università. »

« Per evitare poi le fraudi, che potessero commettersi vogliamo ed ordiniamo che li detti ebrei forestieri portando loro istessi o mandando a vendere e rispettivamente comprare in Ancona mercanzie di qualunque sorta sieno tenuti ed obbligati dare nota distinta di tutte le dette merci in mano degli esattori o massari, che a tal effetto si deputeranno da detta università, ed in caso di contravenzioni, oltre al duplicato pagamento a favore della medesima università, restino soggetti anche alla pena di scudi 10 per ciascuna mancanza da applicarsi in tutto e per tutto come sopra ».

« Ed acciò la istessa università possa godere gli effetti della grazia accordata senza esser defraudata nelle tasse, che dalli detti ebrei forestieri di tempo in tempo in consequeranno alli detti fattori o massari da deputarsi come sopra, ordiniamo a tutti e singoli i ministri della dogana d'Ancona in quali spetta : che ad ogni richiesta di detti Fattori o massari debbano dare ai medesimi le note delle rispettive compre e vendite, che da detti ebrei si faranno o si manderanno a fare in detta città, acciò li medesimi possano regotarsi nella esigenza della suddetta tassa come sopra accordata a detta università, come ancora ai sensali cristiani ed ebrei dovranno dare le note a detti massari delle mercanzie, che saranno proviste o venute

per gli ebrei forestieri, e finalmente gli ebrei abitanti in Ancona dovranno aggiungere nel di loro conto dell' vendite, o compre dell' mercanzie che si faranno per gli ebrei forestieri, li importi di questa imposizione, ritenendo aggresso di tutta precisa quantità di essa per pagarla alli detti massari destinati dall' universita sotto la pena di scudi dieci comminata come sopra. »

» Avverta pertanto ciascuno di non contravenire a quanto si prescrive nel presente nostro editto mentre si procederà contro ai trasgressori, anche *ex officio* per inquisizione, e col detto di un sol testimonio sulla cui fede si darannole pene, come sopra comminate. Volendo e decretando che il presente editto affisso e pubblicato nei modi soliti della città d'Ancona, astringa ciascuno, come se personalmente gli sie stato intimato. Dato dalla nostra solita residenza nel palazzo di Montecitorio questo di 18 juglio 1806.

» Alessandro Lante Tesoriere gererace.

» Nicolas Nicolai commissario generale della R. C. A.

» Luigi Salvatori seg. e cancelliere della R. C. A [1].

Ciascuno pertanto opererà quanto sopra in forza dell' ennunciata proroga, quale si intende ad ognuno personalmente intimata dopo la pubblicazione della presente.

Data dalla solita residenza di Montecavallo, 20 gemaio 1814. — A Card. Tosti Pro Tesoriere generale. Angelo Maria Vannini, commissario generale della R. C. A.

Nous ne nous livrerons à aucun commentaire au sujet de ce privilège accordé à la communauté d'Ancône (privilège consistant à prélever une taxe sur les marchandises achetées ou vendues à Ancône par des Juifs du dehors ou pour leur compte). Nous ferons seulement remarquer que cette faveur était accordée à cette dernière afin de la mettre en état de payer à la chambre apostolique les différents impôts qu'on exigeait des Juifs d'Ancône.

Nous avons sous les yeux d'autres documents inédits, que nous publierons dans un prochain travail.

Rome, août 1888.

P.-L. Bruzzone.

[1] Archives des États romains. Leggi gregorianus.

LES JUIFS AU PIÉMONT

Si quelqu'un voulait entreprendre des études généalogiques sur les familles juives du Piémont, il pourrait utiliser en partie les présentes notes tirées de documents authentiques. Elles fournissent aussi des indications sur les principales professions exercées en Italie par les Juifs au XVI^e^ siècle, et montrent combien ils étaient répandus sur le territoire sub-alpin.

Nous trouvons d'abord le texte d'une permission accordée au juif Lazzarino Pogietto d'exercer le prêt à intérêt et de tenir une banque à Asti et à Canelli ; permission valable pour dix ans. Donnée à Rome, le 25 octobre 1584 ; an XIII du pontificat de N. S. Grégoire XIII. Filippo Vastavillani, cardinal camerlingue. Andrea Martini, notaire [1].

Cette pièce est suivie des notes suivantes :

La même permission est accordée :

A Abramo Palestrio, pour deux banques à Susa et à Avigliana ;

A Mosé Melgo, pour deux banques à Pignerol et à Rivarolo Torinese ;

A Meyer de Benedetti, pour trois banques dans les communes de Cherasco, Brà, Fossano ;

A Benedetto Pogetto, pour deux banques à Crescentino Canale Vercellese ;

A David Nicese, pour deux banques à Carignano et à Villafranca et à Torinese.

Le tout à la même date que ci-dessus.

Nous trouvons ensuite, f° 133 des *Diversorum* cités, une autre lettre semblable à celle qui est adressée à Lazzarino Poggetto.

Elle est écrite en faveur de Cresino Tosaio, juif, demeurant

[1] Archives des États romains, *Diversorum*, vol. XVI.

à Arborio Vercellese. C'est une permission d'exercer le prêt à intérêt pendant dix ans, datée du 25 octobre 1584, avec la signature de S. Émin. le cardinal Vastavillani.

Suit la liste d'autres Juifs, favorisés du même privilège :

Mosè Trabozi, pour une banque à Rivoli ;
Emannuele Colegna, pour une banque à Chieri ;
Abramo Nicese, pour une banque à Chieri ;
Fortunio Lattes, — à Cunéo ;
Giuseppe Bassano, à Cavaglià Vercellese ;
Leone Segre, à Cavallermaggiore ;
Alessandro Lattes, à Cavour Torinese ;
Gabriele Viverio, juif, à Chivasso ;
Benedetto Soavero, à Cigliano Vercellese ;
Giacobbe Abibio, à Poirino ;
Emannuelle Lattes, à Fossano ;
Leone Ulmo, à Fossano ;
Fabio Treves, à Sommariva Torinese ;
Benedetto Sacerdote, à Montechiaro d'Asti ;
Aronne Sacerdote, à Mondovi ;
Simone Viverio, à Moncalieri ;
Vitale Treves, à Lanzo Torinese ;
Guiseppe Segré, à Villanova d'Asti ;
Gabriele Norcio, à Vercelli ;
Anselmo Carmio, à Vercelli ;
Ismaele de Belzion, à Gassino Torinese ;
Lazzaro Levi, à Gattinara ;
Michele Treves, à *Burgo Allessii*, diocèse de Vercelli ;
Giacobbo Avigdor, à Barge ;
Angelo Trabozi, à Cunéo ;
Clemente Alfano, à Ivrée ;
Elia Nicese, à Asti ;
Angelino Pogetto, à Asti ;
David Lanternari, à Castelnuovo d'Asti ;
Angelo Poloni, à Ceva ;
Abramo Segre, à Nice, diocèse d'Alba ;
David Roveria, à Cortemiglia.

Une autre lettre de privilège est adressée à Giulio et aux frères Iona, demeurant à Biella, diocèse de Vercelli, accordant la permission de tenir une banque et de pratiquer le prêt à intérêt pendant dix ans. Donné le 25 octobre 1581, portant la signature du même cardinal.

Suit la liste d'autres Juifs qui obtinrent la même faveur, à la même date. Voici cette liste :

Graziadio et les frères Treves, à Cherasco, diocèse de Turin ;
Leone Ascoli et Bena, à S. Agata.
Mosè et les frères Veronesi, à Corgné ;
Mosè et les frères Lattes, à Cuneo ;
Les fils et héritiers de feu Jacob Momelliani, à Busca ;
Matasio et les frères Treves, à Vigone, diocèse de Turin ;
Aronne et les frères Segré, à Bene, diocèse de Mondovi.

Autre lettre de privilège du même genre, en faveur de Elzafan Sacerdote, juif, demeurant à Casal Monferrat, États du duc de Mantoue. La permission est valable pour dix ans ; elle porte la signature du cardinal Enrico, camerlingue, et du notaire Andrea Martini, avec date du 2 avril 1593, II[e] année du pontificat de Clément VIII [1].

La lettre est suivie de la liste suivante de concessions semblables :

Vito Pogetti et Simone Cofa, juifs, pour une banque à Tonco, diocèse de Casale, pour vingt-deux années. Datée du 15 mars 1594 ;
Clemente Pavese, juif de Casale, pour une banque à Bistagno. Pour une durée de dix ans. Donné le 7 février 1594 ;
Giosué *alias* Susone, juif de Cunéo, pour une banque à Cunéo, pour une durée de dix ans. Donné le 10 février 1596 ;
Aronne Sacerdote et Viviano de Angeli, associés pour une banque à S. Stefano Belbo, pour dix ans. Donné le 25 mars 1599.

Il y a une autre lettre de privilège en faveur de Laudadio Mutmen, juif, demeurant à Cunéo, lui accordant la permission de tenir une banque de prêt à Cunéo, pendant dix ans, avec les mêmes faveurs accordées précédemment aux autres Juifs, banquiers des États Pontificaux. Donnée le 28 janvier 1595 et signée par le cardinal camerlingue Enrico Caetani.

Le même privilège a été accordé à la même date à Mario Lattes pour Cunéo.

Autre lettre accordant la même permission à Savigliano, à

[1] Archives des États romains, *Diversorum*, vol. LX.

Emannuele Lattes, juif. La concession est de dix ans. Datée de Rome du 25 février 1598 ; signée par le cardinal camerlingue Enrico Caetani.

Cette lettre est suivie d'une liste de personnes ayant obtenu le même privilège :

Angelo Poggetto, pour tenir une banque à Asti *ad decem annos ;*
Aronne et Guiseppe Sacerdote, juifs, pour une banque à Vercelli, pendant dix ans ;
Alessandro Lattes, une banque à Savigliano ;
Les fils et héritiers de Raffaele et Michele de Rimini, pour une banque à Verceil ;
Angelo et Gabriele de Jona, pour deux banques à Ivrée et à Biella ;
Vita Poggetto, pour deux banques à Asti ;
Mosè Muli pour une banque à Pignerol ;
Les héritiers de Méir Benedetti, pour deux banques à Cherasco ;
Israele Treves, pour une banque à Ciriè ;
Fortunio Lattes, pour une banque à Cunéo ;
Emilio Treves, pour une banque à Savigliano ;
Mosè et frères de Verona, pour une banque à Corgné ;
Emannuele Colegna, pour une banque à Chieri ;
David Rovera et Ventura Bacco, pour une banque à Cortemiglia ;
Mosè Riglieri, pour une banque à Verceil ;
David Lanternaro pour une banque à Castelnovo d'Asti ;
Giulio et Jona frères, pour une banque à Rivarolo Canavese ;
Jacob Uelmo, pour une banque à Fossano ;
Vitale Trèves, une banque à Moncalieri.

Toutes ces concessions sont également de dix ans, mais la date en est différente.

Giacobe et Concilio de Levitis, une banque à Arborio Vercellese ; datée du 4 mai 1598 ;
Mataxiâ et Vitale Treves, une banque à Finale, 6 mai 1598 ;
Salomone Cresca, une banque à Nizza (Nice), 15 juin 1598 ;
Guiseppe Stella, une banque à Nice, 31 août 1598.

Nous publions intégralement la lettre suivante qui contient des renseignements relatifs aux titres de suzeraineté :

« A vous Simone Milli, Abramo Iona et Michele Ottolenghi, juifs, qui désirez établir une banque de prêt à Sassello, diocèse d'Acqui, Etats du domaine impérial des illustrissimes seigneurs E. B. Carretti, comte de Millesimo, et Bartolomeo Beccaria, baron de Marbello, comme commissaires de S. M. impériale, nous concédons votre demande et par les présentes nous ordonnons que lesdits comte et baron et leurs officiers permettent tout ce qui est ci-dessus, à Sassello, pendant dix ans.

» Rome, 12 octobre 1599, 8e année du pontificat de Clément VIII. Signé : le cardinal camerlingue Enrico Coelani ; Luigi Martini, notaire de la Chambre ».

Voici d'autre part, une lettre d'absolution qui certes a dû coûter gros et qui mérite d'être citée :

« A toi Simone Jerach, juif d'Asti. Nous étant disposé à favoriser ta demande, nous donnons absolution de tous les crimes excès, transgressions et délits, même graves et énormes, pourvu qu'il ne s'agisse pas de choses condamnées par le Saint-Office, et nous ordonnons qu'en aucune manière tu ne sois molesté, toi, tes agents ou tes parents et ordonnons que l'évêque et le vicaire d'Asti observent les présentes et que le contrevenant soit puni d'une amende de mille ducats d'or à verser à la chambre apostolique. Rome. le 22 mars 1603.

» Pietro Aldobrandini cardinal camerlingue.

» Cesare, évêque de Forli, auditeur, Scanardi notaire ».

Nous empruntons aux mêmes sources les notes suivantes :

« A Donato et Emannuele Bacchi, juifs d'Acqui, est accordé le privilège de tenir une banque à Millesimo, terre impériale, appartenant aux seigneurs illustrissimes E. Battista et Prospero de Carretti, et il est ordonné qu'ils jouissent des tolérances et privilèges accordés à d'autres en pareil cas. Pietro Aldobrandini, cardinal camerlingue, le 20 novembre 1610.

» Semblable permission a été accordée aux héritiers d'Aronne Sacerdote de Mondovi, pour tenir une banque à Volpiano, dans le Monferrat, diocèse de Milan, Etats du sérénissime duc de Mantoue ; le 4 janvier 1611.

» Au juif Mosè Antom, permission de tenir une banque de prêt à Tassarolo, terre impériale de l'illustrissime comte Agostino Spinola, diocèse de Genova (Gênes). Le concessionnaire est favorisé de tous les privilèges que comporte le prêt à usure pour une durée de sept ans. Août 1611.

» P. Aldobrandini, cardin. cam. Le même privilège pour huit ans est accordé à Duiele Sacerdote, à Cortemiglia;

» A Davide Sacerdote, pour une banque à Settebrio, diocèse d'Acqui, Etats du duc de Savoie, juridiction du marquis Jérome Serra. Le privilège est pour une durée de huit ans. 15 novembre 1611 ».

Dans ces concessions de banque de prêt, le taux de l'intérêt n'est pas stipulé mais ce dernier était admis au chiffre de 10, quelquefois de 18 0/0, selon les temps et circonstances.

A mesure que nous nous éloignons de l'époque de Sixte V, les faveurs accordées aux Juifs vont toujours en diminuant.

Nous citerons encore au sujet des Juifs une note trouvée dans le *Mémorial* du grand prince Charles Emanuel II :

« Le duc de Florence étant mort et son successeur n'aimant pas les Juifs auxquels il impose des taxes, il faudrait envoyer le Morena pour engager quelqu'un des plus riches parmi eux à faire des maisons dans le port de Villafranca [1] ».

Le duc ennemi des Juifs de Toscane, c'était Ferdinand II, monté sur le trône au mois de mai 1670.

Parmi les documents curieux nous en trouvons encore un très intéressant relatif à un juif de Cunéo qui eut la permission de prendre une seconde femme, du vivant de la première, frappée de stérilité.

P. L. Bruzzone.

[1] Publication de Gaudenzio Claretta, 1879.

NOTES ET MÉLANGES

MÉLANGES LEXICOGRAPHIQUES

I.

Dans le Midrasch Esther, s. v. חיל פרס ומדי, il est dit : למה קורין אותה פרס לפי שקיבלה את המלכות פרוסות אחד בימי תרדה ואחד בימי ארדכיאן : « Pourquoi ce peuple est-il appelé פרס ? Parce qu'il n'est parvenu à la domination que petit à petit (par intervalles ou peut-être parce qu'il n'a possédé que des parties de l'ancien royaume des Perses et jamais le royaume tout entier, tel qu'il était constitué sous Cyrus) une fois à l'époque de Tarda, et une fois au temps d'Ardachian. »

Quels sont ces rois? Le premier nom désigne Tiridas I, qui, avec son frère Arsace, a fondé le royaume parthe.

Dans ארדכיאן, qui vient de ארדכיא, c'est-à-dire ארדכיאר, nous aurions le fondateur du royaume néo-persan, Ardechir. En effet, le royaume néo-persan n'a jamais atteint l'étendue de l'ancien royaume de Perse. L'auteur de l'Aggada cite donc les fondateurs du royaume parthe et du royaume néo-persan.

II.

Au commencement d'Echa Rabba, au sujet de l'explication de ושר בשירים על לב רע, on lit: R. Berachia dit: כל דזמר זימרא לא בייל באודנא דרקדא. Ce passage offre une double difficulté. Que signifie le mot בייל? C'est évidemment une corruption de עייל : « Tous ceux qui chantent des chansons n'arrivent pas à captiver l'oreille du danseur ». Le dernier mot est également difficile à

comprendre. Car d'abord nous nous attendions plutôt au sens suivant: « La voix du chanteur arrive aux oreilles du danseur ». De plus, cette explication ne concorde pas avec le texte : « Celui qui se dépouille de son vêtement au jour du froid ressemble à celui qui répand du vinaigre sur la nitre et à celui qui chante en présence d'un affligé ». L'explication du Midrasch serait donc absolument contraire au sens du texte biblique. Ce ne peut donc être là l'explication de R. Berachia. Or, en syriaque, רקד signifie bien « danser », mais a aussi souvent le sens de « porter le deuil ». La Peschita traduit Gen., XXIII, 2, לבכות לשרה par לצחקדו על שרה, et, *ibid.*, L, 10 : ויספד שם מספד גדול par ואצחקדו תנין מבקודתא רבתא ; de même II Sam., I, 12, ויספדו ויבכו par ואצחקדו ובכו ; Jérémie, XVI, 6, לא יספדו להם par ולא נצחקדין עליהון. Le passage est donc expliqué par R. Berachia de la manière suivante :

Aucun chant n'arrive aux oreilles de l'affligé,

ce qui répond bien au sens du verset biblique.

Si on se demande d'où viennent ces deux significations opposées d'un même mot, la chose s'explique par la coutume qui existait de célébrer des danses en l'honneur du défunt. Voilà pourquoi le mot רקד a aussi pris le sens de porter le deuil.

FÜRST.

LE NOM DE FANGAR

Le Midrasch sur *Lamentations*, I, 5 parle de quatre généraux (דוכסין = duces) qui avaient accompagné l'empereur Titus lors de sa conquête de Jérusalem. Parmi eux se trouvait le général des Arabes (ערביא), qui, selon les uns, s'appelait Kilos (קילוס), selon d'autres, Fangar (פנגר). Le premier de ces deux noms rappelle le mot arabe קיל, que portaient les chefs ou princes yamanites et qui est aussi un nom propre. Mais qu'est-ce que Fangar ? Un passage du commentaire de Saadia sur les Proverbes nous prouve qu'il faut lire אבגר, et qu'il s'agit d'un membre de la famille célèbre des Abgar, qui pendant trois siècles ont régné à Édesse, et dont un surtout est fameux par sa prétendue correspondance avec Jésus-Christ.

Voici, du reste, ce passage curieux du commentaire de Saadia sur Proverbes, chap. XXVI, vers. 19 :

כדאך אנסאן יגאבדו צאחבה ויקול אנמא אנא לאעב : יפעל הדא אלגנאפקון ידברון עלי גן וקצדיתה אלכי פאן הו מבן בדום קאלו מאזחנאך ואלא בלגו פיה אלמראד וכמא צנע אבגר אלעראבי פי הדם אלבית אלחאמי מע טיטוס.

« Ainsi l'homme trompe son voisin et dit ensuite : je ne fais que plaisanter. — C'est ce que font les hypocrites : ils dirigent leurs menées contre celui auquel ils veulent faire du mal ; s'il s'en aperçoit, ils disent : nous avons plaisanté avec toi ; s'il ne s'en aperçoit pas, ils exécutent leurs projets. Ainsi fit Abgar l'Arabe lors de la destruction du second temple en accompagnant Titus. »

Il est peut-être utile de faire observer que les rois d'Édesse portaient chacun un nom particulier en dehors du nom d'Abgar, qui paraît avoir été l'équivalent de chef ou prince, comme le nom de *Kaïl* dans le Yémen ou celui de Kaisar (Caesar) à Rome. Les chroniques syriennes, autant que je sache, ne parlent pas de la participation d'un roi d'Édesse à la guerre de Titus; mais elles sont, en général, très sobres dans leur récit de la destruction du Temple.

J. Derenbourg.

NOTE SUR LE TRAITÉ DE POLÉMIQUE PEHLVI

Les communications de moi que M. J. Darmesteter a bien voulu insérer au bas des textes pehlvis qu'il a publiés[1] étaient de simples notes jetées à la hâte à la marge d'une épreuve. En les relisant aujourd'hui, je m'aperçois d'une inexactitude que j'ai commise. J'avais remarqué que l'histoire du malade qui demande à Dieu « abondance de subsistance » en ce monde est celle que le Talmud raconte de Rabbi Hanina ben Dosa. En revoyant ce récit, dans le texte, j'avais en vain cherché l'épilogue, je veux dire ces mots de l'ange : « Quand je détruirais le firmament, quand je

[1] *Revue*, t. XVIII, p. 14 et 15.

referais à nouveau ciel et terre, quand je disposerais à nouveau et referais la marche des étoiles, je n'en verrais pas mieux s'il doit t'échoir un bon sort ou un mauvais. » (Voir *Revue*, t. XVIII, p. 15). J'avais eu tort de ne pas pousser plus loin mes investigations, car, quelques lignes plus bas, voici ce qu'on lit :

« Eléazar ben Pedat était très malheureux. Un jour qu'il s'était fait saigner et n'avait rien à manger, il prit un morceau d'oignon, mais il en fut malade et s'endormit. Comme les rabbins étaient venus le consulter, ils le virent pleurer et rire, dans son sommeil, et une flammèche de feu jaillir de son front. A son réveil, ils lui demandèrent pourquoi il avait ainsi ri et pleuré. « Dieu, répondit-il, était assis près de moi ; je lui demandai jusqu'à quand je serais ainsi malheureux en ce monde ; et il me dit : « Eléazar, mon fils, veux-tu que je détruise ce monde et le crée à nouveau, peut-être alors naîtras-tu sous le temps de la subsistance. » Comment, m'écriai-je, tant que cela, et tu dis seulement *peut-être !...* » On voit donc que l'auteur dont s'est inspiré le polémiste persan avait fondu ensemble les deux historiettes, qui s'étaient soudées dans sa mémoire, à cause de leur ressemblance. Mais, chose curieuse, la confusion est encore plus grande : un troisième élément est entré dans cet amalgame et pour les mêmes motifs.

On remarquera que, dans le texte pehlvi, le mari demande cette faveur en secret, tandis que dans l'histoire de Hanina c'est sur l'instigation de sa femme ; en outre, dans l'un, il est question d'un trône de perles précieuses ; dans l'autre, d'une table d'or. Or, le Midrasch, racontant de Rabbi Schimon ben Halafta une légende presque identique à celle de R. Hanina, montre le héros priant Dieu *à l'insu de sa femme* et recevant du ciel une *pierre précieuse* (Exode Rabba, 52) [1].

Toutes ces histoires s'étaient donc mêlées dans la tête de l'écrivain juif, qui rédigeait de mémoire, et c'est ainsi que s'est formée une nouvelle version composite.

Je crois donc volontiers que beaucoup des confusions que semble faire l'écrivain pehlvi ne doivent pas lui être imputées, et que les traditions contre lesquelles il s'escrime lui étaient fournies par un auteur de basse époque qui ne savait pas recourir aux sources.

ISRAEL LÉVI.

---

[1] Remaniement d'un passage de Ruth Rabba, III, qui a l'air d'un extrait du Talmud jérusalmi.

ENCORE UN MOT SUR UN ALPHABET HÉBREU-ANGLAIS AU XIVe SIÈCLE[1].

Saint Jérome, dans son interprétation de l'alphabet hébreu, dont il a été parlé ici à propos d'un alphabet anglo-hébreu, s'est borné à reproduire les explications d'Eusèbe (*Preparatio evangelica,* liv. X, ch. v, et liv. XI, ch. vi). Ces interprétations ayant passé du grec en latin, plusieurs d'entre elles ne se comprennent plus que si on se reporte au texte grec.

En se livrant à ce jeu, qui avait pour but de démontrer aux païens que seul l'alphabet hébreu donne un sens si on lit les noms des lettres à la suite les uns des autres, Eusèbe ne se faisait pas faute de recourir au grec pour trouver à quelques-uns de ces noms un sens qui permît de les faire entrer dans des phrases complètes. C'est ainsi qu'il traduit *daleth* par *des tables,* à cause du grec δέλτος, « table », *zai* (pour *zaïn*) par *il vit,* à cause de ζῇ, et *noun* par *les choses éternelles,* à cause de αἰώνια. Il est donc inutile de croire à une faute de copiste dans l'alphabet hébreu-anglais pour l'interprétation de *zai* par *vita.* Peut-être l'explication de *nun* par *sensus* rentre-t-elle dans le même genre d'étymologie. Un auteur aura rapproché *nun* de νοῦς, à l'accusatif νοῦν. Le *unus* de saint Ambroise est également imaginé par analogie avec l'assonance de *nun.* Toutes les autres étymologies d'Eusèbe sont tirées de l'hébreu et de l'araméen. La plus étrange est celle de *vau* par *in illa :* Eusèbe s'est contenté de l'assonance de *vau* avec בּוֹ, ou בָּהּ, sans voir que le *v* était ici un *b.*

ISRAEL LÉVI.

LE MÉMOIRE DE GANGANELLI

Nous avons à faire deux additions au Mémoire du cardinal Ganganelli sur la calomnie du meurtre rituel publié par nous dans la *Revue,* tome XVIII, p. 179-211.

[1] Voir *Revue,* tome IV, p. 255 et suiv.

Nous avons été embarrassé pour identifier André « de Rinnense, in diocesi di Bressanone », affaire de 1462 [1]. Nous n'avions pas soupçonné que la Bulle de Benoit XIV, mentionnée dans ce passage de notre texte, nous donnerait les moyens de faire la vraie identification [2]. Elle dit : « in vico Rinnensi, Brixinensis diocesi. » D'autre part, les *Acta Sanctorum*, à la date du 12 juillet (année 1462), portent « prope Oenipontum ». L'endroit où s'est passée l'affaire de Saint-André, en 1462, est donc Rinn, dans le Tyrol, près d'Innsbruck, diocèse de Brixen.

2. En parlant des Juifs baptisés, Ganganelli cite « il famoso Leone da Modena [3] ». En disant, dans une note, que Ganganelli a pensé, dans ce passage, au célèbre Léon de Modène, nous avons omis de dire pourquoi nous n'admettions pas l'explication de M. Berliner, qui croit que Ganganelli a pensé à un Juda (Léon) de Modène qui a vécu à Prague en 1559 [4] et s'est effectivement fait baptiser, tandis que le Léon de Modène, de Venise, ne s'est pas converti au christianisme. Nous ne pouvions pas croire que Ganganelli eût donné au Léon Modena, de Prague, le surnom de « il famoso ». Il nous paraît donc assez probable que notre hypothèse doit être maintenue : Ganganelli a cru que Léon de Modène, de Venise, s'était fait chrétien. Connaissait-il le Léon Modena de Prague ? l'a-t il confondu avec celui de Venise et est-ce pour cela qu'il compte ce dernier parmi les Juifs convertis ? Cela est possible. Paul Médici parle, dans la préface de ses *Riti*, de Léon de Modène, de Venise, et Ganganelli a peut-être pensé qu'un Juif converti comme Paul Médici ne pouvait citer que des Juifs convertis. Dans Ugolini, à qui Ganganelli paraît se référer, nous n'avons rien pu trouver sur un Léon de Modène baptisé.

Isidore Loeb.

UN PORTRAIT DE FARADJ, LE TRADUCTEUR

L'existence d'un portrait, d'une authenticité incontestable d'un éminent savant juif de la fin du XIII[e] siècle est assurément une

[1] Voir *Revue*, XVIII, pages 181, 183, et surtout p. 202.
[2] Bulle du 22 février 1755.
[3] *Revue*, *ibid.*, p. 201.
[4] *Gutachten Ganganelli's*, p. 46, note sur page 23, l. 15.

des surprises les plus inattendues de la littérature juive, où d'ailleurs les surprises ne sont pas rares. Nous ne possédons le portrait d'aucun de nos grands penseurs et poètes, de nos hommes d'État et docteurs de la Loi, le portrait de Maïmonide étant considéré généralement comme non authentique. Or ce portrait unique, qui pendant si longtemps était resté ignoré, ne représente même pas un de ces hommes qui sont arrivés à la considération et à la célébrité dans le sein de leur communion, mais un de ceux qui sont placés, pour ainsi dire, aux frontières de deux mondes, un simple traducteur. Le privilège de passer à la postérité sous forme de portrait ne fut réservé qu'à un seul juif, à un serviteur de roi, qui était comblé des faveurs du prince et qui avait, de par ordre de Sa Majesté, mission « d'allumer une lumière en laissant briller son esprit ». De tous les honneurs et de toutes les distinctions dont Charles I d'Anjou gratifia son fidèle traducteur attitré, le juif Faradj Mosé b. Salem, la faveur la plus haute qu'il lui accorda fut de faire exécuter par un maître de l'art de l'enluminure, sur le premier exemplaire de la traduction latine de l'encyclopédie médicale d'Ar-Razi, Al-Hawi, faite par Faradj et dédiée à ce prince, le portrait du studieux et célèbre traducteur, à côté du sien propre.

On savait depuis longtemps [1], que parmi les trésors des Colbertina, à la Bibliothèque nationale de Paris, le ms. 6912, se composant de cinq in-folios, contenait la traduction de l'Al-Hawi, confiée à Faradj par Charles d'Anjou. Mais il était réservé au coup d'œil sagace de M. Paul Durrieu [2] d'y reconnaître, grâce à une comparaison minutieuse des indications existant dans les archives angevines de Naples avec les particularités artistiques du manuscrit, la première copie de l'Al-Hawi latin, que le roi Charles I fit faire pour lui-même et que Giovanni, moine du Monte-Cassino, illustra par son art d'enlumineur. Faradj commença son œuvre le 6 février 1278 et la termina le 13 février 1279. Mais le travail des copistes et de l'enlumineur exigea plus de temps que n'en avait employé le traducteur. Ce fut seulement, le 31 août 1282, que la première copie put être considérée comme terminée. Sans doute, Faradj dut encore faire nombre de corrections plus ou moins importantes, qu'il fallait reproduire dans ce chef-d'œuvre de la calligraphie.

La démonstration de M. Durrieu est tellement inattaquable et

[1] Wüstenfeld, *Die Uebersetzungen arabischer Werke in das Lateinische seit dem XI Jahrhundert*, p. 107 et suiv.; Steinschneider, *Archiv* de Virchow, XXXIX, p. 296 et suiv.

[2] *Gazette archéologique*, XI, 192-201, et planche 23.

probante, la ressemblance de Charles I d'Anjou si bien établie par d'autres exemples, que nous n'hésitons pas un seul instant à reconnaître dans le portrait de Faradj une reproduction fidèle et authentique. Du reste, l'art de Giovanni s'est élevé dans ce portrait à la perfection. Il a représenté trois fois notre héros. La première fois, il l'a peint recevant des mains du roi le livre à traduire ; ensuite, il l'a représenté au travail dans sa cellule, ayant devant lui sur un pupitre le manuscrit d'Ar-Razi et tenant sur ses genoux la traduction commencée ; enfin, recevant des mains du prince les honoraires de son travail terminé. Nous ne doutons pas qu'un artiste ne distingue dans ces trois scènes les traits d'ensemble qui doivent composer le portrait parlant de Faradj.

L'image qui le représente au travail est parfaite d'expression. Cette petite miniature est inoubliable quand on l'a une fois bien regardée. La figure de Faradj révèle les traits distinctifs qui sont les éléments constitutifs du type sephardi, l'ovale prononcé du visage, les contours nets et la fine coupe du nez, fortement busqué, les yeux perçants et pétillants d'intelligence, les lèvres minces et le menton proéminent. A en juger, d'après ce portrait, qui nous paraît aussi indiquer des cheveux blancs, Faradj doit avoir été d'un âge avancé au moment où l'artiste a immortalisé ses traits.

Disons, en terminant, que le portrait de Faradj conviendrait admirablement au frontispice de l'œuvre monumentale de M. Steinschneider sur les traducteurs juifs.

David Kaufmann.

BIBLIOGRAPHIE

REVUE BIBLIOGRAPHIQUE

(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.)

1. *Ouvrages hébreux.*

אספת שירים « Poésies hébraïques, par Armand Kaminka ; 1er vol., Odes et Ballades, Élégies, Poésies étrangères. » Paris, libr. Durlacher, 1888 ; in-8° de 112 p.

ס' דור ודורשיו Bio-bibliographisches Lexicon, publié par Effrath. Vilna, impr. Romm, 5649 (1889) ; in-8° de 64 p.

ס' יפה לבב, 6e partie, Novelles talmudiques sur le Schulhan Arukh Orah Hayyim ; sans nom d'auteur. Smyrne, impr. Hayyim Abraham de Segora, 5428 ; in-8° de 82 ff. La date 5428 paraît erronée et devoir être remplacée par 5448 (1888).

ס' עין יצחק Consultations sur les quatre parties du Schulhan Arukh, par Isaac Elhanan Spector, rabbin à Kowno. Vilna, impr. Rosenkranz et Schriftsetzer, 5649 (1889) ; in-folio de 202 + 38 ff.

2. *Ouvrages en langues modernes.*

Anuar pentru Israeliti en un supliment calendaristic pe anul 5650 (1889-1890) ; publié par M. Schwarzfeld ; 12e année. Bucarest, impr. Eduard Wiegand, 1889 ; in-8° de VIII-215 p.

Bibliothèque de l'École des Hautes Études, sciences religieuses. Premier volume. Études de critique et d'histoire par les membres de la section des sciences religieuses, avec une introduction par M. Albert Réville, président de la section. Paris, libr. Leroux, 1889 ; in-8° de XXX-371 p.

Contient les articles suivants : Massebieau, Le classement des œuvres de Philon ; H. Derenbourg, Un nouveau roi de Saba sur une inscription sabéenne inédite du Louvre ; Maurice Vernes, Les populations anciennes

et primitives de la Palestine, d'après la Bible ; M. Esmein, Les questions des investitures dans les lettres d'Yves de Chartres ; Ernest Havet, La conversion de saint Paul ; Albert Réville, Du sens du mot *Sacramentum* dans Tertullien ; A. Sabatier, L'auteur du Livre des Actes des Apôtres a-t-il connu et utilisé dans son récit les Epîtres de saint Paul ; Jean Réville, Le rôle des veuves dans les communautés chrétiennes primitives ; F. Picavet, De l'origine de la philosophie scolastique en France et en Allemagne ; Sylvain Lévi, Deux chapitres du Sarva-Darçana Samgraha ; Le système Çaiva et le système Paçupata ; Isidore Loeb, La chaîne de la Tradition dans le premier chapitre des Pirké Abot ; Amélineau, L'Hymne au Nil.

Brandt (Wilhelm). Die Mandäische Religion, ihre Entwickelung und geschichtliche Bedeutung. Leipzig, libr. J. C. Hinrichs, 1889 ; in-8° de VIII-236 p.

Corpus inscriptionum semiticarum ab academia inscriptionum et literarum humanarum conditum atque digestum. Pars quarta, Inscriptiones himyariticas et sabaeas continens ; Tomus primus, fasc. primus. Paris, impr. nationale, 1889 ; in-4° de 102 p., avec carton de 12 planches. L'introduction est signée de M. Joseph Derenbourg et nous savons que l'ouvrage a été fait avec la collaboration de M. Hartwig Derenbourg.

Feilchenfeld (J.). Kurzgefasstes Lehrbuch der jüdischen Religion für Schule und Haus. Rostock, libr. Carl Meyer, 1889 ; in-8° de 67 p.

Fischer (Bernard). Hebräische Unterrichtsbriefe nach bewährter Methode für den Selbstunterricht in Alt- und Neuhebräisch. Leipzig, libr. C. A. Koch, 1889, in-8° de 212 p.

Guttmann (J.). Die Philosophie des Salomon Ibn Gabirol (Avicebron). Göttingen, libr. Ruprecht, 1889 ; in-8° de IV-272 p.

Contient : 1. Les écrits philosophiques de Gabirol ; 2. Les sources de la philosophie de Gabirol ; 3. L'influence de la philosophie de Gabirol.

Hoerning (Reinhart). Descriptions and collation of six Karaits manuscripts of portions of the Hebrew Bible in Arabic characters with a complete reproduction by the autotype process of one, Exodus, I, 1. — VIII, 5, in-12 facsimiles. Londres, Williams et Norgat, 1889, in-4° de XII-68 p. et 12 planches.

Holtzmann (Oskar). Das Ende des jüd. Staatswesens und die Entstehung des Christenthumes. Fascicules 148, 152, 153, 154 et 157 de l'Allgemeine Geschichte de W. Oncken. Berlin, libr. G. Grote, 1888, in-8° de 674 p. Fait suite à la Geschichte des Volkes Israel de Bernhard Stade, même collection.

Köhler (Auguste). Lehrbuch der biblischen Geschichte Alten Testamentes ; 2e partie, 2e moitié, 1er fascicule. Erlangen et Leipzig, libr. Deichert, 1889 ; in-8° de 1-168 p.

Lagarde (Paul de). Uebersicht über die im Aramäischen, Arabischen und Hebräischen übliche Bildung der Nomina. Göttingen, libr. Dietrich, 1889 ; in-4° de 240 p. Extrait du 35e vol. des Abhandlungen der K. Gesellsch. der Wissensch. zu Göttingen.

Lippe (K.). Das Evangelium Matthaei vor dem Forum der Bibel und der Talmud. Jassy, impr. et libr. Isidor Schorr, 1889, in-8° de 279 p.

Lersch (B. M.). Einleitung in die Chronologie oder Zeitrechnung verschiedener Völker und Zeiten, nebst christlichem und jüdischem Festkalender. Aix-la-Chapelle, Rudolf Barth, 1889 ; in-8° de 184 p.

Löwy (A.). The Elohistic and Jehovistic proper Names of men and women in the Bible. Londres, impr. Harrison et fils, 1889 ; in-8° de 10 p. Extrait des Proceedings of the Soc. of Biblic. Archæology.

Mahler (Eduard). Chronologische Vergleichungs-Tabellen, nebst einer Anleitung zu den Grundzügen der Chronologie; II° Heft, Die Zeit und Festrechnung der Juden. Vienne, impr. A. Fanto, 1889 ; in-4° de 140 p., comprenant p. 69 à 140. Donne, comme dans les tables que nous avons construites, l'identification du 1er de chaque mois du calendrier juif.

Müller (Gustav-Adolf). Pontius Pilatus, der fünfte Prokurator von Judäa und Richter Jesu von Nazareth, mit einem Anhang : Die Sagen über Pilatus und einem Verzeichnis der Pilatus-Literatur. Stuttgart, libr. J.-B. Metzler, 1888 ; in-8° de VIII-59 p.

Mueller (Joel). Die Responsen der spanischen Lehrer des 10. Jahrhunderts, R. Mose, R. Chanoch, R. Joseph ibn Abitur. Berlin, imp. Rosenthal, 1889 ; in-4° de 37 p. Dans 7. Bericht über die Lehranstalt f. d. Wissensch. d. Judenthums in Berlin.

Orientalische Bibliographie, publié par A. Müller, 3e année, 1er et 2e fascicules ; Berlin, libr. H. Reuther, 1889 ; in-8° de 57 p.

Philonis Alexandrini Libellus de Opificio mundi. Specimen novæ editionis operum Philonis ab Academia Regia Berolinensi præmio ex donatione Carlottiana ornatum ; edidit Leopoldus Cohn. Breslau, libr. Wilh. Koehner, 1889 ; in-8° de LVIII-108 p.

Reusch (Heinrich). Index librorum prohibitorum, gedruckt zu Parma 1580 nach dem einzigen bekannten Exemplare. Bonn, libr. M. Cohn, 1889 ; in-8° de 43 p. Le Talmud, à ce qu'il nous semble, ne figure pas dans cette liste.

Resch (Alfred). Agrapha, Aussercanonische Evangilien Fragmente ; dans Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, de Gebhardt et Harnack ; 5e volume, 4e fascicule. Leipzig, libr. J. C. Hinrichs, 1889 ; in-8° de XII-520 p.

Saineanu (Lazar). Studiu dialectologic asupra graiului evreo-germau. — — I. introducere ; Bibliografie, literatura, elemente lexicale. Bucharest, impr. Ed. Wiegand, 1889 ; in-8° de 78 p.

Schaffer (S.). Das Recht und seine Stellung zur Moral nach talmudischer Sitten-und Rechtslehre. Francfort-s.-M., libr. Kauffmann, 1889 ; in-8° de 131 p.

Simonsen (D.). « Sculptures et Inscriptions de Palmyre à la glyptothèque de Ny Carlsberg, avec 8 planches zincographiées dessinées par J. Eutiug et 18 photogravures. » Copenhague, libr. Th. Lind, 1889 ; in-8° de 63 p. et 18 pl.

Sorel (E.-G.). Contribution à l'étude profane de la Bible. Paris, libr. Auguste Ghio, 1889 ; in-8° de VIII-339 p.

Schürer (Emil). Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi. Zweite neu verarbeitete Auflage des Lehrbuchs der neutestam. Zeitgeschichte, erster Theil, erste Hälfte. Leipzig, libr. C. Hinrichs, 1889; in-8° de 256 p.

Vernes (Maurice). Précis d'histoire juive depuis les origines jusqu'à l'époque persane, v^e^ siècle avant J.-C. Paris, libr. Hachette, 1889, in-18 de 828 p. et 2 cartes.

Jüdischer Volks-und Haus-Kalender für das Jahr 5650 (1890), mit einem Jahrbuch zur Belehrung und Unterhaltung, herausgg. von M. Brann. Breslau, impr. Chatzky, 1889; in-8° de 118 p.

Contient: Brann, Alte jüd. Grabsteine in Schlesien; L. Cohen, Chronologische Beiträge zur jüd. Geschichte, Bibliographie und Biographie.

Wolf (Lucien). Jewish Coats of arms. Londres, impr. du Jewish Chronicle, 1889; in-8° de 10 p. Extrait du Jewish Chronicle.

Wünsche (Aug.). Der Babylonische Talmud in seinen haggadischen Bestandtheilen; wortgetreu übersetzt; Zweiter Halbband, 3. Abtheilung. Leipzig, libr. Otto Schulze, 1889; in-8° de x-470 p. Contient Sanhedrin, Aboda Zara, Maccot, Horaïot, et Pirké Abot.

Wellhausen (J.). Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments; Zweiter Druck mit Nachträgen. Berlin, impr. et libr. G. Reimer, 1889; in-8° de 260 p.

3. *Notes et extraits divers.*

= E. Havet: La modernité des Prophètes. — Dans Revue des Deux-Mondes, n^os^ du 1^er^ et du 15 août. Nous croyons la thèse de M. Havet très exagérée, mais elle est soutenue avec des arguments sérieux, il serait absolument injuste de la traiter par le dédain; elle mérite, au contraire, un examen approfondi et sur beaucoup de points, plus ou moins secondaires et néanmoins importants, nous croyons qu'il a parfaitement raison. On pourra lire aussi sur ce sujet le livre de M. Maurice Vernes que nous annonçons plus haut et qui contient beaucoup de choses intéressantes, sur lesquelles nous faisons cependant les mêmes réserves que sur le travail de M. Havet.

= Dans Boletin de la Real Academia de la Historia, fascicule juin 1889, p. 568-571, notes de M. Fidel Fita sur une inscription de Marviedro, déjà signalée par M. Neubauer dans les Archives des missions scientifiques, 2^e^ série, vol. 5, p. 432 (Paris, 1868); la pierre est si mal conservée que ni la partie hébraïque ni la partie latine n'ont encore pu être déchiffrées d'une manière satisfaisante. Autre note de M. Fidel Fita sur une inscription de la terre seigneuriale de Benavites; voici la lecture de M. Fita:

נוצבת קבורת כבודה דונה גמילה נ"ע
אשת הנעלה דון אברהם לחם יצ"ו

Cette inscription est, en général, très facile. Le nom de la défunte est Dona Jamila; le nom de son mari est plus difficile; mais M. Fita paraît avoir résolu le problème: לאחם est Lagem ou Legem, nom qu'on trouve à Sagunto, chez les Juifs, à la fin du xiv^e^ siècle (*Boletin*, t. XIV, p. 557)

et qui, en arabe, signifie boucher. Benavites est dans cette même région. M. Chabret, dans son Histoire de Sagunte, t. II, p. 186, parle déjà de cette inscription. A la page 429 du même volume, M. Chabret donne une pièce émanant de 48 familles juives demeurant à Sagunte en 1352 ; on y trouve le nom d'un Salomon Legem traduit en idiome de Valence par Salamo Cornicer (boucher). Cette même écriture contient les noms de Içach Acrix (évidemment עקריש), d'une femme appelée Mira et d'un Jaffuda (Juda) Adoctori.

= Le Jugement de Salomon (suite et fin) ; n° VI, En Italie et en Angleterre. — Dans Mélusine, IV, juillet 1889, p. 446.

= Les Jahresberichten der Geschichtswissenschaft (Berlin, libr. Gaerner), contiennent l'excellente revue littéraire de M. Kayserling, pour l'année 1886, sous le titre de : Jüdische Geschichte von der Zerstörung Jerusalems bis zur Gegenwart, pages 1, 32 à 1, 42.

= Un article de M. Leroy-Beaulieu sur le centenaire de 1889, de Paris, publié par la Revue des Deux-Mondes, n° du 15 juin 1889, contient divers discours fictifs prononcés par des représentants de divers peuples et de diverses opinions ; on y trouvera un très beau et très remarquable discours d'un rabbin parlant au nom des Juifs.

= Dans *Nord und Süd*, publié par Paul Lindau ; 49e volume, 147e fascicule (Breslau, libr. Schottlaender, 1889), intéressant article de M. le Dr Joest, de Berlin, sur les Juifs du Maroc, sur l'*Alliance israélite* et sur les écoles de l'*Alliance isr. univ.* au Maroc. Nous aurions pourtant à faire des réserves, mais nous aimons mieux remercier M. Joest de ses sentiments bienveillants.

4. *Chronique des Journaux.*

Il y a un peu de calme, et ce n'est pas malheureux, dans l'histoire des journaux. Le seul journal nouveau qui ait paru a pour titre : Zeitschrift zur Bekämpfung des Antisemitismus, erscheint in zwanglosen Heften. Le Ier fascicule a paru à Linz, impr. Tagwerker, en juillet ou août 1889 et est composé de 16 p. in-8° ; prix, 1 flor. par an. Pas de nom d'éditeur ni de rédacteur.

= Lire dans le Theologischer Jahresbericht, de Lipsius, 8e volume, année 1888 (Fribourg en Brisgau, libr. Mohr, 1889), les très intéressantes et très abondantes notices sur la théologie, où la théologie et l'histoire juives trouvent également leur place. La 2e partie du 8e vol. vient de paraître.

ISIDORE LOEB.

ADDITIONS ET RECTIFICATIONS

M. S.-J. Halberstam, de Bielitz, et M. D. Kaufmann ont bien voulu nous envoyer les additions et rectifications suivantes sur notre article concernant les Polémistes juifs et chrétiens (*Revue*, tome XVIII). = = M. Halberstam : P. 226, la fin du *Bittul ikkaré kanoçerim* a déjà été publiée par Steinschneider, dans *Hebr. Bibliogr.*, VI, p. 3 ; l'imprime, d'après lui, serait de Salonique, 1862. — P. 231, sur ס' הוריכוח de Geronimo, voir M. Halberstam dans *Jeschurun* de Kobak, VI, 45-46. = = M. D. Kaufmann : P. 226, l. 5, en remontant, la rime prouve qu'au lieu de חמר, il faut lire חמד, et traduire : « Lorsque Dieu me bénit en tout, etc., le temps eut envie de l'éclat de mon honneur. » — P. 223, l. 1, lire probablement הבירות חנאים והקשים (non נעים), c'est-à-dire fruits *verts* et durs, et traduire en conséquence, p. 224, l. 11, en remontant. — *Ibid.*, l. 12, en remontant, il faut peut-être המסתפקים, « qui se contentent ». — P. 233, l. 15, « quod evangelia sunt *peccatum publicum* », les mots soulignés sont probablement une traduction maladroite de אין גליון. La vraie traduction de ces deux mots est, après interversion de l'état construit, qui est fréquente, « rouleau du péché », comme s'il y avait גליון אין, et par opposition à l'idée que les chrétiens se font de l'Évangile, qui est pour eux le rouleau du salut. — P. 235, n° 38. Coguerço (confortium) est la traduction littérale de חבראה ou סעודת הבראה, le repas fait après l'enterrement. = = Nous ajoutons que si « peccatum publicum » est effectivement la traduction de אין גליון, le traducteur paraît avoir pris גליון comme un mot dérivant de גלה, découvrir, dans le sens de péché découvert. — *Isidore Loeb.*

Tome XVIII, p. 85. D'après M. Halévy, *Revue de l'Histoire des Religions*, t. XV, p. 94 et suiv., le roman de Barlaam et Joasaph n'a pas été écrit d'abord en grec puis en arabe, mais en arabe d'abord. S'il en est ainsi, il faudra remplacer, pour ce chapitre, les mots « éléments chrétiens » par « éléments arabes » ; et ma thèse n'en sera pas changée : j'ai bien pris soin, t. XVII, p. 315, et t. XVIII, p. 89, de déclarer qu'à mon avis, l'auteur du Pirké R. Éliézer a puisé à pleines mains dans les légendes *syro-arabes*. — P. 87. R. Méir (*Erubin*, 18 *b*) dit, contrairement aux autres Midraschim, qu'Adam était très pieux, que voyant que la mort avait été décrétée à cause de lui, il se mit à jeûner pendant 130 ans, que pendant cet espace de temps il n'eut pas commerce avec sa femme, et qu'il lui poussa des bourgeons de figuier sur le corps. Si donc le Pirké R. Eliézer s'était inspiré de ce texte, resterait à expliquer pourquoi il a réduit la durée de ce jeûne (les 130 ans s'imposaient, parce qu'Adam eut Seth à l'âge de 130 ans) ; pourquoi surtout il fait entrer Adam dans le fleuve, où il a de l'eau jusqu'au cou, tout comme dans la Vie d'Adam. — *Israel Lévi.*

Le gérant,
Israel Lévi.

VERSAILLES, IMPRIMERIE CERF ET FILS, RUE DUPLESSIS, 59.

RECHERCHES BIBLIQUES

XVII

LE ROYAUME HÉRÉDITAIRE DE CYRUS D'APRÈS LES INSCRIPTIONS BABYLONIENNES ET LA BIBLE.

La question relative au sens exact du titre du roi d'Anshan que Cyrus, le fondateur de l'empire perse, se donne à lui-même, dans son inscription babylonienne, est de celles qui ont besoin d'être souvent reprises, avant qu'on puisse s'arrêter avec quelque confiance à l'une des solutions présentées par les divers savants qui en ont fait l'objet de leurs études.

Le pays d'Anshan a fait sa première apparition sur le domaine assyriologique au commencement de 1880, où Sir Henry Rawlinson publia, avec une traduction interlinéaire, dans le *Journal of the Royal Asiatic Society*, le texte d'un cylindre babylonien dans lequel Cyrus raconte comment, grâce à la protection de Marduk, il s'est rendu pacifiquement maître de Babylone et a mis fin au règne impie de Nabonide. Le dieu Marduk, dit-il, voulant rétablir les rites violés par ce roi, a passé en revue (*ihit ibrêma*) tous les pays, s'est adressé (*ishtêma*) à un roi juste, favori de son cœur, dont il soutient la puissance, et il a appelé au gouvernement de l'univers le nommé Cyrus, roi d'Anshan (lignes 11 et 12). Aux lignes 20-2, il nous initie à sa généalogie et au titre officiel de ses ancêtres : « Je suis Cyrus, roi des légions, roi grand, roi puissant, roi de Babylone, roi de Sumer et d'Accad, roi des quatre régions (21), fils de Kambuziya, roi grand, roi de la ville d'Anshan, petit-fils de Cyrus, roi grand, roi de la ville d'Anshan, arrière-petit-fils de Shispish, roi grand, roi de la ville d'Anshan (22), rejeton d'une longue suite de rois, dont Bel et Nabou aiment le gouvernement... »

Placé subitement devant ce fait inattendu, que Cyrus, au lieu de s'intituler « roi de Perse », s'assigne à lui-même et à ses trois ancêtres la royauté de la ville d'Anshan, M. Rawlinson vit tout de suite que, malgré le témoignage d'Hérodote, le pays d'Anshan ne peut pas être la Perse proprement dite, mais une partie d'Élam ou de Susiane. Il lui compara, avec raison, le nom du pays écrit *an-du-an*, qui doit se lire Ashshan et qui est interprété *mat Elamtu*, « pays d'Élam », par un document assyrien. Au premier abord, M. Rawlinson pensa placer la ville et le pays d'Anshan sur la plaine de *Mal-Amir ;* mais, en raison du caractère anaryen des inscriptions découvertes dans le voisinage de *Kal-Faraun* et de *Shikaft-i-Salman*, il inclina à chercher la position de ce pays dans la plaine susienne de *Ram-Hormuzd*, près de Shuster. Toutefois, pendant l'impression de son article, M. Rawlinson, s'étant aperçu que M. Sayce avait déjà signalé l'identité d'*Anduan-Ashshan* avec l'*Anzan* des inscriptions de Suse, se décida à revenir à sa première impression en faveur de la plaine de *Mal-Amir*, qu'il suppose avoir été peuplée par des Perses ariens dès le temps d'Achéménès.

Au mois de mars suivant, M. Théophile Pinches fit paraître, dans les *Proceedings of the Society of biblical Archaeology*, le résumé d'une tablette babylonienne qui relate an par an les événements du règne de Nabonide ; un peu plus tard parut le texte, avec traduction littérale, dans les *Transactions* de la même Société. Là aussi Cyrus était nommé *roi d'Anshan* (avec un signe différent pour *shar*). Cette coïncidence tout-à-fait remarquable de documents si indépendants me détermina à consacrer à l'avènement de Cyrus un travail spécial, inséré dans le premier numéro de la *Revue des études juives*. Entre autres questions, j'y traitai aussi celle qui concerne la position exacte du pays d'*Anshan*, et, après avoir établi l'identité des trois orthographes : *Anduan* (*Ashshan*), *Anshan* et *Anzan*, je me décidai en faveur de l'idée de M. Rawlinson, qui la place dans la plaine susienne, située entre les montagnes et le bassin inférieur du Tigre, contrée qui est l'Élam proprement dit des Assyro-Babyloniens. Ceci prouvé, j'en tirai cette conclusion que les Achéménides, à partir de Téispès, malgré leur origine iranienne attestée par leurs noms, régnaient en Susiane, voire à Suse même, au lieu de régner en Perse, comme on le croyait jusqu'alors, d'après les historiens classiques et principalement d'après Hérodote.

Cette opinion, qui admettait cependant l'origine aryenne du fondateur de l'empire perse, causa une émotion générale dans un certain milieu d'historiens conservateurs. On m'accusa d'avoir

voulu enlever à la race indo-européenne un de ses héros les plus purs et les plus glorieux, de faire fi des traditions les plus respectables consignées dans la Bible et les histoires accréditées, et d'autres méfaits semblables. Les contradictions et les réfutations vinrent, serrées et violentes, de presque tous les pays de l'Europe. J'ai cherché à répondre à ceux dont les arguments avaient un caractère scientifique, et j'ai laissé les autres se débattre à leur aise, car j'avais la ferme espérance qu'une nouvelle trouvaille assyriologique viendrait un beau jour dissiper la dernière ombre de doute qui planait encore sur la position précise du pays d'Anshan. Cette trouvaille a été faite en effet par mon ami M. Arthur Amiaud, cinq ans plus tard. En examinant l'inscription B. de *Gu-de-a*, M. Amiaud trouva un passage qui nous apprend que cet *Ishakku* (*pa-te-si*) de *Lagashu* (*shir-bur-la*) a battu le roi de la ville d'*Anshan* [1] du pays d'Élam (col. VI, 65). A mon grand désappointement, cette donnée si claire ne produisit pas sur mon savant ami l'effet que j'en attendais. Au contraire, dans un mémoire publié dans les *Mélanges Rénier* [2], M. Amiaud chercha plus que jamais à justifier le point de vue traditionnel. Il fallut donc attendre de nouveau d'autres témoignages en faveur de ma thèse. Ces témoignages, j'ai la satisfaction de pouvoir les signaler à l'heure qu'il est, et voilà pourquoi je prends la liberté de revenir sur la question d'Anshan huit ans après la publication de mon premier mémoire sur ce sujet. Ma réponse, j'ai à peine besoin de le faire observer, visera uniquement les objections faites au nom de l'assyriologie et, par conséquent, les deux travaux principaux qui s'en réclament, à savoir : le mémoire de M. l'abbé Delattre, intitulé l'*Empire des Mèdes*, qui a été couronné par l'Académie de Belgique, et le mémoire tout à fait remarquable de mon savant collègue et ami, dont les travaux occupent le premier rang dans l'assyriologie française, mémoire intitulé *Cyrus, roi de Perse* et datant de 1887.

I

Dès le début de la discussion, j'avais indiqué à mes contradicteurs un moyen héroïque de détruire mes conclusions, c'est d'identifier le nom d'Anshan avec la Perse. Quelques-uns d'entre eux, préfé-

[1] Écrit avec le signe *sha*, qui figure dans ce nom dans l'inscription de Cyrus.
[2] Bibliothèque de l'École des Hautes-Études, LXXIII[e] fascicule. Paris, 1887, pp. 241-260.

rant la tradition aux documents contemporains, s'y sont aussitôt cramponnés comme à une ancre de salut. Les autres, mieux avisés, reconnurent le poids des raisons que j'avais développées contre l'impossibilité d'une telle interprétation. Les deux auteurs précédemment nommés sont de ce nombre, mais ils cherchent, chacun à sa façon, un biais, afin d'échapper aux conséquences historiques du fait. Examinons-les séparément et sans parti pris.

En traduisant *shar mat Anshan* par « roi de la Susiane », j'ai été guidé par une considération de fait que j'ai clairement exprimée dans mon article. Quelque étroite qu'eût pu être primitivement la province susienne de ce nom, il est indubitable que, dans la bouche de Nabonide, de Cyrus et de leurs chanceliers, le *mat Anshan* embrassait la Susianne tout entière avec Suse, sa capitale. Prétendre le contraire serait aussi absurde que d'entendre dans les titres de « roi de France » et d' « empereur d'Allemagne », les seuls territoires des Francs et des Alamans. Je ne m'explique guère comment une considération aussi élémentaire a pu échapper à M. Delattre, qui ouvre son *examen critique* de mon opinion par les mots suivants : « M. Halévy est le seul, à notre connaissance, qui ait attribué la seconde langue des inscriptions trilingues au pays d'Anshan. Bien que ce soit aussi notre avis, il y a une différence essentielle entre son opinion et la nôtre. Pour nous, Anshan est une partie d'Élam ; pour M. Halévy, Anshan est absolument identique à Élam (ou Susiane) ». M. Delattre n'a évidemment pas réfléchi à la portée de sa subtile distinction, car il en résulterait que, même après la conquête de Babylone, Cyrus n'était pas encore maître de la Susiane entière, et cependant tous les historiens classiques attestent unanimement qu'il résidait à Suse. De plus, M. Delattre croit-il que les rois susiens contemporains auraient laissé pendant quatre générations les ancêtres de Cyrus et Cyrus lui-même dans la tranquille possession de leur principauté minuscule d'Anshan, sans jamais penser à les chasser du pays, avec l'aide de leurs alliés les Mèdes ou les Babyloniens ? D'autre part, est-il imaginable que les princes d'Anshan, d'origine perse et étrangers au pays, n'aient jamais pensé à s'emparer du reste de la Susiane ? On le voit, l'idée de restreindre l'Anshan de Cyrus à une seule province susienne ne tient pas debout, et il devient clair que l'expression « roi d'Anshan » équivaut à « roi de Susiane ». Un tel titre, vu la grandeur et l'antiquité de la Susiane, était aux yeux de Cyrus autrement glorieux que celui de « roi de Perse », et c'est pourquoi il ne le prend jamais dans ses inscriptions, bien que l'annexion de la Perse à la Susiane ait été, suivant toutes les vraisemblances, l'un des premiers actes guerriers de ce conquérant.

Le titre de « roi de Perse » lui est donné une fois par l'auteur des annales de Nabonide, ainsi que par les auteurs hébreux et grecs, qui insistaient surtout sur l'origine perse de Cyrus. Les historiens grecs ont même entièrement ignoré l'existence d'une dynastie perse dans la Susiane avant Cyrus [1].

Cet exposé suffit pour enlever toute base aux objections de M. Delattre ; les témoignages des anciens, y compris Darius, qui attribuent aux Achéménides seuls le droit à la royauté, ne contredisent en rien le fait constaté par Cyrus, que ses ancêtres occupaient depuis plusieurs générations le trône de la Susiane. Que les auteurs postérieurs aient parlé de la Susiane comme d'une province perse, personne ne peut s'en étonner ; mais, au début de la fondation de l'empire perse, la situation était différente : la Susiane, gouvernée par plusieurs générations de princes perses, l'emportait de beaucoup sur le pays d'origine de ces princes. Aussi est-il arrivé que, malgré l'agrandissement immense de l'empire perse du côté de l'ouest, Suse resta la capitale aussi longtemps que dura la dynastie des Achéménides, bien que la position d'Egbatane ou de Babylone aurait été plus avantageuse, surtout en raison de leur climat plus agréable que celui de Suse. « La Susiane, Strabon le remarque expressément, a un *climat de feu, et la chaleur y est tout spécialement intolérable dans la partie où est Suse.* » Alexandre, en préférant Babylone, a tenu compte de cette considération impérieuse ; mais les Achéménides ne pouvaient pas quitter si facilement le berceau de leur empire et la capitale *héréditaire* de leur dynastie. M. Delattre ferme les yeux sur ce passage et m'oppose l'autre passage, où Strabon explique la préférence des rois perses pour Suse par la position centrale de cette ville. Il n'a pas remarqué que l'auteur grec, peu satisfait lui-même de cette raison, y joint une autre, d'un ordre politique. « C'est, dit-il, que la Suside n'avait jamais par elle-même rien entrepris, ni rien réalisé de grand ; c'est qu'elle avait toujours eu des maîtres, qu'elle avait toujours dépendu d'empires plus vastes, si ce n'est peut-être à l'origine et à l'époque héroïque de son histoire. » Vu l'ignorance absolue des auteurs grecs relativement à l'histoire de la Susiane, les paroles de Strabon sont au fond très exactes : après la terrible invasion d'Assurbanipal, qui discrédita la dynastie indigène, la Susiane, gouvernée par les Achéménides d'origine perse, est devenue, comme la Perse elle-même, une simple dépendance de l'empire mède. J'ai depuis long-

[1] On verra plus loin qu'une allusion à la domination en Susiane d'une dynastie étrangère se trouve chez un écrivain prophétique du VIe siècle avant J.-C.

temps tiré ce fait historique du célèbre passage de la grande inscription de Nabonide relative à la construction du temple du soleil à Harran, passage dans lequel *Cyrus, roi d'Anshan*, est appelé le plus petit des serviteurs d'*Ishtuwegu*, roi des *ummanmanda*, c'est-à-dire d'Astyage, roi des Mèdes.

II

Le mémoire de M. Amiaud revêt une forme sévère et profondément scientifique. Le titre : « Cyrus, roi de Perse » caractérise déjà à lui seul l'esprit d'énergique décision du savant assyriologue qui entre en lice pour la défense de traditions respectables. Dans le prologue, M. Amiaud trace une image séduisante de l'accord parfait sur ce point des livres juifs, des historiens grecs et des traditions persanes, accord qui avait emporté la conviction de tous les savants; il prend vigoureusement à parti les assyriologues trop hâtés et assez peu circonspects pour entrer en lutte avec les historiens anciens, qui n'avaient apparemment aucune raison de n'être pas véridiques, qui étaient plus rapprochés des lieux et des événements dont nous nous occupons, et qui, par conséquent, s'ils ne pouvaient toujours, non plus que nous, puiser directement aux sources, y pouvaient, du moins, remonter par des intermédiaires nombreux et par des interprètes plus autorisés que nous ne sommes.

Voilà un procès dressé en toute règle et sans ambages contre les assyriologues assez osés pour porter le trouble dans l'accord général des historiens. Le coupable, cela va sans dire, c'est moi, mais M. Amiaud emploie l'expression « les assyriologues » au pluriel, parce qu'il vise en même temps un travail de M. Sayce qui m'est resté inconnu et dans lequel cet auteur nie l'origine persane de Cyrus. Cette dernière opinion, que je ne partage nullement, est aussi réfutée par M. Amiaud. « Cyrus, dit-il avec raison, a pu parler avec un respect plus ou moins intéressé des dieux de Babylone, mais sa nationalité perse n'est pas douteuse », car, ainsi que je l'ai fait remarquer dès le commencement, les noms de ce prince et de ses pères Kurus, Kambujiya, Tchaispis, Hakhâmanis suffisent pour éclaircir cette origine. En dehors de cette seule observation à l'adresse de M. Sayce, le mémoire en question est consacré à l'élucidation de la position géographique d'Anshan et ne vise que moi seul.

J'aurais peut-être pas mal à redire contre l'autorité absolue

que mon savant ami octroie aux historiens anciens. Précisément parce qu'ils ne sont que les interprètes par intermédiaires de narrateurs asiatiques dont ils ne comprenaient pas la langue, on doit examiner leurs traditions à la lumière des documents venant directement des personnages dont il est question ou de leurs contemporains. Aujourd'hui même, il serait parfois très difficile d'établir certains faits historiques, si les écrits composés pendant les événements nous faisaient défaut. Or, sur ce point comme sur tant d'autres, les anciens n'étaient guère plus parfaits que nous. Comment peut-on donc les déclarer des guides infaillibles et torturer les documents originaux, afin de créer un accord qui n'existe pas?

Mais laissons-là les généralités et occupons-nous des objections de détail par lesquelles M. Amiaud cherche à justifier son adhésion à l'opinion traditionnelle. Voici comment il pose et résout du premier coup la question en litige.

« Au dire de M. Halévy, les premiers Achéménides, malgré les noms qu'ils portaient, s'étaient si bien nationalisés en Susiane, que le plus puissant d'entre eux, Cyrus, prend dans son protocole officiel le titre de « roi de Susiane », au lieu de celui de « roi de Perse ». Ce dernier titre lui est exclusivement donné par des étrangers, soit dans le but d'indiquer sa conquête de la Perse, soit dans celui de préciser son origine. » Selon le même auteur, « de ce que la Bible appelle Cyrus « roi de Perse » ou « le Perse », on peut seulement conclure que la Perse faisait partie de son empire et qu'il descendait d'une famille originaire de la Perse, non qu'il est immédiatement venu de ce pays. » Je crois ici, avec d'autres contradicteurs, que M. Halévy tient trop peu compte de l'autorité des auteurs sacrés et profanes, qui font de Cyrus un roi de Perse. Je crois et je vais essayer de prouver que le titre de roi d'Anshan emportait, dans la pensée des scribes babyloniens qui l'ont employé, soit qu'ils écrivissent en leur propre nom, soit qu'ils s'exprimassent au nom de Cyrus, la signification de roi de Perse, que les deux titres s'équivalaient. »

La contradiction est, comme on le voit, aussi tranchée que possible : pour moi l'Anshan est l'Élam ou la Susiane; pour M. Amiaud, c'est la Perse. Mais pourquoi le savant assyriologue revient-il de nouveau à mon peu de respect pour l'autorité des auteurs sacrés et profanes? Dans la science sévère et impartiale, le maniement du levier de l'*autorité* me semble parfaitement déplacé et, pour la plupart du temps, inutile. Du reste, mon contradicteur a oublié de me signaler un passage où les auteurs sacrés ou profanes auraient affirmé que les premiers Achéménides *n'ont pas régné*

en Susiane, car c'est le contraire de cette négation seul qui fait la substance de ma thèse. Quant au titre de roi de Perse, il pouvait légitimement être donné à Cyrus plusieurs années avant la conquête de Babylone, voire même probablement avant la chute d'Astyage, car la prise de possession de la Perse était, ainsi que je l'ai dit plus haut, suivant toutes les vraisemblances, le premier acte d'agression de Cyrus à l'égard de la Médie.

M. Amiaud continue : « Sans cette équivalence (d'Anshan et de Perse), comment expliquerait-on que le rédacteur des Annales de Nabonide, qui nomme deux fois Cyrus en faisant suivre son nom de son titre royal, l'appelle une fois roi d'Anshan, *shar Anshan* (col. 2, l. 1) et une fois roi de Perse, *shar mat Parsu* (col. 2, l. 25) ? Qu'on (lisez : qu'Halévy) n'objecte pas que dans le cylindre où Cyrus lui-même a la parole une pareille variante ne se rencontre pas, qu'il s'y nomme toujours et qu'il y nomme ses prédécesseurs rois de la ville (ou du pays) d'Anshan, qu'il connaissait apparemment son propre titre mieux qu'un scribe babylonien. Je pense, au contraire, que la leçon roi de Perse est bien plus probable sous le style d'un Babylonien que dans la bouche de Cyrus. Qu'on veuille y voir un *lapsus* ou une modification intentionnelle, cette leçon ne peut s'expliquer, dans l'opinion que je combats, que par la préoccupation où était son auteur de l'origine perse du roi d'Anshan et de sa domination sur la Perse. Mais cette préoccupation se comprendrait bien mieux chez Cyrus que chez des étrangers. Qu'importait aux Babyloniens l'origine dynastique de leur vainqueur ? Ils auraient vu avant tout dans Cyrus, roi de Susiane, non pas le Perse roi de Perse, mais l'héritier de l'antique puissance élamite, et, s'ils avaient pu songer à modifier son titre officiel, c'était celui si célèbre de roi d'Élam, *shar mât Élamti* qui serait venu le plus naturellement à leur pensée. *Car autre chose était la royauté d'Elam et autre chose la royauté d'Anshan.* »

Je n'ai pas voulu abréger le passage où M. Amiaud explique sa pensée, mais qui ne voit que la pointe de son raisonnement, qui réside dans la dernière phrase soulignée par moi, est une simple pétition de principe : d'abord il admet que l'Anshan n'est pas l'Élam et ensuite il demande pourquoi on ne trouve pas le titre roi d'Élam. Pour moi, qui soutiens l'identité d'Anshan et d'Élam, le titre roi d'Anshan était précisément celui qui avait un caractère officiel, sans toutefois exclure celui de roi de Perse, surtout à un moment où la Susiane, suivant la parole de Strabon citée plus haut, était devenue comme partie intégrante de la Perse.

M. Amiaud aurait dû penser qu'on pourrait retourner la question et lui demander pourquoi, si la Susiane n'est rien dans leurs

affaires, Cyrus et ses contemporains n'ont pas employé le titre autrement clair de roi de Perse, seul titre qui convient à une dynastie nationale de ce pays. A moins d'affirmer que *mat Anshan* ou *Anzan* était de tout temps le nom de la Perse chez les riverains du Tigre et de l'Euphrate, opinion qui n'est admise ni par M. Amiaud ni par aucun autre assyriologue, la rareté si extraordinaire du nom de la Perse dans les inscriptions de Cyrus et de ses contemporains doit avoir sa raison d'être et ne saurait être un simple effet du hasard, et comme il est peu probable, d'autre part, que le *Mat Anzan* ait désigné primitivement un tout petit territoire comme celui de Mal-Amir, il ne reste que l'hypothèse qui y voit la désignation indigène de l'Élam proprement dit, la partie de la Susiane occidentale située entre les montagnes et les rives du Tigre et de la mer adjacente, bien que, dans le sens général, il désigne la Susiane tout entière.

Il y a plus, la base même de l'argument que je discute, savoir l'inapplication à Cyrus du titre de roi d'Élam, dans les annales de Nabonide, est contredite par les faits : le titre réputé absent s'y trouve en toutes lettres, bien que l'idéogramme de « roi » soit effacé sur la tablette, ce qui explique pourquoi on ne s'en est pas aperçu jusqu'à présent. La traduction inexacte de quelques autres mots du texte a encore augmenté l'obscurité du passage, mais ces obstacles sont maintenant levés, et la clarté reparaît autant qu'on peut le souhaiter.

Aux lignes 21 et 22, on lit ce qui suit :

Ina arah Siwanni um eshtin-eshrâ [*shar*] *sha mat Elamiya ina mat Akkadi* [*irub*]*-ma shar sha mat ina Uruk* [*irub ?*]

« Dans le mois de Siwan, le vingt et unième jour, le [roi] du pays d'Élam (= Cyrus) entra dans la Babylonie et le roi du pays (= Nabonide) (s'enferma ?) dans Érek. »

Après le récit concernant la reddition paisible de Babylone, il est de nouveau question d'Élam dans un passage mutilé, mais néanmoins assez clair pour montrer qu'il s'agit d'une exportation, de Babylonie en Élam, d'une grande quantité de dattes :

...ina sulupi ushbi Elami

« ...il rassasia de dattes le pays d'Élam. »

Cette fois le nom d'Élam est écrit par l'idéogramme ordinaire *nim-ma-ki*.

En un mot, l'inscription des annales de Nabonide, qui a été rédigée plusieurs mois après la prise de Babylone, appelle Cyrus « roi d'Élam », et le met en connexion avec ce pays, désigné deux fois par la forme susienne indigène, *Anshan*, une troisième fois par la forme assyrienne vulgaire, *Elamiya*, et une quatrième

fois par l'idéogramme *ummânu*. Le titre de « roi de Perse » n'y figure qu'une seule fois. D'autre part, l'inscription de Nabonide et celle de Cyrus lui-même désignent le royaume des Achéménides exclusivement par le nom indigène *anzan* ou *anshan*. Tout commentaire me paraît inutile.

Mais continuons à examiner les autres objections de notre savant collègue. J'ai dit que le nom d'Anzan désignait la plaine susienne qui confine au bas Tigre, l'Élam des inscriptions assyriennes. M. Amiaud trouve cette affirmation assez surprenante, puisque *mâtu Elamtu* signifie « le haut pays ». Le mot de l'énigme ne paraît pas très difficile à trouver : l'application du nom d'Élam à la plaine est due à l'annexion de celle-ci au domaine des rois susiens originaires du pays montagneux, tandis que le nom indigène du royaume, *Anzan* et *Shushunqa*, représente des divisions administratives, l'un la partie occidentale, l'autre la partie orientale du pays, sans le moindre égard à la configuration du terrain. Le fait que l'Anzan a le pas sur le *Shushunqa*, dans le titre de ces princes, s'explique aisément par l'importance productive de la plaine, comparée aux terrains incultes de la montagne, et rien n'autorise à en conclure, comme le fait M. Amiaud, que l'Anzan a été le berceau des rois susiens. On ne doit pas s'étonner non plus que la mention de l'ancienne ville d'Anzan, qui a donné son nom à la plaine d'Élam, ne se rencontre pas dans les listes des villes prises par les rois assyriens ; outre la considération que ces listes sont très incomplètes, il y a l'analogie du titre officiel de la Babylonie : pays de Sumer et d'Accad, qui est indubitable, bien qu'on n'ait constaté nulle part la mention d'une ville du nom de Sumer. Il n'est même pas nécessaire de penser, dans les deux cas que nous comparons, à des villes séparées : *Anzan* comme Sumer ont très bien pu n'être, dès le début, que les parties respectives de Suse et d'Accad et changer de nom dans le cours des siècles.

D'après M. Amiaud, le pays d'Anzan doit être placé dans les montagnes qui séparent la Susiane de la Perse. Il trouve cette indication dans le passage connu où Sennachérib décrit ainsi qu'il suit la composition de l'armée de son adversaire susien, Ummanmenanou : « Lui, l'Élamite, dont j'avais pris et ruiné les villes dans ma précédente campagne au pays d'Élam, ne devint pas plus sage dans son cœur [1] ; il accepta les présents des Babyloniens ; il réunit ses troupes, ses chars et ses chevaux ; il réunit

[1] *Libbush la ihsus* לבו לא השכיל ; M. Amiaud traduit : « ne put me pardonner dans son cœur ».

les (hommes des) pays *de Parsuash, d'Anzan, de Pashiru, d'Ellipi, les peuplades d'Yasan, de Lakapri, de Harzunu,* des villes de Dummuqu, de Sulaya, et tous ensemble ils prirent le chemin du pays d'Accad. » Un autre texte donne : « *Parsuash, Anzan, Pashiru, Ellipi,* la totalité des Chaldéens et des Araméens. »

Les pays de Parsuash, de Pashiru et de Ellipi sont connus comme étant situés au nord de la Susiane, mais, sous prétexte de trouver un ordre géographique dans l'énumération, M. Amiaud identifie Parsuash avec la Perse, et place Anzan immédiatement après, notamment plus près de la Perse que de la Susiane, à l'est de Mal-Amir, où commence précisément la Perse. Il y a, dit le savant assyriologue, dans les deux premiers noms de la liste deux désignations équivalentes, mais non identiques; le Parsuash est la Perse des Perses aryens, l'Anzan est la Perse allophyle habitée par les Mardes ou Amardes, les *Hapirdip* de la deuxième espèce des inscriptions achéménides qu'on doit appeler l'anzanite. Du temps de Sennachérib, ajoute M. Amiaud, la conquête de l'Anzan par les Perses n'était pas encore achevée ou même commencée. Les Perses viennent seulement d'arriver; ils sont aux portes. Au contraire, quand les annales de Nabonide ont été écrites, il y avait longtemps que la conquête était chose finie. Pour l'auteur de ces annales, les deux mots de Perse et d'Anzan étaient devenus absolument synonymes.

J'ai le regret de le dire : toutes ces hypothèses entassées si soigneusement l'une sur l'autre reposent sur une base bien fragile, le rôle exagéré, en dehors de toute proportion vraisemblable et même imaginable, qu'on fait jouer à un canton minuscule de la Perse avant les Perses. Quoi, ce pays ignoré des Assyro-Babyloniens et des auteurs de la Bible aurait été le pays d'origine de la vieille dynastie susienne ! Chose singulière, cette conjecture admise, on ne s'explique pas encore pourquoi Cyrus a préféré pour lui et ses ancêtres le titre de roi d'Anshan à celui de roi de Parsuash. Puis, si un district perse pouvait réclamer en particulier un tel honneur, c'eût été, sans contredit, le district de Pasargade, où se trouve, en effet, le tombeau de ce héros, tandis que l'Anzan, d'après l'opinion de M. Amiaud lui-même, était peuplé de tribus barbares conquises et méprisées par les Perses. Cette seule réflexion suffit déjà pour renverser l'édifice historique construit si péniblement par mon savant collègue, en vue de justifier ce qu'il appelle la tradition classique et biblique. A ce compte, l'hypothèse de M. Rawlinson, qui place l'Anzan à Mal-Amir, a, du moins, cet avantage de faire naître la dynastie millénaire de Suse dans un territoire susien.

Les autres points de la thèse que j'examine ne me semblent pas non plus à l'abri des plus graves objections. Je demande la liberté de les passer successivement en revue sous les yeux de mes lecteurs.

Premièrement, le Parsuash ne saurait être la Perse. Partout où l'on rencontre ce nom dans les inscriptions assyriennes, il s'agit d'un pays du nord, notamment d'un pays situé près de *Namri*, voisin d'*Ellibi*, c'est-à-dire à peu près au sud du lac d'Ourmie. La distance entre ce pays et Suse n'est pas assez grande pour que l'adversaire élamite de Sennachérib n'ait pu en tirer des troupes auxiliaires. Chose curieuse, M. Amiaud, tout en identifiant les termes Parsuash et Perse, les distingue soigneusement au point de vue géographique. Comme le pays de Parsuash disparaît des annales assyriennes après Sargon, il en conclut que les habitants, qu'il suppose de race iranienne, avaient émigré vers le sud en deux étapes principales. Au temps de Sennachérib ils étaient encore aux portes de l'Anzan, habité par des autochthones non iraniens. Le territoire où s'était effectué ce premier arrêt des émigrants serait le Parsuash des annales du roi assyrien. Après la mort de celui-ci, les émigrants auraient atteint l'Anzan élamite, qui reçut alors, à côté de son ancien nom, celui de Parsu, variante de Parsuash. M. Amiaud émet même l'avis que l'émigration a été conduite par Achéménès, dont la descendance devrait être rétablie ainsi : Téispès I, Cambyse, Cyrus, Téispès II, puis les deux branches sorties de ce dernier, savoir, Cyrus II, Cambyse II, Cyrus III, Cambyse III, rois d'Anzan, d'une part; Ariaramnès, Arsamès, Hystaspes, Darius, d'autre part, formant la branche cadette et qui, sauf le dernier, n'avaient pas exercé la royauté effective. « Alors aussi, en comptant par génération vingt-deux ans, chiffre qui ne semble pas trop restreint eu égard aux usages orientaux, on reconnaîtra dans Achéménès un contemporain de Sargon (de 722 à 706) et le conducteur possible de l'émigration des Perses; et Téispès II, le prince dont la dynastie des Achéménides s'honorait le plus, après son fondateur, celui auquel Cyrus a arrêté sa généalogie, contemporain de Nabuchodonosor, sera le premier roi de Perse ayant étendu sa domination sur l'Élam. Enfin, nous aurons une série possible de neuf rois de Perse avant Darius. Nous aurons même dix rois possibles. Mais ne pourrait-on pas supposer qu'un des trois premiers descendants d'Achéménès soit mort avant son père, et sans avoir régné? »

Voilà toute une théorie d'émigration des plus compliquées créée d'emblée et dans le seul but de justifier *au pied de la lettre* l'assertion de Darius, que huit de ses ancêtres avaient régné avant lui

en deux branches. M. Amiaud compose la première avec Achéménès et trois rois hypothétiques qu'il fait précéder à Téispès, et la seconde avec les quatre rois issus de ce dernier et formant la branche aînée. Mais de quel droit scinde-t-il en deux branches une série si directe et si ininterrompue de rois qui se succèdent de père en fils depuis Achéménès jusqu'à Cambyse III ? Pour tout le monde, une lignée aussi continue ne peut que former une seule série, tandis que, d'après Darius, les huit Achéménides qui l'ont précédé ont régné en deux séries ou en deux fois (*duvartim*) ; puis, si, malgré tout, la dualité pouvait y être assignée, Darius n'eût pas manqué de désigner son propre avènement au trône comme l'inauguration d'un troisième rameau achéménide. On le voit, avec la meilleure volonté du monde, la solution présentée par mon savant contradicteur, outre son caractère purement hypothétique et au fond très peu vraisemblable, est beaucoup moins simple que celle que j'ai défendue dès le commencement et qui consiste à voir dans l'affirmation de Darius, relative à ses huit prédécesseurs, une appréciation personnelle envisageant les trois membres de la branche cadette, Arsamès, Ariaramnès et Hystaspes, qui avaient *droit* à la royauté, comme de vrais rois. Si la qualification de *mensonge* répugne à quelques-uns, qu'ils le remplacent par *contre-vérité* ou seulement par *exagération ;* mais, par Dieu, qu'ils ne créent pas des rois imaginaires et un Exode encore plus imaginaire pour les besoins de leur cause ! L'histoire n'est une science positive qu'à la condition de ne point verser dans l'arbitraire.

En effet, quoi de moins fondé que la supposition que les Parsuash auraient quitté leur pays natal pour se fixer au midi de la race iranienne ! Est-on seulement sûr que les Parsuash étaient de race iranienne ? Qu'on nous donne des preuves et nous nous inclinerons.

Puis, en ce qui concerne ce Parsuash numéro II, qu'on place au nord d'Anzan au temps de Sennachérib, n'est-il pas singulier que le monarque assyrien ait été si bien informé de la transformation de l'onomastique géographique qui se passait sur le versant oriental des monts susiens, où les armées assyriennes n'avaient jamais mis les pieds ?

Enfin, ce fameux Anzan qui aurait été, jusqu'à la mort de Sennachérib, la Perse sans les Perses, veut-on sérieusement nous faire croire qu'il formait le plus beau fleuron de la vieille monarchie élamite ? Mais une telle velléité d'interprétation géographique est formellement ruinée par le témoignage direct et formel de l'inscription de *Gudea* d'après laquelle cet *Ishakku* ou souverain-

pontife du troisième millénaire avant notre ère, au plus bas mot, a pris et saccagé la ville d'Anshan du pays d'Élam. Ici il ne peut être question de la conquête d'une ville située à l'est de Suse, qui n'est pas mentionnée, et moins encore d'une ville du territoire de la Perse, où l'on ne peut arriver qu'en traversant les montagnes qui séparent ce pays de la Susiane. C'est là une preuve irréfragable que, ainsi que je l'ai toujours soutenu, l'Anzan est la province occidentale du royaume de Suse, province voisine de la Babylonie et, par conséquent, exposée aux attaques des rois babyloniens de tous les temps.

La situation occidentale d'Anzan une fois fixée par un document de la plus haute autorité, toutes les hypothèses exposées précédemment s'écroulent l'une après l'autre. Les Parsuash ne sont pas les Perses et n'ont pas émigré ; Achéménès n'est pas un contemporain de Sargon ; Téispès est le fils et successeur immédiat d'Achéménès, et le royaume héréditaire des Achéménides est la Susiane tout entière, bien que le nom d'Anzan ou d'Anshan désignât au propre la partie ouest de ce royaume.

Mais un pareil résultat ne fait-il pas trop peu de cas des témoignages unanimes des auteurs classiques et de ceux de la Bible ? Non, mille fois non. Il faut absolument retirer du débat les auteurs classiques, Hérodote en tête, qui n'ont commencé à connaître la Susiane qu'à une époque où elle était intimement annexée à l'empire perse et avait perdu toute existence propre. Pour Hérodote surtout, la Cissie ainsi que tous les territoires des montagnes voisines forment une partie intégrante de la Perse. Il y a plus, parmi les sept tribus perses qu'il énumère comme n'appartenant pas à la noblesse, on en distingue, pour le moins, cinq qui habitaient des pays extra-perses. Ainsi la tribu agricole des Germaniens semble être une peuplade de la plaine située à l'est du Tigre entre le petit Zab et le Diala, le *Bê(th) Garmê* des Syriens. De même, les tribus nomades des Sagartiens, des Daïens et des Dropiques [1] habitaient certainement au nord de la Perse propre ; les Mardes, enfin, sont très probablement les indigènes de la Susiane montagneuse, les *Hapirdi* des inscriptions de la deuxième langue achéménide. Dans de telles conditions, Hérodote et les autres écrivains grecs qui le copient ne peuvent entrer en comparaison avec les monuments antérieurs, qui connaissent une distribution géographique toute différente.

Quant aux écrivains bibliques, la même élimination doit être opérée relativement à ceux qui sont postérieurs au retour de la cap-

[1] Visiblement le même nom que celui des *Derbices* (Arnaud).

tivité : ceux-là, ainsi que le premier historien grec, nomment Cyrus roi de Perse, et ils ne pouvaient le nommer autrement. Mais, par une bonne fortune extraordinaire, un prophète anonyme de l'école d'Isaïe nous a laissé une description poétique de la prise de Babylone telle qu'il l'avait prévue peu de temps avant que les événements n'eussent pris un tour inattendu. Cet auteur, à qui nous devons Isaïe, XXI, 1-10, voit venir Cyrus du côté de la Chaldée maritime (מִמִּדְבַּר יָם, v. 1), note les révoltes et les trahisons des troupes babyloniennes en face de l'ennemi et distingue dans l'armée d'invasion deux éléments ethnographiques : *Élam* et *Madaï*, la Susiane et la Médie :

« Monte, Élam ; assiège, Madaï ; je vais mettre fin à toutes ses oppressions (v. 2) ! »

Sous la plume de ce témoin oculaire, *Élam* ou la Susiane a le pas sur *Madaï* ou la Médie, l'une étant le pays héréditaire du conquérant, l'autre un pays conquis. Quant à la Perse, elle y figure aussi peu que dans les inscriptions babyloniennes de Nabonide et de Cyrus lui-même. Le texte de Cyrus ne mentionne à côté d'Anshan que le pays de *Quti*, c'est-à-dire la Médie du sud. L'accord entre le prophète et le texte authentique de Cyrus est le plus parfait qu'on puisse imaginer.

La Bible nous donne même, si je ne me trompe, la date exacte de la fondation de la dynastie perse en Susiane. Une prophétie de Jérémie, datée du début de Sédécias (XLIX, 34-39), annonce la ruine d'Élam, aboutissant à la dispersion de ses habitants et à la destruction de la dynastie et de la noblesse nationales :

« Je placerai mon trône dans Élam et j'en exterminerai roi et princes, dit Iahwé (n° 38). »

Cette prophétie se terminant par l'annonce de la délivrance d'Élam dans l'avenir (בְּאַחֲרִית הַיָּמִים), on a eu tort d'affirmer que cette promesse se rapportait à l'avènement de la dynastie persane qui aurait arraché l'Élam aux mains affaiblies de Babylone. Mais la supposition que la Susiane ait jamais fait partie de la domination babylonienne, qui était très légitime il y a quelque temps, est formellement contredite par Nabonide, qui appelle Cyrus le petit serviteur ou vassal d'Astyage. Il en ressort que la Susiane a été un fief de la Médie. De plus, l'idée d'une prophétie *post eventum*, invraisemblable en elle-même, tient encore moins debout dans ce cas particulier, non seulement à cause de la date formelle du début du règne de Sédécias, mais surtout par cette raison péremptoire que les promesses analogues de restauration touchant l'avenir de Moab et d'Ammon (Jérémie, XLVIII, 47, et XLIX, 6) ne se sont

jamais réalisées. Le point de vue d'autrefois doit donc être modifié aujourd'hui. C'est la destruction totale de la dynastie indigène d'Élam qui est le point historique que vise le prophète, destruction qui n'a pu être amenée, en définitive, que par l'établissement de la dynastie perse et, par conséquent, étrangère au pays. L'avènement de cette dynastie étrangère ne s'est certainement pas effectué sans opposition de la part des Élamites et sans provoquer un déploiement de mesures de répression de la part des Perses. De là, le grand nombre des réfugiés ou transportés d'Élam dont parle le prophète [1]. L'avènement de la dynastie perse avec Téispès en Susiane date donc de 598, qui est la première année de Sédécias. Les soixante années qui s'écoulèrent entre la fondation de la nouvelle dynastie en Élam et la prise de Babylone par Cyrus sont à distribuer entre les trois prédécesseurs de celui-ci, ce qui donne une moyenne de vingt ans par règne. Cette moyenne est déjà beaucoup plus forte que celle qui résulte, par exemple, des 416 ans distribués par Ptolémée en trente règnes, depuis Nabonassar jusqu'à Darius Codoman et qui ne comporte que 13 ans et 26/30 par règne. La comparaison des tables de Ptolémée montre aussi l'impossibilité, même après intercalation de trois membres régnant entre Achéménès et Téispès, de faire, sans preuve à l'appui, d'Achéménès un contemporain de Sargon, en admettant, avec M. Amiaud, une moyenne de vingt-deux ans pour chaque règne. Quant à l'attribution de « rejeton d'une longue suite de rois », que Cyrus se donne dans son inscription, elle se rapporte sans doute, non seulement aux Achéménides d'Élam, mais aussi aux dynastes perses antérieurs à cette occupation, qui étaient à la tête des Pasargades, la tribu la plus noble de la Perse. Les paroles de Darius : « Depuis les temps anciens nous sommes illustres, depuis les temps anciens ceux de notre famille sont rois », ne paraîtront pas trop prétentieuses si l'on tient compte des chefs qui gouvernaient le clan des Pasargades avant le départ de Téispès. Nous savons déjà, d'autre part, que dans la bouche de Darius le mot « roi » avait un sens très atténué et pouvait même désigner celui qui n'avait que le droit de régner.

Je terminerai par une remarque sur le peuple des Parsuash, qui a été identifié, sans raison suivant moi, avec les Perses. Ce nom ethnique se trouve aussi écrit *Parsua* et *Barsua*, et désigne très vraisemblablement le pays et le peuple nomade des Μάρδοι ou Ἀμάρδοι mentionnés par les géographes classiques dans la Médie.

[1] Une nouvelle inscription de Nabuchodonosor récemment découverte mentionne l'arrivée en Babylonie de prêtres élamites chassés de leur pays et à la suite de laquelle le roi babylonien entreprend une razzia destructive dans une partie de l'Elam.

en Arménie et au nord de la Perse (Strabon, XI). Le nom de Smerdis, en perse *Bardhia*, est un simple dérivé de ce nom national et signifie « le Mardien », de même que Cambyse, Καμβύσης, en perse *Kambudjia*, vient de l'appellation géographique *Cambysénê* = *Kambudja*[1]. Comme on voit, le *dh* perse est rendu en grec par une *s*, tandis que les Babyloniens le rendent par un *z* et écrivent *Barziya*, ce qui suppose un nom simple *Barzu* pour *Mardhu*. Le *Barsua* des inscriptions assyriennes semble n'être qu'une légère variante du même nom. Il paraît donc que les Parsuash sont restés dans la même contrée jusqu'à la période romaine et n'ont nullement disparu de l'histoire. Une autre question est celle de savoir si les Mardes étaient iraniens ou non. Comme ces nomades peuplaient tous le Zagros jusqu'au voisinage de la Perse (Strabon, *l. c*), il se peut que, ainsi que M. Sayce et moi l'avons supposé dès le commencement, la deuxième langue des textes achéménides soit le mardien. Les Mardes seraient alors la race susienne des *Hapirdi*, proche parente de celle qui a tracé les inscriptions de Mal-Amir. Peut-être encore, le nom royal *Salsal-Marshu* que M. V. Révillout a trouvé dans un contrat de Sipar, n'est-il autre chose que la forme mardienne du nom de *Bardhia-Barzia-Smerdis*, ou *Merdis*, et l'élément *Marshu* signifierait alors « Marde », circonstance qui favoriserait singulièrement notre explication du *Parsua(sh)-Barsua* des Assyriens. Mais ce sont là de simples conjectures qui attendent l'appui de preuves plus positives.

Je vais maintenant résumer, sous forme de conclusions, les points historiques que je crois avoir élucidés au cours de cette étude :

1. Cyrus et ses trois prédécesseurs : Cambyse, Cyrus et Téispès ont été rois de Susiane. Pour Achéménès, la chose est douteuse, car il peut être resté en Perse.

2. La Susiane formait un royaume vassal de la Médie.

3. Les huit rois achéménides, que Darius dit l'avoir précédé en deux branches, comprennent trois princes de la branche cadette : Hystaspe, Arsamès et Ariaramnès, qui n'ont pas régné effectivement.

4. Le début de la dynastie perse en Susiane coïncide avec le début du règne de Sédécias, qui est l'an 598.

5. Les *Parsua(sh)*, *Parsua* ou *Barsua* des inscriptions assy-

[1] Les identifications de ces noms propres ont été établies pour la première fois par M. J. Darmesteter dans ses *Études iraniennes*.

riennes peuvent bien être la nation nomade des Mardes ou Amardes, proche parente des anciens Susiens [1].

Remarque additionnelle. — Je profite de l'occasion pour rectifier quelques points de détail dans mon article relatif aux *Gimirrâ* ou Cimmériens. Les expressions textuelles ne disent pas, comme je l'ai cru, que *Kashtaritu* était un chef gimirrien, ni que la ville de Karkashshi se trouvait sur le territoire des Gimir. J'ai trouvé dernièrement la vraie position de cette ville. Elle est mentionnée, sous la forme peu différente de *Garkasia*, dans la liste des villes méd iques qui ont payé tribut à Salmanassar II. Ce fait explique très naturellement le caractère visiblement iranien du chef. Quant au nom de *Teushpa*, roi des Gimir, qui fut battu par Assur-ah-iddin Ier, je ne crois pas qu'on puisse le comparer à *Téispès* qui est toujours rendu en assyrien par *Shishpish*. On sait que le *tsch* persan devient *sh* dans le Talmud, chez les Syriens et les Arabes; jamais ces auteurs ne l'expriment par *t*. Je ferai remarquer finalement que l'existence d'une ville du nom de *Corocondamé* près de Sinope est affirmée par Étienne de Byzance qui, sous l'article Κορακονδαμη, invoque le témoignage d'Artémidore.

XVIII

L'ÉPOQUE D'ABRAHAM D'APRÈS LA BIBLE ET LES DONNÉES RÉCENTES DE L'ÉPIGRAPHIE ÉGYPTO-BABYLONIENNE.

L'opinion qui place l'immigration d'Abraham en Palestine au cours du XXIe siècle avant notre ère se fonde notoirement sur des données chronologiques fournies par divers auteurs bibliques, avec une précision telle que, à une cinquantaine d'années près, il est impossible de s'en écarter, si l'on ne veut pas les rejeter toutes comme apocryphes. Or, à ma connaissance, les critiques les plus avancés n'ont jamais poussé le doute à cette extrémité, bien que

[1] Ce mémoire, préparé dans l'intention d'en faire lecture dans la séance annuelle de la Société asiatique du 21 juin dernier, avait été communiqué en substance à M. Amiaud, qui me fit espérer qu'il assisterait à cette séance. La mort subite de mon cher et regretté ami quelques jours avant cette séance m'a privé, malheureusement à tout jamais, de ses précieuses observations, et l'assyriologie française a perdu en lui son champion le plus savant et le plus actif.

quelques-uns d'entre eux eussent refusé toute réalité aux personnages marquants que la tradition fait remonter à ces âges reculés. Sans partager cette dernière opinion, émise sans preuves suffisantes, je me placerai, dans ce qui suit, sur un terrain neutre, et j'envisagerai les personnages antérieurs au règne de Salomon comme des personnifications de diverses époques.

Le point de départ, pour calculer les données bibliques dans un ordre ascendant, est, de l'avis de tous, l'an 721 avant J.-C., la première année de Sargon, dans laquelle, d'après la Bible et les inscriptions de ce roi, eurent lieu la chute de Samarie et l'exil des dix tribus d'Israël. Cet événement tombe dans la sixième année du règne d'Ézéchias, roi de Juda.

En additionnant les cinq premières années d'Ézéchias, les 255 ans, en chiffres ronds, des rois de Juda et les 20 dernières années du règne de Salomon, formant un ensemble de 280 ans, nous atteignons une date mémorable dans l'histoire du peuple hébreu, l'année de la construction du temple de Jérusalem. Mais ici, comme je viens de le dire, il faut laisser une marge d'environ 50 ans, par suite du désaccord qui semble régner entre les supputations du livre des Rois et le tableau des éponymes assyriens.

A partir de la construction du temple, nous pouvons remonter jusqu'à un nouveau point de repère, qui forme une date encore plus célèbre, celle de la sortie d'Égypte. D'après la donnée formelle du livre des Rois, l'Exode eut lieu 480 avant la construction du sanctuaire jérusalémitain.

Vient ensuite une série de 430 ans pour le séjour des enfants de Jacob en Égypte, y compris les 17 dernières années que le patriarche passa dans ce pays.

Les autres points de repère de l'époque patriarcale sont : les 130 années de Jacob, coïncidant avec la 60e année de son père Isaac, puis la naissance de celui-ci, qui arriva 25 ans après que son père Abraham se fut établi en Palestine.

Quand on récapitule ces diverses indications, on obtient le tableau suivant, en chiffres ronds.

Destruction de Samarie.....	en	720	
Construction du temple, 280.....	entre	1000	et 950
Sortie d'Égypte, 480.....	»	1480	et 1430
Descente de Jacob en Egypte, 430.....	»	1910	et 1860
Naissance de Jacob, 130.....	»	2040	et 1990
Naissance d'Isaac, 60.....	»	2100	et 2050
Immigration d'Abraham en Palestine, 25..	»	2125	et 2075

En un mot, les auteurs de la Bible placent l'époque d'Abraham entre la fin du XXIIe siècle et le début du XXIe siècle avant l'ère vulgaire.

Pour apprécier la valeur historique du point d'arrivée de cette computation, on pourrait émettre à la fois deux considérations contraires, qui, se contrebalançant l'une l'autre, ne mèneraient à aucun résultat certain. On peut faire valoir, d'une part, et en prenant pour exemple l'histoire grecque, que tout ce qui concerne les époques antérieures au deuxième millénaire avant notre ère appartient au domaine de la fable et des légendes populaires, que le souvenir de l'immigration du premier noyau des Hébreux en Palestine a dû s'effacer avec le temps et rester dans un état flottant jusqu'aux époques littéraires et tardives. D'autre part, et avec un sentiment historique du meilleur aloi, on pourrait substituer à l'exemple de la Grèce celui de l'Égypte, ou plutôt celui des Assyro-Babyloniens, qui sont de la même race que les Hébreux, et chez lesquels l'époque historique remonte à des âges autrement reculés. Est-on bien sûr que les Hébreux n'ont pas dès leur premier séjour en Palestine adopté l'écriture phénicienne en même temps que la langue, et rendu ainsi inutile l'effort de la mémoire, toujours prête à faillir ?

Il y a plus, les découvertes récentes qui nous ont révélé l'usage de la langue et de l'écriture assyro-babyloniennes comme une langue littéraire chez tous les peuples syriens pendant le XVe siècle avant l'ère vulgaire permettent même de supposer l'existence d'une littérature palestinienne cunéiforme et savante, avant la formation de la littérature alphabétique et nationale. Le fait même que les Hébreux, loin de se dire, comme presque tous les autres peuples de l'antiquité, autochtones du pays, ne font remonter leur immigration que vers le XXIIe siècle, qui est, pour ainsi dire, le moyen âge de l'histoire de l'Égypte et de la Babylonie, ce fait, dis-je, peut être invoqué en faveur de la chronologie biblique. Mais, je le répète, ces considérations pour et contre se neutralisent au bout du compte et ne suffisent pas pour faire prendre une décision assez fondée.

Heureusement, en racontant la migration d'Abraham, la Genèse a eu soin de nous apprendre que, quelques années après l'arrivée du patriarche sur le sol de la Palestine, ce pays, et notamment la Pentapole de la Mer Morte, a été envahi et dévasté par une armée de quatre princes orientaux, savoir : Kodorlogomor, roi d'Elam, monarque suzerain, avec ses trois vassaux : Amraphel, roi de Sennaar, ou Babylonie, Ariok, roi d'Ellasar, ou Larsa, et Tadal (ou Targal), roi d'un pays non encore déterminé,

mentionné sous le vocable de Goyim (Genèse XIV). Grâce à ce synchronisme important, découpé dans une des plus glorieuses pages de l'histoire babylonienne, nous sommes aujourd'hui en état de contrôler la donnée biblique à l'aide de documents contemporains et émanant du prince babylonien lui-même qui, après avoir été le vassal du grand roi élamite et le collègue d'Arïok, roi de Larsa, a fini par arracher son pays à la domination de l'un et de l'autre et à mettre fin pour toujours à l'expansion de la Susiane vers l'ouest. Ceux qui ont prêté quelque attention à mes recherches sur le XIV^e^ chapitre de la Genèse y reconnaîtront tout de suite le roi Amrapalt, nommé d'habitude Hammurabi, vainqueur d'Eriaku, roi de Larsa, et du père de celui-ci, Kudur-Lagamari (écrit *Kudur-ma-bu-ug*), souverain d'Élam, le dernier monarque d'une dynastie élamite qui a gouverné la Babylonie pendant une période encore indéterminée, mais qui paraît avoir duré plusieurs siècles. Fixer l'époque d'Hammurabi, c'est fixer celle d'Abraham, c'est-à-dire le début de la nationalité hébraïque.

La possibilité de déterminer la date du règne d'Hammurabi sur la base d'une chronologie sérieuse a pris corps depuis la découverte des tablettes cunéiformes de Tell-Amarna, contenant des lettres adressées à Aménophis IV, roi d'Égypte, par Burraburiash, roi de Babylonie et d'origine cosséenne. La contemporanéité de ces rois, ainsi soudainement révélée au monde, a fait entrer en même temps la chronologie égyptienne comme auxiliaire précieux dans le champ clos de l'antiquité babylonienne. Dans le cas spécial que nous traitons, tous les égyptologues sont d'accord pour faire régner Aménophis IV aux confins du XIV^e^ siècle avant J.-C. Mais, si Burnaburiash appartient au XIV^e^ siècle, on n'a qu'à ajouter les 700 ans qui, d'après le témoignage explicite de Nabonide, séparent Burnaburiash d'Hammurabi, pour trouver que ce dernier a régné au XXII^e^ siècle avant notre ère, c'est-à-dire à l'époque que la Bible assigne à la migration d'Abraham.

Malgré la simplicité de la computation, le résultat s'en est récemment heurté à une contradiction tranchante, dont nous devons rendre compte avec l'impartialité la plus entière. En invoquant les quelques incertitudes de détail relatives aux princes égyptiens de la fin de la XVIII^e^ dynastie, on s'est hâté d'affirmer que Burnaburiash, le correspondant d'Aménophis IV, a dû régner deux siècles plus tôt, c'est-à-dire au XVII^e^ siècle, et on est parti de là pour placer Hammurabi deux ou trois siècles avant l'époque d'Abraham.

La nouvelle proposition est tirée de la *Liste des dynasties* publiée par M. Pinches. En désignant l'avènement d'Hammurabi

par *H* et comme le début d'une ère, on trouve la liste suffisamment intacte jusqu'à H 628. Puis vient une lacune qui s'étend jusqu'à H 972, et nous avons trois règnes sans noms, mais évalués par des chiffres ; la liste commence entière à H 1037 et continue jusqu'à H 1271. Comme nous savons que le roi babylonien Marduk-nadin-ahe fit une expédition en Assyrie 418 ans avant Sennachérib, entre 1123 et 1106 avant J.-C., la date de 2150 pour Hammurabi ne serait possible que si l'on plaçait Marduk-nadin-ahe à la date de H 994, ce qui donnerait pour le commencement du règne d'Hammurabi 2116 avant J.-C., mais cette hypothèse ferait tomber la fin de la liste en 846 avant notre ère ; or à cette époque tardive, nous y devrions rencontrer les noms de Nabu-shum-ishkun, de Bin-nadin-ah, de Bin-abal-iddin, de Shamash-mudammiq, de Nabu-abal-iddin (930 ou 884), de Marduk-bel-usate (898 ou 852), de Marduk-balatsu-iqbi (870 ou 824), cités par les rois assyriens, et, comme ils n'y sont pas, il ne reste qu'à faire remonter de deux siècles le règne d'Hammurabi et de choisir entre les deux alternatives que voici : ou bien Aménophis IV a vécu vers 1650 avant J.-C., et alors le Burnaburiash de Tell-Amarna est le même dont parle Nabonide ; ou bien Aménophis IV a vécu plus tard, et alors le correspondant du Pharaon n'est pas celui du dernier roi babylonien.

Je viens de rapporter fidèlement l'argumentation adverse, je dois dire maintenant pourquoi elle me paraît peu convainquante. L'affirmation que, si l'on fait régner Hammurabi en 1116, la fin de ladite liste tomberait en 846 repose uniquement sur la transcription de M. Pinches, qui a cru distinguer, dans la ligne résumant la durée totale de la dynastie cosséenne dont le roi Burnaburiash fait partie, le chiffre de 576 ans et 9 mois. Malheureusement, d'après les informations que j'ai prises auprès des assyriologues qui ont examiné l'original sur ma demande, les chiffres y sont presque illisibles, de façon qu'il est impossible de les utiliser en quoi que ce soit. Cette base enlevée, l'objection perd tout appui, voire toute vraisemblance, car il n'y a plus aucune raison pour ne pas identifier le Burnaburiash de Nabonide avec le correspondant d'Aménophis IV. Au contraire, leur identité résulte déjà de cette considération seule que, en cas qu'il y eût deux rois de ce nom, Nabonide n'aurait pas manqué de désigner le sien soit par l'épithète « l'aîné » ou « le jeune », soit par celle de « fils d'un tel ». La mention du nom propre seul fait voir qu'aucune confusion n'était à craindre ; ne serait-ce pas parce qu'il n'y en avait point d'autre homonyme dans la série des rois babyloniens ?

Je serai encore plus négatif à propos de la conclusion que l'on

pourrait chercher à tirer de la mention dans cette liste, à la date de 1401, d'un roi dont le nom mutilé commence par *Sha-ga-shal* et que l'on serait porté à identifier d'emblée avec le prince nommé *Shagashaltiburiash* que Nabonide fait régner 800 ans avant lui, c'est-à-dire environ 1355 avant l'ère vulgaire, ce qui ferait remonter le règne d'Hammurabi à l'an 2401 avant J.-C. Outre l'incertitude relative aux chiffres et à la succession des dynasties de la liste dont il s'agit, il y a celle qui concerne la date de Shagaltiburiash, car le chiffre de 800 vu par M. Pinches a été lu 500 par M. Delitzsch. Il y a plus, la restitution de *Shagashal*... en *Shagashaltiburiash* fût-elle même plus certaine qu'elle ne l'est, il serait encore impossible d'identifier ce roi avec le Shagashaltiburiash de Nabonide : celui-ci était le fils de Kudurbel, tandis que l'autre a pour prédécesseur un nommé *Gish-am-me-...ti*. On voit donc que la tablette susmentionnée doit être absolument mise de côté pour la question qui nous occupe.

La liste des dynasties babyloniennes ne pouvant nous fournir aucun élément pour déterminer l'époque de Burnaburiash, il ne reste qu'à consulter l'égyptologie pour savoir s'il est possible de placer au XVII^e^ siècle le règne d'Aménophis IV. Mais, à ce sujet, je suis heureux d'avoir des renseignements précis de la part de M. Maspero. A ma question relative à la chronologie de l'intervalle s'étendant entre Sheshonq, vainqueur de Roboam, fils et successeur de Salomon, et les premiers rois de la XVIII^e^ dynastie, le savant égyptologue me répondit littéralement ceci :

« En plaçant la mort de Salomon vers 930 on a :

environ 15 ans de Sheshonq I^er^.....	930 – 945 ;
pour la XXI^e^ dynastie, environ 120 ans.	945–1065 ;
pour la XX^e^ dynastie, environ 140 ans.	1065–1205 ;
pour la XIX^e^ dynastie, environ 150 ans.	1205–1355 ;
pour la fin de la XVIII^e^ dynastie (rois hérétiques), environ 50 ans.....	1355–1405 ;
pour Amenhotpou (Aménophis) III, environ 40 ans.....	1405–1445 ;
pour les premiers rois de la XVIII^e^ dynastie, environ 120 ans.....	1445–1565.

Tous ces chiffres sont approximatifs : l'erreur sur la somme totale ne me paraît pas devoir être supérieure à 50 ans. »

On voit que le règne d'Aménophis III ne saurait nullement dépasser la première moitié du XV^e^ siècle ; à plus forte raison la chose ne peut se faire au sujet d'Aménophis IV, lequel pour-

rait même appartenir à la fin du XIV^e^ ; de là à 1650 il y a un espace de près de trois siècles que la science ne permet pas de franchir.

Cette computation, admise d'ailleurs par tous les égyptologues, a été tout récemment confirmée par les calculs de M. le D^r^ E. Mahler, de Vienne, qui, sur la base des précieuses tables d'Oppolzer, a fixé les dates respectives des deux observations astronomiques notées dans les inscriptions égyptiennes. Ces dates sont :

Le renouvellement de la période sothiaque sous Rameses II eut lieu le 20 juillet de l'an 1318 avant J.-C.

Le jour du 23^e^ anniversaire du couronnement de Thutmès III, tombant le 4 Pachon, qui était un jour de néoménie, répond au 19 mars 1481 avant J.-C.

Thutmès III mourut le dernier jour de Phaménoth de l'an 54 de son règne, il a donc régné depuis le 20 mars de l'an 1503, jusqu'au 14 février de l'an 1449 avant notre ère.

Si l'on retranche de la dernière date une génération de 30 ans pour y placer convenablement le règne de Thutmès IV, on obtient l'an 1419, pour l'avénement d'Aménophis III. Son fils et successeur Aménophis IV a donc régné dans le cours du XIV^e^ siècle avant l'ère vulgaire.

Nous résumons les résultats de notre recherche dans les points suivants :

1° La liste des dynasties babyloniennes, dans l'état de mutilation où elle se trouve à présent, n'a aucune valeur pour la fixation chronologique du règne d'Hammurabi. Quand on en aura découvert un exemplaire intact, il faudra encore prouver la succession directe des règnes, car plusieurs rois appartenant à diverses dynasties ont bien pu vivre à la même époque.

2° Burnaburiash, le correspondant d'Aménophis IV, a régné après 1419, année qui marque l'avénement d'Aménophis III.

3° Le règne d'Hammurabi, antérieur de 700 ans à celui de Burnaburiash, s'est écoulé entre le XXI^e^ et le XXII^e^ siècle avant notre ère et coïncide exactement avec l'époque à laquelle la Genèse place l'immigration d'Abraham et l'invasion de la Palestine par l'armée élamito-babylonienne de Kodorlogomor et d'Amraphel.

Il va sans dire que notre identification d'Hammurabi avec Amraphel ainsi que celle d'Ariok avec Eri-Aku et de Kudur-Lagamari (écrit ma-bu-ug) avec Kodorlogomor est par cela même mise hors de doute. L'époque d'Abraham appartient désormais à l'histoire documentée et astronomiquement fixée. De plus, l'exactitude remarquable dont la Genèse fait preuve en ce qui concerne le

synchronisme qu'elle fournit, plaide considérablement en faveur de l'historicité des événements qu'elle relate à cette occasion. Quelque idée qu'on se fasse de la personnalité d'Abraham et de ses auxiliaires, le récit portant que l'armée élamito-babylonienne envahit la Palestine à cette époque et fut battue à son retour sur le territoire de la Damascène, doit être considéré comme rapportant un fait historique et réel. Qui sait si l'insuccès essuyé par le grand roi élamite en Syrie n'a pas été la cause déterminante de la défection d'Hammurabi et de la ruine de la domination élamite en Babylonie ? L'histoire abonde en faits pareils, où la chute de toute une dynastie provient d'une petite escarmouche manquée contre un faible adversaire, surprise qui enlève au monarque tout puissant jusqu'alors son prestige d'invincibilité et encourage les peuples vassaux à secouer le joug que la foi dans leur impuissance les avait longtemps condamnés à porter avec résignation.

Après ce résultat général, deux autres observations ne seront peut-être pas déplacées.

Au point de vue de la critique littéraire de la Genèse, on est maintenant forcé d'admettre l'unité d'auteur pour les chapitres X et XIV de ce livre. Si le généalogiste de Genèse X, 22, n'avait pas en vue l'absorption de la Babylonie tout entière par l'empire élamite indiquée dans le chapitre XIV, comme un fait du temps d'Abraham, il n'aurait jamais eu l'idée de faire d'Élam l'aîné des fils de Sem, ni de refuser à la Babylonie-Sennaar une place à part dans sa généalogie. A côté d'Élam, il n'admet qu'un seul royaume indépendant, l'Assyrie, personnifiée par le second fils de Sem, Assur, qui se serait sauvé de la Babylonie pour échapper à un usurpateur Couchite du nom de Nimrod. Comme état politique la Babylonie ne compte pas pour lui ; il l'envisage comme une proie partagée entre les peuples du sud. Dans le chapitre XIV, de même, Amraphel et Arioh, princes babyloniens, suivent Kodorlogomor en vassaux soumis, Assur seul n'est pas de la partie, il conserve son indépendance vis-à-vis d'Élam.

Quant à la question de savoir à quelle époque les Hébreux ont pu apprendre les exploits de Kodorlogomor en Palestine, nous ne pouvons guère la résoudre avec les éléments insuffisants que nous possédons à l'heure qu'il est sur la littérature internationale de la Syro-Phénicie. Une chose est cependant hors de doute, c'est que les renseignements dont il s'agit ne leur ont pas été communiqués de vive voix par les Babyloniens du temps de l'exil. A cette époque tardive les inscriptions d'Hammurabi étaient depuis longtemps ensevelies sous les décombres d'anciens temples et tombées

dans l'oubli. Les Babyloniens ont bien eu des bibliothèques pour l'éducation des princes, mais ils n'ont jamais eu de musées pour conserver les antiquités. Les faits et gestes de Kodorlogomor restaient donc inconnus aux Babyloniens eux-mêmes et les listes royales qu'ils possédaient alors n'ont pu leur donner que son nom et la date de son règne. Ses rapports avec Amraphel-Hammurabi, de Babylone, Arïok-Eriaku, d'Ellasar-Larsa, et Tidal, roi des Goyim, devaient leur rester inconnus. Conséquence forcée : le chapitre XIV de la Genèse date d'une époque antérieure, où la littérature internationale qui reliait la Syrie à la Babylonie des anciennes dynasties n'était pas encore entièrement hors d'usage et trouvait même des lecteurs dans le milieu assez particulariste de la Palestine. La seule époque qui y convienne, à notre avis, est celle du règne de Salomon, caractérisé par des tendances tranchement cosmopolites. Nous avons démontré ailleurs que le chapitre X de la Genèse a été rédigé sous ce même règne.

Au sujet du nom d'Abraham, il me paraît nécessaire de faire remarquer ceci. De toutes les hypothèses émises pour expliquer ce nom, celle qui y voit un composé de Ab-Orham « Père-Orham », en rappelant un nom royal babylonien *Ur-Kham*, doit être définitivement abandonnée. Un tel roi n'existe point dans les textes qui sont parvenus jusqu'à nous. La fausse lecture *Ur-Kham* avait été inspirée aux premiers déchiffreurs par le vers d'Ovide, *Métam*, IV, 212 :

> *Rexit Achaemenias urbes pater Orchamus, isque*
> *Septimo a prisco numeratur origine Belo.*

Mais il est facile de voir que *Orchamus*, père de Leucothoé, qui gouverne les possessions achéménides, est simplement le dieu perse Ahuramazda, prononcé alors *Ochramuzd*[1]. Le nom babylonien que je viens de mentionner se compose des idéogrammes *ur* « homme » et *Zik* ou *guru* « fleuve », et se lit vraisemblablement *Amel-Bau*. Du reste, on ne s'attend guère à trouver chez les autres peuples sémitiques la forme Abraham, si intimement liée à la religion d'Israël. Ce sont les noms antérieurs et, pour ainsi dire, profanes du couple patriarcal : *Abram* et *Saraï*, que l'on pouvait espérer rencontrer en Babylonie, et, en effet, ils y figurent tous deux sous les formes respectives de *Abu-ramu* et *Sarai*[2].

Un mot, enfin, sur la date que le Pentateuque entend fixer pour

[1] La métathèse *Orchamus* pour *Ochramus* a été amenée à la fois par la nécessité du mètre et par une réminiscence de l'Orchamos homérique.

[2] Voir *Revue*, 1887, p. 184.

la sortie d'Égypte, d'après les données citées plus haut. Les égyptologues qui considèrent l'Exode comme un événement historique le placent d'ordinaire sous le règne de Ramsès II. Leur principal argument est que ce roi a élevé beaucoup de constructions dans les villes de Patum et de Paramsès que le narrateur de l'Exode, sous la forme de Pithom et de Ramsès, fait construire par les Israélites : mais cet auteur ne dit nulle part que le roi oppresseur portait le nom de Ramsès, et il devait le dire s'il en était ainsi. Au contraire, la désignation de « pays de Ramsès » comme équivalant à celle de « pays de Gosen » se présente déjà dans le passage Genèse, XLVII, 11, qui relate l'arrivée de Jacob et de ses enfants en Égypte. L'admission d'une dénomination rétrospective est peu vraisemblable, parce qu'on n'en conçoit pas l'utilité. Il est plus probable que la ville de Ramsès a existé longtemps avant Ramsès II et que les Israélites y ont exécuté des travaux sur l'ordre d'un roi antérieur. Comme le comput biblique ramène l'Exode au XV^e^ siècle, ce roi pourrait bien être Aménophis III ou son prédécesseur immédiat. On sait que Manéthon fait tomber l'Exode dans le règne d'un roi du nom d'Aménophis. Les objections de l'historien Josèphe sont loin d'être péremptoires. On fera peut-être bien de revenir à cette date, qui a pour elle l'autorité de deux auteurs dont chacun disposait de ressources que nous n'aurons probablement jamais.

J. Halévy.

NOTES

SUR

LE CHAPITRE Ier DES PIRKÉ ABOT

Dans un volume de Mélanges publié par la Section des sciences religieuses de l'école des Hautes-Études à l'occasion de l'Exposition universelle, nous avons inséré un article intitulé : *La Chaîne de la Tradition dans les Pirké Abot,* que nous demandons la permission de résumer ici en quelques lignes, dans le seul but d'y ajouter un certain nombre de développements que nous avions dû laisser de côté, faute de place suffisante et parce qu'ils s'adressent plus spécialement à un public initié aux études talmudiques [1].

Voici les principales conclusions de notre travail :

1. La Chaîne de la Tradition est une fiction, qui a pour objet de faire remonter jusqu'à Moïse et au Sinaï la tradition rabbinique et pharisienne, et de déposséder rétrospectivement les prêtres, qui formaient le parti sadducéen, du rôle important qu'ils avaient joué dans l'histoire du judaïsme pendant la période du second temple.

2. Les Anciens qui, dans la Chaîne de la Tradition des Pirké Abot, succèdent à Josué, ne sont plus les vrais Anciens des temps bibliques, mais des Anciens transformés en docteurs de la Mischna, c'est-à-dire les membres du Grand-Sanhédrin ou des Sanhédrin rabbiniques qui ont existé après la destruction du temple. C'est la projection dans le passé d'une institution rabbinique qui

[1] Nous avons omis de citer, dans notre travail, un article de M. Graetz sur les *zeugot*, dans sa *Monatsschrift*, 1869, p. 20–32. M. Graetz paraît avoir raison de distinguer deux Iosé b. Ioézer et peut-être d'attribuer le titre de *hasid* au second, non à celui des *Abot*. Il y a aussi un article de M. Oppenheim sur les *zuggot* et les *zeugot* dans le *Schaar*, année VII, mais il n'offre presque aucun point de contact avec notre travail

a existé plus tard. Cela seul explique qu'on attribue un rôle important aux Anciens dans la conservation de la tradition religieuse ; les Anciens des temps bibliques, malgré leur intervention dans certains actes religieux, ne semblaient pas mériter cet honneur et n'auraient pas attiré l'attention des rabbins, si on ne les avait pas pris pour des rabbins [1].

3. La Grande-Synagogue est le Grand-Sanhédrin rabbinique postérieur à la destruction du temple et placé, par la fable, aux premiers temps du second temple. Les noms de Grande-Synagogue et Grand-Sanhédrin sont identiques.

4. Les Couples (*zuggot*) sont également une fiction ; les cinq couples des Pirké Abot ont existé, mais non à l'état de couples ; ils n'ont pas eu, de leur temps, l'autorité qu'on leur attribue, ils n'ont jamais été *naci* ni *ab bêt din*. Le *naci*, du temps du second temple, était le prince ou roi Asmonéen ou Hérodien ; l'*ab bêt din* était le président du Sanhédrin, qui était toujours le grand-prêtre. En réalité, dans cette tradition des Pirké Abot ou dans celles qui font remonter le *zuggot* jusqu'aux prophètes, on veut, par le mot *zuggot*, désigner uniquement les rabbins, soit que, suivant une hypothèse que nous avons cherché à démontrer, mais qui n'a pas autrement d'importance, les disciples fussent associés par couples dans l'école, soit que l'usage d'associer deux rabbins (*zugga de rabbanan*) dans des commissions juridiques, dans des fonctions rituelles et dans les fonctions de témoins, ait créé l'habitude de compter par couples les rabbins et disciples de rabbins et de les désigner par le mot de *zuggot* [2].

5. Les associations des rabbins par trois étaient aussi fréquentes, ne serait-ce que pour la constitution des petits tribunaux : c'est l'*escot*, la grappe, qu'on peut représenter graphiquement par trois points en triangle, comme dans le signe du *ségol*. Les *escolot*, à leur tour, qu'on fait remonter jusqu'à Moïse, ne sont pas autre chose que les rabbins et leurs disciples.

6. Il est oiseux de chercher à faire concorder les textes relatifs aux *zuggot* et aux *escolot*, ce sont des textes indépendants les uns des autres, contradictoires, et qui n'ont pas la prétention de s'accorder.

[1] La forme dont nous nous sommes servi, dans notre travail, pour exprimer notre pensée sur ce point, a fait croire à certaines personnes que nous voulions complètement supprimer ici les Anciens bibliques. Ce n'est pas notre pensée. Les Anciens bibliques ne sont pas évincés, ils sont conservés, mais transformés en rabbins. Les docteurs de la Mischna ont cru se reconnaître en eux et c'est pour cela qu'ils se sont empressés de prendre prétexte de quelques passages bibliques pour en faire les conservateurs de la Tradition.

[2] Voir les 80,000 couples de trompettes autour de Bethar ; *Taanit j.*, 68 *d*.

7. En particulier, le caractère légendaire du texte où il est dit que les *escolot* cessent avec Iosé b. Ioézer, est révélé par le contexte, où l'on voit cesser une foule de choses plus ou moins mythiques, et même des choses qui ne sont que des métaphores, telles que l'éclat de la Tora, la gloire du sacerdoce.

8. Il est difficile de comprendre comment des talmudistes, dont toute la vie se passe dans la discussion religieuse et qui en font leur pâture, blâment les *escolot* postérieurs à Iosé b. Ioézer de s'être livrés à une discussion, mais la théorie de la Chaîne de la Tradition explique cette contradiction. Ceux qui font la Chaîne manquent à leur devoir en discutant, ils n'en ont pas le droit; mais une fois la Tradition entre les mains des rabbins de la Mischna, elle est arrivée au port, elle est en sûreté, et la discussion peut se donner carrière. Le voyage de la Tradition s'arrête à Iohanan b. Zaccaï, presque tous les textes, quelle que soit d'ailleurs leur teneur, s'accordent à le considérer comme le dernier anneau de la Chaîne.

9. Malgré la diversité de ces légendes sur les Anciens, la Grande-Synagogue, les Couples, les *escolot*, elles ont pourtant toutes une seule et même signification. Elles veulent dire que de tout temps et déjà à partir de Moïse ou de Josué, le judaïsme a été dirigé par les rabbins. Les Anciens, la Grande-Synagogue, c'est l'aristocratie rabbinique; les *zugot*, les *escolot*, sont les classes rabbiniques inférieures. Avec eux, l'œuvre de la Tradition descend un échelon de plus et devient encore plus démocratique.

Après cet exposé nous passons aux observations nouvelles que nous avons annoncées sur ce sujet.

1. Ce que nous avons dit, dans notre travail, sur l'esprit pharisien de notre page des *Abot*, aurait demandé des explications pour lesquelles la place nous manquait. Nous ne croyons pas qu'on puisse contester sérieusement les tendances pharisiennes des premiers paragraphes de notre Mischna, à partir du § 2. Les personnages qui sont en scène, dans ces paragraphes, ont vécu à la grande époque des luttes entre Pharisiens et Sadducéens, ils n'ont pas pu rester étrangers à ces luttes. Cela n'a, du reste, pas beaucoup d'importance. Le rôle que nous avons attribué à l'esprit pharisien dans le § 1er de notre Mischna peut seul donner lieu à contestation. On pourrait soutenir que c'est tout innocemment et sans penser à mal que les rabbins auraient formé la Chaîne de la Tradition telle qu'on la trouve dans ce paragraphe; ils n'auraient surtout pas pensé aux Sadducéens, qui auraient déjà été complètement oubliés, et si les prêtres sont exclus de la Chaîne, ce serait aussi qu'on ne savait plus rien du rôle qu'ils avaient joué à l'époque

du second temple. Pour vider cette question, il faudrait d'abord être fixé sur l'époque où s'est formée la Chaîne de la Tradition de notre § 1er, car nous ne parlons pas ici du rédacteur, nous avons dit nous-même qu'il peut parfaitement n'avoir rien soupçonné des tendances anti-sadducéennes du morceau. On peut supposer que cette Chaîne a été formée avant la destruction du temple, on peut supposer qu'elle est postérieure à la destruction du temple, personne n'en sait rien. Si elle est antérieure à la destruction du temple, les arguments qu'on pourrait être tenté d'opposer à notre interprétation ne peuvent avoir aucune valeur ; si, au contraire, cette Chaîne a été formée et imaginée après la destruction du temple, surtout un peu tard, vers le IIe siècle, on peut se demander si effectivement il y avait encore quelque intérêt, pour les rabbins, à partir en guerre contre les Sadducéens, et même s'ils savaient encore grand'chose du passé de ce parti. Mais c'est une question que, dans l'état actuel des études, il nous semble bien difficile de résoudre par l'affirmative ou par la négative. En ce qui concerne les faits historiques, les Juifs du IIe siècle n'avaient que des souvenirs vagues et singulièrement indécis du passé, mais ils savaient mieux leur histoire religieuse ou pouvaient la savoir mieux. Le Talmud connaît les Sadducéens et en parle souvent (il faudrait étudier de près les passages, il est vrai, pour en mesurer la portée) ; la glose de la *Megillat taanit* s'intéresse encore beaucoup aux discussions contre les Sadducéens ; bref, nous ne savons pas au juste quand les Sadducéens ou au moins l'esprit sadducéen ont cessé d'exister chez les Juifs et d'exciter la polémique des Pharisiens. Mais lors même que tout ce qui était sadducéen eût disparu bientôt après la destruction du temple, et que notre Chaîne de la Tradition, dans le § 1er des *Abot*, eût encore été rédigée plus tard, il nous est impossible de ne pas y reconnaître les traces et l'écho des anciennes luttes et c'est justement ce que nous avons déjà dit dans notre travail lorsque nous avons parlé d'*anciens* mots d'ordre et programmes de bataille. L'exclusion des Juges, des Rois, des prêtres, tous autrement importants que les Anciens ou qu'une Grande-Synagogue imaginaire, n'a pas pu se produire par pure candeur ou ignorance. Si, après la destruction du temple, les Juifs ne connaissaient plus l'histoire du second temple, ils connaissaient au moins la Bible, ils n'avaient oublié ni Aron, Pinhas et Joad ; ni David, Josaphat et Ézéchias ; ni Débora et Gédéon. Rien n'était plus facile pour nos talmudistes, s'ils y avaient mis de la bonne volonté, que de faire des théologiens de tous ces personnages et même de Débora, ils l'ont même fait, à l'occasion, pour beaucoup d'entre eux, et s'ils les ont exclus de la Chaîne de

la Tradition, ils ont dû avoir leurs raisons pour cela. Nous voulons admettre, néanmoins, qu'il est possible à la rigueur, quoique peu probable, qu'à l'époque où cette Chaîne de la Tradition s'est formée, on n'y a pas mis d'intention malveillante envers les Sadducéens ou les anciens partis ; mais pour être inconscientes et instinctives, les choses n'en ont pas moins une raison et un sens. Cette Chaîne de la Tradition n'est pas une pure fantaisie personnelle, elle est l'œuvre collective de plusieurs générations, le résidu du travail intellectuel et religieux qui s'est poursuivi pendant deux ou trois siècles. Les idées, les préjugés et les engouements d'un rabbin du IIe siècle sont sortis d'une longue élaboration qui a commencé à l'époque du second temple. Les auteurs et le rédacteur de notre Chaîne de la Tradition ont eu pour collaborateurs tous les Pharisiens et rabbins qui les ont précédés. Admettons, si on veut, qu'ils ne s'en doutaient peut-être pas et qu'en distribuant les rôles dans l'histoire de la Tradition, ils ont exécuté sans intention les intentions des Pharisiens.

2. Dans notre travail, nous avons cité les textes qui montrent quelles idées différentes, et cependant concordantes au fond, on avait sur la transmission de la Loi à partir de Moïse. D'après les uns, la Loi passe de Moïse à Josué, puis aux Anciens, aux Prophètes, à la Grande-Synagogue, à Simon le Juste et Antigone de Sokho, puis à cinq couples et finalement à Iohanan b. Zaccaï. D'autres textes font intervenir les *zuggot* et les *escolot*. D'après d'autres traditions, la transmission de la Loi va de Moïse aux Prophètes, des Prophètes aux *zuggot*, et des *zuggot* aux rabbins (le père de R. מיאשא, ce מיאשא et Nahum le *librarius*) ; ou bien : Moïse, les Prophètes, Iohanan b. Zaccaï (*Tos. Iadaïm*, II, 16) ; ou bien : Moïse, les rabbins, de génération en génération, jusqu'à Iohanan b. Zaccaï (*Iadaïm*, IV, 3). Voici un texte que nous ne connaissions pas et qui est du même genre que ces deux derniers. Il se trouve dans le Tanhuma, section *Bemidbar*[1] : מקובל אני מר' [...] הלכה למ"מ וג' מיאשא שקבל מן הזקנים שקבלו. Ainsi R. מיאשא, déjà nommé plus haut, a reçu la Tradition des Anciens, qui l'ont reçue de Moïse au Sinaï. Les membres intermédiaires varient de nom, mais tous ces noms désignent au fond la même chose : les rabbins ou les autorités rabbiniques constituées.

[1] Ce texte est cité par Baer, dans son édition de la *tefilla*, sur la prière du *schemonéesré* commençant par les mots על הצדיקים. Les *zekénim* de ce paragraphe sont les mêmes Anciens du Sanhédrin, comme Raschi le fait déjà remarquer (Baer, *ibid.*). Le passage cité du *Tanhuma* se trouve dans l'édition Buber, au n° 27. Il est vrai que M. Buber a cru devoir corriger le texte et ajouter les *zuggot*, mais rien ne prouve qu'il ait eu raison de le faire. Même avec les *zuggot*, ce texte diffère de tous les autres et présente une variante nouvelle.

3. On s'est quelquefois demandé si les cinq couples des Pirké Abot s'appellent *zuggot* et s'ils sont compris ou non dans les *zuggot* qui, d'après d'autres textes [1], ont vécu depuis les prophètes jusqu'à la fin du second temple. La première de ces deux questions n'a plus d'importance, du moment que nous admettons que nos traditions sur les *zuggot* ne sont pas historiques; la seconde n'a presque pas de sens, puisque nos textes sont indépendants les uns des autres. Il est bon seulement de noter que, d'après la *Tosefta* de *Hagiga* [2], les cinq couples de notre Mischna s'appellent *zuggot*, et que d'autre part, les textes qui attribuent la décadence des *escolot* à la discussion des docteurs sur la *semikha* [3], considèrent probablement nos cinq couples comme des *escolot*, puisque ce sont précisément ces cinq couples qui discutent sur la *semikha*. Il n'en résulte nullement que les *escolot* soient identiques aux *zuggot*, le texte de la *Tosefta* et les autres textes dont nous venons de parler ne sont pas obligés de concorder. Mais, dans un passage talmudique que nous n'avons pas encore cité, une tentative très intéressante est faite pour concilier nos traditions divergentes sur les *zuggot* et les *escolot* [4]. Ce passage du Talmud prend note de ce que, d'après la Mischna, les *escolot* ont cessé d'exister avec Iosé b. Ioézer, mais le rédacteur y trouve de la difficulté, puisque les *zuggot* ont vécu jusqu'à la fin du second temple, encore longtemps après Iosé b. Ioézer, et que les *zuggot* pourraient bien être la même chose que les *escolot*. Pour résoudre cette difficulté, le Talmud imagine qu'il y a une différence entre les *zuggot* et les *escolot*, malgré leur analogie réelle, et cette différence consiste en ce que les *escolot* auraient exercé le pouvoir, tandis que les *zuggot* n'étaient que de simples docteurs de la Loi, qui n'avaient jamais exercé le pouvoir. Une fois en veine de concilier les textes, il fallait bien essayer aussi de mettre d'accord le texte qui fait cesser les *escolot* à Iosé b. Ioézer [5] avec celui qui les fait durer jusqu'à Iuda b. Baba [6]. Il est assez curieux que la guémara de *Temura* laisse subsister ces deux textes l'un à côté de l'autre, sans remarquer ou signaler la contradiction. Il se pourrait bien que ce soit pour lever cette contradiction que notre guémara de *Sota j.* a remplacé, dans le second de nos textes (celui qui fait vivre les *escolot* jusqu'à Iuda b. Baba), le mot *escolot* par le mot *zuggot*.

[1] *Péa*, II, 6; *Nazir*, 56 *b*; *Tosefta Iadaïm*, II, 16.
[2] Ch. II, parag. 8.
[3] *Hagiga*, 16 *a* (mischna) et *b*; *Hagiga j.*, II, 2 (76 *d* et 77 *d*); *Temura*, 15 *b*.
[4] *Sota j.*, 24 *a*.
[5] *Temura*, 15 *b*; *Sota*, 47 *a*.
[6] *Temura*, 15 *b*; cf. *Hagiga j.*, 77 *d*; *Tos. Hagiga*, II, 9.

Ce changement serait intentionnel, et non une faute de copie, comme on l'a supposé. On obtient ainsi, d'après ce passage de *Sota j.*, une théorie qui tient parfaitement debout : les *escolot* ont existé jusqu'à Iosé b. Ioézer et ont cessé avec lui ; les *zuggot* ont existé, d'abord parallèlement aux *escolot*, depuis Moïse jusqu'à Iosé b. Ioézer ; puis, après la disparition des *escolot*, ils ont continué de vivre jusqu'à Iuda b. Baba ; ils étaient sans tache dans la première période, marqués d'une tache dans la seconde période. Ils ne sont pas, comme on l'a cru, les *escolot* transformés et amoindris, et la tache qu'ils portent n'est pas de ne pas exercer le pouvoir, puisqu'ils ne l'ont jamais exercé antérieurement [1]. Si cette explication que nous proposons était rejetée, il faudra admettre que notre guémara de *Sota j.* signifie que les *zuggot* ont succédé aux *escolot* disparus, sans qu'on puisse d'ailleurs en conclure, comme l'ont soutenu divers historiens, que la tache dont ils sont marqués soit précisément, pour notre guémara, la perte du pouvoir exercé avant eux par les *escolot*. Dans la suite de la guémara, selon que la leçon « *zuggot* » à la place de l' « *escolot* » des textes parallèles sera considérée comme authentique ou non, il y aurait contradiction avec ce qui précède sur les *zuggot* ou avec ce qui précède sur les *escolot* [2]. Nous avons déjà fait remarquer que ce genre de contradiction ne gêne pas la guémara de *Temura*.

4. Nous ne savons au juste (et ce serait à rechercher) à quelle époque les mots *naci* et *ab bêt din* ont commencé à signifier respectivement *président* et *vice-président* du Sanhédrin, si toutefois ils ont jamais eu ce sens à l'époque de la Mischna. Comme nous l'avons dit plus haut, à l'époque du second temple, *naci* dési-

[1] La seule objection qu'on peut faire à notre explication, c'est que notre guémara de *Sota j.*, qui fait une différence entre les *escolot* et les *zuggot*, serait pourtant obligée d'admettre que Iosé b. Ioézer a été à la fois dans les *escolot* (le dernier *escol*) et dans les *zuggot* (le premier des *zuggot* avec tache), mais la difficulté n'est pas insoluble. D'abord, on ne pense pas à tout, quand on corrige les textes. Ensuite, la théorie exposée ne dit pas qu'on ne peut être à la fois *zug* et *escol*. Enfin, la guém. de *Temura* aussi (15 *b* et 16 *a*) est obligée de séparer en deux Iosé b. Ioézer, le Iosé d'avant la tache et le Iosé d'après la tache. Notre guém. de *Sota j.* peut recourir à un subterfuge du même genre : Iosé b. Ioézer, d'abord *escol.* est devenu *zug* à la fin de ses jours, et cela ne compte pas.

[2] Nous voulons dire ceci. Les textes parallèles ont la phrase connue : « Tous les *escolot*, depuis Moïse jusqu'à Iosé b. Ioézer, étaient sans tache ; depuis Iosé b. Ioézer, ils avaient une tache. » Notre guém. *Sota j.*, à la place du mot *escolot* de cette phrase, porte le mot *zuggot*, mais certains critiques croient que la leçon est fautive et qu'il faut mettre ici aussi le mot *escolot*. Si on met le mot *escolot*, on a la contradiction déjà signalée plus haut ; si on laisse le mot *zuggot*, on a des *zuggot* depuis Moïse, tandis que, dans le passage précédent de cette guémara, il semble que les *zuggot* ont seulement commencé à Iosé b. Ioézer.

gnait le Prince ou Roi ; *ab bêt din*, le président du Sanhédrin. Après la destruction du temple, le mot *naci* désignait évidemment le Patriarche, qui avait hérité quelque chose des attributions politiques du Prince, et le mot *ab bêt din* continua à désigner le président du Sanhédrin. Il semble seulement que le *naci*, quand il venait aux séances du Sanhédrin, le présidait de droit, et reléguait par là le président ordinaire au rôle de vice-président. A un certain moment, le *naci* considéra comme sa plus haute prérogative de présider le Sanhédrin, il en devint le vrai président, et l'*ab bêt din*, autrefois président, descendit pour toujours au rang de vice-président [1].

5. Nous ne sortons pas entièrement de notre sujet en montrant, par un nouvel exemple, à quel point l'histoire de l'époque du second temple a été altérée par la légende. Tout le monde connait ce texte où Rabban Gamaliel et les Anciens sont représentés assis sur un degré du *har-habbaït* et écrivant des circulaires officielles sur la dîme de l'huile, du blé, et sur l'intercalation du treizième mois dans l'année. Ces circulaires sont adressées aux Juifs du Nord (la Galilée), à ceux du Sud (le *Darom*), à ceux de l'exil (la Babylonie, la Médie et l'Asie-mineure [2]). Dans un autre texte, il est raconté que Rabban Gamaliel était assis sur un degré (variante : une construction) du *har-habbaït*, qu'on lui présenta un targum de Job et qu'il fit cacher ce targum, comme une œuvre peu canonique [3]. Ce Rabban Gamaliel qui repousse le targum de Job, est, dans un texte parallèle [4], le grand-père de Rabbi Gamaliel, fils de Ribbi, lequel Rabbi Gamaliel demeure ou est de passage à Tibériade. Il est évident que les mots *har-habbaït* que nous trouvons dans nos textes veulent désigner la montagne du temple [5], le Rabban Gamaliel qui écrit les circulaires et qui repousse le targum de Job doit donc être Gamaliel Ier, c'est sûrement ce que nos textes veulent faire supposer, et cependant cela est impossible. Assurément, Gamaliel Ier était une des hautes personnalités de Jérusalem, comme le prouve le passage des Actes des Apôtres qui le concerne, et son fils Simon, également, d'après le témoignage de Josèphe, était un homme de valeur ; mais supposer un seul instant que la

[1] Nous ne pensons pas que les textes de *Horaïot*, 13 *b*, et *Berakot j.*, 65 *c*, soient contraires à cette opinion.

[2] *Sanhédrin j.*, I, 2 (18 *d*) ; *Maaser schéni j.*, V, 6 (56 *c*). Dans *Sanh. b.*, 11 *a*, le nom de Simon fils de Gamaliel remplace celui de Rabban Gamaliel ; voir J. Derenbourg, *Essai*, p. 242.

[3] *Sabbat j.*, XVI, 1 (15 *c*).

[4] *Sabbat b.*, 115 *a* ; voir J. Derenbourg, p. 241.

[5] Un de nos textes (Derenb., p. 242) dit même formellement que Rabb. Gamaliel était assis sur les degrés de l'escalier conduisant au portique du temple.

fixation d'un mois intercalaire, qui était un des actes les plus importants de la vie religieuse de la nation, ait été abandonnée, à cette époque, par les prêtres, à un simple laïque, nous paraît absolument inadmissible. Notre Gamaliel, avec ses trois circulaires, fait véritablement acte de souveraineté, et il n'a pu exercer cette puissance souveraine qu'à Iabné, après la destruction du temple. Il est Gamaliel II, non Gamaliel Ier. Le titre de Rabban qui lui est donné le prouve suffisamment : c'est le titre que portaient les Patriarches, mais qui n'existait pas encore du temps du second temple. Dans le texte relatif aux trois circulaires, Gamaliel traîne les Anciens (le Sanhédrin) à sa remorque, comme s'il était leur chef, et ceci également ne peut être vrai que de Gamaliel II. De même, dans l'histoire du targum de Job, le Gamaliel qui fait cacher ce targum ne peut être que Gamaliel II, et ainsi s'explique fort bien qu'il soit le grand-père [1] de Gamaliel fils de Rabbi, à Tibériade, lequel n'est autre que Gamaliel III, fils de Rabbi Juda le Saint. Mais que devient alors le *har-habbaït* où se passent ces faits ? Les mots *har-habbaït* sont-ils une interpolation ? ou bien pourrait-on supposer que la vigne où se tenait le Sanhédrin (ou l'école) de Iabné, et qui était peut-être sur le versant d'une colline, avait fini par s'appeler *har-habbaït*, aussi bien que Iabné était devenue une seconde Jérusalem [2] ? ou enfin, sommes-nous en présence d'une légende qui brouille les faits avec intention ? ou qui confond, par ignorance, Gamaliel Ier avec Gamaliel II ? C'est cette dernière hypothèse que nous admettrions le plus volontiers. La mention des degrés et des constructions (sans parler du texte qui mentionne le portique du temple) semble bien indiquer que la scène est censée se passer à Jérusalem et qu'il n'y a pas interpolation ou translation du mot *har-habbaït* à la vigne de Iabné. En somme, la Mischna et le Talmud ne savent presque rien du tout de Gamaliel Ier, sa figure a pu se fondre, pour eux, dans celle de Gamaliel II, et enfin, tout notre récit des trois circulaires peut fort bien n'être qu'un raccourci historique où l'on a réuni, pour glorifier Gamaliel II, quelques-uns des actes les plus importants de sa

[1] En réalité, l'arrière grand-père, Gamaliel II est père de Simon, qui est père de Juda le Saint, qui est père de Gamaliel III. Il faut probablement, dans notre texte, lire אבי אבי אבך. Rabbi Halafta qui, d'après le texte de *Sabbat*, 115 *a*, a vu Gamaliel à Tiberiade, est contemporain de R. Akiba et de Hanina b. Teradion (*Taanit*. II, 11), il n'a pas pu vivre assez longtemps pour avoir vu Gamaliel Ier à Jérusalem, mais il a pu connaître à la fois Gamaliel II et Gamaliel III ; il était de Sephoris, qui n'est pas très loin de Tibériade. N'est-il pas curieux que dans les deux histoires, celles de Gamaliel II et Gamaliel III, on parle d'un Iohanan, appelé ici הסנדלר et là הכהן ? Y aurait-il là quelque confusion ?

[2] On y faisait même les trois pèlerinages *regalim*, comme à Jérusalem (voir *Hullin*, 48 *a* ; *Para* VII, 6 ; *Tos. Para*. VII, 4).

vie administrative. Ainsi s'explique d'abord que juste au même moment il ait eu à faire trois communications différentes qui vont symétriquement dans les trois directions où il y avait des Juifs soumis à son autorité. Si les Juifs d'Egypte avaient également accepté les ordres du Patriarche, nous aurions probablement, à cet endroit, une quatrième lettre et les circulaires de Gamaliel se dirigeraient sur les quatre points cardinaux, au lieu de trois seulement. En outre, il y a dans le texte même une preuve que les circulaires, si elles ont été écrites (et il n'y a pas de raison de douter que Gamaliel II en faisait de cette espèce [1]), n'ont pas pu être écrites en même temps. L'olive se récolte à la fin de l'automne et il n'est pas probable que, pour prélever la dîme de l'huile visée dans la première des trois circulaires, on ait attendu, comme le montrent les deux autres circulaires, jusqu'aux environs de Pâque. La seconde circulaire, qui parle du prélèvement de la dîme du blé, n'a pu être écrite, au plus tôt, qu'après la première moisson, mais une fois cette première moisson arrivée, il nous paraît impossible de dire, comme on le trouve dans la troisième circulaire, que le temps de l'*abib* n'est pas encore venu, car l'*abib* est justement la moisson, et quand il est venu, on célèbre la Pâque et on ne fait pas de mois intercalaire.

6. Nous voudrions enfin dire quelques mots sur les maximes attribuées, dans le chap. 1er des Pirké Abot, aux autorités et docteurs qui font la Chaîne de la Tradition. On y verra une nouvelle preuve que, dans cette page des *Abot*, tout est arrangé et calculé, avec une intention plus ou moins consciente, pour exalter la doctrine des rabbins et soutenir les prétentions des Pharisiens contre leurs anciens adversaires [2].

Avant d'examiner en détail les préceptes exprimés dans ce chapitre des *Abot*, il est important de noter qu'il semble y avoir, au moins dans les neuf premiers paragraphes du chapitre, un certain balancement des idées et comme un va-et-vient de la pensée [3], qui s'avance, se reprend, se corrige ou se contredit. Les trois premiers paragraphes paraissent faire ensemble une unité. Dans le § 1er, on

[1] Les formules sont sûrement authentiques, à titre de formules. La langue même dans laquelle elles sont écrites le prouve suffisamment. Les patriarches avaient peut-être un recueil de formulaires comme l'ont eu les empereurs d'Orient ou les rois carolingiens ; il serait bien curieux que nos trois circulaires fussent un fragment de ce formulaire.

[2] Il est remarquable cependant que Hillel fasse l'éloge d'Aaron (*Abot*, I, 12), mais Hillel est comme Simon le Juste, il embrasse, dans un même sentiment de sympathie, tous les partis et c'est ce qui a fait sa réputation.

[3] Cf. Graetz, *l. c.*, p. 28, qui a fait cette remarque pour un des groupes de ce chapitre.

fait ressortir l'importance de la Loi et de l'étude de la Loi; le § 2 dit que la Loi et l'étude ont leur valeur, mais ne sont pas tout, et qu'il faut y ajouter au moins le culte. Le culte est une excellente chose, reprend le § 3, mais à la condition d'être pur. Dans les six ou huit paragraphes suivants, pris deux à deux, il y a également des mouvements d'aller et retour ou correspondance de la pensée. Que ta maison soit remplie de docteurs, dit l'un (§ 4 ; qu'elle soit surtout remplie de pauvres [1], reprend l'autre (§ 5). — Prends un maître et un compagnon d'études (§ 6) ; oui, mais, éloigne-toi d'un mauvais compagnon (§ 7). — Les §§ 8 et 9 s'occupent tous deux des règles de procédure ; les §§ 10 et 11 s'occupent du pouvoir et des dangers qu'on court auprès des grands. Remarquons enfin que jusqu'au § 10, chaque paragraphe est divisé en trois membres et contient le plus souvent l'expression de trois pensées, plus ou moins liées l'une à l'autre. L'auteur est si attaché à cette forme de la phrase, qu'il fait visiblement effort (par exemple aux §§ 3 et 9) pour la conserver, lors même qu'il n'a que deux pensées à exprimer [2].

Ces considérations permettent d'expliquer avec plus de précision qu'on ne le fait d'ordinaire certaines parties de notre Mischna.

§ 1er. — La Grande-Synagogue dit : Soyez doux dans vos jugements (contre les Sadducéens, dont le code paraissait trop dur [3]), ayez beaucoup d'élèves (contre les Sadducéens, qui voulaient, sans aucun doute, garder le privilège de l'interprétation de la Loi et ne répandre l'instruction que dans leur caste), et faites une haie à la Loi (contre les Sadducéens encore, qui ne voulaient rien ajouter à la Loi, se moquaient des inventions religieuses des Pharisiens, et, en vraie classe conservatrice, avaient horreur des innovations). Tout le paragraphe est une attaque directe, on le voit, contre le parti des Sadducéens.

§ 2. — Simon le Juste y répond par une tentative de conciliation [4]. Le monde repose sur la Loi, en premier lieu (comme le disent les Pharisiens), mais aussi sur le culte dans le temple (voilà pour les prêtres Sadducéens), et enfin sur les œuvres de charité (ceci regarde peut-être particulièrement les Esséniens, dont la doctrine communiste reposait sur les idées d'humilité et de charité) [5].

[1] Ces pauvres sont peut-être les Ebionim, pour qui la *pratique* religieuse et morale était sûrement plus importante que l'*étude*.

[2] La trichotomie se trouve aussi dans le *schemoné esré*, comme l'a fait remarquer M. Joseph Derenbourg, *Revue*, XIV, p. 27 et suiv.

[3] Voir *Megilat taanit*, 14 tammuz ; Derenbourg, p. 103.

[4] Cf. I, 18.

[5] Voir Brüll, dans ses *Jahrbücher*, VIII (1883), p. 5, qui donne la même explication de ce paragraphe.

§ 3. — Antigone de Sokho : Pensée du Pharisien un peu moins large, dans ses vues, que Simon le Juste, mais plus conciliant que la Grande-Synagogue. Soit, il faut aussi servir Dieu (le culte du temple), mais à condition que ce culte soit désintéressé et s'inspire de la seule crainte du ciel. Il est assez difficile de dire au juste quel est le sens de cette restriction. On peut supposer que, suivant le rédacteur, elle signifie qu'il ne faut pas attendre de rémunération sur cette terre, mais espérer en la vie future, à laquelle les Sadducéens refusaient de croire. On pourrait aussi penser qu'Antigone veut dire qu'on peut pratiquer le culte, mais ne pas en vivre, comme faisaient les prêtres sadducéens. Mais le sens de ses paroles est, en somme, assez obscur et elles pourraient même être une critique adressée par les Sadducéens aux Pharisiens (attendre une rémunération, même dans la vie future, est une croyance grossière), mais notre rédacteur ne l'a sûrement pas cru, sans cela il n'aurait pas reproduit les paroles d'Antigone. Les *Abot* de R. Natan (ch. v) ont très bien vu le sens équivoque de ces paroles.

§§ 4 et 5. — On a de nouveau (§ 4, comme au § 1er) un éloge enthousiaste de l'étude de la Loi, mais cet éloge exclusif est immédiatement atténué dans le § 5.

§§ 6 et 7. — Encore des conseils sur l'étude de la Loi, si chère aux Pharisiens. Le § 6 semble dire qu'il faut se chercher un maître pour étudier sous sa direction [1], et un compagnon pour étudier de concert avec lui. C'était peut-être une habitude dans les écoles de s'associer avec un étudiant. Ces deux étudiants ainsi associés étaient *haber* l'un de l'autre et formaient ensemble un couple. La suite veut peut-être dire qu'il ne faut pas se montrer trop difficile dans le choix de ce *haber* [2], et qu'il faut d'abord juger par le bon côté ceux qu'on pourrait être tenté de prendre pour compagnons. Mais on trouvera peut-être cette explication un peu trop recherchée. Si on la repoussait, on pourrait admettre que la fin du paragraphe fait encore allusion à la sévérité des Sadducéens dans les tribunaux (comme au § 1), quoiqu'il semble plutôt qu'elle signifie qu'il faut, en général, juger tout le monde avec bienveillance. Le § 7 répond : Oui, il faut un compagnon, mais il ne faut pas choisir un méchant (ou impie) ; oui, il faut juger tout le monde avec un parti-pris d'indulgence, mais à la condition de ne pas laisser se perdre entièrement la notion de mérite et de démérite, avec la sanction (terrestre ou ultra-terrestre) attachée à l'un et à l'autre [3].

[1] Cf. § 16.
[2] Voir encore *Abot*, II, 13 et 14 et IV, 15.
[3] Cf. IV, 13.

§§ 8 et 9. — Au § 8, même précepte d'indulgence, cette fois-ci sûrement dans l'exercice de la justice [1]. Il ne faut pas s'étonner de l'importance attachée à cette question par notre Mischna, on sait aujourd'hui quel intérêt passionné on portait chez les Juifs, dans les cent cinquante ans qui ont précédé la destruction du temple, à l'étude de la procédure judiciaire. Les Sadducéens, nous l'avons dit, passaient pour juger avec dureté ; cela vient, sans doute, de ce qu'ils jugeaient avec les procédés traditionnels et que, chez tous les peuples, les procédés primitifs de la justice ont été sommaires et barbares. Avec le temps, les mœurs s'adoucirent, et l'ancienne procédure parut insupportable. Les Pharisiens y voulaient plus de souplesse et d'humanité, un examen plus attentif des faits, des sentences plus réfléchies. Juda b. Tabbaï et Simon b. Sétah ont sûrement eu une part importante dans la formation de la nouvelle procédure, principalement en ce qui concerne les faux témoins [2], c'est ce qui explique déjà suffisamment que, dans notre Mischna, ils s'occupent de ces questions [3]. Les paroles de Simon b. Sétah (§ 9 prennent une importance particulière quand on se rappelle qu'il y a eu aussi progrès, chez les Juifs, dans la manière d'interroger les témoins. Anciennement, les tribunaux se contentaient d'enregistrer les témoignages, sans se croire le droit d'examiner le caractère des témoins, et de se convaincre, par des interrogatoires plus ou moins habiles, de leur véracité. L'interrogatoire des deux Anciens dans l'histoire de Suzanne et l'admiration qu'inspire le procédé employé par Daniel pour les convaincre de fausseté, montrent à quels abus criants conduisait l'ancien procédé d'audition des témoins et quelle fut l'importance du progrès accompli en cette matière [4]. Bien entendu, ici encore, notre texte enregistre une victoire des Pharisiens sur les Sadducéens.

Nous n'avons rien à dire de spécial sur les paragraphes suivants de notre Mischna, si ce n'est que dans les paroles de Semaia (§ 10) il y a probablement aussi une critique des Sadducéens, qui aimaient le pouvoir et fréquentaient la cour, tandis que les Pharisiens s'in-

[1] Si les §§ 6 et 7 parlent aussi de la bienveillance en justice, on a quatre paragraphes de suite qui s'occupent de cette question. Sur le § 8, cf. IV, 7.

[2] Voir Derenbourg, p. 104-107 ; Weiss, *Dor dor*, I, p. 138.

[3] Le commencement du § 8 n'a pas encore été expliqué d'une façon satisfaisante. Ne pourrait-il pas signifier que lorsqu'un procès est ouvert, le public ne doit pas s'en mêler, discuter les faits, juger d'avance les accusés, les condamner ou les absoudre ? Le public n'a pas les éléments nécessaires pour juger la cause, et ses jugements précipités pourraient exercer une influence fâcheuse sur les vrais juges. Les mots : *ke-sché-khbelu et ha-din* sont probablement une glose.

[4] Sur tout cela, il faut voir Brüll, dans ses *Jahrbücher*, III (1877), p. 43 et suiv.

téressaient peu à la politique, se tenaient loin du monde officiel et des affaires [1].

La suite de la Mischna, on le sait depuis longtemps, est interpolée et déjà le paragraphe 12 est suspect, puisqu'il n'a pas cette forme vive du tercet qu'ont les paragraphes précédents. Dans tous les cas, après les paragraphes 12–15, qui parlent de Hillel et de Sammaï, il faut probablement reprendre au paragraphe 9 du chapitre II, où la tradition passe de Hillel et de Sammaï aux mains de Iohanan b. Zaccaï. Une fois qu'elle est là, l'auteur considère qu'elle est arrivée au but. Le patrimoine légué par les ancêtres est maintenant aux mains de leurs héritiers légitimes [2].

ISIDORE LOEB.

[1] Cf. *Abot*, II, 3, et III, 6. Il faut cependant remarquer que la recommandation de se tenir loin des grands et des puissants était un des lieux communs des moralistes du temps. Voir *Sagesse de Sirach*, ch. XIII.

[2] Il n'est pas sans intérêt de citer encore, à l'appui de notre thèse sur les *zugot*, la Mischna de *Rosch haschana*, II, 12, où un contemporain de Gamaliel II (Dosa b. Harkinas) dit qu'il a existé des *bêt din* depuis Moïse jusqu'à Gamaliel II, mais que les noms des Anciens de ces *bêt din* sont restés inconnus.

Nous remercions notre ami, M. le Dr Klein, de l'examen qu'il a fait de notre travail dans l'*Univers israélite* (45e année, n° du 16 octobre 1889), nous respectons beaucoup ses opinions, lors même que nous ne les partageons pas, et nous attachons beaucoup de prix à ses observations. La *Oesterreichische Wochenschrift* (n° 44 de 1889, 15 nov.) résume notre travail en disant que nous avons voulu démontrer que la Grande-Synagogue n'a pas existé. Il faut supposer que l'auteur de cette recension nous a lu très superficiellement, nous parlons seulement de son article pour rendre hommage à M. S. Bloch, dont les études sur la matière sont très intéressantes. Si nous n'avons pas cité son étude sur la Grande-Synagogue (dans ses *Studien z. Gesch. der althebr. Literatur*, Leipzig, 1875), c'est uniquement parce que la question de l'existence de la Grande-Synagogue, qui fait l'objet de cette étude, est résolue pour nous, et que nous n'avions pas la moindre intention de rouvrir le débat. Si nous n'avons pas cité ce que M. Bloch dit du paragraphe 1er des *Abot* dans ses *Einblicke in d. Gesch. der Entstehung der talmud. Literatur* (Wien, 1884, p. 12-13), c'est uniquement parce que ce passage de M. Bloch se trouve déjà cité et utilisé dans le travail de M. Brüll. Nous saisissons très volontiers cette occasion pour dire que, dans ce passage, M. Bloch a signalé avant nous l'omission singulière des prêtres dans *Abot*, I, 1, et, de plus, il fait remarquer que cette omission est en contradiction flagrante avec Lévitique, 10, 11, et Malachi, 2, 7.

NOTES SUR L'HISTOIRE DES JUIFS

1. *La chronologie juive.*

Il y a encore, dans le système de la chronologie juive, un certain nombre de points obscurs que nous voudrions expliquer. Nous commençons par donner ici un tableau succinct de cette chronologie. La colonne *Ecr.* de ce tableau indique les années à partir de la création ; la colonne *Ans* donne les différences entre les chiffres successifs de l'autre colonne.

	Ans.	Ecr.
Création du monde	»	»
Déluge	1656	1656
Naissance d'Abraham	292	1948
Naissance d'Isaac	100	2048
Naissance de Jacob	60	2108
Descente de Jacob en Égypte	130	2238
Sortie d'Égypte	210	2448
Commencement de la construction du 1er temple.	480	2928
Exil de Babylone	410	3338
Retour de l'exil de Babylone	70	3408
Fin de l'empire perse	34	3442
Ère des Séleucides	6	3448
Fin de l'empire grec[1]	174	3622
Fin des Asmonéens[2]	103	3725
Destruction du second temple	103	2828

Nous ajoutons la date de l'ère chrétienne, laquelle, d'après la chronologie juive, tombe en l'an 3760 de la Création.

Presque tous les chiffres de cette chronologie sont empruntés à la Bible et s'imposaient aux chronographes juifs. Il n'y en a que quatre sur lesquels des divergences étaient possibles et où il semble que les auteurs du système aient procédé arbitrairement :

[1] Ou avènement des Asmonéens.
[2] Ou avènement d'Hérode.

1. La durée de l'esclavage d'Égypte, qui est, suivant la Bible, de 430 ans, et qui, dans le système, n'est que de 210 ans. Mais ce chiffre de 210 a été choisi pour mettre la chronologie d'accord avec le chapitre VI de l'Exode, versets 16-20, où, depuis Lévi jusqu'à Moïse, il n'y a que quatre générations : Lévi, Kehat, Amram, Moïse, ce qui ne peut pas donner 410 ans. Le chronographe s'est donc décidé à prendre, pour la durée de l'esclavage, les 400 ans indiqués dans Genèse, 15, 13, et qui, d'après ce dernier texte, sont réservés à la postérité d'Abraham. Or la postérité d'Abraham commence avec Isaac ; de la naissance d'Isaac à la sortie d'Égypte, il y a donc 400 ans ; retranchez 60 jusqu'à la naissance de Jacob, et 130, âge de Jacob à la descente en Égypte, ensemble 190 ans ; restent, pour la captivité d'Égypte, 210 ans.

2. Tout le monde sait que la chronologie des rois de Juda et d'Israël est des plus difficiles ; le total des règnes des rois d'Israël est de 21 ans plus petit que celui des rois parallèles de Juda ; les synchronismes indiqués par la Bible entre les rois de Juda et d'Israël donnent lieu à plusieurs problèmes très épineux. L'auteur de notre système ne s'embarrasse pas de ces difficultés ; il prend purement et simplement, pour la durée du second temple (à partir de la 4e année de Salomon), la durée des règnes des rois de Juda d'après le texte biblique. Elle est exactement de 430 ans [1] ; mais pour une raison que nous indiquerons plus loin, on en a retranché 20 ans, et réduit à 410 ans la durée du second temple.

3. La durée de l'exil de Babylone est bien, dans notre tableau, de 70 ans, conformément à la prédiction de Jérémie, mais on le fait commencer, comme on vient de le voir, 20 ans trop tôt, de sorte qu'il se réduit, en réalité, à 50 ans. Est-ce que l'auteur du système savait que véritablement l'exil n'avait duré qu'environ 49-51 ans ? Nous ne le croyons pas. Les raisons qui l'ont déterminé à réduire le véritable exil à 50 ans sont tout autres, nous les expliquerons au numéro suivant.

4. Ce qu'il y a de plus curieux dans le système et, en apparence, de plus arbitraire, c'est la durée de l'époque du second temple, qui était, en réalité, à partir du retour de Babylone, de 607 ans, et que notre système réduit à 420 ans. Il en résulte que la domination persane, qui a été, en réalité, après le retour de Babylone, de 204 ans (537-333), est réduite à 34 ans. Le *Séder olam rabba*, ch. 29, donne, à ce qu'il nous semble, l'explication de cette anomalie. R. Iosé, qui est le principal ou peut-être le seul auteur

[1] Il faut remarquer que la captivité d'Egypte dure aussi 430 ans, et qu'Ezéchiel (chap. IV, v. 5-6) parle du péché d'Israël qui dure 390 ans et du péché de Juda, qui dure 40 ans, ce qui fait aussi ensemble 430 ans.

de notre système chronologique, dit assez clairement, dans ce chapitre, que toute la chronologie du second temple dépend des fameuses 70 semaines du Livre de Daniel (chap. 9, versets 24 et suiv.). Ces 70 semaines représentent des semaines d'années (c'est-à-dire que chaque semaine représente 7 années), elles font, par conséquent, 7 × 70 ou 490 années, et, en considérant Daniel 9, 2, on dirait que ces 490 années s'étendent de l'exil de Babylone jusqu'à la destruction du temple. Retranchez les 70 années d'exil, il reste 420 ans pour l'existence du second temple [1]. Ainsi se trouve expliqué, tout d'abord et pour la première fois, à ce que nous croyons, ce nombre de 420 si peu conforme à la réalité historique.

Mais, d'autre part, le même passage de Daniel prélève, sur les 70 semaines, une section de 7 semaines ou 49 ans. Ces 7 semaines sont, pour nos chronographes, la durée du véritable exil, le temps passé par les Juifs en Babylonie. Que faire des autres 21 ans ? On se souvint à propos que, d'après la Bible (II Rois, 24, 1-2 ; II Chroniques, 36, 6-7), il s'était passé, sous le roi Ioiakim, dans la 3e ou 4e année de son règne, un événement grave : Nabuchodonosor était venu en Palestine, avait battu le roi et enlevé une partie des vases sacrés du temple. On imagina de prendre cet événement pour point de départ de l'exil, c'était déjà l'exil des vases sacrés et une profanation du temple qui annonçait sa destruction prochaine. De la 3e ou 4e année de Ioiakim à la destruction du temple, il y a, en réalité, de 20 à 18 ans, selon qu'on prend la 3e ou la 4e année et que l'on compte du commencement ou de la fin de cette année. C'est ce qui fait que R. Iosé compte 18 ans pour la période du demi-exil, 52 ans pour le véritable exil, ensemble 70 ans. Il en résultait que l'on partait, pour les 70 ans d'exil, de l'avènement de Nabuchodonosor (d'après la Bible, il prit Jérusalem dans la 19e année de son règne, le destructeur du temple. En arrondissant les chiffres, on eut, finalement, 50 ans de véritable exil, et, antérieurement, sous les rois, 20 ans qui sont comme un avant-goût de l'exil ou un exil symbolique. Ces 20 ans étant retranchés des 430 ans des rois de Juda, il reste, pour la durée du premier temple, 410 ans.

Ce qui a évidemment contribué au choix de ce chiffre de 410 + 70 = 480, c'est ce goût de la symétrie qui est un des traits de toute cette chronologie. De la sortie d'Égypte au premier

[1] Comparez, sur tout cela, au chap. XXIX du *Séder olam zoutta*, la chronique d'Abraham ibn Daoud, edit. Neubauer, p. 50. Dans le *Séder olam zoutta*, chap. XXIX, à la fin, lire ד' מאות ועשרים, non יעשרה, comme le porte l'edit. d'Amsterdam

temple il y a 480 ans ; on a voulu de même que du premier au second temple il y ait juste 480 ans.

Les Juifs connaissaient assez exactement l'époque de l'ère des Séleucides. Si on admet, avec les chronographes juifs, qu'elle tombe 312 ans avant l'ère chrétienne (au lieu de 311), cela fait 382 ans avant la destruction du temple (qui a eu lieu en 70 de l'ère chrétienne). La chronologie juive, avec son goût pour les nombres ronds, remplace ce chiffre 382 par 380. Le choix de ce nombre 380 se recommandait d'autant plus qu'il en résultait que de la sortie d'Égypte jusqu'à l'ère des Séleucides il y avait juste 1,000 ans, et ce chiffre de 1,000 était un élément chronologique trop remarquable pour qu'on le laissât échapper. L'erreur de 2 ans faite sur l'ère des Séleucides est sûrement voulue ; elle a pour conséquence que la chronologie juive met la destruction du temple 2 ans trop tôt, en 68 au lieu de 70 de l'ère chrétienne. Cette singularité de la chronologie juive n'a pas d'autre explication.

L'époque des Macchabées et des Hérodiens jusqu'à la destruction du temple étant de 206 ans, il reste, sur les 380 ans dont nous venons de parler, 174 ans pour « l'empire grec ». Notre chronologie y ajoute 6 ans, de sorte que « l'empire grec » obtient juste 180 ans. Il se peut que ce nombre ait été choisi uniquement pour arrondir les chiffres, c'est l'hypothèse que nous admettrions le plus volontiers, et on peut ajouter que cette addition de quelques années aura paru d'autant plus justifiée qu'on savait parfaitement que « l'empire grec » avait commencé avant l'ère des Séleucides [1]. Si cette explication paraissait insuffisante, on pourrait supposer que les choses se seront passées comme suit. Les 380 ans se seront d'abord subdivisés en nombres ronds, savoir : 180 ans pour l'empire grec, 100 pour les Asmonéens, 100 pour les Hérodiens. Plus tard, on aura voulu préciser les deux derniers chiffres, pour se rapprocher de la vérité, leur total sera devenu 206 au lieu de 200, et comme il n'y avait aucune raison de modifier le chiffre 180 de l'empire grec, l'origine de celui-ci a été reportée en arrière, et placée 6 ans avant l'ère des Séleucides. Ce sont les pauvres Perses, comme on verra, qui ont payé les frais de cette opération.

L'époque des Macchabées, pour notre chronologie, commence à Jean Hyrcan, comme nous l'avons prouvé autrefois [2]. De Jean Hyrcan à Hérode (135-37), il y a 98 ans ; d'Hérode à la destruction du temple, 107 ans ; ensemble 205 ans. Par goût de la symé-

[1] Voir *Aboda zara*, 10 *a*.
[2] *Revue*, XVII, 247.

trie, notre chronologie a divisé cette période en deux parties égales de 103 ans. La somme est exacte à une année près.

L'empire grec ayant commencé 386 ans avant la destruction du temple, il ne reste, pour les Perses, sur les 420 ans du second temple, que 34 ans. Ainsi s'explique cette singulière erreur du Talmud qui réduit presque à rien le règne des rois Perses après l'exil de Babylone et déclare, en conséquence, que Cyrus, Darius et Artaxerce ne sont qu'une seule et même personne. Maintenant que l'on voit, par ce qui précède, que toute cette chronologie est, dans un grand nombre de ses traits, une chronologie symbolique, on traitera avec indulgence cette fantaisie du Talmud [1].

2. *Les Caraïtes en Espagne.*

Nous avons déjà à deux reprises parlé, dans la *Revue* [2], de l'expulsion des Caraïtes d'Espagne, sans jamais traiter à fond la question. D'après le récit d'Abraham ibn Daud [3], les choses se seraient passées comme suit : Un juif de Castille, nommé Cid Ibn Altaras, était allé à Jérusalem, où il s'était affilié aux Caraïtes dans l'école du célèbre rabbin caraïte Josué Aboul Faradj, dit le Cheikh. Il revint ensuite en Castille et y propagea la religion caraïte. Après sa mort, les Caraïtes d'Espagne continuèrent à pratiquer leur religion, jusqu'à ce que le *naci* R. Iosef Alfarudj Alcadro les réduisit et les obligea à s'établir tous dans une petite ville du pays. Après sa mort, ils se développèrent de nouveau, jusqu'au règne du roi Alfonse fils de Raymond, le roi des rois, l'empereur, mais après avoir pris la ville de Calatrava, Alfonse en donna le commandement du moins temporaire au *naci* Juda b. Josef ibn Ezra, originaire de Grenade, lequel devint plus tard son intendant. Ce Juda ibn Ezra obtint alors du roi que les Caraïtes fussent humiliés. A partir de cette époque, ils ne purent plus lever la tête et leur nombre (ou leur prestige) alla toujours en diminuant.

A ces renseignements, il faut ajouter ceux que donne Alfonse

[1] Cf. *Megilla*, 11 *b*. — Voici quelques nouvelles corrections à faire aux *Mediaeval Jewish Chronicles* (Oxford, 1887 ; voir notre *Josef Haccohen et les chroniqueurs juifs*). Page 192, l. 12, lire ה׳ אלפים, non אלפים ח׳ ; au lieu de ג׳ אלפים ב״ד, lire ג׳ אלפים תר״ד ; au lieu de כ״ב, lire נ״ב. — P. 192, l. 19, lire תצ״ט, non תשצ״ט. — P. 195, l. 24, lire נ״ח, non נ״ט ; l. 26, au lieu de ק״כ, il faut probablement ק״ם. — P. 196, l. 23, lire ק״ח, non קנ״ד ; l. 25, lire של״ח, non של״א. — P. 197, l. 11, lire תרנ״ט, non תר״צ.

[2] *Revue*, XVI, 226, sur *Ibhasin*, 215 *b*, l. 41, et XVIII, 60-63.

[3] Edition Neubauer, *Mediaeval Jewish Chronicles*, p. 79.

de Valladolid, dans son *Mostrador de Justicia* [1], et qui sont empruntés, à ce qu'il dit, à un écrit de Moïse de Léon contre les Caraïtes. A la suite d'une querelle qui s'était élevée entre Caraïtes et rabbanites dans la ville de Carrion, un rabbin, Josef ibn Alfacar, de Grenade, médecin du roi Alfonse, qui ne lui refusait rien, aurait obtenu un décret royal en vertu duquel il était ordonné à tous les Caraïtes de se faire rabbanites. Ceci aurait eu lieu en l'an 4938 de la création (1178), et à partir de cette époque tous les Caraïtes d'Espagne seraient devenus rabbanites.

Ce qui nous a autrefois embarrassé [2], c'est que nous croyions qu'il y avait quelque confusion dans ces récits, et que principalement le Josef Alfacar d'Alfonse de Valladolid était le Josef Alfarudj d'Abraham ibn Daud. Nous pensions que, dans le texte d'Abraham ibn Daud, le nom d'Alfarudj provenait d'une erreur de copie faite sous l'influence du nom d'Alfaradj qui se trouve un peu plus haut, et qu'il fallait le remplacer par Alfacar, de sorte qu'on aurait eu le nom du Josef Alfacar dont parle Alfonse de Valladolid. D'autre part, nous étions frappé de ce fait que Juda ibn Ezra (chez Abr. ibn Daud) et Josef Alfacar venaient tous deux de Grenade, et cette coïncidence nous paraissait suspecte. Comme cependant il est impossible de rien tirer de nos textes avec cette hypothèse d'une confusion qui se serait produite dans les récits d'Abraham ibn Daud et d'Alfonse de Valladolid, c'est encore le plus simple et le plus sûr d'admettre qu'il y a eu effectivement trois affaires différentes relatives aux Caraïtes de Castille : persécutés une première fois par Josef Alfarudj, une seconde fois par Juda ibn Ezra, ils auront disparu complètement en 1178, après l'intervention de Josef Alfacar.

On ne peut pas dater exactement la première affaire, mais elle a dû être de la fin du XI[e] s. ou du commencement du XII[e] siècle [3].

La seconde affaire peut être datée à quelques années près. Le roi Alfonse qui y figure est Alfonse VIII (1126-1156). L'identification est certaine, d'abord parce que Abraham Ibn Daud dit que ce roi Alfonse est fils de Raymond, et ensuite, parce qu'il lui donne le titre d'empereur ; Alfonse VIII avait pris ce titre aux cortès de Léon, en 1135, et il est le seul roi d'Espagne qui l'ait porté. C'est ce même Alphonse VIII qui prit la ville de Calatrava, en 1147.

[1] *Revue*, XVIII, 62 ; cf. *Fortalitium Fidei*, Livre III, considération 3, où les mêmes renseignements sont répétés presque textuellement d'après le *Libro de las batallas de Dios*, du même Alfonse de Valladolid ; le prénom de Josef Alfacar y est défiguré.

[2] *Revue, ibid.*, p. 62, note.

[3] Voir Graetz, 2[e] édition, VI, 86 88.

La seconde persécution contre les Caraïtes se produisit un certain temps après la conquête de cette ville [1].

Ils disparurent enfin complètement en 1178, sous Alfonse IX de Castille (1158-1214). Un Abraham Alfacar a été influent à la cour d'Alfonse IX, il était encore jeune en 1178 [2], et c'est peut-être son père (ou un de ses parents) qui est le Josef Alfacar nommé par Alfonse de Valladolid.

Il résulte du texte d'Alfonse de Valladolid que les Caraïtes étaient très nombreux à Carrion et à Burgos [3] et que leur grand-rabbin demeurait dans cette dernière ville. C'est probablement dans le nord qu'étaient leurs principales communautés, et on comprend ainsi que Moïse de Léon, qui demeurait dans ces régions (fin du XIII[e] s.), se soit occupé d'eux [4]. Ils n'avaient peut-être pas disparu aussi complètement que le dit Alfonse de Valladolid.

L'affaire de Carrion, qui nous avait paru si étrange [5], s'explique peut-être très simplement. Nous avions cru que le Juif rabbanite, pour narguer les Caraïtes, avait allumé de ses mains une lumière le samedi, et cette interprétation est autorisée par les mots du *Fortalitium Fidei : exposuit se periculo mortis incendens candelam die sabbati publice*. Cela semble vouloir dire que ce juif s'exposa à être puni de la peine de mort [6] pour avoir accompli le délit grave d'allumer une lumière le sâmedi malgré la défense du Pentateuque. Mais d'abord les mots *exposuit se periculo mortis* ne se retrouvent pas dans le texte d'Alfonse de Valladolid que nous avons publié dans la *Revue ;* puis, ils peuvent avoir un sens un peu différent et que nous expliquerons tout à l'heure. Nous croyons que les faits se seront passés comme suit. Les Caraïtes, étant en nombre à Carrion, y opprimaient les rabbanites, et les forçaient à observer les pratiques religieuses selon les prescriptions caraïtes et en dépit des prescriptions contraires des rabbanites. Ils leur défendaient, en conséquence, d'avoir aucune lumière le samedi dans leurs demeures, même des lu-

[1] Graetz (VI, 86, 2[e] édit.) donne la date 1148, mais nous ne savons d'où vient ce chiffre. — Alfonse VIII ayant régné trente et un ans, il faut, dans l'édition citée d'Abraham ibn Daud, p. 79, l. 22, au lieu de בי"ח (durée de son règne), lire א"כ ; un des manuscrits cités (*ibid.*) a ל"ח, et la confusion des lettres א et ח est fréquente.

[2] Graetz, VI, 208.

[3] Voir, pour Burgos, la version du *Fortalitium Fidei*.

[4] *Iohasin*, édit. Filopowski, p. 88-89 : on le voit, au moins de passage, à Arévalo et, plus au nord, à Valladolid.

[5] XVIII, 63.

[6] Ou du כרת, mort par les mains de Dieu. Voir Maïmonide, *Mischné Tora, Sabat*, 7, 1, 12 ; *Schegagot*, 1.

mières allumées la veille ou allumées par des chrétiens. On sait que c'est une pratique religieuse à laquelle les Caraïtes sont encore attachés aujourd'hui et qu'ils observent avec une grande rigueur. Les rabbanites étaient naturellement fort irrités d'être obligés de suivre les pratiques caraïtes, ils trouvaient qu'on les empêchait « d'accomplir la Loi », et, pour secouer le joug, l'un d'eux fit allumer (par un chrétien) une lumière le samedi, ou l'alluma la veille et la laissa brûler le samedi. De là, le tumulte qui amena finalement la suppression de la religion caraïte en Castille. La peine de mort est édictée, dans l'ancienne législation, contre celui qui enfreint le précepte biblique : Vous n'allumerez pas de feu dans vos demeures le samedi, et les Caraïtes appliquaient sûrement cette peine à ceux-mêmes qui ne faisaient qu'avoir de la lumière le samedi, c'était pour eux une infraction au précepte biblique. Puisque le rabbanite qui fait allumer de la lumière s'expose à la peine de mort, cela prouve que les Caraïtes de Carrion appliquaient leur législation aux rabbanites de cette ville. Cela prouve aussi, comme on le sait du reste, qu'en matière religieuse, les Juifs de Castille avaient conservé, à cette époque, leur juridiction indépendante. Est-ce qu'ils condamnaient réellement à mort pour des délits religieux de cette nature ? Ou est-ce que les Caraïtes seuls le faisaient, tandis que les rabbanites, comme il semble résulter de tous les documents connus, avaient depuis longtemps renoncé à ces pénalités d'un autre âge ? Ou enfin, ne peut-on pas supposer que le danger de mort auquel s'est exposé le rabbanite de Carrion n'est pas d'être condamné à mort, mais d'être tué par la foule des Caraïtes dans un mouvement d'indignation et de colère ? Ce sont des questions difficiles à résoudre.

3. *Date du calendrier juif et observations diverses sur ce calendrier.*

On peut considérer comme certain que le calendrier actuel des Juifs n'était pas encore établi à l'époque talmudique. Le Talmud ne le connaît pas et contient même des dispositions contraires à ce calendrier. Le *Pirké di Rabbi Eliézer*, qui est, au plus tôt, du VIIIe s., ne le connaît pas non plus, les éléments astronomiques qu'il renferme ne sont pas ceux de notre calendrier. Le texte de Haï gaon (dans *Séfer ha-ibbur*, d'Abraham bar Hayya, p. 97), si souvent invoqué et d'où il résulterait que R. Hillel aurait rédigé notre calendrier en 670 de l'ère des Séleucides (358 de l'ère chrét.), ne dit rien de pareil ou, du moins, n'est pas bien explicite sur ce

sujet. Tout le passage et tout ce chapitre d'Abraham bar Hayya) est principalement consacré à la question du mois intercalaire (Adar II) et de l'ordre des mois intercalaires dans le cycle de 19 ans. La phrase relative à Hillel peut parfaitement signifier que Hillel a fixé le nombre et le rang des mois intercalaires dans le cycle, ou, si l'on veut et à la rigueur, qu'il a fixé la durée du mois synodique, mais le calendrier actuel n'existe qu'avec ces deux éléments réunis (plus les règles d'ajournement, *dehiyyot*), et il est impossible d'assurer que Haï gaon attribue à Hillel l'invention ou l'établissement de ces deux (ou trois) éléments essentiels du calendrier juif. Et quand même Haï gaon le dirait, il serait permis de supposer qu'il se trompe. Il serait bien étrange qu'un fait d'une si haute importance pour le judaïsme, puisque toute la vie religieuse des Juifs dépend du calendrier, n'ait été signalé qu'après six siècles (Haï gaon a vécu de 969 à 1038) et qu'il ne soit mentionné ni par le Talmud, ni par les gaonim antérieurs à Haï, ni par les *Scheéltot*, ni par les *Halakhot gedolot*. Tout ce qu'on peut conclure de la consultation de Haï, c'est d'abord que Hillel a contribué, sans qu'on puisse dire exactement en quoi, à la rédaction de notre calendrier ; c'est ensuite, qu'à l'époque de Haï, le calendrier actuel existait déjà de toutes pièces.

Ce dernier fait est confirmé d'une façon éclatante par un ouvrage des plus remarquables : c'est la *Chronologie des nations anciennes*, d'Albirouni[1]. L'auteur a vécu de 973 à 1048, il était né à Khiva, il a passé une partie de sa vie dans cette ville et dans le Jurjan (Hyrcanie), au sud de la mer Caspienne. D'un calcul qu'il fait (p. 174, l. 8) sur l'année 1000, on pourrait conclure que c'est en cette année qu'il a écrit au moins une partie de son livre. Il ne serait pas impossible qu'il eût été à Bagdad et qu'il eût puisé dans cette ville ses renseignements sur les Juifs (p. 147, l. 41-43), mais il a pu aussi se renseigner chez les Juifs de Khiva et il nous dit lui-même que, dans le Jurjan, il a pris des informations auprès du médecin juif Jacob b. Moïse Alnikrisi (p. 269, l. 19; p. 270, l. 14)[2]. Son ouvrage renferme une étude très étendue et très intéressante de la chronologie et du calendrier juifs. Dans la partie consacrée à la chronologie juive, on trouve à peu près tous les éléments et tous les nombres que nous avons donnés et discutés plus haut (voir *Chronology*, p. 20-21, et p. 85-89). Les chapitres consacrés au calendrier juif montrent que ce calendrier était déjà, à cette époque et dans cette région, exactement ce qu'il est aujourd'hui :

[1] Nous citerons cet ouvrage d'après la traduction d'Ed. Sachau (*The Chronology of ancient Nations*, Londres, 1879).

[2] Cf. *ibid.*, p. 163, l. 11 et l. 29.

même durée du cycle (19 ans) avec même nombre de mois intercalés (7 mois), même durée du mois synodique de la lune, mêmes *dehıgyot* et mêmes années pleines, régulières et caves, même durée des 12-13 mois de l'année, même durée des saisons (p. 162, l. 36). La seule différence à relever consiste dans un ordre différent des années embolimiques (p. 64-65). Dans les régions où vivait Albirouni, l'ordre de ces années dans le cycle n'était pas encore arrêté, on hésitait entre les trois ordres בהזגוח, אדוטבהז et גבטבג, c'est-à-dire que, selon les uns, les années embolimiques du cycle étaient les années 2.5.7.10.13.16.18; selon les autres, même ordre diminué d'une unité (1.4.6.9.12.15.17), selon d'autres enfin, les années 3.5.8.11.14.16.19, désignées par le signe גבטבג, où les lettres représentent les intervalles entre les années embolimiques, savoir 3.2.3.3.3.2.3. Ces trois ordres sont également mentionnés dans la consultation de Haï gaon dont nous avons parlé plus haut, et, de plus, Haï parle de l'ordre usité dans notre calendrier, qui est 3.6.8.11.14.17.19. Mais cette question de l'ordre des années embolimiques dans le cycle est tout à fait secondaire et n'a aucune influence sur la tenue générale du calendrier. Albirouni parle aussi (p. 63) d'un cycle de 8 ans, avec 3 mois supplémentaires, qui aurait été usité de son temps chez les Juifs, mais dans tout le reste de l'ouvrage il admet comme une chose toute simple et convenue que le cycle est de 19 ans. Les cycles de 72, 95 et 532 ans dont il parle aussi n'ont aucune importance pour nous, ils sont purement des multiples du cycle de 19 ans. Le calendrier juif était donc entièrement formé à l'époque d'Albirouni.

Il résulte de ce qui précède que ce calendrier a été rédigé entre le VII[e] et le X[e] siècle. Un renseignement qu'on a sur les origines de la religion caraïte permet peut-être de fixer la date avec une plus grande approximation. On raconte qu'Anan, le fondateur de la secte des Caraïtes, aurait rejeté le calendrier des rabbanites, qui fixaient la néoménie par le calcul, et serait revenu à l'ancienne méthode qui consistait à fixer la néoménie par l'observation directe de la lune et à règler les mois intercalaires suivant les anciens procédés qui les faisaient dépendre en partie de l'état de la végétation [1]. L'hérésie d'Anan date de 761 ou environ, mais les

[1] Graetz, V, 2[e] édit., p. 454, d'après Maçoudi-Makrizi, Salomon b. Ieruham (né en 885 d'après Graetz, *ibid.*, p. 273), *Hilluk ha-Karaïm ve-ha-rabbanim*, dans Pinsker, *Likkuté Kadmoniot*, p. 103, et Tobiyya au nom de Saadia, *ibid.*, p. 95. Albirouni dit également (p. 69) qu'Anan abandonna le calendrier rabbanite pour revenir à l'observation directe de la lune et aux anciens procédés, mais il place Anan aux environs de l'année 900 (100 à 110 ans en arrière, p. 68, l. 42), ce qui serait, en ce qui concerne le calendrier, une confirmation de ce que nous disons plus loin sur l'âge de cette réforme du calendrier caraïte.

textes relatifs à la réforme qu'il aurait introduite dans le calendrier sont tous du IXe s. ou postérieurs au IXe s., et il est bien possible que la nouveauté qu'on attribue à Anan au sujet du calendrier ne remonte pas si haut et soit le fait de ses disciples, comme Salomon b. Jeruham semble le dire formellement [1]. Les renseignements des Caraïtes sur l'histoire de leur secte sont extrêmement suspects. Quoi qu'il en soit, on peut admettre comme établi que déjà dans le cours du IXe s. ou plus tard, les Caraïtes avaient refusé d'admettre le calendrier des rabbanites fondé sur le calcul, ce calendrier existait donc, au plus tard, dès le commencement du IXe siècle. Si on considérait comme authentique ce qu'on raconte du rôle d'Anan dans la réforme du calendrier, il faudrait remonter jusque vers le commencement du VIIIe siècle.

Dans la fameuse lettre de Scherira nous avons trouvé deux indications qu'on peut utiliser pour la question de la date de notre calendrier. Scherira donne, pour la mort de Rabina, la date de *mercredi* 13 kislev 811 des Séleucides (*Médiaeval Chronicles*, par Ad. Neubauer, p. 34, l. 2), et pour la mort de R. Ahaï bar Huna, le *dimanche* 4 adar 817. Si on applique à ces dates les règles de notre calendrier actuel, on trouve, pour la première, le 1er décembre 499, et pour la seconde, le 13 février 506. Le 1er décembre 499 était effectivement un *mercredi ;* mais le 13 février 506 était un *lundi* et non un *dimanche* [2] ; la concordance étant seulement vérifiée par une des dates et non par l'autre, on ne saurait conclure de ces données que notre calendrier existait déjà à cette époque. Au contraire, la concordance d'un seul cas ne prouve rien, elle peut être fortuite ; la différence, au contraire, révélée par le second cas, s'il n'y a pas erreur de copie ou erreur de l'auteur, peut être invoquée comme preuve contre l'existence de notre calendrier à cette époque (VIe s).

Nous ajoutons encore un certain nombre d'observations de détail sur le calendrier :

1. On apprend par Albirouni (peut-être par d'autres écrivains aussi) que le mois supplémentaire des Caraïtes était *schebat* (le 5e mois) et non *adar* (6e mois; *Chronology*, p. 69, l. 31). Le mois intercalaire de *tammuz* II qui aurait été usité autrefois pour régler l'année sur le solstice d'été (p. 68, l. 19, n'est probablement qu'une hypothèse des Juifs du temps d'Albirouni.

[1] Voir le passage dans Graetz, *l. c.*

[2] Ou encore et mieux : d'après le calendrier actuel, le 13 kislev 4260 tombe bien au mercredi, mais le 4 adar 4266 tombe au lundi, non au dimanche.

2. Disposons comme suit les formules des quatre ordres d'intercalation dont nous avons parlé plus haut :

אדוטבהז	1. 4. 6. 9. 12. 15. 17.
בהזגיח	2. 5. 7. 10. 13. 16. 18.
גוחאדוט	3. 6. 8. 11. 14. 17. 19.
גהחאדוט	3. 5. 8. 11. 14. 16. 19.

On voit immédiatement que les trois premières formules ne sont que des variantes d'un seul et même type, les intervalles entre les années embolimiques y sont les mêmes, le rang seul de l'année embolimique diffère. Il est important de noter que, dans la pratique, il n'en résulte aucune différence, une année A, embolimique dans l'un des systèmes, l'est également dans les deux autres. La différence de la notation vient uniquement, comme on le voit dans le *Séfer ha ibbur*, p. 96-98, d'une différence dans l'origine des ères. Si cette origine est l'année a pour la première formule, elle est $a - 1$ pour la seconde et $a - 2$ pour la troisième.

A première vue la quatrième formule diffère totalement des trois autres, mais en réalité elle se ramène au même type, pourvu que l'on prenne pour origine l'année $a + 1$. Avec cette année $a + 1$ pour origine, les chiffres de la première de nos quatre formules deviennent :

19. 3. 5. 8. 11. 14. 16,

ce qui est exactement notre quatrième formule.

Nous faisons remarquer encore, pour prévenir tout malentendu, qu'en parlant des années $a + 1$, a, $a - 1$, $a - 2$, comme origine des cycles, nous avons uniquement en vue une origine arbitraire des cycles du calendrier, non l'origine de la chronologie juive. Les années $a - 1$ et $a - 2$ (2e et 3e formules) sont prises par l'auteur du *Séfer ha ibbur* pour origine de la chronologie (p. 96), et il se peut aussi que l'année a (Ire formule) soit prise pour telle par Haï gaon (*ibid.*, p. 97), quoique cela ne soit pas certain.

3. Le cycle de 8 ans mentionné par Albirouni se trouve aussi dans d'autres livres et même dans le *Livre des Jubilés* (vers le milieu du IIe s. avant l'ère chrét.), il est donc très ancien. L'établissement du cycle juif a dû passer par des approximations successives, car on trouve aussi, justement dans le Livre des Jubilés, des cycles de 3 et de 5 ans. C'est une question sur laquelle nous revenons plus loin.

4. Nous avons dit ailleurs[1] que la *tekufa* de R. Adda, sur

[1] *Grande Encyclopédie*, article *Calendrier juif*.

laquelle on a beaucoup écrit et très inutilement, à notre avis, n'est qu'une fiction. Voici sur quoi nous appuyons cette assertion. On appelle *tekufa* de R. Adda le chiffre de 365 j., 5 h., 997 helakim, 48 regaïm, pour la durée de l'année solaire, tandis que, d'après la *tekufa* dite de Samuel, l'année solaire a 365 j. 6 h. Pour qu'un R. Adda pût attacher son nom à cette formule et à certaines conséquences, d'ordre secondaire, qui en résultent, il faudrait qu'il eût inventé quelque chose et accompli quelque réforme ou quelque progrès qui eût mérité qu'on s'en souvienne. Il est facile de montrer que le prétendu R. Adda n'a rien inventé du tout. La durée du mois synodique juif (29 j., 12 h., 793 kelak.) est la durée du mois d'Hipparque; le cycle juif de 19 ans comprend 235 mois synodiques ou 6939 j., 16 h., 595 helakim. Si l'on divise ce dernier chiffre par 19, on obtient l'année solaire qui sert de base au calendrier juif. Le quotient de cette division donne exactement, pour l'année solaire, le chiffre de R. Adda. C'est une opération que tout le monde peut faire, et où il n'y a pas la moindre nouveauté. La *tekufa* de R. Adda n'est donc qu'une légende.

5. Personne n'a jamais expliqué, que nous sachions, pourquoi l'heure juive est divisée d'une façon si étrange en 1080 *kelakim* (parties). L'explication paraîtra simple. Cette division vient uniquement de ce que, en réduisant en jours, heures et fractions d'heure le nombre qui représente le mois synodique d'Hipparque[1], on trouve 29 jours, 12 heures et $\frac{793}{1080}$ d'heure, et cette dernière fraction est irréductible. Nous croyons que la division du *hélek* en 76 parties a une origine analogue. La mesure exacte de la *tekufa* dite de R. Adda, d'après le calcul que nous avons indiqué plus haut, est de 365 j., 5 h., 997 helakim et $\frac{1}{19}$ du hélek; mais une division en 19mes serait trop bizarre, on a donc remplacé les $\frac{1}{19}$ par leur multiple $\frac{4}{76}$. Le nombre 76 n'est pas de ceux que l'on choisit parce qu'ils ont beaucoup de diviseurs, et il est évidemment là en sa qualité de multiple de 19.

4. *Histoire de la formation du cycle juif.*

Voici comment nous nous expliquons l'histoire de la formation du cycle juif de 19 ans.

Ce cycle a dû se former peu à peu et par des approximations successives. Dans le livre d'Hénoch, qui paraît être contemporain de Jean Hyrcan, il est question de cycles de 3, de 5 et de 8 ans[2].

[1] On le trouve dans Ptolémée, *Almageste*, livre IV, chap. 2; cf. *Sefer ha ibbur*, p. 37.
[2] Sur le cycle de 8 ans, voir Theodore Reinach, *Revue*, XVIII, 90.

Ce sont des données que l'on peut considérer comme absolument sûres et qui servent de principal appui à la théorie que nous allons exposer. On verra plus loin qu'il est possible qu'il y ait eu aussi un cycle de 11 ans. Nous supposons que ces différents cycles ont été essayés avant qu'on se soit arrêté au cycle de 19 ans.

Notre théorie pourrait problablement s'appliquer au cycle grec, et il y aurait intérêt à le faire, surtout si on est tenté d'admettre que les Juifs, dans la formation successive de leur cycle, ont suivi les Grecs.

Dans les explications que nous allons donner, nous ferons souvent usage de la notation suivante, qu'il est important de bien se rappeler :

La lettre C désignera un élément cyclique de trois ans, composé de deux années communes (12 mois synodiques) suivies d'une année embolimique (13 mois synodiques), le mois synodique étant de 29 j. 12 h. 793 *helakîm*.

La lettre c désignera un élément cyclique de deux ans, composé d'une année commune suivie d'une année embolimique.

Nous aurons également besoin de recourir souvent au tableau suivant, dont voici la description.

1	365	5	997	48							
2	730	11	915	20	738	6	385	—	7	19	c
3	1095	17	632	68	1092	15	184	—	3	2	C
4	1460	23	750	40							
5	1826	5	668	12	1830	21	566	+	4	16	Cc
6	2191	11	585	60	2185	6	362	—	6	5	CC
7	2556	17	503	32							
8	2921	23	421	4	2923	12	747	+	1	13	CcC
9	3287	5	338	52							
10	3652	11	256	24							
11	4017	17	173	72	4016	3	928	—	1	13	CcCC
12	4382	23	91	44							
13	4748	5	9	16							
14	5113	10	1006	64	5108	19	29	—	4	15	CcCCC
15	5478	16	924	36							
16	5843	22	842	8	5847	1	414	+	3	3	CcCCCc
17	6209	4	759	56	6201	10	210	—	7	18	CCcCCC
18	6574	10	677	28							
19	6939	16	595		6939	16	595		0	0	CcCCCcC

La 1re colonne donne les numéros d'ordre des 19 années du cycle juif.

La 2e colonne donne, en jours, heures, *helakîm* et *regaïm*, la

durée de 1, 2, 3, 4, etc. années solaires, en prenant pour base l'année solaire dite de R. Adda, qui est très suffisamment exacte. Cette année a pour mesure, en jours solaires moyens, 365,246822, tandis que, d'après les astronomes modernes, l'année tropique, exprimée en jours solaires moyens, a pour mesure 365,242256. Nous avons préféré nous en tenir au chiffre dit de R. Adda, pour mieux entrer dans les intentions et raisonnements des auteurs du calendrier juif.

La 3e colonne donne, en jours, heures et *helakim*, la durée de cycles dont la composition est indiquée dans la 5e col.

La 4e colonne indique, en jours et en heures (nous avons négligé, pour plus de simplicité, les *helakim* et les *regaïm*), la différence entre les deux colonnes précédentes.

La 5e col. indique la composition des cycles dont la durée est exprimée dans la 3e col. Le signe Cc signifie C + c ; le signe CcC signifie C + c + C, et ainsi de suite.

Il faut enfin se rappeler que l'invention des cycles a pour but d'établir une concordance, assez difficile à atteindre, entre l'année solaire et les années à mois lunaires, l'année solaire étant d'environ 11 jours plus longue que 12 mois synodiques.

Le cycle le plus simple, évidemment, et celui qu'on a dû imaginer tout d'abord, est le cycle de trois ans que nous avons représenté plus haut par la lettre C. Il établit une concordance assez convenable du calendrier lunaire avec l'année solaire, et dans les premiers temps, avant que la matière eût été mieux étudiée et que les connaissances astronomiques aient été plus précises, il aura bien fallu se contenter de l'approximation assez grossière encore donnée par ce cycle. La colonne 4 de notre tableau montre clairement pourquoi on aura eu recours plutôt au cycle C qu'au cycle c.

Le cycle C étant trop court de plus de 3 jours, on aura cherché bientôt à le corriger et le moyen le plus simple d'obtenir cette correction a paru être l'addition d'un élément c, notre calendrier ne faisant pas usage d'éléments plus compliqués que les éléments C et c. Ainsi se sera formé le cycle de 5 ans, représenté, d'après notre notation, par le signe Cc. Le cycle de 3 ans était trop court de plus de 3 jours, le cycle de 5 ans est trop long de plus de 4 jours.

Mais ces deux cycles donnant des erreurs en sens opposé, il était tout simple de les ajouter. De là, le cycle de 8 ans CcC, qui ne donne plus qu'une erreur d'un jour et demi environ.

Comment faire pour éliminer ou atténuer cette erreur ? Comme elle est positive, il ne servirait de rien d'ajouter au cycle de 8 ans

un élément c dont l'erreur est également positive ; il faut donc essayer avec un élément C, ce qui donne le cycle de 11 ans, représenté par CcCC.

Une fois arrivé à ce point, la solution définitive apparaît immédiatement. Le cycle de 8 ans et le cycle de 11 ans donnent des erreurs égales et de sens opposé, il suffit donc de les ajouter pour avoir le cycle de 19 ans. On obtient ainsi un cycle représenté par la figure

CcCC + CcC

c'est le cycle גהתאדוז (3.5.8.11.14.16.19) dont nous avons parlé dans le chapitre précédent [1].

On voit par là qu'il est extrêmement probable que ce cycle représente la forme primitive des cycles juifs, et que les autres formes données plus haut en sont des dérivés ou des altérations. Ces formes peuvent se résumer, comme nous l'avons montré, dans la troisième des quatre figures que nous avons reproduites, et qui est représentée par la notation

CCcCCCc ou CCcC + CCc.

Si on lit cette figure à partir du second C, on retrouve la figure du cycle que nous avons appelé primitif, comme il était facile de le voir par les explications que nous avons déjà données au n° 2 du chapitre précédent. Ce qui est plus curieux, c'est que ce cycle, malgré la transposition du C, se compose également d'un cycle de 11 ans augmenté d'un cycle de 8 ans.

Haï gaon (*Séf. ha ibbur*, p. 97) a très bien vu que notre cycle CcCCCcC est le plus rationnel, parce qu'il donne successivement les meilleures approximations. La 4e col. de notre tableau montre que le cycle usité aujourd'hui, qui met des années embolismiques aux années 6 et 17 du cycle, au lieu des années 5 et 16 du cycle primitif, passe par des approximations plus grossières que le cycle primitif.

Cette même colonne du tableau montre également, comme il était facile de s'y attendre après les explications qui précèdent, que le cycle primitif se dispose symétriquement autour d'un axe

[1] On pourrait encore raisonner ainsi : Une fois le cycle de 8 ans obtenu, il est facile de remarquer qu'il donne une erreur qui est exactement égale à la moitié de l'erreur du cycle de 3 ans et de sens opposé. L'addition d'un demi-cycle de 3 ans donnerait donc la concordance cherchée, on aurait ainsi un cycle de 9 ans 1/2 ; mais un cycle où il entrerait une demi-année n'étant pas possible, on a pris un cycle de 2 fois 9 ans 1/2, ou 19 ans.

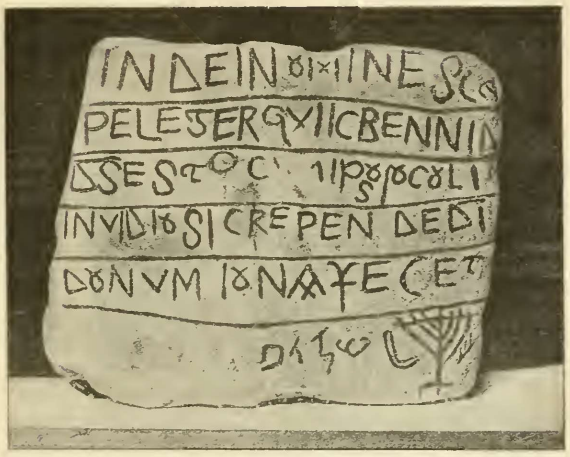
qui serait placé au milieu du cycle, à égale distance des années 8 et 11, et aurait pour mesure le cycle de 8 ans plus $\frac{1}{2}$ C. En haut et en bas de cet axe, les erreurs se reproduisent symétriquement, en grandeur égale, et avec des signes opposés. Cette symétrie est révélée par notre notation du cycle primitif, si on donne à cette notation la forme suivante :

$$CcC + C + CcC.$$

L'idée de symétrie est déjà indiquée dans la page du *Séfer ha ibbur* que nous avons tant de fois citée.

Isidore Loeb.

INSCRIPTION JUIVE D'AUCH



L'inscription tumulaire représentée ci-dessus en fac-similé fut découverte en septembre 1869 dans l'ancien prieuré de Saint-Orens[1], à Auch (Gers); elle a passé peu après au Musée de Saint-Germain-en-Laye, où elle figure sous le numero d'inventaire 20,320. L'auteur de la découverte, l'abbé Canéto, chanoine honoraire, avait communiqué aussitôt un estampage de la pierre à la Commission de la Carte des Gaules. Cet estampage fut présenté à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, dans la

[1] Sur ce prieuré, voir Lafforgue, *Histoire de la ville d'Auch* (Auch, 1851, 2 vol. in-8), II, 113. L'étiquette du musée de St-Germain porte à tort le nom *St-Ouen*.

séance du 17 septembre 1869, par M. de Saulcy, qui donna, au pied levé, un premier déchiffrement de l'inscription. Des additions et corrections plus ou moins heureuses furent ensuite proposées par MM. Jules Larocque (*Revue de l'instruction publique*, 7 octobre 1869, p. 436), Clermont-Ganneau (même recueil, 17 février 1870, p. 738), et par l'abbé Canéto lui-même, devant la Société des Antiquaires, dans la séance du 20 juillet 1870 (*Bulletin de la Société des Antiquaires*, 1870, p. 146). Nous savons que notre regretté collègue Arsène Darmesteter se proposait d'étudier à son tour cet intéressant document, mais il ne donna pas suite à son projet, et nous ne croyons pas que l'inscription d'Auch ait jamais été publiée dans aucun recueil spécialement consacré aux études juives; c'est ce qui nous détermine à la reproduire ici, principalement dans l'espoir de provoquer les observations des savants compétents, qui pourront contribuer à élucider les nombreuses obscurités de ce texte difficile.

L'inscription est gravée sur un bloc de pierre mal dégrossi, de forme à peu près quadrangulaire. Les lignes, séparées par des barres horizontales qui occupent toute la largeur de la pierre, sont assez irrégulièrement tracées, et l'écriture elle-même, quoique robuste et lisible, ne rappelle que de bien loin les beaux modèles de l'épigraphie romaine. On remarquera la forme particulière du D, semblable à un Δ grec, comme dans l'inscription de Narbonne que j'ai publiée récemment dans ce recueil; le F oncial; le Q ouvert par le haut, qui se rencontre fréquemment au VIII^e^ siècle (Wailly, *Eléments de paléographie*, pl. I, n° 3); la lettre O, faite comme un 8 dont le cercle supérieur serait coupé vers le tiers de sa hauteur. Signalons encore, comme particularités paléographiques, le crochet par lequel se termine à gauche la barre du T, et l'emploi des ligatures dans les groupes où figure cette lettre (ST ? ligne 2, NT, IT ligne 4). En fait de signes de ponctuation, on doit remarquer le trait vertical après IPSO, ligne 3. Enfin, les quatre lettres hébraïques de la ligne 6 méritent une attention particulière; elles contribuent à donner à notre texte une physionomie très archaïque. Les raisons de style confirment cette impression et permettent de dater approximativement l'inscription des dernières années du VII^e^ siècle ou du commencement du VIII^e^.

Voici maintenant la transcription et la traduction auxquelles je me suis arrêté après de longues hésitations :

1 In Dei nomine scto (= *sancto*)[1]
2 pelester (= *feliciter* ?) qui ic (= *hic*). Bennid,
3 (Ds (= *Deus*) esto c[u]m ipso ; ocoli (= *oculi*)
4 invidiosi crepent) dedit
5 donum, Jona fecet (= *fecit*).
6 שופר. *Schofar*[2]. *Chandelier à sept branches. Loulab.*

Au saint nom de Dieu,
heureusement (*repose celui*) qui est ici. Bennid
(Dieu soit avec lui ! que les yeux
envieux crèvent !) a fait
don ; Jonas a gravé.
Paix.

Justifions brièvement notre constitution du texte.

A la ligne 1, l'abréviation SCTO pour *Sancto* est continuelle dans l'épigraphie chrétienne de l'époque mérovingienne.

Le premier mot de la ligne 2 paraît être *pelester* (comparer pour la forme du T la lettre correspondante de la ligne 3), et non pas, comme l'avait cru Saulcy, *peleser* ; on pourrait être tenté de lire *peleger* avec un G semblable à celui que j'ai signalé dans l'inscription de Narbonne. Plusieurs éditeurs ont voulu reconnaître dans ce mot bizarre un nom propre, et ils ont transcrit « *Pelester qui ic Bennid* », « Pélester qui est ici, fils de Nid », ou encore « Pélester, *alias Bennid* » ; mais le nom propre *Pelester* est inconnu et aussi invraisemblable en latin qu'en hébreu. Je ne connais pas davantage le nom *Peleger* (pour Peregrinus ?). C'est pourquoi j'ai admis avec Larocque, que *pelester* est une faute pour *feliciter*. Le second E, au lieu d'un I, s'explique par un phénomène d'assimilation (comparez *Fecet*, l. 5), et la chute du second I par l'effet de l'accent tonique ; une fois cet I tombé, il était naturel d'écrire ST au lieu de CT, conformément à la prononciation. Il est plus difficile de rendre compte du P initial au lieu de F, car c'est bien un P qu'a voulu faire le lapicide : son F (ligne 5) a une forme toute différente. On pourrait rappeler qu'en hébreu il n'y a qu'un seul caractère pour exprimer les deux sons F et P, mais cette explication par l'atavisme ne me satisfait pas moi-même. La formule propitiatoire *In Dei nomine feliciter* se rencontre fréquemment dans les dates des diplômes mérovingiens, particulièrement sous Clovis III (691-695) et Chilpéric II (715-720)[3]. Toutefois, je

[1] Le dernier caractère de la ligne est peu lisible à cause de l'état fruste et de la déclivité de la pierre.
[2] Et non pas « une jambe, signifiant le grand voyage de la mort ! » (Larocque).
[3] Wailly, *Eléments de paléographie*, 1, 280 et 284.

ne crois pas qu'il faille dans notre épitaphe joindre *feliciter* à ce qui précède, mais à ce qui suit. Dans l'épigraphie chrétienne de cette époque, on trouve bien *In Dei nomine* (par exemple : Le Blant, n° 412 A), mais je ne connais pas d'exemple où cette formule soit suivie de *sancto* ou de *feliciter*.

Le deuxième membre de phrase nous donne le nom du donateur *Bennid*. Ce nom manque dans la nomenclature si complète réunie par Zunz sous le titre *Namen der Juden* (*Gesammelte Schriften*, tome II), et l'on peut se demander s'il faut lui attribuer une étymologie hébraïque[1] ou latine (*Benedictus*) ; j'incline vers la seconde hypothèse. Le nom du donateur est séparé du verbe qui indique la donation par une longue parenthèse qui renferme d'abord une bénédiction, puis une imprécation. $\overline{Ds}$ est pour *deus*, comme dans beaucoup de textes chrétiens (Le Blant, n° 8, etc.), et non pas pour *dominus* qui s'abrègerait en $\overline{dns}$; quant à la lecture *depositus* (Saulcy, Larocque), elle ne mérite pas la discussion. La formule d'imprécation, d'un tour aussi énergique qu'insolite, a été reconnue pour la première fois par Larocque ; les leçons de Saulcy (*locoli invidiosi !*) et de Canéto (*o cœli invidiosi !*) ne s'accordent ni avec le texte matériel ni avec le sens général[2]. M. Clermont-Ganneau pense qu'il s'agit d'une formule « contre le mauvais œil », *invidiosus* étant pris dans le sens de *malus* ; mais il vaut mieux rapprocher du souhait peu charitable exprimé par notre épitaphe le verset célèbre des *Psaumes* (Ps. 112, 10) : « Le méchant verra et aura du dépit, il grincera des dents et se fondra, le désir des méchants périra. » — *Crepare*, pour « crever », est un terme de la langue populaire dont l'emploi remonte sans doute à une haute antiquité. Le plus ancien exemple littéraire de cet emploi était jusqu'à présent un texte du XII^e^ siècle, cité par Du Cange *s. v.* : c'est un article des prétendues lois d'Henri I^er^ d'Angleterre, c. 93 : « *Si quis alii crepet oculum, solvat ci 60 solidos*[3]. » — *Ocoli* pour *oculi* est une forme à rapprocher de *tumolo* (Le Blant, n° 575 D), *tomolo* (ib., 45), *famolus* (ib. 65), etc.

Vient enfin le nom du graveur de l'inscription, Jonas.

Les formules *dedit*, *fecit*, dérivent en droite ligne de l'épigraphie païenne (voir Willmanns, *Exempla inscriptionum latinarum*,

[1] « Fils de la Consolation », de la racine *noud* (Clermont-Ganneau).

[2] Ces éditeurs ponctuent après *invidiosi* et font de *Crepen* un nom propre « Crépen » qui se relie à la suite ; mais il faudrait *Crispinus* et d'ailleurs le texte porte *crepent* ; seulement la barre du T en ligature se confond avec le trait de séparation des lignes.

[3] La compilation intitulée *Leges Henrici Primi* ne paraît pas antérieure au règne d'Henri II (Glasson, *Histoire du droit et des institutions de l'Angleterre*, II, 74).

II, 690, index) ; je ne trouve pas, en ce moment, d'exemple de *donum dedit* à cette place, mais je ne doute pas qu'il ne s'en rencontre, et la leçon *dedi* (*calum*) *donum* (Larocque) doit être rejetée sans hésitation. La forme *fecet* pour *fecit* est imputable à l'ignorance et à l'étourderie du graveur ; quant à la figure du F, elle est très semblable, mais non identique, à celle que cette lettre affecte dans l'écriture onciale.

Aucune difficulté pour la dernière ligne. Le mot שלום est de style dans les épitaphes hébraïques ; de même le chandelier à sept branches. Le *toulab* et le *schofar* sont au moins très fréquents : on peut comparer les exemplaires récemment publiés par M. Loeb (*Revue*, XIX, p. 100 suiv.).

On remarquera que dans cette épitaphe, qui renferme tant de choses inutiles, on ne trouve pas (du moins d'après ma lecture) l'indication la plus importante et la plus usuelle : celle du nom du défunt.

L'histoire locale ne nous fournit aucun renseignement qui permette de dater notre inscription avec plus de précision. Les origines de la communauté d'Auch me sont complètement inconnues, et le texte le plus ancien que j'aie trouvé sur les juifs de cette ville est de la fin du XIII^e^ siècle ; à cette époque (1296-7), un juif du nom de Samuel, habitant d'Aux (Auch), figure dans plusieurs actes comme l'homme d'affaires du comte Bernard VI d'Armagnac[1]. Cependant je ne doute pas que l'établissement des Juifs à Auch ne remonte à une époque beaucoup plus ancienne : notre inscription, d'ailleurs, suffirait à le prouver.

THÉODORE REINACH.

P. S. Le nom *Bennid* paraît identique au nom germanique *Bennit* qui figure dans une charte du VII^e^ siècle (Lœrsch et Schrœder, *Urkunden zur geschichte des deutschen Rechtes*, Bonn, 1874, n° 36).

[1] Lafforgue, *op. cit.*, II, 177. Ce texte m'a été signalé par mon obligeant et savant collègue M. L. Lazard.

ALEXANDRE DE HALES ET LE JUDAISME

Dans une étude précédente[1], nous avons essayé de montrer quels sont les rapports de Guillaume d'Auvergne avec la littérature juive. Son contemporain Alexandre de Hales, moine de l'ordre des Franciscains, devenu professeur de l'Université de Paris, eut peut-être encore plus de part que lui dans la transformation qui, au treizième siècle, s'est accomplie dans la scolastique chrétienne. Alexandre de Hales est le premier auteur qui ait utilisé largement[2], pour l'exposition systématique de la théologie chrétienne, les écrits d'Aristote et des commentateurs arabes de la philosophie aristotélicienne, principalement d'Avicenne. Il est vrai que parmi les autorités qu'il considère comme décisives, outre les Pères de l'Église, parmi lesquels saint Augustin occupe le premier rang, il faut citer principalement les Sentences de Pierre Lombard et de Hugues de Saint-Victor, qui forment, en quelque sorte, la base de son exposition de la science théologique. Mais en beaucoup d'endroits nous le voyons aussi s'efforcer de mettre les doctrines de la théologie chrétienne en harmonie avec les théories de la philosophie aristotélicienne.

A un autre point de vue encore, Alexandre de Hales a exercé sur le développement ultérieur de la scolastique chrétienne une influence décisive. S'il n'est pas le premier qui ait exposé systématiquement la théologie chrétienne dans une *Summa theologiæ*[3], il semble cependant que la méthode de dialectique si originale qui a été employée depuis dans les ouvrages des scolastiques chrétiens, lui a dû son premier développement et lui a valu chez ses contemporains le titre d'honneur de *doctor irrefragabilis et theologorum monarcha*. Il ne serait donc pas peut-être sans intérêt d'étudier les rapports qu'on peut découvrir dans la *Summa*

[1] *Revue*, XVIII, p. 243-255.
[2] Stöckl, *Geschichte der Philosophie des Mittelalters* (Mayence, 1865), II, p. 230.
[3] Cf. Hauréau, *De la philosophie scolastique* (Paris, 1850), I, p. 425.

universæ theologiæ d'Alexandre de Hales avec le judaïsme et la philosophie juive [1].

L'impression que la Somme nous donne de la personnalité d'Alexandre de Hales est incomparablement plus sympathique que celle que nous a laissée Guillaume d'Auvergne. Comme celui-ci, Alexandre, pour ses opinions théologiques, s'était placé sur le terrain de l'Église catholique, comme le reconnut le pape Innocent IV en recommandant la Somme, après l'avoir fait examiner par soixante-dix théologiens, à tous les maîtres de théologie chrétienne [2]. Cependant, malgré la sévérité avec laquelle il a soin d'affirmer le point de vue chrétien dans ses jugements sur les hérétiques, on ne trouve néanmoins nulle part chez lui l'expression d'une animosité personnelle contre les Juifs ; même dans quelques-uns des passages où il parle d'eux, on ne peut méconnaître chez lui une certaine lueur de tolérance et d'équité.

Dans un de ces passages, Alexandre, procédant suivant ses habitudes de dialectique et pesant avec soin les motifs *pro* et *contra*, traite la question de savoir s'il faut tolérer ou non, au milieu des populations chrétiennes, les Juifs et les païens, ainsi que l'exercice de leur culte. On pourrait, dit-il, faire valoir, contre la tolérance à accorder aux Juifs, qu'ils blasphèment Jésus et la bienheureuse Vierge, qu'ils persécutent la religion catholique et qu'ils se rendent coupables de la violation des sacrements de l'Eglise. La loi de l'Ancien Testament punissant de mort les blasphémateurs, les dispositions du droit canonique ne permettraient pas, par conséquent, de tolérer les Juifs, il faudrait, au contraire, les punir de mort. Il faut encore ajouter à cela que leur livre qu'ils appellent le *Thalmut* contient beaucoup de blasphèmes contre Jésus et la bienheureuse Vierge. Les doctrines de ce livre faisant loi pour eux, il conviendrait de les faire périr eux et leurs livres. De plus, les païens qui se sont emparés de la Terre-Sainte étant persécutés par les chrétiens jusqu'à la mort, et l'offense contre le Sauveur étant un crime beaucoup plus grand que celui des païens, ceux qui s'en rendent coupables devraient, à plus forte raison, être pourchassés à mort [3]. D'un autre côté, on peut faire valoir, en faveur de

[1] L'édition de la *Summa* dont je me sers est celle de Norimb., 1482.

[2] Cf. Hauréau, *l. cit.*

[3] *Summa theolog.*, Lib. II, quaestio 179, membrum 1 : circa primum sic videtur, quod non sint tolerandi, blasphemant enim et contra Christum et contra beatam virginem, persequuntur etiam fidem catholicam, sacramentis etiam ecclesiasticis faciunt injuriam, sicut habetur ex de judaeis : et si judaeos, blasphemi autem secundum legem etiam veterem erant morti tradendi ; ergo et judaei non sunt tolerandi sed morti exponendi, maxime cum sic se habent. Praeterea in libro eorum, qui dicitur thalmut, plura continentur, quæ ad blasphemiam Christi et beatæ virginis pertinent,

la tolérance à accorder aux Juifs, les raisons suivantes. D'après l'interprétation donnée par l'Église de certains passages de l'Écriture Sainte, les Juifs ne doivent pas être exterminés complètement, mais amenés à la conversion par la persuasion ; aussi, Jésus lui-même a-t-il prié pour leur conversion. L'Église catholique, pour attester la vérité de ses doctrines, invoque aussi l'Ancien Testament conservé par les Juifs, et ce témoignage est d'autant plus décisif qu'il est fourni à l'Église par ses adversaires. Les Juifs doivent donc être maintenus, afin que ce témoignage ne vienne pas à manquer à l'Église [1]. Dans la *Solutio* qui suit l'exposition du *Pro* et *Contra*, Alexandre se décide pour l'opinion que les Juifs doivent être tolérés. Les raisons contraires qui sont alléguées sont réfutées aussi par lui : en blasphémant Jésus, les Juifs ne croient commettre aucun mal, puisqu'ils croient que le Messie n'est pas encore venu ; cependant il leur sera demandé compte un jour de cette erreur, s'ils y persistent [2]. Sans doute, il n'est pas permis de tolérer des blasphèmes publics ; mais, comme la loi canonique en a déjà décidé, ils doivent être punis par les princes temporels, et *les livres qui les contiennent doivent être brûlés* [3]. On ne saurait comparer les Juifs aux païens qui se sont emparés injustement de la Terre-Sainte et qui ont commis par ce fait un crime contre le Christ. En considération de ce que les Juifs nous ont transmis l'ancienne loi, de ce que Jésus est de la semence des Juifs et que l'Écriture Sainte recommande de les laisser subsister, il n'est pas permis d'interdire aux Juifs le séjour des pays chré-

eum ergo doctrinam illius libri quasi legem observent, simul cum libris hujus modi sunt disperdendi. Item Christiani persequuntur paganos usque ad mortem, qui sunt detentores terræ sanctæ, sed amplior injuria est contumelia redemptoris, ergo perpetrantes hujus modi contumeliam persequi debent Christiani usque ad mortem. Non ergo sunt tolerandi. Quod autem contumeliam ingerunt, patet per hoc, quod dicitur *extra* de *judæis* in nonnullis.

[1] *Ibidem. Contra* videtur per hoc, quod dicit in psalmis super illud : ut occidas eos, glossa : hoc de judæis specialiter potest intelligi præcaveatur, ne Judæi funditus pereant. Dispersi quidem sunt, ut ad conversionem provocentur, orat etiam pro eis dicens : ne occidas eos, qui me occidunt, sed maneat gens judæorum cum signo circumcisionis ; ergo tolerandi sunt. Item fortius est testimonium, quod ab adversariis accipitur, sed ecclesia catholica sumit testimonium a veteri lege, quam observant judæi. Ad hoc ergo, quod ecclesia catholica ab inimicis habeat testimonium, tolerandi sunt judæi, etc.

[2] En un autre endroit (Livre II, quæstio 172, membr. 6, § 1), il soulève la question de savoir si les Juifs ou une partie des Juifs doivent être déclarés innocents du meurtre de Jésus, parce qu'ils l'ont commis par ignorance. Cette question, si délicate, est traitée par Alexandre avec beaucoup de calme et de modération. Les chefs des Juifs, dit-il, ne sont pas excusables pour la raison qu'ils auraient ignoré que Jésus est le fils de Dieu, mais les autres doivent être jugés avec moins de sévérité.

[3] Ce jugement a été émis par Alexandre probablement sous l'impression des procédures ouvertes à ce moment au sujet de la destruction du Talmud.

tiens. S'ils commettent un outrage public contre Jésus, ils doivent être punis, mais la peine ne doit pas être plus forte que celle qu'on infligerait pour de semblables méfaits à de mauvais chrétiens [1].

Il est à peine nécessaire de faire observer qu'à une époque où les destinées des Juifs français étaient entre les mains d'un saint Louis, cette argumentation avait plus qu'une valeur théorique. Alexandre de Hales, en soutenant avec tant d'insistance que les Juifs ne peuvent pas être traités comme les mahométans qui s'étaient emparés de la Terre-Sainte, s'élevait contre un raisonnement qui, comme on le sait, avait acquis, à l'époque des croisades, une force très dangereuse pour les Juifs, et qui a dû aussi déterminer saint Louis à publier le décret d'expulsion des Juifs de France [2].

Alexandre revient encore ailleurs, dans un passage intéressant pour la connaissance des opinions de cette époque, sur la différence à faire entre les Juifs et les mahométans. Dans son explication du Décalogue, à propos du septième commandement (pour nous le huitième), Alexandre se demande si le pillage des infidèles doit être considéré comme une transgression du commandement divin. Comme il ressort de l'argumentation qui s'y rattache, le pillage des infidèles était autorisé de la façon la plus large par beaucoup de théologiens de cette époque. Alexandre, au contraire, est d'avis que le pillage des biens des infidèles n'est autorisé que pour ceux qui auraient reçu à cet effet une commission de l'État; à défaut de cette autorisation, le pillage

[1] Ad objectum autem in contrarium dicendum, quod licet blasphemiam perpetrent, credunt tamen se non in hoc deliuquere eo, quod nondum credant messiam venisse et in hoc errant et reservantur ad futuram damnationem, nisi resipiscant, sicut dicit super illud, Ps : Retribuam eis de glossa : in præsenti, ut dispergantur, in futuro, ut damnentur. Si tamen persistent in blasphemia manifesta, coerceudi sunt per principes seculares, sicut habetur ex. de judaeis in nonuulis proviociis, ubi dicitur districtissime : prohibemus ne in contumeliam creatoris prosilire præsumant, et quum illius nos debemus dissimulare obprobrium, qui probria nostra delevit, præsumpto res hujusmodi contra principes seculares digue animadversionis adjectione compesci, ne crucifixus pro nobis aliquateaus blasphemare præsumaot. Ad secundum dicendum, quod libri, in quibus blasphemiæ hujusmodi contineutur, comburendi sunt, ipsi vero, si pertinaciter in blasphemiis persisterent, coram judice convicti digna pœna sunt puuieodi, *secus autem est, si occulte blasphemant*. Ad tertium vero diceudum est, quod alia est ratio de ipsis paganis, detentoribus terræ sanctæ et de ipsis judaeis. Persequuntur euim Christiani ipsos paganos taoquam injustos detentores et sacri loci violatores in injuriam Christi ; judaei vero multiplici ratione permittuntur vivere et iuter Christianos commorari, tum propter hoc, quod a judaeis legem veterem accepimus, tum quia de semine illo venit Christus, tum quia facta est permissio salutis eorum, cum plenitudo gentium intraverit. Unde si deliuquereut manifeste in Christum debita animadversione sunt coerceudi, nec videtur eis magis procedendum in delictis manifestis quam malis Christianis.

[2] Cf. Graetz, *Gesch. der Juden*. VI, p. 418, note 1, n° 29.

des infidèles doit être considéré comme un vol. Toutefois celui même qui serait muni de cette autorisation n'aurait que le droit de s'approprier les biens des hérétiques et des Sarrazins, *et non ceux des Juifs*, car, comme il faut laisser les Juifs en vie, on ne peut les dépouiller des moyens nécessaires à leur subsistance. Les princes ont, il est vrai, le droit de s'emparer de la fortune des Juifs à l'exception de ce qui est nécessaire pour leur entretien [1].

La question de savoir si l'exercice de la religion des Juifs doit être comparé au culte des idoles est résolue négativement par Alexandre [2]. Se référant à diverses ordonnances du pape Grégoire, il exprime l'avis que la célébration solennelle de leurs coutumes religieuses ne doit pas être interdite aux Juifs [3]. Malgré l'exemple du *pieux* roi Sisebut, Alexandre, s'appuyant sur une décision du concile de Tolède et sur d'autres motifs encore, croit devoir s'opposer à ce qu'on contraigne les Juifs, par des menaces ou des châtiments, à embrasser la foi catholique [4]. D'après son opinion, l'Église ne peut, en général, infliger aux Juifs que des peines corporelles ou pécuniaires, et non des peines ecclésiastiques. Il est vrai qu'indirectement l'Église peut aussi infliger aux Juifs des peines ecclésiastiques, en défendant, par exemple, aux chrétiens tout commerce avec les Juifs, en excluant les Juifs de tous les actes légaux et des fonctions publiques, en leur interdisant d'avoir des esclaves chrétiens, d'ouvrir leurs fenêtres pendant les fêtes de la Pâque chrétienne, etc. [5]

Une autre question intéressante discutée par notre auteur est

[1] Lib. III, quaest. 36, membr. 3, § 3 : Ex his ergo videtur relinqui, quod tam haeretici, quam judaei, quam Saraceni rebus, quas habent, licite potuerunt spoliari, quod quidam indistincte concedunt. Sed *contra* : Praeceptum est juris naturalis : non facias alii, quod tibi non vis fieri. Ergo hoc semper cum omnibus conservandum. Sed nos nollemus ab eis expoliari, ergo cum spoliamus eos, facimus contra hoc praeceptum. *Solutio* : Dicendum, quod refert, utrum ille, qui infideles expoliat, habet auctoritatem rei publicæ vel non. Si non habet, expoliando committit rapinam, sicut homicidium committit, qui maleficum interficit sua non superioris auctoritate. Si habet auctoritatem, distinguunt quidam inter judaeos et alios, nam de judaeis praeceptum est ecclesiæ in psalmis : Ne occidas eos, ne quando obliviscantur populi mei, et etiam quia scriptum est : Reliquiæ convertentur (Rom., X et Isa., VI). De haereticis vero et Saracenis praeceptum est Exod. XXII : Maleficos non patieris vivere. Ex quo ergo juste possunt occidi et juste potuerunt expoliari. Judaei vero, quia permitti debent vivere, spoliari non debent rebus vitæ necessariis, sed a principibus expoliari possunt omnibus praeter necessarius, etc.

[2] Lib. II, quaest. 179, membr. 2.

[3] *Ibidem*, membr. 3.

[4] *Ibidem*, membr. 4.

[5] Lib. II, quaestio 180, membr. 1. La question de savoir si les Juifs peuvent posséder des esclaves est traitée encore plus spécialement dans le membr. 3, ainsi que la question, résolue affirmativement par Alexandre, de savoir si les chrétiens peuvent avoir des esclaves juifs, dans le membr. 5 de la même quaestio.

celle de savoir si les Juifs doivent être obligés de payer à l'Église la dîme de leurs maisons et de leurs possessions foncières, ainsi que les autres impôts que les chrétiens demeurant sur le domaine d'une Église sont tenus de payer à celle-ci. Entre autres raisons alléguées, se trouve aussi celle-ci que jadis les Juifs étaient forcés de payer la dîme aux lévites. Or, depuis qu'ils ont péché, ils ne doivent pas être plus favorisés qu'auparavant. Depuis lors, les lévites sont remplacés par le clergé chrétien. Mais comment l'Église peut-elle prélever des impôts et des dîmes sur les biens des Juifs, puisque ceux-ci proviennent en grande partie du produit des affaires de prêt à intérêt ? Il finit par écarter cette objection, et il s'en tient à la décision obligeant les Juifs à payer les dîmes à l'Église [1].

Notre auteur était-il au courant de la littérature juive ? Nous n'avons pu découvrir chez lui de traces de connaissance du Talmud, comme nous en avons constaté chez Guillaume d'Auvergne. Mais l'influence des deux philosophes juifs qui ont exercé une influence si considérable sur la scolastique du treizième siècle, Salomon Ibn Gabirol et Moïse ben Maïmon, se montre déjà à nous dans ce premier ouvrage fondamental qui inaugure la floraison de la scolastique chrétienne. Il est vrai que nulle part dans la *Summa* nous n'avons trouvé le nom d'Avicebron. Aussi n'y a-t-il pas a songer à une influence très profonde de la doctrine d'Avicebron sur les opinions théologiques et philosophiques d'Alexandre de Hales. Toutefois on trouve déjà chez Alexandre de Hales, le fondateur de l'école des franciscains, la doctrine dont le développement conséquent donne au système d'Avicebron son empreinte originale et qui plus tard, avec Jean Duns Scot, est devenue, en quelque sorte, une des doctrines distinctives de l'école des franciscains, par opposition avec l'école des dominicains [2]. Alexandre de Hales se range aussi à l'opinion que, non seulement les substances corporelles, mais encore les substances spirituelles et, en particulier, les âmes humaines, se composent de matière et de forme [3]. Quant à savoir s'il a été amené à cette

[1] Lib. II, quæstio 180, membr. 3.

[2] Cf. Guttmann, *Die Philosophie des Salomon ibn Gabirol*, Gottingue, 1889, p. 64.

[3] *Summa*, Liber II, quaest. 12, membr. 1 : Ad hoc respondendum, quod simplex dicitur multis modis. Uno modo dicitur, quod caret materia divisiva, secundum hunc modum substantiæ spirituales simplices dicuntur. Alio vero modo dicitur simplex, quod omnino caret materia, et sic dicitur prima forma simplex secundum Boëtium in libro de trinitate, secundum hunc modum non dicitur anima simplex, quia habet materiam et formam spiritualem. Ibidem quæst. 20, membr. 2, artic. 2 : Ad quod dicendum, quod licet secundum quosdam philosophos intelligentia, quæ dicitur angelus, sit forma sine materia, videtur tamen dicendum, quod sit compositum ex materia et forma. Voir aussi, quaest. 60, membr 2, art. 1.

opinion par la doctrine d'Avicebron, cela ne peut être déterminé rigoureusement, parce qu'il a négligé de l'appuyer par une démonstration proprement spéculative. Chez Alexandre de Hales ce n'est pas, comme chez Avicebron et Jean Duns Scot, la même matière qui forme la base des choses corporelles et spirituelles, mais la matière des substances spirituelles est essentiellement différente de celle des substances corporelles [1]. Il ne veut pas même identifier la matière des corps célestes et celle des corps sublunaires [2]. Dans un passage de la Summa, il cite néanmoins, en propres termes, le *Liber fons vitæ*, et cela comme une des autorités décisives placées ordinairement en tête des démonstrations [3].

Les points de contact entre la *Summa* d'Alexandre de Hales et le *More* de Maïmonide sont beaucoup plus nombreux, bien que nous ne trouvions que deux mentions du nom de *Rabi Moyses* [4]. L'argumentation du premier livre de la Somme, où il établit qu'il y a une connaissance de Dieu en soi et une connaissance de Dieu par ses œuvres, est certainement empruntée au *More*. Reconnaître Dieu par ses œuvres, c'est le reconnaître par derrière; reconnaître l'Être divin en soi, c'est le contempler de face : c'est dans ce sens qu'il est dit à Moïse (Exod., 33, 23) : Tu me verras par derrière, mais tu ne verras pas ma face (*sic*) [5]. En examinant la

[1] Lib. II, quaest. 20, membr. 2, art. 2 : Ad illud vero, quod objcitur de modo compositionis angeli, quod habet communem materiam cum corpore, sicut dicitur habere genus commune, dicendum quod hoc falsum est. Licet enim in hoc conveniant, quod utrumque dicitur habere materiam secundum suum modum, non tamen eandem : non enim est eadem materia corporalium et spiritualium, sicut infra ostenditur in tractatu de operibus sex dierum. Cf. Lib. II, quaest. 22, membr. 3 ; ibidem quaest. 61, membr. 1.

[2] Lib. II, quaest. 44, membr. 2.

[3] Lib. I, quaest. 86, membr. 1 : Quæritur ergo primo : utrum conditum fuit corpus Adæ eo tempore quam alia creatura, prout videtur ex illo verbo Ecclesiastici Jesus Sirach XVIII : Qui vivit in æternum creavit omnia simul. Hanc autem quæstionem proponit Augustinus super genesim ad lit. Item dicitur *in libro fontis vitæ* in principio, quod virtus, per quam omnia facta sunt, est virtus Dei adinveniens omnia (cf. Guttmann, *Gabirol*, p. 67) et ibidem dicitur, quod sicut resultat imago in speculo ex sola oppositione rei, sic ex sola conversione ad res omnia produxit in esse (cf. Guttmann, *ibid.*, p. 257). Voir aussi membr. 2.

[4] Lib. I, quaest. 22, membr. 6. Secundum quod dicit Rabi Moyses et alii prophetæ de quibusdam animalibus, quæ fiunt ex putrefactione. Dicunt enim, quod per potestatem sementinam, quæ est in corporibus supercœlestibus, fiant hujusmodi animalia. Cf. *More*, I, 72 (*Guide*, I, 366). Nous reviendrons plus tard sur le second passage.

[5] Lib. I, quæst. 2, membr. 1, artic. 4 : Est enim cognitio Dei in sua forma et cognitio ipsius in suo effectu. Cognoscere ipsum in suo effectu, est cognoscere ipsum a posteriori, cognoscere ipsum in se, sicut est, est cognoscere ipsum in sua facie, et hoc modo dicitur Moysi : Videbis posteriora mea, faciem meam non videbis. Cf. *More*, I, 21 (*Guide*, I, 76) ; *More*, I, 38 (*Guide*, I, 141) ; *More*, I, 54 (*Guide*, I, 216).

question de savoir si le monde est créé ou incréé, il cite une série de preuves que les *philosophes* ont produites en faveur de l'éternité du monde. Une partie de ces preuves est probablement empruntée au chapitre XIV du IIe livre du *Moré*, où Maïmonide expose sept méthodes de preuves fournies par les péripatéticiens au sujet de l'éternité du monde [1]. Dans une occasion semblable, Albert le Grand, dans sa *Summa theologiæ*, a recours au même passage du Moré [2]. De même, Alexandre de Hales, en réfutant ces preuves, paraît avoir reproduit plusieurs des démonstrations de Maïmonide [3]. Si Alexandre se prononce, en un autre endroit, pour l'opinion que, dès l'origine de la création, l'univers avait en lui la force

[1] Lib. I, quaest. 12, membr. 8 : Item objiciunt philosophi sumentes rationem ex *natura motus*. Nam motus cæli aut est æternus aut non, si non, fuit ergo factus, fuit ergo possibilis moveri et postea motus ; ergo fuit eductio de potentia in actum, sed hujusmodi eductio est motus, fuit ergo motus ante illum motum. De illo alio similiter potest quæri, utrum fuerit factus aut æternus, et sic erit aut abire in infinitum aut stabitur alicui ad unum motum, qui est æternus. Sed qua ratione potest stare in alio et in motu cæli : ex quo videtur, quod motus cæli est æternus (cf. *Guide*, II, 115, 1re méthode). Item est alia ratio in parte *materiæ* generabilium et corruptibilium. Aut enim ipsa est ingenerabilis et incorruptibilis, aut generabilis et corruptibilis. Si fuit generata : ergo ex materia præjacente sive præcedente, ergo fuit materia ante illam. Similiter potest quæri de illa. Aut ergo est ire in infinitum, aut erit ponere aliquam materiam ingenerabilem. Sed sicut potest alia, sic et prima (cf. *Guide*, *ibidem*, 2e méthode). — Item est alia ratio in parte *materiæ* generabilium et corruptibilium. Aut enim ipsa est ingenerabilis et incorruptibilis, aut generalis et corruptibilio. Si fuit generata : ergo ex materia præjacente, ergo fuit materia ante illam. Similiter potest quæri de illa. Aut ergo est ire in infinitum, aut erit ponere aliquam materiam ingenerabilem. Sed sicut potest alia, sic et prima (cf. *Guide*, *ibidem*, 2e méthode). Item ex parte motoris objicitur sic. Motor est infinitæ potentiæ et simplicis et invariabilis essentiæ et voluntatis. Talis autem potentiæ infinitus est actus ; ergo erit actus illius infinitus. Dicitur enim : quod aliquando movent, non semper movit aut movebit. Tunc si motus voluntarius, qui prius non movebat, postmodum movit, indignit aliquo expergefaciente, vel prius habuit aliquod impedimentum vel prohibens, vel retardans etc. cf. *Guide*, II, 119, 6e méthode).

[2] Cf. Albertus Magnus, *Summa theologiæ*, pars II, tract. I, quaest. 4, art. 3 : De septem viis, quas collegit rabbi Moyses, quibus probatur mundi æternitas.

[3] Voici comment s'exprime Alexandre : Ad duodecimum dicendum. *quod respicientes philosophi ad causas inferiores motus cæli dixerunt motum non habere principium nec finem suæ durationis*. Ex parte enim motoris, qui similiter se habens est semper, nec magis se habet, quod motus ab ipso sit nunc quam prius, istud posuerunt similiter ex parte mobilis, quod est corpus uniforme, non magis se habens motum nunc quam prius. Cum enim sit corpus sphæricum, non habens contrarium, semper est ordinatum in motum circularem. Similiter ex parte materiæ, quæ est indeficiens et subjectum generationis et corruptionis, posuerunt motum et mundum perpetuum, quia eodem modo semper se habente motore et mobili, quod est cælum, erit semper eodem modo se habens, et eodem modo se habente motu cæli, qui est causa generationis et corruptionis, et odem modo se habente materia subjecta semper, erit semper generatio et corruptio et ita mundus. Secundum *causas ergo inferiores* erit positio philosophorum de æternitate motus et mundi. Secundum vero causas superiores patet cuilibet consideranti initium temporis et motus mundi, secundum quod mundus dicitur fluxus rerum secundum mutationem et generationem et corruptionem. Causæ autem superiores sunt divina potentia et divina sapientia, divina bonitas. Ex parte divinæ potentiæ patet exordium mundi et materiæ, nam divina potentia est summa

de produire non seulement les choses qu'on appelle choses naturelles, mais encore les choses merveilleuses, et que, par suite, les miracles n'étaient pas au fond contraires à la loi de la nature, il a évidemment suivi en cela une démonstration bien connue du *Moré* de Maïmonide [1].

L'interprétation si originale de la législation du Pentateuque qui forme le contenu principal de la troisième partie du *Moré* paraît avoir produit une impression tout particulièrement convaincante sur Alexandre de Hales, comme sur Guillaume d'Auvergne. Dans un passage où il combat résolument la doctrine des Manichéens, prétendant que la loi de l'Ancien Testament doit être ramenée au principe du mal, il démontre, entre autres, que cette loi contient, d'une part, des préceptes dont l'utilité nous est connue, comme la défense du meurtre, de l'adultère, etc., et, d'autre part, des préceptes dont l'utilité nous échappe, comme la défense de manger les fruits d'un arbre nouvellement planté. Les lois dont l'utilité nous est connue sont appelées par *Rabi Moyses Judaeus* des lois judiciaires (משפטים), les autres du nom générique de lois cérémonielles (חקים) [2]. Un certain sens spirituel doit se trouver même au fond des lois cérémonielles, comme il a été prouvé maintes fois d'une façon très juste. Par exemple, s'il est dit dans le Deut., IV : « cela sera là notre (*sic*) sagesse et notre intelligence aux yeux des peuples », cela ne peut signifier que cette nation serait considérée comme sage et intelligente à cause du sens littéral de la Loi [3]. La

et ideo non indiget materia subjecta ad operandum aliquid, est igitur operans de nihilo, quia est totum causa cui operis, ut non requiratur aliqua possibilitas ex parte subjectæ materiæ ; ideo mutatio prima contra operationem divinam non habet ante se aliam mutationem. Ideo ad id, quod quærit : mundus est factus vel æternus ? dico, quod factus est, et quum ulterius arguit : ergo prius fuit possibile moveri, si tu dicis possibile materiæ falsum est, *quia motus primus factus est non per motum, qui sit per subjectam materiam, sed per creationem, quæ est creatio de nihilo*.... Similiter per hoc patet solutio ad tertium decimum, quod dicit, quod materia est ingenerabilis. Si enim generatio dicit actionem ex præjacente materia, hoc modo est verum et sic est generatio mutatio naturalis. Si vero generatio dicit solum idem quod factio, sive ex materia, sive non, hoc modo materia non est ingenerabilis, quia est facta non per mutationem naturalem, *sed per mutationem, quæ est ante naturam, quæ est creatio* (Cf. *More*, II, 17-18 ; *Guide*, II, 129-144).

[1] Cf. Lib. II, quaest. 42, membr. 5, art. 5, avec *More*, II, 29 (*Guide*, II, p. 224 et suiv.).

[2] Lib. III, quaest. 28, membr. 1, art. 5 : Ad tertium dicendum, quod quorundam præceptorum utilitas nobis nota est, sicut utilitas istius : non occides, non fornicaberis etc., quorundam autem utilitas non est nobis nota, sicut utilitas prohibitionis esus ligni de novo plantati. Et illa quorum utilitas scitur, vocat Rabi Moyses Judaeus judicia, alia vocat ceremonalia generali nomine. Ibid. membr. 2, art. 1, § 2 : Item quidam expositor legis hebraeæ dicit, quod omne præceptum, cujus utilitas nota est, dicitur præjudicium, quorum vero utilitas ignota est, dicuntur ceremoniæ. Cf. *More*, III, 26 (*Guide*, III, 204-205).

[3] Lib. III, quaest. 54, membr. 2 : Nam convenienter quidam probaveruot per auc-

législation de l'Ancien Testament peut, selon l'opinion d'Alexandre de Hales, être ramenée à un principe d'unité, savoir celui de la morale. Les sacrifices, par exemple, ont un but moral, car ils sont des actes accomplis pour le service de Dieu, et tout acte relatif au culte doit être considéré comme moral. Il en est de même de toutes les autres lois cérémonielles dont le but nous est inconnu, comme, par exemple, les défenses d'atteler ensemble à la charrue le bœuf et l'âne, de cuire le chevreau dans le lait de sa mère, de porter des vêtements où la laine et le lin sont mélangés, car tous les préceptes dont la raison nous échappe ont été imposés aux Juifs, suivant l'opinion des *interprètes de la loi*, dans le but de les détourner de l'idolâtrie, ce qui peut aussi être considéré comme un but moral [1].

Cette théorie fondamentale de l'interprétation de la loi par Maïmonide s'affirme notamment à propos de l'explication de l'institution des sacrifices. Sous ce rapport aussi, Maïmonide a trouvé en Alexandre de Halès un disciple docile. Alexandre discute si les sacrifices de l'ancienne loi ont été agréables à Dieu. Il fait d'abord, à ce sujet, une distinction entre l'époque précédant la venue du Sauveur et l'époque qui l'a suivie. Si dans les livres mêmes de l'Ancien Testament le culte des sacrifices est désigné en maint endroit comme ne répondant pas à la volonté de Dieu, il faut entendre par là les sacrifices où l'idée nécessaire était absente; ou bien il faut croire que ces passages se rapportent à l'époque qui a suivi la venue du Sauveur, où le culte des sacrifices avait perdu sa signification. En ce qui concerne le culte des sacrifices avant la venue du Sauveur, il faut encore faire une distinction entre l'époque précédant l'extension de l'idolâtrie et l'époque qui l'a suivie. Les sacrifices ont été prescrits avant cette époque pour la glorification de la majesté divine, comme un symbole de la vérité future, c'est-à-dire de la mort expiatoire du Sauveur, pour

loritates et rationes et exempla, in lege quantum ad ceremonalia contineri intelligentiam spiritualem. Legitur Deut. IV : Haec est nostra sapientia et intellectus coram omnibus populis etc. Quis enim propter litteralem intelligentiam solam legis sapientem et intelligentem censeat populum illum. Cf. *More*, III, 31 (*Guide*, III, 247).

[1] Lib. III, quaest. 28, membr. 2, artic. 1, § 1 : Item omnis actus latriæ est moralis, sed actus sacrificiorum erant latriæ, quia illis colebatur deus et honorabatur ut deus, ergo erant actus morales. Igitur ceremonalia aliquæ sive sacramentalia erant moralia. Similiter istud patet de omnibus ceremonalibus, sicut de isto : non arabis in bove et asino, non coques hedum in lacte matris, non vestieris lana et lino etc., quorum non est ratio manifesta, quia sicut dicunt judæi expositores legis ad litteram, omnia præcepta, quorum non est ratio manifesta dabantur Judæis, ut revocarentur ab idolatria; ergo erat intentio talium ceremonalium esse longe ab idolatria, sed longe esse ab idolatria, istud est morale. Cf. *More*, III, 32 (*Guide*, III, 453) ; *More*, III, 29 (*Guide*, III, 229), etc.

rappeler aux hommes la sévérité de la justice divine et les pénétrer d'espérance et d'amour pour Dieu. A l'époque qui a suivi l'extension de l'idolâtrie, les sacrifices avaient pour but de préserver les hommes de cet égarement, comme il est dit dans le Lévitique, XVII : « Les enfants d'Israël amèneront leurs victimes au prêtre devant l'entrée de la tente d'assignation et ils ne les sacrifieront plus aux démons! » Il résulte de là que Dieu n'agréait ces sacrifices que par comparaison ou pour éviter qu'on ne les offrit aux idoles [1]. Alexandre de Hales reproduit encore l'opinion de Maïmonide sur beaucoup d'autres points, par exemple au sujet de l'explication qu'il donne de la loi de la circoncision [2].

Il nous serait facile de continuer à signaler les emprunts d'Alexandre de Hales à Maïmonide, mais ce serait inutilement fatiguer le lecteur. Les rapports d'Alexandre de Hales avec le judaïsme et la littérature juive sont suffisamment caractérisés par ce qui précède.

J. GUTTMANN.

[1] Lib. III, quaest. 38. Cf. *More*, III, 46 (*Guide*, III, p. 362 et suiv.).
[2] Lib. III, quaest. 35; Lib. I, quaest. 7, pt. *More*, III, 30 (*Guide*, p. 426 et suiv.).

LE TRAITÉ SUR LES JUIFS

DE PIERRE DE L'ANCRE

Pierre de l'Ancre était un brave conseiller du roi « en son conseil d'État à Bordeaux », sous les règnes d'Henri IV et de Louis XIII. C'était un magistrat érudit, naïf et surtout hostile à tous ces suppôts du Diable qui s'appellent « magiciens, sorciers, devins, tireurs d'horoscopes, juifs, apostats et athées ». La dédicace de son ouvrage *De l'incrédulité* se termine par cette phrase adorable : « Tirant toujours ma ligne à ce point, jusqu'à ce que le Tout-Puissant, qui, comme un beau soleil, fait reluire votre couronne en l'excellence et piété de vos mœurs, versant sur vous un monde de bénédictions, inspire V. M. (Louis XIII) et lui mette ardemment en affection de bannir et exterminer entièrement de votre cour et de cet auguste et saint royaume les magiciens, sorciers, devins, tireurs d'horoscopes, juifs, apostats, athées, et tous ces autres ennemis de Dieu; *protestant avec votre licence et autorité royale, leur être toute ma vie autant cruel ennemi et rude persécuteur comme je désire que V. M. me croie...* »

Si on l'avait pressé un peu, il aurait convenu de bonne grâce que d'autres lui semblaient encore plus haïssables, je veux parler de ces mécréants qui disent que toute la sorcellerie « n'est qu'illusion et prestige », « que ces pauvres sorciers sont plus dignes de compassion que de punition et châtiment. » La malice n'a-t-elle pas été si loin que ces incrédules, médecins pour la plupart, n'ont pas craint de douter même de l'existence des démons ? Que fait-on donc alors et de la philosophie, et de la théologie, et d'Aristote, et des Pères de l'Église, et de la chute des anges et des aveux des coupables ? Car Pierre de l'Ancre a reçu ces aveux, il a interrogé en Gascogne sorciers et sorcières, par ordre d' « Henri le Grand à la requête de la noblesse et syndic du pays de Labour[1] »; il a vu, de ses propres yeux, ces excroissances, pattes

[1] Province méridionale de la Gascogne, attenante à la Navarre, capitale Saint-Jean-de-Luz.

de crapaud et autres signes des pactes conclus avec le Diable; il a bel et bien condamné à mort et au bannissement les auteurs de cet horrible méfait, avec le zèle d'un bon magistrat qui se respecte.

Un esprit aussi pénétrant, aussi versé en théologie et aussi dégagé des préjugés de son temps avait toutes les qualités requises pour parler comme il convient des Juifs. On va voir si le pauvre homme y manque. Il applique à cette étude, — si on peut appeler étude un ramassis de contes à dormir debout, — le même esprit qu'à celle de la sorcellerie : il lui suffit qu'une niaiserie ait été mise par écrit pour qu'il l'accueille et en triomphe. Heureusement pour les Juifs qu'ils n'étaient pas sous sa juridiction comme ces malheureux sorciers, leurs frères dans l'imagination populaire et dans les souffrances.

L'ouvrage de De l'Ancre porte le titre suivant : « *L'incrédulité et mescréance du sortilège pleinement convaincue*, où il est amplement et curieusement traicté de la Vérité ou Illusion du Sortilège, de la Fascination, de l'Attouchement, du Scopelisme, de la Divination, de la Ligature ou Liaison magique, des Apparitions et d'une infinité d'autres rares et nouveaux subjects. Par P. de l'Ancre, conseiller du Roy en son Conseil d'Estat. A Paris, MDCXXII (4°). »

On ne devine pas tout d'abord ce que les Juifs ont à faire dans ce lourd et indigeste volume, et cependant il leur consacre un traité entier, le VIII[e]: écoutons les raisons qu'il en donne. (J'avertis que, dans les passages que je cite, je ne me suis pas tenu de respecter l'orthographe du temps, de tels scrupules sont le plus souvent hors de propos, s'ils ne sont pas la fausse monnaie de la science).

« Ayant reconnu qu'en tout lieu où on fait le procès aux magiciens et sorciers on a accoutumé d'y mêler les Juifs, apostats et athées, et même en cette exécution célèbre qui se fit, un peu après notre commission, en la ville de l'Ogrogne[1], en Castille, le 7 et 8 novembre 1610, que j'ai insérée tout au long dans mon premier tome des sorciers[2], j'ai cru être très à propos de parler un peu de ces trois sortes de gens qui vont ainsi à couvert roulant dans le monde. »

[1] Logrono.

[2] *Tableau de l'Inconstance des mauvais anges et démons* où il est amplement traité des sorciers et de la sorcellerie. Livre très utile et nécessaire non seulement aux Juges, mais à tous ceux qui vivent sous les lois chrestiennes. Avec un discours contenant la Procéture faite par les Inquisiteurs d'Espagne et de Navarre a 53 magiciens, Juifs et sorciers en la ville de Logrogne, en Castille, le 9 novembre 1610... Paris, 1613, 4°.— Voici ce qu'on y lit, p. 394 : « Six chrétiens nouveaux des Indes, quatre desquels parce qu'ils observaient le sabbat, abjurèrent et furent châtiés par bannissement et autres pénitences; un autre parce qu'il avait chanté : *Si es rendo*.

Il parlera premièrement des Juifs, « qui ne sont guère moins pernicieux que les sorciers », et qui sont « les plus anciens ennemis des chrétiens ». Il « ne remontera pas plus haut que depuis l'avènement de J.-C. [1], lequel eux-mêmes trouvèrent de si bonnes mœurs et de si sainte vie, si plein de doctrine, d'intégrité et d'innocence, que, nonobstant leur enragée obstination, ils ne purent éviter de l'appeler et attirer à leur sacerdoce. Témoins Suidas et ce Juif nommé Théodose, lequel du temps de l'empire de Justinien dit à un chrétien nommé Philippe » qu'un des vingt-deux sacrificateurs étant décédé, les autres firent élection de Jésus. Comme ils avaient mandé ses père et mère afin d'inscrire leurs noms dans les actes, Marie vint seule et raconta les circonstances miraculeuses de la naissance de son fils. Ils appelèrent les femmes qui l'avaient visitée et après qu'ils eurent « reconnu la vérité de la chose, ils mirent son nom au sacerdoce blanc avec cette inscription :

Je suis fils de Dieu vivant
Et de la Vierge Marie [2]. »

De l'Ancre divise son sujet en trois parties : il considérera 1° « les blasphèmes des Juifs contre l'Église chrétienne ; 2° les impiétés et absurdités ridicules qu'ils mêlent parmi les cérémonies de leur loi et leur sotte créance ; 3° les cruautés dont ils ont toujours usé envers les chrétiens. »

Blasphèmes.

Pour les blasphèmes, il ne les reproduira pas, entre autres raisons parce qu'il vaut mieux « ne pas les faire voir à un siècle si pervers et si malin que celui-ci ». Il lui suffira de rappeler qu'ils faisaient brûler tous les ans une figure de la croix. « Et parce qu'ils savent que J.-C. est véritablement et réellement dans le

no es venido, el Messias prometido, que nos es venido. Le sixième, pour avoir été juif et judaïsé l'espace de vingt-cinq ans, après avoir demandé pardon à Dieu, pleurant avec beaucoup de repentance, fut admis à se réconcilier avec l'habit de saint Benoît, tenant prison au logis de la pénitence au Saint-Office ».

[1] Autrement ce ne seraient plus des cruautés envers les chrétiens; mais il ne se prive pas pour cela d'y « remonter » très souvent.

[2] Suidas (XI^e^ siècle) n'est que le narrateur de cette légende. Il l'a insérée à l'article *Jésus* de son *Lexique* (t. II, p. 105 de l'édit. d'Amsterdam, 1705). Une traduction française en est donnée dans Migne, *Dictionnaire des Apocryphes*, II, col. 383 et suiv. Théodore, ou Théodose, est un prince des Juifs, du temps de Justinien, qui est chrétien au fond, mais qui n'ose le confesser pour ne pas perdre son poste. Il révèle à son ami Philippe un mystère qui est conservé parmi les Hébreux et d'après lequel le Christ qu'adorent les Chrétiens est bien celui qui a été prédit par la Loi et les Prophètes. Mais il ne veut pas que ce secret soit rapporté à l'empereur, de peur qu'il n'en résulte des guerres terribles et des massacres, et que les Juifs, se voyant vaincus, ne brûlent l'endroit où est déposé le manuscrit.

St-Sacrement de l'autel et git en la sainte hostie dès lors qu'elle est consacrée, ils tâchent d'en surprendre quelqu'une pour la villaniser et poignarder comme on voit dans les œuvres de Gerson[1]. »

« Ils tiennent en exécration les chrétiens et ils contraignaient leurs nourrices chrétiennes qui avaient reçu à Pâques la Sainte Eucharistie à presser, durant l'espace de trois jours après, leurs mamelles et de verser leur lait dans quelque privé infâme et puant. »

« C'est pourquoi le pape Innocent IV écrivit au roi, l'an 1244, qu'il lui plût de faire rechercher par son royaume les livres du Talmud des Juifs et les faire brûler en même façon qu'on avait fait du temps de Grégoire VIII. » Le pape Jules III en agit de même. Il raconte alors l'histoire de l'auto-da-fé du Talmud sous saint Louis. Naturellement l'archevêque favorable aux Juifs « est corrompu avec une grosse somme d'argent », « si bien qu'on rendit le Talmud aux Juifs, en témoignage de quoi ils établirent un jour parmi eux pour en célébrer la mémoire tous les ans ». Mais plus tard, un an après, l'archevêque fut « saisi d'une si grande douleur de boyaux qu'il rendit l'esprit au même jour ». Aussi recherche-t-on les livres des Juifs et les brûle-t-on[2].

D'ailleurs, ces livres « avaient été fabriqués par des démons, ou par des Juifs plus perfides et infidèles que les démons, au rapport de Paul de Burgos, qui nous assure que ceux qui fabriquèrent la fausseté du Talmud avaient deux demons familiers, le premier s'appelait Benthamaléon et l'autre Josepheda, lesquels conversaient avec eux, comme il se lit en plusieurs lieux du Talmud[3]. » A quoi il ajoute « que l'Empereur défendit de publier cette doctrine talmudique[4] et que, néanmoins, cette défense fut révoquée au conseil qu'ils tinrent peu après avec les demons, par le moyen desquels cette doctrine fut rétablie ».

« Les Juifs étaient devenus si insolents et effrontés qu'ils allaient impudemment dans les églises criailler et vomir une infinité de blas-

[1] C'est l'histoire classique de la rue des Billettes. De l'Ancre, à son insu, nous livre la pensée des inventeurs de ces histoires sanglantes. Il paraissait inadmissible aux chrétiens qu'on pût nier les vérités qu'eux-mêmes professaient ; les Juifs devaient, au fond, reconnaître le mystère de la transsubstantiation, et c'est parce qu'ils croyaient que Jésus est véritablement et réellement dans l'hostie qu'ils la perçaient, pour le percer lui-même. De l'Ancre se sert (p. 521) de cette histoire, comme les théologiens catholiques du temps de la Réforme, pour prouver aux protestants le dogme de la présence réelle.

[2] Voir, à ce sujet, *Revue*, I, 140, 247.

[3] On ne s'attendait guère à voir Bentemalion et Joseph Schéda paraître en cette affaire. Bentemahon est ce démon qui propose à R. Schimon b. Yohaï d'entrer dans le corps de la fille de l'empereur. J'ai essayé de montrer, dans cette Revue, que ce récit n'est que la variante d'un conte indien et d'une légende chrétienne. Voir t. VIII, p. 200, t. X, p. 66. — Quant à Joseph Schéda, c'est un personnage énigmatique qui est censé donner à certains docteurs des renseignements sur les démons, voir *Pesahim*, 110 *a*.

[4] Justinien, novelle 146.

phèmes et injures contre le Sauveur, sa sainte mère et sa sainte eglise. Aussi, sachant qu'ils ont en horreur les pourceaux, s'avisa-t-on en Allemagne d'en faire peindre a l'entrée des églises. » Ainsi, à l'église de Wittemberg, on voit « une truie relevée en bosse, les mamelles pendantes; sous son ventre sont trois petits enfants juifs, dont deux sucent les mamelles et l'autre regarde les assistants. Sous le cou de la truie on voit accourir un petit cochon pour sucer le lait avec les petits Juifs. Derrière la truie est un Juif, homme d'âge, portant une mitre à la rabbine, qui, se baissant un peu, semble lever de la main gauche la queue de cet animal, et de la droite le pied droit, et, après, regarder fixement le trou de derrière de la truie, y marmoter je ne sais quelles paroles et mystères du Talmud. Et sur cela on entend grouiller les boyaux de la bête certains nouveaux oracles qu'il rapporte puis après aux autres Juifs. Ce qui a été mis en haine des rabbins, ennemis de Dieu, si bien qu'en leur école, leur maîtresse est une truie, leur précepteur un porcher, et, au lieu de la vraie doctrine du Messie, ils se paissent de fiente et d'ordure, prenant pour la parole de Dieu le lait sale et vilain de ces animaux immondes[1]. »

Il ajoute qu'il y a plus de soixante ans que cela se voit en l'église paroissiale de Wittemberg, mais que, d'après d'autres, la scène représente simplement un Juif, mître comme un rabbin, enfermé dans une armoire qui s'ouvre à toutes les heures; à ce moment, il découvre une truie qui allaite ses petits, il en montre quelque horreur et se retire[2].

« Ce qui s'accommode et rapporte très bien à la puanteur des Juifs, le pourceau étant l'animal le plus immonde qui soit point[3]. Aussi est-ce cette puanteur et leur odeur dans laquelle ils sont tous les jours plongés en leurs maisons, comme un pourceau dans son

[1] J'ai trouvé, par hasard, le titre d'une plaquette dont De l'Ancre, sans doute, s'est inspiré — indirectement : *Von Schem hamphoras und der Sew so zu Wittenberg auf der Pfarr Kirchmaür der verfluchten Juden zu Hohn und Spott gehin gesagt worden*, in-8, s. l. n. d. Malheureusement la Bibliothèque nationale ne possède pas cet ouvrage.

[2] On en voit de semblables, dit-il encore, à l'église de l'ancienne ville de Sorabes, au duché d'Anhalt, à la cathédrale de Magdebourg, a la cour de Salisbourg (Salzbourg), en Bavière.

[3] C'est au moins une explication originale de la puanteur des Juifs. Quant à cette puanteur, était-elle réelle ou n'existait-elle que dans l'imagination des auteurs ? C'est une question qu'il y aurait lieu d'examiner. Au premier abord, on est tenté d'y croire, étant donné l'état misérable des Juifs au moyen âge. Mais voici qui rend suspectes toutes ces inductions. Plus on examine les opinions qui avaient cours au moyen âge sur les Juifs, plus on reconnait la ressemblance établie par l'imagination entre eux et les sorciers ; *juif* et *sorcier* sont synonymes, pour le peuple comme pour les clercs, parce que Juifs et sorciers ont le tort de se singulariser. Or, le sorcier sent mauvais, tel est un article du credo populaire ; donc le juif sent mauvais aussi. — D'après le curieux pamphlet espagnol, *La Sentinelle contre les Juifs*, analysé par M. Isidore Loeb, ici même (*Revue*, t. VI, p. 117), les Juifs sentent également mauvais, mais pour une autre raison : en punition de leur crime. L'auteur ajoute qu'ils ne peuvent cracher : lisez les démonographes, vous verrez que les *sorciers* ne peuvent cracher.

auge, qui les rend sujets aux squinances, aux écrouelles, au flux de sang[1] et autres maladies puantes qui font qu'ils baissent toujours la tête[2]. »

« Ils abusent de même de certains autres animaux[3] et nourrissent un bœuf avec vivres exquis auprès de leurs cimetières et, mourant, ils l'enveloppent en des linges précieux, le pleurant en l'ensevelissant avec cérémonie. Et puis en choisissent et élèvent un autre avec même délicatesse et cérémonie en mémoire du bœuf d'Egypte qu'ils adorent comme Dieu. »

Impiétés et absurdités.

Dans ce chapitre, De l'Ancre se borne à reproduire en abrégé la plupart des articles des *Extractiones* dont il a été si souvent question dans cette Revue et auxquels M. Isidore Loeb a consacré une si intéressante étude. Il est donc inutile de mentionner tout ce fatras d'accusations plus saugrenues que les absurdités qu'elles prétendent viser. Disons cependant que ce document paraît avoir exercé une grande action sur le moyen âge et avoir fourni les armes dont avaient besoin tous les auteurs ennemis des Juifs, car, à la fin de son traité, De l'Ancre donne *in extenso* la plaidoirie d'un avocat qui, plaidant contre des Portugais de Bordeaux, accusés de judaïser, reprend la plupart des articles desdits *Extractiones* en conservant même leur manière de citer les sources. Ainsi il dira : Massechet ou ordre 2 du Talmud seder, c'est-à-dire traité 8 perakim qui veut dire chap. ou dist. — Comprenne qui pourra[4] !

[1] Les flux de sang sont aussi prêtés aux Juifs par la *Sentinelle*.

[2] S'ils baissaient la tête, De l'Ancre aurait pu l'expliquer autrement : dans une société ou même des magistrats instruits professaient des sentiments de ce genre à leur égard, ils auraient eu beau jeu à relever la tête. Mais la vérité est que c'était également un des signes auxquels on reconnaissait les sorciers, voir Jean Bodin, *De la démonomanie des sorciers*, Paris, 1580, p. 189 et suiv.

[3] « Abuser » est encore une métaphore assez hardie, car ici cela signifie « ne pas user ». Il s'agit, en effet, des premiers-nés mâles des animaux qui, ne pouvant plus, depuis la destruction du temple, être donnés aux prêtres, étaient interdits à la consommation tout le temps qu'ils n'avaient pas de défauts, et étaient laissés en liberté dans les cimetières jusqu'à leur mort.

[4] Malvezin, *Histoire des Juifs à Bordeaux*, p. 117, a déjà cité, très brièvement, cette plaidoirie. Cet avocat, nommé Laroche, ne manque pas non plus d'érudition ; il connaît l'*Hostis Judeorum* de Pfeffercorn (qu'il appelle Pseffer Cornius), d'après qui les Juifs désignent Jésus « par les mots les plus coutumélieux qu'ils peuvent imaginer, l'appelant *Jechaii Nozere*, séducteur de peuple (véritablement Jésus de Nazareth), ou *Tholim*, qui signifie pendu, ou *Mauserber Havido* (mamzer ben hanido), qui signifie champis, le Saint-Sacrement de l'autel, le *Chemtome* (lèchem tomé), un pain salé (?) et immonde...: il connaît aussi la *Synagoga Judaica*, de Buxtorf. — Il rapporte qu'un Juif, pour avoir blasphémé contre la Vierge, en Provence, fut condamné à être brûlé tout vif, à Aix, en Provence, et qu'il y eut quelques gentilshommes qui s'offrirent

Cruautés.

C'est la partie la plus intéressante du traité, on verra que De l'Ancre n'est pas difficile sur le choix des exemples. Pour prouver que les Juifs « ont fait souffrir aux chrétiens des inhumanités et cruautés si horribles qu'elles font hérisser les cheveux à ceux qui les entendent », il ne trouve rien de mieux que de rappeler la guerre des Juifs contre les Romains, les épisodes du soulèvement des Juifs en Egypte sous Trajan et, chose plus admirable encore, les « cruautés infinies » que les Juifs exercèrent contre eux-mêmes pour échapper aux torturcs !

Il raconte, d'après saint Chrysostome, qu'au temps de Julien l'Apostat, les Juifs se joignirent aux gentils et pratiquèrent comme eux le culte des idoles. — Où est la cruauté ? — Puis il continue ainsi :

« De manière que si, en quelque façon, il semble maintenant qu'ils vivent un peu plus modestement, ce n'est autre chose que simulation et la crainte qu'ils ont des princes, sans le respect desquels ils commettraient encore de plus grandes cruautés qu'ils n'ont jamais fait jusqu'ici, vu qu'ils surpassent de beaucoup leurs ancêtres en malice et méchanceté, étant excellents en sortilège et magie, en pétulance et audace et autres vices. »

L'argument est très habile et n'a pas manqué d'être repris par les élèves de De l'Ancre.

Après avoir cité le massacre de l'île de Chypre, qui d'ailleurs n'atteignit pas les chrétiens, il ajoute :

« Au demeurant tous ces massacres ne demeurèrent pas impunis. Au lieu où était le prétoire de Pilate, on entend des bruits et des mouvements si violents comme de personnes qui battent, tourmentent et flagellent quelqu'un, que le P. Boucher, y étant entré, confesse en être sorti tout étourdi et hors de soi.[6] La tradition de la Terre-Sainte étant que c'étaient des Juifs qui étaient châtiés et punis par justice divine en ce même lieu où ils avaient flagellé le Sauveur du monde. »

Naturellement, ce sont les Juifs qui ont poussé les lépreux à

pour en être les bourreaux. Il cite des histoires d'hosties dérobées et percées par de faux chrétiens, à Presbourg, en 1590, et dans le Brandebourg. Les Juifs sont, d'ailleurs, si coupables qu'aucun pays ne peut les tolérer, et, s'ils ont un pays au-delà des fleuves d'Ethiopie ou sous le cercle Arctique, ce qu'il admet, c'est justement un effet de la bonté du ciel, qui ne veut pas qu'ils en sortent. Laroche connaissait, on le voit, la *lettre du prêtre Jean*, qui, du reste, était très répandue au moyen âge.

empoisonner les puits, comme le raconte Gaguin, au VII[e] livre de l'histoire de France[1]. « Ils se servaient d'une mixtion composée de sang et d'urine d'homme avec le suc de quelques herbes venimeuses ».

Le paragraphe suivant est intitulé, à la marge : « Cruauté infinie de quarante Juifs prisonniers à Vitry pour se rédimer de la justice des chrétiens ». Les malheureux s'étaient tués pour échapper à la mort et sans doute aux supplices qu'on leur réservait pour avoir empoisonné des puits. Mais ils seront privés de la vie éternelle, comme on peut voir au chapitre II d'Isaïe[2] : ne pratiquaient-ils pas anciennement l'anthropomancie, qui est le sacrifice d'hommes et d'enfants, laquelle était commune aux Juifs, idolâtres et apostats ?

« C'est pourquoi Philippe-Auguste, ayant appris que depuis Trajan ils circoncisaient les esclaves chrétiens et mettaient à mort plusieurs chrétiens, dans des caves et lieux souterrains, même qu'en la semaine saiute, le jour de la Passion de Notre Seigneur, ordinairement ils crucifiaient quelque enfant chrétien qu'ils trouvaient moyen de dérober et commettaient d'autres cruautés exécrables du tout brutales et hors de toute humanité,... il confisqua leurs biens et les bannit de son royaume ».

« Pour montrer, d'ailleurs, que la cruauté leur est naturelle et surtout contre les chrétiens, la vérité est qu'ils n'épargnent pas leurs enfants », témoin le massacre qu'ils firent de leurs enfants en Angleterre, parce que le roi Emmanuel les avait baptisés de force.

Mais De l'Ancre ne veut pas s'attarder à l'étranger, il se bornera à la France.

Lors de l'invasion des barbares, « les Juifs *vraisemblablement* qui étaient mêlés y ont trouvé leur place ».

[1] *Les grandes chroniques, excellents faitz et vertueux gestes des... roys de France*, composées en latin, par Rob. Gaguin et depuys, en lan christifer mil cinq cens et quatorze soigneusement réduictes et translatées à la lettre de latin en nostre vulgaire francoys, Paris, 1514, f°.

[2] Vers. 6 : « Car tu as rejeté ton peuple, la maison de Jacob, parce qu'ils étaient pleins de l'Orient et sorciers comme les Philistins et qu'ils s'attachent aux enfants des étrangers. » C'est probablement sur ces derniers mots, qu'on aura traduits par : « ils prennent en suffisance les enfants des étrangers », que s'appuie De l'Ancre, ou plutôt l'auteur qu'il copie, pour attribuer l'anthropomancie aux Juifs. La Vulgate traduit simplement *pueris alienis adhæserunt*. Cette croyance découle encore, d'ailleurs, de la conception du sorcier, ou, pour parler plus exactement, de l'idée que le peuple se forme de tous ceux qui se singularisent. Ainsi, sous le second Empire, les habitants de Perpignan attendirent, à leur sortie de loge, les francs-maçons avec l'intention de leur faire un mauvais parti, sur le bruit que, à chaque réunion, ils avaient l'habitude de dévorer un membre de leur société. Voir *Mélusine*, IV, col. 370.

Ceux de Toulouse promirent à Abdérame de lui livrer la ville. Quand Charlemagne y entra et qu'on lui rapporta cette trahison, il fit condamner à mort tous les Juifs de Toulouse. Cependant, sur leurs prières, il ne fit périr que les coupables; mais il établit l'usage de la colophisation à Noël, à Pâques et à l'Assomption.

Leur cruauté s'est manifestée encore sous une autre forme, témoin l'histoire de ce médecin juif nommé Sédéchias, « lequel fit certains jeux magiques devant l'empereur Louis et plusieurs autres princes, l'an 876. Il dévorait les hommes armés avec leurs armes et chevaux, avalait un chariot avec les chevaux et le cocher, il coupait la tête et les pieds aux personnes et, avec leur sang, il les mettait dans un bassin. Il volait en l'air, il excitait des voix comme s'il y eût eu une infinité de chasseurs, et plusieurs semblables illusions, enfin il empoisonna et fit mourir le roi Charles le Chauve [1].

Naturellement, et De l'Ancre était bien de son temps en parlant ainsi, les Juifs sont « grands magiciens [2] ». La preuve qu'il en rapporte est bien intéressante et il est clair qu'après l'avoir lue, personne ne peut douter de cette vérité.

« Les Juifs, dit-il, sont ordinairement grands magiciens, comme témoigne saint Antonin, qui nous a laissé par écrit qu'un jeune homme, se voulant venger d'une fille qui n'avait voulu consentir à ses mauvaises volontés, s'était adressé à un médecin juif, il la convertit en jument, afin que, ne l'ayant pu fléchir à la volupté pendant qu'elle était en forme humaine, il l'attirât l'ayant métamorphosée en forme brutale [3]. »

« En Espagne, continue-t-il, les Juifs et Arabes laissaient pour

[1] Sans doute d'après Joh. Trithemius, *Annal Hirsaug.*, t. I, *ad ann.* 879.

[2] Matthieu Paris, dans son *Histoire d'Angleterre*, à l'année 1188, dit qu'il fut interdit aux Juifs d'assister au couronnement de Richard Ier, parce qu'ils ont l'habitude de se servir d'arts magiques à cette occasion. Jean-Godefroy Thomas, *Dissertatio ex Antiquitate ebraea de* מלאכת כשוף *sive Studio magico Judæorum;* Wittemberg, 1728, 4°, cite un certain nombre d'auteurs d'après lesquels les Juifs étaient experts en magie. Bodin, *Démonomanie*, liv. IV, ch. VI, raconte qu'en l'an 1534, « les Juifs de Rome rendirent quatre-vingts, tant filles que femmes possédées du diable ». Luther, qui ne les aimait pas et qui partageait plus d'un préjugé du moyen âge, disait : « Ein Jude stickt so voll Abgotterey und Zauberey, als neun Kühe Haar haben, d. i. unzehlig u. unendlich ». Loin de nous la pensée de vouloir laver les Juifs de cette accusation ; il suffit de lire les auteurs juifs eux-mêmes (entre autres, Salomon b. Adret, § 413 de ses consultations) pour voir qu'ils donnèrent dans les billevesées du moyen âge, surtout depuis l'invention de la *Kabbale pratique*. Nous prétendons seulement qu'aux yeux des chrétiens, *tout Juif était sorcier*, de la même façon que les Chrétiens sont sorciers chez les Musulmans, et les Musulmans et les Chrétiens chez les Hindous, les Finlandais chez les Suédois, et les Lapons chez les Finlandais, et, en général, les hérétiques chez les orthodoxes. Voir Tuchmann, *Mélusine*, IV, col. 342 et suiv.

[3] C'est un de ces contes facétieux qui furent très répandus au moyen âge.

héritage à leurs successeurs la Clavicule de Salomon [1] et un autre grand volume divisé en sept parties, pleins de sacrifices et enchantements des Démons et faisaient par icelluy des choses merveilleuses et incroyables, mais les inquisiteurs ont brulé tous les exemplaires qu'ils ont pu trouver [2].

« Nous lisons, dans l'histoire de Jean Tritesne [3], que l'an 970, un Juif nommé Baian, fils de Siméon, se transformait en loup, et se rendait invisible quand il voulait.

« D'ailleurs, les Juifs ne savent rien faire que du mal, ils n'ont jamais fait chose quelconque qui vaille, que j'aie pu remarquer par toute l'histoire ancienne », sauf, ajoute-t-il cependant, de n'avoir pas voulu adorer Caligula comme un dieu.

» Depuis, continue-t-il, ils ont toujours témoigné une telle haine contre les serviteurs de Jésus-Christ et il y en a des histoires si exécrables qu'il y a horreur de les raconter et presque autant de les lire ; néanmoins elles sont si publiées et connues que la lie même du peuple n'en est que trop informée. Car la vérité est qu'ils ne se contentent pas d'avoir mis une fois Jésus-Christ en croix, qu'ils le voudraient encore, s'il leur était permis, le crucifier tous les jours, témoin cette histoire célèbre rapportée par Richard Vasseburge, qui dit qu'Eberard, archevêque de Trèves, ayant fait publier un décret portant que tous les Juifs eussent à vider en cas qu'ils ne se fissent baptiser dans la veille de Pâques, un d'entre eux fut si malin qu'ayant fabriqué par art diabolique une image de cire, il la fit baptiser par un méchant prêtre de l'église de Saint-Paul corrompu par argent, et la veille de Pâques venue, auquel jour les Juifs devaient vider la ville ou recevoir le baptême, ce juif magicien fit allumer cette image de cire, pendant que le bon évêque était occupé aux fonts baptismaux, et comme cette image fut à demi brulée, une grosse fièvre le saisit avec de si âpres douleurs qu'il fut contraint de s'ôter de cet exercice pour s'aller agenouiller devant un crucifix, en priant le bon Dieu de lui pardonner ses péchés, ensemble à ces méchants juifs ; il rendit l'âme à Dieu et mourut l'an 1607 [4]. »

Voici la fin du traité, qui couronne bien ces admirables pages :

[1] La *Clavicule de Salomon* est bien connue, voir Steinschneider, *Catal. Bold.* 2298. Une traduction latine en a été faite par Balt. Neydecker, sous le titre suivant : *Clavis Salomonis et thesaurus omnium scientiarum regi Salomoni per angelum Dei juxta altare secretarium et per antiq. Rabbinem Hama descriptus* (1716, in-4°).

[2] Ce paragraphe est copié de Delrio, *Disquisitionum magicarum libri VI*. Louvain, 1599 ; ouvrage traduit en français sous le titre de *Controverses et recherches magiques*, traduites du latin de Delrio, par André Duchesne, jésuite ; Paris, 1611, in-8°.

[3] Il faut lire Trithème (*Chronicon Cœnobii Hirsaugiensis, dioecesis Spirensis, ad ann.* 970). Il est piquant que Trithemius, qui rapporte gravement toutes ces fables, a lui-même été taxé de magicien et de sorcier.

[4] Même histoire dans Trithemius, *Chron. Hirsaug.*, t. I, ad. anu. 1059 ; Christoph. Browerus, *Annal. Trevirens.*, lib. XI, ad anu. 1066. La légende a donc été rééditée plusieurs fois, toujours avec la même conviction. — 1607 est probablement mis ici pour 1067.

« Et pour les Juifs en particulier qui ont mieux aimé le traître Judas que le vrai Messie Jésus-Christ, ayant bâti un oratoire en son honneur et choisi leur cimetière en la vallée de Josaphat, au même lieu où il se pendit et se creva, qu'ils se souviennent de la créance et tradition commune qui se promène en terre Sainte, qui est qu'à ce grand jour du jugement, afin qu'ils puissent plus facilement s'écouler de ce cimetière particulier en cet autre qui leur sera et général et éternel : la terre se crèvera en ce même endroit où Judas leur patron se pendit et se creva, pour les engloutir et engouffrer irrémissiblement en flammes éternelles des enfers, dès lors que celui qu'ils ont malheureusement crucifié aura fulminé contre eux ce décret épouvantable : *Ite maledicti in ignem æternum*[1]. »

On chercherait donc vainement dans De l'Ancre des renseignements inédits sur l'histoire des Juifs au moyen âge; mais on y trouvera ce qui n'est pas moins intéressant, un élément nouveau pour établir l'histoire des opinions des chrétiens sur les Juifs. Le moyen âge s'est fait un type du juif, qui encore aujourd'hui obsède l'imagination du peuple et des écrivains, et dont les esprits les plus indépendants ne s'affranchissent qu'avec peine. Comment s'est élaboré ce type, quel esprit a présidé à sa création, quelle était la culture intellectuelle de ses inventeurs, c'est ce que les recherches de détail seules pourront élucider. En exhumant toutes les absurdités qu'on vient de lire, mon seul but a été de défricher un coin de ce vaste champ d'étude.

ISRAEL LÉVI.

[1] De l'Ancre, à la suite de ces pages, dans un chapitre à part, raconte tout au long une histoire d'hostie qui s'était passée peu de temps auparavant à Saint-Jean-de-Luz. On ne peut rien lire de plus lamentable que cette tragédie. Quatorze Portugais, en grande partie des femmes, étaient venus dans cette ville, où, semble-t-il, ils éveillèrent les soupçons des membres du clergé. L'un d'eux crut voir une de ces Portugaises cacher l'hostie dans son mouchoir. Immédiatement elle fut arrêtée, tout un appareil d'officiers, de lieutenants généraux fut mandé pour interroger l'inculpée, qui répondit que c'était dans un accès de toux qu'elle avait craché cette hostie. Pendant qu'on instruisait l'affaire, elle resta incarcérée dans l'église. Le peuple, qui avait été informé du sacrilège, envahit l'église, réclama la jeune fille, puis la traîna dans la campagne, où enfin il la brûla. Tous ces faits sont racontés par Doiharard, recteur de l'évêque de Bayonne, à l'archevêque de Tours, à la date du 22 mars 1619. Il ajoute à son récit qu'il fut dit que ces gens étaient cause du mauvais temps et que depuis leur arrivée ceux du pays n'avaient pu prospérer. C'est à cette histoire que fait allusion la *Sentinelle contre les Juifs* (*Revue*, t. VI, p. 113).

UN DOCUMENT

SUR

LES JUIFS DU BARROIS EN 1321-23

Nous signalons aux lecteurs de la Revue une pièce très curieuse faisant partie des archives de la Meuse à Bar-le-Duc [1]. Elle porte comme titre : Recepts des Juys. C'est un tableau des sommes prélevées sur les Juifs habitant le Barrois en 1321-22-23. Ces sommes de plusieurs natures sont les suivantes :

1° Droits de résidence, désignés sous le nom de Censives et payés annuellement par les Juifs admis à demeurer dans le comté de Bar.

2° Droits de capitation, proportionnels au nombre des membres composant les familles.

3° Droits d'inhumation dans le cimetière commun de la région.

4° Droits de passage acquittés par des Juifs étrangers traversant le territoire du Comté.

5° Amendes infligées à des Juifs qui s'étaient battus entre eux.

De l'ensemble de cette pièce résultent les données suivantes :

Des Juifs habitaient plusieurs villes et villages du Barrois, qui comprenait tout le département de la Meuse (moins le Verdunois, qui fut toujours fermé aux Juifs), des parties plus ou moins considérables des départements de Meurthe-et-Moselle, de l'Aube, de la Marne, de la Haute-Marne, des Vosges et de la Haute-Saône.

Ils y étaient tolérés momentanément moyennant *censives* fixées selon la fortune de chacun, d'après un inventaire qui fut fait de leurs biens.

Chaque ménage (*conduit* dans le texte) était, en outre, imposé pour une certaine somme.

[1] Registre B, 492, in-folio, 167 feuillets papier. Ce registre est mentionné dans le catalogue sous cette rubrique : Comptes de recettes et dépenses (1321-1322) faites par Jennet Petitprêtre de Revigney, receveur de la Comté de Bar, dès le mercredi après la fête de saint Pierre et saint Paul qu'il entrât à l'office de la receverie.

Ils étaient soumis à la juridiction du Comté pour les différends qui s'élevaient entre eux.

Il n'y avait qu'un seul cimetière dans le Barrois. Un droit était perçu pour chaque inhumation.

Les Juifs étrangers voulant traverser le territoire étaient obligés de payer un droit de passage.

La pièce est contemporaine de l'époque où les Juifs, successivement chassés et rappelés par les rois de France, accusés d'avoir empoisonné les fontaines publiques, victimes des fureurs populaires, cherchaient refuge et protection dans des pays plus cléments. De ce nombre furent sans doute les Juifs dont les villes d'origine sont mentionnées dans notre document, et qui obtinrent, au prix de lourdes impositions, et pour peu de temps, le droit de résider dans le comté de Bar.

Nous établirons plus loin, par ordre alphabétique, un tableau de ces différentes villes, en faisant suivre l'orthographe de l'original par l'orthographe actuelle et en indiquant les départements auxquels elles appartiennent.

Cette pièce nous a été indiquée par M. Jacob, archiviste départemental de la Meuse. Nous lui en exprimons toute notre gratitude et nous le remercions également de la bonne grâce avec laquelle il a bien voulu se mettre à notre disposition pour nous faciliter le déchiffrement et la correction du manuscrit.

EMILE LÉVY.

RECEPTE DES JUYS.

Premièrement II^{c} lb. des Juys de S^{t} Mihiel pour le premier escort fait à eulx.

Item V^{c} lb. des dis Juys pour le dernier escort.

Item XL lb. de Lyon de Revigney pour le premier escort et unes lettres de XL. lb. qu'il avoist prestez à mons. par lettres rendues au compte.

Item IIII^{xx} lb. doudit Lyon pour le darrien escort.

Item XX lb. de Moyses de Revigney pour le premier escort.

Item XX lb. doudit Moyses pour le darrien escort.

Item X lb. de Viviant de Bar pour le premier escort.

Item X lb. doudit Viviant pour le darrien escort.

Item L XX lb. de Salomin de Gondrecourt pour le premier escort.

Item de lui C lb.

Item C lb. doudit Salemin pour le darrien escort. Et doit rendre à monss. par escort fait à lui les lettres queil at de Gautier et de Robert de Prie et mons. les doit rendre as dis Gautier et Robert pour laquest queil a fait à eulx lesquelles lettres sunt rendues compt.

Item on doit requerir à Robert de Prie les lettres de lachat de Gondrecourt liquez ne les welt rendre pour tant que on len doit encore si come il dit.

Item X lb. de Helyet et Haquin de Fou pour le premier escort.

Item X lb. doudit Helyet et Haquin pour le darien escort.

Item LXIII lb. XVIII sols receus dou grant Jehie de Ste Ménehout pour vaisselment dargent que on vendit à la monuoie de Bar pour X mars dargent, V onces et V estelins, c'est à savoir en II grans platels dargent, VI henaps dargent dont li II estoient dorés, I couvercle a couppe dorey, IV piés à henaps d'argent, II cuillerettes d'argent et la serrure et I coutel en IIII pieces dargent, et mess en out une courone et un petit henap dargent lequel il donnat à pierrecevaul de Neptoncourt et trois courriettes en demeuroient par devers le receveur.

Item IIIc lb. tournois de Juys de la comté pour le cimetiere.

Sume et recepte des Juys XVc XXXIII lb. XVIII s.; doit-on savoir quel monoie.

SENCIVES DES JUYS.

Premiers receu C s. tournois de Amideu et Haquin pour lor sencive lan de XXII commensant en may.

Item encor C s. de eulz pour lor sencive lan de XXIII.

Item encor C s. que Amideu prestet à mons. et délivrat à Jehan, clerc de la cuisine madame.

Item LX s. de Amendent et Molin pour lor sencive à la St Remy lan XXI.

Encor XXX s. dou dit Molin pour sa sencive lan de XXII, et Amendens sen alat.

Item L s. de Morel Lalemant pour sa sencive à la Magdeleine lan de XXII.

Item XXX s. de Jacob serourge Denix pour sa sencive en may lan XXII; encor XXX s. dou dit Jacob pour lan de XXIII.

Item LX de Vivant de la Hale pour sa sencive a la St Lorent lan XXII.

Item LXXV s. de Maistre Haque de Grant pour marc I dargent pour sa sencive à la Pentecouste lan de XXII.

Item L s. de Mosa serourge Morel pour sa sencive à Pasques lan de XXII; encor L s. pour sa sencive lan de XXIII.

Item LX s. de Lyon freire Leaul pour sa sencive au jour de la Toussains lan de XXII.

Item XL s. de Jacob de Chauny pour sa sencive à Pasques l'an de XXII; encor XL s. pour sa sencive à Pasques lan de XXIII.

Item XXXV s. de Vivant Cohein pour sa sencive à Pasques lan XXII ; encor XXXV s. pour sa sencive lan de XXIII.

Item IV lib. de David de Chauny pour sa sencive en may lan de XXII ; encore IV lib. pour lan de XXIIJ.

Item XX s. de Vivion pour sa sencive lan XXII ; encor XX s. pour lan de XXIII.

Item XX s. de Sensonnet pour sa sencive à la Pentecouste lan de XXII.

Item XXX s. de Habraham Cohein pour sa sencive au nouel, lan de XXII.

Item XL s. de Sonnet de Mescrignes pour sa sencive en may lan XXII.

Encor XL s. pour sa sencive lan de XXIII.

Item XL s. de Remon de Mescrignes genre Jacob de Troignon pour sa sencive en may lan XXII.

Encor XL s. pour sa sencive l'an de XXIII.

Item LX s. de Vivant de Bar pour sa sencive en may lan de XXII.

Encor LX s. pour sa sencive lan de XXIII.

Encor XL s. lesquelz il prestet à mons. pour la première venue des Roiaulz.

Item LX s. de Josce de Troion et son fil pour lor sencive en may lan de XXII.

Item XX s. de Helyet de Fou pour sa sencive lan de XXII.

Item XX s. pour lan de XXIII.

Item XX s. de Haquin de Fou pour sa sencive l'an de XXII.

Item LX s. de Moys de Revigney pour sa sencive lan de XXII.

Encor LX s. pour sa sencive lan de XXIII.

Item IIII lb. de Lyon de Revigney pour sa sencive lan de XXII.

Encor IIII lb. pour sa sencive l'an de XXIII.

Item X lb. queil prestet à mons. pour la venue des Roiaulz à Clermont.

Encor XVIII lb. don dit Lyon lesquelz Jeh. Micheles at délivrey en vins en losteil madame pour ce quil en rachetait les gages mons. Guy d'Angleure quil estoit en gage en losteil le dit Lyon.

Item XL s. de dame Belle et Haquin son freire pour lor sencive à la Toussaint lan de XXI.

Item XL s. de Josce de Sermaise pour sa sencive lan de XXI.

Item XL s. de Simon juyf demeurant à Revigney pour sa sencive commensant as chandoiles lan de XXI.

Item XX s. de Josce de Coussanssuelles pour garde de quaresme prenant lan XXI jusques à 1 an.

Item XX s. de lui pour sa garde dez quaresme prenant lan XXII jusques à 1 an.

Item XX s. de Vive juyve, par Lyon.

Item XX s. de Henay juyve pour sa sencive lan de XXII.

Item XX s. de Lyonnet de Fimes pour trespasseir par la terre monss.

Item LX s. de Salemin et Josson pour lor premiere sencive.

Item XX s. de Lyonnet de Chaalons et Doucine sa meire pour lor sencive à la S[t] Jehan lan XXII.

Item XX s. de Benoiton de Chauny pour sa premiere sencive à teil terme.

Item XX s. de Denix et Lyonnet pour lor premiere sencive lan XXII.

Item XX s. de Benoiton marchant de Parix pour sa première sencive à la S[t] Jehan lan XXII.

Item XX s. de Jenisce pour sa premiere sencive lan XXII.

Item XL s. de Haquinet de Rus pour sa premiere sencive lan XXII.

Item XX s. de Jacob freire Judaz de Suzanne pour sa premiere sencive lan XXII.

Item XXX s. de Molin de S[t] Mihiel pour sa premiere sencive lan XXII.

Item XL s. de Jacob Cohoin pour sa sencive lan XXII.

Item X s. de Croissant nevou Croisant de Corbueil pour conduit.

Item X s. de Sounet de Leheicourt pour conduit.

Item demi mar dargent (XXXVII sols VI deniers) de Mosce de Sens a la Magdeleine lan XXII.

Item XL sols de Lyon de Baunes pour sa sencive dez la S[t] Jehan lan XXIJ jusques à un an.

Item XX sols de Haquin d'Arsiliares pour sa sencive à la Magdeleinne lan de XXIJ.

Item X sols de Haquin messagier pour conduit.

Item XXV s. de Evronim à teil terme.

Item L s. de Morel de Baunes pour sa sencive dèz la S[t] Jeh. lan XXII jusques a I an.

Item XXX s. de Morel de Chaalons pour sa sencive par teil terme.

Item demi mar dargent de Merot pour sa sencive lan XXII.

Item XL s. de Bon juyf pour sa sencive lan de XXII.

Item demi marc dargent de Helyet et Torine pour lor sencive lan de XXII.

Item XX s. de Royne pour sa sencive lan de XXII.

Item XXXVI s. III deniers en XXX gros de Huguet de Coulemiers pour sa sencive à la Magdeleine lan de XXII.

Item XXV s. de Salemin et son soror a teil terme.

Item XX s. de Chière fame Denix de Chatel Thierri à teil terme.

Item XX s. de Doucin le bouchier à teil terme.

Item XX s. de Saras et Rose à teil terme.

Item demi marc dargent de Sonnet à teil terme.

Item XXX s. de Mosce fil Sansonnet de Leheicourt à la Magdeleine lan de XXII.

Item L s. d'Elye de Vertus et Sansonnet son fil à la S[t] Remy lan de XXIII.

Item XXX s. de Buersatnèe et Salemin son fil jusques à la Magdeleine lan XXII.

Item XXX s. de Florion la boitouze pour sa sencive par teil terme.

Item L s. de Symon, sa meire, sa brus et sa seuire, demorans à un conduit par teil terme.

Item LX s. de Gaye et Saire pour garde jusques à la Toussaint lan XXII.

Item XXX s. de Jaquert d'Épences et David son sorourge par teil terme.

Item XV s. de Jacob d'Arches et Jacob son serourge pour conduit au dit lan XXII.

Item X s. en VIII gros de Croissant genre Lyotin pour conduit jusques au dit jour.

Item LVII s. VI d. receus de I juyf qui ce combatit à un juyf de Leheicourt.

Item XL s. de Perelz de Baumes pour sa sencive dèz la S^t^ Remy lan XXII jusques à I an.

Item XII s. VI d. de Juza des la S^t^ Matheu lan XXII jusques à la Pasques enseuguant

Item XII s. VI d. de Rose de Corbueil par teil terme.

Item VIII s. de Belye fame Samuel Blondel par teil terme.

Item XII s. VI d. en X gros de Gosson Milepas par teil terme.

Item XX s. de Menissée de Thiaucourt pour sa sencive dez la S^t^ Matheu lan XXII jusques à I an.

Item XX s. de Samuel pour sa sencive dez la S^t^ Remi lan de XXII jusques a I an.

Item XV s. de Doucin pour sa sencive par teil terme.

Item XX s. de Croissant de Hondeville pour sa sencive par teil terme.

Item XV s. en XII gros de Raham par teil terme.

Item X s. de Morel par teil terme.

Item XX s. en XVI gros de Haquin de Laye pour sa sencive par teil terme.

Item XX s. de Gentilz par teil terme.

Item X s. de Judas de S^t^ Mihiel pour I sien enfant mort.

Item XX s. de Deusaye de S^te^ Menehoult pour sa sencive dez lan neuf lan XXII jusques à I an.

Item XX s. de Salomin de Retel pour sa sencive à la S^t^ Symon et S^t^ Jude lan de XXII.

Item XX s. de I juyf paratre Salomin de Gondrecourt.

Item XII s. VI d. de Denis de S^te^ Menehoult pour conduit dez Noeil lan de XXII jusques à Pasques enseugant.

Item VII s. VI d. de Sare et sa compaigne demorans chies Lyon à Revigney pour conduit par teil terme.

Item X s. de I juyf de Bar pour un enfant mort.

Item X s. de Haquin de Vitry pour conduit dez la S^t^ Vincent lan XXI jusques à Pasques lan de XXII.

Item X s. de la fille Bonjuif qui fut morte.

Item XXX s. de Moyses juyf pour sa sencive dez les bures lan de XXII jusques à I an.

Item XXX s. de Haquin de Reins par teil terme.

Item LX s. de Dey dou sap par teil terme.

Item L s. de Vivant de Mondidier par teil terme.

Item XXX s. de Vivant de Doucy par teil terme.

Item X s. de Croissant de Troion qui adons morut.

Item X s. de Melyot.

Item X s. de Deus (fils) de Sonnet de Meserignes.

Item LX s. de Deulesault de Chasteltierri pour sa sencive par I an.

Encor LXVIII s. doudit Deulesault pour le renouvelement de sa lettre.

Item XXX s. de Mart et Bonne par teil terme.

Item XXX s. de Josep de Chaumont par teil terme.

Item XX s. de Benoit fil Deulegart par teil terme.

Item XX s. de Haquin de Feire par teil terme.

Item XX s. de Josep le prestre par teil terme.

Item VII s. VI d. en VI gros de Joyye de cens pour conduit jusques à la quinzeinne de Pasques.

Item X s. de maistre Deuaye de Troies pour conduit par teil terme.

Item X s. de Jacob de Pontoise et Josep son peire pour conduit par teil terme.

Item XV s. de Samuel de Pontoise pour conduit dez le lundi devant la S[t] Pierre jusques à Penteconste.

Item XV s. de Vivelin de Bar pour conduit par teil terme.

Item X s. de Gaye et Sairon sa serourge pour conduit jusques au mois de Pasques.

Item XXX s. de Juda d'Autreche et Moyses son nevou pour lor sencive dez le mescredi lendemain de feste S[t] Pierre en fevrier jusques à I an.

Item XX s. de Croissant Levesque par teil terme.

Item XX s. de Mosse de Mante par teil terme.

Item XX s. de Mosse serourge Jacob de Troignon par teil terme.

Item X s. de Gentil de Vertus pour conduit dez ledit mescredi jusques à la quinzeinne de Pasques.

Item X s. de Bienvenue pour sa sencive dez le joedi jour de feste S[t] Mathie lan XXII jusques à I an.

Item X s. de Menissie et Bienvenue sa dame dèz le lendemain de la diete feste S[t] Mathie jusques à I an.

Item XXX s. de Mosse de Colomiers pour sa sencive dez le mardi devant mi quaresme lan XXII jusques à I an.

Item XX s. de Bienliveigne de Passeavant pour sa sencive par teil terme.

Item XX s. de Judaz de Colomiers pour sa sencive par teil terme.

Item XX s. de Josse nevou Mosse de Colomiers pour sa sencive par teil terme.

Item XXX s. de Habraham de Prouvins pour sa sencive dez le mardi après mi quaresme lan de XXII jusques à I an.

Item XL s. de Mordchay et son aprentis par teil terme.

Item XL s. de Molin de Prouvins pour sa sencive par teil terme.

Item XL s. de Haquin de Prouvins pour sa sencive par teil terme.

Item L. s. de Merot de Trainel par teil terme.

Item XXX s. de Samuel de Coulons par teil terme.

Item XXX s. de Samuel Courtoix de Prouvins par teil terme.

Item XL s. de Jehie Courtois et son fil par teil terme.

Item XXX s. de Habraham de Nangis par teil terme.

Item XXX s. de Samuel de Villenesse par teil terme.

Item XXX s. de Jacob de Coulemiers et son genre par teil terme.

Item XXX s. de Sencinet de Bray par teil terme.

Item XXX s. de Vivelet de Nogent par teil terme.

Item XXV s. de Cretinet de Vesou par teil terme.

Item XXX s. de David le mire et Molin et son compaingnon par teil terme.

Item XXX s. de Bonnevie de Bray par teil terme.

Item XL s. de Samuel Le Cloc ces ij genres et son clerc par teil terme.

Item XXX s. de Samuel et Sanourey bouchiers par teil terme.

Item XXX s. de David de Dompierre par teil terme.

Item XXX s. de Belieste de Vesou pour sa sencive dez le mescredi après mi quaresme lan de XXII jusques à I an.

Item XX s. de Bon Enfant dez le joedi après Pasques jusques à I an.

Item XX s. de Joyye Contesse et Charité par teil terme.

Item XX s. de Bonne de Prouvins et Nurieste sa suer par teil terme.

Item XX s. de Curamin le bouchier par teil terme.

Item XX s. de Sensson la Vaute par teil terme.

Item XX s. de David de Chauloy par teil terme.

Item XL s. de Bonne Vie de Troies et Domim son fil par teil terme.

Item XXX s. de Mosse d'Avalon dez le venredi après mi quaresme lan de XXII jusques à I an.

Item XX s. de Croissant le clerc de Miaulz par teil terme.

Item XX s. de Bonne Vie de Troies par teil terme.

Item XX s. de Habraham le Mire par teil terme.

Item XX s. de Doucin et Chastelainne sa suer par teil terme.

Item XX s. de Benien et Rose suer sa fame par teil terme.

Item XX s. de Hagum d'Alemaingne par teil terme.

Item XX s. de Denix de Villemar par teil terme.

Item X s. dou fil Samuel bouchier mort à Revigney.

Item XL s. de Jacob de Coulemiers pour sa sencive dez Pasques flories lan XXII jusques à I an.

Item XL s. de Sena freire Lyon par teil terme.

Item XX s. de Denix freire Lyon par teil terme.

Item XX s. de Haquin de La Neuveville au pont par teil terme.

Item XX s. de la fame Bonne Vie de Troies qui fut morte.

Item L s. des enfans Salemin de Gondrecourt pour lor sencive à la S[t] Remi lan de xxij.

Item LVII s. VI d. de Olenoise fame Vincent de la Cerne pour conduit.

Item XX s. de Lyon genre Salomin de Gondrecourt pour sa sencive dez Pasques flories lan xxii jusques à 1 an.

Item XX s. de Terine de Troies et Haquinet son genre par teil terme.

Item XXX s. de Senior et Josson son genre par teil terme.

Item XX s. de Vivant de Compieingne dez le mescredi devant Pasques flories le dit an de xxii jusques a 1 an.

Item XXX s. de Meniessie de S[t] Florentin pour sa sencive commençant a Pasques lan de xxiii.

Item XXX s. de Benoit Pastoure pour sa sencive par teil terme.

Item XXX s. de Copin de la Haye par teil terme.

Item LX s. de maistre Jacob d'Arches par teil terme.

Item XL de Lyon son fil par teil terme.

Item LX s. de Jossé de Vernon et Lyonnet son fil par teil terme.

Item XL s. de Croissant genre maistre Jacob d'Arches par teil terme.

Item LX s. de 1 juys de Chaalons qui se combatit à 1 aultre juys pour amende et doit demorer de sous mons[r] de Pasques, lan xxiii jusques a 1 an.

Item L s. de Mosce pour sa sencive de Pasques lan de xxiii.

Item XX s. de la fame Judaz morte.

Item XX s. de Gehie d'Aubenai le pour sa sencive dez le grant joedi lan de xxii jusques à 1 an.

Item XX s. de Merot mort.

Item XXX s. de Bonjuyf fil Bon juyf de Troyes pour sa sencive dez la tierce feste de Pasques lan de xxij jusques a 1 an.

Item XX s. de Moraul de S[t] Mare freire Vivant de Bar pour sa sencive dez le mescredi après Pasques lan de xxiij jusques à 1 an.

Item XX s. de Miriam de Vitry et Guiette sa fille pour sa sencive par teil terme.

Item XX s. de Salemin Coquert pour sa sencive pour 1 an commensant lendemain de Quasimodo.

Item X s. de Lyon le preste par teil terme.

Item XX s. de Josce geure Jacob de Pontiz et son serourge par teil terme.

Item XL s. de Hagin Blondel pour sa sencive dez environ la S[t] Remi lan xxii jusques à 1 an.

Item XL s. de Sanourey de Vesou pour sa sencive dez le mardi après la quinzeinne de Pasques jusques à 1 an.

Item XL s. de Lyon de Fimes par teil terme.

Item XL s. de Denix de S[t] George par teil terme.

Item XXX s. de Jacob freire la fame Denix pour sa sencive pour

1 an commensant le jour de la translation S[t] Nicholaïs lan de XXIII.

Item XX s. de Haquin cusin Nascem de Fou pour sa sencive par 1 an commensant le jour de la S[t] Jaque et S[t] Phelippe may entrant lan de XXIII.

Item XL s. de Benion filiatre Sonnet et Baru d'Orliens pour lor sencive par teil terme.

Item XX s. de Royne d'Orliens Haquin son nevou, Habraham Leingloix, Samuel Leingloix et Benoit Cohein pour conduit dez le mescredi après la quinzeinne de Pasques lan de XXIII jusques à la Magdeleinne.

Item X s. de 1 enfant Molin de S[t] Mihiel mort.

Item XXX s. de Judaz de Provins, Denix de la Fertey et Hagin de Baumes pour lor sencive par 1 an commensant le dimenge jour des III semaines de Pasques lan de XXIII.

Item XX s. de Morel de Chauny pour sa sencive commensant le jour de la S[t] Jaque et S[t] Phelippe may entrant lan de XXIII.

Item XX s. de Perels genre Nascem pour sa sencive par teil terme.

Item XL s. de Flor de Lix, de Bienvenue et de sa suer pour lor sencive dez le mardi devant la S[t] George jusque a 1 an.

Item XX s. de Cochet de Montoix pour sa sencive dez le mescredi devant la dite S[t] George lan de XXIII jusques à 1 an.

Item XXV s. de Jacob de Biaulquene et de Buerfumée sa suer par teil terme.

Item XV s. de Mosse de Chonny par teil terme.

Item XX s. de Habraham Raphael et Vivant son compaignon par teil terme.

Item L de Vivant de Verbire et la merie sa fame pour lor sencive dez le venredi devant la dite S[t] George jusques à 1 an.

Item XL s. de Lyon freire le dit Vivant par teil terme.

Item XXX s. de Mosse de Nuilley serourge le dit vivant par teil terme.

Item XX s. de Jacob Cohein mort.

Item XX s. de Char de Ribaut mort.

Item C s. de Rubi Lyon de Corbueil pour sa sencive à la S[t] Jehan lan de XXII et en at lettres de mons[r].

Item C s. de Vivant de Chastel Thieri pour sa sencive à teil terme.

Item XX lb. de Helyet de Cousansuelles pour les sencives de IIII juys au dit terme et en ont lettres de mons[r].

Item demy marc dargent (XXXVII s. V d.) de Josse Batheleir à teil terme.

Item C s. de Dey dou sap. seurre Nascem de Fou pour sa sencive pour teil terme.

Item IX s. VIII d. tournois vies de Belenson juyve qui sen alat par escort fait à li par maistre Jaque de S Mihiel.

Item XX s. adons de Lyon de Sethenay par Jaquet clerc jurey de S[t] Mihiel.

Item viij s. iij den. tournois de Benoiton par ledit Jaquet.
Relevé summe de juys IIII^{c} XIIII lb. XX d.

SUMME TOUTE DE RECEPTE DE DENIERS XIX^{M} LXIX LB. XIII S. IX D.

Item receu CII lb. VI s. VIII d. de Jehan de S^{t} Mihiel jadiz receveur en CI florins de Florence pour XVI s. VIII deniers la piece, en XVI florins à laignel pour XIX s. II deniers la piece, en I dur florin pour XXIX s. II d. et en XXII gros pour XV d. la piece, liqueil deniers furent priz suz les Juys de Leheycourt quan on fit l'inventoire des biens des juys de la comtei de Bar.

Encor IX^{XX} XVI lb. XIIII s. receuz de Jaquet Massart en petiz florins pour XVI s. VIII deniers la piece, liqueil deniers furent prix en l'inventoire des juys de Bar, de Condei, de Savonnieres ne Pertoix et de Longeaue.

Et doivent valoir en II parties III^{c} lb. dont il fault XIX s. IIII d. et ne sais le receveur comme il les at receuz.

Commandei à reporter la certaineté aus comptes et de cui ce fut et combien ; ciz comptes des juis nest mies acceptez, jusques atant quon en at parlei à monsr.

Ensi summe toute de recepte de deniers XIX^{M} III^{c} LXIX lb. XIII s. IX d.

Require encor altre recepte de deniers retroversus, finés qui monte à V^{M} IIII^{c} XXXIII lb. XI s. IX deniers.

Tableau alphabétique des noms géographiques qui se trouvent dans le manuscrit[1].

Arches : Arches-sur-Moselle ; ancien département de la Moselle.
Aubenaille.
Avalon : Avallon, sous-préfecture, Yonne.
Alemaingne : Allemagne.
Arsiliares : Arzillières, Marne.
Autriche.
Bar : Bar-le-Duc, Meuse.
Baune, Beaune, Côte-d'Or.
Biaulquène : Beaucaire.
Bray, arr. Provins, Seine-et-Marne.

[1] Nous reproduisons sans explication les noms que nous n'avons pas pu identifier.

Chaalons : Châlons-sur-Marne, Marne.
Chamiy : Chamoy, Aube ; ou Chamigny, Seine-et-Marne.
Charny, Meuse, arr. de Verdun, canton de Charny.
Chastel-Tieri : Château-Thierry, Aisne.
Chauloy : Choloy, Meurthe-et-Moselle, canton de Toul.
Chaumont : Chaumont, Haute-Marne ; ou Chaumont, Meuse.
Chauny, arr. Laon, Aisne.
Chonny : Chauny.
Cens : Sens, Yonne.
Clermont : Clermont en Argonne, Meuse.
Compiègne : Compiègne, Oise.
Colomiers, Colmiers, Coloms, Coulons : Coulommiers, Seine-et-Marne.
Condei : Condé, arr. Bar-le-Duc, Meuse.
Corbueil : Corbeil, Seine-et-Marne.
Coussanssueles : Cousancelles, arr. Bar-le-Duc, Meuse.
Dompierre : Dampierre, arr. Arcis-sur-Aube, canton Ramerupt, Aube.
Doucy : Doucey, Marne, arr. de Vitry, canton d'Heiltz-le-Maurupt.
Épences : Épanse, Marne, arr. de Sainte-Ménehould, canton de Dommartin-sur-Yèvre.
La Feire : La Fère champenoise, Marne.
La Fertey : La Ferté-sous-Jouarre, Aisne.
Fimes : Fismes, arr. Reims, Marne.
Fou : Foug, arr. de Toul, Meurthe-et-Moselle.
Gran : Grand, arr. Neufchâteau, Vosges.
Gondrecourt : arr. Commercy, Meuse.
Hondeville : Hadonville ou Haudainville, Meuse.
Heudicourt : arr. Commercy, Meuse.
La Cerne.
La Hale : peut-être Halles, Meuse.
La Haye : Lahaye, arr. Bar-le-Duc.
Laye : Laye-Saint-Remy, Meurthe-et-Moselle.
Leheicourt : Laheycourt, arr. Bar-le-Duc, Meuse.
Longeau : arr. Bar-le-Duc, canton de Ligny, Meuse.
Mescrignes : Mécrin, arr. Commercy.
Maute : Mantes, Seine-et-Oise.
Mondidier : Montdidier, Somme.
Miaulz : Meaux, Seine-et-Marne.
Montoix : Montoie, petit pays de l'ancienne France entre Provins et Bray.
Mulley.
Nangis, Seine-et-Marne.
Neptoncourt : Nettancourt, arr. Bar-le-Duc, Meuse.
Nogent : Nogent-sur-Seine, Aube ; ou Nogent, canton Ramerupt, arr. Arcis-sur-Aube, Aube.

La Neuveville-au-Pont : Neuville-au-Pont, Haute-Marne.
Nuilley : Neuilly, dans l'Yonne ?
Orliens : Orléans, Loiret.
Paris.
Passeavant : Passavant, Marne, arr. et cant. de Sainte-Ménehould.
Pontiz.
Pontoise : Pontoise, Seine-et-Oise.
Pouliz : Pouilly, Meuse, arr. de Montmédy, canton de Stenay.
Prie : peut-être Pretz, arr. Bar-le-Duc, Meuse.
Prouvins : Provins, Seine-et-Marne.
Reins : Reims, Marne.
Retel : Réthel, Ardennes.
Revigney : Revigny, arr. Bar-le-Duc, Meuse.
Ribaut.
Rus : Rupt-aux-Nonnains, arr. Bar-le-Duc, Meuse.
Savoniers : Savonnières en Pertois, arr. Bar-le-Duc, Meuse.
Selenson : Selens, Aisne ?
Sermaise : Sermaize, arr. Vitry-le-François, Marne.
Stenay, arr. Montmédy, Meuse.
St-Florentin : St-Florentin, Yonne, arr. d'Auxerre, canton de St-Florentin.
St-Georges : St-Georges, Yonne, arr. et canton d'Auxerre.
St-Marc : St-Marc-sur-Seine, Côte-d'Or, arr. de Châtillon-sur-Seine, canton de Baigneux-les-Juifs.
St-Mihel : St-Mihiel, arr. Commercy, Meuse.
Sens, Yonne.
Sethenay : Stenay, Meuse.
Suzanne : Sézanne, arr. Épernay, Marne.
Thiaucourt, arr. Pont-à-Mousson, Meurthe-et-Moselle.
Trainel, arr. Nogent-sur-Seine, Aube.
Troie, Troies : Troyes, Aube.
Troignon : aujourd'hui Heudicourt, arr. de Commercy, Meuse.
Troion : Troyon, arr. Commercy, Meuse.
Verviers : Verbire, province de Liège, Belgique.
Vernon, Eure.
Vertus, arr. Épernay, Marne.
Vesou : Vesoul, Haute-Saône (?).
Villemard : Villemerron (?) : Aube, arr. de Troyes, canton d'Aix-en-Othe.
Villenesse, Aube, aujourd'hui disparu.
Vitry, Marne.

DOCUMENTS INÉDITS

SUR

LES JUIFS DE MONTPELLIER

AU MOYEN AGE

La communauté israélite de Montpellier était, au moyen âge, une des plus importantes du Languedoc. Son premier établissement remonte à la seconde moitié du XI^e^ siècle de l'ère chrétienne. C'est, du moins, ce qui paraît résulter du testament de Guillem V, daté de l'année 1121. Le seigneur de Montpellier y défend à ses héritiers d'instituer dans son domaine des bailes juifs [1]. Or, l'on sait qu'à Montpellier ces fonctions étaient électives. Il fallait donc que les Juifs fussent établis dans cette ville depuis un certain nombre d'années, et arrivés à une situation assez considérable, pour que Guillem V se fût cru obligé de leur interdire l'accès d'un des postes importants de l'administration publique.

Nous avons eu la bonne fortune de découvrir aux archives municipales de la ville de Montpellier, quelques documents relatifs aux Juifs de cette ville. Nous publions ici ces documents en les faisant précéder d'une analyse explicative.

Document n° I.

Au commencement du XIII^e^ siècle, le midi de la France était

[1] Dom Vaissète, *Histoire générale du Languedoc*, t. II, preuves 416. — La même prohibition est reproduite dans les testaments de Guillem VI, en 1148, de Guillem VII, en 1172, et de Guillem VIII, en 1202. — Guillem VIII cependant, tout en excluant, à l'exemple de ses prédécesseurs, les Juifs de la bailie, se servait d'eux comme percepteurs et receveurs des impôts. C'est au Juif Saltel que cette fonction est confiée en 1201 (*Mémorial des Nobles*, fol., 107). — Le même Saltel figure au nombre des témoins instrumentaires dans une quittance de 1197 dont nous parlerons plus loin.

profondément troublé par la guerre des Albigeois. Dans la croisade conduite par Simon de Montfort contre les hérétiques, les Juifs ne furent pas toujours épargnés. Lorsque les troupes de Simon de Montfort entrèrent dans Béziers, deux cents Juifs furent passés au fil de l'épée et beaucoup d'autres jetés en prison.

L'histoire, heureusement, ne relève aucun fait de ce genre à Montpellier. Les Consuls de la ville, jaloux des libertés et des privilèges de leur commune, firent de grands efforts pour empêcher Simon de Montfort de pénétrer dans leur cité, ils résolurent d'en faire garder jour et nuit les remparts. Notre document[1] nous fait assister au curieux démêlé qui éclata, à cette occasion, entre les Consuls et les représentants de la communauté israélite[2]. Non contents de soumettre les Juifs à une taxe exorbitante, les Consuls exigeaient encore qu'ils fournissent, tant pour la garde que pour la défense de la ville « omnes quadrillos », toutes les flèches dont on pourrait avoir besoin pendant la durée du siège de Montpellier ou des châteaux de Castelnau et de Lattes. Invoquant, en outre, un engagement que les Juifs auraient autrefois pris envers les seigneurs de Montpellier, ils leur demandaient de livrer toutes les flèches nécessaires à l'armée que l'on pourrait un jour se voir dans l'obligation de former. Les Juifs protestèrent vivement contre une imposition aussi lourde, et prétendirent n'être tenus qu'à une taxe bien inférieure (deux saumates de fer[3] « duas saumatas ferri ad opus quadrillorum »), et cela seulement dans le cas où l'ennemi viendrait à mettre le siège pendant deux ou trois jours devant Montpellier ou ses châteaux forts ; ils ajoutèrent que, si jamais eux ou leurs prédécesseurs avaient consenti à la fourniture d'une aussi grande quantité de flèches, ce n'était point en vertu d'un droit ou d'un engagement pris, mais uniquement par crainte ou à la suite d'un acte de violence. L'enquête faite par les Consuls confirma en tous points l'assertion des Juifs. Désirant cependant éviter à l'avenir, dans l'intérêt bien entendu de leur ville, toute nouvelle discussion, les Consuls conclurent avec les Juifs le traité suivant[4] :

1° Si une armée se présente devant Montpellier ou les châteaux

[1] Pièces justificatives, n° 1.

[2] Le document que nous publions donne leurs noms, à côté de ceux des consuls, au commencement et à la fin de la pièce : Bonsuseb, Bonet, fils d'Abram, Jusce de Lunel, David, fils de Guersom, Mossé, fils de Mairou, Bonjusce du Castel et Vivas, fils de Jacob.

[3] Une saumate équivaut à une charge d'un âne ou d'un mulet.

[4] Ce traité entre les Juifs de Montpellier et les Consuls de cette ville fut renouvelé, au mois de janvier 1373, par Estienne de Clapiers, bayle de Montpellier pour le roi de Navarre (Arch. mun., Cass. de Louvet, D. XX).

de Castelnau et de Lattes et y campe pendant plus de deux jours, les Juifs fourniront, dès la première heure du troisième jour, tant pour la garde que pour la défense de la ville, vingt mille flèches « viginti milia quadrillorum balistarum » de « croc » qu'ils tiendront, d'ailleurs, toujours prêtes.

2° Si la dite armée, après la livraison par les Juifs de ces flèches, lève le siège de Montpellier ou de ses châteaux, mais revient devant ces lieux dans les trois mois, comptés a partir du jour de sa retraite, les Juifs ne seront pas tenus de fournir vingt mille autres flèches.

3° Mais, si la dite armée revient après les trois mois, comptés a partir du jour de son retour, une nouvelle imposition de vingt mille flèches sera réclamée des Juifs.

4° Si une autre armée, après la retraite de la première, vient assiéger Montpellier ou ses châteaux et campe autour de leurs murs pendant deux jours, pareille quantité de flèches sera exigée des Juifs.

5° Les Juifs sont dispensés, eux et tous leurs successeurs, de toutes les autres taxes auxquelles les Consuls voulaient les soumettre.

Documents nos II-IV.

Il est inutile de dire que les Juifs de Montpellier et de la région subirent les vexations qui étaient le pain quotidien des Juifs au moyen âge. En 1252, le roi Jayme Ier intervint en leur faveur et enjoignit à son intendant, G. de Rochefeuille, au baile, R. de Conques et aux Consuls de ne plus tolérer, à l'avenir, qu'ils fussent molestés d'aucune façon [1].

« Quoique les Juifs soient sous le joug de la servitude dans » presque toutes les terres des princes chrétiens, dit le roi d'Ara- » gon et de Majorque dans sa charte d'amnistie du 10 décembre » 1258, il ne convient pourtant pas de les humilier, de leur faire » subir de mauvais traitements ni de leur causer aucun préjudice » dans notre juridiction [2]. »

Le Concile de Montpellier, de 1258, déclara qu'à l'avenir nul contrat fait par un Juif ne serait reconnu valable qu'autant que ce dernier n'eût, à l'avance, prêté serment sur la Loi de Moïse « sacra lege mosaïca ». Le Concile stipula, en outre, qu'il suffirait à un chrétien de jurer qu'il y a usure pour qu'il fût aussitôt dé-

[1] Archives municipales de Montp., Graud Thalamus, fol., 44 v°.

[2] .....Quia vero Judei fere in terris omnibus Christianorum principum subjacent servituti,.... nos consulibus hujus ville, presentibus et futuris, firmiter precipimus quod judeis hic morantibus, vel in posterum moraturis, nullam exactionem seu demandam faciant, in jurisdictionis nostre prejudicium seu honoris (Arch. mun., Grand Chartrier, Arm. A, Cass. IV, n° 7 quater, et Graud Thalamus, fol., 47 v°).

chargé de sa dette [1]. Jayme Ier lui-même, dont les sentiments bienveillants envers les Juifs s'étaient maintes fois manifestés, céda, au mois d'avril 1259, aux plaintes qui s'élevaient contre eux de la part de débiteurs ruinés ou de mauvaise foi, et consacra la mesure édictée par le Concile. Il ordonna, en conséquence, qu'avant de faire un contrat, les Juifs fussent tenus de jurer sur la Loi de Moïse, comme les chrétiens sur les Evangiles, qu'ils ne se sont livrés à aucune fraude ni usure. Défense fut également faite aux notaires de recevoir aucun contrat usuraire [2].

Forts du décret de ce Concile, les Consuls de Montpellier élaborèrent un règlement par lequel ils défendirent aux Juifs de prêter aucune somme à intérêt, par écrit ou autrement, à tout chrétien âgé de moins de vingt-cinq ans, à l'insu et sans l'exprès consentement de ses parents, et annulèrent tout contrat fait contrairement à cette défense [3].

Les Consuls dès lors donnèrent libre carrière à leur antipathie contre les Juifs. Les plaintes les plus mensongères leur servirent de prétexte pour sévir contre eux et les poursuivre avec la dernière rigueur. Jayme Ier remédia à cet abus et, dans une ordonnance du 1er février 1266-67 [4], datée de Montpellier, régla comme suit la procédure contre les Juifs :

1° Avant le prononcé d'un jugement contre un Juif, le baile lui accordera un délai de quatre jours pendant lequel il pourra, s'il le juge à propos, se concerter avec des hommes versés dans la science du droit. Le baile, assisté de deux jurisconsultes expérimentés, ne pourra infliger la question ni rendre l'arrêt qu'après avoir pris connaissance des arguments allégués pour sa défense par le Juif et par son avocat. Toute information faite contre un Juif par toute autre personne que le baile sera de nul effet.

2° Nulle information, non précédée d'une accusation ou d'une dénonciation, dont l'auteur aura son nom inscrit en tête de l'enquête, ne sera faite ni ne pourra être faite contre un Juif, sans qu'elle soit frappée de nullité. Après la constatation de l'accusation ou de la dénonciation, les accusateurs ou les dénonciateurs seront tenus de présenter au baile deux garants bons et solvables pouvant répondre, le cas échéant, des conséquences de la procédure. A défaut de preuves, l'accusateur sera puni de la peine du talion, et le dénonciateur condamné à une forte amende.

3° Le Juif aura entre ses mains la copie de l'acte d'accusation ou

[1] Labbe, *Concil.*, XI, 781 ; cf. d'Achéry, *Spicileg.*, I, 725, et Gariel, *Ser. Praes.*, I, 383.
[2] Arch. mun., Arm. D. Cass. XX, n° 3.
[3] Petit Thalamus, p. 139 et 140.
[4] Pièces justificatives, n° 2.

de dénonciation ; il pourra, s'il le juge convenable, consulter des hommes experts sur cet acte, qui devra contenir avec les noms des deux garants celui de l'accusateur ou du dénonciateur.

4° Nul Juif pouvant fournir une caution suffisante ne sera maintenu en prison pour dette, crime ou toute autre cause, si ce n'est pour un crime entraînant le dernier supplice.

5° Le baile de Montpellier s'engagera chaque année, par serment, à faire exécuter le présent règlement.

On ne tint aucun compte à Montpellier de cette ordonnance si libérale. Aussi le roi d'Aragon se vit-il obligé, le 25 octobre 1268, d'en rappeler la teneur au baile et de lui intimer l'ordre de s'y conformer ponctuellement [1].

Les deux ordonnances dont nous venons de parler furent enregistrées à Montpellier, le 2 avril 1269, par devant le notaire Laurent Michel, sur les instances de Ferrier Bonafos, syndic de la Communauté juive de Montpellier « ad instantiam et postulationem Ferrarii Bonafos, judei, qui dicebat se esse sindicum totius universitatis Judeorum Montispessulani in parte dicti domini regis habitantium ». Nous publions également aux *Pièces justificatives* le certificat par le notaire de la transcription de ces deux actes [2].

Document n° V.

La synagogue de Montpellier, ainsi que nous l'apprend l'acte de vente de 1277 [3], se trouvait dans la rue de la Barallerie. La maison que concerne cet acte était située près de cette synagogue « sita in Montepessulano juxta sinagogam Judeorum ». Elle avait été vendue par Hugo Robert et Alamande, sa femme, aux Juifs Bonisach, le gros, Jacob, de Locherva (?), Jacob, fils de Bommancip, Provençal, Bonastruc, de Pignan, Abram, d'Alet, etc. Les droits auxquels elle était assujettie n'ayant pas été acquittés, elle tomba en commise et devint la propriété du roi d'Aragon. Jayme II, par faveur spéciale, la céda, avec bail emphytéotique, « in acapicum sive in emphiteosim perpetuam », aux représentants de la Communauté israélite, Jacob, de Lunel, Tauros de Beaucaire, Ferrier Bonafos, Bondia, de Beaucaire, Isaac, de Locherva (?) et Abram, de Béziers, sous la réserve d'une redevance annuelle de cinq sous Melgoriens. Le roi d'Aragon exigea, en

[1] Pièces justificatives, n° 3.
[2] Pièces justificatives, n° 4.
[3] Pièces justificatives, n° 5.

outre, des Juifs de Montpellier, cent livres de Melgoriens pour le bail qu'il avait consenti à leur faire. On remarquera dans cet acte de vente la clause particulière par laquelle Jayme II exclut les Juifs habitant la partie épiscopale de la faveur accordée à leurs coreligionnaires placés sous la dépendance des seigneurs laïques [1].

A côté de la synagogue se trouvait l'établissement spécial où se baignaient les femmes, מקוה. La plus grande partie en a été conservée dans un des sous-sols de la maison Espéronnier [2]. Le chanoine d'Aigrefeuille a fait une description à peu près exacte de ces bains des Juives [3].

La Communauté israélite avait aussi son cimetière: il était situé entre les portes de la Saunerie et de Saint-Guillem. Jayme Ier en fit don aux Cisterciens de Valmagne qui y établirent un collège de théologie. Un document de 1263 met ce fait hors conteste. On y lit en effet : « Noverint universi quod, cum nos Jacobus..... damus et concedimus, per nos et successores nostros, monasterio Vallismagne, et vobis fratri Bertrando abbati, et conventui monachorum ejusdem, et successoribus vestris in perpetuum, totum illum locum ab integro, quem habemus in Montepessulano, prope illum furnum nostrum, et juxta hortum et domos Vallismagne antiquas, *in quo Judei Montispessulani sepeliri solebant*... [4] » Mais si le seigneur de Montpellier jugea à propos de s'emparer du cimetière des Juifs, il imposa cependant à Bertrand, abbé de Valmagne, l'obligation de contribuer aux dépenses que nécessitèrent l'exhumation et la translation des ossements de leurs morts dans un autre terrain. A cet effet, l'abbé Bertrand accorda, par traité spécial, à la Communauté de Montpellier une indemnité de dix livres de Melgoriens [5].

Ce nouveau cimetière était situé au faubourg de Villefranche, entre le séminaire actuel et Boutonnet [6]. Il fut vendu, en 1306, par

[1] Au moyen âge la ville de Montpellier était divisée en deux villes distinctes, séparées par la ligne continue des rues du Pila St-Gély, de la Monnaie, de Sainte-Foy et de la Grand'rue. D'un côté, vers le Peyrou, était Montpellier, capitale des Guillems ; de l'autre, vers l'Esplanade, Montpelliéret, fief des évêques de Maguelone. Voir Germain, *Hist. de la Commune de Montp.*, t. III, p. 350. En 1292, Bérenger de Frédol, évêque de Maguelone, céda au roi de France, Philippe le Bel, les Juifs qui résidaient à Montpelliéret, en se réservant toutefois la moitié du produit des cens, lods et usages auxquels ils étaient assujettis. — Arch. dép., Registre des Lettres-royaux concernant l'évêché de Maguelone, fol. 4 et 8. Cf. Cart. de Maguelone, Reg. B, fol. 161 et Reg. D, fol. 136.

[2] Cette maison porte le n° 1 de la rue de la Barallerie.

[3] D'Aigrefeuille, *Hist. de Montp.*, t. II, p. 548.

[4] Germain, ouvr. cité, t. III, p. 414.

[5] D'Aigrefeuille, ouvr. cité, t. III, p. 602.

[6] Gariel, *Ser. Pracs.*, p. 436. Cf. Germain, t. III, p. 255.

Philippe le Bel lors de l'expulsion des Juifs de Montpellier. En 1319, le roi Sanche autorisa les Israélites à le racheter moyennant cinquante livres de Melgoriens [1]. Les Juifs possédaient également une boucherie spéciale ; elle leur fut accordée, en 1267, par Jayme Ier, au cours d'un voyage qu'il fit, à cette époque, à Montpellier. Un règlement de police du 6 mai 1368 interdisait aux bouchers chrétiens de vendre ou de faire vendre de la viande aux Juifs. Ils auront pour cela, ajoute ce règlement, un endroit spécial qui leur sera indiqué [2].

Documents nos VI-VII.

Les Juifs occupaient à Montpellier un quartier particulier. Ce quartier fut tantôt le faubourg de Villeneuve ou de la Saunerie, tantôt la place des Céyenols, aujourd'hui place de l'Herberie, tantôt la rue de la Barallerie « Sabatarié », aux environs de la Canourgue et du Palais [3]. C'est dans cette rue et près du carrefour de Castelmoton qu'un document de 1365 nous les montre établis [4]. Le duc d'Anjou, écoutant les plaintes que les Consuls lui avaient adressées de la part des habitants des faubourgs, que la commune clôture ne mettait point à l'abri des incursions des gens de guerre, ordonna au baile de Montpellier de faire sortir, sans délai, les Juifs du quartier qu'ils occupaient « ex sua ubertate peccunie et aliquorum potencia » et de les reléguer dans la rue de la Vacherie « Vacaria » près de la porte de la Saunerie.

Le conservateur sous délégué par le comte d'Etampes, gardien des privilèges des Juifs, était, à cette époque, Me Pierre Taurel. Ayant appris que le baile de Montpellier avait exécuté le mandement du duc d'Anjou et continuait à connaître des affaires des Juifs, il le fit assigner par devant lui et, faute d'avoir comparu, lui infligea une amende de quatre cents marcs d'argent. Le baile en appela au roi et au duc d'Anjou. Celui-ci, à la prière des Consuls, supprima l'amende et ordonna au gouverneur de Mont-

[1] Gariel. *Ser. Praes.*, p. 448. — D'après le même historien (*Idée générale de la Ville de Montpellier*, p. 5), on aurait trouvé sur l'emplacement de ce cimetière « un marbre qui portoit une chaisne semée de larmes et de certains mots hébreux qui signifioient : Nous ne sommes même pas libres dans nos tombeaux et la mort qui deslie les autres nous tient toujours liés ».

[2] Petit Thalamus, p. 166.

[3] Gariel, ouvrage cité, 1re partie, p. 436 ; et Germain, *Hist. de la Commune de Montpellier*, t. III, p. 361. — D'Aigrefeuille, *Hist. de Montp.*, t. II, p. 548. — Germain, ouvrage cité, t. III, p. 246.

[4] Pièces justificatives, n° 6.

pellier de ne pas souffrir que le baile fût poursuivi ou inquiété pour ce fait [1].

Document n° VIII.

Les registres des notaires de Montpellier renferment un grand nombre de documents relatifs aux Juifs de cette ville; ce sont pour la plupart des reconnaissances d'emprunts, etc. Nous en avons dépouillé les sept premiers folios et voici les noms des Juifs qui y figurent [2] :

Profag, fils de Vivas, de Nosséran (commune du Cros, canton du Caylar, arrondissement de Lodève) ; Jaco ou Jacob et son frère Vivas, de Nosséran ; Isaac, d'Avignon; Bon Senhor, fils d'Isaac ; Durant, fils de Bonafos, de Nimes ; Vidas, fils de Salve, de Nimes ; Mossé, de Béziers, médecin ; Crescon ou Crescas Cohen ; Bonanas ou Bonanasc, de Béziers; Jusse ou Joseph, fils de Jacob, de Bollène; Astrugue, sa femme.

D'autres noms juifs nous ont été conservés par le Mémorial des Nobles; ce sont ceux de : Mossé, fils d'Abraham, Maimon, fils d'Abraham et Bonet, fils d'Abraham. Ils sont cités dans la Révision des rôles de censive de la ville de Montpellier, faite au mois de mars 1201 [3].

Le même recueil contient trois quittances délivrées, les deux premières, en 1196, à Guillem VIII, seigneur de Montpellier, par Salve et Mossé de Posquières (Vauvert , Bonastruc, de Montels, David, fils de Blanche, et Mossé, fils de Mairon. La troisième de ces quittances a été donnée, en 1197, à Agnès, seconde femme de Guillem VIII, par David Cohen, fils de Salomon, de Lunel. Plusieurs Juifs figurent comme témoins instrumentaires dans ces documents. Ils s'appellent : Abram Rufus, Bonet, son fils, Fosset, Maimon, Jacef, Abram de Mairon, Mossé de Mairon, Abraham, son frère, Bondias, Saltel, Mossé, frère de David, Mossé de Lunel.

Document n° IX.

Les Juifs prêtent le serment dans les mêmes termes que les chrétiens. Ils s'engagent simplement « bona fide, sine dolo, sine

[1] Pièces justificatives, n° 7.
[2] Pièces justificatives, n° 8.
[3] *Mém. des Nobles*, fol. 78, 79 et 80.

omni dolo »; ils ne jurent pas sur la Loi de Moïse. D'autres fois l'engagement pris par le Juif « bona fide » ne suffisait pas, il était encore obligé de prêter serment sur le livre de la Loi. C'est suivant cette formule, ainsi que nous l'apprend un document de 1390, que Salomon Bon Senho, Juif d'Alais, s'engage envers Pierre Roque, de Saint-André-de-Crugère (Gard), en son propre nom et au nom de Thoron Marma, Juif de Montpellier; il jure « bona fide et super quodam libro legis ipsorum Judeorum, in quo idem Salomon, ut dixit, assuetus in contractibus et aliis est prestare juramentum ».

La formule même du serment n'a pas été insérée dans le contrat, suivant l'usage généralement adopté par les notaires[1].

L'article 121 de la Charte d'Alais, de 1200[2], nous autorise à croire que ce serment était identique à celui que les Juifs du midi de la France étaient tenus de prêter dans certaines occasions.

Nîmes, le 27 novembre 1889.

SALOMON KAHN.

PIÈCES JUSTIFICATIVES

I.

TRAITÉ ENTRE LES JUIFS DE MONTPELLIER ET LES CONSULS DE CETTE VILLE AU SUJET DE LA DÉFENSE DE MONTPELLIER.

1208 (12 mai).

In nomine Domini, anno ejusdem incarnationis millesimo ducentesimo octavo, quarto idus Madii, omnibus et singulis presentibus

[1] Voir Saige, *Les Juifs du Languedoc*, p. 53.

[2] Cet article est ainsi conçu : Sacramentale judeorum fiat de cetero sicut in sacramentali antiquo continetur, et interrogatio et responsio fiat sicut in eo continetur. Cf. Petit Thalamus, *Livre des Serments*, art. 16, p. 68. — L'article 55 de la Charte de 1200 s'occupe également des Juifs. « Constituemus, ainsi s'exprime-t-il, ut inter christianos et judeos, quos pro sola humanitate sustinemus, in habitu vestium manifestus habeatur delectus, ut facile Judei a quovis discernantur ; et eis indicimus ut habitum deferant dissimilem habitui christianorum. Preterea eis districte diebus et precipuis festis nostris, ne sub oculis christianorum id est ut a christianis possint videri ; sed clausis januis et occulte operentur licita. Forciùs et sub pena corporum inhibemus ne in publicum audeant aparere quinta et sexta et septima feria ante pascha nostrum. »

et futuris pateat et certum sit quod discordia et controversia erat inter duodecim consules Montispessulani, scilicet Johannem Bocados, Guiraldum Raimundum, Stephanum Tabernarium, Bertrandum medicum, Johannem de Caza, Guillelmum de Veranias, P. Bauzilium, Rainaldum Stornellum, Gerardum Tahonem, Salvaire, P. Porcelium et Bernardum Gres, petentes pro se et pro tota universitate Montispessulani, ex una parte, et Bonisachum et Bonetum, filium habrahe, et Jusce de Lunello, et David, filium Guersom, et Mosse, filium Mairone, et Bonjusce de Castello, et Vivas, filium Jacob, certos ac speciales procuratores constitutos ad hoc ab aliis Judeis et litigantes pro se et pro omnibus aliis Judeis, habitatoribus Montispessulani, ex altera. Dicebant siquidem predicti consules et costanter asserentes proponebant quod, quandocumque aliqua potestas contra villam Montispessulani, vel aliquod castrorum ad dominationem ville Montispessulani pertinentium, equitabat, ita quod exercitum ibi duceret et tentoria ibi figeret, Judei, quotcumque habitarent villam Montispessulani, tenebantur, de suo proprio jure servicii constituti, habere et prestare omnes quadrillos, quotcumque et quicumque expenderentur et necessarii essent, tam ad municionem quam ad defensionem ville Montispessulani et dictorum castrorum, quamdiu exercitus esset circa dicta loca. Similiter dicebant et proponebant quod, si tota communio Montispessulani faceret alicubi communem exercitum, ita quod tentoria ibi poneret per diem unicam, predicti Judei tenebantur prestare de suo omnes quadrillos qui ab illo excercitu expenderentur, et pro certo allegabant quod, communicato consilio et consensu proborum hominum Montispessulani, preteriti domini dicte ville Montispessulani cum Judeis ita constituerant et sic longissimis temporibus fuerat obtentum, et his rationibus nitebantur inducere dictos Judeos ad predictum servicium prestandum. E contra suprascripti Judei, ad sui defensionem omnia fere predicta inficiantes, dicebant quod ad nichil aliud de presceriptis serviciis tenebantur, nisi tantummodo ad prestandum duas saumatas ferri ad opus quadrillorum, eo tempore quo potestas cum suo excercitu juxta et contra villam Montispessulani vel castrum de Castro Novo vel de Latis tentoria poneret per duos vel per tres dies, et si, aliquo tempore, ipsi vel antecessores sui petitum servicium prestiterant, hoc fecerant metu et cohactione violenta districti et non aliquo jure vel statuto facto; et cum ad probanda ea, que dicti Judei negaverant, predicti consules diligentem fecissent inquisitionem et cum antiquis hominibus veritatem plenissime indagassent, nichil certum potuerunt invenire vel probare. Tandem prefati Judei, pro se et omnibus aliis Judeis, habitatoribus Montispessulani, presentibus et futuris, miserunt se in posse predictorum consulum, recipientium pro se et pro omnibus successoribus suis futuris, consulibus Montispessulani, et pro tota universitate Montispessulani, et promiserunt quod eorum starent cognicioni et arbitrio de predictis. Qui consules, habito consilio, et voluntate expressa et speciali consensu omnium consulum,

officialium et eorum omnium qui consulunt communitati hujusmodi, conventionem et compositionem super his que petebant fecerunt, propter evidentem et maximam utilitatem ville Montispessulani, et ne aliqua in posterum posset fieri dubitatio seu oriri discordia cum Judeis propter predicta, quod, si aliqua potestas juxta et contra villam Montispessulani vel castrum de Latis vel de Castro Novo cum excercitu vel « cavalcada hosteian » veniret, ita quod ultra duos dies tentoria ibi haberet et poneret, prima hora tercie diei, udei habitantes villam Montispessulani, presentes et futuri, teneantur prestare et prestent de suo tantum viginti milia quadrillorum balistarum de « croc », tam ad municionem quam ad defensionem predictorum locorum, et totam predictam summam quadrillorum de cetero continue teneant paratam; et si contigeret quod predicta potestas, prestito illo servicio, cum excercitu suo recederet de predictis locis vel de aliquo predictorum locorum et infra tres menses, computandos ab illo recessu, rediret contra predicta loca vel aliquod predictorum locorum cum excercitu, etiam si tentoria figeret, non teneantur iterum Judei prestare aliquid de predicto servicicio (*sic*), infra tres menses, a die dicti reditus computandos. Si vero ultra tres menses, a dicto reditu computandos, moram cum excercitu contra dicta loca fecerit, aut si, post tres menses, ipsa potestas, ut supradictum est, redierit, iterum prestent dicti Judei alia viginti milia quadrillorum; item, quaudocumque alia potestas, post recessum alterius potestatis, veniret cum excercitu juxta et contra villam Montispessulani vel alterum predictorum castrorum, tentoria ibi ponendo seu figendo, ex quo per duos dies ibi stetisset castrametatus, similiter et sub dicta forma, per omnia observata, teneantur Judei prestare et prestent tantum alia viginti milia quadrillorum, et sic de ceteris perpetuo observetur. De ceteris omnibus aliis serviciis que supra jamdicti consules petierunt, Judei et successores sui omnes sint perpetuo liberi et absoluti. Et nos suprascripti Judei, Bonisachus, Bonetus, filius Habrahe, Jusce de Lunello, David, filius Guersom, Mosse, filius Mairone, et Bonjusce de Castello, constituti speciales procuratores ab universitate Judeorum Montispessulani ad hanc compositionem vobiscum, prenominatis consulibus, faciendam, ipsam compositionem voluntate et consensu omnium Judeorum Montispessulani, per nos et per omnes ipsos Judeos, habitatores Montispessulani, presentes et futuros, laudamus, approbamus et perpetuo valituram concedimus et confirmamus et, prout supra determinatum est a vobis, perpetuo a nobis et ab omnibus successoribus uostris, habitatoribus Montispessulani, perpetuo teneri et observari promittimus. Acta sunt hec et laudata anno et mense et die quo supra. Horum omnium, exceptis P. Porcello et Bonisacho, qui duo tantum non adfuerunt laudationi, sunt testes : R. Benedictus, P. Belianus, Petrus Capellerius, P. Magister, P. Gras, Ugo Corrigerius, Johannes Corrigerius, P. de Arciacio, B. Borra, B. de Ambileto, Johannes Lucianus, Poncius Andreas, Petrus de Mascone, P. Guiraldi, causidicus, et

Jacobus Laurencii, notarius, qui hoc scripsit rogatus a partibus.

(Cotes anciennes) :

Consulum, per XX^os quairels dels Juzieus. (XIII^e s.)
..... effacé. (XIII^e s.)
Hec sunt carte pacte Judeorum et qualiter tenentur de prestacione XX mil. cadrillorum. (XIII^e s.)
Aiso sunt cartas del Juzeus. (XIV^e s.)
La carta dels Juoiaous (?) de XX^m cayrels. (XIV^e s.)

Parch. 0^m, 43 cent. de haut sur 0^m, 33 de large. Chirographe, parti en tête et sur la marge de gauche.

(Archives municipales de Montpellier, cassettes de Louvet, D. XX, n^os 2.

II.

Ordonnance du roi Jacques I^er d'Aragon, sur la procédure contre les juifs.

1266 (1 février) = 1 février 1267 (n. st.).

Noverint universi quod nos, Jacobus, Dei gratia rex Aragonum Majoricarum et Valencie, comes Barchinone et Urgelli et dominus Montispessulani, per nos et nostros statuimus, habito sano et maturo consilio, etiam damus et concedimus in perpetuum in liberitatem et favorem omnibus et singulis Judeis, presentibus et futuris, tam masculis quam feminis, in parte nostra Montispessulani habitantibus et habitaturis, quod aliquis ex ipsis Judeis, aliqua causa vel ratione in judicium deducta vel non deducta, non questionetur nec questionari possit nec alicui eorum fiat vel incuciatur aliquo tempore, facto sive dicto timor vel terror questionis, nisi sub hac forma: perducto enim judicio vel inquisitione, incepto vel incepta contra Judeum, usque ad finem, ita quod non restet nisi sententia, traditisque Judeo in omnibus actis, et datis post eidem Judeo induciis quatuor dierum utilium, in quibus deliberet cum peritis, si voluerit, bajulus curie Montispessulani cum actis omnibus colationem habeat, cum duobus discretioribus et legalioribus jurisperitis Montispessulani, an litis rationibus et deffentionibus Judei et periti ejus, presentium, et tunc, si res flagitaverit, questio de Judeo juste fiat, et omnis inquisitio, que fiet contra Judeum fiat semper per bajulum curie nostre Montispessulani, et non aliter. Item, aliqua inquisitio non fiat nec fieri possit contra Judeum, et, si facta fuerit, ipso jure nulla sit, nisi facta fuerit precedente accusatore vel denuntiatore, cujus accusatoris vel denuntiatoris nomen in principio inquisitionis inseratur et cum reperietur accusatio vel denuntiatio, ipsi accusatores vel denuntiatores teneantur dare curie bonos et idoneos fide jussores secundum

facti qualitatem puniendos, si deffecerint in probatione ; si vero acusator non habuerit, sustineat talionem, et denuntiator non probans in peccunia durius per bajulum puniatur. Item, Judeus habeat transcriptum acusationis vel denuntiationis et fidejussionum cum nomine acusatoris vel denuntiatoris et cum nominibus fidejussorum et etiam cum ipso transcripto deliberet cum peritis, si voluerit. Et hec omnia fiant antequam procedatur inquisitione. Item, aliquis Judeus captus non retineatur pro aliquo debito vel crimine aut alia causa, qui dare velit curie idoneos fidejussores, nisi pro crimine pro quo est ultimum supplicium inponendum. Item, bajulus nostre curie Montispessulani juret singulis annis, cum faciet juramentum consuetum, se predicta servare et contra non facere, et locum nostrum tenens id singulis annis procuret et facere fieri teneatur. Quicumque autem curiales, et alii qui contra predicta fecerint, ipso quidem facto sint infames et omni honore et dignitate perpetuo careant. Datum in Montepessulano, kalendis Febroarii, anno Domini millesimo CC° LX° sexto.

Signum + Jacobi, Dei gratia regis Aragonum, Majoricarum et Valencie, comitis Barchinone et Urgelli et dominus (*sic*) Montispessulani.

Testes sunt : Berengarius A[i] de Angela ; Gaucerandus de Pinos, G. de Caneto, P. Martin de Luna, Garcias Orciz de Azagra.

Sig + num Bartholomei de Porta, qui mandato domini regis hoc scribi fecit et clausit, loco, die et anno prefixis.

(*Les pièces II, III et IV sont à la suite les unes des autres, sur le même rouleau*).

III.

MANDEMENT DU ROI D'ARAGON POUR L'EXÉCUTION DE L'ORDONNANCE PRÉCÉDENTE.

1268 (25 octobre).

Jacobus, Dei gratia rex Aragonum, Majoricarum et Valencie, comes Barchinone et Urgelli et dominus Montispessulani, fidelibus suis bajulis curie Montispessulani et aliis curialibus ejusdem curie, salutem et gratiam. Intelleximus quod, licet concesserimus Judeis nostre Montispessulani (*sic*) ne possit fieri inquisitio contra eos, nisi accusatore vel denunciatore precedente, inquisitionem faciatis contra eos, asserentes ad aures nostras pervenisse ea super quibus ipsam facitis inquisitionem. Quare mandamus vobis firmiter quatinus dictam concessionem a nobis dictis Judeis factam super inquisitionibus faciendis, ut dictum est, observetis eisdem, ut in carta, quam inde a nobis habent, plenius continetur ; et nisi accusator vel denunciator prefuerit, nullam contra aliquem ipsorum inquisitionem ullo modo

faciatis. Datum Cervarie, octavo kalendas Novembris, anno Domini millesimo CC° LX° octavo.

(A la suite de la pièce précédente).

IV.

Certificat par le notaire de Montpellier de la transcription des deux actes précédents.

1269 (2 avril).

Sit certum cunctis quod dominus Ugo Faber, bajulus curie Montispessulani, dedit michi Laurentio Michaeli, publico Montispessulani notario, in mandatis anno, Domini millesimo ducentesimo sexagesimo nono, scilicet quarto nonas Aprilis, in presencia et testimonio Jacobi Fornerii et Augerii Arnaldi, advocatorum, et Raimundi de Ruchernis, notarii, quatinus de quodam instrumento, sigillo majori pendenti domini regis Aragonum comunito, et de quibusdam litteris, sigillo minori ejusdem domini regis comunitis, conficerem transcriptum autenticum, ad instantiam et postulationem Ferrarii Bonafos, Judei, qui dicebat se esse sindicum totius universitatis Judeorum Montispessulani in parte dicti domini regis habitantium; quod ego idem Laurentius feci bene et diligenter, prout superius continetur, nil addendo, mutando vel detrahendo, preterquam in dicto instrumento et litteris continetur, postmodum presens transcriptum perscrutatus sun *(sic)* bene et diligenter cum Petro de Capitevilario et Berengario Montanerii, Montispessulani tabellionibus, me presens transcriptum legente ipsisque dictis originalibus prospicientibus et, ad majorem firmitatem habendam, hic subscripsi et signum meum apposui et feci unam rasuram ubi dicitur « Petro de Capitevilario. » — Prefatis autem perscrutinis dictarum litterarum avidissime factis, ego Petrus de Capitevilario, notarius publicus Montispessulani, una cum dictis notariis, testis vocatus et rogatus, interfui et, ad majorem firmitatem premissis habendam, hic signum meum appono. — Litterarum predictarum perscrutinio provide facto una cum tabellionibus memoratis, ego, Berengarius Montanerii, notarius Montispessulani predictus, testis vocatus interfui et rogatus hic subscripsi, meum signaculum apponendo.

(Archives municipales de Montpellier, cassettes de Louvet. D. XX, n° 4).

V.

LODS DE LA VENTE D'UNE MAISON SITUÉE PRÈS LA SYNAGOGUE DE MONTPELLIER, FAISANT REDEVANCE AU ROI D'ARAGON, SEIGNEUR DE MONTPELLIER.

1277 (8 juillet).

Noverint universi quod nos, Jacobus, Dei gratia, rex Majoricarum, comes Rossilionis et Ceritauie et dominus Montispessulani, viso et diligenter attento quoddam instrumento venditionis facte per Hugonem Rotberti quondam et Alamandam, ejus uxorem, quondam Bonisacho Grosso, Jacob de Locherva, Jacob filio Bonimacip, provinciali, Bonastrugo de Piniano, Abraon de Alesto et quibusdam aliis Judeis quondam Montispessulani, contentis in dicto instrumento dicte venditionis facto per quondam Silvestrum, notarium publicum Montispessulani, de quadam domo sita in Montepessulano juxta sinagogam Judeorum, que confrontatur ab una parte cum dicta sinagoga et ab alia parte cum furno Guillelmi Lamberti et ab alia parte cum domo Duranti Civace, que fuit Simonis Ricardi et cum via publica, que domus tenetur sub domino nostro et teneri consuevit sub dominio domini Montispessulani sub annuo usatico trium obolorum, considerato etiam quod dicta domus incidit nobis in comissum et eam ut comissam nobis propriam tenemus, quia sine consensu domini Montispessulani vel bajuli sue curie laudata non fuerit venditio memorata, prout aparet per tenorem dicti instrumenti et aliis etiam de causis, immo laudimium defraudatum fuerit in nostri dominacionis prejudicium. Idcirco per nos et successores nostros, volautes (*sic*) facere gratiam specialem universitati Judeorum habitantium in parte nostra Montispessulani, donamus et concedimus in acapicum sive in emphiteosim perpetuam vobis, Jacob de Lunello et Tauros de Bellicadro et Ferrario Bonafos et Boudie de Bellicadro et Ysaco de Locherva et Habram de Biterris, Judeis presentibus et hoc acapicum recipientibus pro universitate omnium Judeorum habitantium in parte nostra Montispessulani, et omnibus et singulis Judeis predictis tantum, domum superius confrontatum totam, cum omnibus juribus et pertinenciis suis, quam quidem domum vobis, dictis Judeis in parte nostra habitantibus ad acapicum concedimus, ut dictum est, ad omnes voluntates ipsius universitatis plenarie faciendas et specialiter ad statuendam eam in causa sive facto elemosine, si voluerit universitas antedicta, item ad habendum, tenendum, possidendum, dandum, vendendum, permutandum, pignori (*sic*) obligandum seu quolibet alio alienationis titulo alienandum cuicumque et quibuscumque dicta uuiversitas Judeorum voluerit personis, exceptis sanctis. clericis, militibus, et lecis religiosis, et exceptis judeis habitantibus in

parte episcopi, salvo tamen ibi jure et dominio, laudimio et consilio nostri et nostrorum vel tenentis locum nostrum in Montepessulano et usatico sive censu quinque solidorum Melgoriensium semper annuatim nobis et nostris successoribus dando et solvendo in festo sancti Micahelis (*sic*) septembris, et confitemur et recognoscimus vobis, dictis Judeis, quod vos pro dicta universitate solvistis nobis pro hoc acapito centum libras Melgoriensium de quibus nos per paccatos tenemus, renunciantes exceptioni peccunie non habite et non recepte et doli, promittentes vobis, dictis Judeis, quod nos faciemus dictam universitatem dictorum Judeorum dictam domum perpetuo habere et tenere pacifice et quiete sine contradictione alicujus persone et eam dicte universitati deffendemus ab omni persona et personis ibi aliquid petentibus et de evictione teneri volumus judeos dicte universitatis. Datum in Montepessulano, VIII idus Julii, anno Domini millesimo CC° LXX° septimo.

Signum + Jacobi, Dei gratia regis Majoricarum, comitis Rossilionis et Ceritanie et domini Montispessulani.

Testes sunt Petrus de Claromonte,
Bernardus de Ulmis,
Guillelmus de Caneto,
Ermegaudus de Urgio,
Berengarius Surdi.

Signum + Petri de Calidas, qui mandato dicti domini regis, hoc scribi fecit et clausit, loco die et anno prefixis.

(Archives municipales de Montpellier, *Liber instrumentorum memorialium*, fol. 202 v°, n° 584. Pièces liminaires).

VI.

Ordonnance du duc d'Anjou enjoignant au bailli de Montpellier de faire sortir les juifs du carrefour de Castelmoton.

1365 (18 juin).

Ludovicus, quondam Francorum regis filius, domini nostri regis germanus ejusque locumtenenens (*sic*) in partibus Occitanis, dux Andegavensis et comes Cenomanensis, bajulo regio Montispessulani vel ejus locumtenenti, salutem. Querelam dilectorum nostrorum consulum ville Montispessulani audivimus continentem quod, licet propter guerras et discurssus latrunculorum (*sic*) inimicorum domini nostri regis et totius ejus regni, quidam dicte ville suburbiorum habitatores infra clausuram murorum dicte ville se constituerunt et ibidem suas habitaciones fecerunt, ex eo quia in dictis suburbiis non clausis vel minus bene secure cum suis uxoribus, filiis, familia et rebus non

poterant habitare absque periculo dictorum inimicorum regnum discurrentium antedictum et disraubacione et apprezonamento suarum personarum et rerum, propter quod dicte ville hospicia infra communem clausuram murorum fuerunt quam plurimum occupata, sic et in tantum quod, pretextu Judeorum, qui quendam locum, carreriam et statigiam dicte ville latam, longam et quam plurimum spaciosam et saniorem dicte ville infra dictam clausuram murorum, prope quadrivium de « Castelmoto », ex sua ubertate peccunie et aliquorum potencia, in grande prejudicium habitatorum dicte ville, jam diu est, occuparunt, et dictam carreriam et locum detinent occupatum, vix dicte ville habitatores recipi possunt infra communem clausuram murorum predictam, ymo occasione predicta et restrictione dictorum habitatorum quamplurimi mortui sunt et inter eosdem infirmitates maxime generantur, propter quod supplicarunt dicti consules (*sic*) de remedio opportuno providere. Tibi igitur, bajulo vel tuo locumtenenti, precipimus et mandamus et, si opus fuerit, committimus quatinus, visis presentibus, indilate dictos Judeos in loco predicto commorantes seu in carreria predicta amoveas seu amoveri facias indilate, inhibentes eisdem ne in dicto loco morentur infra villam predictam, nisi in carreria seu loco vocato « la Vacaria » prope portale de « la Saunaria », quem locum nos ipsis Judeis, ad dictorum consulum requisitionem, tenore presencium assignamus, inhibeasque dictis Judeis, sub magnis penis, domino nostro regi seu nobis, nomine regio, applicandis, et per capcionem persone et aliis remediis opportunis, ne dictum locum occuppent (*sic*), carreriam seu hospicia ejusdem, ymo hospiciis dicte carrerie christianos dicte ville uti facias pacifice et gaudere, volentes inhibi (*sic*) habitare, absque contradictione Judeorum et alterius cujuscumque, quibus nos, tenore presencium, inhibemus; volentes insuper et tibi precipientes quatinus loca seu hospicia in carreria Vacarie prefata eisdem Judeis assignes et tradi facias ad suas habitaciones pro salario seu loquerio competenti et prout tibi videbitur faciendum, sic in premissis te habendo, quod dicti consules ad nos non redeant querelosi. Que omnia concedimus dictis consulibus et dicte ville habitatoribus de speciali gratia, si sit opus, et auctoritate regia, qua fungimur in hac parte, litteris in contrarium impetratis seu impetrandis, sub quacumque verborum forma, non obstantibus quibuscumque, ab omnibus autem justiciarum et domini nostri regis subditis pareri volumus efficaciter et intendi. Datum Nemausi, die XVIII mensis Junii, anno Domini millesimo CCC sexagesimo quinto, sub nostro secreti sigillo.

Per dominum Ducem.

J. Chantepie.

(Archives municipales de Montpellier, cassettes de Louvet, E. VII, n° 33, 5e pièce.)

VII.

MANDEMENT DU DUC D'ANJOU AU GOUVERNEUR DE MONTPELLIER LUI ORDONNANT DE S'OPPOSER A L'EXÉCUTION DE LA PEINE PRONONCÉE PAR Me PIERRE TAUREL, CONSERVATEUR DES PRIVILÈGES DES JUIFS, CONTRE LE BAILE.

1365 (23 juin).

Ludovicus, quondam Francorum regis filius, domini nostri regis germanus, ejusque locumtenens in partibus Occitanis, dux Andegavensis et comes Cenomanensis, gubernatori regio ville Montispessulani vel ejus locumtenenti, salutem. Querelam dilectorum nostrorum consulum ville Montispessulani audivimus, continentem quod, licet per nostras litteras bajulo dicte ville jussum et mandatum fuisset quod Judeos, habitatores dicte ville, coram se faceret evocari et de ipsis conquerentibus quibuscumque ministrare faceret justicie complementum ac de omnibus causis ipsos Judeos tangentibus, ut ordinarius dicte ville, cognosceret et justiciam ministraret, propter quod idem bajulus per magistrum Petrum Taurelli, conservatorem subdelegatum, se asserentem per dilectum consanguineum nostrum, comitem Stamparum, super privilegiis Judeorum conservatorem, eumdem bajulum coram se evocari fecit et tandem, quia personaliter non comparuit coram eo ac de causis Judeorum predictis cognoscere nitebatur, in multam quater centum marcharum argenti eumdem bajulum incidisse declaravit, licet ab eadem declaracione idem bajulus seu ejus procurator ad dominum nostrum regem seu nos se asserat legittime (*sic*) appellasse, nos, prefatorum consulum supplicacionibus inclinati, omnes processus per dictum magistrum Petrum contra dictum bajulum factos, ordinaciones, declaraciones, multarum imposiciones anullavimus, revocavimus et tenore presencium anullamus, ipsam multam quater centum marcharum argenti seu penam ac aliam quamcumque, si in quam idem bajulus incidit vel incidere potuit quoquomodo, remittimus, quittamus et eidem bajulo, si opus fuerit, damus dono gracioso liberaliter per presentes. Hinc est quod vobis, gubernatori, precipimus et mandamus et, si opus fuerit, comittimus, ne ipsum bajulum exsequtari permittas seu ab eodem exhigi (*sic*) dictam multam, inhibeasque dicto magistro Petro Torelli et alteri cuicumque, per multarum imposiciones et declaraciones, si opus fuerit, ne occasione multe predicte ipsum bajulum inquietet, perturbet seu inquietare audeat quomodo, cui nos tenore presencium inhibemus, litteris in contrarium impetratis vel impetrandis, sub quacumque verborum forma, non obstantibus quibuscumque, quas litteras isti contrarias nos tenore presencium revocamus. Que omnia concedimus dictis

consulibus et bajulo predictis de nostra certa sciencia et speciali gratia, si sit opus, auctoritateque regia, qua fungimur in hac parte, ab omnibus autem justiciariis et domini nostri regis subditis vobis pareri volumus et intendi. Datum Nemausi, die XXIII[a] mensis Junii, anno Domini M° CCC° sexagesimo quinto.

Per dominum Ducem.
G. Gontier.

(Archives munícip. de Montpellier, cassettes de Louvet, E. VII, n° 33, 6e pièce.)

VIII.

Extrait des registres des notaires de Montpellier.

1293.

Item, septimo idus septembris.

Ego, Johannes Vitalis, filius Hugonis Vitalis, et ego Micahela, ejus uxor, de Piniano, confitemur et quisque in solidum nos debere tibi, Profag, Judeo, filio Vivas de Naserana, Judei, quadraginta et VIII° solidos Melgoriensium, ex causa mutui, in quibus renunciantes, etc., quos XLVIII° sol. promitimus et quisque in solidum sub nostri et bonorum nostrorum obligatione dare et solvere tibi recipienti ab instanti festo Sancti Micahelis in unum annum, aliter dabimus tibi pro lucro, etc., ren., etc., et jur., etc. Actum quod supra, etc.

T. Bonafos Bidocii, Guillelmus de Crescio, et ego, etc.

(Archives municipales de Montpellier, Registres des notaires de la ville, 1293, fol. 1 r°.)

... tibi, Jaco de Naserena, Judeo, septem sol. Mlgr., ex causa mutui...

(Ib., fol. 1 r°.)

... tibi, Ysac de Avinione, Judeo, et tuis, quinquaginta et octo sol. Mlgr., ex causa mutui...

(Ib., fol. 1 r°.)

... tibi, Bon Senhor, filio Ysac de Avinione, Judeo, unum sesterium pulcre toselle, ex causa mutui...

(Ib., fol. 1 r°.)

Item, XVI. kls. octobr. — Ego Duranius de Nemauso. Judeus, filius quondam Bonafos de Nemauso, per me et meos, bona fide et bono animo, vendo, do, cedo et mando tibi, Jaco de Naserena, Judeo, et tuis, omnia jura, omnes omnino actiones, etc., mihi quocumque modo et ex quacumque causa competentes et competentia, contra e

adversus dominam Mariam de Arenis, uxorem quondam B. de Sancto Justo, domicelli de Montefferrario, et contra liberos suos et dicti quondam B. et bona sua...

(Ib., fol. 2 r°.)

Ego, Jaco (*sic*) de Naserena, Judeus, pro me et Vivas, fratre meo, a quo etc., prorogo et elongo absque omni lucro seu usura tibi, Bernardo Penchenati de Sancto Nazario, recipienti pro te et matre tua, et Petro Anguini et Poncio Laurencii, hinc ad proxime instans festum Sancti Petri de Augusto, solutionem et solutiones omnium debitorum in quibus tu una cum aliis predictis quocumque modo es mihi et dicto fratri meo aut alteri nostrum obligatus usque in hunc diem presentem.

T. Johannes de Podio de Arsacio et ego etc.

(Ib., fol. 2 v°.)

... tibi, Vidas, filio Salves de Nemauso, Judei, et tuis, XL. sol. Mlgr., ex causa mutui...

(Ib., fol. 3 v°.)

... tibi, Mosse de Biterris, Judeo, phisico, quinquaginta et tres sol. Mlg., ex causa mutui...

(Ib., fol. 6 v°.)

... tibi, Mosse de Biterris, Judeo, phisico, quatuordecim ss. minus una quartali bone civate et mercadabilis, de terra ista, ex causa mutui...

(Ib., fol. 6 v°)

... tibi, Crescon (?) Cohen, Judeo, et tuis, sexaginta sol. Mlgr., ex causa mutui...

(Ib., fol. 6 v°.)

... tibi, Bonanas de Biterris, Judeo, sex sol. Mlgr., ex causa mutui...

(Ib., fol. 7 r°.)

Item, IIII. kls. octobr. — Ego Jusse de Bolena, Judeus, filius Jaco de Bolena, Judei, et ego Astruga, ejus uxor, confitemur et quisque in solidum nos debere tibi, Marie Orlhaque, uxori quondam B. de Orlhaco, mercerii, et tuis, IIII^{or}. lbr. et XV sol. et. IIII^{or}. d. Mlgr., pro serico tantum valenti, quod a te ex causa emptionis hujusmodi etc., in quibus ren. etc...

(Ib., fol. 7 r°.)

... tibi, Mosse de Biterris, Judeo, IIII^{or}. ss. bone civate de terra ista, ex causa mutui...

(Ib., fol. 7 r°.)

... tibi, Profag. Judeo, filio Vivas de Naserena, Judei, vigiuti sol. Mlgr. et tres eminas toselle, ex causa mutui....

(Ib., fol. 7 r°.)

Item, tercio kls. octobr. — Ego, Bonanasc de Biterris, Judeus, confiteor tibi Symerie, uxori quondam Micahelis Boneti de Miris Vallibus, quod tu satisfecisti mihi in sexaginta sol. Mlgr. de XII. libr. in quibus tu mihi es obligata...

(Ib., fol. 7 r°.)

IX.

Quittance délivrée par Salomon Bon Senho, en son propre nom et au nom de Thoron Marma, juif de Montpellier, a Pierre Roque.

1390 (12 juillet).

Anno ab incarnatione Domini millesimo triscentesimo (*sic*) nonagesimo et die duodecima mensis Julii, regnantibus et presidentibus quibus supra, noverint universi et singuli quod, cum Petrus Roqui et Petrus Pinoli, loci Sancti Andree de Cingeria, Uticensis diocesis, tenerentur et essent obligati Salomoni Bon Senho, Judeo, habitanti Alesti, Nemausensis diocesis, in triginta et sex franchis auri, racione et ex causa, ut dicitur, contenta in quodam publico instrumento, recepto per magistrum Petrum Adhemarii, notarium regium dicti loci Alesti, sub anno et die in eodem instrumento contentis, item cum dictus Petrus Roqui teneretur et esset obligatus, ut dicitur, Thorono Marma, Judeo Montispessulani, in sexdecim franchis auri, ex causa contenta in quodam publico instrumento, recepto per magistrum Johannem Ferrerii, notarium publicum de Sancto Ambrosio, sub anno et die in eodem contentis, hinc est et fuit siquidem quod, personaliter constitutus in presentia mei, notarii publici, et testium subscriptorum, dominus Salomon Bon Senho, Judeus, nomine suo proprio, dixit, confessus fuit et in veritate publice recognovit dicto Petro Roqui, licet absenti, et nobili Guiraudo Guayferii, condomino castri de Tarancio, sororioque dicti Petri, presenti, ac michi, notario infrascripto, ut publice persone, stipulantibus et recipientibus nomine dicti Petri Roqui, absentis, et suorum heredum et successorum, se ab eodem Petro Roqui habuisse et realiter numerando et in bona pecunia numerata recepisse, videlicet triginta francos auri, qui pertinebant ad solvendum de dicta summa dictorum triginta sex franchorum dicto Petro Roqui. Item, idem Salomon, Judeus, ut procurator et procuratorio nomine dicti Thoroni Marma, Judei Montispessulani, prout de ejus procuratione constare dicitur [in] quodam publico instrumento sumpto per magistrum Gregorium Raimondi,

notarium Alesti, sub anno et die in eodem contentis, habens idem Salomon, ut dixit in dicta sua procuratione, potestatem nec non speciale mandatum recipiendi et exhigendi credita, res et jura dicti Thoroni Judei et de receptis quitantiam seu quitantias et pactum de ulterius non petendo faciendi, procuratorio nomine quo supra, dixit, confessus fuit et in veritate publice recognovit dicto Petro Roqui, licet absenti, et michi, notario infrascripto, ut supra stipulanti nomine dicti Petri Roqui et suorum heredum et successorum, se ab eodem Petro Roqui, procuratorio nomine quo supra, habuisse et recepisse dictum debitum, in quo idem Petrus Roqui dicto Thorono, ut prefertur, tenebatur et est obligatus, exceptionique dictorum triginta francorum, ex parte una, et dicti debiti, ex parte altera, pe· eundem Salomonem, Judeum, tam nomine suo proprio quam procuratorio nomine dicti Thoroni, alterius Judei, a dicto Petro Roqui non habitorum et non receptorum, speique future receptionis eorumdem idem Salomon, quibus supra nominibus, renunciavit, pactumque fecit idem Salomon, quibus supra nominibus, predicto Petro Roqui, licet absenti, tanquam presenti, et dicto nobili Guiraudo ac michi, infrascripto notario, stipulantibus et recipientibus quo supra nomine dicti Petri Roqui, sollempnique stipulatione vallatum de ulterius non petendo ab eodem Petro Roqui nec a suis aut in bonis suis dictos triginta francos auri, ex parte una, per ipsum Petrum Roqui dicto Salomoni debitos et debitum per ipsum Petrum Roqui dicto Thorono debitum, ex altera, nec aliquid pro eisdem, set de predictis triginta francis auri, ex parte una, et de predicto debito dictorum sexdecim francorum, ex altera, idem Salomon, tam nomine suo proprio quam eciam procuratorio nomine dicti Thoroni, alterius Judei, tenens se pro contento pariter et paccato et de fidejussione, per dictum Petrum Roqui facta pro dicto Petro Pinoli seu ad requisitionem ipsius Petri Pinolis ipsi Salomoni Judeo nec non eciam de omnibus universis et singulis in quibus dictus Petrus Roqui teneretur seu repperiretur quomo[do]libet obligatus dictis Salomoni et Thorono Judeis seu alteri eorumdem quacumque racione seu causa hic tacita vel expressa sita vel ignorata usque in hunc diem presentem, idem Salmon (*sic*), nomine suo proprio et nomine eciam procuratorio et ut procurator dicti Thoroni, alterius Judei, dictum Petrum Roqui, absentem, tanquam presentem, et suos et bona sua quitavit, liberavit penitus et absolvit, et hoc per acceptilationem, aquilaria stipulatione legitime precedente, renuncians super premissis omnibus et singulis idem Salomon, quibus supra nominibus, exceptioni doli mali, vis, metus et in factum condicioni ob causam et sine causa vel ex injusta causa, beneficioque restitutionis in integrum quod majoribus competit et eciam minoribus ex clausula generali « Si qua justa causa michi inesse videbitur », jurique dicenti confecionem factam extra judicium non valere et juri dicenti generalem renunciationem, nisi precesserit specialis, non valere,

errorique et ignorantie juris, dicti et facti, ceterisque aliis juris et facti legum et canonum auxiliis, beneficiis et remediis, quibus mediantibus contra predicta vel aliqua de predictis venire posset aut se in aliquo deffendere vel juvare, et ita tenere, servare, attendere et complere contraque nunquam facere vel venire, de jure vel de facto, per se neque per alium seu alios in judicio sive per sollempnem et validam stipulationem et sub obligatione omnium bonorum suorum, presentium et futurorum et dicti Thoroni, cujus est procurator idem Salomon Bon Senho, Judeus, nomine suo proprio et nomine procuratorio et ut procurator dicti Thoroni, alterius Judei, dicto nobili Guiraudo Guayfferii ac michi, notario infrascripto, nomine dicti Petri Roqui, absentis, stipulantibus, bona fide promisit et super quodam libro legis ipsorum Judeorum, in quo idem Salomon, ut dixit, assuetus in contractibus et aliis est prestare juramentum et sub fide legis sue predicte juravit, protestans idem Salomon quod per hanc presentem quitantiam non intendit quitare dictum Petrum Pinoli de sex francis ad dictum Petrum Pinoli pertinentibus, ad solvendum eidem Salomoni de dicta summa dictorum triginta sex francorum et quod per ipsam presentem quitantiam dicto Petro Roqui, ut prefertur, factam, per eundem Salomonem non possit eidem Salomoni Judeo prejudicare quin possit sibi facere satisfieri per dictum Petrum Pinoli de dictis sex francis; de quibus omnibus et singulis predictis idem Salomon, quibus supra nominibus, dicto Petro Roqui concessit et idem nobilis Guiraudus Guayferii, nomine dicti Petri Roqui, absentis, peciit fieri publicum instrumentum per me, notarium infrascriptum, quod instrumentum idem Salomon voluit quod ego, dictus infrascriptus notarius, possim facere dictari, corrigi et emendari unam clausulam vel plures, addendo vel detrahendo inde, reffici, sive sit extractum de nota vel non extractum et licet sit productum in judicio vel non et tociens, donec plenariam, perpetuam ac omnimodam obtineat roboris firmitatem ad dictamen et concilium cujuslibet sapientis vel plurium sapientum, ita tamen quod facti substancia in aliquo non mutetur. Acta fuerunt hec apud pontem Tarancii et ante hospicium Guillermi Ribayroli, hostalerii dicti pontis, testibus presentibus ad hec vocatis specialiter et rogatis, nobili Bernardo de Chorrossio, condomino dicti castri de Tarancio, pro uxore, Guiraudo Leussati de Sancto Ambrosio, Stephano, domino de Rippaccuta, Petro Portalis, fabro dicti pontis, et me, Petro de Usacio, clerico, publico notario etc.

(Registre des minutes du notaire Pierre de Usacio, 1387-1392, appartenant à M., fol. 23 v°-24 v°.)

PROCÈS DE R. JOSELMANN

CONTRE LA VILLE DE COLMAR[1]

Au commencement du XVI^e^ siècle, il régnait contre les Juifs, dans le sud-ouest de l'Allemagne, une très vive agitation, qui provoqua leur expulsion d'un grand nombre de villes. On voit par le *Journal* de Joselmann que ce mouvement s'étendit jusque dans les villes impériales de l'Alsace. La ville de Colmar se distingua particulièrement par son acharnement contre les Juifs et, en 1510, elle obtint l'autorisation de les chasser tous. M. Scheid a raconté dans cette *Revue* (tome XIII, p. 70-74) les pourparlers des Juifs avec la ville de Colmar et leur expulsion définitive. Je reprends le récit à l'endroit où M. Scheid l'a arrêté.

A la diète de Ratisbonne (1541), Charles-Quint avait accordé aux bourgeois de Colmar le nouveau privilège de défendre à « tous les Juifs et Juives d'entrer dans la ville, sans l'assentiment du conseil ». Les magistrats de Colmar communiquèrent à Joselmann, le 16 août 1541, le décret impérial et l'invitèrent à le faire connaître à tous les Juifs dont il était le chef et à appeler leur attention sur le châtiment qui menaçait ceux qui seraient arrêtés dans le territoire de Colmar. Joselmann, sur la prière des Juifs, insista vainement auprès du conseil de Colmar pour qu'il autorisât les Juifs à assister au moins aux foires et marchés hebdomadaires. Il eut beau promettre au nom des Juifs qu'ils ne donneraient lieu à aucun sujet de plainte, et qu'ils ne mécontenteraient aucun bourgeois : le conseil persista dans son refus. Joselmann s'adressa alors à l'empereur. A ce moment, il jouissait de la faveur particulière de Charles-Quint, parce que, pendant sa campagne contre

[1] Les actes du procès, qui se trouvaient autrefois à Wetzlar, sont maintenant à la bibliothèque de l'Université à Strasbourg, d'où je les ai reçus avec l'autorisation du ministère impérial.

la France, il lui avait donné, au nom des Juifs d'Allemagne, une forte somme d'argent (voir *Pièces*, I et II), et que ceux-ci avaient fourni pendant la guerre de Smalkalde des approvisionnements considérables aux troupes impériales (voir le *Journal* de Joselmann).

Aussi Charles-Quint tint compte des vœux de Joselmann et, le 23 décembre 1547, il publia à Augsbourg une déclaration (voir *Pièce* III) par laquelle il intimait l'ordre aux magistrats de Colmar de ne plus interdire aux Juifs l'entrée de la ville et, en général, de ne leur plus donner aucun sujet de plainte. Cette « déclaration » n'eut pas le résultat que Joselmann en attendait. Les magistrats de Colmar informèrent bien Joselmann de la réception de la déclaration impériale, mais ils ajoutèrent qu'ils ne pouvaient pas encore prendre de décision à ce sujet, et, pour qu'il ne s'avisât pas de porter plainte contre eux auprès de l'empereur, ils le prièrent de leur accorder un délai de trois à quatre semaines, parce qu'ils attendaient l'arrivée du bailli, qui était déjà au courant de l'affaire, et avec lequel ils allaient examiner la question. Ils exprimaient ironiquement le vœu que Joselmann ne vît pas avec trop de déplaisir ce léger retard, attendu qu'il leur avait fait attendre longtemps la déclaration impériale, probablement parce qu'il pensait, comme eux, qu'il ne faut pas de précipitation dans les affaires sérieuses. Les pourparlers avec le bailli n'aboutirent à aucun résultat. Enfin le 2 novembre 1548, ils lui annoncèrent qu'à leur regret, ils ne pouvaient se conformer ni au désir du bailli, ni à l'ordre de l'empereur, et ils l'engagèrent à « faire renoncer les Juifs à une demande vaine et inutile et à les inviter à se tenir tranquilles. » Ils justifièrent leur refus en s'en rapportant à leur privilège de 1541.

Charles-Quint écrivit alors une deuxième fois au conseil de Colmar. Le 19 décembre 1548, il leur déclara qu'en leur qualité de sujets du saint empire romain, les Juifs étaient autorisés à résider parmi les chrétiens et à jouir des droits communs, comme les chrétiens. Aussi « est-il défendu de leur interdire l'accès d'une ville quelconque de notre empire ou de leur créer des difficultés pour leur commerce. Du reste, ajoute l'empereur, nos prédécesseurs les ont autorisés par des privilèges spéciaux à fréquenter les foires et marchés, pour les mettre à même de gagner leur vie. Les habitants de Colmar invoquent leur privilège de Ratisbonne de 1541, mais tout privilège perd son action quand il est en contradiction avec le droit commun. Du reste, ce privilège n'indique nullement que les Juifs, comme « cives romani », doivent être exclus des marchés ». Il invite donc les magistrats de Colmar à

comparaître, vingt-quatre jours après qu'ils auront reçu la présente lettre, devant le « Kammergericht », sur la plainte de Joselmann, le commandant des Juifs, et des chefs des communautés de Turckheim, Wintzenheim, Ammerswiller, Taukelsheim (= Dangolsheim), Surbourg et Haguenau, représentés par les trois avocats du « Kammergericht », MM. Breunle, J. Portius et J. Kochell.

Le procès contre Colmar commença le 25 janvier 1549 devant le « Kammergericht » de Spire. Dans sa plaidoirie pour les Juifs, Breunle remonta jusqu'aux lettres-patentes de l'empereur Sigismond, où il est dit, entre autres, que « toutes les rues doivent être accessibles aux Juifs, qu'ils doivent y jouir d'une entière liberté et y vivre en paix et en sécurité, qu'ils peuvent se rendre librement d'une ville dans une autre. » Il ajouta que Charles-Quint avait confirmé ces droits, en 1530, à la diète d'Augsbourg, déclaré, onze ans plus tard, à Ratisbonne, que les Juifs ne pouvaient pas être expulsés des villes ou des villages où ils étaient alors établis, ni gênés dans leurs affaires ou leur circulation par des taxes ou contributions non justifiées, et menacé d'une amende considérable ceux qui porteraient atteinte aux privilèges des Juifs. Ceux-ci avaient donc le droit, disait Breunle, de parcourir le Sundgau, le Brisgau et l'Alsace, et, par conséquent, de visiter les foires et marchés de Colmar. Comme cette dernière ville s'opposait à l'entrée des Juifs, Breunle proposait : 1° de condamner Colmar aux frais du procès ; 2° d'obliger cette ville à laisser libre accès aux Juifs, et 3° à les indemniser des dommages qu'ils avaient subis depuis qu'ils n'avaient plus pu se rendre aux marchés de Colmar.

L'avocat de la partie adverse, Christophe Schwapach, chercha à faire traîner le procès en longueur. Il souleva d'abord une question de compétence, en s'appuyant sur un paragraphe d'une ordonnance impériale d'après lequel un ordre de l'empire qui était accusé avait le droit de soumettre à l'accusation une liste de trois princes ou électeurs de l'empire dont l'accusateur pouvait choisir comme arbitre celui qui lui convenait. La ville de Colmar proposa donc de porter l'affaire devant l'évêque de Strasbourg, le margrave de Bade ou l'administration habsbourgeoise d'Ensisheim, mais elle récusa le « Kammergericht ».

Sur le refus de la chambre d'adopter sa proposition, Schwapach écrivit pour Colmar un mémoire justificatif, qu'il soumit le 22 août aux juges impériaux. Il rappela naturellement, dans ce mémoire, les édits impériaux promulgués en faveur de Colmar en 1510 et en 1541, à la suite des plaintes des habitants de cette ville, qui avaient prétendu que les Juifs d'Alsace ne professaient aucun

métier, prêtaient sur gages et prenaient, contre tous les droits civils et canons, des intérêts tellement élevés qu'ils ruinaient peu à peu tous leurs débiteurs. Les Juifs, dit-il, font valoir en leur faveur la *déclaration* impériale de 1547 et le décret de 1548, mais ils passent sous silence les décisions prises à la diète d'Augsbourg en 1530 et qui défendent à tout Juif usurier de demeurer dans une ville de l'Empire et lui enlèvent la protection de toutes les mesures prises en faveur des Juifs par les empereurs précédents. Du reste, il est faux, comme ils le prétendent, qu'ils aient besoin de se rendre aux foires et marchés de Colmar pour gagner leur vie ; il y a encore bien d'autres foires et marchés en dehors de ceux de Colmar, où ils pourront acheter et vendre à volonté. Enfin, ajouta Schwapach en terminant, les privilèges obtenus par la ville de Colmar lui ont été accordés pour les services importants qu'elle a rendus à l'Empire, et de tels privilèges sont irrévocables.

A ces arguments l'avocat Breunle répondit par ceux-ci : Les décrets contre les Juifs n'ont pas de valeur, parce qu'ils ont été arrachés par ruse aux empereurs Maximilien et Charles-Quint, qui les ont promulgués sans avoir entendu d'abord la justification des Juifs, contrairement au décret impérial rendu par Maximilien en 1516 et qui défend « d'accuser les Juifs et de les priver de leurs droits en leur absence, sans les entendre auparavant ». On ne peut pas reprocher aux Juifs de faire de l'usure, car ils y ont été autorisés par les Etats et l'empereur, parce qu'ils ne pratiquent pas de métiers. Quant à ceux qui n'agissent pas loyalement, Joselmann est également d'avis de les traiter avec sévérité. Mais, si l'on veut se montrer rigoureux envers les Juifs, pourquoi ne pas appliquer également la sévérité des lois aux grands commerçants qui accaparent le vin et le blé, ces objets de première nécessité pour les pauvres gens, afin d'en augmenter le prix ? De ce que l'empereur a expulsé les Juifs de quelques districts du Haut-Rhin, qui ont sans doute mérité leur châtiment, on ne peut rien conclure contre les Juifs des environs de Colmar, qui n'ont encouru aucune punition. Les Colmariens se vantent des services qu'ils ont rendus à l'empire et qui leur ont valu leurs privilèges. Mais Charles-Quint a reconnu aussi plus d'une fois le dévouement de Joselmann et des Juifs et les sacrifices qu'ils ont faits pour lui, et les privilèges qu'il leur a accordés sont la récompense de leurs services (Voir *Pièces* I et II).

L'avocat de la ville de Colmar, Capito, — Schwapach était mort dans l'intervalle — répéta les arguments de son prédécesseur, insistant surtout sur ce fait que l'usure était défendue dans maint passage de la Bible et que, par conséquent, ni pape ni empereur

n'avaient le droit de permettre ce qui était interdit par la Loi divine ; il ajouta que les mesures prises par les États de l'Empire contre les Juifs usuriers n'avaient jamais été révoquées. Donc, malgré les privilèges des Juifs, tout magistrat avait le droit de les chasser et de leur interdire les foires et marchés dès qu'ils faisaient de l'usure. Du reste, Joselmann n'avait jamais produit que les copies des prétendus privilèges de ses coreligionnaires, sans en montrer l'original.

Les documents que nous avons eus sous les yeux s'arrêtent là. Nous savons seulement par le catalogue des actes administratifs que le procès traîna jusque vers 1570. Joselmann était mort auparavant, il avait été remplacé dans le procès contre Colmar par « les représentants des Juifs de la Haute-Alsace, Guerschon, juif de Türckheim, et Lazarus de Surbourg. » Les actes ne nous font pas connaître l'issue du procès, nous savons seulement d'autre part que les réclamations des Juifs furent repoussées et qu'ils ne rentrèrent à Colmar qu'à la Révolution française (Voir *Revue*, XIII, p. 74, note 2).

APPENDICE.

I. Dans son travail sur « Joselmann de Rosheim », M. Scheid dit ces mots (*Revue*, XIII, p. 248) : « MM. Graetz, Lehmann et Isidore Loeb ont raconté le rôle joué par Joselin, en 1509 et 1510, dans l'affaire de Pfefferkorn et de la confiscation des livres hébreux. » Mais Joselmann ne dit nulle part, dans son *Journal*, qu'il ait été mêlé en 1509 et 1510 à l'affaire de Pfefferkorn, et les documents juifs et chrétiens du temps ne mentionnent non plus son intervention (voir mon travail sur cette question dans la *Zeitschrift* de M. L. Geiger). Il faut en conclure que Joselmann n'y a pris aucune part.

II. M. Loeb, dans son article sur « Rabbi Joselmann de Rosheim », dans la *Revue* (tome II, p. 272), fait la remarque suivante : « Il est difficile de dire par suite de quelles circonstances l'empereur Maximilien Ier le nomma « commandant et gouverneur, *Befehlshaber und Regierer* » des Juifs de l'empire. Cette nomination, d'après Carmoly, eut lieu en 1502 ; M. Lehmann dit, au contraire, que, dans le journal de Joselmann, elle est rapportée à l'année 1510. » A mon avis, Joselmann n'a reçu ce titre ni de

Maximilien Ier, ni de Charles-Quint. Ses coreligionnaires lui ont donné le titre honorifique de *Manhig* ou *Parnéss*, et lui l'a traduit par « commandant » ou « gouverneur de tous les Juifs[1] ». Car : 1° Joselmann ne mentionne pas cette prétendue nomination dans son *Journal* ; ce qu'il n'aurait pas manqué de faire si elle lui avait été accordée par Maximilien Ier ; 2° en 1535, il est cité devant le « Kammergericht » de Spire parce qu'il signait du titre de *Befehlshaber* ou *Regierer* des Juifs les lettres qu'il adressait aux particuliers et aux autorités (voir, à ce sujet, *Revue*, XIII, 65). S'il avait réellement reçu ce titre de Maximilien ou de Charles-Quint, il aurait pu facilement repousser l'accusation du procureur fiscal en montrant le décret qui lui confère ce titre. Il n'en a rien fait, parce qu'il n'avait jamais eu de nomination officielle, et il se justifie en disant qu'il a traduit simplement en allemand sans arrière-pensée aucune, le titre hébreu de *Parnéss* et *Manhig* que lui donnaient ses coreligionnaires. Plus tard (actes de 1545, 1547 et 1548 ; voir *Pièces* I et III), Charles-Quint l'appelle *Befehlshaber*, mais nous ne savons pas s'il lui a donné ce titre officiellement.

J. Kracauer.

PIÈCES JUSTIFICATIVES.

1

Wir stettmeister vnnd der rath der stat Roszhaim thun kundt allermeniglichen hiemit das vnns vnnser hinderses Josel bevelchhaber gemeiner judischait im heyligen reych einen pergamenten brieff mit des aller durchleuchtigsten grosmechtigsten fursten vnd herrn, herrnn Karol des funfftenn erwelten romischen kaysers, zu allenn zeiten mehrer des heyligen reychs etc. vnnsers aller gnedigsten herrn ihrer kayserlichen majestet anhangendem insigel versigelt furbracht vnnd dennselben zu vidiemiren ernstlich gebeten hat, dann er dessen ann frembdenn orttenn sich geprauchen muste zu hilff seines rechtenns, dahin er denn hauptbrieff ohne sorg der leuff, vngewitters vnnd anderer geferlichhait halb nit wuste zu pringen etc., also angesehen sein zimb-

[1] Regierer oder Befehlshaber der gemeinen Jüdischeit.

lich bith habenn wir dennselben besichtigt vnnd ann perment, schrifft vnnd insigel gantz gerecht, ungedeliert vngeradiert vnnd sunst aller massenn argwons frey funden, vnnd darumb inen hernach schreiben lassenn von wort zu wort lautenndt also :

Worms 7. VIII 1545.

« Wir Carl der funfft vonn gottes genaden, romischer kayser, zu allenn zeiten mehrer des reichs in Germanien, zu Hispanien, baider Sicilien, Hierusalem, Hungern, Dalmatien, Croatien etc. Konig, ertzhertzog zu Osterreich, hertzog zu Burgunden etc., graue zu Habspurg, Flanndernn vnnd Tyrol etc. bekennen, als vnns vnser jud Josel vonn Roshaim beuelchhaber gemeiner vnnser judenschafft im hey ligen] reych in namen derselben vnnser judischait drew thausent guldenn reynisch in muntz, jedenn gulden zu funffzehen patzen gerechnet, zu der negstverschinen Speyrischen defensive hilff auf vnnser erfordernn also par erlegt vnnd bezalt; die wir auch gnediglich vonn inen empfangen habenn; darumb so sagen wir den selbenn Josel ann statt gemeiner vnnser judischait solcher erlegung der treythausent gulden reynisch, als obstehet, quit, ledig vnnd los; ob auch ann solcher suma ain oder mehr juden dem itz gedachten Josell iren gepurennden thail gantz oder zu thail noch nit erlegt hettenn, oder sich so'cher erlegung vnnd bezalung widdern oder sperren wurde, so soll hiemit demselbigen Josel erlaubt sein, das er solche anlag vonn inen nochmals zu seiner gelegenhait einfordernn vnnd einpringen vnnd gegenn denen, so sich solchenn iren gepurennden thail zuerlegen widdern vnnd sperren wurden, mit dem judischen bann vnnd sunst inn ander weg nach judischer ordnung zu procediren, zu handlenn vnnd zu uerfaren, wie sich gebuert; es soll auch solche erlegung gemeiner judischait ann iren privilegien, freihaiten, altem herkommen vnnd geprauch ganntz unschedlich vnnd vnnachthailich sein vnnd kein neuerung oder ingang bringen vnd geperen inn kain weiss noch wege; vnnd dieweil pillich, das dyselb vnnser gemain judischait vnnser kayserlich gnad vnnd miltigkeit auch wider vnns empfinde genediglich zu geniessenn, wollen wir inen ire privilegien vnnd freyhaiten, so sie vonn vnnser vorfaren am reyche romischen kayserenn vnnd konigenn, auch hertzogen zu Osterreich, vnns vnnd dem heyligen reiche, in massen wir inen hieuor auf vnnserm jungst gehaltem reychstag zu Speyr des negst verschienen vier vnnd viertzigsten jare dieselben zu confirmieren bewilligt vnnd aber aus furfallender verhinderung biszhere nit gescheen konnen, nachmals gnediglichenn confirmiren, bestetten vnnd verneven vnnd inen daruber gepurlich vrkundt verfertigenn vnnd mitthailen lassenn vnnd sie sunst inn iren beschwerten vnnd anligenn gnediglichenn bedencken vnnd fursehen one geuerte; mitt vrkundt dis briefs besigelt mit vnnserm kayserli-

chem anhangendem insigel. Geben inn vnnser vnnd des reychs statt Wurmbs am sibenden tag des monats Augusti nach Christi gepurte funffzehen hundert vnnd im funff vnnd viertzigten, vnnsers kayserthumbs im funff vnnd zwaintzigsten vnnd vnnserer reyche im dreyssigsten jaren. » Vnnd stunde indwendig der geschrifft vf dem inschlag des brieves geschriben also « Ad mandatum cæsareæ et catholicæ maiestatis propriumus im spacio Carol », vnnd vnnden stunde geschribenn « Obernburger. » — Vnnd das solcher haupt vnnd original brieff vonn vnns maystern vnnd rath gantz vnnd ohne allen argwhon[1], wie obstet, befunden, auch hiegegen verlesenn vnnd collationiren lassenn, so habenn wir davon obgenanten Josell juden des vidimus vnnd transumpt allenn wortten des hauptbrieffs gleich lauttendt vf sein ernnstlich bitt sich des nit minders glaubenns dann des rechtenn besigeltenn hauptbriefs zu aller notturft zu gebrauchen mit vnnser statt anhangendem insigel besigelt. Gebenn vff sambstags nach Philippi vnnd Jacobi der heyligen zwolff botten tag inn dem jare nach Christi vnnsers erlosers gebuert thausennt funffhundert viertzig vnnd sechs gezalt.

II

Augsburg 28. II. 1548.

Wir Karl der funfft von gottes gnadenn, romischer kayser etc. bekennen offentlich mit diesem brief vnnd thun kundt allermeniglich, als vnns vnser jud Josel vonn Rosszhaim gemeiner juden beuelchhaber vnderthenigliche zu erkennen gebenn, wiewol er sein weyb, ire kinder, knecht, haab vnnd gutter vonn weilandt vnnserm anhern, kayser Maximilian loblicher gedechtnus, vnnd nach seiner lieb abgang vonn vnns vnnd vnserm freundtlichenn lieben bruder, dem romischen kunig mit kayserlichenn vnnd koniglichem schutz, schirmb vnnd glait versehen vnnd gnediglich gefriet, das sie allenthalben inn heyligenn reych vnnd vnnsern erblichen furstenthumben vnnd lannden frey, sicher, wandeln, handeln vnnd one allen meut oder zollstetten frey, sicher, ledig passiern moge, von meniglich vnnbeschwert vnnd vnaufgehalten, so sey ime aber itzo inn vnnserm negstenn zugh im sybenn vnnd viertzigsten jar, als er in Behem bey hochgedachtem vnnserm lieben bruder dem romischen konig in geschefftenn zu Leitmeritz gewesenn, solliche freybrif auf der strassen abgedrungen und verlorenn worden, also das er nichts darumb zu zaigen hab, dan allein ein vidimus oder transumpt vnserer gegebenn freyhait, vnnder unnserer vnnd des reichs lieben getreuen maister vnnd raths der statt Obernn Ehenhaim anhangendem insigel verfertigt, welches er unns auch alsbalt furbringen lassen vnnd vnnsz daruf demu-

tiglich angerufenn vnd gebetenn, das wir ime sollchen gegebnenn schutz, schirmb, freyhait vnnd glait zuvernewern, zubestetten vnnd vonn neuem zu gebenn gnediglich geruchten; des haben wir angesehen solche sein vnderthenig pitte, auch die gehorsamen dienst, die er vnns vnd dem heyligen reich bisher gethon hatt vnnd darumb inn betrachtung des vnnd seines wolhaltens, daruon er vnns glaubwurdigen schrifftlichen schein von etlichen landtvogten, herrn vnnd andern vom adel, darzu von namhafftigen stetten im Elsass gelegenn furbracht, darinnen sich befindt, das sich gemeiner Josel jud bei hochgedachts vnnsers anherrn hoff loblicher gedechtnus vnnd denn vnnder landtvogten zu Hagenaw vnnd inn derselbenn landts arth seinem stanndt vnnd wesen nach vnstrafbar vnd wollgehaltenn, wie er dann auch seit her inn gemeiner judischait geschefften auf reychstægen vnnd anderswo mit trewem embsigen fleysz, auch hienvor inn vnnserm junngsten zugh inn Frannkreich unnd inn diesem negstuergangem krieg mit gelt vnnd profiandt dasselbig vnnserm kriegsvolk zuzefurdern gehorsamlich nach seinem vermogen bewiesen, ime solchen hievor gegeben schutz, schirmb, glait vnnd freyhait ernewert, confirmirt vnd bestat, auch ine sein weyb, sone vnnd tochtermenner, auch irer aller haab vnd gutter inn vnser vnnd des reichs schutz vnnd schirmb von neuem genomen vnnd emphangen habenn, vnnd thun das alles hiemit wissentlich inn chrafft dis briefis also, das gedachter vnnser judt Josel von Roszhaim vnnd seine sone vnnd tochtermenner sampt iren weybern, kynndern, knechtenn, protgesindt vnnd irer aller hab vnnd guetter, die sie itzo haben vnnd hinfurter an vberkomen, in vnnser vnnd des reichs bsonder gnad, verspruch, schutz, schirmb vnnd glait sein vnd sich derselben geprauchen vnnd geniessen, auch allenthalbenn im heyligen reich desselbenn zugethanen vnd vnnsern erblichen furstenthumen vnnd lannden dureh stet, merckte, dorffer vnd gepiet auf wasser vnnd lannde, vnnd ann zoll vnnd mautt steten frey, ledig, vnaufgehaltenn passieren, hanndeln, wandeln vnnd nach judischer ordnung vnnd freyhaitenn, so sy die judischait habenn, geprauchen sollenn vnnd mogen vonn allermenigliehs vnuerhindert; wir thun ine auch diese besonder gnadt vnd freyhait aiso, das sie ann allenn stettenn vnnd flecken im heyligen reyche, da andere juden sitzenn, eingenomen werden daselbst mit sampt irenn weybernn, kindern, protgesindt, haaben vnnd guetternn vmb ain zimblichenn zinsz nach irem vermogenn, auch whonen mogen vnnd sollen: ob auch jemandt zu irenn lieb, haab vnnd guettern zuspruch zu haben vermeint oder gewinne, der soll sy nindert annders, dann inn denn gerichten, darin sie seszhafft sein, wie recht ist, furnemen; sy sollenn auch alle kayserliche gnadenn vnd freyhaitenn, so vnnsere judischait inn gemain vnnd sy inn sonderhait von vnnsernn vorfaren romischen kaysern vnnd konigen vnnd vnns verlangt

habenn, niessen vnnd geprauchen, vnnd ob denn zu wider ichts furgenomen were oder noch wurde, das solle inenn an solchen vnnsernn kayserlichen gnadenn vnnd freyhaitten keinen schadenn oder nachthail pringen sonnder gantz vnschedlich sein. Vnnd gebieten daruf allenn vnnd igilchenn churfurstenn, fursten etc. vnnd sonst allenn andernn vnnsernn vnnd des reichs vnnderthanen vnnd getreuen, inn was wurden, stants oder wesenns die sein, ernstlich vnnd vestiglich mit diesem brieff vnnd wollenn, das sie denn obgenantenn vnnsernn juden Josel, sein sonn vnnd tochtermann, ir weyber, kindt vnnd haussgesinndt bei obgemelten vnnsernn kayserlichenn ernewerung, confirmation, verspruch schutz, schirmb, glait vnnd freyhait vestiglich hanndhabenn, geruebiglich pleibenn vnnd des alles geprauchen lassen, auch inn iren schulden furderliche bezalung lautt brieflicher vrkunde der pillichait nach verhelffenn, sy auch allenthalbenn inn reyche, desselbenn zugethanen vnnd vnnsernn erblichen furstenthumben, lannden, steten, fleckenn, herrschafften, gebieten frey, sicher handlenn vnnd wandeln lassen, dawider nit tringen, bekommernn oder beschwerenn, noch des jemandts andernn zu thuen gestatten in kainn weyse, als lieb einem jedenn sey vnnser vnnd des reychs schwere vngnadt vnnd straff vnnd darzu ein peen, nemlich zehenn marckh lotigs golts, die ain jeder, so offt er frefenlich hiewider thete, vnns in vnnser kayserlich chammer vnableslich zu bezalenn verfallen sein soll, vnnd empfelhenn daruff vnnserm gegenwertigen vnnd ainem jeden kunfftigen fiscal, von ainem jeden, der wider diese vnnsere gegebnen freyhait angeregte juden frefenlich bekomernn oder beschweren thete, die bestimpt peen inn vnnser kaiserliche chamer zuerforderu vnnd einzupringen; das mainen wir ernstlich. Mit vrkundt disz brieffs besigelt mit vnuserm kayserlichen anhanngendem insigel. Geben inn vnnser vnnd des reichs statt Augspurg am acht und zwaintzigsten tag des monats Februarij nach Christi vnnsers herren gepuert funfzehen hundert vnnd im acht vnnd viertzigstenn, unnsers kayserthumbs im acht vnnd zwaintzigsten, vnnd vnserer reiche im drey vnnd dreyssigsten jarenn. Carolus.

Vt Max archidux.
Vt E. A. Berenos

Ad mandatum Cæsareæ et Catholicæ maiestatis proprium
Jo. Obernburger.

Diese Copie wurde mit dem Original verglichen vom Bürgermeister und Rath der Stadt Oberehnheim, Montag nach Matthei Apostoli 1549.

III

Augsburg 23 XII. 1547.

Wir Karl der funfft vonn gottes genadenn, romischer kayser, zu allenn zeiten meherer des reichs in Germanien, zu Hispanien, bayder Sycilien, Jherusalem, Hungern, Dalmatien, Croatien etc. konig, ertzhertzog zu Osterreich, hertzog zu Burgundi etc. graue zu Habspurg, Flandern vnnd Tyrol etc. embieten vnserm vnnd des reichs lieben getrewen burgermeistern vnnd rath der statt Colmar vnnser gnadt vnd alles guets. Lieben getreuen, vnns hat vnnser jud Josel vonn Roszhaim, beuelchhaber der judenschafft im heyligen reych furpracht, wie wol dieselb vnnsere gemeine judenschafft vonn vnnsern vorfordern am reyche, romischen kaysern vnnd konigen, auch vnns selbs, gnediglich begabt vnnd gefreyet also, das sie allenthalbenn im reiche zu wasser vnnd lannde vnnd sonnderlich inn vnnsern vnnd des reichs steten auf die freye kayserliche mærckte irer notturfft nach sicher vnnd vnuerhindert passieren, handlen vnnd wandlenn mogenn, so wurdt doch inen des pasz vnnd alle freye jar vnnd wochenn mærckte daselbst bei euch in der stat Colmar vnnder furgewendtem schein ainer freyhait, die wir euch am verschienen ain vnnd viertzigsten jare der wenigern jarzall zu Regenspurgh gegebenn, genutzlichen verspert vnnd gewaigert; vnnd wiewol sich derselb vnnser jud Josel zum oftermal schrifftlichen vnnd durch bottschafften vonn gemeiner judischait wegenn erpottenn, das sich die juden derselben vnnserer freyhaiten der gepuer nach halten vnnd nach komen sollen, mit angehefftem begern, das ir inen eure jar vnnd wochen mærckte allain zu irer leibs nahrunge vnnd sonder alle arghwonige vnnd beschwerliche handlungen vermoge irer habennden freyhaiten, auch altem herkomenn vnnd gebrauch nach, zu besuechen nachlassenn vnnd gestattenn, so hette doch sollichs alles bei euch nit verfangen wollenn, dessenn er sich dann an statt gemeiner judischait bey vnns hochlich beschwert vnnd vnns darauf vmb vnnser genedigs einsehen vnnd hilff vndertheniglich angerufen vnnd gebettenn; dieweil dann in obgedachter vnnser kayserlichen freyhait euch gegebenn di vrsachen vnnd warum dieselb auf eur begeren gegebenn, auch wie ferr sich die erstreckt, gnugsamblich angezaigt vnnd auszgetruckt, vnnd sich aber darin nit befindt, auch vnnser will vnnd meynung nit gewest vnnd noch nit ist, das denn juden der pasz vnnd zugang zu irer notturfft vndter dem schein solcher gegebnen freyhait gespert oder verbotten werdenn solle, demnach begeren wir ann euch hiemit ernstlich bevelhendt vnnd

wollen, das ir die gemeltenn juden vnnd judin vber vnnd wider inhalt solcher vnnserer gegebenen freyhaiten nit beschwæret, sonnder inen denn zugang inn die stat Colmar zu iren notturften, wie von alters her, gestattet vnnd euch hierin willfæhrig vnnd dermassen erzaiget, damit sich die juden pillicher weyse des nit zu beclagen, noch vnns vmb ferrer hilff vnnd einsehens anzulauffen habenn ; das wollenn wir vnns zu euch endtlich versehenn, vnnd ir thut daran vnnser gefellige ernstliche mainung. Gebenn vnndter vnnserm aufgedrucktenn insigel inn vnnser vnnd des reichsstatt Augspurg am drey vnnd zwaintzigsten tag des monats decembris nach Christi gepurt funfzehen hundert vnnd im sieben vnnd viertzigstenn, vnnsers kayserthumbs im acht vnnd zwaintzigsten, vnnd vnnser reyche im zway vnnd dreysigstenn jarenn.

Carolus

Vt Max archidux
Vt A. Perenot.

Ad mandatum Cæsareæ et catholicæ
maiestatis proprium
Johan Obernburger.

LES JUIFS DE NANTES ET DU PAYS NANTAIS

(SUITE ET FIN [1])

III

Si l'autorité administrative et les jurés de la corporation des maîtres fripiers n'avaient pas eu des rapports particulièrement sympathiques avec les quelques colporteurs et marchands juifs établis à Nantes ou de passage dans cette ville, il n'est pas sans intérêt de constater ce que pensaient d'eux les juges et consuls de Nantes, qui correspondaient à ce que nous appelons aujourd'hui la chambre de commerce.

En 1731, un arrêt du Conseil d'Etat avait, à la date du 20 février, cassé deux arrêts rendus au parlement de Dijon, l'un le 22 juin 1724, l'autre le 29 juillet 1730, qui permettaient à Joseph Raphaël de Sazia père et fils, Saine Roger, David Ranez, Joseph de Saint-Paul, Lange Mossé, David Petit et Jacob Dalpuget, marchands juifs résidant à Bordeaux, d'exercer leur commerce pendant un mois de chaque saison de l'année dans toutes les villes de la Bourgogne.

Ces permissions étaient contraires aux lettres patentes données au mois de juin 1723, qui autorisaient les Juifs Portugais établis et domiciliés dans l'étendue des généralités de Bordeaux et d'Auch « d'y demeurer, vivre, trafiquer et négocier ainsi que font les » sujets naturels du Roy ».

Sur les plaintes des marchands de la ville de Dijon, le roi Louis XV, désirant, dit l'arrêt, expliquer plus précisément ses intentions, fit défense aux Juifs de faire le commerce « dans » aucunes villes et lieux du royaume autres que celles où ils » sont domiciliés ».

[1] Voir tome XIV, p. 80 et tome XVII, p. 125.

Cet arrêt avait un caractère général, les intendants et commissaires chargés de l'exécution des ordres du roi dans les provinces et généralités du royaume reçurent l'injonction de tenir la main à l'exécution de cet arrêt, qui devait être lu, publié et affiché partout où besoin serait.

Jean-Baptiste Desgalois, chevalier, seigneur de La Tour et autres lieux, était alors commissaire départi par Louis XV en la province de Bretagne. Il rendit à Rennes, le 14 mars 1731, une ordonnance conforme, portant que l'arrêt royal recevrait toute la publicité voulue dans l'étendue de son ressort.

C'est ainsi qu'il en adressa aux juges et consuls de Nantes une copie, encore conservée aux archives de la chambre de commerce de cette ville [1] qui en accusa évidemment réception, bien qu'il n'en reste pas de mention spéciale aux copies de lettres que nous avons pu consulter.

Le 11 juillet 1742, les juges et consuls de Châlon-sur-Saône adressaient à leurs collègues de Nantes une lettre où ils leur demandaient des renseignements relatifs à diverses questions d'ordre commercial.

Une de ces questions avait trait aux Juifs et voici ce qu'en disait la lettre dont nous parlons :

Nous vous prions aussy, Messieurs, de nous dire en réponçe si les négoçians juifs ont la liberté de commercer dans votre prouince. Elle leur ettoit interditte dans la notre par arrest du Conseil du 20 feurier 1731 [2] et quoique cest arrest ne soit point reuoqué, Monsieur notre Intendant se disant authorisé de Monsieur le Controlleur général leur a donné des permissions escrittes pour vendre et débitter leurs marchandises pendant le temps des foires. Nous vous obserüerons encore que Mrs les négotiants de Neuers ont obtenu un arrest du Conseil le 19 auril 1740 quy fait les mesmes deffensses aux Juifs de faire aussy commerce en leur ditte ville à peine de mil livres d'amende et de confiscation des marchandises et que le même arrest fait aussy deffenses aux marchands forains et colporteurs de vendre et débiter aucunes marchandises dans la ville de Neuers sinon es jours de foire. Comme le commerce desdits Juifs et colporteurs fait un tord considérable à celluy de notre prouince, nous travaillions a reünir les villes d'icelle pour faire rendre les dits arrests communs ; ce quy nous engage à vous prier, Messieurs, de nous faire part de ce quy se passe à ce sujet dans votre prouince et de vos lumières pour y parvenir,

Nous esperons que vous nous honoreres d'une prompte réponçe et vous prions nous croire, aveq toutte l'estime possible, Messieurs

[1] Archives de la Chambre de Commerce de Nantes, n° 42, cote 10.
[2] C'est l'arrêt analysé plus haut.

et chers confrères, vos très humbles et très-obéissants servitteurs.

Les Juge et Consuls,

BELLON, LE BRET, consul, René BOULANGER.

A Chalon, le 11 juillet 1742.

Cette lettre[1] ne resta pas longtemps sans réponse, et nous trouvons, au copie de lettres de la Chambre de commerce, les renseignements qu'elle envoyait aux juge et consuls de Châlon :

Il n'y a pas de Juifs establis en cette Province, et nous n'en voyons pas venir à Nantes pour y faire de commerce, si ce n'est quelques espèces de colporteurs auxquels l'on ne fait nulle attention dans l'idée où l'on est qu'un commerce si peu considérable n'en mérite aucune[2].

Quelques années plus tard, les juges et consuls de Nantes recevaient de leurs collègues de Saintes la lettre suivante :

Saintes, le 2 juin 1752.

Messieurs,

L'affront que nous venons de recevoir dans la personne de deux de nos anciens Juges Consuls, à l'occasion des Juifs, intéresse trop l'honneur de toutes les jurisdictions et le bien du commerce, pour que nous ne nous croyions pas dans l'obligation de vous en informer. Le Placet que nous nous proposons de présenter au Conseil vous instruira de tout ce qui s'est passé : Nous en joignons ici une copie et nous sommes persuadez, Messieurs, que vous y prendrez assez de part, pour vous engager, lorsqu'il en sera temps, à écrire à M. votre député du commerce, de se joindre au nôtre avec tous les autres Députez, que nous interesserons, afin d'appuyer nos raisons au Conseil. Nous vous demandons instamment, Messieurs, de vouloir nous accorder votre secours ; si nous réussissons, comme nous avons lieu de l'espérer, vous aurez contribué a un avantage public qui rejaillira sur tout le commerce, dont vous êtes le soutien et l'ornement. Nous vous prions de vouloir bien nous honorer d'une réponse, elle confirmera les sentiments de respect avec lesquels nous sommes, messieurs, vos très humbles et très obëissans serviteurs.

Voici à quel incident faisait allusion cette lettre[3] :

Un arrêt du Conseil d'État, rendu le 31 mai 1735, sur les plaintes des marchands de la ville de Saintes, avait expulsé les

[1] Archives de la Chambre de Commerce de Nantes, carton A, année 1742, cote 3.

[2] Archives de la Chambre de Commerce de Nantes, copie de lettres n° 6, 1737 à 1744.

[3] Archives de la Chambre de Commerce de Nantes, carton A, année 1752, cote 16.

Juifs de cette ville et de toute la généralité de La Rochelle, avec défense d'y séjourner. Néanmoins les commerçants juifs ne laissaient pas de venir à Saintes, d'y porter des marchandises, même en dehors des temps de foires, et d'y écouler pendant plusieurs jours ces marchandises, et ce à de nombreuses reprises au cours de l'année. Pour se soustraire aux visites que les gardes jurés étaient tenus de faire de leurs marchandises ordinairement défectueuses, disaient les plaignants, en tous cas fabriquées contrairement aux règlements, sans plomb de contrôle et par là même exposées à la saisie, ils avaient imaginé de les déposer dans des maisons de condition et là, ils avaient réussi à les vendre publiquement, en toute liberté. Comment les gardes jurés auraient-ils osé braver les bienséances en pénétrant dans l'asile que les Juifs avaient trouvé ? Comment auraient-ils verbalisé contre des délinquants haut placés ?

En mars 1752, c'était un sieur de Saint-Simon, mestre de camp des armées de Sa Majesté, dont la maison servait de magasin et de dépôt à toutes les marchandises des Juifs. Les gardes jurés se turent d'abord par respect et n'osèrent pas agir ; mais en face des protestations des marchands, ils se décidèrent à requérir l'exécution de l'arrêt du Conseil et s'en vinrent prévenir le sieur de Saint-Simon. Il était absent ; sa femme reçut fort mal les remontrances des gardes jurés, leur déclarant qu'elle considérait leur démarche comme injurieuse pour sa personne.

Ceux-ci protestèrent de l'innocence de leurs intentions à l'égard du sieur et de la dame de Saint-Simon et se retirèrent, non sans dresser procès-verbal ; mais toujours par déférence pour le mestre de camp, ils n'en firent pas usage.

Aussi quelle ne fut pas la colère des gens de Saintes, quand, deux mois plus tard, le sieur de Saint-Simon obtint des ordres pour faire traîner en prison les gardes jurés qui avaient verbalisé. Ils y furent effectivement détenus pendant cinq jours.

C'étaient d'anciens juges-consuls, revêtus à l'époque d'offices municipaux, et l'on conçoit sans peine que, sous l'empire de l'irritation qu'une pareille mesure provoquait dans le commerce de Saintes, les juges-consuls de cette ville aient fait part de cet affront à leurs collègues des villes voisines, en leur demandant de se joindre à eux pour obtenir vengeance du traitement ignominieux infligé à deux des leurs.

Les juges et consuls de Nantes prirent aussitôt fait et cause pour ceux de Saintes[1] ; ils répondirent qu'ils ne négligeraient

[1] Archives de la Chambre de Commerce de Nantes, copie de lettres n° 8, année 1752, folio 68.

rien pour aider à leur obtenir justice, qu'à cet effet ils écriraient à M. Bouchaud de se joindre à leur député pour faire valoir les raisons développées dans leur mémoire.

M. Bouchaud était le député du commerce de Nantes à Paris et c'était à lui que les juges et consuls adressaient les documents, pétitions, mémoires, instructions diverses destinés à faire prévaloir auprès de l'autorité supérieure les griefs et réclamations des négociants nantais.

Il ne reste pas trace au copie de lettres de la chambre de Commerce des recommandations qui durent être faites à M. Bouchaud pour protester contre « l'affront » dont les Juifs avaient été cause pour les deux gardes jurés de Saintes. Il semble même que la justice réclamée par le commerce de cette dernière ville se soit fait singulièrement attendre, si l'on en juge par la nouvelle lettre qui suit, écrite par les juges et consuls de Saintes, relativement au même objet [1] :

Saintes, 12 avril 1753.

Messieurs,

L'impatience d'aprendre l'evenement du Placet que nous avons adressé à M. le Garde des Sceaux il y a six mois, à l'occasion de l'emprisonnement de deux de nos anciens Juges Consuls et dont nous vous avons envoyé un exemplaire, nous a déterminés, Messieurs, a lui en présenter un second, dans lequel nous lui exposons « que » nous ne doutons point que l'immensité des affaires qui sont sou- » mises à ses soins, est la seule cause qui l'ait empêché de décider » celle qui intéresse également l'honneur du commerce et celui des » commerçans ; qu'il ne permettra pas que les Arrêts du Conseil » et les Règlements soient sans force et sans exécution ; que des » citoyens qui ont l'honneur d'occuper les premières charges d'une » ville, demeurent plus longtemps dégradés a l'occasion d'une » Nation proscrite ; que ces motifs sont trop puissans pour ne pas » exciter sa justice ; que nous sommes assurés que toutes les villes » du Royaume attendent comme nous avec confiance l'obtention des » conclusions que nous avons prises par notre premier Placet. »

Ce Placet a été présenté à M. le Garde des Sceaux par Me Rolland, notre avocat au Conseil, qui a jugé a propos d'y joindre un mot de requête ; il nous marque « que ce Ministre a remis le tout à Mrs les » députés du commerce, qui ont dit à notre avocat qu'ils travaillaient » actuellement à cette affaire : qu'il fallait se donner patience et que » plusieurs provinces demandaient pour nous la même chose »

Ce sont sans doute les villes qui, n'ayant point de Député et voulant prendre notre fait et cause, ont adressé directement des Placets au

[1] Archives de la Chambre de Commerce de Nantes, carton A, année 1753, cote 18.

Ministre, tendans aux mêmes fins et dont la plupart nous ont envoyé des copies, qui nous ont convaincus, avec autant de joie que de consolation, du zèle et de l'empressement avec lesquels toutes les jurisdictions se sont rendües cette affaire commune. La part que vous nous avez témoigné prendre à cet evenement, est digne de vous, Messieurs, et conforme a toutes les principales villes du Royaume ; ce qui nous fait espérer que vous voudrez bien récrire à M. votre Député, pour l'engager de nouveau à nous être favorable et à accélérer de concert avec tous les autres Députés, la décision d'une affaire d'où en quelque façon dépend l'honneur des juridictions consulaires et celui de tous les négociants du Royaume. Nous sommes persuadés, Messieurs, que les sentiments qui vous ont animés à la vue de ce qui nous est arrivé, ne sont point ralentis et que vous ne nous refuserez pas encore cette marque de votre bienveillance, qui vous confirmera de plus en plus dans les sentimens de reconnaissance et de respect avec lesquels, nous sommes, Messieurs, vos très humbles et obéissants serviteurs.

Les Juge et Consuls de Saintes,

CHASTEAUNEU, juge, MATHIEU, MARESCHAL, TOUSSAINT.

En marge de cette lettre figurent ces mots : *Répondu le 7 may 1755*. Effectivement, à cette date, le copie de lettres de la Chambre de commerce de Nantes [1], porte que la Chambre, toujours disposée à concourir à ce qui peut intéresser les juridictions consulaires, recommandera de nouveau à M. Bouchaud d'appuyer leur requête.

Le même jour, les juges consuls de Nantes écrivaient à leur député à Paris, M. Bouchaud, une lettre fort longue qu'ils terminaient en lui recommandant de se joindre à ses collègues députés du Commerce pour assurer le succès de la réclamation des jurés de Saintes.

Voici le passage de cette lettre daté du 7 mai 1754 [2] :

..... Nous vous avons aussy cy devant prié de vouloir bien vous intéresser en faveur de MM. les Juges et Consuls de Xaintes dans l'affaire qu'ils ont au Conseil. Comme ils viennent de donner un nouveau Mémoire, ayes la bonté de renouveller vos sollicitations.

Il n'est pas dans les archives de la Chambre de commerce d'autres documents relatifs aux Juifs jusqu'en 1789. Toutefois, nous

[1] Archives de la Chambre de Commerce, copie de lettres n° 8, année 1753, folio 87.

[2] Archives de la Chambre de Commerce, copie de lettres n° 8, année 1753, folio 87.

croyons devoir signaler un procès fait par les armateurs israélites, MM. Gradis, de Bordeaux, devant l'amirauté de Nantes aux sieurs Monneron de Launay et autres qui avaient assuré en 1786 50,000 francs sur les corps et armement du *David*, chargé de marchandises pour le compte de MM. Gradis et destiné à faire le voyage de Bordeaux à l'Ile-de-France. Le navire périt, mais on sauva la cargaison dont le délaissement fut fait aux assureurs. Le texte du connaissement donna lieu à un procès. Le 29 décembre 1787, une sentence par défaut condamnait M. Monneron de Launay à payer 6,000 francs, montant de sa part dans l'assurance. Il y forma opposition. Les autres assureurs se réunirent pour en appeler au parlement de Rennes qui fut dispersé en 1790 et remplacé par une Cour provisoire. Bref, après toute une procédure dans les détails de laquelle il serait oiseux d'entrer à cette place, l'opposition de Monneron de Launay fut rejetée par le tribunal de cassation le 28 septembre 1792 [1].

* * *

Les débats auxquels donna lieu de 1789 à 1791 à l'Assemblée Constituante l'émancipation civile et politique des Juifs, passionnèrent surtout les provinces de France où les Israélites étaient en grand nombre, c'est-à-dire Bordeaux, la Lorraine, l'Alsace, le comtat Venaissin. A Nantes, tandis que la seule perspective de l'affranchissement des Noirs et de la suppression de la traite bouleversait le haut négoce et soulevait d'unanimes protestations, la cause des Juifs passa presque inaperçue. Toutefois il convient de noter à l'éloge des rédacteurs du *Journal de la Correspondance de Nantes*, publié sous l'inspiration des députés du tiers-Etat de la sénéchaussée de Nantes et avec leur collaboration, qu'ils approuvèrent, sans restriction, les décisions de nature à restituer aux Juifs, les droits de l'homme et du citoyen.

« La cause des Juifs espagnols, portugais et avignonnais est donc » gagnée ! s'écrie l'auteur anonyme du compte-rendu de la séance du » 28 janvier 1790. « Que le ciel en soit béni et que la raison humaine » s'en réjouisse ! C'est un triomphe pour elle. Mais, dans ce triomphe, » il lui reste encore des regrets. Les Juifs d'Alsace et de la Lorraine » peuvent dire à l'Assemblée nationale, comme Esaü à son père :

[1] *Journal du Palais, recueil de la Jurisprudence française*, par Ledru-Rollin, tome I, page 22. Détail curieux, le premier jugement civil rendu par le tribunal de cassation, à la date du 10 juin 1791, avait été rendu entre un négociant israélite bien connu de Paris, Benjamin Calmer, et un de ses débiteurs, Sébastien Cholet.

» *N'avez-vous qu'une bénédiction à donner?* Ah! sans doute, il faut » l'espérer, il n'y aura pas d'injustice qui ne soit réparée, il n'y aura » pas un malheur qui ne reçoive un bienfait. L'Assemblée nationale » n'apercevra pas une vérité dont elle ne fasse une loi. L'erreur a » beau se défendre de poste en poste, elle sera délogée de toutes ses » antiques forteresses et la lumière qui est partout, prépare à la » raison des triomphes universels. »

On ne pouvait mieux dire et il n'est pas douteux que les députés de la sénéchaussée de Nantes n'aient voté en faveur de l'émancipation des Juifs.

Il suffit, pour en être convaincu, de jeter les yeux sur le *Journal de la Correspondance*, qui, toutes les fois qu'il s'occupe des Juifs, parle d'eux, de leurs revendications, de leurs cérémonies religieuses en termes bienveillants et empreints d'une réelle tolérance [1].

Les décrets de l'Assemblée Nationale relatifs à l'émancipation des Juifs reçurent à Nantes la promulgation habituelle. Ce fut l'imprimerie Brun aîné de Nantes qui publia, dans le format in-quarto, les deux documents suivants dont la Bibliothèque municipale possède des exemplaires :

Lettres patentes du Roi sur un décret de l'Assemblée nationale, portant que les Juifs connus en France sous le nom de Juifs portugais, espagnols et avignonnais, y jouiront des droits de citoyen actif. Données à Paris, au mois de janvier 1790. — Nantes, impr. Brun aîné, 13 février 1790, in-4°, 3 pp.

Lettres patentes du Roi sur le décret de l'Assemblée nationale du 20 juillet dernier, portant suppression des droits d'habitation, de protection, de tolérance et de redevances semblables par les Juifs. Données à Saint-Cloud, le 7 août 1790. — Nantes, impr. Brun aîné, le 24 août 1790, in-4°, 4 pp.

Les Juifs d'alors n'étaient pas très nombreux à Nantes ; toutefois, aux termes d'une notice nécrologique publiée dans les *Archives israélites*, année 1842, pages 117 et 337 et due à M. Lévi, ministre officiant à Metz, l'un d'eux, originaire de Metz précisément, Raphaël Dennery, avait, quoique fort jeune, fait partie de la légion nantaise et s'y était fait remarquer honorablement.

[1] *Journal de la Correspondance de Nantes.*

Tome second, n° V, 11 septembre 1789, p. 63 ; n° IX, 23 septembre 1789, supplément p. 146 ; n° XI, 28 septembre 1789, supplément p. 162 ; n° XII, séance du 28 septembre 1789, p. 168. — T. III, n° VIII, supplément p. 125 ; n° XXVIII, séance du 28 janvier 1790, pages 441 et suivantes. — T. X, séance du 27 septembre 1791, pages 364 et suivantes. — T. XI, page 201. — T. XII, n° du 19 janvier 1792, p. 171 ; n° du 22 janvier 1792, page 187.

Raphaël Dennery, mort à Nantes le 21 août 1840, à l'âge de soixante-dix-huit ans, y était venu en 1789. Au plus fort de la tourmente révolutionnaire, lorsque tous les cultes étaient confondus ou plutôt quand aucune religion n'était plus pratiquée, Dennery épousa Elisabeth Thiot, belle-sœur d'un chantre de la cathédrale.

C'était à une époque où tous les cultes étaient également mis à l'index. C'est ainsi que nous relevons dans une adresse du principal club nantais de l'époque, la Société populaire de Saint-Vincent-la-Montagne, à la Convention, les vœux suivants :

« La Société populaire de Saint-Vincent à Nantes demande qu'aucun prêtre ou ministre d'un culte quelconque ne puisse être chargé d'une fonction publique, à moins qu'il ne renonce pour jamais à l'état de prêtre.

» La Société demande aussi que les Juifs qui sont au nombre des agents les plus actifs de l'agiotage soient surveillés. »

La Convention ordonna l'insertion au *Bulletin* et le renvoi au Comité d'instruction publique de cette adresse [1], qui ne visait certainement pas les Juifs de Nantes même, puisqu'ils y étaient tous de modestes colporteurs, de petits marchands qui ne demandaient qu'à gagner tranquillement le pain de leur nombreuse famille.

Ce n'est qu'en 1806 que le préfet de la Loire-Inférieure, Belleville, demandait à la date du 18 juin, au maire de Nantes de dresser un état de la population juive, chefs de famille, femmes et enfants, en y joignant une note relative à leur âge, leur profession, leurs moyens d'existence, leur moralité et au degré de considération dont ils jouissaient. L'état en question fut fourni quelques jours après, le 27; mais il fut sans doute transmis à Paris et nous ne le connaissons pas. Il eût été curieux cependant de savoir l'avis du maire de Nantes ou plutôt du commissaire de police dont le maire ratifiait les renseignements sur la moralité et l'honorabilité des deux seules familles israélites qui habitaient la ville en 1806. Autant qu'il est permis de le déduire d'informations ultérieures, elles vivaient obscures et ignorées, heureuses de jouir d'une liberté à laquelle elles étaient encore peu accoutumées.

En 1808, circulaire ministérielle pour obliger les Israélites à adopter un nom de famille et un prénom fixes; nouvelle lettre

[1] Procès-verbal de la séance de la Convention du 4 décembre 1793, 14 frimaire an II, tome XXVI des procès-verbaux, page 338.

du préfet au maire le 13 septembre ; ordre donné le 14 par le maire au bureau de l'état civil d'ouvrir deux registres *ad hoc*, ce qui eut lieu la semaine suivante.

Nous avons eu la curiosité de feuilleter ces registres [1] qui constatent officiellement l'existence à Nantes du noyau de la communauté actuelle, et voici la liste exacte de la petite communauté qui résidait dans cette ville en 1808 et 1809, telle qu'elle est portée sur ces deux cahiers tout minces, mais plus que suffisants pour les mentions des vingt-cinq noms qu'ils contiennent :

1808.

Alfenne Isaac, né en France, marchand, place Pilori, déclare conserver le nom d'Alfenne et prendre celui d'Isaac.

Alfenne Victoire, née à Nantes le 12 avril 1790, fille mineure du précédent ; Alfenne Adélaïde, née à Nantes, le 16 avril 1793, fille mineure du précédent ; Alfenne Caroline, née à Nantes, le 15 germinal an III, fille mineure du précédent ; Alfenne Émilie, née à Nantes, le 12 floréal an V, fille mineure du précédent, conservent leurs noms.

Lion Jacob, né en France, marchand, cours du Peuple, déclare conserver le nom de Lion Jacob.

Alcan Anne, épouse de Jacob Lion, déclare conserver son nom.

Lion-Yosse Jacob, née à Nîmes (Gard), le 13 juillet 1786, modiste, cours du Peuple, fille de Jacob Lion et de Nanette Alcan, déclare prendre ce nom.

Lion-Alcan Jacob, né à Nîmes, le 27 juillet 1791, Lion-Salomon Jacob, né à Nîmes, le 24 mai 1793, Lion-Guéric Jacob, né à Poitiers en germinal an III, fils mineurs de Jacob Lion ; Lion-Lia Jacob, née à Poitiers, le 28 février 1796, fille mineure du précédent, Lion Mayer-Jacob, né à Nantes, le 17 juin 1806, fils mineur du précédent, prennent ces noms.

Joseph Moyse, né en France, marchand, rue Franklin, déclare conserver son nom.

Joseph Nathan-Moyse, né en France, fils majeur de Joseph Moyse, déclare prendre ce nom.

Dennery Raphaël, né en France, marchand, rue Crébillon, déclare conserver ce nom.

Dennery-Israël Raphaël, né à Nantes, le 10 thermidor an VII, fils mineur du précédent ; Dennery Esther, née à Nantes, le 4 germinal an XIII, fille mineure du précédent ; Dennery Aaron Raphaël, né à Nantes, le 20 février 1808, fils mineur du précédent, prennent ces noms.

Samuel Lion, né dans le margraviat d'Anspach, marchand, route de Paris, déclare conserver ce nom.

[1] Ils sont conservés dans les bureaux de l'état civil de Nantes, à la mairie de cette ville.

Isaac Nathan, né à Hambourg (Allemagne), marchand, quai Fosse, déclare conserver ce nom.

Cohen Joseph, né à Bois-le-Duc (royaume de Hollande), marchand, demeurant en cette ville depuis quatre mois, rue de Bayle, déclare conserver ce nom.

1809.

Levi Michel, né à Frauberg (Moselle), marchand, demeurant à Nantes depuis quatre mois, rue Fontenelle, y fixe son domicile. Il déclare conserver son nom.

Michel Joseph, né à Travilsdorf, en Franconie (Allemagne), marchand, célibataire, demeurant depuis trois mois rue Follard, à Nantes, a déclaré vouloir y fixer son domicile et conserver son nom.

David Lion de Bittenheim (Allemagne), marchand, demeurant à Nantes depuis cinq mois, rue Follard, a déclaré y fixer domicile et conserver son nom.

Le 5 juin 1809, sur la demande du préfet, M. de Celles, la mairie de Nantes dressait un état des facultés pécuniaires des Juifs, domiciliés en ville, d'après leurs propres déclarations.

Alfenne Isaac, 56 ans, quatre enfants, marchand de clincaillerie, place du Pilori : n'en avait que pour 120 francs, quand il partit pour Paris en mars dernier, à l'effet de rejoindre quelques amis (déclaration faite et signée par Nathan Isaac).

Lyon Jacob, 45 ans, femme et sept enfants, marchand-colporteur, cours du Peuple, possédant en marchandises, argent et meubles 1,200 francs : produit son contrat de mariage passé à Nîmes en octobre 1786.

Joseph Moïse, 66, veuf, cinq enfants, ancien marchand de mercerie, rue Franklin, ne possède rien en argent ni en meubles : vit de dons de ses enfants dont trois sont à Paris et un à Lunéville.

Dennery Raphaël, 47 ans, une femme et trois enfants, rue Crébillon, marchand d'étoffes et de blanc, possède en marchandises et en argent 3,000 francs : prouve son nom par un extrait des registres de l'état-civil de Metz daté de l'année 1789.

Isaac Nathan, 36 ans, marié, sans enfants, quai de la Fosse : colporteur, en argent et en marchandises, 1,500 francs.

Cohen Joseph, 38 ans, célibataire, marchand de papier rue de Gorges : en argent et en marchandises, 1,200 francs.

David Lyon, 45 ans, marié, deux enfants, rue Folard, marchand de clincaillerie (sic), en marchandises et en argent, 300 francs.

Lévy Michel Mayer, 36 ans, marié, marchand de lunettes, rue Fontenelle, possède environ 100 francs.

Michel Joseph, 30 ans, célibataire, marchand de lunettes, rue Folard, possede 100 francs.

Joseph Nathan Moïse, 26 ans, marchand de mercerie rue Franklin, possède environ 1,000 francs.

Samuel Lyon, 60 ans, colporteur, route de Paris, en marchandises, environ 1,000 francs.

Détail à noter, bien que l'instruction ne fût guère répandue à cette époque, sur les onze déclarations qui précèdent, sept furent signées par les déclarants, six en français, une en caractères hébraïques; Alfenne était momentanément absent de Nantes, Michel Joseph et Lévy Michel Mayer étaient en tournée, ainsi qu'il résulte d'une note de police jointe à ce document. Un seul, Samuel Lyon, ne sut pas signer.

Ces renseignements, quelque circonstanciés qu'ils fussent, ne satisfirent pas le préfet de Celles. Dans une nouvelle lettre du 13 juillet 1809, il fit remarquer que les Israélites avaient gardé un nom de ville ou de la Bible, sans justifier par la production de leur acte de naissance, que leurs pères l'avaient porté avant eux. D'où la nécessité pour ceux qui n'exhiberaient pas la pièce en question, de prendre un autre nom.

Lettre de rappel du 16 août 1809, mais il ne semble pas que la mairie de Nantes ait donné suite aux ordres du préfet, qui changea du reste peu après, et que les Juifs se soient prêtés à cette nouvelle fantaisie administrative.

L'année suivante, sur les indications qui lui avaient été transmises par le maire, M. Bertrand Geslin, le consistoire Israélite de la circonscription de Paris, entré en fonctions peu de temps auparavant, chargea Lyon Samuel, originaire de Fürth, près Nuremberg et qui habitait à Nantes, rue de Flandres, près de la Fosse, chez M. Aury, de percevoir le contingent que les Juifs de la ville devaient supporter dans les frais communs de leur culte. Il est à peine besoin de dire qu'il n'était pas alors payé par l'État, comme il le fut progressivement à partir du règne de Louis-Philippe.

C'est ici que nous arrêterons cette courte notice.

LÉON BRUNSCHVICG.

NOTES ET MÉLANGES

L'OUVRAGE PERDU DE JEHOUDA HAJJOUDJ

Parmi les ouvrages du fameux grammairien Hajjoudj énumérés par Ibn-Ezra dans son introduction du *Moznaïm*, il y a un écrit dont le titre est douteux et dont le contenu est complètement inconnu. Tandis que les éditions du Moznaïm appellent cet ouvrage כפר הרקחה « livre du parfum [1] », quelques manuscrits donnent la variante כפר הקרחה « livre de la calvitie », et d'autres encore, celle de כפר הרקמה « livre des parterres fleuris [2] ». Quant au contenu du livre, M. J. Derenbourg, s'appuyant sur un passage d'Ibn-Ezra, Ps. 102, 27, dans lequel est citée une explication de Hajjoudj qui ne se rencontre dans aucun des ouvrages connus de cet auteur, a supposé que ce livre traitait de philosophie religieuse [3]. Mais M. Jastrow [4] a déjà fait observer qu'il était peu probable qu'un tel travail eût pu trouver place dans l'introduction du Moznaïm, qui ne s'occupe que d'ouvrages de grammaire et de lexicographie. Il sera donc intéressant d'apprendre que l'ouvrage est encore cité par un des derniers représentants de l'école judéo-arabe de l'Espagne, par Tanhoum Ieruschalmi. Le passage que nous avons en vue ne dissipera pas les ténèbres qui couvrent le contenu de l'ouvrage, mais il nous fixera définitivement sur son titre.

On sait que Tanhoum a fait précéder ses commentaires sur la Bible d'une introduction fort étendue traitant de grammaire et d'exégèse. De grands fragments de cette introduction se trouvent

[1] Manuscrit de Paris n° 1221, et mss. de la Bodléienne n°s 1254.6 et 1486,3. Cf. J. Derenbourg, *Manuel du lecteur*, p. 192.

[2] De Rossi, *Dizzionario*, p. 89 ; Dukes, *Literaturgeschichtliche Mittheilungen*, p. 3 et 160 ; Hupfeld, *De rei grammaticæ apud Judæos initiis*, p. 18 ; *Cat. Bodl.*, col. 1302 ; *Man. du lecteur*, *l. c.* ; Wolf, *Biblioth. Hebr.*, II, 595 (il faut lire רקחה au lieu de רקנה ; cf. Munk, *Notice sur Aboulwalid* dans le *J. asiat.*, 1850, II, 31. Voy. Wolf, *ibid.*, I, 424, où deux autres noms de ce même écrit sont cités.

[3] *Opuscules*, introduction, p. XI.

[4] *Abu-Zakarijja und seine zwei grammatische Schriften*, p. 7.

heureusement à la Bibliothèque impériale de Saint-Pétersbourg [1]. En tête de cette introduction, se lit encore une sorte d'avant-propos dans lequel l'auteur attaque vivement les docteurs juifs qui s'opposent à toute étude scientifique, et, en particulier, à l'étude de la grammaire et de l'exégèse. A ce propos, il donne d'abord un grand nombre de passages tirés du Talmud et des ouvrages des Gaonim qui prouvent que les anciens docteurs avaient reconnu l'utilité de la science pour l'intelligence du texte biblique ; puis il énumère les noms d'un grand nombre de ses prédécesseurs qui s'étaient occupés de grammaire et d'exégèse, et, à cette occasion, il donne les titres de leurs ouvrages, tout en remarquant expressément qu'il ne les a pas tous vus. Voici ce qu'il dit, dans cet avant-propos, au sujet de Hajjoudj :

ר׳ יהודה ב״ר דויד אלמלקב חיוג׳ והו אלדי אכתרג׳ אלדלאיל אכואצחה
ואלבראהין אלקאטעה עלי אן לא יכון פעל אלא מן תלתה חרוף נ״א
אקל׳ מתל שלח אכל אצר עשה נתן נשה׳ אפה ונחוהא עלי נ״א סיבין
ואן בן אלאחרף מא יחלף תכפיפא אלא כתי אכתעמאלה ושהר אסמה
פיקאל נון נתן תן ומן לקח קח ומן נשה הש ועשף אללין יאלאנקלאב
ואלאבדאל ואלאדגאם ונחו דלך פטר פצלה ואדתפ עלמה ונאדרת
אלעקול אלי תצדיק אקואלה ותכברת אלפצלא טרק דלאילה ומכחוא
פי בחרה וסלכוא מנאהיה (מנאהגה?) פשהר נורה ואתצח ונשף ען
אלאבצאר ואוצח ותרגם ען אלכלאם. פאפצח ותבין פירה אתר קול
אלנץ ולשון עלגים תמהר לדבר צחות. ולה דאר (= רצי אללה ענה)
ארבע כתב כתאב חרוף אללין וכתאב הוארת אלנהלין וכתאב אלנקט
וכתאב אל נתף והו כתאב תצריף אלאלפאט אלדי אהתמל לכרהא פי
כתאב חרוף אללין וכתאב הוארת אלנהלין לכנה עלי נשאב אלאסמאר
ואלנצוץ אל׳ באל׳ ועלי אלחקיקה והולדים האלה אכבעתם נתן להם
האלהים נדע והשכל בכל ספר וחכמה.

« R. Jehouda ben David, surnommé Hajjoudj, établit par des preuves évidentes et des arguments décisifs que les racines verbales ne contiennent pas moins de trois lettres, comme שלח, אכל, etc., comme nous l'expliquerons plus loin ; et que, pour alléger la prononciation, on laisse tomber des lettres lorsque le mot est d'un usage fréquent et quand les formes nominales qui en dérivent se présentent souvent. Ainsi נתן forme לקה ,תן donne נשה ,קח forme הש etc. Il reconnut la nature des verbes faibles, la permutation des lettres, l'assimilation et des phénomènes semblables [2]... Hajjoudj,

[1] On croyait cependant cette introduction complètement perdue ; voy. Goldzieher, *Studien über Tanchum Jerusalem*, p. 8.

[2] Suivent ici, dans le texte, quelques lignes qui exaltent la valeur de Hajjoudj, et qu'il est superflu de traduire. Le même enthousiasme dans la peinture des mérites de Hajjoudj se retrouve dans *Moustalhik*, p. 4 ; *Louma*, p. 15 et ailleurs. Ibn-Ezra est tantôt exagéré dans son éloge, tantôt sans mesure dans son blâme ; voy. J. Derenbourg, *Revue des Etudes juives*, t. XVII, p. 175. Le jugement de Tanchoum

que Dieu lui soit propice, composa quatre livres : 1° Le livre des racines à lettres faibles ; 2° le livre des racines géminées ; 3° le livre de la ponctuation, et 4° le livre de la calvitie. Ce dernier traite de la flexion des mots qui n'avaient pas été mentionnés dans les deux premiers livres, en suivant exactement l'ordre des livres et des textes de l'Ecriture. Et vraiment « à ces quatre enfants de son esprit, Dieu a prêté de la science et de l'intelligence » (Daniel, I. 17).

Nous possédons donc ici un nouveau témoignage sur l'existence du quatrième ouvrage de Hajjoudj qui ne nous est pas parvenu ; ce témoignage ne nous en donne pas seulement le titre, mais prétend, en outre, nous en exposer le contenu. Mais voici de nouvelles difficultés qui se présentent. Si nous ajoutions foi aux paroles de Tanhoum, Hajjoudj aurait lui-même écrit un ouvrage destiné à compléter ses travaux sûr les racines faibles et les racines géminées, en d'autres termes, traitant le même sujet que le *Moustalhik* d'Ibn-Djanah et ne s'en distinguant que par l'ordre dans lequel ces additions étaient disposées [1].

Mais d'abord on s'expliquerait difficilement pourquoi Ibn-Djanah aurait recommencé un travail entrepris déjà par Hajjoudj lui-même ; et, qui plus est, Ibn-Djanah dit, dans son introduction au Moustalhik, ce qui suit : « Et, sans aucun doute, s'il avait vécu assez longtemps, il aurait ajouté lui-même tous ces verbes et résolu tous les doutes que ces deux traités ont laissé subsister [2] ». Nous croyons donc pouvoir soutenir que Tanhoum n'a jamais vu ce quatrième ouvrage, et qu'il n'a fait ici, comme ailleurs, que copier la liste donnée par Ibn-Esra, ce qui paraît ressortir du verset de Daniel qu'il applique à Hajjoudj comme l'auteur du Moznaïm.

Rien ne démontre avec autant d'évidence que Tanhoum parle d'ouvrages qu'il ne connaît pas *de visu*, comme le passage qui est consacré à Salomon ibn Gebirol : וּרְבִי שְׁלֹמֹה הַקָּטָן לֹה הִנְחִבְרַת הַשְׁקוֹלָה לֹא יִשָּׁקֵל בְּסֶף מְחִירָהּ אֵרֶבַע נְאוֹת בֵּית פִּי אֲצִיל אֱלֹגָה וְתִצְרִיפָהּא וְתִצְרֹף בִּיאָצִיהָא, qui s'accorde presque littéralement avec les

dans sa preface du *Mourschid* a été déjà donné par Munk, *Notice*, *ibid.*, p. 32, et Goldzieher, *l. c.*, p. 59. Nous donnons ici de nouveau ce passage d'après le ms. de Saint-Pétersbourg :

וחכמי אנשׂ אלכנעיון אלנתקדמין יעתקדון גמיעהם אלאפעאל אלתנאזה ואלאפעאל אלפרדיה ולם יעלמוא אללין ואלאדגאם ואלאנקלאב אלא אן טהר אבו זכריא חיוג האוּל ואקאם אלדלאיל ואלבראהין אן לא יוגד פעל עלי אקל מן ثלאثה חרוף וברּן כי אלאתקן אללגה ואלאחרף אלמתקלבה פתבת אלתק ואצחל וכבל כל וא כיאה.

[1] On sait qu'Ibn-Djanah a suivi dans son supplément l'ordre alphabétique des racines.

[2] *Moustalhik*, p. 4.

paroles d'Ibn-Ezra. Nous pensons donc qu'en indiquant le contenu de l'ouvrage de Hajjoudj, Tanhoum n'a fait que tirer une fausse conséquence du titre donné par Ibn-Ezra, et qu'en s'attachant au sens du mot קרחה « lacune [1] », il a cru que ce livre était destiné à remplir les lacunes des autres ouvrages de cet auteur. Ce qui est incontestable, c'est que Tanhoum avait sous les yeux la leçon הקרחה, la seule qui soit correcte, et que les copistes ont mal à propos changée en הרקחה ou הרקניה, deux mots qui leur étaient parfaitement connus. Mais on peut se demander si le titre arabe כתאב אלתקּ était bien celui que Hajjoudj avait donné à son ouvrage, puisque Tanhoum ne le connaissait que par la traduction du titre hébreu qui lui avait été fourni par Ibn-Ezra. Il paraît même que Tanhoum ne connaissait les autres travaux de Hajjoudj que par la liste d'Ibn-Ezra, puisqu'il nomme le livre de la ponctuation כתאב אלנקט, ce qui est la version de סיר הנקוד, tandis que le vrai titre arabe en est כתאב אלתנקיט [2].

Il ne reste plus qu'une seule difficulté à résoudre. Tanhoum soutient que le livre הקרחה n'était pas seulement un supplément des autres ouvrages de Hajjoudj, mais encore qu'il était disposé selon l'ordre des livres bibliques. Comment pouvait-il concevoir cette opinion s'il n'a connu l'existence de l'ouvrage que par la citation d'Ibn-Ezra ? Nous croyons voir ici également une simple supposition de la part de Tanhoum. Il est probable qu'en dehors de ses études grammaticales, Hajjoudj se sera occupé aussi d'exégèse, et que, sans composer de commentaires étendus, il aura écrit des gloses sur des passages difficiles de l'Écriture.

M. Neubauer a communiqué, dans sa « Notice sur la lexicographie hébraïque [3] », quelques gloses explicatives, se trouvant à la marge d'Ézéchiel, attribuées à Hajjoudj, et qu'on chercherait en vain dans ses écrits connus. Joseph Ibn Aknin, dans l'introduction de son commentaire sur le Cantique, compte Hajjoudj parmi les exégètes qui ont interprété ce livre d'après son sens naturel (עלי אלפשט) [4]. On a bien voulu soutenir [5] qu'il s'agissait, dans ce passage, des versets du Cantique expliqués dans les ouvrages de grammaire, mais là ils ne le sont que sous le rapport des formes de la langue et nullement pour le sens naturel ou allégorique que les différents interprètes de tous les temps ont attribué au Cantique. Rien ne s'oppose donc à ce que Hajjoudj ait écrit des gloses

[1] Cf. *Sanhedrin*, 109, קרח שנשה קרחה בישראל.
[2] J. Nutt.
[3] *Journal asiat.*, 1862, I, p. 211. Voyez le catal. de M. Neubauer, n° 316.
[4] Cf. M. Steinschneider, dans l'Encyclopédie d'Ersch et Grüber, IIe série, vol. 31, p. 54 ; A. Neubauer, *Monatsschr.*, 1870, p. 396 et suiv.
[5] B.-S. Salfeld, *Das Hohelied Salomo's bei den jüdischen Erklärern*, p. 31 et suiv.

pour le Cantique, comme il en a composé pour Ézéchiel, pour les Psaumes et pour d'autres livres de l'Écriture ; Tanhoum aura entendu parler de ces gloses sans les avoir jamais vues, et les aura identifiées avec le הקרחה, cité par Ibn-Ezra, et qu'il n'avait pas vu davantage.

Le כפר הקרחה cité deux fois dans le *Manuel du lecteur* était-il le même que celui qui est attribué à Hajjoudj ? Nous ne saurions le dire, ne connaissant exactement ni le contenu de l'un ni le contenu de l'autre. La seule chose qu'on puisse supposer avec une grande vraisemblance, c'est que le ס' הקרחה a pu traiter d'un sujet grammatical.

Saint-Pétersbourg. I. Israelsohn.

OBSERVATIONS SUR LE MÊME SUJET.

L'intéressant article qu'on vient de lire m'a été communiqué par son savant auteur, qui a bien voulu me permettre de l'accompagner de quelques observations.

M. Israelsohn croit : 1° que Tanhoum n'a jamais vu ni connu le ס' הקרחה, et que le titre כתאב אלנקט qu'il lui donne est une traduction arabe imaginée par Tanhoum ; 2° que le passage de Tanhoum, et ce serait là son seul mérite, prouve avec évidence l'exactitude de la leçon הקרחה ; 3° que l'indication du contenu du livre donné par Tanhoum n'a aucune valeur, et n'est en partie qu'une conséquence tirée par ce grammairien du mot הקרחה, qui signifierait « lacune », et, en partie, la suite d'une confusion qu'il aura faite entre ce livre de grammaire et un cinquième ouvrage qui contenait les gloses de Hajjoudj sur différents livres de l'Écriture.

Il nous est impossible d'adopter les conclusions de M. Israelsohn. Premièrement, si הקרחה a le sens de « lacune », ce que nous contestons, et si ce titre de « lacune » a décidé Tanhoum à considérer ce livre, qu'il ne connaissait pas autrement, comme un supplément des autres ouvrages de grammaire de Hajjoudj, il ne devait pas le traduire par ס' אלנקט « livre de la calvitie », mais par un mot tel que אלפיאת, ou אלנקצאן ou אלמנחטל, ce qui aurait donné le sens de livre des choses « passées », « manquantes » ou « négligées » ; avec la version qu'il a choisie, il n'y avait plus moyen de conclure du titre au contenu qu'il supposait. En second lieu, la leçon de הקרחה ne serait définitivement prouvée que dans le cas où Ibn-Ezra aurait choisi ce mot pour traduire en hébreu l'arabe אלנקט, fourni par Tanhoum ; si, au contraire, ce dernier mot était inventé pour traduire הקרחה, il n'y aurait qu'un témoin

de plus en faveur de cette leçon, puisque Tanhoum devrait alors l'avoir rencontré dans son exemplaire du Moznaïm ; le témoignage des mss. qui portent הרקחה ou הרקמה serait tout au plus affaibli, mais aucunement anéanti. Troisièmement, comment croire qu'un esprit aussi solide et aussi consciencieux que Tanhoum se serait hasardé à attribuer à un ouvrage qu'il ne connaissait pas un contenu qu'il ne pouvait pas avoir, et, qui plus est, le confondre avec un cinquième ouvrage découvert par M. Israelsohn, et dont il n'est question nulle part ?

Tout s'explique, si nous supposons que Tanhoum avait vu et connu le כתאב אלנתף, et qu'Ibn-Ezra n'a fait que traduire ce titre en hébreu, comme il le fait pour d'autres titres arabes des ouvrages dont il parle dans son introduction du Moznaïm. Mais נתף ne signifie pas « lacune » et pas davantage « calvitie » ; le vrai sens de ce mot est « épilation », c'est-à-dire action d'arracher les cheveux pour établir un vide à un endroit où les cheveux continuaient naturellement à pousser. C'est ainsi qu'il était défendu aux israélites d'établir, en l'honneur d'un mort, une קרחה entre les yeux (Deut., XIV, 1[1]). Partant de là, les Arabes ont donné le titre de נתף à plusieurs ouvrages composés d'*extraits* faits d'autres ouvrages. Nous savons par Ibn-Djanah que, pour écrire son Moustalhik, il a lu et relu huit fois toute la Bible[2]. Nous ne croyons donc pas nous tromper en supposant que Hajjoudj, pour compléter ses deux premiers ouvrages de grammaire, a parcouru de nouveau l'Écriture, qu'il a, à cette occasion, d'une part, noté les omissions qu'il avait faites et, d'autre part, mis à la marge des interprétations de passages difficiles et obscurs. Si, après cela, Hajjoudj a relevé toutes ses observations et les a réunies dans un ouvrage à part, ce livre pouvait, avec raison, porter le titre de כ' אלנתף, ס' הקרחה, et Tanhoum, de son côté, était en droit de faire suivre ce titre de ce qu'il avait remarqué au sujet de son contenu, et de compléter ainsi ce qui manquait dans la liste d'Ibn-Ezra. Peut-être même ce travail de fixation de notes éparses dans un corps d'ouvrage n'a-t-il été fait qu'après la mort de Hajjoudj par l'un de ses disciples, et, dans ce cas, on comprend facilement qu'Ibn-Djanah, qui vivait à Saragosse, loin du centre habité par le parti de Hajjoudj, ait pu ignorer jusqu'à l'existence d'une telle composition.

Si l'on adopte notre opinion, la leçon de הקרחה devient incontestable. J. DERENBOURG.

[1] En effet, Saadia traduit, dans ce verset, קרחה par נתפא : la calvitie, en hébreu קרחה (Lévit., XIII, 42) est rendue par le même traducteur par צלעה.

[2] Voy. *Opuscules*, p. 244.

BIBLIOGRAPHIE

GLASER (Edouard). **Skizze der Geschichte Arabiens von den ælltesten Zeiten bis zum Propheten Muhammed. Ausschliesslich nach inschriftlichen Quellen.** Erstes Heft, Munich, 1889.

L'Arabie antéislamique commence depuis quelque temps à sortir de l'épaisse obscurité que les fables musulmanes ont répandue sur ses origines et sur son histoire. Grâce aux inscriptions découvertes par plusieurs voyageurs dans diverses parties du pays, on voit se dessiner graduellement les contours d'une histoire pleine de faits et englobant de longs siècles de durée et de nombreux facteurs ethnographiques entièrement inconnus naguère. Cet heureux résultat est dû surtout aux découvertes récentes et absolument hors ligne du célèbre voyageur autrichien Edouard Glaser, l'auteur du savant mémoire que nous allons faire connaître aux lecteurs de cette *Revue*.

Les documents épigraphiques rapportés par M. Glaser de ses trois voyages dans le Yémen dépassent le chiffre de 1,500, dont quelques-uns contiennent plus de cent trente lignes. Plus heureux que moi en 1870, M. Glaser a même pu prendre l'estampage de la grande inscription dont la copie m'a été enlevée par les Arabes, et qui relate une victoire remportée par un roi sabéen sur les *R* (*u*) *man* (Romains? Byzantins ?).

Pourvu de trésors épigraphiques encore inaccessibles aux autres, le savant voyageur, qui est en même temps un orientaliste distingué, a voulu nous donner un avant-goût des conclusions historiques auxquelles les textes qu'il a eu sa possession sont de nature à conduire du premier coup et sans une étude très approfondie. Bien entendu, et l'auteur le fait remarquer avec soin, ces résultats n'ont pas la prétention d'être définitifs ; ce sont de simples ébauches historiques destinées à montrer la richesse et la variété du cadre futur qui pourra se découper différemment quand la nécessité en sera démontrée. Le point important est que de telles questions puissent déjà être discutées sur une base solide et avec l'espoir de les résoudre à l'aide de documents authentiques, et c'est là que réside l'immense progrès que nous promettent les découvertes de M. Glaser.

Le fascicule que j'examine renferme les six premiers chapitres que doit contenir l'ouvrage entier. Comme de juste, le savant auteur discute en premier lieu le point de départ de l'ère que l'on trouve assez souvent dans les inscriptions de l'Arabie méridionale. Cette ère, que Reinaud avait identifiée avec celle des Séleucides, a été fixée par moi à l'an 115 avant J.-C., en m'appuyant sur l'inscription de Hiçn-el-Ghurâb, datée de 640 et faisant allusion à la mort du roi d'Himyar due aux envahisseurs abyssiniens, événement qui rappelle la chute de Dhou-Nouwâs en 525. Mon opinion n'a été adoptée, jusqu'à présent, que par M. Fell; mais M. G. cite à l'appui une nouvelle inscription de Marib, appartenant à Abraha, le vice-roi chrétien, portant les dates de 657-658 et mentionnant une expédition militaire contre le territoire romain. Ici nous sommes sans conteste au VI^e^ siècle de l'ère vulgaire, et, de telle sorte, l'ère himyarite ne saurait être plus ancienne que 115 avant J.-C. Procope raconte qu'Abraha a plusieurs fois promis du secours à Justinien contre les Perses, et qu'il a, en effet, entrepris une expédition dans le territoire perse, d'où il est rapidement revenu ; M. G. pense, avec raison, qu'il s'agit, non de l'expédition contre la Mecque, qui n'eut lieu qu'en 560 ou 570, mais d'une expédition antérieure s'étant passée en 542 et 543 et dans laquelle les princes Al-Harith-ben-Gabala de Ghassan et son adversaire Al-Mundhir III de Hira, ainsi que d'autres personnages connus par les historiens de l'Islam, jouaient les rôles principaux et dont les noms sont mentionnés dans l'inscription.

L'auteur commente ensuite l'inscription de Hiçn-el-Ghurâb et considère le personnage placé en tête d'autres noms propres, *Samayfa Ashwà* comme identique à l'Esimiphaios de Procope, le premier vice-roi abyssinien en Himyar et prédécesseur d'Abraha. Le chapitre se termine par une revue des personnages marquants des Arabes du nord : Abukarib-ben-Gabalat, Murrat, Yezid-ben-Kabshat, Marthad, Dhou-Gadan, Dhou Yaz'an et d'autres encore qui sont cités dans le texte de Marib. Fait curieux, les princes de Hira et de Ghassan sont appelés en sabéen : *mudhdhirân* « les Mundhir »; en arabe *Manâdhira*. Cela prouve que ces princes, contrairement à la tradition arabe, n'étaient pas d'origine sabéenne, mais araméenne, ainsi que je l'ai supposé dans mes écrits antérieurs.

Après avoir établi l'ère sabéenne, l'auteur nous apprend, dans le 2^e^ chapitre, une nouvelle des plus précieuses, l'existence d'inscriptions juives et chrétiennes. Bien que tout à fait inconnus auparavant, les textes de la seconde espèce étaient, pour ainsi dire, attendus, étant donnée la longue domination du christianisme en Arabie méridionale, et l'on pouvait supposer d'avance que les rois chrétiens qui ont gouverné ce pays depuis 525 jusqu'à l'invasion des musulmans avaient laissé quelques traces épigraphiques de leur gouvernement. Autre chose est l'apparition subite des textes de la première espèce. Personne ne s'attendait à trouver dans l'ancien pays de Saba des inscriptions de princes juifs, et j'avoue que je ne suis pas encore

revenu de mon étonnement. On a bien une tradition relative à la conversion au judaïsme des derniers rois d'Himyar, en particulier de Dhou-Nouwâs, le dernier de tous; mais, ainsi que je l'ai démontré dans un travail récent, cette tradition est tendancielle et apocryphe. Cependant tous nos scrupules critiques doivent disparaître devant l'évidence. Il faut donc voir si les faits signalés par l'auteur suffisent pour établir sa thèse d'une manière indubitable, et là-dessus quelques réserves me semblent encore nécessaires. Ceci dit, je donnerai la substance des points sur lesquels il s'appuie, et qui sont de la plus haute importance.

Une inscription de Shammar Yuharʾîsch, roi de Saba et de Raïdân, gravée en 396-281 après J.-C., porte encore l'invocation franchement payenne : « Par la puissance de leur seigneur Athtar (Astarté mâle) de Sharqân et de leurs déesses et de leurs dieux. » 97 ans après (de 281 à 378) commence une série d'inscriptions dans lesquelles les divinités payennes sont remplacées par l'expression « le seigneur du ciel »; parfois on y ajoute « et de la terre ». Plusieurs donnent l'épithète *rahmanân* « le miséricordieux »; une, enfin, l'expression autrement significative : « [seigneur] du ciel et d'Israël ». Il semble évident que les princes de cette série se distinguent de leurs prédécesseurs par un culte, non plus payen, mais monothéiste, de même qu'ils s'en distinguent politiquement par un protocole plus long, où à Saba et Raïdan viennent se joindre Hadramaout et Jemnat, accompagnés parfois de l'expression « et de leurs Arabes dans la montagne et dans le Tihâmat ».

Toutefois, il faut faire remarquer que la désignation du dieu suprême par le titre de « seigneur du ciel et de la terre » revient aussi dans les inscriptions d'Axum qui datent d'une époque où le roi Aʿzêna était encore payen. L'épithète « le miséricordieux » pour Jupiter-Céleste se trouve, de son côté, dans les inscriptions de Palmyre et de Nabatène avant la prédominance d'une religion monothéiste dans ces pays. Dans tous les cas, elles ne révèlent aucun trait particulier au judaïsme. Ce trait caractéristique ne s'observe que dans la seule inscription qui porte le membre de phrase que M. G. complète [seigneur du ci]el et Israël. Malheureusement, par suite de la mutilation du texte, une autre interprétation est également imaginable, et le mot Ishrr'l peut bien être un nom propre sabéen faisant partie d'une nouvelle phrase : « [par la puissance du seigneur du ci]el. Et quant à [Yesharèl...] ». J'ajouterai que la traduction de *Rahmânân* comme un singulier doué de l'article défini : « le Misericordieux », me paraît encore assez douteuse, et l'idée d'y voir un nom au pluriel : « les miséricordieux », n'est pas tout-a-fait exclue. En un mot, même en admettant pour cette série une forme de culte différente, rien ne force à lui supposer un caractère juif : les auteurs des inscriptions dont il s'agit peuvent aussi être des chrétiens quelque peu judaïsants, par exemple des ariens, secte dont l'extension dans le pays d'Himyar est en effet signalée par les histo-

riens byzantins. La confession arienne répandue par Théophile pendant le règne de Constance (337-361) s'y serait ainsi maintenue jusqu'à l'établissement de la vice-royauté d'Abraha, prince monophysite auquel appartient le grand prisme de Marib des années 542 et 543 qui débute par ces mots : « Par la puissance et le secours et la miséricorde du Miséricordieux et de son messie et du saint Esprit et leurs Arabes dans la région montagneuse et la plaine maritime. »

Naturellement, ces doutes disparaîtront le jour où les inscriptions se rapportant à cette intéressante période pourront être étudiées à tête reposée et leur teneur pesée en pleine connaissance de cause. Je remarquerai seulement que M. le professeur Hommel affirme avoir trouvé le nom de Dhou-Nouwâs dans la première inscription de Shirâ (Halévy 63). Il fait probablement allusion au dernier mot de l'avant-dernière ligne, qui pourrait au besoin être lu יהנאם, mais le caractère douteux de la quatrième lettre, joint à la mutilation du texte, n'est pas fait pour nous permettre d'être affirmatif a cet égard. Pour pouvoir nous prononcer d'une façon décisive, il faut avoir l'explication exacte de ce fait très important que le savant voyageur lui-même laisse indécise, savoir l'invocation des divinités payennes Athtar et Almaqah dans une inscription appartenant à un roi au long titre mentionné plus haut et ayant par conséquent régné environ en 493 ou après. Y aurait-il l'indice d'une rechute dans le paganisme, ou bien l'inscription est-elle antérieure à l'an 400? M. Glaser laisse debout ces deux alternatives, sans se déclarer en faveur de l'une ou de l'autre; mais si le titre royal n'est plus la marque certaine de l'époque, il nous manque un point de repère assuré pour fixer le début de la domination du judaïsme, si les personnages qui invoquent « le Miséricordieux » sont de religion juive et non des ariens judaïsants, ainsi que je l'ai supposé en analysant le premier chapitre.

Je recommande aux historiens de lire avec attention le reste de ce chapitre, où ils trouveront une discussion des plus intéressantes sur la date du Périple et les inscriptions axumitaines, discussion au courant de laquelle M. Glaser nous apprend que *Raïdân* n'est pas le nom d'un château, mais d'une contrée voisine de Harib-Baïhân, environ à deux journées de Mârib ; que *Thafar* est le nom commun à toutes les capitales ; que le Salhên des rois d'Axum est aussi un nom de pays. Il place en Arabie les pays de Çiyâmô, Kalaa, Lasine, etc. mentionnés dans les textes abyssiniens et les identifie, en partie, avec des localités sabéennes. Très attachant est le tableau qu'il trace des ingérences de la politique romaine dans les rapports entre l'Abyssinie et le royaume sabéen et des rivalités sociales et religieuses qui en étaient la conséquence.

On peut rarement traiter un point d'ethnographie sémitique sans y intéresser les études bibliques. La population arabe des Minéens à laquelle M. G. consacre le troisième chapitre en fournit un nouvel exemple. Mon voyage a révélé pour la première fois dans le Djaouf moyen, au nord de Marib, trois villes anciennes ayant appartenu à

ce peuple qui portait le nom de sa capitale, Ma'în (מעין). Les nombreuses inscriptions y recueillies, rédigées dans un dialecte particulier, mentionnent nominativement plus de 20 rois de Ma'în, mais très rarement les rois de Saba. De plus, contrairement aux Sabéens, les Minéens ne frappaient pas monnaie et n'avaient pas une ère particulière. Enfin, comme, d'une part, les géographes classiques ne parlent jamais de rois minéens et que, de l'autre, les villes détruites par Aelius Gallus dans sa marche sur Maryaba (Marib) sont exclusivement sabéennes, tous ces faits pris ensemble donnent à penser que les deux royaumes de Ma'în et de Saba n'ont pas existé l'un à côté de l'autre, mais, en grande partie, l'un après l'autre. M. G. s'attache fermement à cette solution, en insistant surtout sur cette circonstance, vraiment remarquable, que les villes minéennes forment des îlots perdus dans le territoire sabéen et n'auraient pu conserver si longtemps leur indépendance si le royaume de Saba était alors en force. M. G. regarde le royaume minéen comme antérieur à celui de Saba, ce à quoi semble conduire la différence cultuelle entre les deux peuples, ainsi que le caractère plus archaïque du dialecte de Ma'în. La Bible elle-même, ajoute M. G., s'oppose décidément à l'idée que la Minée ait été contemporaine de la Sabée, puisque Ma'în n'y est pas mentionné à côté de Saba. Une fois, I Chroniques, IV, 41, on lit le récit relatant qu'au temps d'Ézéchias, les Siméonites chassèrent les Ahlîm et les Me'ûnîm du Sud. « C'étaient, dit M. Glaser, évidemment les restes d'une population puissante, les Minéens, qui, conformément à mes inscriptions, possédaient certainement la contrée de Ghazzat (Gaza) en Syrie, peut-être encore d'autres districts dans le nord. Que les Minéens avaient dans la haute antiquité presque tous les terrains fertiles depuis le Hadramaout jusqu'au loin dans le nord, c'est ce qui résulte d'ailleurs des inscriptions minéennes rapportées par M. Euting. » Ces faits, s'ils venaient à se confirmer par une étude plus mûrie des textes, constitueraient une des plus grandes découvertes historiques de notre siècle. La plus grande difficulté qui s'oppose à cette manière de voir réside dans les inscriptions lihyanites d'El-'Ola qui semblent être contemporaines à la fois des textes minéens et des inscriptions nabatéennes, lesquelles vont notoirement jusqu'à la quatrième année de Rabèl, roi de Nabath, 74 après J.-C. Attendons cependant et laissons la question ouverte pour le moment.

Les trois derniers chapitres sont intitulés respectivement : Chute du royaume minéen et apparition du royaume sabéen ; Les Makàrib de Saba, fondation de Çarwâh' et Marib ; Les rois de Saba : Première apparition de Habashât (Abyssiniens) et des Himyarites ; Rois du Hadramaout. Le savant auteur nous y fournit une foule de renseignements nouveaux et à peine soupçonnés jusqu'à ce jour. Ne pouvant les analyser ici, je me bornerai à en relever quelques propos qui peuvent intéresser ceux mêmes qui sont étrangers au sabéisme. M. G. croit trouver dans Hal. 535 une allusion à une guerre ayant eu lieu entre l'Égypte (Miçr) et la peuplade iduméenne nommée *Mizza*, dans

Genèse, XXXVI, 13 et 17. Ce nom ethnique s'écrit en sabéen מדי, mot qui me faisait jadis penser aux Mèdes מָדַי, dont la forme iranienne est *Mâdha*, en dialecte moderne *Mâh*, mais l'une et l'autre de ces identifications auront de la peine à se soutenir. Très séduisante est l'explication de l'ancien nom de la Mecque, Macoraba, par le sabéen Mikrab « temple », le mot éthiopien *Makuerab* conviendrait encore mieux ; on s'attendrait cependant à *Machoraba*. Une heureuse découverte est le nom *Yesran* pour le wâdi de Marib. Non moins heureuse est l'autre découverte que l'ancien nom de Çanâa était *Tafîdh*, ce qui fait disparaître l'identification de Çanâa avec l'Ouzal de la Genèse que les rédacteurs du premier fascicule de la partie sabéenne du *Corpus inscriptionum semiticarum* ont cherché à défendre contre mes objections. D'un caractère plus général sont les données sur la suite des princes de Makârib, sur la naissance de la puissance abyssinienne en Arabie, sur les relations réciproques entre Saba, Hadramaout et Himyar. M. G. déplore la rareté des monuments de provenance hadramotite, qui ne renferment pas plus de neuf noms royaux, et il insiste, avec raison, sur le résultat précieux qu'une exploration épigraphique de ce pays pourrait avoir pour la science.

Est-il besoin de répéter que les trésors épigraphiques rapportés par M. Glaser dépassent en valeur intrinsèque tout ce qu'ont fait connaître les autres voyageurs ? On voit poindre une nouvelle ère pour l'histoire des Sémites méridionaux. Les ténèbres de jadis sont en voie de faire place à un jour brillant, coloré de mille nuances. Nous commençons à distinguer les peuples de ces contrées naguère fermées à notre investigation. Nous les voyons presque défiler devant notre curiosité étonnée depuis leur naissance à la vie civilisée jusqu'au moment de leur disparition de la scène politique. Nos anciennes idées sont renversées et de nouveaux domaines historiques s'ouvrent à notre activité. Comment ne pas être reconnaissant envers M. Glaser de nous avoir fourni tant de moyens excellents d'augmenter notre savoir ? Quant à moi, j'ose croire que la meilleure façon de témoigner notre gratitude au savant voyageur serait de lui faciliter la tâche d'entreprendre un nouveau voyage dans une autre province de cette Arabie méridionale, à laquelle ces découvertes récentes sont en voie de restituer son ancien titre d' « heureuse », du moins au point de vue épigraphique, comparativement à quelques pays sémitiques du nord, notamment la Syrie et la Palestine.

J. Halévy.

CORRESPONDANCE

M. Israelsohn, de Saint-Pétersbourg, nous écrit, sous la date du 18 décembre, que M. le Dr Harkavy vient de faire, dans l'inépuisable fonds Firkowitz, une trouvaille qui aurait été intéressante en tout temps, mais qui gagne encore en importance, eu égard au projet conçu par notre collaborateur, M. J. Derenbourg, de faire une édition complète des œuvres de Saadia, à l'occasion du millénaire de ce célèbre Gaon, né à Fayyoûm en 892. L'ouvrage que M Harkavy a découvert porte le titre : « בתאב אלרד עלי סעדיה », « critique de Saadia ». L'auteur est nommé « Mebasser » (מבשר) et doit être certainement le même que celui qui fut nommé Gaon par le Resch-Gelouta David ben Zaccai. Notre correspondant nous dit que l'ouvrage est considérable. On peut donc s'attendre à de nouveaux détails sur les fameuses luttes qui, au commencement du xe siècle, éclatèrent au sein des communautés de la Babylonie.

ADDITIONS ET RECTIFICATIONS

T. XVIII, page 283, ligne 1, *lisez* hoja, *au lieu de* hooja
— » ligne 12, — siendo. — siedo
— » ligne 25, — estatuto, — estaluto
— 285, ligne 9, enlevez le point avant Ishac
— » ligne 26, *lisez* Almeyda, *au lieu de* Almeyada
— 287, ligne 6, — Terceras — Jerceras
— 288, ligne 7, — de sala — a sala
— » ligne 8, — a las — de las
— 289, ligne 9, — donde — dende.

T. XIX, p. 78. — Notre collaborateur M. le Dr Simonsen, de Copenhague, a bien voulu m'adresser quelques observations intéressantes au sujet de l'inscription de Narbonne que j'ai publiée dans le dernier numéro de la *Revue*. J'en extrais les renseignements suivants. Dans une inscription juive gréco-latine publiée par Fr. Lenormant (*Essai sur la propagation de l'alphabet*, etc., I. 265) on trouve le nom Παρηγόριος (latin : *Parecorius*) dont j'ai signalé l'usage fréquent chez les Juifs du haut moyen âge. Le nom *Mairona* (מיירונא), dont je ne connaissais pas d'exemple littéraire antérieur au XIe siècle, se lit sur un fragment de papyrus hébreu du Musée de Berlin, publié en 1879 par Steinschneider et depuis par Chwolson (*Corpus*, p. 124-5). — *Th. Reinach*.

Le gérant,
Israel Lévi.

TABLE DES MATIÈRES

ARTICLES DE FOND.

BRUNSCHVICG (Léon). Les Juifs de Nantes et du pays nantais (*fin*) 294

BRUZZONE (P.-L.). I. Documents sur les Juifs des États pontificaux 131

II. Les Juifs au Piémont 141

DARMESTETER (James). Textes pehlvis relatifs au judaïsme (*suite*) 41

DERENBOURG (J.). Gloses d'Abou Zacharîya ben Bilam sur Isaïe (*suite*) 84

GRÆTZ (H.). But réel de la correspondance échangée entre les Juifs espagnols et provençaux et les Juifs de Constantinople 106

GUTTMANN. Alexandre de Hales et le judaïsme 224

HALÉVY (J.). Recherches bibliques. — XVI. Le psaume LXVIII .. 1

XVII. Le royaume héréditaire de Cyrus. — XVIII. L'époque d'Abraham 161

KAHN (Salomon). Documents inédits sur les Juifs de Montpellier 259

KAUFMANN (David). Extraits de l'ancien livre de la communauté de Metz 115

KRACAUER (J.). Procès de R. Joselmann contre la ville de Colmar 282

LÉVI (Israël). Le traité sur les Juifs de Pierre De l'Ancre 235

LÉVY (Émile). Un document sur les Juifs du Barrois 246

LOEB (Isidore). I. Les dix-huit bénédictions 17

II. Chandeliers à sept branches 100

III. Notes sur le chapitre Ier des Pirké Abot 188

IV. Notes sur l'histoire des Juifs 202

REINACH (Théodore). I. Inscription juive de Narbonne 75

II. Inscription juive d'Auch 219

THIAUCOURT (G.). Ce que Tacite dit des Juifs au commencement du livre V des *Histoires* 57

NOTES ET MÉLANGES.

DERENBOURG (J.). Le nom de Fangar..... 148
FURST. Mélanges lexicographiques..... 147
ISRAELSOHN et DERENBOURG (J.). L'ouvrage perdu de Jehouda Hajjoudj..... 306
KAUFMANN (David). Un portrait de Faradj, le traducteur..... 152
LÉVI (Israel). I. Note sur le traité de polémique pehlvi..... 149
II. Encore un mot sur un alphabet hébreu-anglais au XIVe siècle..... 151
LOEB (Isidore). Le Mémoire de Ganganelli..... 151

BIBLIOGRAPHIE.

HALÉVY (J.). Skizze der Geschichte Arabiens von den ältesten Zeiten bis zum Propheten Muhammed, par Édouard GLASER..... 312
LOEB (Isidore). Revue bibliographique..... 155

Additions et rectifications..... 160 et 318
Correspondance..... 318
Table des matières..... 319

ACTES ET CONFÉRENCES.

Liste des Membres de la Société pendant l'année 1888..... I
Procès-verbaux des séances du Conseil..... XIV

FIN.

VERSAILLES, IMPRIMERIE CERF ET FILS, RUE DUPLESSIS, 59.

ACTES

ET

CONFÉRENCES

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

ACTES

ET

CONFÉRENCES

DE LA

SOCIÉTÉ DES ÉTUDES JUIVES

TOME PREMIER

ANNEES 1886 A 1889

PARIS

A LA LIBRAIRIE A. DURLACHER

83 *bis*, RUE DE LAFAYETTE

—

1889

LISTE DES MEMBRES

DE LA

SOCIÉTÉ DES ÉTUDES JUIVES

PENDANT L'ANNÉE 1888.

Membres fondateurs [1].

1 Camondo (feu le comte A. de).
2 Camondo (feu le comte N. de).
3 Gunzburg (le baron David de), boulevard des Gardes-à-Cheval, 17, Saint-Pétersbourg.
4 Gunzburg (le baron Horace de), boulevard des Gardes-à-Cheval, 17, Saint-Pétersbourg.
5 Lévy-Crémieux (feu).
6 Poliacoff (feu Samuel de).
7 Rothschild (feu la baronne douairière de).
8 Rothschild (feu le baron James de).

Membres perpétuels [2].

9 Albert (feu E.-J.).
10 Bardac (Noël), rue de Provence, 43 [3].

[1] Les Membres fondateurs ont versé un minimum de 1,000 francs.
[2] Les Membres perpétuels ont versé 400 francs.
[3] Les Sociétaires dont l'adresse n'est pas suivie d'un nom de ville demeurent à Paris.

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, 12, 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 (feu).
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 Allatini, Salonique.
36 Alliance israélite universelle, 35, r. de Trévise (**175 fr.**).
37 Allianz (Israelitische), Kærntnerstrasse, 14, Vienne.
38 Andrieux, député, avenue Friedland, 32.

[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 Aron (Arnaud), grand rabbin, Strasbourg.
40 Astruc (E.-A.), grand rabbin, Bayonne.
41 Basch, cité Condorcet.
42 Bechmann (Ernest-Georges), ingénieur en chef des eaux de la ville de Paris, place de l'Alma, 1.
43 Bechmann (J.-L.), rue de la Chaussée-d'Antin, 45.
44 Beck (Dr), rabbin, Bucharest.
45 Benedetti (S. de), professeur à l'Université, Pise.
46 Bernhard (Mlle Pauline), 24, rue de Lisbonne.
47 Bickart-Sée, boulevard Malesherbes, 101.
48 Bing, président de la Communauté israélite de Dijon.
49 Blin (Albert), Elbeuf.
50 Bloch (Félix), Haskeuy, Constantinople.
51 Bloch (Isaac), grand rabbin, Alger.
52 Bloch (Maurice), agrégé des lettres, boulevard Bourdon, 13.
53 Bloch (Moïse), rabbin, Versailles.
54 Bloche (feu Louis-Lazare).
55 Blocq (Mathieu), Toul.
56 Blum (Victor), le Hâvre.
57 Boucris (Haïm), rue de Médée, Alger.
58 Bruhl (David), rue de Châteaudun, 57.
59 Bruhl (Paul), rue de Châteaudun, 57.
60 Brunschwicg (Léon), avocat, 18, rue Lafayette, Nantes.
61 Cahen (Abraham), grand rabbin, rue Vauquelin, 9.
62 Cahen (Albert), professeur agrégé au collège Rollin, rue Condorcet, 53.
63 Cahen (Gustave), rue des Petits-Champs, 61.
64 Cahen d'Anvers (Albert), rue de Grenelle, 118.
65 Carcassonne (Darius), président de la Communauté israélite, Salon (Bouches-du-Rhône).
66 Carrière, prof. 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 Dalsace (Gobert), rue Rougemont, 6.
83 Darmesteter (feu Arsène).
84 Darmesteter (James), professeur au Collège de France, rue Bara, 9.
85 Debré (Simon), rabbin, Neuilly-sur-Seine.
86 Delvaille (Dr Camille), Bayonne.
87 Dennery (Gustave-Lucien), rue des Pyramides, 10.
88 Derenbourg (Hartwig), directeur-adjoint à l'Ecole des Hautes-Etudes, professeur à l'Ecole des Langues orientales, rue de la Victoire, 56.
89 Derenbourg (Joseph), membre de l'Institut, rue de Dunkerque, 27.
90 Dreyfus (Abraham), rue du Faubourg-Saint-Honoré, 102.
91 Dreyfus (Anatole), rue de Trévise, 28.
92 Dreyfus (H.-L.), rabbin, Saverne.
93 Dreyfus (Henri), faubourg Saint-Martin, 162.
94 Dreyfus (Jules), faubourg Saint-Martin, 162.
95 Dreyfus (L.), avenue de l'Opéra, 13.
96 Dutau, rue de Sèvres, 35.
97 Durlacher (Armand), libraire-éditeur, rue Lafayette, 83 *bis*.
98 Duval (Rubens), boulevard Magenta, 18.

99 Eichthal (Eugène d'), rue Jouffroy, 57.
100 Emerique (Ernest), rue Larochefoucauld, 21.
101 Ephraïm (Armand), rue Boccador, 24.
102 Epstein, Grilparzerstr., 11, Vienne.
103 Erlanger (Charles), place des Vosges, 9.
104 Erlanger (Michel), place des Vosges, 9.
105 Errera (Léo), professeur à l'Université, rue Stéphanie, 1, Bruxelles.
106 Ettinghausen (Hermann), rue Richer, 15.
107 Feldmann (Armand), avocat, rue d'Isly, 8.
108 Fernandez (Salomon), à la Société générale de l'empire ottoman, Constantinople.
109 Fita (le Rév. P. Fidel), membre de l'Académie royale d'histoire, Calle Isabella la Catholica, 12, Madrid.
110 Fould (Léon), faubourg Poissonnière, 30.
111 Foy (Edmond), rue Chégaray, Bayonne.
112 Franck (Adolphe), membre de l'Institut, rue Ballu, 32.
113 Gautier (Lucien), professeur de théologie, Lausanne.
114 Georges (Paul), rue Béranger, 17.
115 Gerson (M.-A.), rabbin, Dijon.
116 Giavi, avenue de la Gare, 13, Nanterre.
117 Goeje (J. de), professeur d'arabe à l'Université, Leyde.
118 Gommès (Armand), rue Chégaray, 33, Bayonne.
119 Griolet (Gaston), rue de Berne, 2.
120 Gross (Dr Heinrich), rabbin, Augsbourg.
121 Grunwald (Dr), rabbin, Jungbunzlau, Autriche.
122 Gubbay, boulevard Malesherbes, 165.
123 Gudemann (Dr), rabbin, Vienne.
124 Guizot (Guillaume), professeur au Collège de France, rue de Monceau, 42.
125 Hadamard (D.), rue de Châteaudun, 53.
126 Haguenau (David), rabbin, boulevard Voltaire, 13.
127 Halberstam (S.-J.), Bielitz, Autriche.
128 Halévy (Joseph), professeur à l'Ecole des Hautes-Etudes, rue Aumaire, 26.
129 Halévy (Ludovic), de l'Académie française, rue de Douai, 22.

130 Halfen (Edmond), rue Legendre, 20.
131 Halfon (Michel), rue de Monceau, 60.
132 Halfon (Mme S.), rue du Faubourg Saint-Honoré, 21 (**50 fr.**).
133 Hammerschlag, II, Ferdinandstrasse, 23, Vienne.
134 Harkavy (Albert), bibliothécaire, Saint-Pétersbourg.
135 Hayem (feu Armand).
136 Hayem (Dr Georges), membre de l'Académie de médecine, rue de Vigny, 7.
137 Hayem (Julien), avenue de Villiers, 63 (**40 fr.**).
138 Heine-Furtado (Mme C.), 28, rue de Monceau (**100 fr.**).
139 Herzberg (Dr), Jérusalem.
140 Herzog (Henri), ingénieur des ponts et chaussées, à Guéret.
141 Heymann (Alfred), avenue de l'Opéra, 20.
142 Hirsch (Henri), rue de Médicis, 19.
143 Hirsch (Joseph), ingénieur en chef des ponts et chaussées, rue de Castiglione, 1.
144 Isaacs, 115, Broadway, New-York.
145 Isidor (feu le grand rabbin).
146 Jastrow (Dr M.), rabbin, Philadelphie.
147 Jellinek (Dr), rabbin-prédicateur, Vienne.
148 Jourda, directeur de l'Orphelinat de Rothschild, rue de Lamblardie, 7.
149 Kahn (Coschel), président de la Communauté israélite, Bahia, Brésil.
150 Kahn (Jacques), rue Larochefoucauld, 35.
151 Kahn (Salomon), boulevard Baile, 172, Marseille.
152 Kahn (Zadoc), grand rabbin de Paris, rue Saint-Georges, 17.
153 Kaufmann (David), professeur au Séminaire israélite, 20, Andrassystrasse, Budapest.
154 Kespi, rue René-Caillé, Alger.
155 Kinsbourg (Paul), rue de Cléry, 5.
156 Klotz (Eugène), place des Victoires, 2.
157 Klotz (Victor), avenue Montaigne, 51.
158 Kohn (Georges), rue Blanche, 49.
159 Komitet Synagogi na Tlomackiem, Varsovie.
160 Kunst, rue des Petites-Ecuries, 48.

161 Lambert (Abraham), avoué, rue Saint-Dizier, 17, Nancy.
162 Lambert (Eliézer), avocat à la Cour d'appel, rue Baudin, 26.
163 Lassudrie, rue Laffitte, 21.
164 Lazare (Maurice), rue Fénelon, 13.
165 Lehmann (Joseph), rabbin, boulevard Voltaire, 44.
166 Lehmann (Léonce), avocat à la Cour de cassation, rue de Marignan, 16.
167 Lehmann (Mathias), rue Taitbout, 29.
168 Lehmann (Samuel), rue d'Hauteville, 38.
169 Léon (Xavier), boulevard Haussmann, 127.
170 Léopold (Lyon), directeur de l'Ecole communale, rue des Hospitalières-Saint-Gervais (**30 fr.**).
171 Levaillant, trésorier général, Saint-Étienne.
172 Leven (Emile), rue de Maubeuge, 81.
173 Leven (Léon), rue de Trévise, 37.
174 Leven (Louis), rue de Trévise, 37.
175 Leven (Dr Manuel), rue Richer, 12.
176 Leven (Narcisse), avocat à la Cour d'appel, rue de Trévise, 45.
177 Leven (Stanislas), conseiller général de la Seine, rue Richer, 12.
178 Lévi (Charles), boulevard Magenta, 49 (**30 fr.**).
179 Lévi (Israël), rabbin, rue Condorcet, 53.
180 Lévi (Sylvain), maître de conférences à l'Ecole des Hautes-Études, rue Simon-le-Franc, 17.
181 Lévy (Alfred), grand rabbin, Lyon.
182 Lévy (Paul-Calmann), rue Auber, 3.
183 Lévy (Charles), Colmar.
184 Lévy (Émile), rabbin, Verdun.
185 Lévy (Aron-Emmanuel), rue Marrier, 19, Fontainebleau.
186 Lévy (Jacques), grand rabbin, Constantine.
187 Lévy (Léon), rue Logelbach, 9.
188 Lévy (Raphaël), rabbin, rue d'Angoulême, 6.
189 Lévy (feu Sichel).
190 Lévy (Sylvain), rue des Allemands, Metz.
191 Lévy-Bruhl (Lucien), professeur de philosophie, rue Montalivet, 8.

192 Lévy-Frankel (Dr Edouard), rue Ordener, 103.
193 Lévylier, ancien sous-préfet, rue Vignon, 9.
194 Loeb (Isidore), professeur au Séminaire israélite, rue de Trévise, 35.
195 Lœwenstein (MM.), rue Lepeletier, 24.
196 Lœwenstein (Dr), rabbin, Mosbach, Allemagne.
197 Lœvy (A.), 100, Sutherland Gardens, Londres.
198 Löw (Dr Immanuel), rabbin, Szegedin.
199 Lyon-Cahen (Charles), professeur à la Faculté de droit, rue Soufflot, 13.
200 Mannheim (Amédée), colonel, professeur à l'Ecole polytechnique, rue de la Pompe, 11.
201 Mannheim (Charles-Léon), rue Saint-Georges, 7.
202 Manuel (Eugène), inspecteur général de l'enseignement secondaire, rue Raynouard, 6.
203 Mapou, avenue Mac-Mahon, 13.
204 Marcus (Samuel), Smyrne.
205 May, chaussée de Bockenheim, 31, Francfort-sur-le-Mein.
206 May (Louis-Henry), rue Saint-Benoit, 7.
207 Mayer (Ernest), rue Moncey, 9.
208 Mayer (Gaston), avocat à la Cour de Cassation, avenue Montaigne, 3.
209 Mayer (Michel), rabbin, boulevard du Temple, 25.
210 Mayrargues (Alfred), boulevard Malesherbes, 103.
211 Merzbach (Bernard), rue Richer, 17.
212 Meyer (Dr Édouard), boulevard Haussmann, 73.
213 Michel-Lévy (Paul), rue Gluck, 2.
214 Mocatta (Frédéric-D.), Connaught Place, 9, Londres (**50 fr.**).
215 Modona (Leonello), sous-bibliothécaire de la Bibliothèque royale, Parme.
216 Montefiore (Edward-Lévi), avenue Marceau, 58.
217 Montefiore (Mosé), ministre officiant, rue Rochechouart, 49.
218 Morhange (Eugène), cours Gaffe, 103, Marseille.
219 Mortara (Marco), grand rabbin, Mantoue.
220 Netter (Dr Arnold), rue du Château-d'Eau, 15.
221 Netter (Moïse), rabbin, Saint-Étienne.

222 Neubauer (Adolphe), bibliothécaire à la Bodléienne, Oxford.
223 Neumann (Dr), rabbin, Gross-Kanisza, Autriche-Hongrie.
224 Neymarck (Alfred), rue Vignon, 18.
225 O'Neill (John), Selling, Taversham (Kent), Angleterre.
226 Ochs (Alphonse), rue Chauchat, 22.
227 Oppenheim (P.-M.), 11, rue Taitbout (**50 fr.**).
228 Oppenheimer (Joseph-Maurice), rue Lepeletier, 7.
229 Oppert (Jules), membre de l'Institut, professeur au Collège de France, rue de Sfax, 2.
230 Osiris (Ifia), rue Labruyère, 9.
231 Oulman (Camille), rue de Grammont, 30.
232 Oulry (Godchaux), avenue de Neuilly, 104, Neuilly-sur-Seine.
233 Ouverleaux (Émile), conservateur de la Bibliothèque royale, Bruxelles.
234 Paris (Gaston), membre de l'Institut, rue du Bac, 110.
235 Péreire (Gustave), rue de la Victoire, 69.
236 Perles (J.), rabbin, Munich.
237 Perreau (le chevalier), bibliothécaire royal, Parme.
238 Picciotto (Moïse de), Alep.
239 Picot (Emile), avenue de Wagram, 135.
240 Pintus (J.), place du Rivage, 1, Sedan.
241 Pontremoli (Albert), avenue des Champs-Élysées, 129.
242 Popelin (Claudius), rue de Téhéran, 7.
243 Porgès (Charles), 81, rue de Monceau (**40 fr.**).
244 Proppe r (S.), rue Volney, 4.
245 Reale Istituto superiore, sezione di filologia e filosofia, Florence.
246 Reinach (Joseph), avenue Van Dyck, 6.
247 Reinach (Salomon), ancien élève de l'Ecole d'Athènes, conservateur-adjoint du musée de Saint-Germain, rue de Berlin, 31.
248 Reinach (Théodore), docteur en droit, rue Murillo, 26.
249 Reiss (Albert), rue de Londres, 60.
250 Reitlinger (Frédéric), avocat à la Cour d'appel, rue Scribe, 7.
251 Reitlinger (Sigismond), boulevard Haussmann, 63.

252 Renan (Ernest), membre de l'Institut, administrateur du Collège de France.
253 Rheims (Isidore), rue Boissy-d'Anglas, 35.
254 Robert (Charles), rue des Dames, 12, Rennes.
255 Robert (Ulysse), Grande-Rue, 31, Saint-Mandé.
256 Rodrigues (Hippolyte), rue de la Victoire, 14.
257 Rothschild (le baron Alphonse de), membre de l'Institut, rue Saint-Florentin, 2 (**400 fr.**).
258 Rothschild (le baron Arthur de), rue du Faubourg-Saint-Honoré, 33 (**400 fr.**).
259 Rothschild (le baron Edmond de), rue du Faubourg-Saint-Honoré, 41 (**400 fr.**)
260 Rothschild (le baron Gustave de), avenue Marigny, 23 (**400 fr.**).
261 Rothschild (la baronne James de), avenue Friedland, 38 (**50 fr.**).
262 Rozelaar (Lévie-Abraham), Sarfatistraat, 30, Amsterdam.
263 Sack (Israël), Saint-Pétersbourg.
264 Saint-Paul (Georges), place Malesherbes, 5.
265 Salomon (Alexis), rue Croix-des-Petits-Champs, 38.
266 Salvador (feu le colonel).
267 Salvador-Lévy, rue de la Tête-d'Or, 34, Metz.
268 Sayce (Rev. A.-H.), professeur de philologie comparée, Queen's College, Oxford.
269 Schafier (Dr), rue de Trévise, 41.
270 Scheid (Elie), rue Saint-Claude, 4.
271 Schloss (Ernest), rue du Paradis-Poissonnière, 21 *bis*.
272 Schuhl (Moïse), grand rabbin, Vesoul.
273 Schuhl (Moïse), rue Bergère, 29.
274 Schwab (Moïse), sous-bibliothécaire de la Bibliothèque nationale, cité Trévise, 14.
275 Schweisch, rue Jean-Jacques-Rousseau, 49.
276 Sée (Camille), conseiller d'État, avenue des Champs-Elysées, 65.
277 Sée (Eugène), préfet de la Haute-Saône, Vesoul.
278 Simon (Joseph), instituteur, Nimes.

279 Simonsen, rabbin, Copenhague.
280 Singer, rue de Galilée, 62.
281 Société des Progressistes, Andrinople.
282 Spire, ancien notaire, rue d'Alliance, 12, Nancy.
283 Stein (Henri), ancien élève de l'École des Chartes, rue Saint-Placide, 54.
284 Stern (Hermann), rue Royale, 22, Bruxelles.
285 Stern (René), rue du Quatre-Septembre, 14.
286 Straus (Emile), avocat à la Cour d'appel, boulevard Haussmann, 134.
287 Szold, rabbin de la Congrégation *Oheb Schalom,* Baltimore.
288 Taub, rue Lafayette, 10.
289 Tédesco (Joseph), rue Lafayette, 43.
290 Trénel (Isaac), directeur du Séminaire israélite, rue Vauquelin, 9.
291 Trèves (Albert), rue Prony, 76.
292 Trèves (Georges), rue Prony, 78.
293 Ulmann (Emile), rue de Trévise, 33.
294 Veneziani (feu le chevalier).
295 Vernes (Maurice), directeur-adjoint à l'école des Hautes-Etudes, boulevard Saint-Germain, 76.
296 Vidal-Naquet, président du Consistoire israélite, Marseille.
297 Vidal-Naquet (Jules), rue du Quatre-Septembre, 16.
298 Weill (Dr Anselme), rue Saint-Lazare, 101.
299 Weill (Emmanuel), rue Taitbout, 8.
300 Weill (Emmanuel), rabbin, rue Condorcet, 53.
301 Weill (Georges), place des Vosges, 19.
302 Weill (Isaac), rue de Picpus, 76.
303 Weill (Isaac), grand rabbin, Metz.
304 Weill (Isidore), grand rabbin, Colmar.
305 Weill (Benjamin-Léopold), rue Richer, 41.
306 Weill (Moïse), grand rabbin, Oran.
307 Weill (Vite), rue de Lancry, 17.
308 Weisweiller (le baron de), 17, avenue de Friedland (**30 fr.**).
309 Werner (Isaac), rue Taitbout, 58.

310 Wertheimer, grand rabbin, Genève.
311 Weyl (Jonas), grand rabbin, Marseille.
312 Wiener (Jacques), président du Consistoire israélite de Belgique, rue de la Loi, 63, Bruxelles.
313 Wilmersdœrfer (Max), consul général de Saxe, Munich.
314 Winter (David), rue Jean-Jacques-Rousseau, 42.
315 Wogue (Lazare), grand rabbin, professeur au Séminaire israélite, rue de Rivoli, 12.
316 Wolf, rabbin, La Chaux-de-Fonds, Suisse.
317 Worms (Fernand), avocat à la Cour d'appel, rue Royale, 14.
318 Ziegel et Engelmann, directeurs de l'institution Springer, rue de la Tour-d'Auvergne, 34.
319 Ziegler (Ignace), rabbin, Karlsbad, Autriche-Hongrie.

MEMBRES NOUVEAUX DEPUIS LE 1er JANVIER 1889.

Membre perpétuel.

320 Camondo (le comte Moïse), rue de Monceau, 63.

Membres souscripteurs.

321 Bacher (Dr Wilhem), 12, Elisabethring, Budapest.
322 Cahen d'Anvers (Louis), 2, rue Bassano.
323 Consistoire central des Israélites de France, 44, rue de la Victoire.
324 Dreyfus (René), 83, rue de Monceau.
325 Dreyfus (Tony), 83, rue de Monceau.
326 Halphen (Mme Georges), 24, rue Chaptal.
327 Herzog, rabbin, Kaposwar.
328 Israelsohn (J.), Boljschaja Podjatscheskaya, 9, 4, Saint-Pétersbourg.
329 Kohut (Rév. Dr Alexander), 39, Beekman Place, New-York.
330 Lambert (Mayer), rabbin, 27, rue de Dunkerque.

331 Lazard (Lucien), archiviste-paléographe, 49, rue Rochechouart.
332 Mayer (Félix), rabbin, Valenciennes.
333 Mayer (Henri), agrégé, 12, rue Richer.
334 Rothschild (Mme la baronne Nathaniel de), 33, faubourg Saint-Honoré (**100** fr.).
335 Ruff, rabbin, Sedan.
336 Schreiner (Dr Martin), rabbin, Csurgo, Autriche-Hongrie.
337 Taubeles (Dr S. A.), rabbin, à Bisenz, Autriche-Hongrie.
338 Fuerst (Dr), rabbin, à Mannheim.
339 Bloch (Philippe), rabbin, à Posen.
340 Weissweiler (Charles), 36, rue Lafayette.
341 Judith Montefiore College, Ramsgate, Angleterre.

Membres du Conseil.

Président honoraire : M. le baron Alphonse de Rothschild ;
Président : M. Ad. Franck ;
Vice-présidents : MM. H. Derenbourg et Oppert ;
Secrétaires : MM. Théodore Reinach et Schwab ;
Trésorier : M. Erlanger ;

MM. Albert-Lévy, Astruc, Abraham Cahen, Albert Cahen, Léopold Cerf, J. Darmesteter, J. Derenbourg, Armand Ephraïm, J. Halévy, Zadoc Kahn, Louis Leven, Sylvain Lévi, Isidore Loeb, Michel Mayer, Salomon Reinach, Émile Straus, Trénel et Vernes.

PROCÈS-VERBAUX DES SÉANCES DU CONSEIL

SÉANCE DU 28 MARS 1889.

Présidence de M. Oppert, *vice-président.*

Le Conseil s'occupe de la question des conférences. *M. Sylvain Lévi* veut bien promettre d'en faire une l'année prochaine.

Le Conseil charge *M. Th. Reinach* de prendre auprès des imprimeurs des informations touchant le *Recueil des textes grecs et latins relatifs aux Juifs* qu'il a été chargé de publier au nom de la Société.

M. Sylvain Lévi propose de publier, à côté de la Revue, un Bulletin scientifique mensuel ayant un caractère de vulgarisation.

M. Loeb modifie cette proposition en ce sens qu'il faudrait résumer, à l'usage du public, tout le mouvement contemporain du Judaïsme : statistique, littérature, science, etc. Mais, pour ce travail, il faudrait un bureau de dépouillement, un personnel nouveau et, par conséquent, des frais considérables.

M. Vernes rappelle des publications analogues qui ont été tentées dans le protestantisme. Mais peut-être un Bulletin de ce genre serait-il mieux entrepris par un éditeur que par la Société.

M. Zadoc Kahn ne voudrait pas appuyer le projet d'une nouvelle publication scientifique proposé par M. Sylvain Lévi, d'autre part, la publication d'un simple journal israélite, dont quelques membres ont parlé, sortirait du programme de la Société.

Le Conseil prie *M. Loeb* d'entreprendre une chronique des faits relatifs au judaïsme, qui paraitrait dans la Revue, et vote, pour cet objet, un crédit annuel de 1,200 francs, destiné à rétribuer l'employé qui lui sera nécessaire.

SÉANCE DU 25 AVRIL 1889.

Présidence de M. Oppert, *vice-président.*

Le Conseil accepte la proposition de *M. Charles Soller* de faire une conférence sur les Juifs du Maroc.

Sont reçus membres de la Société :

M. le comte Moïse de Camondo (membre perpétuel) ;

Mme Georges Halphen ;

MM. René Dreyfus ;

Tony Dreyfus ;

Dr Bacher, professeur à Budapest ;

Dr Schreiner, rabbin à Csurgo,

présentés par MM. Ad. Franck et Zadoc Kahn.

M. Halévy fait une communication sur des inscriptions cunéiformes découvertes en Egypte.

M. Oppert présente quelques observations.

SÉANCE DU 30 MAI 1889.

Présidence de M. H. Derenbourg, *vice-président.*

La conférence de *M. Soller* est fixée au 10 juin.

Le Conseil décide de souscrire à dix exemplaires des *Reliques scientifiques* d'Arsène Darmesteter.

Sont reçus membres de la Société :

Mme la baronne Nathaniel de Rothschild, qui a souscrit pour 100 francs par an et fait don de 500 francs ;

MM. le Dr Kohut, rabbin à New-York ;

Henri Meyer, agrégé ;

le Dr Herzog, rabbin à Kaposwar ;

le Consistoire central des Israélites de France,

présentés par MM. Ad. Franck et Zadoc Kahn.

M. Halévy fait une communication sur l'article de M. Israël Lévi intitulé : *Eléments chrétiens dans le Pirkè Rabbi Eliézer*.

M. Israël Lévi répond.

SÉANCE DU 27 JUIN 1889.

Présidence de M. Zadoc Kahn.

Lecture est donnée d'une lettre de *M. Soller* qui déclare être empêché de faire sa conférence.

M. Loeb entretient le Conseil d'un projet d'index des vingt premiers volumes de la Revue, projet accepté par le Comité de publication.

Le Conseil adopte ce projet et décide de demander à *M. le rabbin Moïse Bloch* un spécimen de cet index.

M. Halévy fait une communication sur le ch. XVIII d'Ezéchiel.

SÉANCE DU 31 OCTOBRE 1889.

Présidence de M. Oppert, *vice-président.*

M. Loeb signale au Conseil la présence à la séance du Grand Rabbin de Genève, *M. Wertheimer*, professeur à l'Université de cette ville.

M. Loeb pense être l'interprète du Conseil en félicitant, au nom de la Société, M. Zadoc Kahn, de son élection au poste élevé de Grand Rabbin du Consistoire central des Israélites de France. M. Zadoc Kahn a été le véritable fondateur de la Société des Études juives, et, à ce titre, comme à tant d'autres, les sympathies de la Société l'accompagneront dans ses nouvelles fonctions.

M. Zadoc Kahn remercie et ajoute que le Grand Rabbin du Consistoire central sera aussi dévoué à la Société que le Grand Rabbin de Paris.

Le Conseil décide de souscrire à un exemplaire des œuvres de Léopold Löw, publiées par son fils.

M. Lucien Lazard fait une communication sur *Manessier de Vesoul*.

M. Théodore Reinach en fait également une sur une inscription juive du Musée de Saint-Germain, qui provient d'Auch.

SÉANCE DU 28 NOVEMBRE 1889.

Présidence de M. OPPERT, *vice-président*.

Il est donné connaissance de la liste des souscripteurs à la publication du « Temple de Jérusalem », qui vient de paraître.

Ont souscrit :

	L'Alliance israélite universelle, pour.....	20	exemplaires.
	Le Consistoire central des Israélites de France.	2	—
	Le Consistoire Israélite de Paris.....	6	—
	La Société des Études juives.....	20	—
Mmes	Marsden.....	1	ex. de luxe.
	La baronne Salomon de Rothschild.....	1	—
	La baronne de Zuylen.....	2	—
MM.	Noël Bardac.....	1	—
	Raphaël Bischoffsheim.....	1	—
	Victor Blum.....	1	—
	Louis Cahen d'Anvers.....	1	—
	Le comte A. de Camondo (feu).....	1	—
	Gustave Dreyfus.....	1	—
	Maurice Ephrussi.....	1	—
	Michel Erlanger.....	1	—
	S.-H. Goldschmidt.....	1	—
	Gros.....	1	—
	Guimet.....	1	exemplaire.
	Michel Halfon.....	1	ex. de luxe.
	Armand Hayem (feu).....	1	—

MM.	Joseph Hirsch	1 ex. de luxe.
	Calmann-Lévy	1 —
	Edmond Lévylier	1 —
	Moccatta	1 —
	Claude Montefiore	1 —
	Théodore Reinach	1 —
	Le baron Alphonse de Rothschild	5 —
	Le baron Edmond de Rothschild	5 —
	Le baron Gustave de Rothschild	5 —
	Le colonel Salvador (feu)	1 —
	Léon Troteux	1 —
	Charles Robert	1 —
	S. Kanoui, président du Consistoire israélite d'Oran	1 exemplaire.
	—	1 ex. de luxe.
La	Synagogue de Varsovie	1 —
MM.	Joseph Bey Aslan Cattain	1 —
	Le baron Arthur de Rothschild	1 —
La	Bibliothèque royale de Bruxelles	1 —
	— Bodléienne d'Oxford	1 exemplaire.
	— de l'Université de Tubingue	1 —
	— — Gottingue	1 —
	— — Leipzig	1 —
	— — Heidelberg	1 —
	— — Bonn	1 —
	— royale de Berlin	1 —
	— — Copenhague	1 —

Le Conseil décide de faire savoir aux sociétaires que, grâce au concours offert par la Société à l'éditeur, des avantages particuliers sont accordés aux souscripteurs, la maison Hachette vendant les exemplaires ordinaires à 100 francs et les exemplaires sur Japon à 150, et la Société cédant ses exemplaires à raison de 50 francs l'exemplaire ordinaire et de 100 francs l'exemplaire sur Japon.

Sur la prière du Conseil, *M. Isidore Loeb* veut bien faire la con-

férence de l'Assemblée générale prochaine. Elle aura probablement pour titre : *Le Juif de l'histoire et le Juif de la légende.*

M. Albert Cahen en fera une, dans le courant du mois de février, sur *La musique liturgique des Juifs.*

MM. Cagnat et *Salomon Reinach* ont promis également d'en faire une chacun en 1890.

M. Théodore Reinach informe le Conseil que, de concert avec M. Loeb, il a fait choix d'un type et d'un format satisfaisants pour la publication des textes latins et grecs relatifs aux Juifs.

Le Conseil décide que l'ouvrage sera vendu 10 francs et cédé aux sociétaires à raison de 5 francs. Il sera tiré à 500 exemplaires. La dépense de cette publication sera imputée au compte de fondation.

M. Théodore Reinach demande des nouvelles du bulletin que M. Loeb avait bien voulu se charger de rédiger.

M. Loeb explique qu'il ne s'agit pas de fonder un journal faisant concurrence aux journaux d'information rapide, mais de suivre l'histoire contemporaine juive à mesure qu'elle se fait sous nos yeux.

M. Vernes voudrait que ce bulletin ne parût qu'à la fin de l'année.

M. Loeb dit qu'au point de vue de l'intérêt de la *Revue*, une chronique trimestrielle lui paraît préférable.

Sur la proposition de *M. Théodore Reinach*, l'examen de cette question sera mise à l'ordre du jour de la prochaine séance.

M. Lucien Lazard fait une communication sur *la fortune des Juifs de France au temps de Philippe-Auguste.*

MM. Loeb et *Théodore Reinach* présentent quelques observations à ce sujet.

M. Vernes fait une communication sur *les origines de la religion israélite d'après M. Renan.*

Les secrétaires : Schwab, Th. Reinach.

Le gérant,
Israel Lévi.





DS
101
R45
t.19

Revue des études juives;
historia judaica

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

