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

http://www.archive.org/details/revuedestudesj21soci

71

REVUE

DES

ÉTUDES JUIVES

PUBLICATION TRIMESTRIELLE
DE LA SOCIÉTÉ DES ÉTUDES JUIVES

TOME XXI

N° 41

JUILLET-SEPTEMBRE 1890.

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

436180
6.6.45

Toutes les communications concernant la *Rédaction* et l'*Administration*
doivent être adressées à la *Société des Études juives*
17, rue Saint-Georges, Paris

La Société des Études juives, *voulant assurer aux rédacteurs de la* Revue *une pleine liberté scientifique, déclare qu'elle n'accepte point la responsabilité des articles publiés et qu'elle la laisse tout entière aux auteurs.*

REVUE

DES

ÉTUDES JUIVES

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

T
2.a.0r.9.S
R

REVUE

DES

ÉTUDES JUIVES

PUBLICATION TRIMESTRIELLE
DE LA SOCIÉTÉ DES ÉTUDES JUIVES

TOME VINGT-ET-UNIÈME

A36180
6.6.45

PARIS
A LA LIBRAIRIE A. DURLACHER
83 bis, RUE LAFAYETTE
1890

DS
101
R45
t.21

LA LITTÉRATURE DES PAUVRES

DANS LA BIBLE

I

LES PSAUMES (SUITE [1])

14. *La nature et surtout la symbolique de la nature ; la nature inorganique.*

54. La terre, ארץ, תבל, s'étend au-dessus des eaux (les couvre ? CXXXVI, 6), elle est plus élevée que les mers et les fleuves (XXIV, 2). Elle est installée solidement par Dieu כוננה et ne chancelle pas; elle est établie sur sa base, sur ses fondements, sur des colonnes qui la soutiennent : יסד ארץ על מכוניה, מוסדי ארץ, מוסדות תבל, עמודיה, שתות (XI, 3 ; XVIII, 16 ; LXXV, 4 ; LXXVIII, 69 ; LXXXII, 5 ; LXXXIX, 12 ; XCIII, 1 ; XCVI, 10 ; CII, 26 ; CIV, 5 ; CXIX, 90). Cependant, lorsque Dieu le veut, la terre oscille, tremble, mugit, fuit dans l'épouvante : תגעש, תרעש, תרפד, תחיל, תמוט, תמוג, תנוט, תמיר, ירא, רגזה, פצמיהה, גערתך (XI, 3 ; XVIII, 8, 16 ; XLVI, 3-7 ; LX, 4 [2] ; LXVIII, 9 ; LXXV, 4 ; LXXVI, 9 ; LXXVII, 17-19 ; LXXXII, 5 ; XCVI, 9 ; XCVII, 4 ; XCIX, 1 ; CIV, 7, 32). Ces images sont quelquefois purement descriptives et rappellent l'ébranlement de la nature au moment des orages, quand le tonnerre gronde et que tous les éléments semblent soulevés (Ps. LXXVII, XCVII, CIV) ; d'autres fois, la terre représente les hommes, qui tremblent devant Dieu quand il vient les juger (LXXV, LXXVI, XCVI, XCVII). Dans certains cas, le psalmiste semble faire allusion à la scène de Sinaï, aux commo-

[1] Voyez *Revue des Études juives*, t. XX, p. 161.

[2] Ce verset paraît vouloir dire uniquement que les Juifs sont malheureux.

tions de la nature qui ont accompagné la promulgation de la Loi et la marche triomphante des Hébreux à la conquête de la Terre-Sainte (XVIII, XXIX, LXVIII, LXXVII, XCVII; cf. n° 95). Quelquefois il semble peindre d'avance les tableaux messianiques, le déchaînement de la nature contre les Nations rebelles et l'appareil imposant au milieu duquel s'accomplira le Jugement final (XI, XVIII, XLVI[1], LXXV, LXXVI, XCVII, XCIX). La plupart des passages que nous avons cités paraissent condenser un grand nombre d'idées et de sentiments divers, ils sont d'un tissu fort compliqué.

55. Nous ne nous occuperons pas de ce que disent les Psaumes sur le ciel et les cieux des cieux (CXLVIII, 4), שחקים ,שמים, le soleil, la lune, les étoiles, les nuages ערפל ,עבים ,ענן, les saisons, le froid et la chaleur, la pluie, la neige, le tonnerre, les éclairs (cf. XXIX, CXLVII, 16-17; CXLVIII, 8).

56. La terre est grande, vaste, ses limites sont éloignées אפסי קְצָוֹת ,קצוי ארץ ,ארץ; là sont probablement les portes du monde פתחי עולם (XXIV, 7, 9).

La surface de la terre est remarquable par deux accidents de terrain de sens opposé : les montagnes et les abîmes תהום, תהומות. Les abîmes de la terre sont quelquefois les abîmes recouverts par la mer, mais nous croyons que dans certains cas ils représentent aussi des abîmes cachés sous la terre, des espaces souterrains vastes et profonds : תהומות הארץ, LXXI, 20; תחתיות הארץ, LXIII, 10; CXXXIX, 15; שאול תחתיה, LXXXVI, 13; cf. מחקרי אֶרֶץ, XCV, 4. Le *tehom* qui échange ses appels avec le *tehom*, XLII, 8, paraît être le profond ravin à travers lequel se précipite le torrent, à moins que ce ne soit le *tehom* supérieur et le *tehom* inférieur où sont en réserve les eaux du ciel et de la terre. Le désert semble être comparé au *tehom* pour sa vaste solitude (à ce qu'il semble, LXXVIII, 15, et CVI, 9).

57. Les montagnes n'existaient pas d'abord, elles sont nées probablement au moment où Dieu a formé les mers (XC, 2; CIV, 8). Elles reposent sur des fondements, leur profil se dessine au loin sur le ciel (XVIII, 8; XCV, 4). Elles sont les montagnes de Dieu (ou les montagnes puissantes, éternelles, XXXVI, 7), les הררי אלף (L, 10), les הררי טרף (LXXVI, 5); le Basan est la montagne de Dieu, la montagne où il réside (LXVIII, 16, 23; cf. le verset tronqué et obscur LXXXVII, 1, et le vers. XXX, 8). Les forêts qui couvrent les montagnes sont aussi les forêts de Dieu (CIV, 16, יעצי ה'). Les montagnes et les forêts יער, יערים, sont peuplées de bêtes nombreuses, les oiseaux y

[1] Traduire (vers. 3) : *Quand même* la terre serait transformée... L'allusion messianique n'est pas certaine.

cherchent un refuge (voir L, 10-11 ; XI, 1 ; etc.). La puissance de Dieu se manifeste par son action sur les montagnes : il les fait trembler sur leur base (XLVI, 3-4), bondir comme des béliers, fondre comme la cire (XCVII, 5), flamber et s'évanouir en fumée (voir nos 80 et 93). On sait que ces images sont des souvenirs de la proclamation du décalogue sur le Sinaï. Le rôle que le Sinaï et la montagne sainte de Sion occupent dans l'histoire a donné aux montagnes une place importante dans l'imagination et le cœur des poètes hébreux. La montagne de Sion est la montagne aimée de Dieu (LXXVIII, 68 ; CXXXII, 13 ; cf. LXVIII, 17 [1]), elle est sans cesse mentionnée et rappelée dans les Psaumes. Le rocher de la montagne est le refuge du Pauvre persécuté, la justice de Dieu est élevée comme les montagnes (XXXVI, 7), Dieu protège le Pauvre comme les montagnes protègent Jérusalem (CXXV, 2), les montagnes et les collines גבעות apporteront la paix au peuple (LXXII, 3), et lorsque le Pauvre est trop malheureux, il porte les regards vers la montagne, pour voir arriver le messager de salut (CXXI, 1).

58. Le désert מדבר est une terre altérée, fatiguée et sans eau, ארץ ציה ועיף (LXIII, 2 ; cf. vers. 1, et CVII, 33-35), il est l'image de ce monde terrestre, triste et misérable (n° 32) ; sa solitude est effrayante comme celle du *tehom* (n° 56), le voyageur qui le traverse erre et s'égare תעו במדבר בישימון (CVII, 4) ; les Méchants finalement camperont dans le צחיחה, désert ravagé par les feux du soleil (LXVIII, 7). On verra plus loin quelle est, dans les souvenirs historiques des Psalmistes, la place occupée par le désert où vécurent les Hébreux après la sortie d'Égypte. Les psalmistes n'ont pas oublié que, sur le passage des Hébreux, l'eau a coulé en abondance et le désert s'est changé en oasis (par exemple, LXXVIII, 16 ; CV, 41 ; CVII, 33-35 ; voir n° 95). Ils sont aussi attirés par le charme des petites oasis de la Palestine ; c'est là que le Pauvre, quand il est trop malheureux ou trop frappé de la méchanceté humaine, voudrait se réfugier et vivre en solitaire (LV, 7-8).

59. Les eaux, à l'époque du chaos, ont couvert la terre et dépassaient les montagnes (CIV, 6-9) ; la terre est fondée sur les eaux et les fleuves (XXIV, 2), elle s'étend au-dessus des eaux (CXXXVI, 6), et quand elle s'entr'ouvre, on voit apparaître les torrents (XVIII, 16, si toutefois notre interprétation est exacte).

Dieu a réuni ensuite comme dans une outre les eaux de la mer (XXXIII, 7), mais il y a aussi les eaux qui sont au-dessus du ciel, le *mabbul* sur lequel Dieu est assis (CXLVIII, 4 ; XVIII, 12). La mer

[1] Si toutefois cette interprétation du verset est exacte.

est grande, vaste, elle s'étend à perte de vue jusqu'aux extrémités de la terre (CIV, 25 ; LXV, 6 ; CXXXIX, 9, אחרית ים) ; elle est profonde et cache des abîmes (מצולה, LXVIII, 23 ; מצולה, מעמקי מים, LXIX, 15, 16 ; תהומות, XXXIII, 7 ; LXXVII, 17 ; CVII, 24 ; CXXXV, 6 ; CXLVIII, 7) ; les montagnes ont leurs racines dans le cœur de la mer (XLVI, 3). La justice de Dieu est profonde comme le grand *tehom* (XXXVI, 7).

Il serait superflu de donner des détails sur ce que disent les Psaumes de l'agitation de la mer, du mugissement de ses flots, de la puissance de ses vagues. Une courte, mais saisissante description de tempête se trouve CVII, 25-30.

Un monde d'êtres vivants רמש grouille dans la mer (LXIX, 35 ; CIV, 25 ; CXLVIII, 10), sans compter les grandes bêtes marines, les *tanninim*, le *léviatan* (n° 69). Les poissons parcourent les routes de la mer (VIII, 9), et à sa surface les vaisseaux la sillonnent (CIV, 26 ; CVII, 23).

60. On verra plus loin (n° 68) quelle est la symbolique de la mer et de ses abîmes. Autant la mer, avec ses vagues immenses et violentes, avec ses profondeurs mystérieuses, inspire de répulsion et de terreur aux psalmistes, autant les eaux tranquilles, les cours d'eau paisibles, les rivières, les lacs, éveillent en eux des idées riantes de paix et de bonheur.

Le Pauvre est un arbre planté près du ruisseau qui coule (I, 3), Dieu le conduit en des demeures verdoyantes, près des eaux paisibles (XXIII, 2), l'abreuve au fleuve de ses bienfaits (XXXVI, 9), les bêtes soupirent après l'eau des rivières (XLII, 2), la vigne, qui symbolise le peuple juif, envoie ses rejetons jusqu'au fleuve (LXXX, 12), les rivières courent entre les montagnes, abreuvent les bêtes des champs, calment la soif de l'onagre (CIV, 10-11), les beaux cours d'eau sont la joie de la ville sainte (XLVI, 5).

Quand les rivières se transforment en torrents, quand leurs eaux sont rapides et dévastatrices, elles deviennent שטף et שבלת, et elles sont alors l'image du Méchant (XVIII, 5 ; CXXIV, 4). Le bruit de leurs flots atteste la puissance de Dieu (XCIII, 4).

Les sources qui alimentent la rivière sont un bienfait de Dieu (CIV, 10) ; en Dieu ou près de Dieu est la source de vie, Dieu est la source d'Israël (?), toutes les forces vives du Pauvre ont leur source en Dieu (XXXVI, 10 ; LXVIII, 27 ; LXXXVII, 7).

La pluie avec toutes ses variétés produit une impression bienfaisante sur le psalmiste. « Il (le Roi) descendra comme la pluie sur la prairie, comme une ondée qui arrose la terre. » (LXXII, 6 ; cf. LXVIII, 10.)

L'eau sert à purifier et elle devient le symbole de la pureté

morale. « Je lave mes mains, elles deviennent pures » (XXVI, 6 ; LXXIII, 13) ; Dieu lave les fautes du pécheur (LI, 4).

Mais l'eau est aussi chose vile, de peu de valeur, qu'on répand sans y regarder. Le Pauvre est répandu comme l'eau, son sang a été versé comme l'eau (XXII, 15 ; LXXIX, 3) ; le Méchant sera dédaigné comme l'eau (LVIII, 8[1]), il boira comme l'eau la malédiction (CIX, 18[2]).

61. Le feu se présente presque toujours, dans les Psaumes, sous son aspect malfaisant, comme un élément destructeur. Il est l'image de la colère de Dieu (XVIII, 9), il brûle et dévore les ennemis de Dieu (XXI, 10 ; LXXIX, 5 ; LXXXIII, 15) ; des pluies de feu, de soufre, de charbons ardents tomberont sur eux (XI, 6 ; XVIII, 13, 14 ; CXX, 4 ; CXL, 11). Le Pauvre aussi est brûlé comme par le feu (CII, 4), il passe par l'épreuve du feu (LXVI, 12), les chaleurs de l'été le consument (XXXII, 4).

La fumée est le signe du feu, elle indique et trahit la colère de Dieu עשן, עשנת (XVIII, 9 ; LXXX, 5). Elle est aussi l'image de ce qui est éphémère et passager (par exemple, XXXVII, 20 ; CII, 4[3]).

62. Le vent est, comme le feu, terrible et rapide. La tempête, l'orage, sont les signes et les instruments de la colère de Dieu רוח, רוח קדים, רוח סערה, סער, סופה, סופה (voir, par exemple, XVIII, 43 ; XLVIII, 8 ; LV, 9 ; LXXXIII, 14-16 ; CVII, 29). Le Méchant s'en va comme un tourbillon, le vent l'emporte comme la paille (LXXXIII, 14). Le vent est aussi un petit souffle, un rien, הבל, image de la faiblesse et de la vanité des choses de ce monde (p. ex., XXXIX, 6). Enfin, il est l'esprit, il est l'âme. Dieu soutient le Pauvre par un souffle de bonté (LI, 14).

63. La lumière est le symbole de la vie, les ténèbres sont le symbole de la mort ; la lumière représente le bonheur, la vie heureuse et tranquille ; les ténèbres sont l'opposé. Quand le Pauvre demande à Dieu la vie et le bonheur, il dit, par métaphore, qu'il souhaite de voir la lumière et d'être délivré des ténèbres ; la vie et la lumière de la vie sont tout un (LVI, 14). « Eclaire mon œil, que je ne m'endorme pas du sommeil de la mort (XIII, 4) ; fais briller ma lumière et que les ténèbres où je vis soient illuminées (XVIII, 29) » ; Dieu a semé la lumière pour les *çaddikim* (XCVII, 11) ; dans les ténèbres, une lumière s'allume pour les *iesarim* (CXII, 4 ; cf. Isaïe, IX, 1) ; Dieu est la source de vie, dans sa lumière nous voyons la

[1] Ne faudrait-il pas lire יִנָּסְכוּ, ils s'écouleront ?

[2] Sur tous ces points voir les mots : אגם, אפיקי מים, גלים, זרזיף, ים, נטר, נירם, מעין, מקור, נהר, נחל, פלגי מים, רביבים, תהום.

[3] Voir aussi, dans la concordance, le mot תנור, four.

lumière (XXXVI, 10) ; pour l'Oint du Seigneur, Dieu a préparé une lumière (CXXXII, 17). Le malheureux et l'opprimé ont perdu la vue et sont comme des aveugles (n° 20). Le Pauvre, quand il est malheureux, se trouve dans les ténèbres, dans la vallée de l'ombre גיא צלמות (CXLIII, 3; LXXXVIII, 7; XXIII, 4; XLIV, 20; CVII, 10, 14), dans les מחשכי ארץ (LXXIV, 20). La route du Méchant, à son tour, est ténèbres (XXXV, 6), parce qu'il sera finalement malheureux, et aussi parce que, dans son aveuglement, il refuse de comprendre les œuvres de Dieu (LXXXII, 5). L'ombre צל protège contre les ardeurs du soleil, elle est l'asile du Pauvre; elle est aussi image de de ce qui passe et disparaît.

64. L'impression pénible que l'obscurité produit sur le Pauvre se montre dans l'anxiété qu'il éprouve à l'approche de la nuit, dans l'agitation avec laquelle il se retourne sur son lit, et dans la joie qu'il éprouve quand reparaît la lumière du jour. La nuit est pour lui remplie d'épouvante (XCI, 5), c'est la nuit que la meute des chiens aboie contre lui (LIX, 7, 15), c'est dans l'obscurité que ses ennemis lancent sur lui leurs traits (XI, 2), que la peste (c'est-à-dire le Méchant) se promène pour chercher sa proie (XCI, 6 ; cf. vers. 5, חץ, qui prouve qu'il est ici question du Méchant). La nuit, le Pauvre est malheureux, sa force l'abandonne (LXXVII, 3), il gémit (LXXXVIII, 2), ses reins le tourmentent (XVI, 7). Étendu sur son lit, il pleure, il arrose et submerge sa couche de ses larmes (IV, 5 ; VI, 7 ; XLII, 4 ; LXXVII, 3, 7 ; LXXXVIII, 2) ; son lit est un lit de douleurs (XLI, 4) ; même la nuit, le Pauvre veille, il se lève pour implorer Dieu ou peut-être simplement pour rendre à Dieu ses devoirs (I, 2; XLII, 9; LV, 18; LVII, 9 ; LXXVII, 7; XCII, 3 ; CVIII, 3 ; CXIX, 55, 62, 148 ; CXXXIV, 1), et David se refuse le sommeil jusqu'à ce qu'il ait accompli son vœu (CXXXII, 4-5). En revanche, le matin apporte l'espérance (V, 4), le secours de Dieu et ses faveurs (XLVI, 6; XC, 14; CXLIII, 8) ; le soir, le Pauvre se couche dans les larmes, et le matin, il est dans la joie (XXX, 6). Le Méchant, sur sa couche, médite ses mauvais coups (XXXVI, 5).

65. Il y a des endroits où il règne une demi-obscurité, les lieux bas [1], profonds, encaissés, étroits, la prison, la fosse, l'abîme. Le Pauvre y souffre, parce que la lumière y manque, et surtout parce qu'il y est privé d'air et de liberté (voir les mots : צר, צרה, נֵיצר, מעמקים, מצור, מצוקה). Le Pauvre est dans un endroit resserré (IV, 2 ; XXXI, 10 ; son ennemi est צר, III, 2, etc. ; צרה, XX, 2 ; נֵיצר, CXVIII, 5 ; מצָרים, CXVI, 3), dans la vallée des pleurs (LXXXIV, 7), le vallon de l'ombre גיא צלמות (XXIII, 4), les défilés glissants

[1] Cf. les mots שחותי, שפלנו.

(XXXV, 6), dans les profondeurs de la terre, les abîmes de la terre בור תחתיות, תחתיות ארץ, תהומות הארץ, מצולות (LXIII, 10; LXXI, 20; LXXXVIII, 7; CXXX, 1), dans l'abîme אבדון (LXXXVIII, 12), dans les abîmes fictifs comme le שאול, le באר שחת et peut-être le דומה (XVIII, 6, etc.; LV, 24; XCIV, 17), sans parler du קבר; enfin, dans les profondeurs artificielles, la fosse, le fossé, le puits, la citerne, où il est emprisonné comme un captif, où il est tombé comme tombe au piège la bête traquée par le chasseur (באר, בור, שחת, שיחית, שוחה, et שחיתות, CVII, 20).

66. Inversement, la plaine, la vallée large et qui s'étend au loin, comme aussi les hauteurs, les montagnes, les collines (n° 57), rappellent des idées de paix, de sécurité et de bonheur. Le Pauvre délivré s'écrie que son pied est dans la plaine מישור (XXVI, 12), dans la terre de la plaine ארץ מישור (CXLIII, 10), dans une route aplanie et sans accidents ארח מישור (XXVII, 11), dans les vastes espaces, où l'on circule sans difficulté, où il est libre et sans entraves : מרחב, XVIII, 20, 37; XXXI, 9; CXVIII, 5; CXIX, 45; בצר הרחבת לי, IV, 2.

67. De la fosse à la tombe, il n'y a pas loin, le comble de l'obscurité est l'obscurité de la mort et il n'y a pas de prison plus sûre que le tombeau. Déjà quelques-unes des expressions du numéro précédent désignent la tombe et la mort. Effectivement, le Pauvre est mort au figuré; il est *comme* ceux qui descendent dans la fosse (XXVIII, 1; CXLIII, 7), *comme* ceux qui sont morts pour toujours (CXLIII, 3), *comme* des morts délivrés de tout souci, qui dorment dans la tombe, dans la fosse profonde (LXXXVIII, 5-7); il est oublié *comme* mort, *presque* étendu dans le דומה (XCIV, 17), *sur le bord du* שאול (LXXXVIII, 4), *sur le point* de mourir (XIII, 4), *aux portes* de la mort (IX, 14). D'autres fois, il est positivement dans le *scheol* (XXX, 4), la demeure des ombres, la tombe, le *scheol* inférieur (LXXXVI, 13), la fosse profonde (LXXXVIII, 7, 11). Mais que l'on se rassure, le Pauvre n'est pas perdu, il est mort par image, une image le ressuscitera. Il ne veut pas mourir, mais vivre et raconter les œuvres de Dieu (CXVIII, 17), la mort du *hasid* est chose grave aux yeux de Dieu (CXVI, 15); comme Job, le Pauvre subit les épreuves les plus difficiles, mais jusqu'à la mort exclusivement (CXVIII, 18); Dieu le protège contre la mort, le délivre de la mort, le ramène des portes de la mort et des profondeurs du *scheol*, le fait remonter de la fosse, le ranime, le fait revivre, lui rend la lumière[1] (IX, 14; XIII, 4; XVI, 10; XXX, 4; XXXIII, 19;

[1] La croyance à la résurrection ne viendrait-elle pas en partie de ces images et expressions figurées : תשוב תחיינו, חיינו העלית משאל נפשי, יעלנו מבור שאון, הגאל משחת חייכי.

XL, 3; LVI, 14; LXXI, 20; LXXXVI, 13; LXXXIX, 49; CIII, 4; CXVI, 8-9, 15; CXIX, 40, 107, 149, 159). Au contraire, les Méchants, qui paraissent venir du *scheol*, y retourneront; comme Datan et Abiram, ils descendront vivants dans le *scheol* (IX, 18; LV, 16). On voit, par tout ce qui précède, que la mort et la fosse sont, dans la plupart des cas, le symbole de la souffrance du Pauvre. Dans d'autres cas, la mort signifie une mort prématurée, qui arrive avant l'âge; c'est contre cette mort que le *hasid* espère que Dieu le protègera, et même contre la mort par faim et inanition (XXXIII, 19). Le Pauvre ne mourra pas dans la moitié de ses jours (CII, 25), il atteindra la vieillesse et comptera de longues années (LXXI, 18; XCI, 16; XCII, 15; CII, 25), tandis que la vie du Méchant sera courte et qu'il n'atteindra pas la moitié de ses jours (LV, 24; CIX, 8). Dans le Ps. CXIX, enfin, les mots חַיֵּנִי et אחיה (verset 145) ne sont plus qu'une métaphore très affaiblie, comme celle du mot français *animer*, et par laquelle l'auteur veut dire que la Loi soutient le Pauvre et qu'elle est son principe de vie.

68. La fosse la plus effrayante, c'est le fond de l'eau, l'abîme de la mer. Les eaux sont un élément dangereux, elles inondent, emportent, submergent, engloutissent; les torrents qui débordent sont des fléaux; la mer, enfin, pour la puissance, la violence, l'agitation et le bruit de ses flots, par ses orages et ses tempêtes, sa profondeur sans fin, les ténèbres qui y règnent ou sont censées y régner[1], les mystères cachés dans ses flancs, est pour l'homme un sujet de frayeur et d'épouvante. C'est une scène toute trouvée pour les souffrances du Pauvre. Le Méchant dévastateur est comme un torrent, les flots des Méchants sont comme les flots de la mer. Les eaux m'ont atteint, s'écrie le Pauvre, j'ai plongé dans la vase du fond יון מצולה (cf. טיט היון XL, 3), dans la profondeur des eaux מעמקי מים; le tourbillon שבכת m'a submergé, la מצולה allait m'engloutir (LXIX, 2, 3, 15, 16); mes ennemis m'enveloppent comme les flots (LXXXVIII, 18), les torrents des Méchants m'ont épouvanté נחלי בליעל (XVIII, 5), les eaux m'ont emporté, un torrent a passé sur nous, les eaux bouillonnantes (נחלה, המים הזידונים, CXXIV, 4, 5); nous avons été éprouvés par le feu et l'eau (LXVI, 12), toutes les vagues et tous les flots de Dieu ont passé sur nous (משבריך וגליך, XLII, 8). Les Nations ennemies mugissent et bouillonnent comme la mer et ses flots (LXV, 8; cf. XL, 3, et LXXIV, 23, qui s'appliquent peut-être aux Méchants, בור שאון, שאון ימים, שאין קנוך). Mais Dieu finira par venir au secours du Pauvre, le tirera des eaux profondes (XVIII, 17; cf. vers. 18, אוריבי), des

[1] Cf. XVIII, 12.

abîmes de la mer (LXIX, 15), le sauvera des grandes eaux, des fils de l'étranger (CXLIV, 7), apaisera les flots des Nations qui le poursuivent (LXXXIX, 10-11), et le débordement des eaux ne l'atteindra pas (שטף מים רבים, XXXII, 6).

15. *Les animaux, symbolique des animaux.*

69. Les bêtes féroces, sauvages et dangereuses, représentent ordinairement le Méchant, quelquefois les Nations. Et d'abord le lion et ses analogues, ארי, אריה, שחל, כפיר, לביא, qui sont tous la représentation du Méchant. Le lion déchire le Pauvre et en fait sa proie (VII, 3; XVII, 12; XXII, 14, etc.), il attend sa victime dans une embuscade, la guette dans l'obscurité (X, 9; XVII, 12); le Pauvre est entouré de lionceaux dont la dent est acérée comme la lance et la flèche, la langue aiguë comme une épée (LVII, 5). Le Ps. XXXIV, 11, dit : « Les lionceaux ont faim, tandis que ceux qui cherchent Dieu ne manqueront de rien »; cette opposition n'aurait pas de sens si on y prenait les lionceaux au propre; elle est des plus claires si on prend les lionceaux pour les Méchants. Le Méchant est aussi représenté par les bêtes dont la corne est cruelle, les taureaux פרים, les taureaux du Basan qui enveloppent le Pauvre (XXII, 13), le renne dont la corne est si dangereuse (XXII, 22), les chiens dont la meute aboie (XXII, 17, 21; LIX, 7, 15). Les Nations sont comparées, à leur tour, au sanglier des forêts, aux bêtes des champs, חזיר מיער, זיז שדי (LXXX, 14 [1]), aux bêtes en général חית (LXXIV, 19 [2]), à la bête des joncs[3], aux taureaux, aux jeunes génisses, אבירים, עגלי עמים (LXVIII, 31); ailleurs, leur troupe malfaisante est comparée à un essaim d'abeilles qui enveloppent le Pauvre et le piquent de leurs dards (CXVIII, 12). Le Méchant affile sa langue comme le serpent נחש (CXL, 4), il est venimeux comme la vipère יעכשוב, comme le serpent et le pithon פתן, qui se précipitent sur leur proie et n'écoutent plus les formules de l'enchanteur qui veut les contenir (LVIII, 5-6). Enfin, les Méchants et les Nations sont comme ces grandes bêtes à moitié fabuleuses appelées תנין, תנים, תנינים, לויתן. Dans les Psaumes, les noms de ces bêtes ne sont pas très faciles à identifier : au Ps. XCI, 13, le *tannin* semble être symétrique à פתן et représenterait un dragon à queue de serpent ou simplement un serpent; ou bien

[1] M. Jos. Halévy (*Revue*, XIX, 8) croit que le sanglier de la forêt désigne les Chaldéens (Assyriens et Babyloniens).

[2] Il manque probablement un mot après חית, peut-être le mot שדה.

[3] D'après M. Halévy, *l. c.*, la bête des joncs serait le sanglier chaldéen.

il serait à peu près synonyme de כפיר, lionceau ; les *tanninim* et le *léviatan* vivent dans la mer (LXXIV, 13 ; CIV, 26), et le passage de LXXIV, 13-14, qui semble contenir un souvenir de la sortie d'Égypte (n° 94), autorise à penser que les *tanninim* sont les hippopotames, le *léviatan* les crocodiles, et que ces deux mots, en cet endroit, désignent les Egyptiens ; les *tehomot* où vivent les *tanninim* (dans Ps. CXLVIII, 7) sont donc probablement des abîmes marins et non terrestres ; au contraire, les *tannim* de XLIV, 20, semblent être des bêtes de terre ferme. Le רהב de LXXXIX, 11, paraît désigner également une espèce de monstre qui symbolise l'Égypte, peut-être aussi le crocodile [1]. Tous ces animaux sont les ennemis du Pauvre, mais ils finiront par être vaincus, et, un peu comme dans l'histoire du Paradis, le Pauvre les foulera aux pieds et les écrasera (XCI, 13).

70. Le Pauvre, à son tour, trouve son symbole parmi les bêtes. D'une manière générale même, il semble qu'il se compare aux pauvres bêtes, créatures innocentes, soumises, bornées, sans ambition intellectuelle ni agitation de cœur, בהמות היותי עמך (LXXIII, 22). L'homme est comme les bêtes, comme un troupeau qui va au *scheol* et dont la mort est le berger (XLIX, 13, 15, 21). Le peuple des Pauvres est le troupeau des bêtes dociles et inconscientes חיתך, חית עניך (LXVIII, 11 ; LXXIV, 19) ; le Pauvre est une brebis égarée et que le pasteur cherchera pour la ramener שה אבד (CXIX, 176) ; les Pauvres (ou peut-être le peuple juif) sont un troupeau conduit à l'abattoir, un troupeau qu'on dévore, צאן מאכל, צאן טבחה (XLIV, 12, 23). Mais ce troupeau a pour chef et pour berger Dieu lui-même, c'est le troupeau que Dieu conduit au pâturage et dont il est le pasteur, צאן מרעיתו, עם מרעיתו, צאן ידו ינהר (LXXIV, 1 ; LXXVII, 21 ; LXXVIII, 52 ; LXXIX, 13 ; XCV, 7 ; C, 3 ; — רעה, XXIII, 1 ; LXXX, 2), et le roi David, à l'image de Dieu, en souvenir aussi de ses années de jeunesse, est le pasteur de son peuple (LXXVIII, 70-71).

Le Pauvre soupire après Dieu comme la gazelle après l'eau ; il souhaite d'avoir le pied rapide du cerf pour atteindre son ennemi (אילה, איל ; XLII, 2 ; XVIII, 34).

71. Une des images les plus gracieuses des Psaumes est celle qui représente le Pauvre comme un oiseau, créature élégante, douce, faible, et dont la seule arme est la fuite devant l'ennemi. Le Pauvre est seul comme un oiseau solitaire sur le toit צפור בודד על גג (CII, 8) ; comme l'oiseau, il est entouré des filets de l'oi-

[1] Voir Riehm, *Handwörterbuch des biblischen Alterthums*, article *Rahab* ; cf. plus loin notre n° 151.

seleur, de rets où il doit se prendre ; à l'heure de la délivrance, le filet casse et l'oiseau s'échappe (XCI, 3 ; CXXIV, 7 ; CXLI, 9). Quand le Pauvre est trop malheureux, on lui dit : « Oiseau, envole-toi vers la montagne » (XI, 1), ou bien il s'écrie : « Qui me donnera des ailes comme la colombe, que je m'enfuie dans le désert » (LV, 7) ; le peuple juif est une colombe, la tourterelle de Dieu, יונה, תור (LXVIII, 14 ; LXXIV, 19) ; l'hirondelle trouve un nid où elle abrite ses petits, le Pauvre s'abrite derrière l'autel de Dieu (LXXXIV, 4) ; Dieu protège son peuple en le plaçant, comme l'oiseau ses petits, sous sa plume et sous son aile (XVII, 8 ; XXXVI, 8, etc., XCI, 4).

Parmi les oiseaux, les Psaumes nomment aussi la cigogne חסידה, qui a son nid dans les cyprès (CIV, 17), et le corbeau ערב, qui paraît être considéré comme un des êtres les plus humbles et les plus affamés de la création (CXLVII, 9 ; cf. Job, XXXVIII, 41). L'aigle נשר n'est mentionné qu'une seule fois et semble être, dans ce passage, le phénix fabuleux qui renaît de ses cendres (CIII, 5). Le כרוב est, sans doute, un griffon, un être ailé monté par Dieu (XVIII, 11 [1]). Le vent a des ailes, et l'aurore également (XVIII, 11 ; CIV, 3 ; CXXXIX, 9).

72. Dans sa détresse, le Pauvre se compare aux bêtes les plus infimes et les plus misérables de la création, au pélican du désert, au hibou des ruines קאת מדבר, כוס חרבות (CII, 7), et même au ver תולעת, et, d'une manière générale, aux reptiles qui rampent dans la poussière : « Je suis un ver et non un homme (XXII, 7) ; notre corps est étendu sur la terre et notre ventre est couché dans la poussière » (XLIV, 26 [2]).

73. Outre les bêtes déjà nommées plus haut, les Psaumes mentionnent le taureau et le bœuf, שור, פר (LXIX, 32), les moutons, le bélier, le bétail, les boucs, מחים, אילים, בקר, עתודים (LXVI, 15 ; L, 9, 10, 13) ; les bœufs, אלפים, אלופינו (VIII, 8 ; CXLIV, 14) ; les כרים (XXXVII, 20) ; la génisse עגל et le ראם qui sautent (XXIX, 6 ; XXII, 22 ; cf. les béliers et les jeunes brebis qui sautent, CXIV, 4, 6). Les jeunes nations vigoureuses et légères sont les עגלי עמים (LXVIII, 31). Les troupeaux sont la fortune de l'homme pieux (CXLIV, 13-14).

Le cheval סוס et le mulet פרד sont impatients du frein, image de l'homme qui ne veut pas obéir aux commandements de Dieu (XXXII, 29) ; le cheval est la force des armées, mais une force trompeuse, Dieu seul est la vraie force (XX, 8 ; XXXIII, 17 ;

[1] Dieu monte également les nuages (CIV, 3).

[2] Cf. CXIX, 141, צעיר אנכי ונבזה, que nous aurions dû citer plus haut, n° 11.

CXLVII, 10 ; cf. LXXVI, 7). L'âne sauvage פראים est mentionné CIV, 11.

Le chacal dévore les cadavres des Méchants (LXIII, 11), les bêtes sauvages et les oiseaux de proie dévorent les cadavres des Justes massacrés (LXXIX, 2).

On a encore, dans les Psaumes, les chamois יעלים et les lièvres שפנים (CIV, 18), la sauterelle ארבה (CIX, 23 ; le Pauvre est secoué comme la sauterelle qu'on prend sur une toile et qu'on secoue), le mite qui ronge עש (XXXIX, 12), la limace שבלול, qui disparaît comme le Méchant (LVIII, 9). Voir encore בעיר, מקנה, עדוב, כנים, ילק, צפרדע, dans les récits des dix plaies d'Égypte (LXXVIII, 45-46 ; CV, 30-34).

74. Les auteurs des Psaumes s'intéressent à toutes les espèces animales. Ils mentionnent tour à tour les bêtes domestiques בהמה, les bêtes des champs בהמות שדי (VIII, 8), les bêtes sauvages qui courent la plaine, qui peuplent la forêt et la montagne, חיתו ארץ (LXXIX, 2), חיתי שדי (CIV, 11), חיתו יער (L, 10 ; CIV, 20), בהמות בהרי אלף (L, 10) ; les oiseaux צפרים dans leur nid ou dans les arbres du Liban (CIV, 17), les oiseaux ailés צפור כנף, עוף כנף (LXXVIII, 27 ; CXLVIII, 10), l'oiseau de proie qui plane dans le ciel, les oiseaux des airs, עוף השמים, צפור שמים (VIII, 9 ; LXXIX, 2 ; CIV, 12), les oiseaux des montagnes עוף ההרים (L, 11) ; enfin les poissons des mers (VIII, 9 ; CIV, 25-26), et, en général, tous les petits êtres animés, insectes, reptiles, vers, רמש (CXLVIII, 10) et les êtres innombrables, grands et petits, qui pullulent dans la mer (LXIX, 35 ; CIV, 25).

75. Les psalmistes ont, en général, un grand sentiment de sympathie pour les bêtes, elles sont réellement, pour eux, les frères inférieurs de l'homme, des espèces de Pauvres d'un autre degré. Les bêtes sont les créatures de Dieu et sont à Dieu (L, 10) ; Dieu pourvoit à leur nourriture comme il pourvoit à celle de l'homme ; il fait croître l'herbe pour le bétail (CIV, 14), il ouvre sa main et rassasie avec bonté tous les êtres vivants (CXLV, 16), toutes les créatures tournent les yeux vers lui et lui demandent leur pâture (CIV, 21, 25-28 ; CXLV, 15) ; il est bon pour tous et sa miséricorde s'étend sur toutes ses œuvres (CXLV, 9) ; il aide, secourt et sauve à la fin l'homme et la bête (XXXVI, 7). Aussi les bêtes, comme les hommes, louent Dieu et glorifient son nom [1] (CXLV, 10 ; CXLVIII, 10-13). Partout éclate le sentiment de fraternité qui unit l'homme à tous les êtres de la création.

[1] Les plantes aussi ; cf. nos 80 et 94.

16. *La nature organique et la nature en général.*

76. Les végétaux, l'herbe, les fleurs, les feuillages verdoyants, sont la joie de l'agriculteur, ils évoquent des idées de bonheur, d'abondance, de prospérité (voir les mots דשא, חציר, ירק, צִיץ, יציץ, עלה, עשב, פרח, רענן). Les psalmistes savent jouir de la nature en pleine production et floraison (XXIII, 2), ils connaissent le spectacle de l'agriculteur qui coupe le blé et fait ses gerbes (CXXVI, 5-6; CXXIX, 7), ils voient la plantureuse campagne couverte de verdure et d'épis, les vallées revêtues de blé comme d'un manteau (בור, דגן, צמח, דשן; LXV, 10-14), les montagnes couvertes d'un tapis de verdure (CXLVII, 8; cf. CIV, 14). Le Pauvre veut être comme l'herbe de la terre (LXXII, 16; cf. CXXXII, 18), et le Méchant aussi, dans le bonheur passager dont il jouit, est comme un אזרח רענן (XXXVII, 35), il verdoie comme l'herbe (XCII, 8). Mais toutes ces plantes sont aussi ou bien plutôt encore l'image de ce qu'il y a d'éphémère dans le bonheur de l'homme en général, l'image de la fragilité des choses humaines. Le matin, l'homme brille comme une fleur; le soir, il est desséché et coupé (XC, 5-6; CIII, 15-16); le Pauvre, dans son malheur, est comme une herbe sèche (CII, 5, 12), le Méchant se fanera comme l'herbe (XXXVII, 2), comme la mousse des toits (CXXIX, 6); il sera aussi comme la paille et le son, קש, גלגל, נוץ, que le vent emporte (I, 4; XXXV, 5; LXXXIII, 14 [1]).

77. Parmi les végétaux, il faut particulièrement mentionner les arbres, dont plusieurs, par la beauté et la fraîcheur de leur feuillage, l'abondance de leur fruit, la majesté de leur port, leur hauteur et leur puissance, représentent le bonheur qui attend le Pauvre quand Dieu le relèvera de son humilité. Le Pauvre sera comme un arbre planté au bord d'un ruisseau, qui donne son fruit en son temps et dont le feuillage ne se fane pas (I, 3); il fleurira comme le palmier תמר, il lèvera la tête comme le cèdre du Liban ארז (XCII, 13), il se tiendra dans la maison de Dieu comme l'olivier verdoyant זית רענן (LII, 10), il sera planté שתולים dans le parvis de Dieu (XCII, 14), ses fils seront comme des plants d'olivier rangés autour de sa table, comme des plants נטעים bien venus dès leur jeune âge (CXXVIII, 3; CXLIV, 12); même dans sa vieillesse, il sera gras et verdoyant (דשנים, רעננים, XCII, 15). Nous n'avons rien de spécial à dire sur les autres arbres nommés dans les Psaumes, le cyprès ברושים, le figuier, la myrrhe, l'aloès,

[1] Sur le ראש, voir le n° suivant; la לענה n'est pas mentionnée dans les Psaumes.

אהלות, גפן, les רתמים (CIV, 17 ; XLV, 9 ; CXX, 4). En général, l'arbre et la forêt semblent être, pour le psalmiste, un spectacle agréable où il voit la puissance de Dieu et la fécondité de la nature : עץ פרי les arbres fruitiers (CXLVIII, 9), עצי ה' les forêts de Dieu (CIV, 16), עצי יער les arbres de la forêt (XCVI, 12), ארזי אל les cèdres de Dieu (LXXX, 11), la forêt et ses bêtes (L, 10 ; CIV) ; le poète a même gardé dans les yeux l'image des saules ערבים que ses ancêtres ont vus à travers les larmes sur les rives de Babylone (CXXXVII, 2). Un arbre mérite avant tous les autres d'être remarqué pour sa signification symbolique, c'est la vigne גפן. La vigne, c'est proprement le Pauvre, ou, dans un sens plus large, le peuple juif. On connaît la célèbre prophétie de la vigne dans Isaïe (chap. V) ; pour l'auteur du Ps. LXXX aussi, le peuple juif est une vigne, la vigne tirée d'Égypte et plantée par Dieu. Elle étend ses racines, remplit la terre, les montagnes sont couvertes de son ombre, ses branches couvrent les cèdres puissants, ses pousses vont jusqu'à la mer et ses plants jusqu'aux fleuves ; mais Dieu a fait une brèche au mur qui la protégeait, et maintenant tous les passants l'insultent et la foulent aux pieds. Ailleurs, la femme du Pauvre est comparée à une vigne féconde (CXXVIII, 3). La belle branche נוף (XLVIII, 3) qui représente le peuple juif ou la ville de Jérusalem pourrait être une branche de la vigne, quoique rien ne l'indique (cf. Isaïe, חטר, XI. 1 ; נצר, XIV, 19 ; LX, 21).

78. Les matières organiques nommées dans les Psaumes sont : le laitage ou la crème חמאות (LV, 22 ; les paroles hypocrites sont douces comme la crème) ; l'huile שמן, qui est onctueuse, bonne, fraîche רענן (?), grasse (XXIII, 5 ; LV, 22 ; XCII, 11 ; CXXXIII, 2) ; la graisse, חלב, דשן, qui rassasie (XXXVI, 9 ; LXIII, 6 ; LXXXI, 17 ; CXLVII, 14, חלב חטים). La graisse (ou l'huile) fait reluire la face de l'homme bien nourri (CIV, 15), les hommes repus sont דשני ארץ (XXII, 30), l'œil du Méchant heureux est saillant de graisse (LXXIII, 7), son cœur est gras de graisse (CXIX, 70, טפש מחלב לבם). Ajoutez le miel et la cire דונג, צוף, דבש. Le miel est nommé XIX, 11 ; LXXXI, 17 ; ce qui frappe les psalmistes dans la cire, c'est la facilité avec laquelle elle fond : devant Dieu, les montagnes fondent comme la cire (XCVII, 5[1]), le cœur du Pauvre s'affaisse et fond comme la cire (XXII, 15), le Méchant fondra comme la cire devant le feu (LXVIII, 3). Parmi les liquides, le vin joue un rôle important. Le vin réjouit le cœur de l'homme (CIV, 15), boire le vin dans la coupe est évidemment une grande jouissance, puisque l'image de la coupe כוס est souvent associée au bonheur du Pauvre

[1] Voir n° 57.

(XVI, 5 ; XXIII, 5 ; CXVI, 13) ; la coupe du Pauvre est abondance et celle du Méchant est malheur (XI, 6 ; LXXV, 9). Le vin enivre et égare, il ôte la raison au Méchant (CVII, 27), les buveurs שותי שכר se moquent du Pauvre (LXIX, 13), le *gibbor* pris de vin devient insolent (LXXVIII, 65). Le vinaigre et l'absinthe, חמץ, ראש, sont la boisson amère du Pauvre ; dans son malheur, il chancelle comme un homme ivre יין תרעלה (LX, 5), mais quand vient la revanche, Dieu lui verse une coupe écumante, du vin et du מסך, tandis que le Méchant est condamné à boire la lie שמריה (LXXIV, 9).

79. Parmi les choses méprisables auxquelles le Pauvre se compare ou avec lesquelles il entre en contact, sont la cendre אפר qu'il mange comme du pain (CII, 10), la poussière עפר et le fumier, אשפות, דמן, dans lesquels il est étendu (VII, 6 ; XLIV, 26 ; LXXXIII, 11 ; CXIII, 7), la boue et la vase, טיט חצות, טיט יון, dans lesquelles il enfonce et se perd. La poussière עפר est emportée par le vent, image de ce qui est fragile et passager.

80. En général, les Psaumes ont un sentiment profond de la nature, et les grands spectacles qu'elle présente y sont reproduits dans toute leur splendeur. On y trouve des tableaux de bonheur tranquille, souriant et reposé, au bord des ruisseaux frais où se mirent les arbres verdoyants, sur les prés verts, les eaux paisibles (I, 3 ; XXIII, 2) ; Dieu se souvient de la terre, la féconde et l'enrichit, et la rivière coule à pleins bords ; il arrose les sillons, pétrit la glèbe sous les ondées, fait pousser les jeunes plantes et prépare le blé ; les sentiers ruissellent de graisse, les oasis du désert ; les collines se ceignent de joie, les prés se revêtent de bétail et les vallées s'enveloppent de blé (LXV, 10-14). D'autres fois, le poète entend le bruit formidable des vagues, l'éternel mugissement des flots de la mer, le murmure des eaux, le sifflement des torrents et des cascades, les hurlements du vent, le bruit du tonnerre ; il voit les éclairs qui sillonnent la nuée, les montagnes et les forêts frappées de la foudre et qui fument, fondent et se consument (XXIX, 3-9 ; XLII, 8 ; XLVIII, 8 ; LXV, 8 ; LXXXIII, 15 ; XCIII, 4 ; XCVI, 11 ; XVIII, 8-16 ; CVII, 23-29 ; CIV, 32 ; CXLIV, 5). Il connaît aussi la voix des arbres, le bruissement des feuillages, l'hymne de la forêt qui chante et de la rivière qui coule (XCIII, 3 ; XCVI, 12 ; XCVIII, 8 ; CXLVIII, 9). Quand il lève les yeux, il voit se dessiner dans le lointain le profil des hautes montagnes et leur cîme reluire au soleil (XCV, 4), son regard se promène sur le vaste horizon (CIII, 12 ; cf. L, 1 ; CVII, 3) ou se lève vers le ciel, dont il mesure la hauteur (CIII, 11). Les cieux sont l'œuvre de Dieu, il a fondé la lune et les étoiles, il compte les astres et donne à chacun son nom (VIII, 4 ; CXLVII, 4). « Les cieux racontent la gloire de

Dieu, et le firmament proclame l'œuvre de ses mains ; le jour en transmet l'annonce au jour suivant, et la nuit le fait comprendre à la nuit. Ils (les cieux) n'ont ni mots ni paroles, on n'entend pas leur voix. Leur étendue couvre toute la terre, leur voix va aux extrémités du monde. Au milieu d'eux le soleil a sa tente, il est comme un fiancé qui sort de son dais, il se réjouit comme un *gibbor* de s'élancer dans la carrière ; il part du bout du ciel, retourne à l'autre bout, et rien n'est à l'abri de ses feux (XIX, 2-7). » — « Dieu dépêche ses ordres sur la terre, et sur l'instant sa parole s'élance, il fait tomber la neige comme des flocons de laine, répand le givre comme la cendre, jette les glaçons en morceaux, rien ne résiste à son froid. Mais son ordre vient, il les fait fondre ; son vent souffle, ils coulent comme de l'eau (CXLVII, 15-18). » En fait de descriptions de la nature, le psaume CIV est une merveille. Dans un décor grandiose, où l'on voit le ciel étendu comme un tapis, les nuages et les vents courant comme des coursiers ailés, la lumière resplendissante, les mers et les montagnes, les fleurs, les prés, les champs, les arbres et les forêts, le poète évoque tous les êtres de la création, les bêtes des champs, les bêtes domestiques, les bêtes fauves, le lièvre qui terre dans le rocher, l'oiseau qui niche dans les arbres, les monstres marins et les myriades de créatures qui peuplent la mer. C'est comme le grouillement et le pullulement perpétuel de la vie animale ; tout est en mouvement, de tous les coins de l'horizon s'élèvent des notes qui vont se perdre et se confondre dans la grande symphonie de la nature. Mais soudain, l'orchestre s'apaise, les voix expirent, la lumière s'éteint, et d'un coup de baguette, toute la féerie s'arrête, s'évanouit, rentre dans le néant, pour reparaître le lendemain, aussi jeune et aussi brillante. C'est l'éternel jeu de la nature, à la fois joyeux et triste, où la mort et la vie sortent l'une de l'autre, où tout finit et tout recommence.

17. *La société humaine, la guerre.*

81. Nous n'avons pas l'intention d'étudier ici ce que contiennent les Psaumes sur la famille et la société, nous nous bornons à renvoyer aux mots suivants, qu'il faudra chercher dans la concordance : אב, אם, בן, בת, אח, אשתך, גמול, עוללים, ינקים, בחורים, נערים, בתולות, זקנים, אדון, גבירה, עבד, אמה, שפחה, קרוב, רֵע, גר, נכרי, זר, הושב. La femme stérile de CXIII, 9, est le peuple juif. Il est entendu que l'unité de la famille et de la société est scellée en Dieu même, qui est le père des orphelins et le père de ceux qui le craignent (LXVIII, 6 ; CIII, 13).

Voir aussi les mots : שרים, שפטים, רוזנים, זקנים, דַּיָּן, נגידים, נדיבים, sans parler des rois, des prêtres, des lévites, des prophètes (LXXIV, 9 ; CV, 15). Le sens du אלהים שפטים בארץ (LVIII, 12) est assez obscur ; dans LXXXII, 6, le psalmiste semble comparer les puissants de la terre à Dieu ou à des dieux, à des fils d'*élion*, et les *élohim* du verset seraient également ces hommes puissants et influents, mais il est difficile d'avoir à cet égard une opinion bien arrêtée. Si l'on compare XXIX, 1, à LXXXIX, 7, on sera tenté de prendre les בני אלים non pour des hommes, mais pour des anges, à moins que ce ne soient les dieux des Nations. Nous avons dit plus haut (n° 15) que, dans les princes et juges de la terre du Ps. II, il faut peut-être comprendre aussi les Juifs puissants, c'est le verset CXLVIII, 11, qui nous a fait émettre cette hypothèse, qui, réflexion faite, nous paraît peu justifiée.

82. En fait de métiers et de professions, les seuls que nous nous rappellions d'avoir vus dans les Psaumes sont ceux de *gibbor*, de potier (יוצר), d'agriculteur (חרשים, קוצר, מעמר, CXXIX, 3, 7), mais nous écrivons ceci de mémoire et il se peut que ces indications soient très incomplètes ; voir LVIII, 5-6.

83. Les vêtements, étoffes et accessoires mentionnés dans les Psaumes sont, par ordre alphabétique : בגד, יריעה, לבוש, מַד, מזה, מעיל, ניל, עדי, עטרה, רקמות, שלמה et עטף. Le méchant est *habillé* de malédiction et de honte (CIX, 18, 29) ; le vêtement s'use, on le change quand il est vieux ; de même le Méchant se fane et sera rejeté (CII, 27). Jeter le soulier sur quelqu'un est une action symbolique (LX, 10).

Nous nommons encore quelques autres produits de l'industrie humaine : l'escabeau, הדום רגלי, le pot à eau סיר רחצי, qui servent à d'humbles usages et sont symboles de Nations soumises ; les Nations ennemies seront brisées comme le vase du potier כלי יוצר (II, 9) ; le Pauvre est comme un vase fragile כלי אבד (XXXI, 13), il est sec et sans sève comme un tesson חרש (XXII, 16).

84. Le principal objet de ce chapitre est d'étudier une des manifestations les plus importantes des sociétés humaines, la guerre, ריב, מלחמה, נשק, קרב. Il est souvent question de la guerre dans les Psaumes, mais à part les cas où elle est un souvenir historique ou une prévision messianique, la guerre des psalmistes est une guerre symbolique, la lutte et le procès du Pauvre contre le Méchant. L'arsenal militaire des Psaumes ne comprend, le plus souvent, que les armes qui servent au Méchant pour attaquer le Pauvre ou au Pauvre pour se défendre. Le Méchant a d'abord les armes naturelles de l'homme ou celles des bêtes auxquelles il

est comparé : la main (XXXVI, 12), les bras זרועות (XXXVII, 17), le pied qui foule (le pied de l'orgueil, XXXVI, 12 ; cf. XXXI, 21, רכסי איש ; XLVII, 4 ; LX, 14), le talon qui écrase (XLI, 10), la bouche qui s'ouvre comme une gueule de bête féroce (XXII, 14 ; XXXV, 21 ; cf. LXIX, 16, la gueule du באר), qui dévore et engloutit la victime (אכל, בלע), les dents et les mâchoires [1] (שנים, מלתעות), la corne qui est le signe de l'orgueil et qui blesse. On peut ajouter la langue, les lèvres, le gosier, d'où vient la calomnie, venin mortel pour le Pauvre. Dans le camp du Méchant comme dans celui du Pauvre on emploie, toujours par métaphore, l'épée חרב, l'arc קשת, la flèche חץ, le carquois אשפה, la lance חנית (XXXV, 3 ; LVII, 5 ; LXIV, 4 ; etc.), la ceinture où se suspendent les armes et qui, en se nouant autour du corps, augmente la force du combattant (אזר, חגר, מזח). La langue qui calomnie est comme une épée et un rasoir תער ; les fils robustes sont, pour le Pauvre, comme des flèches aux mains du *gibbor* ; heureux l'homme qui en a son carquois plein (CXXVII, 4-5) ! Souvent Dieu aussi se sert de quelques-unes de ces armes, il lance ses flèches contre le Méchant, les foudres sont ses flèches (VII, 14 ; CXLIV, 6) ; il les lance aussi contre le Pauvre, quand il veut le punir (XXXVIII, 3) ; le Méchant est lui-même l'épée de Dieu (XVII, 13), l'arme dont Dieu se sert pour punir son peuple et qui sera ensuite brisée.

On peut ajouter les chars de cavalerie רכב et les chariots de guerre עגלות.

Les armes du Pauvre sont surtout défensives. C'est avant tout le bouclier, מגן, צנה, כחרה, et son vrai bouclier est Dieu (n° 97). Quand il est serré de trop près, il se réfugie dans des enceintes fortifiées, derrière des retranchements, des murs avec portes et verrous, dans des forteresses, des tours, ou bien il se cache dans la montagne, dans les rochers : ארמון, גדר, חומות, מבצר, מגדול, מחסה, מנוס, מסגרות, מצודה, מעוז, עיר מבצר, עיר מצור, שערים, בריחים, סלע, צור (XI, 1 ; XXXI, 22 ; XLVIII, 4, 13, 14 ; LV, 11 ; LX, 11 ; LXI, 4 ; XCI, 2 ; CVIII, 11 ; CXXII, 7 ; CXXV, 2 ; CXLVII, 13 ; cf. CVII, 16, בריחי ברזל, דלתות נחשת).

85. C'est une vraie guerre que les Méchants font au Pauvre, il les appelle ריבי et לחמי (XXXV, 1), l'ennemi אויב, et il invoque sans cesse contre eux le secours de Dieu ריבה ריבי, ריבה ריבך (XLIII, 1 ; CXIX, 154 ; LXXIV, 22). Les Méchants se réunissent, s'organisent en troupes (XXXV, 15 ; XCIV, 21, יגודו), dressent un camp autour du Pauvre (XXVII, 3) ; les Pauvres, de leur côté, se forment en troupes גדוד et en armée חיל (voir aussi צבאות, XLIV, 10 ; LX, 12 ;

[1] Voir aussi le mot לחי ; la joue paraît surtout faite pour recevoir les coups.

CVIII, 12) ; ils portent, comme signe de ralliement et de victoire, le drapeau de Dieu, נס (LX, 6 ; cf. נדגל, XX, 6). Une des grandes craintes des Pauvres, c'est d'être entourés et enveloppés par la troupe de leurs ennemis, et cette préoccupation vient de ce que leurs ennemis sont plus nombreux qu'eux et probablement aussi de ce que le peuple juif était entouré de tous côtés de nations hostiles. Les ennemis intérieurs et extérieurs sont toujours *autour* du Pauvre סביב (cf., par exemple, III, 7 ; XII, 9 ; יקופו ינלי, XVII, 9 ; XVIII, 6 ; כתרוני, XXII, 13 ; etc.), les Nations l'*entourent* (CXVIII, 10-12), il appelle son ennemi נ׳סבי (CXL, 10), les סביבותי semblent être synonymes de אויבי (XXVII, 6 ; cf. LXXIX, 12), la méchanceté de ses persécuteurs l'*enveloppe* (XLIX, 6), des paroles de haine l'ont *enveloppé* (CIX, 3). En revanche, Dieu *enveloppe* le Pauvre pour le protéger (XXXII, 7), la grâce de Dieu l'*enveloppe* (XXXII, 10), Dieu l'*entoure* comme une enceinte de montagnes (CXXV, 2), et pour tous *voisins* ou *cortège*, Dieu a sa fidélité, אמונתך כביבותיך (LXXXIX, 9 ; cf. verset 8 et n° 89).

86. La chasse est une image réduite de la guerre, il va donc de soi que le Méchant fait aussi la chasse au Pauvre. Pour cela, il se sert d'abord des armes et des ruses ordinairement usitées à la guerre, et puis des instruments qui sont particulièrement appropriés à la chasse et qui sont, dans les Psaumes, les rets, les filets, la fosse et le fossé. Il est parfaitement superflu que nous donnions ici des citations, tout le monde sait qu'il est constamment question, dans les Psaumes, des rets, filets, pièges, trappes, fosses, préparés par le Méchant et dans lesquels il veut prendre le Pauvre (רשת, פח, מוקש ; CXL, 6, חבלים ; CXLI, 10, מכמוריו ; puis בור, שיחה) ; le Méchant est l'oiseleur יקוש qui s'empare du Pauvre comme d'un oiseau faible et innocent ; il finira par être pris dans ses propres filets, dans la fosse qu'il a creusée pour d'autres. La mort est un sinistre oiseleur qui guette sa proie, et le *scheol* tend ses filets où tombe le gibier humain, וקשי מות, חבלי, נמות, חבלי שאול (XVIII, 5, 6 ; CXVI, 3).

87. La guerre que fait le Méchant et que font les Nations n'est pas seulement une guerre contre le Pauvre et contre le peuple juif, elle est aussi une guerre contre Dieu, la guerre de l'Impie, la guerre des Nations incrédules ; ils insultent et blasphèment מחרף, מגדף, comme faisait Goliath contre les Hébreux (I Samuel, XVII, 10, 26, 45 ; Ps. XLIV, 17 ; LXXIV, 22). Voilà pourquoi Dieu est appelé à la fois à combattre le combat du Pauvre et son propre combat (n° précédent). Le Pauvre lui-même, du reste, fait la guerre à Dieu (lui résiste, lui désobéit) et le met à l'épreuve, comme on l'avait vu dans le désert aux jours de *Massa* et *Meriba* (voir

n° 145), et Dieu à son tour fait la guerre au Pauvre, s'irrite contre lui, le punit (CIII, 9). Mais avant tout et au premier plan se place la guerre du Méchant contre le Pauvre et celle des Nations contre les Juifs. Le Méchant soulève des querelles tous les jours (CXL, 3), et certaines Nations sont aussi avides de combats (LXVIII, 31). La guerre du Méchant et celle des Nations se confondent plus ou moins, et souvent il est difficile de savoir si c'est de l'une ou de l'autre que parlent les Psaumes (par exemple, Ps. XVIII 34-36). Dans Ps. XXXV, 1-4 et suiv., c'est bien de la guerre du Méchant qu'il est question, et sûrement aussi dans XLIII, 1 ; CXIX, 153-154 ; CXL, 8. La guerre du Ps. XLIV est une guerre contre les Nations (voir verset 5), mais c'est une guerre conduite par Dieu et toute spirituelle, comme du reste toutes les autres guerres dont nous venons de parler. Le Ps. CXLIV enfin, qu'on a pris si longtemps, surtout à cause de la suscription, pour un vrai chant de guerre dans une guerre véritable, est aussi tout symbolique. Il n'y a là d'autre guerre que celle du Méchant et du Pauvre, ni d'autre triomphe que celui du Pauvre sur le Méchant. Le psaume, à partir du verset 3, n'aurait plus aucun sens si on l'expliquait autrement, et toutes ces considérations sur la faiblesse de l'homme, la vanité de la vie, les fils de l'étranger (le Méchant) qui ne sont que mensonge et fausseté, seraient incompréhensibles. Elles sont, au contraire, parfaitement à leur place et très claires si on donne au psaume le sens que nous proposons. Les capitaines, un jour de victoire, n'ont pas accoutumé de réfléchir sur la vanité des choses de ce monde, et généralement leurs pensées prennent un tout autre cours.

L'espèce d'hymne guerrier de XVIII, 30 et suiv., a le même caractère que les passages dont nous venons de parler, on le voit assez par la partie précédente du psaume.

88. La meilleure preuve qu'il n'est point question, dans tous ces morceaux, de guerre véritable, c'est que le Pauvre, pour être délivré et sauvé de ses ennemis, ne compte absolument que sur Dieu et non sur la force matérielle. Il répète sans cesse que ce n'est point par les voies humaines ni par les opérations militaires qu'il triomphera. « Ceux-ci viennent avec la cavalerie, ceux-là avec leurs chevaux ; nous, au contraire, venons au nom de Dieu » (XX, 8). « Ce n'est point avec l'épée que nos ancêtres ont conquis le pays, et leur bras ne leur a servi de rien ; c'est ta main, ton bras, la lumière de ta face qui ont vaincu. Je ne me fie pas en mon arc, mon épée ne m'a été d'aucun secours, et quand tu ne sortais pas avec nos légions, nous succombions (XLIV, 4, 6, 10). Seconde-nous contre l'oppresseur, car faux est le secours de

l'homme (LX, 13). Le roi n'est pas sauvé par la multitude de son armée, ni le *gibbor* par sa force.; le secours du cheval est mensonge, les grosses armées ne servent pas (XXXIII, 16-17). Mieux vaut se confier en Dieu que de se confier en l'homme (CXVIII, 8-9); sans le secours de Dieu nous étions perdus (CXXIV, 2-3); n'ayez pas confiance en l'homme, il ne peut vous secourir (CXLVI, 3); Dieu ne tient compte ni de la force du cheval ni des jambes de l'homme (CXLVII, 10). » Il y a, dans ces pensées des Psaumes, plus que ce sentiment religieux un peu banal qui rapporte tout à Dieu, la victoire et la défaite; plus aussi qu'une simple aversion contre toute alliance politique avec les nations puissantes; c'est un véritable mépris de la force matérielle et brutale, la conviction que la force ne sert à rien et ne fonde rien, la confiance dans l'action triomphante de la vérité et de la justice.

Le vrai et l'unique guerrier, c'est Dieu; il est le *gibbor* de la guerre (XXIV, 8). « Il arrive sur les ailes du *kerub*, il vole, le ciel tremble, ses flèches partent, je suis tiré du fond des abîmes et sauvé de mes ennemis », et tout le reste du magnifique Ps. XVIII, 8, et suiv. « Dieu est mon bouclier, il me ceint de force, c'est lui qui m'enseigne la guerre (XVIII, 33-35; cf. CXLIV, 1); son bras est tendu comme un arc d'acier, il élargit la voie sous mes pas, je poursuis mes ennemis, je les atteins, je les extermine; Dieu me ceint de force pour la guerre, il prosterne sous moi mes adversaires (XVIII, 35-40). Dieu tire la lance contre mes ennemis, brise leur arc, étourdit les guerriers, paralyse chars et cheval » (XXXV, 3; LXXVI, 6-7).

Et tout de suite après : « Du haut du ciel tu fais entendre tes arrêts de justice, la terre prend peur et se tient tranquille » (LXXVI, 9). Les Psaumes, comme d'autres écrits de l'Ancien Testament, annoncent la fin des guerres, l'apaisement de toutes les rivalités nationales. Les éclairs de l'arc seront brisés, le bouclier, l'épée et la guerre; les combattants ne trouveront plus leur main (LXXVI, 4, 6, et ce qui suit). Dieu fera cesser les guerres jusqu'aux extrémités de la terre, il brisera l'arc, cassera la lance, brûlera les chars (XLVI, 10). C'est comme dans Isaïe, en termes moins éclatants, mais exactement dans le même sens, l'attente et le rêve de la paix universelle.

18. *Dieu, sa force et sa grandeur.*

89. Dieu demeure dans le ciel (XIV, 2, etc.), où il a son כִּסֵּא, trône de roi et siège de juge; il y retourne quand il a été sur la

terre (VII, 8). Il réside à Sion (L, 2), le temple de Jérusalem est sa maison, sa tente, le séjour de sa sainteté ; les *kerubim* sur lesquels il est assis sont probablement les chérubins de l'arche sainte (LXXX, 2; XCIX, 1), qu'il ne faut pas confondre avec le *kerub* qui le transporte à travers les airs (XVIII, 11). Sa face rayonne de lumière (LXXXIX, 16), et quand il marche contre ses ennemis, il marche dans la tempête et est précédé d'un feu qui dévore (la foudre); le nuage et la nuée l'enveloppent, un feu marche devant lui et dévore tout à l'entour ses adversaires, et la tempête gronde autour de lui (L, 3; XCVII, 3, 4). Il construit son appartement dans les eaux (les eaux du ciel [1]), les nuages sont sa monture, il marche sur l'aile des vents, il galope sur les nuées (CIV, 3; LXVIII, 5). Il demeure à la fois sur les hautes montagnes du Basan et dans les profondeurs de la mer (LXVIII, 23). Il est le Dieu des *cebaot*, il commande à des légions, les légions du ciel (XXXIII, 6), ses anges (CIII, 20-21 ; CXLVIII, 2). Les anges accomplissent ses ordres et remplissent les missions dont ils sont chargés (XXXIV, 8 ; XXXV, 5, 6 ; XCI, 11); symboliquement, les vents sont ses anges, le feu est son serviteur (CIII, 21 ; CIV, 4 [2]) et les plaies qu'il envoie aux Égyptiens sont la troupe des anges du mal (LXXVIII, 49). Dans CIII, 20, il semble que les anges ne sont autre chose que les *gibborim*, les vaillants capitaines qui exécutent les desseins de Dieu sur la terre ; Dieu lui-même, du reste, est un *gibbor* (XXIV, 8), et le Méchant est quelquefois son épée, instrument dont il se sert pour châtier les coupables (XVII, 13). Comme nous l'avons dit plus haut (n° 81), nous ne savons si les בני אלים sont, ou non, des êtres surnaturels faisant partie d'une cour céleste. Les קדושים saints de XXXIV, 10, sont sûrement les Pauvres ; ceux de LXXXIX, 6, 8, pourraient être quelque chose comme des anges et faire partie de l'escorte céleste de Dieu [3] (סביבותיך).

90. Les noms de Dieu ou les mots par lesquels il est désigné sont אל, אלהים, אדני, יהוה, יה, עליון, שדי. L'emploi du mot אלהים dans certains psaumes ou petites collections de psaumes,

[1] Cf. XXIX, 10 : Dieu préside au *mabbul* ou est assis sur le *mabbul*, peut-être. Dans LXXVII, 20, il semble qu'il y ait simplement un souvenir historique : lorsque les Hébreux traversèrent la mer Rouge, Dieu les précéda pour les conduire, sans que l'on vît la trace de ses pas. On pourrait cependant être tenté de prendre ce verset pour l'expression d'un fait général : Aussi bien que Dieu demeure dans les eaux d'en haut, il habite celles d'en bas ; « ta route est (non pas fut) dans la mer, tes sentiers dans les eaux profondes, et tes pas ne laissent pas de traces ».

[2] Se rappeler aussi qu'il a, dans le ciel, des chambres où sont recueillies les eaux de la mer et d'autres où les vents sont enfermés, des outres où sont les océans et au moins une outre où il recueille les larmes de ceux qui souffrent (CXXXV, 7 ; XXXIII, 7 ; LVI, 9) ; voir plus loin n° 93.

[3] Voir n° 85.

à la place du mot יהוה qui est dominant dans les Psaumes, n'a pas grande importance ici et doit être attribué au goût personnel de l'auteur ou des copistes. Le nom de עליון mérite d'être noté, les Psaumes semblent en donner l'explication : Dieu est *élion* parce que sa demeure est élevée dans le ciel (XCI, 9 ; CXIII, 5), parce qu'il est le maître de toute la terre et au-dessus de tous les dieux (XCVII, 9 [1]). Dieu est éternel לעולם ישב (IX, 8), sa royauté est établie pour tous les temps et son gouvernement pour toutes les générations (CXLV, 13), ses années ne prendront pas fin (CII, 28); mille ans, à ses yeux, sont comme le jour d'hier, qui a passé, pas plus longs qu'une des veillées de la nuit (XC, 4). Personne ni aucun dieu ne peut se comparer à Dieu, ni puissance au ciel ni aucun des בני אלים ne supporte la comparaison avec lui, il n'y a point de dieu comme lui, il est unique לבדך, il est plus grand que tous les dieux, il est le dieu des dieux et le maître des maîtres (LXXI, 19 ; LXXXVI, 8, 10 ; LXXXIX, 7, 9 ; XCV, 3 ; XCVI, 4 ; CXXXV, 5 ; CXXXVI, 2, 3). Il est le dieu indigène des Hébreux, les autres dieux sont אל זר, אל נכר, des dieux étrangers (XLIV, 21 ; LXXXI, 10 [2]), d'absurdes idoles, un bœuf qui mange de l'herbe (le veau d'or), un Baal Peor à qui on offre des sacrifices de mort, des שדים qui demandent des sacrifices humains (CVI, 20, 28, 36-38). Il va sans dire que Dieu est le maître de toute la terre, de toutes les nations et de tous les hommes ; il est roi, il règne, מלך, מושל, et gouverne et est ou sera adoré jusqu'au fond, aux extrémités et aux frontières de la terre (XXII, 29 ; XXXIII, 14 ; XLVII, 3 ; XLVIII, 11 ; LIX, 14; LXV, 6, 9 ; XCV, 4, etc., etc.).

91. La grandeur et la sagesse de Dieu sont sans bornes (CXLV, 3 ; CXLVII, 5), ses pensées sont profondes (XCII, 6), il voit jusqu'au fond des cœurs (XLIV, 22), les sonde et les scrute, et il sait tout, voit tout, entend tout (CXXXIX, 1-4 ; cf. CXXXVIII, 6), il est partout, dans le ciel, dans les entrailles de la terre, aux frontières des mers éloignées. Il a la prescience, l'omniscience et l'ubiquité. Son œil perce les ténèbres, il n'y a pas de lieu éloigné ou obscur ou inconnu où l'on puisse se cacher et se soustraire à ses regards et il a déjà vu l'embryon au moment où il se formait dans le mystérieux laboratoire de la nature (CXXXIX, 7-16).

92. La puissance de Dieu se manifestant par son action sur la nature, sur les hommes et dans l'histoire, est un des lieux communs des Psaumes sur lesquels nous n'avons pas l'intention de

[1] Voir aussi, dans la concordance, les mots רם et מרום.

[2] Le Méchant, qui s'éloigne de Dieu, lui est infidèle, est appelé זונה, LXXIII, 27 (v. n° 14).

nous arrêter, nous nous bornons à donner ici la liste de quelques mots à l'aide desquels on pourra retrouver, en se servant de la concordance et en cherchant toutes les formes de la même racine, un grand nombre de passages des Psaumes où ce thème est indiqué ou développé. Ce sont les mots :

גאות, גבור, גבורה, גבורתו, גבורתיך, גדלתו, גדלותיך, חסין, מופתיו, מלאכותיך, מלך, מלכותך, מנשלתך, מעללי ה', מעשיך, מפעלות ה', משפטך, נורא, נפלאותיך, מעוז, עזוז נוראותיך, עלילותיו, פלא, פלאך, פעלך, פעלות, פעלי ה', תהלתך, תפארתך, תשועתך.

93. Dieu est l'auteur de la création, les cieux sont l'œuvre de ses doigts, il a fondé la lune et les étoiles (VIII, 4) ; par sa parole, les cieux ont été créés ; par le souffle de sa bouche, toutes leurs légions (XXXIII, 6). Il a fait les cieux avec sagesse, étendu la terre au-dessus des eaux (n° 54), formé les grands luminaires, le soleil pour gouverner le jour, la lune et les étoiles pour gouverner la nuit [1] (CXXXVI, 5-9 ; cf. n° 80). C'est grâce à lui que la terre est assise solidement sur ses fondements et ne vacille pas (XCIII, 1 ; XCVI, 10 ; CIV, 5 ; cf. n° 54). A lui est la terre et ce qui la remplit, le monde et ses habitants ; il a fondé les colonnes sur lesquelles elle repose (XXIV, 1-2 ; LXXV, 4 ; LXXXIX, 12 ; CXIX, 90). Il assemble comme une outre les flots de la mer, renferme comme dans un trésor les abîmes de l'Océan (XXXIII, 7). Les flots, à l'origine, couvraient la terre comme un vêtement, les eaux reposaient sur le sommet des montagnes ; la voix de Dieu les fait fuir, son tonnerre les fait trembler ; les montagnes s'élèvent, les vallées s'abaissent ; une frontière est fixée aux flots, ils ne peuvent la franchir ni couvrir de nouveau la terre (CIV, 6-9) ; Dieu gouverne la mer et apaise le tumulte des flots (LXXXIX, 10 ; LXV, 8) ; sa force fonde les montagnes (LXV, 7) et inversement, il les fait, quand il veut, bondir comme des béliers, fondre comme cire, s'évanouir en fumée (XXIX, 6 ; CXIV, 4, 5 ; XCVII, 5 ; CIV, 32 ; CXLIV, 5). Dieu a créé tous les hommes, il a créé les Nations (LXXXVI, 9), il est la source de la vie (XXXVI, 10), tous les êtres de la création lui appartiennent, les bêtes de la forêt, les animaux de la montagne, les oiseaux et les fauves (L, 10-11), il est le maître du monde et le gouverne (XXXIII, 13-14 ; LXVI, 7), les extrémités de la terre sont dans sa main (XCV, 4).

94. La puissance de Dieu sur les éléments est décrite, par les Psaumes, dans de magnifiques tableaux dont nous citons quelques-uns. Devant Dieu, la terre chancela, les fondements des montagnes tremblèrent, car sa colère s'était allumée. La fumée de

[1] Allusion évidente à la première page de la Genèse.

sa colère s'éleva, le feu dévorant sortit de sa bouche, des étincelles jaillirent de lui, il inclina les cieux, descendit, étendit les nuages sous ses pieds ; il vola sur le *kerub*, arriva sur les ailes des vents ; il s'enveloppa de ténèbres, s'en entoura comme d'une tente, les ténèbres des eaux, l'épaisseur des nuées ; ses nuages passèrent, la grêle, la pluie de feu ; le tonnerre gronda dans les cieux, Dieu (עליון) fit entendre sa voix, lança ses flèches, les éclairs ; on vit apparaître le lit des eaux, les fondements de la terre, devant la colère de Dieu et le souffle de sa bouche (XVIII, 8-16). — Tu as, par ta puissance, fendu les eaux de la mer, brisé la tête des *tanninim* sur les eaux, mis en pièces les têtes de *léviatan* et les as données à manger aux peuples du désert[1]. Tu fais jaillir les sources et les rivières, tu dessèches les fleuves éternels. A toi est le jour, à toi la nuit, tu as installé les luminaires et le soleil, tu as planté les frontières de la terre, tu as fait l'été et l'hiver (LXXIV, 13-17). Il faut relire, pour la description de l'hiver, le beau psaume CXLVII, dont nous avons parlé plus haut (n° 80). Les cieux et les eaux qui sont sous les cieux loueront Dieu, car, sur son ordre, ils ont été créés ; il les a établis pour toujours, par un ordre qu'il a donné et qui ne peut être transgressé ; les *tanninim* et les abîmes, le feu, la grêle, la neige, la nuée fumante, le vent de tempête qui accomplit ses ordres, les montagnes, les collines, les arbres fruitiers et les cèdres, les bêtes, les animaux, les reptiles et les oiseaux ailés loueront Dieu (CXLVIII, 6-10[2]).

95. Quelques-uns de ces tableaux où se montre la puissance de Dieu sur la nature se rattachent à des souvenirs historiques, principalement à la sortie d'Égypte, au passage de la mer Rouge et aux miracles accomplis en faveur des Hébreux dans le désert. Une des scènes de cette grande épopée nationale paraît avoir été une scène d'orage, avec pluie, éclairs, foudres et grondement de tonnerre qu'on peut rattacher au passage de la mer Rouge ou à la proclamation du Décalogue sur le Sinaï. Il n'y aurait rien d'étonnant à ce que, au moment où les eaux de la mer se referment en mugissant sur les Égyptiens, les poètes et les conteurs juifs eussent placé une tempête grandiose. Le passage du Ps. XVIII que nous avons cité dans le paragraphe précédent nous paraît être comme une copie et une réminiscence d'un tableau de ce genre.

[1] Allusion à la sortie d'Égypte ? Les *tanninim*, le *léviatan*, désignent peut-être les Égyptiens, leur tête est brisée sur la surface des eaux, leur corps est rejeté par la mer et livré en pâture לעם לציים aux bêtes du désert ; ou bien, une fois les Égyptiens comparés aux grandes bêtes aquatiques de leur pays (crocodile, hippopotame), l'image est ensuite prise au propre, ces bêtes, rejetées par la mer, sont dévorées par les peuplades sauvages du rivage. Cf. plus haut n° 69.

[2] Cf. plus haut n° 75.

Le plus souvent, à ce qu'il semble, le poète réunit, en les amplifiant, les événements les plus importants de cet âge héroïque pour en composer une seule scène qui est d'un grand effet. Elle se compose généralement du passage de la mer Rouge, de l'apparition de Dieu sur le Sinaï, du tableau des Nations effarées, vaincues. « Tu as délivré (de l'Égypte) ton peuple, les fils de Jacob et de Joseph, les eaux (de la mer Rouge) t'ont entrevu et se sont agitées, les abîmes ont tremblé, les nuages ont versé leurs eaux, la voix des nuées (le tonnerre) s'est fait entendre [1], tes flèches (la foudre) se sont élancées [2], les éclairs ont illuminé la terre, la terre a tremblé et chancelé (LXXVII, 16-19). — Quand Israël sortit d'Égypte, quand la maison de Jacob s'échappa des mains d'un peuple barbare, la mer le vit et s'enfuit, le Jourdain retourna à sa source, les montagnes bondirent comme des béliers et les collines comme de jeunes brebis [3] (CXIV, 1-4). — Jacob a été choisi par Dieu, Israël est son élu. Tout ce que Dieu veut il le fait, dans le ciel et sur la terre, dans les mers et les abîmes. Il amène les nuages des extrémités de la terre, les éclairs se résolvent en eau, il ouvre les trésors des vents, il a frappé les premiers-nés des Égyptiens, etc. [4] (CXXXV, 4-6-8). » Le Psaume LXVIII est un des plus beaux morceaux de ce genre [5]. Malgré les difficultés tout à fait exceptionnelles que présente le texte de ce psaume et qui font la joie et le tourment des exégètes [6], on voit très clairement qu'il rentre dans la série des

[1] A la mer Rouge ou au Sinaï.

[2] Soit au milieu de l'orage et pour compléter le tableau, soit pour combattre les ennemis des Hébreux.

[3] A la voix de Dieu, sur son ordre, pour laisser passer les Hébreux ; ou uniquement par épouvante devant Dieu. Les montagnes, au pluriel, sont peut-être ici pour le seul Sinaï, qui tremble quand Dieu descend sur la montagne pour proclamer le Décalogue.

[4] On peut expliquer, il est vrai comme suit : Dieu est puissant, il commande à la nature, il n'est pas étonnant qu'il ait pu frapper les Égyptiens, c'est une nouvelle preuve de sa force.

[5] Il se pourrait que ce psaume, verset 8 à verset 26 ou 28, fût un ancien morceau lyrique qu'un psalmiste se serait borné à encadrer. Les versets 1-7 appartiennent à la littérature courante des Psaumes, et les versets 30-36, rattachés par le psalmiste au reste du morceau, expriment la pensée ordinaire des Psaumes sur l'attitude des peuples à l'époque messianique. Quoi qu'il en soit, dans la pensée du rédacteur définitif, qu'il soit le rédacteur unique ou non, le Psaume se compose de trois parties que nous avons indiquées et qui s'enchaînent comme suit : 1° Dieu rendra justice aux Pauvres et les protégera contre le Méchant et les Nations ; 2° Preuve : Dieu a déjà accompli autrefois le même acte de protection en faveur des Hébreux sortis d'Égypte ; 3° Aussi, les Nations, reconnaissant son invincible puissance, viendront-elles lui apporter leurs hommages, ce sera l'Assyrie, si l'on veut (v. 31), ce sera l'Égypte, l'Éthiopie, tous les royaumes de la terre.

[6] Nous avons déjà signalé plus haut l'étude intéressante qu'a faite de ce psaume M. Joseph Halévy, dans *Revue*, XIX, 1-16. On sait que le début du passage central

compositions que nous étudions ici. Lorsque les Hébreux sortent d'Égypte, Dieu les précède (la nuée) et marche devant eux dans le désert ; à son arrivée dans ces régions, la terre tremble, les cieux deviennent orageux, les nuages versent des torrents, les montagnes vacillent [1] (vers. 8-9). C'est exactement ce que nous avons déjà vu dans les passages des Psaumes cités plus haut. La suite, dans ses traits généraux, nous paraît très claire aussi et se rattache étroitement au même sujet. Comme le Cantique de la mer Rouge, notre psaume célèbre, après l'entrée triomphale des Hébreux dans le désert, leur victoire sur les peuplades canaanéennes, et laissant de côté la victoire moins importante remportée d'abord par les Hébreux sur le roi émorite Sihon [2], il choisit de préférence la victoire qu'ils remportèrent sur Og, le puissant roi de Basan [3], et qui fit tomber ou est censée avoir fait tomber entre leurs mains un territoire immense, allant au nord jusqu'au Hermon [4]. C'est ce qui explique le rôle que le Hermon et le pays

du Psaume se retrouve dans le Cantique de Débora, Juges, v, 4-5. Le texte, dans le Cantique de Débora, est mieux conservé, sans que nous voulions le moins du monde en conclure que le Cantique soit plus ancien ou moins ancien que notre Psaume. Au lieu de שמים נטפו (vers. 9 du Ps.), il faut probablement un verbe qui fasse pendant au verbe רעש qui précède, peut-être נמוטו, chancellent ; נטפו s'explique peut-être par une erreur du copiste, qui a confondu avec le נטפו qui suit immédiatement dans le texte du Cantique. Les mots זה סיני (vers. 9) ne s'expliquent que par une interpolation ajoutée au mot הרים de Juges, vers. 5, et qui manque dans le Psaume. La correction תרקדון au lieu de תרצדון (vers. 17), proposée par M. Graetz, paraît très bonne ; nous en disons autant de celle qui de בה תשלג (vers. 15) fait בהר השלג, la montagne de neige, qu'on identifie avec le Hermon (correction et identification proposées par M. Halévy et, déjà avant lui, par M. Paul de Lagarde, *Prophetæ chaldaice*, p. XLVIII). D'après notre explication du Ps., le changement de שיר en שנער (M. Halévy) ne peut pas convenir, le texte nous paraît, du reste, assez clair, il désigne soit une nation ennemie qui portait peut-être les cheveux plus longs, soit les ennemis d'Israël en général, censés chevelus ou couverts de poils comme Esaü. Nos explications sur la symbolique des bêtes rendent très claires et très simples les expressions telles que חיתך pour le peuple juif (vers. 11) et celles de חית קנה et עגלי עמים du vers. 31 ; il nous est indifférent que le premier de ces termes représente l'Égypte ou l'Assyrie, nous pencherions plutôt pour l'Égypte, parce que l'Assyrie n'existait pas au temps des Psaumes ; il n'y a pas opposition entre les versets 31 et 32, ils s'enchaînent, au contraire : les peuples seront effrayés, vaincus et se soumettront.

[1] Voir le cantique de Débora ; נזלו de זלל.

[2] Nombres, XXI, 21-31 ; Deutér., II, 31-36.

[3] Les Ps. CXXXV et CXXXVI passent, immédiatement aussi, de la sortie d'Égypte à la victoire des Hébreux sur les rois canaanéens, mais comme ils ne sont pas obligés de concentrer leur pensée dans un tableau, ils n'oublient pas de mentionner Sihon ; cf. leurs « grands rois » tués par Dieu avec notre Ps. LXVIII, 12. Og était du reste aussi prince émorite, et poétiquement il peut représenter tout le pays émorite, y compris celui de Sihon. Enfin, il avait, par sa taille de géant, plutôt frappé les esprits, et, de plus, la conquête des territoires du Nord, toujours convoités et jamais solidement acquis par les Hébreux, devait passer, aux yeux du poète et de ses lecteurs, pour une bien plus grande preuve de la puissance et de la protection de Dieu.

[4] Nombres, XXI, 33-35 ; Deutér., III, 1-11 ; là le récit sur la taille gigantesque d'Og.

et les montagnes de Basan jouent dans notre psaume, et si, dans le verset 17, il y a effectivement תרקדון au lieu de תרצדון, on comprend ce que signifie, dans les passages que nous avons cités, l'image des montagnes qui bondissent : elles s'enfuient devant Dieu comme fuit une troupe ennemie [1]. On a donc ainsi, dans ces différents tableaux, la trilogie naturelle dont les trois tableaux sont intitulés : mer Rouge, Sinaï, Basan. Une fois arrivés à ce résultat, nous comprendrons mieux un psaume qui semble d'abord n'être qu'un tableau descriptif de la nature, mais qui est historique ou dont la description contient au moins des dessous et des sous-entendus historiques : c'est le Ps. XXIX, 2-9. « La voix de Dieu résonne sur les eaux, le tonnerre résonne sur les eaux profondes ; la voix de Dieu brise les cèdres, brise les cèdres du Liban ; Dieu (ou sa voix) fait bondir le Liban comme une génisse, le Sirion comme un jeune renne ; la voix de Dieu fait trembler le désert, fait trembler le désert de Kades. » On peut retrouver ici la tempête sur la mer Rouge, les grondements de tonnerre du Sinaï, qui étonnent le désert et vont jusqu'à Kades ; enfin, le tonnerre qui épouvante les montagnes de Basan, le Sirion qui est mentionné dans le récit de la défaite d'Og [2] et donné pour identique au Hermon [3], et enfin le Liban, qui se dresse en face du Hermon et assiste à la scène [4].

19. *Dieu, sa Providence, sa bonté.*

96. On se plaît souvent à représenter le Dieu de l'Ancien-Testament comme un Dieu terrible, toujours irrité et altéré de vengeance. Ces traits ne manquent pas non plus dans les Psaumes, quoique sous une forme adoucie, mais il est incontestable que, dans tout ce que dit notre recueil sur les rapports de Dieu avec les hommes, la note dominante est celle de l'amour et de l'attendris-

[1] M. Halévy (et avant lui M. Bruston, *Un chant de guerre du temps de Josué*, Paris, 1866) a voulu voir dans notre psaume la mise en scène de la victoire remportée par les Hébreux sur les rois du Nord au temps de Josué et racontée dans Josué, XI, 1-11, mais la seule raison invoquée à l'appui de cette thèse est que dans ce récit de Josué il est aussi question, entre autres, du Hermon (vers. 3), et c'est vraiment bien peu. On peut ajouter que les taureaux de Basan étant le symbole du Méchant qui persécute le Pauvre (XXII, 13), toute cette guerre sur le Basan, dans notre Ps. LXVIII, peut représenter plus ou moins la guerre de Dieu et du Pauvre contre le Méchant.

[2] Deutér., III, 9 et IV, 48.

[3] Dans Deut., IV, 48, c'est le mot Sirion qui paraît être original (il est clair qu'il faut lire Sirion, non Sion) et le mot Hermon paraît ajouté; le vers. III, 9, est évidemment interpolé.

[4] Il faut mentionner encore un autre souvenir du désert : Dieu change le rocher en lac et la pierre en source d'eau (CXIV, 8 ; CVII, 33-35).

sement. C'est surtout dans ses relations avec le Pauvre et avec le peuple juif que Dieu montre sa miséricorde et sa bonté inépuisables. Il est lui-même, du reste, comme le Pauvre, un *çaddik* et un *hasid* (CXLV, 17), un *kadosch* comme les fidèles sont des *kedoschim*. Il est le père des orphelins, il a pitié de ceux qui le craignent comme un père a pitié de ses enfants (CIII, 13); il est leur proche (n° 24); il est le pasteur du troupeau des fidèles, du troupeau d'Israël (n° 70). En sa qualité de roi, il conclut une alliance ברית avec les Pauvres et avec son peuple; en sa qualité de maître et de juge, il est bienveillant, gracieux, longanime, plein d'indulgence, רחום, חנון, ארך אפים, רב חסד (LXXXVI, 15; CIII, 8); il est miséricordieux, pardonne les fautes, ne détruit pas le pécheur, apaise son ressentiment et n'allume pas toute sa colère (LXXVIII, 38); il est bon et juste et indulgent, טוב, ישר, סלח (XXV, 8; LXXXVI, 5), il guérit ceux qui souffrent, רפא, il les aide, les sauve et les délivre de leurs misères, מושיע, פדה, מציל. Une de ses grandes vertus et à laquelle les Psaumes attachent une importance particulière, c'est qu'il est fidèle à sa parole, il garde sa foi, il est le Dieu de vérité, אל אמונה, אמונתך, נצר אמונים אמת, אמתך (voir, par ex., XXV, 5, 10; XXXI, 24; XXXIII, 4; XXXVI, 6; LIV, 7, etc.). Sur son équité bienveillante צדקתך, on peut voir le chapitre consacré plus loin à la justice de Dieu.

97. Aussi le Pauvre ne tarit pas dans l'expression de sa confiance et de son espoir en Dieu. Dieu est sa lumière, son soleil, sa force, son soutien, son appui, son secours, son gardien, son protecteur, son sauveur et libérateur, sa gloire, son espérance, sa coupe, son lot, son héritage, son asile, son refuge, sa tente, son abri, l'ombre à laquelle il se repose, sa force, son bouclier, la forteresse, la tour, la montagne et le rocher où il se met en sûreté, le roc de sa puissance. Voici une liste, par ordre alphabétique, des principales expressions hébraïques qui, dans les Psaumes, se rapportent à ce sujet :

אורי, איולתי, אלהי ישעי, אלהי חסדי, אלהי צדקי, אלהי תשועתי, ברית מצודות, גאלי, הררי עז, חזקי, חלקי, ישעי, ישועתי, כוסי, כבודי, מבטחי, מגדל עז, מגן, מושיע, מחסי, מנוס, מנת חלקי, מעז, מעוז חיי, מפלטי, מצודתי, מציל עני, מרים ראשי, משגבי, משען, משענת, סוחרה, סומך צדיק, סכה, סלעי, סומך נופלים, סתר, סתר אהלו, סתר כנפיך, סתר פניך, עז, עזי, עזרתי, פודה, צלך, צל כנפיו, צל שדי, צנה, צורי, צור עזי, צור מעז, קרן ישעי, שבט, שבט משען, שומר, שומר ישראל, שמש, שופט צדק, תומיך גורלי, תקותי, תקות ענוים, תשועתי.

98. La confiance du Pauvre en la bonté de Dieu se montre encore par les prières qu'il adresse à Dieu et les faveurs qu'il lui

demande. Le Pauvre espère que Dieu voudra bien l'écouter, l'entendre, prêter l'oreille à sa prière, le voir, le regarder, tourner sa face vers lui, faire luire devant lui la lumière, lui donner la lumière de la vie, le guérir, le consoler, faire cesser son deuil, l'aider, le secourir, le sauver, le délivrer, le tirer comme des eaux (comme Moïse), le mettre à l'abri, l'envelopper comme d'une forteresse, le fortifier, le ceindre de force, le relever, élever sa corne, lui montrer le chemin, aplanir la route devant lui, le conduire, l'instruire, l'éclairer, sonder son cœur, l'examiner, le juger, lui pardonner, effacer ses fautes, le rapprocher et le ramener à lui, le bénir et le rendre heureux. Nous donnons ici, par ordre alphabétique des racines, un tableau analogue à celui du paragraphe précédent et qui ne contient qu'une faible partie des expressions qu'on pourrait, sur ce sujet, relever dans les Psaumes ; si l'on aspirait à être complet, tout le Psautier y passerait [1] :

האיר פניך, יאר לנו, האירה עיני, האיר נרי, אמרי האזינה, האזינה תפלתי, המאזרני חיל, תאזרני שמחה, יאספני ; — בינה הגיגי, בוחן לבות, עפעפיו יבחנו, תברך צדיק ; — גאלני, מגדיל ישועות, וגמלני, גמל עלי, גמר עלי ; — דליתני, הדריכני ; — זכרני, זכר רחמיך ; — לעזרתי חושה, עיניו יחזו, חיינו, תחייני, חלצני, חלצה נפשי, חנני ; — טהרנו ; — הדריך הודיעני, הופיע, יוציאני למרחב, יורני בדרך, לבטח תושיבני, הושיעני, הישר לפני דרכך ; — כבסני, כונן אשורי, תכונן צדיק, יכפר, תכריע קמי ; — מחה פשעי, מלטה נפשי, ומשני נמים רבים ; — ארחותיך למדני ; — הביטה, תנהלני, נחני, תנחני, ינחמני, החם על עבדך, הט אזנך, נסה עלינו אור פניך, נסני, הצילני, תצרנו, תנצרני, נשא ידך, נשאם, נותן נקמות לי ; — תסבני, תסובבני, סלחה לעוני, סמכני, תסעדני, תסתירני ; — עורה, העירה למשפטי, עזרני, יעזרם, רצון תעטרנו, יעמוד ליומן אביון, ענני, עשה חסד ; פדני, הפלא חסדיך, הפליא חסדו, פלטה נפשי, פנה אלי, פצני, פקדני, פתחה שקי ; — קומה, הקרמני, הקיצה למשפטי, תקרב (LXV, 5) הקשיבה, תקשיב אזנך ; — ראה עניו, ירביצני, תרחבני בנפשי עז, תרוממני, תרום קרני, הרק חנית, הרחבת לי, תרחם, רחם, רפאני ; — ישגבך, ישגב אביון, השיבני, נפשי ישובב, שמע תפלתי, שמרני ; — תמך אשורי.

[1] Quelques unes des expressions de ce tableau sont au passé, au lieu d'être au futur ou à l'impératif ; le lecteur comprendra que c'est, pour notre sujet, exactement la même chose : ce que Dieu a accordé autrefois, le fidèle peut espérer qu'il l'accordera de nouveau.

20. *Dieu nourricier.*

99. Un des attributs les plus importants de Dieu et où se montre spécialement sa puissance, c'est de fructifier la terre et de fournir leur nourriture à tous les êtres de la création, jusqu'aux plus humbles et aux moins dignes. Le Pauvre étant, en partie, un affamé par convention, cette nourriture que Dieu lui donne peut quelquefois n'être qu'un symbole, représentant la protection de Dieu et le bonheur dont jouissent ceux qui lui sont fidèles. C'est là le sens de XVII, 15 (Je veux me rassasier, au réveil, en contemplant ta face), du יכלכלך de LV, 23, de LXIII, 6 (Tu rassasies mon âme comme avec de la graisse), de LXV, 5 (Nous nous rassasierons du bien de ta maison, ton temple), de XXXVI, 9, sans doute, probablement de XXIII, 2, 5, représentant le bonheur des Pauvres en face du Méchant, et peut-être aussi de XXV, 12. Le plus souvent les paroles des Psaumes sur ce sujet doivent être prises au propre et sans aucune figure. La grandeur de Dieu éclate dans sa bonté pour ses créatures, dans sa force vivifiante, il apparaît comme le père nourricier de tous les êtres, la source de vie, מקור חיים, la puissance dont le souffle anime la nature.

100. Voici d'abord ce que Dieu fait pour le Pauvre. Il remplit son ventre, ses fils se rassasient et laissent le superflu à leurs enfants (XVII, 14) ; les Pauvres mangent et seront rassasiés (XXII, 27) ; Dieu protège contre la faim ceux qui espèrent en lui (XXXIII, 19 ; XXXVII, 19) ; jamais je n'ai vu le çaddik abandonné et sa postérité privée de pain (XXXVII, 25) ; rien ne manquera à ceux qui craignent Dieu, tandis que le Méchant aura faim (XXXIV, 10-11) ; Dieu donne la pâture aux Pauvres, à ceux qui le craignent (CXI, 5 ; CXXXII, 15 ; CXLVI, 7). Dieu nourrit aussi les Hébreux dans le désert, après la sortie d'Égypte, et dans la Palestine, le pays leur donnera en abondance du froment gras, du miel, il sera fertile, le paysan mangera le fruit de son travail, ses troupeaux se multiplieront et seront prospères (LXXII, 16 ; LXXXI, 11, 17 ; LXXXV, 13 ; CVII, 5, 9 ; CXXVIII, 2 ; CXLIV, 12-14 ; CXLVII, 14 [1]). Et quand les Gentils seront convertis, la terre entière sera fertile et portera ses fruits (LXVII, 7). En réalité, dès maintenant et en tout temps, il n'y a point d'être de la création qui ne reçoive sa nourriture de Dieu. Il donne

[1] Nous énumérons ici, à cause du n° 9 des Dix-huit Bénédictions, qui contient les mots את השנה הזאת לטובה, les passages des Psaumes où se trouve, dans ce sens, le mot טוב ; ce sont XXV, 13 ; XXVII, 13 ; XXXI, 20 ; LXV, 5 ; LXXXV, 13 ; CIV, 28 ; Ps. LXV, 12, a même שנת טובתך.

du pain à toute créature ; les yeux de toutes les créatures sont tournés vers lui, et il leur donne leur nourriture en son temps ; il ouvre sa main et rassasie avec bonté tout être vivant ; il donne à la bête sa nourriture, aux jeunes corbeaux qui l'invoquent (CXXXVI, 25 ; CXLV, 15-16; CXLVII, 9 [1]) ; les lionceaux crient pour demander à Dieu leur nourriture, tous les êtres qui grouillent dans la mer l'implorent, il ouvre sa main et les rassasie (voir n° 75). C'est une des grandes fonctions de Dieu d'arroser la terre pour qu'elle puisse nourrir ses habitants, et sa גבורה, dont il est question dans le n° 2 des Dix-huit Bénédictions, consiste justement à communiquer au sol la force productrice. Le Ps. LXV, 10-14, contient une belle description de la puissance fécondante de la pluie [2], ... נקדת הארץ ותשקקה : la terre est abreuvée, les ruisseaux se remplissent d'eau, la terre durcie par l'hiver s'amollit, les sillons se couvrent de verdure, le froment pousse, l'oasis et les collines tressaillent de joie, et toute la nature est en fête [3]. Les mêmes faits sont racontés, dans un langage moins magnifique, au Ps. CXLVII, 8. Enfin, ils se trouvent encore exprimés dans ce beau Psaume CIV, 8 et suiv., avec un trait de plus (vers. 30-31) : le sommeil de l'hiver est la mort, le réveil de la nature, au printemps, sous le souffle vivifiant de Dieu, est une résurrection [4].

21. *Culte rendu à Dieu, prières, synagogues.*

101. Les pratiques religieuses du Pauvre sont conformes aux principes préconisés par tous les prophètes, elles sont aussi éloignées que possible du matérialisme des premiers âges. C'est à peine s'il est question une fois, dans les Psaumes, des cérémonies et des fêtes (LXXXI, 4-5), le *sabbat* même n'est mentionné que dans la suscription du Ps. XCII, et quoique la sortie d'Égypte soit rappelée sans cesse comme un des souvenirs les plus chers de la nation, pas une seule fois les Psaumes ne parlent de la fête de Pâque. Le culte de Dieu se manifeste, sans doute, par certaines pratiques dont nous parlerons tout à l'heure, mais principalement par le chant religieux avec accompagnement d'instruments de musique et par la prière. Le chant שיר, l'action de chanter, שור,

[1] Cela n'exclut pas un certain traitement moins favorable pour le Méchant.

[2] Cf. LXXII, 6. Nous avons déjà parlé plus haut (n° 80) du Ps. LXV, mais dans un autre sens, la répétition que nous faisons ici nous a paru nécessaire.

[3] Le mot גבורה se trouve au verset 7 du psaume, mais nous doutons qu'il se rapporte à la fin du psaume, celui-ci nous paraît composé de deux morceaux rapportés.

[4] Cf. avec le n° 2 des Dix-huit Bénédictions.

זמר, רנן, et la musique sacrée sont mentionnés si souvent dans les Psaumes, que nous n'avons pas besoin d'y insister ni de renvoyer au texte ; cela est si connu que, dans l'opinion populaire, le psalmiste et sa harpe sont inséparables. On n'a pas la moindre preuve que les Psaumes aient été justement destinés à servir de texte aux chants liturgiques du temple, et si on peut croire qu'il y en a effectivement qui ont été consacrés à cet usage, leur nombre doit être relativement restreint. Nous comprendrions, à la rigueur, que des compagnies privées aient chanté les Psaumes dans le temple, si toutefois on le leur permettait, mais la plupart des Psaumes expriment des idées si particulières qu'il est impossible de croire qu'ils aient pu servir au culte public et officiel. Une seule chose est certaine et importante à noter, c'est que le chant religieux occupe une grande place dans les Psaumes ; cela explique l'importance qui lui est donnée aussi dans le livre des Chroniques. Ce livre n'admet que des lévites dans les chœurs qui fonctionnent pendant les cérémonies publiques, mais nous sommes loin de croire que les Psaumes soient exclusivement de l'invention et à l'usage des lévites, et aussi bien que des particuliers étaient admis à prier dans les anciens sanctuaires, et même des femmes, comme Hanna, mère de Samuel, nous ne voyons pas pourquoi des laïques n'auraient pas pu aussi être admis à chanter des chants sacrés dans les cours du temple où ils avaient accès. Rien ne prouve, du reste, que les chants dont parlent les Psaumes aient été toujours exécutés dans le temple, les prophètes avaient aussi des chants religieux avec accompagnement d'instruments, ils n'étaient pas tous lévites et leurs exercices religieux ou prophétiques ne s'exécutaient pas dans le temple.

102. Le temple de Jérusalem, comme lieu de prière, de sacrifices, centre religieux de la nation et demeure de Dieu, a conservé tout son prestige pour les psalmistes, et la montagne de Sion, où s'élevait le temple, est une montagne sainte (par exemple, II, 6 ; III, 5; etc.), la demeure de Dieu (IX, 12 ; etc). Le temple est la maison de Dieu, son sanctuaire, ביתך, בית ה', היכל קדשך (V, 8 [1] ; XXIII, 6 ; etc.), sa tente, אהלך (XV, 1), son séjour et le tabernacle de sa gloire et de son nom, מעון, משכן (XXVI, 8 ; LXXIV, 7), sa cabane סכה (XXVII, 4-5), le sanctuaire de sa sainteté דביר קדשך (XXVIII, 2), son sanctuaire מקדש, קדש (XX, 3 ; LXIII, 3 ; LXXIV, 7 ; LXXVIII, 69 ; XCVI, 6 ; cf. vers. 8). Il ne peut pas y avoir de doute que la plupart au moins de ces expressions désignent le temple de

[1] Le היכל קדשך, dans XI, 4, paraît être dans le ciel ; cf. XVIII, 7, היכלו, qui signifie probablement le ciel.

Jérusalem. Le Ps. LXXXIV tout entier est consacré à célébrer ce sanctuaire, ses parvis חצרות, ses autels מזבחות (cf. XXVI, 6 ; XLIII, 4 ; CXVIII, 27 ; LXV, 5 ; XCII, 14 ; XCVI, 8 ; C, 4, où sont mentionnées aussi les portes du temple). Le psalmiste se réjouit d'aller dans la maison de Dieu (CXXII, 1), les fidèles s'y rendent en foule (LV, 15), des processions en fête se dirigent vers la maison de Dieu (XLII, 5), on revêt, pour la circonstance, les vêtements de cérémonie הדרת קדש (XXIX, 2 ; XCVI, 9) ; les Serviteurs de Dieu se tiennent dans la maison de Dieu pendant les nuits, ils se tiennent dans les parvis de la maison de Dieu (CXXXIV, 1 ; CXXXV, 2 [1]). Les prêtres, qui deviennent plus tard, comme sadducéens, les ennemis des Pieux, et qui accomplissent, avec les lévites, tous les services du temple et toutes les cérémonies du culte, ont encore toutes les sympathies du Pauvre ; Aaron, comme nous le verrons plus tard, reste pour les psalmistes une des grandes figures du passé, la maison d'Aaron est traitée avec amitié (CXV, 12 ; CXXXV, 19 ; les lévites également, CXXXV, 20), les prêtres sont les prêtres de Dieu et mis sur le même rang que les Pauvres (CXXXII, 9, 16 [2]), et la fonction de prêtre est revêtue d'un éclat presque divin (CX, 4).

103. A côté du temple et à l'époque des Psaumes, y avait-il réellement déjà des synagogues ? Cela n'est pas impossible, tous les Pauvres n'étaient pas à Jérusalem, sans doute, et les Pauvres priaient beaucoup, il n'y a pas de livre biblique où le mot תפלה se trouve aussi souvent que dans les Psaumes. La prière des Dix-huit Bénédictions, qui n'a probablement pas été rédigée bien longtemps après les Psaumes, ne se conçoit pas sans les synagogues où on devait la réciter en public. Néanmoins il faut dire qu'il n'y a absolument rien dans les Psaumes qui atteste sûrement qu'il y ait eu des lieux de prière de ce genre, et la vénération des psalmistes pour le temple de Jérusalem semble exclure l'existence de ces temples secondaires, rivaux actuels ou futurs de celui de la capitale. La prière du Pauvre est très souvent une prière individuelle et isolée, même une prière mentale, une prière du cœur, non une pratique religieuse réglée et faite selon les rites [3]. D'autres fois, cependant, et assez souvent, il la fait en commun

[1] Cf. nos 64 et 103.

[2] Il est vrai que le ps. parle au futur et peut-être pour les temps messianiques, mais comme les prêtres sont liés aux Pauvres dans ces deux versets, on ne saurait, dans tous les cas, y voir une intention ironique contre les prêtres contemporains. Voir aussi la sympathie pour les prêtres dans LXXVIII, 64.

[3] Par exemple, quand il dit qu'il prie soir et matin et après-midi (LV, 18), c'est une pure image, qui a pu donner naissance aux trois prières quotidiennes des temps rabbiniques, mais qui n'a rien de commun avec ces trois prières. Le Pauvre se lève aussi au milieu de la nuit pour louer Dieu (LXXVII, 7 ; CXIX, 62).

et en public, avec la foule ou en présence de la foule, et il semble même que cette forme de la prière ait à ses yeux une vertu spéciale et plus grande, mais la question est de savoir où se tenaient ces réunions, si elles n'avaient pas lieu dans la cour du temple même, ou en pleine place publique, et si elles avaient, en somme, rien de commun avec la prière synagogale. Le Pauvre bénit Dieu dans les assemblées מקהלות, מקהלים (XXVI, 12 ; LXVIII, 27), il raconte la gloire du nom de Dieu devant ses frères, au milieu de l'assemblée קהל (XXII, 23), devant une assemblée nombreuse il accomplit son vœu ou loue Dieu et proclame sa justice (XXII, 26 ; XXXV, 18 ; XL, 10, 11 ; CIX, 30 ; CXVI, 14) ; il exalte Dieu devant la communauté du peuple קהל עם et l'Assemblée des Anciens (CVII, 32), il le remercie de tout son cœur devant le conseil des Justes et la communauté סוד ישרים ועדה (CXI, 1). Aucun de ces passages n'indique véritablement une réunion pieuse assemblée pour la prière en commun ; les deux derniers passages cités, qui seraient de nature à faire plutôt impression au premier moment, perdent leur importance si on fait attention que celui du Ps. CVII est un passage historique se rapportant aux temps anciens, et que dans le Ps. CXI il s'agit, comme du reste dans le Ps. CVII, d'une réunion qui a lieu en dehors de tout projet de prière et dont le Pauvre profite pour venir proclamer la grandeur de Dieu. Car c'est là justement, à ce qu'il nous semble, le sens de tous ces passages : le Pauvre croit faire œuvre méritoire en venant édifier la foule par sa piété et faire de la propagande en faveur de Dieu. C'est dans les mêmes termes et le même but à peu près qu'il parle si souvent de proclamer Dieu parmi les Nations (par exemple, LVII, 10 ; XCVI, 3 ; CVIII, 4). L'analogie entre les deux cas est si grande qu'ils ont évidemment la même signification.

104. Le lecteur m'attend évidemment au fameux passage de Ps. LXXIV, 8, qui a été, jusqu'à présent, la seule preuve un peu sérieuse de l'existence de synagogues qu'on ait pu trouver dans les Psaumes. Les mots שרפו כל מועדי אל בארץ prennent, en effet, un sens très simple si on traduit par : ils ont brûlé toutes les synagogues du pays. Mais outre que le texte n'est pas très sûr [1], et que, d'autre part, il est bien difficile, malgré l'exemple parallèle de Lamentat., II, 6, de donner au mot מועד, qui signifie réunion, le sens de lieu de réunion [2], il faut considérer que toute la

[1] Voir le commentaire de Graetz ; d'après la version grecque on pourrait supposer qu'il y avait dans le texte quelque chose comme ceci : dispersons (ou exterminons) tous les communautés de Dieu dans le pays.

[2] On pourrait même supposer (mais nous avouons que cela demande quelque bonne volonté) que le pluriel est ici une exagération poétique et que, malgré כל et le

force démonstrative de ce passage vient uniquement de ce que l'on suppose que notre psaume a été écrit à l'époque des Maccha-bées et décrit les persécutions d'Antiochus. Cette hypothèse a d'abord contre elle que plusieurs traits du tableau ne s'accordent pas avec les événements qui se sont passés sous Antiochus [1]. De plus, on ne saurait méconnaître la parenté de notre psaume avec le psaume LXXIX, il nous paraît certain que tous les deux font allusion à la destruction du temple par Nabuchodonosor, et l'ana-logie de notre psaume avec le chapitre II des Lamentations vient à l'appui de cette explication. Les deux psaumes peuvent avoir été écrits à une des époques difficiles du second temple, peut-être et si l'on veut dans le premier siècle après le retour de l'exil, pendant les guerres que les Juifs eurent à soutenir contre les peuples voisins, mais, en réalité, pour nous, il est indifférent d'en connaître la date précise. Ce ne sont pas des pièces d'ac-tualité, ils traitent un des lieux communs des Psaumes, la per-sécution du Pauvre ou du peuple juif par les Nations et les voisins (voir LXXIV, 19, 21 ; LXXIX, 11-12) ; la plus grande cala-mité de ce genre subie par les Juifs est la destruction du temple par Nabuchodonosor, elle sert de point de départ à la description du psalmiste. Mais s'il en est ainsi, il est clair que notre verset LXXIV, 8, n'a rien à faire avec les synagogues et c'est tout ce que nous voulions prouver [2].

22. *Culte de Dieu par les sacrifices et les vœux.*

105. Le temple ne va pas sans les sacrifices. Anciennement, le sacrifice était le fond du culte, le principal acte par lequel l'is-

בארץ, il ne s'agit, en réalité, dans notre verset, que du temple de Jérusalem ; voir מקדשך, LXVIII, 36 ; מקדשי אל, LXXIII, 17, et les pluriels de משכן si fréquents dans les Ps.

[1] Voir l'introduction à notre psaume dans *Kurzgefusster Kommentar zu den Hei-ligen Schriften des Alten u. Neuen Testaments*, par Strack et Zöckler, 6e partie, *Psalmen u. Sprüche Salomos*.

[2] On nous permettra de proposer une explication du verset LXXIV, 5, qui a donné tant de difficulté aux commentateurs. Nous croyons que ce verset fait allusion à un procédé, probablement très usité en Palestine, servant à faire remonter sur l'eau un fer qui est tombé au fond. On tâchait de l'engager dans un réseau de bois סבך עץ, et une fois qu'il y était, il remontait de lui-même à la surface. C'est le miracle d'Élisée, II Rois, VI, 4-7. Reste à savoir si le verset est réellement à sa place et si le premier mot du verset est bien transmis. Nous ne nous chargeons pas de rattacher le verset au contexte ; il y faut peut-être quelque tour de force, pas plus étonnant que ceux auxquels on a déjà eu recours pour expliquer ce passage. Remarquons cependant que le יִוָּדָע du vers. 5 se retrouve LXXIX, 10, et a peut-être un sens ana-logue, de sorte qu'on pourrait traduire : « Que le crime des Nations soit révélé comme est révélée la hache cachée sous les eaux et ramenée à la surface. »

raélite se mettait en relations avec Dieu. Il n'en est plus ainsi dans les Psaumes; chez eux, comme chez les Prophètes, le sacrifice est d'ordre secondaire et ne joue plus qu'un rôle très effacé. Cependant les Psaumes, contrairement à l'habitude de certains prophètes, ne rejettent pas absolument les sacrifices et ne s'emportent pas contre ceux qui les offrent. Dieu reçoit avec plaisir les offrandes et les holocaustes עולה ,מנחה, et en tiendra compte (XX, 4); les *haçidim* de Dieu contractent alliance avec lui en offrant un זבח (L, 5 [1]); le Pauvre vient dans la maison de Dieu avec des holocaustes, des agneaux gras, il fait monter vers le ciel l'encens des béliers, des taureaux et des boucs (LXVI, 13, 15); le peuple en joie attachera la victime חג à l'angle de l'autel (CXVIII, 27); enfin l'autel est souvent mentionné avec respect par les psalmistes. Mais, d'autre part, Dieu ne tient nullement aux sacrifices. « Je ne te punirai pas sur (l'absence de) tes sacrifices, ne t'imagine pas que je me préoccupe tout le temps d'avoir tes holocaustes; je n'ai pas besoin du taureau de ton étable ni des boucs de tes parcs ; car toutes les bêtes de la forêt sont à moi, les animaux dans les hautes montagnes, les oiseaux des montagnes et les bêtes sauvages des champs ; si j'ai faim, ce n'est pas à toi que je m'adresserai, car à moi est l'univers et tout ce qu'il renferme. Penses-tu que je mange la chair des taureaux ou que je boive le sang des boucs? Le vrai sacrifice à offrir à Dieu, c'est la prière de reconnaissance (L, 8-14). — Tu ne demandes, dit le Pauvre à Dieu, ni de זבח ni de מנחה, tu ne désires pas de עולה וחטאה (XL, 7). Tu ne demandes pas de זבח, sans cela je le donnerais ; tu ne veux pas d'holocauste ; le vrai זבח, c'est un cœur brisé et humble (LI, 18-19). — La louange plaît mieux à Dieu que le sacrifice des שור פר מקרן מפרים (LXIX, 32). — Ma prière servira d'encens; mes mains levées seront la *minha* du soir (CXLI, 2). » C'est avec une vraie insistance que le Pauvre répète sans cesse que le vrai sacrifice est la prière, l'action de grâce ; chaque fois qu'il prononce le mot *zébah* ou un mot analogue, il ajoute avec affectation que ce sont des sacrifices des lèvres, du cœur, des sacrifices de piété, זבח תודה, זבחי צדק, זבחי תרועה (IV, 6 ; XXVII, 6 ; L, 14, 23; CVII, 22; CXVI, 17), נדבות פי (CXIX, 108; cf. le זבח תודה de L, 23, et LIV, 8, où la *nedaba* a probablement le même sens). Les versets 20 et 21 de Ps. LI nous paraissent être une addition postérieure destinée uniquement à corriger l'effet du passage qui précède et où il est dit que Dieu ne fait aucun cas des

[1] Il est vrai qu'ils ne seront pas accueillis avec empressement ; voir la suite de ce paragraphe ou du psaume.

sacrifices. L'auteur de l'addition aura été affligé de cette condamnation absolue du sacrifice, et pour l'atténuer, il suppose qu'elle ne vaut que pour l'époque où il n'y avait pas de temple[1], mais une fois Sion et Jérusalem reconstruits, les sacrifices et offrandes, פרים, כליל, עולה seront rétablis. Cette addition peut avoir été faite dans les premiers temps du retour de l'exil[2], ou à l'époque des Macchabées, après les dévastations d'Antiochus, ou même plus tard, après la destruction du temple par les Romains, s'il est possible que les Psaumes contiennent de petites additions de cette époque. Une seule fois, dans les Psaumes, en dehors de ce passage, l'autel est bien l'autel des sacrifices, c'est dans le verset CXVIII, 27, déjà cité plus haut ; dans les trois autres passages où il est mentionné, il est pris au figuré pour le temple ou considéré comme un refuge et un lieu de prières, non un lieu de sacrifices (XXVI, 6-7, XLIII, 4 ; LXXXIV, 4). Une exception est faite pour les étrangers, les Nations, qui peuvent, plus légitimement que l'israélite, apporter des offrandes à Dieu שַׁי, מִנְחָה (LXVIII, 30 ; LXXVI, 12 ; XCVI, 8), parce que ces offrandes seront le symbole de leur conversion, un hommage inattendu dont le Pauvre est particulièrement fier pour son Dieu. Inutile de dire que les sacrifices des Juifs aux dieux étrangers sont une abomination (CVI, 28) et particulièrement, bien entendu, les odieux sacrifices des enfants dont on est tout étonné de retrouver le souvenir encore vivant et poignant dans les Psaumes (CVI, 37-38[3]).

106. Si les sacrifices sanglants et les offrandes matérielles sont, en général, peu recommandés par les Psalmistes, le vœu, au contraire, נדר, jouit auprès d'eux d'une faveur particulière et qui mérite d'être remarquée. Les sacrifices qu'on doit faire à Dieu sont des louanges et l'accomplissement fidèle des vœux (L, 14), le Pauvre tiendra le vœu qu'il a fait (LVI, 13 ; LXV, 2), il l'accomplira en présence des fidèles et du peuple tout entier (XXII, 26 ; CXVI, 14), il paiera le vœu que ses lèvres ont prononcé dans la détresse (LXVI, 13-14). Ces vœux sont probablement conditionnels comme celui de Jacob, et Dieu les exauce (LXI, 6, 9). Les voisins eux-mêmes font des vœux à Dieu (LXXVI, 12). En quoi consistaient les vœux ? Probablement dans des pratiques d'abstinence, comme

[1] Cette hypothèse sur ces deux versets n'est pas nouvelle (voir, par exemple, le commentaire d'Olshausen). Cependant *la reconstruction de Sion et de Jérusalem* pourrait signifier simplement le relèvement futur de la nation juive et l'éclat *plus grand* qu'auront alors Sion et Jérusalem. Dans ce cas, nos deux versets ne seraient pas interpolés et feraient partie de la rédaction primitive du psaume.

[2] Remarquer que l'auteur ne dit pas qu'il n'y a point d'autel.

[3] Dans d'autres passages aussi de la Bible le דם נקי pourrait faire allusion à ces sacrifices.

celles du *nazir* ; David jure et fait vœu de ne pas se coucher ni dormir jusqu'à ce qu'il ait élevé une demeure pour Dieu (CXXXII, 1-5). Le vœu devait généralement finir, à ce qu'il semble, par un sacrifice, comme on le voit dans le passage cité de Ps. LXVI [1], et comme il résulte de la législation du Pentateuque, de sorte que les Psaumes reviennent pourtant, indirectement, à cette pratique du culte pour laquelle ils témoignent de si peu d'enthousiasme. Comme nous l'avons déjà dit plus haut, le jeûne de CIX, 24, n'est point une pratique religieuse ; tout au plus pourrait-on voir quelque chose comme une pratique de ce genre dans LXIX, 11.

23. *Autres pratiques religieuses.*

107. On serait très curieux de savoir ce que les psalmistes ont pensé des prescriptions religieuses contenues dans le Pentateuque, mais les données qu'on peut recueillir dans les Psaumes sur ce sujet sont très vagues. Tout ce qu'on peut affirmer, c'est que la Loi (*Tora*, Pentateuque) était déjà devenue, au moins vers les derniers temps des Psaumes, l'objet d'études régulières et, pour ainsi dire, classiques. Les Ps. I et CXIX parlent de méditer, comprendre, approfondir la *tora* absolument comme le ferait un docteur de la mischna ou un talmudiste invétéré. Les noms par lesquels la Loi et les commandements de Dieu sont désignés dans le seul Ps. CXIX sont d'une étonnante variété. En voici la liste : אמרתך, אמרת צדקך, אדותיך, דבר, דבריך, דרכיך, חקיך, מצותיך, מצות ה', משפטיך, משפטי פיך, משפטי צדקך, נתיב מצותיך, נתיבתי, עדות, עדותיך, עדות פיך, פיומי, פקודיך, תורתך, תורת פיך, תורת ה'.

Des expressions du même genre se trouvent dans d'autres Psaumes, par exemple XIX, 8-15, qui ressemble beaucoup, pour le fond, au Ps. CXIX (voir aussi, XL, 9 ; LXXVIII, 6, 7, 10 ; LXXXIX, 31-32 ; CV, 45). La sagesse חכמה consiste à comprendre les voies de Dieu, à connaître et à pratiquer ses commandements (CVII, 43 ; CXI, 10) ; l'impiété est folie, sottise, pauvreté d'esprit, stupidité אולת, בער, כסלה. Le Méchant ne sait pas, ne comprend pas, marche dans les ténèbres (LXXXII, 5) ; la grande affaire pour l'homme pieux, c'est d'avoir l'intelligence de la Loi et l'esprit assez ouvert pour la comprendre. Pour la connaître, il faut qu'il apprenne, qu'il fasse effort et s'applique. Le Sage חכם qui cherche à connaître la volonté de Dieu est déjà sur le point de devenir un savant, un docteur qui interprète la Loi ; et l'étude des pré-

[1] Le contraire pourrait résulter de LVI, 13.

ceptes de Dieu prépare déjà l'étude des textes et le *Talmud*. Il faut apprendre pour savoir, et il faut être intelligent pour apprendre, et la seule chose qu'il faille apprendre et savoir, c'est les commandements de Dieu. La quatrième formule des Dix-huit Bénédictions résume ces idées dans une prière : אתה חונן לאדם דעת ומלמד לאנוש בינה חננו מאתך דעה בינה והשכל ; le fidèle demande, dans cette prière, le don de l'intelligence, parce que c'est par l'intelligence qu'on arrive à la pratique de la Loi. Le langage des Psalmistes est à peu près le même, chez eux aussi le Pauvre aspire à la חכמה, au שכל, au דעת et à la בינה, surtout dans le Ps. CXIX (חכמה תודיעני, LI, 8[1] ; מלמד אדם דעת, XCIV, 10; לא ידעו ולא יבינו, יבינו, אתבונן XXVIII, 5 ; LXXXII, 5 ; CXIX, 34, 95, 100, 104, אשכילך, שכל טוב, אשכילה, השכלתי, XXXII, 8; CI, 2 ; CXI, 10 ; CXIX, 99 ; טוב טעם ודעת למדני, למדני, CXIX, 12, 27, 65, etc). Tous les commentateurs expliquent le היית כנאד בקיטור, CXIX, 83, en disant que le Pauvre n'a pas oublié la Loi, quoiqu'il ait souffert et se soit ratatiné comme l'outre suspendue dans la fumée ; mais c'était l'usage de suspendre dans la fumée l'outre remplie, afin de bonifier le vin [2], et le passage du psaume veut dire que le Pauvre a conservé tout ce qu'il a appris de la Loi et l'a bonifié comme le vin dans l'outre. C'est peut-être déjà quelque chose comme cette parole de Iohanan b. Zaccaï (dans *Abot*, II, 8), qui, voulant dire qu'Eliézer b. Hyrcanos a une mémoire prodigieuse et garde tout ce qu'il apprend, le compare à une citerne cimentée, d'où pas une goutte ne s'échappe.

24. *La justice de Dieu, rémunération, monde futur.*

108. Nous avons déjà dit plus haut que le Pauvre ne doute pas un instant de la justice de Dieu et que sa confiance est inébranlable ; nous voulons montrer ici comment il concilie ce sentiment avec le spectacle des injustices et des misères qu'il a sous les yeux.

Le Pauvre a sans doute ses heures de découragement et de trouble moral, où il se met à envier le sort du Méchant (XXXVII, 1, 7-8 ; LXXIII, 3 et suiv.) et demande pourquoi Dieu s'est détourné de lui, se cache, s'endort et ne vient pas enfin à son secours (VI, 4; XIII, 2 ; XLIV, 25 ; LXXIV, 1 ; LXXVII, 8-10 ; LXXXV, 6, etc.), mais il se relève vite de son abattement. Il a, pour comprendre la souffrance des Justes et le bonheur insolent des Méchants, plusieurs

[1] La *hokhma* est une chose rare et secrète, à ce qu'il semble, de là le mot בסתום de ce verset.

[2] Cf. Riehm, *Handwörterbuch des biblischen Alterthums*, article *Schlauch*.

explications. D'abord, le bonheur du Méchant est grossier, vain et toujours menacé. Acquis par des moyens répréhensibles, il ne donne aucune sécurité ni aucune joie pure (voir, par ex., Ps. XXXVII, LXXIII) ; le Pauvre, au contraire, porte le bonheur dans son cœur (IV, 8). Du reste, même le bonheur tout matériel du Méchant n'est pas complet, il endure aussi beaucoup de misères dont rien ne le console, tandis que le Pauvre est soutenu par la grâce de Dieu (XXXII, 10). Ensuite, le bonheur du Méchant ne dure pas, le Méchant sera puni, maudit par Dieu, exterminé, tandis que le Pauvre recevra sa récompense, sera réhabilité, sera heureux. Cette idée est tant de fois exprimée dans les Psaumes, qu'il est superflu d'y insister. Quand le Pauvre souffre, il se dit qu'il a péché envers Dieu, quoiqu'il n'en ait pas eu l'intention et que même il n'en sache rien ; il se peut que Dieu le punisse même pour des fautes inconscientes (n° 29) ou bien qu'il expie la faute de ses ancêtres (XXV, 7 ; LXXIX, 7 ; CVI, 6 [1]), quoique Dieu puisse, s'il le veut, exempter de cette responsabilité les générations plus jeunes et que, suivant le Pauvre, le Méchant seul doive porter la faute de ses parents (CIX, 14). Le Pauvre est presque capable de pécher exprès, envers Dieu seul, il est vrai, afin que les jugements de Dieu soient équitables et ses arrêts justifiés (LI, 6). La souffrance est, du reste, une épreuve, au double sens du mot [2]. Dieu éprouve le Pauvre comme on éprouve l'argent (LXVI,10), pour voir si sa piété est de bon aloi (CXXXIX, 1, par exemple). Il l'éprouve aussi pour le purifier de ses péchés, le régénérer et le rendre digne du bonheur qui l'attend. Le Pauvre demande même comme une faveur d'être éprouvé, afin de fortifier ou de démontrer sa vertu (XXVI, 2 ; CXXXIX, 23). Enfin, quand le Pauvre est à bout de raisons, il se dit que les voies de Dieu sont mystérieuses et qu'il est téméraire de les sonder. C'est pour cela qu'il reste muet (XXXIX, 10), toutes les explications sont vaines (LXXIII, 16), mieux vaut être un simple qui ne sait rien, accepter comme une bête les arrêts de Dieu (LXXIII, 22). En général, du reste, et sans parler de cette question de la justice de Dieu, l'œuvre de Dieu dépasse l'esprit humain, et le Pauvre ne se flatte pas de la comprendre (CXXXIX, 6) ; son cœur reste humble et il se garde de vouloir pénétrer des mystères qui sont au-dessus de lui ; il aime mieux ignorer et calmer sa douleur comme fait un enfant sur le sein de sa mère (CXXXI, 1, 2).

109. Ce n'est sûrement pas dans un monde futur que les in-

[1] Cf. CXXIX, 1, 2.

[2] Voir les mots בחן, חקר, צרף, נסה. Dieu lui-même a été éprouvé par les anciens Hébreux (LXXVIII, 18, 41, 56 ; XCV, 8-9 ; CVI, 14).

justices de ce monde seront réparées. Nous ne voulons pas étudier ici à fond les représentations que se font les psalmistes de l'état de l'homme après la mort, mais nous devons nous demander s'ils croyaient à ce qu'on appelle l'immortalité de l'âme. Il faudrait d'abord voir s'ils avaient une idée nette de l'âme, telle que nous nous la représentons : il semble certain qu'ils ne l'avaient pas. Les mots par lesquels les Psaumes paraissent désigner l'âme désignent simplement et par approximation la personne humaine, l'homme vivant ou la vie qui est en lui, sans aucune idée métaphysique. On n'a qu'à voir les différents passages où le Pauvre, en parlant de lui, emploie les mots נפשי, רוחי, כבודי (sans parler de יחידתי, כחי, לבי, עצמי, etc.), pour se convaincre que par ces termes il n'entend pas ce que nous appelons l'âme, une force centrale bien déterminée et bien définie, mais le plus souvent sa personne, ou, quand l'idée est plus raffinée, son être pensant et sentant. Il ne sait rien de l'immortalité de l'âme, il ne connaît que le שאול, le בור, le שחת, le אבדון obscur, le חשך, où vivent les ombres רפאים. Les morts sont libres de tout souci, ils sont couchés dans la tombe et Dieu n'a plus une pensée pour eux (LXXXVIII, 6), ils ne savent plus rien et ne peuvent plus comprendre les merveilles de la Providence (LXXXVIII, 13), ce n'est pas pour eux que Dieu gouverne le monde (LXXXVIII, 11). Aussi, dans la mort, le souvenir de Dieu est perdu, personne ne le louera plus (VI, 6) ; ce ne sont pas les morts qui louent Dieu, ni ceux qui descendent dans l'empire du silence et de l'oubli (CXV, 17 ; cf. LXXXVIII, 11, 12) ; le Pauvre veut louer Dieu pendant qu'il est encore en vie (LXIII, 5 ; CIV, 33 ; CXIX, 175), il ne veut pas mourir, mais vivre et raconter les exploits de Dieu (CXVIII, 17) ; que gagnerait Dieu à sa mort, s'il descendait dans la fosse ? Est-ce que la *poussière* peut louer le Seigneur et raconter ses vertus (XXX, 10) ? L'homme est comme un souffle qui s'en va et ne revient plus (LXXVIII, 39) ; son souffle le quitte et il retourne à la terre dont il est sorti (CXLVI, 4). Les bêtes de même meurent et retournent à la poussière (CIV, 29). On pourrait croire que dans le verset suivant il y a quelque allusion à la résurrection des morts, mais ce serait sûrement une erreur, le passage s'applique aux animaux et personne n'a jamais parlé de la résurrection des animaux. Les paroles de ce verset doivent être prises au figuré, elles décrivent la reproduction incessante des êtres vivants et le rajeunissement éternel de la nature.

ISIDORE LOEB.

(*La fin des Psaumes au prochain numéro*).

RECHERCHES BIBLIQUES

XX

LA CORRESPONDANCE D'AMÉNOPHIS IV ET LA BIBLE (*fin* [1]).

Villes phénico-palestiniennes.

Avec le territoire de mat-Nuhashshe = Aram-Çôbâ, nous avons atteint la limite septentrionale de la Palestine telle que la conçoit l'auteur des Nombres, XXXIV, car, en réalité, la Palestine historique n'a pas dépassé la source du Jourdain près de laquelle était située la ville de Laïs, occupée par une troupe de Danites au temps des Juges. Il faut maintenant retourner sur nos pas, afin de ne toucher que des points géographiques qui intéressent directement la Bible. Je me bornerai donc à relever quelques noms propres de villes phénico-palestiniennes dont la présence dans les documents babyloniens est de nature à dissiper des incertitudes ou à rectifier quelque idée préconçue. Dans cet examen minutieux, nous assisterons à ce fait certainement inattendu, mais pourtant d'une réalité matérielle, que, si la Bible demande le plus souvent les éclaircissements des inscriptions cunéiformes, celles-ci sont parfois ses obligées et ne peuvent se tirer de l'ambiguïté inhérente au système cunéiforme sans être éclairées par la comparaison avec les leçons conservées traditionnellement dans la Bible.

La nomenclature suivante procèdera du nord au sud.

A. Villes du littoral.

1. *Armada* (W. 51, r. 18). C'est la ville écrite dans la Bible אַרְוָד, et cette circonstance montre bien que les Babyloniens eux-mêmes prononçaient ce nom *Arwada*. A côté de cette ortho-

[1] Voyez tome XX, page 199.

graphe, on trouve quelquefois dans les inscriptions assyriennes la forme *Aruadi*. Les Grecs et les Romains ont laissé tomber le *w* et ont employé la forme Ἄραδος, Aradus, mais la forme indigène a survécu dans le nom arabe *Ruad*.

2 *Çumura* (*i*). Cette ville figure très fréquemment dans les lettres babyloniennes, comme ayant été prise par l'armée des Héthéens. Dans la Genèse, la forme ethnique צְמָרִי désigne une tribu chananéenne habitant cette ville, dont le nom doit avoir été צֶמֶר. Les géographes classiques l'appellent *Simmyra*; le nom moderne est *Çumr*.

3. *Shigata*. Ce nom géographique se rencontre très souvent en compagnie du précédent avec le déterminatif *eru* ou *alu* « ville ». En caractères hébreux, on aurait שגת, סגת ou שקת, formes possibles, mais introuvables dans les livres hébreux. On pourrait, au besoin, se consoler avec cette considération que bien d'autres villes phéniciennes, mentionnées dans ces documents, ont disparu de la littérature postérieure, entre autres les villes d'*Ullaza* et d'*Ambi*[1]; je pense néanmoins que dans ce cas particulier la cause n'est pas aussi désespérée, et je ne puis supprimer le sentiment que la forme babylonienne, dans ces trois syllabes *shi-ga-ta*, représente un léger déguisement de la localité dont les habitants sont mentionnés dans le tableau des tribus chananéennes de la Genèse sous la dénomination de עַרְקִי, ce qui suppose un nom de ville עֵרֶק (עֶרֶךְ) ou עַרְקָה (anciennement ערקת). L'association si fréquente de *Çumura* et *Shigata* dans nos inscriptions rappelle tellement la mention de צְמָרִי et de עַרְקִי dans le même groupe ethnique de la Genèse que l'idée de leur identité m'a été suggérée au premier regard jeté sur les textes. L'unique obstacle qui s'y opposait était la syllabe initiale *shi* dont la valeur *ir* n'a été dégagée jusqu'ici par aucun assyriologue, et il aurait paru arbitraire de lui assigner cette valeur dans ce cas spécial. Heureusement, toute hésitation a disparu par la constatation, dans W. 77, 11-12, du couple sus-mentionné écrit: *er Çu-mu-ra u er Ir-qa-ta* dont le dernier nom répond lettre par lettre à la forme hébréo-phénicienne עַרְקַת, circonstance qui démontre en même temps la valeur *ir* pour le signe *shi*. Voilà un cas de plus attestant l'utilité de la Bible pour le déchiffrement de l'écriture cunéiforme. La ville d'Arca subsiste encore aujourd'hui; le Talmud la mentionne sous le nom de ערקת לבנן « Arca du Liban ».

[1] Ces noms sont respectivement עַכֵּז (ou עַכָּץ) et עַנָּב; cette dernière ville est homonyme de la ville judéenne עֲנָב (Josué, xv, 49).

4. *Gubla*. La lecture exacte de ce nom, écrit très souvent *du-la*, est établie au moyen des variantes *gu-ub-la* (W. 80, 4) et *du* (=*gub*)-*ub-li*. C'est la ville des גִּבְלִים qui ont taillé les pierres employées dans la construction du temple salomonien (I Rois, v, 32). Le nom était en phénicien גֶּבֶל, en hébreu גֵּבַל; l'atténuation d'*o* en *i* dans les formes dérivées n'est pas rare en hébreu, comparez אִמֶּר et אִמְרָה, קִבֹּר et קִבְרִי, etc. Il ne faut pas confondre cette ville phénicienne avec le גֵּבָל mentionné dans le Psaume LXXXIII, 8, avec Ammon et Amalec, et qui désigne indubitablement le district montagneux de la Judée du sud qui porte, chez les Grecs, le nom de « Gabalène ».

5. *Beruta*. Aucun doute n'est possible, c'est bien la ville nommée encore aujourd'hui *Beyrouth*, le *Berylus* des Grecs. Dans Ezéchiel, XLVII, 16, figure le nom de ville בֵּרוֹתָה, écrit בֵּרוֹתַי dans II Samuel, VIII, 8, mais appartenant à une localité d'Aram Çobâ. La forme de ce nom semble contractée de בְּאֵרוֹת « puits ». Le mot copte *barout* « airain », ainsi que le *berl* éthiopien, me semble en connexion avec la ville phénicienne comme lieu d'exportation de l'airain sur la côte africaine de la mer Rouge [1].

6. *Ziduna*, Sidon ; צִדֹן, la plus ancienne métropole de la Phénicie, est personnifiée dans la Genèse en fils aîné de Chanaan. En babylonien, l'échange entre צ et ז est des plus fréquents.

7. *Acca*. Cette forme est tirée de l'adjectif ethnique *akkâu* « habitant d'Acca », qui figure dans une lettre que nous citerons plus loin. C'est la ville d'Acco, que la tribu d'Aser n'a pas pu soumettre (Juges, I, 31). En hébreu, ce nom s'écrit constamment עַכּוֹ, en phénicien עכי et עך, d'où en grec *Acé*, changé plus tard en Ptolémaïs. Pour le sens du vocable, il faut se rapporter à l'arabe עַנַּךְ « racine, base, porte », de עַנַךְ « serrer » et « fermer la porte ».

8. *Yapu* ou *Yâpu* se reconnaît facilement comme la ville de יפו. L'orthographe babylonienne est conforme à celle de l'hébreu. L'inscription phénicienne d'Ashmunazar écrit יפי, avec un י au lieu d'un ו, et les Grecs ont aussi entendu Ἰόππη; le nom moderne est *Jaffa*.

B. Villes de l'intérieur.

Celles-là sont beaucoup plus rarement mentionnées dans les textes que j'ai à ma disposition, mais d'après mes informations, il

[1] Je démontrerai plus loin que l'exploitation du fer appartenait également aux industries les plus anciennes de la Syro-Phénicie.

doit s'en trouver d'autres dans les inscriptions encore inédites à ce moment. Je vais énumérer celles qui sont parvenues à ma connaissance, en faisant abstraction de l'ordre géographique, impossible à fixer avec certitude.

L'inscription W. 73 paraît annoncer, à la ligne 37, la prise imminente par l'ennemi, après celle de la ville de *Gubla*, c'est-à-dire Byblos, d'une autre ville dont le nom est écrit *Hikugulta* (*hi-ku-gul-ta*) ou *Hikuguta* (le signe *gud*, *gut'* se lit aussi *gu*). J'incline beaucoup à y voir un homonyme féminin de la ville de חֻקֹּק située dans le territoire de la tribu de Nephtali (Josué, XIX, 34). Dans la forme retenue par les Septante, Ἰακώκ, il y a également un *i* dans la première syllabe. Il est facile de voir combien l'orthographe babylonienne est inconséquente dans la manière de rendre les deux palatales du nom qu'il eût été impossible de fixer exactement si nous n'avions pas pour guide la forme biblique.

Une ville galiléenne des plus curieuses est mentionnée sous la forme *Ki-hi-in-na-tu-ni* dans W. 8. J'y ai déjà fait allusion plus haut en parlant du nom de Chanaan, le moment est venu d'en étudier la composition et de l'identifier avec une localité biblique. Comme elle doit être cherchée aux environs d'Acco ou de Saint-Jean-d'Acre, nous avons la certitude que c'est un vocable d'origine phénicienne, qu'on pouvait transcrire en caractères hébreux כחנתן, mais un tel nom ne se prête à aucune interprétation satisfaisante, car l'élément initial, qu'il soit כח ou כחן, n'offre rien d'intelligible. La même obscurité resterait si, en regardant le ח babylonien comme représentant le ע phénicien, on se résolvait à transcrire כענתן. Si nous n'avions que cette transcription babylonienne, la difficulté serait insurmontable, et il faudrait classer ce nom géographique parmi les non-valeurs condamnées à tout jamais. A notre grand plaisir, le rapprochement de cette forme babylonienne et d'une forme biblique, inexpliquée jusqu'à présent elle-même, me semble être de nature à jeter un nouveau jour sur les deux à la fois d'une manière vraiment remarquable.

Les territoires galiléens qui avoisinaient celui d'Acco du côté est et sud-est faisaient partie des possessions des tribus d'Aser et de Nephtali. Aucune ville connue d'Aser n'a la moindre ressemblance avec le nom que nous étudions. Par contre, du côté du territoire de Nephtali la tâche de retrouver un homonyme paraît moins désespérée. Là, nous rencontrons tout d'abord le nom de חַמָּתוֹן *Hammâtôn*, qui répond lettre pour lettre aux cinq dernières syllabes de la forme babylonienne (*Ki-*)*hi-in-na-tu-na*. Mais comment expliquer la syllabe initiale *ki* ? Mon premier mouvement était de joindre cette syllabe à celle qui précède et de voir

dans *er ki* « ville de pays » une désignation redondante pour le simple *er* « ville ». On trouve assez souvent dans nos lettres *mat ki* et *er ki*, au lieu de la forme simple *mat* et *er*. Après mûre réflexion, j'hésite à m'y arrêter, par cette raison concluante qu'aucune des lettres de Burnaburiash ne montre pareille orthographe, laquelle ne paraît pas avoir été en usage dans la littérature babylonienne proprement dite. Force nous est donc de prendre la syllabe *ki* pour partie intégrante du nom propre et de conclure, par l'analogie du nom de חנתן, que la terminaison תן entrait dans la formation des noms géographiques de la Palestine. Cette idée est confirmée par le nom פִּרְעָתֹן, qui vient de la racine פרע[1]. Il s'agit seulement d'aplanir la difficulté que présente la partie essentielle du nom, et qui ne fournit pas de racine sémitique plausible. Une combinaison ayant l'air d'être cherchée trop loin nous fournira peut-être le moyen de nous tirer d'embarras.

La partie radicale du nom que nous étudions montre dans ses éléments extrêmes le groupe כ־ן ou ק־ן; or, parmi les villes de la tribu de Zabulon, car nous ne devons pas sortir de ce territoire afin de ne pas nous éloigner trop de la ville d'Acco, on ne trouve que deux villes dont les noms commencent par un כ ou un ק. Ce sont כְּסָלֹת et קָטָת (Josué, XIX, 12, 15). Le premier de ces noms doit être éliminé, par cette raison incontestable que la troisième lettre radicale donne un ל au lieu du נ qu'il nous faut. Reste le second nom qui, au premier aspect, participe du même défaut, puisque la troisième lettre est un ת au lieu d'être un נ. Heureusement, cet embarras n'est qu'apparent, car le nom de cette ville a été transcrit par les Septante Καταναθ; le texte hébreu qu'ils avaient sous les yeux portait donc קטנת, et ce n'est que le texte massorétique qui a perdu le נ radical. Cette restitution du nom géographique nous fournit les moyens d'expliquer les autres singularités se rattachant à ce nom. On sait que dans le passage précédemment cité, la ville de קָטָת est mentionnée à côté de נַהֲלָל. Dans Juges, I, 30, il est dit que la tribu de Zabulon n'a pu chasser les habitants de קִטְרוֹן, ni ceux de נַהֲלֹל. Comme l'identité de נַהֲלֹל et de נַהֲלָל n'est susceptible du moindre doute, il s'ensuit nécessairement que קטרון n'est pas différente de קטה ou plutôt de קטנת d'après le texte des Septante. Mais la différence constatée à la fin de ce nom dans les deux orthographes présente certainement une énigme des plus obscures, et cela d'autant plus que la deuxième radicale n'est pas en apparence la même dans la forme

[1] Comparez aussi צָרְתָן et קָרְתָן, à moins qu'il n'y ait une contraction de צָרְתַיִן et קָרְתַיִן = צָרְתִים et קָרְתִים; cf. הוֹתָן = הוֹתַיִן.

hébraïque et dans la forme babylonienne. Mais cette difficulté disparaît précisément devant la considération émise plus haut qu'une racine קחן ou כחן ne présente pas une forme sémitique satisfaisante, et nous sommes ainsi conduits, en nous appuyant sur l'orthographe hébraïque, à transcrire la forme babylonienne *ki-'ti-in-na-tu-na*, au lieu de *ki-hi-in-na-tu-na* ; on sait que le caractère *hi* a aussi la valeur de *'ti* = טִ. Maintenant, si l'on transcrit la forme archaïque babylonienne en caractères hébreux, קטנתן, on voit tout de suite que la variante קטרון n'est qu'une simple altération de קט[נ]תן Il en résulte, en même temps, que la forme קטה est raccourcie de קטתן, ou plutôt de קטנתן, en y rétablissant le נ qu'avait encore le texte des Septante. Ainsi la forme babylonienne du XV^e^ siècle avant Jésus-Christ nous a fourni des moyens sûrs pour rétablir le nom propre primitif si diversement altéré dans le texte biblique. Mais il ne faut pas oublier non plus que la Bible nous a mis en mesure de transcrire exactement la forme babylonienne qui, autrement, serait restée inexpliquée et pouvait donner lieu à des hypothèses sans fin. J'ajouterai encore que cette ville de קטנתן me paraît absolument identique avec la ville galiléenne mentionnée dans le Talmud sous la forme de קטנתא, קטונית, aujourd'hui *Qeteina*[1], où la finale ן a entièrement disparu.

B. — Histoire.

A ce sujet, nous nous tiendrons aussi dans les limites que nous avons fixées pour la géographie et nous ne relèverons que les renseignements historiques en rapport avec les faits signalés par la Bible comme à peu près contemporains de l'Exode ou de la conquête de la Palestine par les Hébreux. Ils formeront une sorte de préhistoire du peuple d'Israël, destinée à nous montrer les conditions sous lesquelles cette nation naissante est parvenue à s'établir sur le sol de la Palestine et à développer son génie particulier. Les recherches suivantes s'attacheront à apporter quelques éclaircissements sur la situation politique, l'état religieux, et l'état de civilisation où se trouvait la Syro-Palestine à ce moment décisif.

Situation politique.

La nombreuse correspondance qui nous est parvenue de plusieurs fonctionnaires de la Syrie nous montre clairement que

[1] Neubauer, *La géographie du Talmud*, p. 189.

l'Égypte exerçait le droit de suzeraineté sur tout le vaste territoire situé entre l'Oronte et le Wad-el-arish, c'est-à-dire la Phénicie, la Syrie et la Palestine. Partout les Égyptiens plaçaient des gouverneurs, surtout dans les villes du littoral plus accessibles par voie de mer, mais les villes principales de l'intérieur avaient elles aussi des gouverneurs égyptiens, pris soit dans la famille du grand roi, soit dans les familles de la noblesse aborigène qui se sont distinguées comme auxiliaires ou partisans de la domination égyptienne. C'est surtout la Phénicie et la Palestine qui étaient plus strictement soumises au régime égyptien. Pour la Phénicie et la Philistée nous le voyons bien par le grand nombre des lettres qui viennent de ces contrées. Pour la Palestine, en particulier, on pourrait concevoir quelques doutes, en faisant valoir la nature montagneuse du pays et son peu de ressources. Cependant une lettre de Burnaburiash, roi de Babylone, accentue tout particulièrement ce fait que la Palestine faisait partie intégrante de l'Égypte à ce moment, au point que le Pharaon est rendu responsable des préjudices subis par l'ambassadeur du roi de Babylone dans une petite ville de ce pays. Je crois que la teneur de la lettre à laquelle je fais allusion ne sera pas sans quelque intérêt pour les lecteurs de la *Revue*.

Recto.

1 *ana Naphururiya.*
2 *Shar mat miçrî ahiya kibima*
3 *umma Burraburiyâsh shar mat Kara[duniyâsh]*
4 *ahikama ana yashi shulmu*
5 *ana kasha matka bitki ashshâtika ablika*
6 *nishi rabutika sisika narkabâtika*
7 *dannish lu shulmu*
8 *anaku û ahiya itti ahamesh*
9 *'tabuta niddabub*
10 *û annita niqtabi*
11 *umma kî abbuni itti ahamish*
12 *nînu lu 'tabanu*
13 *inanna tamkarûa*
14 *sha itti ah 'tabu tebû*
15 *ina mat Kinahhi ana shimati ittaklû*
16 *ultu ah 'tâbu ana muhhi ahiya itiqu*
17 *ina er Qi'tinnatuni sha mat Kinahhi*
18 *Shum-Adda mar Balummê Shutadna mar Sharâtum sha er Akka*
19 *nishi shunu ki ishpuru nish tamkariya*
20 *idduku û shulmanu ittablu*

21 *... shar ana pani ...ki i...*
22 *altaprakku shita* (?)....
23 *ligbakku*

Verso.

24 *mat Kinahhi matka û shar[rishu ardika*
25 *ina matka hummuçaku sunikma û*
26 *kaspa sha itbalu shullim...*
27 *û nishi sha nishiya id[âku]*
28 *dukshunutima idmishunu têr*
29 *û shumma nishi annuti ul tadduk*
30 *iluruma lu urash* (?) *attua*
31 *û lu nishi mar shiprika idukûma*
32 *ina birini shipri ipparas*
33 *û ardushu unakkiruka*
34 *ana nishi attua Shumadna*
35 *shepishu kî unakkisu*
36 *ilushu iktalashu*
37 *û nish shanâ*
38 *Shutadna akkâu*
39 *ina rishi kî ulzizusu*
40 *ana panishu izzaz nishi shashunu*
41 *tusannik umma amurma*
42 *...tushaalma lu tîdi*
43 *...shulmani* 1 *mana abni ukni ushtebilakku*
44 *mar shipriya hamutta ma[harka* (?)]
45 *...ma sha ahiya lu idi*
46 *...mar shipriya la takalla* (?)
47 *hamutta littaru* (?)

Recto.

A Naphururiya, roi d'Égypte, mon frère, il est dit (ceci) : Moi, Burraburiyash, roi de Karaduniyâsh, ton frère, je me porte bien et je t'envoie mes meilleures salutations, à toi, à ta famille, à tes femmes, à tes grands, et mes sincères compliments au sujet de tes chevaux et de tes chars.

Mon frère et moi, nous nous entendons bien et nous nous promettons de vivre en bonne intelligence, comme nos prédécesseurs. Mes agents, qui avaient fait un bon voyage jusque-là, ont été arrêtés subitement par une mort violente dans le pays de Kinahhi.

Ils avaient quitté ton bon frère, pour se rendre près de toi, lorsqu'en arrivant dans la ville de Kitinatun, du pays de Kinahhi, Shumadda, fils de Balumme, et Shutadna, fils de Sharatum, de Acca, qui les escortaient, tuèrent mes agents et s'emparèrent des cadeaux ... roi, j'ai envoyé .... qu'il te le raconte.

Verso.

Le pays de Kinahhi est ton pays, et ses rois sont tes vassaux. C'est dans ton pays qu'un dommage m'a été causé. Fais faire une enquête, fais retrouver l'or qui a été enlevé, fais mettre à mort les gens qui ont tué mes hommes, et que le sang qu'ils ont versé retombe sur eux.

Si tu ne mets pas à mort ces gens, mes troupes de marche (?) iront tuer tes hommes et tes messagers, de sorte que désormais toute relation cessera entre nous, et leurs clients te traiteront en ennemi.

C'est Shum-Adda qui a coupé les pieds de mes hommes et leur a arraché les bras. Quant à l'autre, Shutadna d'Acca, il a excité le premier à piétiner sur leurs têtes et s'est tenu devant lui. Interroge ces hommes, fais des recherches, prends des informations et tu apprendras la vérité.

Je t'envoie comme cadeau une mine de *uknu*. Reçois sans retard mon messager pour qu'il ait de tes nouvelles, ne le retiens pas pour qu'il revienne promptement.

Il résulte indubitablement de cette lettre que l'incorporation de la Phénicie et de la Palestine dans les possessions égyptiennes était non seulement un fait accompli dans le pays même, mais aussi une situation légitimée et reconnue par les rois les plus éloignés. Cet état de choses jette d'une façon inespérée le jour le plus clair sur un point des plus obscurs de la classification des peuples syro-phéniciens systématisée pour la première fois par l'auteur du 10e chapitre de la Genèse. On s'est souvent demandé pourquoi cet auteur a rangé les Chananéens, ou plutôt leur personnification Chanaan, dans la famille hamitique sur la même ligne que Kush, Mizraïm et Futh, c'est-à-dire l'Éthiopie, l'Égypte et la Nubie. Cette énigme n'est pas difficile à résoudre aujourd'hui. L'auteur de l'ethnographie des Noahides a eu égard à la situation politique de ces pays, qui formaient alors le grand empire des Pharaons. Les peuples qui les habitaient étaient trop séparés les uns des autres par des caractères ethniques, comme la langue, la civilisation et la manière de vivre, pour qu'il eût pu penser à en faire une seule famille. Quant aux Phéniciens-Chananéens, en particulier, il était impossible de les confondre entièrement avec les Égyptiens, à cause de la grande différence de leur langue. Tout ce qu'il a pu faire, ç'a été de les représenter par une personnification différente, bien que restant en quelque sorte dans la dépendance de l'Égypte et des peuples africains. Dans cette classification, il y a donc réellement un motif bien justifié, et on n'a plus besoin de recourir à l'explication forcée de jadis, à savoir que l'incorpora-

tion des Chananéens dans la famille égyptienne était le produit soit d'une ignorance des caractères ethniques qui les séparent, soit d'un préjugé national des Hébreux auxquels il aurait répugné de se reconnaître de la même race que les Phéniciens. Cette dernière explication, faute de mieux, avait été adoptée par moi-même dans l'étude que j'ai consacrée au x[e] chapitre de la Genèse. Aujourd'hui, cette hypothèse n'a plus aucune raison d'être. En classant les Syro-Phéniciens dans la famille africaine, l'ethnographe de la Genèse a simplement tenu compte de l'état politique et réel de son siècle et des siècles antérieurs ; il s'est strictement conformé au rapport de la tradition, d'après laquelle le Chanaan, dans son sens le plus large, faisait partie inséparable de la domination égyptienne.

Malgré cette annexion politique à l'Égypte, le Chanaan avait son individualité propre au point de vue administratif. La plupart des préfets qui gouvernaient le pays au nom de l'Égypte étaient des princes nationaux jouissant d'une autonomie parfaite dans la direction intérieure et n'avaient que rarement des rapports directs avec la cour suzeraine. Les chefs d'un moindre grade étaient soumis au contrôle de leurs supérieurs et formaient ainsi divers groupes ayant à leur tête un chef plus haut placé, et ces chefs de groupes princiers restaient eux-mêmes sous la surveillance d'un gouverneur général, dont les attaches avec la cour d'Égypte étaient naturellement des plus étroites. La lettre d'avis dont nous parlions plus haut et qui est adressée aux rois de Chanaan désignés par l'épithète de co-vassaux (*sharrani, ardani, ahiya* « rois, serviteurs, mes frères ») vient précisément du gouverneur général qui était chargé de faire connaître l'ordre émané du roi d'Égypte aux divers groupes des rois-vassaux qu'il avait à surveiller. Après la disparition plus ou moins intermittente du régime égyptien, cette hiérarchisation administrative s'est certainement continuée sans interruption, car les gouverneurs puissants ne se seraient pas résignés à perdre leur suprématie sur les princes qui leur étaient soumis antérieurement. Et, en effet, nous trouvons encore dans le fameux récit des Juges, IV, la trace manifeste de cet ordre de choses. Le récit auquel je fais allusion se rapporte à la suprématie exercée sur les Israélites par Jabin, roi de Chanaan, ayant régné, dit l'auteur, à Haçor (יבין מלך כנען אשר מלך בחצור).

Cette description, malgré sa précision parfaite, a paru suspecte à la plupart des critiques qui avaient fait ce raisonnement d'une logique en apparence irrésistible : un roi qui règne dans la ville unique de Haçor ne peut pas avoir porté le titre beaucoup plus

général de roi de Chanaan. Et pour obvier à cette difficulté soi-disant insurmontable, ils ont considéré ce récit comme une soudure de deux pièces appartenant à deux auteurs différents dont l'un aurait pris Jabin pour le roi d'une seule ville, tandis que l'autre croyait qu'il était roi de Chanaan tout entier. Le vrai éclaircissement de ce phénomène nous est donné par les documents babyloniens de l'Égypte. Jabin était en même temps roi héréditaire de Haçor et gouverneur en chef ou roi titulaire du Chanaan tout entier. Les renseignements de l'auteur hébreu sont donc des plus conformes à la réalité de l'état politique de la Palestine au 1er siècle de l'invasion hébraïque, lorsque les Chananéens possédaient encore assez de cohésion pour résister en masse aux entreprises des tribus israélites. Le livre de Josué nous a conservé un autre exemple de cette administration politique de la Palestine qui nous apparaît dans la correspondance d'Aménophis IV. Lorsque les Gabaonites firent la paix avec Israël, ils se virent attaqués par une coalition de cinq rois présidés par Adonizédek, roi de Jérusalem. Celui-ci était très probablement le chef reconnu de ce groupe de petites royautés et non pas seulement un chef improvisé par le hasard des circonstances. Une autre fois, c'est Jabin, roi de Haçor[1], qui se met à la tête des rois de la Galilée pour arrêter la marche de l'armée israélite vers le nord (Jos., xi). Enfin, un dernier exemple nous est fourni par les Juges, i, 4-8. Il s'agit, dans ce passage, du roi de Jérusalem nommé Adonibézek, qui commandait les Chananéens et les Phérizéens. Après avoir perdu la bataille qu'il livra aux Israélites dans la localité de Bézek, probablement un des faubourgs de la ville basse de Jérusalem, Adonibézek, pris par les vainqueurs, fut mutilé aux pieds et aux mains. Au milieu de ses souffrances, ajoute le narrateur, Adonibézek reconnut avoir mérité d'être maltraité de la sorte « car, dit-il, 70 rois ayant les mains et les pieds mutilés ramassaient des miettes sous ma table; comme j'ai fait aux autres, Dieu m'a fait à moi (Juges, i, 4-7) ». Naturellement le nombre rond de 70 est simplement une figure hyperbolique qui fait les délices des Orientaux, et le fait, réduit à son expression naturelle, se résume en ceci, que Adonibézek retenait chez lui un certain nombre de rois vaincus et condamnés à subir des mutilations aux pieds et aux mains pour les punir de leur révolte. La réflexion la plus simple fait voir que ce n'étaient pas des rois indépendants, soumis pour la première fois, mais des vassaux assujettis depuis long-

[1] Vraisemblablement le grand-père du roi homonyme de Haçor, contemporain de Débora, précédemment cité. L'usage de donner au petit-fils le nom du grand-père était très fréquent chez les Phéniciens.

temps qui avaient cherché à se révolter contre leur suzerain. Il est utile d'ajouter que les mutilations infligées aux adversaires d'Adonibézek ont déjà leur modèle dans les mutilations analogues qu'ont fait subir aux ambassadeurs de Burnaburiyash dans une ville de Palestine les habitants d'Acca, accident dont se plaint le roi babylonien dans sa lettre citée plus haut, en demandant qu'il soit fait aux meurtriers comme ils ont fait à ses ambassadeurs. L'analogie de ces deux cas est vraiment remarquable, et elle nous montre clairement que le récit biblique concernant Adonibézek convient bien à l'esprit du temps et à la façon cruelle dont la justice s'exerçait à ce moment dans les possessions égyptiennes.

Il y a plus, la plainte de Burnaburiyash nous révèle encore un trait de mœurs qui revient dans l'histoire de la conquête de Palestine. D'après ce passage, l'un des meurtriers aurait foulé aux pieds le cadavre de l'ambassadeur et se serait mis debout sur sa tête. Cela rappelle le récit de Josué, x, 24, où les officiers de l'armée auraient mis leurs pieds sur le cou des rois vaincus. Tout cela constitue des façons d'agir qui se retrouvent chez tous les peuples et à toutes les époques, il est néanmoins important de les signaler dans des documents indépendants se rapportant au même pays et rédigés à des dates peu éloignées l'une de l'autre.

Il va de soi que le soulèvement, en somme victorieux, des Héthéens a fortement ébranlé la domination égyptienne de la Syrie, dont les garnisons se sont successivement retirées dans les villes du littoral phénicien, qui avaient une valeur incomparablement plus grande à cause de leur commerce. Peu à peu tout l'intérieur se dégarnit de troupes égyptiennes, et la tactique des Pharaons consista à barrer le chemin aux envahisseurs par l'occupation de quelques points stratégiques comme les villes de Qadesh et de Megiddo. Mais pendant que la puissance égyptienne se débattait péniblement sur les grandes routes qui longent le littoral méditerranéen, les tribus hébraïques logées sur les confins orientaux de l'Égypte, conduites par un chef intelligent et prévoyant, quittèrent cette terre pharaonique, devenue pour eux « une maison d'esclaves » et, après avoir fait le tour de la mer Morte jusqu'au Jourdain, traversèrent ce fleuve et s'emparèrent du Chanaan oriental. Par ce mouvement tournant, ils évitèrent le contact périlleux des troupes égyptiennes. Ainsi, l'Exode des Hébreux prend pour nous une forme historique et parfaitement en situation. Le cri de liberté poussé par les Héthéens sur les rives de l'Oronte a trouvé un écho parmi les Abrahamides de Gosen. Mais n'étant pas assez fort pour combattre ses ennemis de front, Israël arriva à ses fins par un stratagême et se tailla un beau lot dans les possessions égyp-

tiennes, sans que l'Égypte eût le temps de venir au secours de ses anciens vassaux.

État religieux.

La correspondance des princes syro-chananéens est, en général, d'une sobriété extrême en ce qui concerne les idées religieuses. Ils ont même l'air de considérer le roi d'Égypte comme le seul et réel Dieu sur la terre, et on dirait qu'ils craignaient de lui être désagréables en mettant à côté de lui leurs dieux particuliers ou nationaux. Un seul correspondant montre un zèle remarquable pour la divinité de sa ville. C'est le gouverneur de la ville de Byblos, qui paraît avoir joui de la renommée d'une ville sacrée, non seulement en Phénicie, mais aussi en Égypte, du moins d'après le témoignage d'Hérodote, qui a trouvé le mythe égyptien d'Isis et d'Osiris fortement établi dans le sanctuaire de Byblos. Cette divinité, fait curieux à remarquer, était non pas un Dieu, mais une déesse, qui portait le titre de *Belit sha Gubla*, « Dame de Byblos », et qui pouvait avoir un nom propre resté inconnu. Cette déesse nous a été dernièrement révélée par l'inscription phénicienne de Byblos où le roi Iehawmelec déclare avoir reçu la royauté de sa main (אש פעלתן הרבת בעלת גבל ממלכת על גבל).

La découverte de cette inscription n'a pas peu contribué à ébranler le système depuis longtemps admis dans une certaine école de sémitisants, qui, après avoir dû battre en retraite devant les nouvelles découvertes dans le domaine de l'antiquité sémitique, attestant l'immense variété de la mythologie sémitique qu'ils avaient niée, s'était consolée avec l'idée que la mythologie sémitique ne reconnaissait pas aux déesses une existence indépendante de leurs parèdres masculins auxquels elles seraient attachées comme une sorte d'ombre ou d'hypostase privée de toute réalité positive. J'ai combattu à plusieurs reprises cette conception étroite du génie natif des Sémites, en faisant appel à l'inscription de Byblos, dans laquelle la déesse urbaine occupe la situation suprême comme dispensatrice de tous les biens et se passe de tout parèdre masculin[1]. Mais les partisans de l'ancienne théorie ont cru trouver un semblant d'appui dans le passage de cette inscription, où le roi demande que la Dame de Byblos lui donne la grâce aux yeux des dieux et du peuple du pays (חן לעין אלנם ולעין עם ארץ ז), d'où ils ont conclu que la déesse ne faisait que l'office de médiateur auprès des dieux en faveur des hommes. Il est presque

[1] Voir *Mélanges de critique et d'histoire*, p. 221-227.

superflu de faire remarquer combien cette interprétation est déjà elle-même peu soutenable, puisque le texte met sur la même ligne les dieux et les hommes, et qu'il serait absurde de déclarer la déesse inférieure à ceux-ci. Aujourd'hui ces échappatoires mêmes ne sont plus possibles, car, les documents rédigés pour le moins 1200 ans avant le règne de Iehawmélec, nous montrent déjà cette déesse établie sans parèdre et sans compétiteur dans la ville, en qualité de divinité suprême. Et, qui plus est, le correspondant du Pharaon invoque le secours de la dame de Byblos afin qu'elle donne la puissance à son suzerain égyptien ; le pouvoir de la déesse n'était donc pas limité à la ville qui lui servait de siège principal, mais s'étendait bien au loin jusqu'aux pays étrangers. C'est là une conception remarquable et impliquant en même temps le caractère universel des divinités sémitiques, contrairement à ce que l'école précédemment citée avait affirmé et répandu comme résultat scientifique.

Parmi les autres divinités du Chanaan on relève le dieu הדד, qui, sous la forme abrégée *Addu*, entre dans la composition du nom propre *Rib-Addi*, probablement à transcrire רבא־אד « guérison de Hadad ». La littérature biblique connaît seulement la variante אדד au lieu de הדד, mais l'abréviation אד ou הד ne paraît pas avoir été en usage chez les Hébreux.

Un dieu resté jusqu'à présent inconnu semble se cacher dans le nom propre *Shutadna*, en caractères hébreux שתדן, groupe que j'incline à décomposer en שת־אדן et à traduire « Shut est seigneur ». Au lieu de la chuintante, il est possible que la forme phénicienne présentait une simple sifflante : סת־אדן « Sut est seigneur ». Ce nouveau dieu *Sut* paraît répondre au dieu égyptien qu'on prononce ordinairement *Set* et dont on trouve la variante *Sutekh*. On sait que les Égyptiens attribuaient aux Sémites de la Syrie le culte de Sutekh. Dans le traité conclu entre l'Égypte et le prince de Khéta, il est fait mention d'un grand nombre de Sutekh rattachés à diverses villes. Cela prouve, du moins, la grande extension prise chez les peuples sémitiques par le culte de ces dieux égyptiens. Il ne faut donc pas s'étonner que le nom de Sut ait trouvé accueil dans la composition des noms propres sémitiques de l'époque. On sait, d'ailleurs, que le dieu égyptien Amon est mentionné avec respect dans les lettres de Dushratta, roi de Mitanni, pays situé sur la rive nord de l'Euphrate supérieur. L'éclectisme religieux est bien plus ancien qu'on ne le croit et toute conclusion d'alliance, soit politique, soit matrimoniale impliquait la reconnaissance des divinités des deux partis.

Un autre nom propre de composition purement sémitique ne

manque pas non plus d'intérêt. C'est le nom de Abdashirti ou Abdashirati. Il est notoire que la Bible mentionne souvent le culte de אשרה à côté de celui de בעל, mais on pouvait hésiter sur le sens à attribuer au nom de אשרה ; les uns voyaient dans ce vocable un nom commun signifiant « favorable, propice », les autres, et c'était l'infime minorité, y voyaient le nom d'une déesse. Cette dernière opinion est maintenant confirmée par le témoignage du nom propre que je viens de citer et qui doit se transcrire en phénicien עבד־אשרת « serviteur d'Asherat ».

Comme on voit, la série des divinités qui s'observent jusqu'à présent dans la correspondance syro-phénicienne du XV^e^ siècle est extrêmement restreinte et les inscriptions encore inédites ne semblent pas devoir en augmenter beaucoup le nombre. Nous pouvons regretter l'insuffisance de nos renseignements sur une matière si intéressante, mais, d'un autre côté, cette insuffisance même est pour nous une leçon des plus instructives qui nous apprend à ne jamais considérer le silence des documents contemporains comme un témoignage de la non-existence à ce moment de certains faits qui ne nous sont connus que par des récits postérieurs. Il ne suffit pas, surtout dans les matières de mythologie et de culte, de constater que telles ou telles idées religieuses ne sont pas mentionnées par les écrivains du temps pour en déduire que ces idées n'existaient pas encore à ce moment. A quelles erreurs ne s'exposerait-on pas en voulant juger de la sorte en ce qui concerne le cycle mythologique de la Phénicie antébiblique ? Si le silence avait un caractère probant, on devrait nier l'authenticité de la plupart des divinités phéniciennes dont il est fait mention dans la Bible ou chez les auteurs classiques. Et cependant, les inscriptions relativement modernes récemment découvertes sur le sol de la Phénicie et de ses colonies nous ont révélé un grand nombre de ces divinités, qui brillent par leur absence dans les documents dont nous nous occupons. Cette leçon doit surtout servir à une certaine école de critique biblique, pour laquelle l'absence de références à un code religieux prouverait par cela seul que ce code n'a pas existé. Non, le témoignage *e silentio* est toujours le plus insuffisant des témoignages. Pour nier l'existence d'une conception religieuse, il ne suffit pas de constater que les écrivains du temps ne l'ont pas enregistrée dans leurs compositions, il faut prouver surtout qu'elle n'a pas pu exister à cette époque, qu'elle est contraire à l'esprit général du temps et qu'elle porte le cachet d'une conception relativement moderne. Toutes les conclusions qui ne sont pas faites dans ces conditions ne peuvent pas être regardées comme ayant une valeur réelle et il est

du devoir de la critique sérieuse, après les avoir dépouillées de l'éclatant vernis par lequel elles cherchent d'ordinaire à s'imposer aux esprits superficiels, d'en mettre en lumière la fragilité et de faire ressortir le préjudice qu'elles portent au progrès de la science historique.

Etat de civilisation.

Un des faits des plus curieux et des moins attendus qui nous sont révélés par les inscriptions authentiques que nous étudions est, sans conteste, le jour nouveau qu'elles jettent sur l'état de civilisation auquel étaient parvenus les peuples de l'Asie antérieure, au XV^e^ siècle avant notre ère. Ce n'est pas sans un véritable étonnement que nous voyons combien les communications internationales étaient fréquentes et relativement faciles à cette époque. Non seulement la Syro-Phénicie est en relation constante avec l'Égypte, par suite de l'état de dépendance où elle se trouve à l'égard de la vallée du Nil, mais les royaumes beaucoup plus lointains de l'Asie-Mineure, de la Mésopotamie, de l'Assyrie et de la Babylonie entretiennent des relations continues avec l'Égypte au moyen d'ambassadeurs qu'ils s'envoient mutuellement et surtout de présents très précieux échangés entre eux à titre d'hommage réciproque[1]. Ces envois continuels et réciproques des objets les plus rares dans chaque pays donnaient lieu à un développement industriel et artistique qui, s'élevant au-dessus de la médiocrité archaïque, cherchait à satisfaire les goûts les plus raffinés et les plus exigeants. On ne se contentait plus de donner satisfaction à ses propres sentiments; on cherchait même à les imposer aux autres peuples par l'élégance de la forme et le fini du travail. L'exemple le plus instructif de cette tendance à implanter chez les étrangers les œuvres d'art de son pays, nous est fourni par l'inventaire si curieux des objets envoyés en Égypte, comme trousseau de sa fille, par le roi Dushrata, qui gouvernait une partie du pays qu'on a appelé plus tard la Cappadoce. Ce trousseau se distingue aussi bien par la grande quantité d'or et d'argent qui entre dans la fabrication des objets qui le composent, que par la variété extraordinaire de ces objets, qui ne sont pas seulement destinés à fournir le ménage le plus parfait, mais aussi à satisfaire aux besoins d'un luxe très exigeant et des plus étonnants

[1] C'est sur ce chapitre qu'éclate spécialement la vanité proverbiale des Pharaons. Ceux-ci représentent invariablement comme des prestations de tribut les présents qui leur ont été envoyés librement par les princes asiatiques et ne parlent jamais des présents qu'ils leur ont envoyés en échange.

pour l'époque relativement reculée dont il s'agit. Toutes nos idées sur la marche de la civilisation doivent donc être changées de point en point. Imbus des idées historiques répandues par les auteurs grecs, nous nous demandions si, au XVI^e^ et au XV^e^ siècles avant l'ère chrétienne, les peuples sémitiques, ainsi que les populations de l'Asie-Mineure, n'étaient pas encore dans un état de tâtonnement primitif voisin de la barbarie. Nous nous disions, puisque d'après les auteurs classiques les tribus si policées de l'Hellade avaient à peine cessé alors de se nourrir de glands au fond de leurs forêts, que les *Sémites* et les *Asiatiques* ne devaient pas avoir atteint un état de civilisation beaucoup supérieur. Eh bien, sur le témoignage irréfragable des documents contemporains, nous sommes obligés de revenir de ce préjugé de notre jeunesse. Quelle que soit l'opinion à laquelle on s'arrête, en ce qui concerne l'état de la civilisation des Hellènes à ces époques reculées, et, pour dire tout de suite mon sentiment, j'incline plutôt à lui reconnaître un niveau beaucoup plus élevé, il est aujourd'hui hors de doute que la civilisation sémitique orientale, ayant son foyer à Babylone, avait rayonné depuis longtemps déjà, non seulement sur le territoire des Sémites proprement dits, mais qu'elle avait pénétré aussi au-delà de la rangée du Taurus et acquis le droit de bourgeoisie au milieu des nombreuses populations allophyles de l'Asie-Mineure, pour lesquelles la langue babylonienne était aussi devenue la langue littéraire par excellence. Les innombrables objets d'art qui figurent dans l'inventaire matrimonial de la princesse de Mitanni portent tous des noms babyloniens, ou sont indiqués par des idéogrammes dont la lecture était supposée connue par les scribes. Quelquefois le nom babylonien est accompagné d'un nom local, afin d'enlever la dernière ombre de doute sur la nature de l'objet; supposition très naturelle quand il s'agit d'une langue apprise seulement à l'école ou par des maîtres spéciaux et différant totalement de la langue parlée dans le pays. Aujourd'hui même dans les ouvrages rédigés en latin, les auteurs se voient souvent obligés, dans l'intérêt de la clarté, d'ajouter à l'expression plus ou moins bien formée dans l'idiome de Cicéron le mot de la langue moderne qui sert à désigner populairement l'objet en question.

Les matières premières qui servaient à la fabrication des objets d'industrie et de luxe que les pays asio-sémitiques importaient en Egypte étaient, en premier lieu, les métaux précieux, l'or et l'argent. L'or a été exploité en Asie-Mineure et, paraît-il, avec un tel succès que le roi de Mitanni, pour mieux engager Aménophis IV à accorder la main de sa fille à son frère, qui régnait sur un ter-

ritoire voisin du sien, a pu affirmer, sans crainte d'être démenti, que dans le pays de son frère l'or était aussi abondant que la poussière. En réduisant l'hyperbole orientale à son expression la plus simple, il en résulte néanmoins que le territoire dont il s'agit possédait de riches gisements d'or. Dans tous les cas, on ne voit jamais dans les lettres venues d'Asie-Mineure que les princes s'adressaient au roi d'Égypte pour le prier de leur envoyer de l'or. De pareilles demandes sont, au contraire, des plus fréquentes dans les épîtres qui ont pour auteurs les rois de la Mésopotamie. Aux siècles plus tardifs, l'exploitation de l'or en Asie-Mineure n'est plus mentionnée dans les textes qui sont parvenus à notre connaissance, et il se peut que les anciennes mines aient été épuisées. Toutefois l'Asie-Mineure n'a jamais été le vrai pays de l'or, et la plus grande partie de ce précieux métal paraît avoir été centralisée dans le commerce égyptien ou plutôt entre les mains des Pharaons. Les Égyptiens tiraient l'or, en partie, des mines de la Nubie et, en plus grande quantité, de l'Arabie et du pays de Punt, qui répond au Çomal d'aujourd'hui. L'argent, au contraire, paraît avoir été exploité encore longtemps en Asie-Mineure, et les textes des rois d'Assyrie mentionnent occasionnellement une montagne d'argent dans les régions voisines du Taurus et de l'Amanus. Parmi les autres métaux, on voit figurer souvent le cuivre, le bronze, le plomb, l'étain et le fer. L'inventaire dont il est question ici mentionne assez rarement ce dernier métal, non pas parce qu'il n'était pas encore d'un usage général, mais simplement par suite de la nature particulière des objets compris dans le trousseau de la princesse, qui excluait les trop lourds ustensiles de fer. Des gisements de cuivre très riches ont existé de tout temps en Asie-Mineure et y sont encore exploités de nos jours. Le plomb paraît avoir été abondant, outre l'Asie-Mineure, dans la Haute-Syrie aux environs de Karkemish, s'il est permis de faire fond sur l'hypothèse émise par moi dans mes écrits antérieurs, et d'après laquelle le nom de כַּרְכְּמִישׁ signifierait « ville de plomb », analogue à celui de *medînet-er-Ruçâç* de la géographie arabe[1]. Nous savons maintenant que le Liban possédait des mines plus ou moins productives d'étain, métal indispensable à la fabrication du bronze. Nous avons déjà fait connaître plus haut l'existence de gisements de cuivre dans une région libanique, qui, sans entrer dans les limites étroites des territoires assignés aux tribus hébraïques, faisait néanmoins partie intégrante de la Palestine sous le règne de David et de Salomon ainsi que de certains rois

[1] *Mélanges de critique et d'histoire*, p. 437.

israélites. Enfin, en ce qui concerne l'exploitation des mines de fer, elle s'effectuait, non seulement en Palestine, mais surtout, et dès les époques les plus anciennes, dans la Syrie septentrionale, où nos inscriptions mentionnent une ville du nom de *Buruzillim* = ברזלם « fer ».

Après les métaux ce sont les pierres précieuses qui occupent une place prédominante dans la fabrication des objets et surtout des parures et des bijoux qui formaient la corbeille de mariage de la princesse asiatique. A voir la série interminable des pierres précieuses qui s'égrènent successivement dans les inventaires précédemment mentionnés, on est saisi par une sorte d'éblouissement et l'on se demande s'il est possible que tant de matières étincelantes et d'un si haut prix aient pu être réunies dans une seule main et employées pour la fabrication d'objets appartenant à une seule princesse. Il va sans dire que dans l'état de nos connaissances, il nous est absolument impossible d'identifier la plus grande majorité de ces pierres précieuses sous leurs noms babyloniens avec les noms modernes qui leur conviendraient d'après une classification rationnelle de la lithologie scientifique. Néanmoins, ce qui est impossible en ce moment peut devenir praticable dans un prochain avenir, lorsqu'on pourra étudier, l'inventaire à la main, avec un soin beaucoup plus minutieux que jusqu'à présent, les menus objets d'ornement, de parure et toute la bimbeloterie de luxe dont on trouve encore de nombreux spécimens dans les musées d'Égypte et d'Europe. Alors on s'apercevra probablement plus d'une fois que certains objets qu'on avait crus fabriqués en Égypte y ont été importés de quelques ateliers de la Mésopotamie ou de l'Asie-Mineure, et la tâche de l'archéologue consistera à établir la provenance exacte de chaque objet que le hasard seul de l'importation avait classé dans les productions égyptiennes. La tâche sera d'autant plus méritoire qu'elle sera passablement compliquée, attendu qu'il faudra tenir compte, pour le temps dont il s'agit, de cette fabrication cosmopolite qui, dans l'intention de contenter tout le monde, imitait tous les styles et s'appropriait tous les procédés, sans tendre à créer un genre particulier, comme c'était notoirement le cas de l'industrie phénicienne.

Ne quittons pas les pierres précieuses sans faire remarquer la persistance d'un nom de cette série jusqu'à nos jours, c'est celui du jaspe, en grec Ἴασπις. On a déjà depuis longtemps soupçonné l'origine phénicienne de ce nom, qui se trouve en hébreu sous la forme יָשְׁפֵה. Il ne manque cependant pas de philologues aryanistes pour affirmer, au contraire, que l'hébreu a puisé ce nom

dans le lexique des Hellènes. Ils allèguent à l'appui une étymologie indo-européenne en faveur de laquelle le témoignage du mirifique sanscrit serait, paraît-il, de nature à imposer le silence aux récalcitrants les plus entêtés. Mais les sémitisants sont des gens vraiment inflexibles; non seulement ils ont irrévérencieusement souri en entendant parler de la haute antiquité du Véda et du sanscrit, mais ils ont fait la découverte du nom en question dans les inscriptions assyriennes qui parlent souvent de la pierre *aspu*. Grâce aux correspondants d'Aménophis IV, le dernier scrupule des sémitisants disparaît comme par enchantement. La prononciation primitive de ce nom était *Iashpu* avec une chuintante, absolument comme en hébreu, circonstance qui met hors de doute l'origine sémitique du vocable grec.

La fabrication des ustensiles de bois avait aussi pris une grande extension à cette époque. Une grande partie des meubles des riches était faite en bois d'essence rare et précieuse. Ils étaient pourvus d'ornementations sculptées ou ciselées, et souvent plaqués de marbre et de diverses autres pierres de couleur, mêlées aux dorures et aux émaux. La céramique était aussi cultivée, non seulement comme une industrie, mais comme un art véritable. Nos textes mentionnent un grand nombre de coupes, de gobelets, de cruches et de plats de diverses grandeurs et de formes variées. Jusqu'à présent, du moins, le verre ne semble pas être mentionné dans nos inscriptions. Il se peut qu'il n'ait pas encore été inventé au XV^e^ siècle avant l'ère chrétienne; mais il se peut aussi que son absence de l'inventaire précité soit seulement due à sa grande fragilité, qui le rend impropre aux transports éloignés par voie de terre. La fabrication de la céramique paraît avoir fleuri en Babylonie, pays qui semble avoir exporté la plus grande partie du lapis-lazuli qui se trouvait dans le commerce phénicien et qui l'importait en Égypte sous son nom babylonien de *hezbet*. Les petits flacons en terre cuite de fabrication babylonienne étaient très recherchés en Égypte. Ils étaient destinés à contenir un parfum particulier dont l'Égypte avait la spécialité et dans lequel entraient les plus fins aromates, expédiés de l'Arabie et de la côte africaine. Les rois asiatiques ne manquent jamais dans leurs lettres de demander à leurs alliés égyptiens de leur expédier un certain nombre de ces flacons, qui portent en babylonien le nom de *tuki kukupi*. Le premier de ces mots est la désignation ordinaire babylonienne de tout récipient ou vase et paraît se rattacher à la racine תוך « milieu »; l'autre expression a toute chance d'être la contraction de *kupkupu*, mot comparable à l'araméen קרקפתא « sommet de la tête, crâne », de la racine קפת, כפת « être

courbe, bombé ». La fréquence extraordinaire de ces sortes de demandes faites par les princes les plus puissants de l'Asie, afin d'obtenir pour leur usage personnel ces précieux flacons, m'a suggéré une conjecture que je présente ici pour ce qu'elle vaut, sans beaucoup y insister. D'après le livre des Rois I, 10-22, la flotte marchande de Salomon établie à Eçion Gaber, sur le golfe d'Akaba, apportait tous les trois ans des pays du Sud de l'or, de l'argent, de l'ivoire, de l'ébène (lire שן והבנים au lieu de שנהבים, cf. Ézéchiel, XXVII, 15), ainsi que des *qophim* et des *tukiyim*, וקפים ותכיים. Jusqu'ici on a pris l'habitude d'entendre sous ces deux mots des singes et des paons ; cependant les Septante y ont compris tout autre chose, car ils traduisent les trois derniers mots du verset par καὶ λίθων τορευτῶν καὶ πελεκετῶν, visiblement parce que, en désespoir de cause, ils ont corrigé le texte hébreu שנהבים וקפים ותכים en אבנים נקפים ומכים « des pierres gravées et taillées ». Les fautes grossières de cette correction n'ont pas besoin d'être relevées ; cela suffit toutefois pour montrer l'absence de toute tradition relativement à ces objets. Dans de telles conditions, il serait peut-être bon de ne pas accorder un crédit trop positif à la traduction moderne de ces mots, qui est empruntée probablement à la paraphrase chaldaïque dite Targum Jonathan, mais qui est peu vraisemblable en elle-même. En ce qui concerne tout d'abord les singes, il n'est pas facile de croire qu'ils aient jamais formé un article d'importation de quelque valeur. Les paons se trouvent encore dans une situation moins favorable. Non seulement l'importation de ces oiseaux ne pouvait constituer une marchandise considérable, mais le sens même qui est attribué au mot תכים est des plus contestables. Le rapprochement du mot tamoul *tugei* pour le paon n'a aucune valeur, si l'on ne prouve pas au préalable que la flotte de Salomon, contrairement à toutes les vraisemblances, ait abordé sur la côte de Malabar. En présence de doutes aussi bien justifiés relativement à la traduction usuelle qui introduit les singes et les paons dans la série des objets précieux importés en Palestine par le commerce avec les peuples méridionaux du temps de Salomon, une nouvelle tentative d'interprétation ne paraîtra pas trop hors de propos. Je me demande donc si les mots קפים ותכים ne sont pas simplement la transcription fidèle, quoique dans l'ordre inverse, des *tuki kukupi* qui figurent si souvent dans les demandes des princes asiatiques, c'est-à-dire des flacons remplis de parfums tirés précisément des aromates de l'Arabie méridionale. La concordance extérieure de ces mots ne peut pas être facilement contestée, car תכי et *tuku* se superposent entièrement ; quant à la différence entre ק et *kukupu*, qui

devait donner קקף, la chute ou la contraction de la syllabe initiale s'explique parfaitement par sa ressemblance avec la syllabe suivante, et cela d'autant plus facilement que ce mot babylonien a aussi subi une abréviation analogue en passant en égyptien, où le mot *kupi,* que les Grecs ont transcrit κύφι, a été appliqué, non pas aux flacons, mais à l'essence aromatique qu'ils contenaient. Chez les Hébreux les קפים et les תכרים, plus conformément à l'usage babylonien, pouvaient désigner, les premiers des flacons remplis du précieux κύφι, les seconds, des flacons plus ordinaires remplis d'un parfum moins cher. Je crois que l'importation des parfums en Palestine pendant le règne fastueux de Salomon est beaucoup plus vraisemblable que celle des singes et des paons. On sait combien la possession des aromates était recherchée dans l'antiquité, et c'est précisément sur la grande quantité des בשמים « parfums » que les récits concernant le règne de Salomon dirigent l'attention aussi souvent qu'ils peuvent le faire.

Il n'échappera à personne combien l'état industriel et luxueux auquel les peuples de l'Asie antérieure étaient parvenus au XV^e^ siècle avant Jésus-Christ s'accorde entièrement avec l'activité déployée par les Israélites pour la construction du tabernacle après la sortie d'Égypte, selon les auteurs du Pentateuque, surtout celui qu'on est habitué de nommer le narrateur sacerdotal. Toutes les branches des métiers de l'industrie et des arts ont trouvé leur emploi dans les travaux de cette grandiose construction, ainsi que dans ceux de la confection des vêtements sacerdotaux. L'or, l'argent et le cuivre étaient employés dans la fabrication de divers ustensiles du sanctuaire : le couvercle de l'Arche sainte était en or pur et orné de deux Chérubins faits du même métal, dont était aussi fait le candélabre à sept branches. L'Arche sainte, la table et l'autel de l'encens étaient en bois doré. Les chevalets du tabernacle étaient faits en partie d'argent et en partie de cuivre. Les étoffes les plus précieuses étaient employées pour les vêtements des prêtres et se composaient de diverses espèces de pourpre et de lin. Le vêtement particulier au grand prêtre, qui portait le nom de חֹשֶׁן, contenait douze pierres précieuses sur lesquelles étaient gravés les noms des tribus. Une de ces pierres est précisément le jaspe, dont nous avons parlé un peu plus haut. Le complément indispensable de tout cet aménagement luxueux, les parfums et les aromates n'y manquent pas non plus. Un tel déploiement de richesses extraordinaires aurait pu soulever bien des doutes sur l'antiquité de la tradition recueillie par l'auteur sacerdotal du Pentateuque, et l'on se sentirait amené, malgré soi, à y voir un trait de mœurs de l'époque perse et même

de l'époque grecque, dans lesquelles les rois asiatiques déployaient le luxe le plus effréné. Nos inscriptions nous apprennent que les habitudes du luxe et la profusion des richesses n'avaient pas attendu la domination des dynasties perse et grecque, et que le commerce international du XVe siècle avant l'ère chrétienne avait déjà mis à la portée des riches les matières les plus précieuses soit à l'état naturel, soit employées dans la fabrication industrielle et artistique. Cela prouve du moins que les sources auxquelles l'auteur du code sacerdotal a puisé ses renseignements reposaient sur des témoignages dignes de foi et pouvant remonter à des souvenirs exacts.

Appendice.

La nouveauté du sujet traité m'engage à ajouter quelques observations relatives aux données, malheureusement trop maigres, que les textes égyptiens contemporains ou à peu près de nos documents babyloniens nous fournissent au sujet de la géographie de la Syro-Phénicie, que nous avons tenté d'effleurer dans cette étude. N'ayant pas de compétence particulière en égyptologie, je me bornerai aux points absolument certains qui semblent ressortir des passages qui ne se prêtent pas à une diversité de traductions[1].

Si je ne me trompe, l'individualité géographique de la Philistée, qui apparaît si souvent dans les récits bibliques, était également connue des écrivains égyptiens. Comme correspondant exact de la notion géographique de פְּלֶשֶׁת, en assyrien *Palashta*, je crois pouvoir signaler l'appellation égyptienne de *Kharu*. A cet effet, le témoignage d'un passage du papyrus Anastasi me paraît concluant, car il dit formellement que le territoire de Kharu commence à T'or et va jusqu'à Aup (*set en Kharu shaâ em T'or er Aup*)[2]. La ville de T'or ayant été notoirement située sur la frontière nord-est de l'Égypte, il est évident que la ville de Aup marque la limite opposée, c'est-à-dire septentrionale du pays de Kharu. Quant au nom de *Aup*, il me paraît impossible de le séparer de celui qui a dans nos textes la forme *Yapu*, et qui appartient, comme je l'ai dit précédemment, à la ville de יָפוֹ. La forme égyptienne, prononcée peut-être *Yaup*, a visiblement donné nais-

[1] La plupart des passages égyptiens cités dans cet Appendice sont réunis et discutés dans le remarquable ouvrage du P. Cesare A. de Cara, intitulé : *Gli Hyksôs o Pastori di Egitto, Ricerche di Archeologia Egizio-Biblica* (Roma, 1889).

[2] De Cara, *Gli Hyksôs*, p. 181.

sance à la ἰόπη (Ιοππία) des Grecs. En un mot, le Kharu des Égyptiens désigne la Philistée, y compris le territoire désert qui s'étend depuis le Wadi-el-Arish jusqu'à la frontière d'Égypte, et qui est considéré comme appartenant à l'Égypte par les écrivains hébreux, pour lesquels le Wadi-el-Arish est נַחַל מִצְרַיִם « le torrent de l'Égypte ».

La Philistée, surtout la partie du nord, paraît aussi avoir porté le nom de *Tennu* ou *Dennu*. Il y avait un Tennu supérieur et un Tennu inférieur. Il n'était pas très éloigné du pays d'*Aluma* que Chabas a identifié avec l'Idumée, et où l'on pouvait se rendre de l'Égypte aussi bien par voie de terre que par voie de mer, ce qui caractérise ce territoire comme situé sur le bord de la mer Méditerranée, et non pas sur le golfe d'Akaba, comme le croient quelques égyptologues, car les communications entre le golfe de Suez et celui d'Akaba ont toujours été pénibles à cause des vents violents qui soufflent presque l'année entière au sud de la péninsule sinaïtique. Un roi de Tennu accueillit un noble Égyptien fugitif du nom de Sanéha et lui donna sa fille en mariage ainsi que la possession d'une contrée très fertile appelée Aïa, dont il est fait la description suivante : « Il y a une terre excellente, Aïa est son nom ; il y a en elle des figues et des raisins ; le vin y est en plus grande quantité que l'eau ; le miel y abonde ; il y a quantité d'olives et de tous les produits des arbres, ainsi que du grain et de la farine en abondance et toutes sortes de bestiaux. » Chabas me paraît avoir trouvé la vérité en plaçant le territoire d'Aïa dans le triangle formé par les villes d'Hébron, d'Ascalon et de Jaffa [1]. Je pense, toutefois, qu'il faut retirer de ces limites le territoire situé au-delà des montagnes de la Judée, et, ainsi que le montre le nom *Aïa*, visiblement identique à l'hébreu אִי « île », c'était principalement un district situé sur le bord de la mer. Quant au nom de Tennu, il n'y a aucune raison pour chercher son origine en dehors de la langue égyptienne, qui possède un nom commun homophone avec la signification de « port de mer ». Je suis même porté à croire que le nom de *Rotennu* que les Égyptiens appliquaient à la Syrie en général est également de formation égyptienne, et peut avoir signifié littéralement « porte (= « étendue, large espace ») des ports de mer », faisant allusion aux nombreux ports et refuges qui s'échelonnent sur la côte phénicienne. Cette signification pour *Rotennu* semble, en tout cas, préférable à celle qu'on a proposée jusqu'ici. Je ne parle que pour mémoire de la tentative d'identifier les *Rotennu*

[1] De Cara, *Gli Hyksôs*, p. 202.

avec les לוֹטָן du mont Séir (Gen., xxxvi, 20), mais de l'étymologie qui avait été séparément proposée par M. Brugsch et moi, d'après laquelle *Rotennu* serait la prononciation égyptienne de l'assyrien *Iltanu* (pour *Ishtanu*) « nord ». Une telle interprétation conviendrait très bien pour le sens, mais l'emploi de l'élément *Tennu* comme un terme géographique de la même région, nous oblige à reconnaître dans *Rotennu* une composition égyptienne. Quant à l'identité du Rotennu et de la Syrie, elle ressort, sans la moindre contestation possible, du texte trilingue de Canope, dans lequel le grec Συρία, rendu dans la version démotique par *Asher*, est exprimé dans la version hiéroglyphique par *Rotennu*. La forme démotique, disons-le en passant, confirme l'idée, admise d'ailleurs dans la science, que le nom de *Syrie* constitue une abréviation de *Assyrie,* rappelant la domination des Assyriens dans ce pays. L'usage, relativement moderne, de la forme *Asher* dans les textes égyptiens, pour désigner la Syrie, nous défend de penser à la population nommée אַשּׁוּר ou אַשּׁוּרִים, mentionnée dans la Genèse comme une peuplade arabe (Gen., xxv, 3).

Un autre point sur lequel je voudrais attirer l'attention des égyptologues en particulier concerne le rôle que me semble avoir joué la Palestine méridionale, dite communément *Negeb* (נֶגֶב, en égyptien *Neqebu*), pendant la domination des Hyksos. J'ai été conduit à réfléchir sur la possibilité de ces rapports par le passage des Nomb., xiii, 22, annonçant que la ville palestinienne d'Hébron a été construite sept ans avant la ville égyptienne de Ço'an (צֹעַן). Comme la ville de Ço'an ou, comme on l'appelle communément, Tanis, a été la capitale de la dynastie des Hyksos, et probablement même une des premières fondations de cette dynastie, il y a de grandes chances pour que l'auteur assigne à la construction d'Hébron non seulement la même époque, mais aussi la même origine. Une nouvelle considération est bientôt venue à l'appui de mon sentiment. Le sud de la Judée, dont le territoire manque entièrement de ressources, renferme pourtant les villes nommées, l'une בֵּית הַמַּרְכָּבוֹת, « la maison des chars de guerre », l'autre חֲצַר סוּסָה, « enclos de chevaux » (Jos., xix, 5). La mention de ces villes comme ayant fait partie du lot échu à la tribu de Juda et à celle de Siméon durant le partage de la Palestine effectué par Josué, le successeur de Moïse, empêche entièrement de penser à des dépôts de chars et de chevaux qui auraient été faits du temps des rois des Hébreux. Il n'est pas aisé non plus d'attribuer l'établissement de ces moyens principaux de la guerre aux rois chananéens. Ceux-ci n'étaient ni assez riches, ni assez puissants, pour créer des dépôts de cette

sorte. Du reste, les rois chananéens auraient gardé leurs chevaux et leurs chars avec eux et ne les auraient pas laissés dans une contrée aussi aride et aussi éloignée de leur établissement principal. Suivant toutes les vraisemblances, ces dépôts considérables devaient appartenir à une grande puissance qui avait un intérêt particulier à entretenir dans cette contrée un appareil guerrier assez considérable pour enlever à ses voisins tout désir de s'en emparer. Ici, le choix n'étant pas possible, il faut nécessairement admettre que ces dépôts belliqueux étaient fondés par des rois égyptiens particulièrement intéressés à éloigner de l'Égypte l'invasion de peuples étrangers, en faisant bonne garde dans la Palestine méridionale, qui était la route inévitable de toute armée se proposant d'envahir l'Égypte. Or, si on réfléchit bien, on trouve que c'était précisément la dynastie étrangère et usurpatrice des Hyksos qui avait le plus à redouter l'entrée en Égypte d'armées étrangères comme alliées des aborigènes du pays. Et, en effet, Manéthon nous apprend formellement que les rois hyksos ont fortifié la ville d'Avaris, qui est à l'entrée de l'Égypte, et y ont mis une très forte garnison, de peur d'être attaqués à l'improviste par les Assyriens. Il est donc naturel de penser qu'en même temps qu'ils remettaient en état de défense les forteresses frontières de l'Égypte, ces rois cherchèrent à établir, non loin de la route par laquelle l'ennemi devait passer, des moyens d'attaque assez puissants pour l'arrêter en chemin. En continuant mes recherches, j'ai eu la satisfaction de trouver une mention formelle de l'opération de l'armée égyptienne dans le sud de la Judée, et précisément dans le but de repousser les envahisseurs de l'Égypte. Conformément aux données explicites des textes égyptiens, le roi Aahmes Ier, après avoir chassé les Hyksos de la dernière forteresse d'Égypte, se vit encore obligé de leur livrer bataille près de la citadelle de Sharuhana dans la Palestine méridionale, et ce n'est que lorsqu'ils furent délogés de leurs derniers retranchements qu'ils se décidèrent à quitter définitivement le voisinage de l'Égypte pour retourner en Syrie. Les égyptologues ont depuis longtemps identifié le Sharuhana de ce récit avec la ville de שָׁרוּחֶן mentionnée dans Josué, XIX, 5, parmi les villes de la tribu de Siméon [1]. Mais le fait important pour nous, c'est que cette ville qui a servi de dernier refuge aux Hyksos se

[1] Le verset parallèle (Josué, XV, 30) donne שִׁלְחִים au lieu de שָׁרוּחֶן ; l'identité de ces variantes me paraissant certaine, je suis amené à voir dans cette dernière la prononciation égyptienne du vocable phénicien שלחם, ou plutôt שלחן, conformément à l'orthographe moabite. Ce fait remarquable atteste d'une façon éclatante la haute antiquité des listes géographiques du livre de Josué.

trouve précisément dans le voisinage des deux villes mentionnées plus haut, savoir בית־המרכבת et חצר־סוסה dont nous avons rendu vraisemblable l'origine hyksos. Sur la base de ces faits, établie exclusivement par le témoignage des textes originaux, il sera même possible d'aller plus loin et de rechercher l'époque exacte à laquelle les rois hyksos se sont efforcés d'assurer leur conquête par l'établissement d'une zone militaire dans le sud de la Judée. Je ne suis pas loin de penser que cette occupation eut lieu pendant le règne des premiers descendants du fondateur de la dynastie. J'ai déjà dit plus haut que la donnée de l'auteur des Nombres, XIII, 22, semble indiquer qu'avant même d'envahir l'Égypte, les Hyksos ont stationné dans la Judée du sud où ils ont fondé la ville d'Hébron, et que la fondation de leur capitale égyptienne, Çoan, n'a été effectuée que sept ans plus tard. Si le rapport de Manéthon mérite confiance au sujet des noms des rois hyksos et de la durée de leur règne, on pourrait admettre que le constructeur d'Hébron était le même que le premier roi hyksos qu'il nomme Salatis (var. Saïtis) et auquel il donne dix-neuf ans de règne. Son successeur était Bnon, qui régna quarante-quatre ans et eut pour successeur Pachnan (Apachnas), ayant régné soixante et un ans. Les noms de ces rois (je n'ai pas à m'occuper en ce moment des autres) n'ont pas encore été constatés en dehors de ce passage de Manéthon. Il paraît cependant que la chose serait possible pour le troisième nom. Tous les égyptologues ont commenté le récit de Seti Ier qui raconte avoir mis en fuite les Shasu depuis *T'or* jusqu'à *Tema en Pakanana*[1]. Le sens de *Tema* ne laisse place à aucun doute, c'est « lieu fortifié », « ville », « citadelle ». Le sens de *Pakanana* est, au contraire, assez controversé. Les uns voient dans ce vocable la désignation de la Palestine et traduisent « forteresse du Chanaan », les autres y voient un adjectif formé par l'adjonction de l'article *pa* et traduisent « la ville chananéenne ». Il s'agit en tout cas d'une place forte, aux murs crénelés et située sur un rocher, vers laquelle, ainsi que le montre le dessin égyptien[2], le peuple effrayé fuyait pour se mettre à l'abri. Mais, à mon avis, le vocable *Pakanana* constitue le nom propre de la citadelle, et je propose de traduire *Tema n Pakanana* par « la citadelle de *Pakanana* ». Il me paraît de plus que ce *Pakanana*, qui se superpose complètement au nom royal hyksos de Παχνάν, doit son origine à ce même souverain, ce qui revient à dire que le troisième roi de la dynastie hyksos a été le fondateur de la citadelle de la Palestine méridionale qui porte son nom. Chose

[1] De Cara, *Gli Hyksôs*, p. 185.
[2] De Cara, *l. c.*, p. 186.

vraiment remarquable, le site de cette ancienne forteresse hyksos, qui n'est pas nommée dans la Bible, est marqué aujourd'hui par une ruine située au sud d'Hébron et qui porte le nom de *Khirbet-Kana'an* « ruine de Chanaan ». Cette circonstance achève de démontrer la connexion de *Pahanana-Pahhnan* avec le nom de כְּנַעַן et prouve, de plus, que ce nom royal hyksos signifie au propre « celui de Chanaan ».

Nous pouvons maintenant nous faire une idée assez claire des mesures prises par les rois des Hyksos dans le but de sauvegarder leur conquête d'Égypte contre les compétitions des puissances asiatiques. La construction de nombreuses forteresses sur la frontière orientale de l'Égypte, d'une part, l'occupation militaire et l'établissement de postes fortifiés pourvus d'une cavalerie nombreuse dans le sud de la Palestine, de l'autre, convergeaient au même but, la conservation de leur suprématie sur l'Égypte. Leur procédé n'avait qu'un seul point faible : ils n'avaient rien prévu pour parer aux attaques des indigènes eux-mêmes ou d'un ennemi venant du sud. Mais de ce côté-là la dynastie des Hyksos croyait n'avoir rien à redouter. Déjà au début de leur gouvernement séculaire, les Hyksos s'empressaient de s'assimiler si parfaitement aux Égyptiens que ceux-ci ne leur semblaient plus avoir aucune raison de leur garder rancune trop longtemps. Quant aux descendants de l'ancienne dynastie légitime du pays, ils étaient si dispersés et discrédités qu'ils ne pouvaient plus, dans leur pensée, leur porter le moindre préjudice. Là était leur erreur. Il suffit qu'un infime roitelet du sud déployât quelque énergie, sous l'inspiration du clergé, en faveur des droits de l'ancienne dynastie, pour que toute l'Égypte se soulevât comme un seul homme contre la domination des étrangers. Du reste, la fusion des Hyksos et des Égyptiens paraît avoir été entravée par la grande variété des éléments qui composaient leur armée de mercenaires recrutés visiblement parmi toutes les tribus asiatiques sans distinction, éléments qui tendaient plutôt à conserver leur propre individualité.

On peut même soupçonner qu'au moment de leur conquête, les Hyksos, loin de former un peuple homogène, se composaient de plusieurs éléments ethniques très divers. La proximité de la Syrie rend déjà probable d'avance que plusieurs bandes de Syriens, de Phéniciens et de nomades de l'Arabie-Pétrée concoururent à la conquête de l'Égypte. Mais ce ne sont ni les seuls éléments, ni les plus remarquables. Le noyau des envahisseurs paraît s'être formé dans les régions relativement lointaines de la Babylonie et avoir accueilli dans ses rangs des hordes de maraudeurs des races demi-barbares du Kurdistan. Je déduis cette

origine mixte des Hyksos d'un certain nombre d'indices qui n'ont pas encore été suffisamment relevés jusqu'à ce jour. Je citerai au premier rang le nom même des Hyksos, que Manéthon affirme expressément signifier « rois-pasteurs ». La justesse de cette interprétation est aujourd'hui mise hors de doute, mais on ignore le motif de cette appellation. On y trouve généralement une allusion à l'état nomade dans lequel vivaient les envahisseurs avant d'avoir occupé l'Égypte ; mais cela ne manque pas de difficultés. D'abord, il est certain que les Égyptiens ne pouvaient pas connaître le genre de vie mené par la plupart des tribus qui ont formé l'armée des Hyksos. Puis, l'assimilation rapide de la majorité des conquérants avec le peuple vaincu et l'adoption par eux de la religion, des traditions et des arts égyptiens semblent convenir fort peu à des hordes nomades, vivant dans l'anarchie et ignorant l'organisation de la vie sédentaire. Enfin, et c'est suivant moi un argument souverain, si les Égyptiens voulaient caractériser les envahisseurs comme un peuple de vagabonds et de misérables pasteurs, ils se seraient servis du terme « pasteurs » tout seul. L'adjonction du mot « rois » n'a aucun sens imaginable dans l'hypothèse que je discute. Il me paraît donc forcé de prendre l'expression « rois-pasteurs » comme une épithète faisant partie du protocole des conquérants eux-mêmes et conservée par les Égyptiens. Mais dès le moment que l'esprit est dirigé dans cette voie, le problème se résout d'une façon très naturelle et l'on est amené à penser que la désignation « rois-pasteurs » n'est qu'une simple traduction du titre habituel des rois babyloniens, *sharru re'u* « roi pasteur ». On sait que le verbe sémitique רעה signifie à la fois « paître » et « gouverner ». C'est un titre royal qui est resté en Orient en plein usage encore de nos jours dans les pays musulmans, où les sujets du roi sont nommés *reaïa*, « troupeaux menés au pâturage ». Cette circonstance remarquable paraît indiquer la Babylonie comme le berceau du premier fondateur de la dynastie hyksos en Egypte, car c'est chez les Babyloniens que ce titre a été usité dès la plus haute antiquité. La facilité avec laquelle les conquérants ont admis la civilisation et les usages égyptiens s'explique ainsi d'elle-même, et il ne s'agit plus de hordes nomades et plongées dans la barbarie, mais d'hommes sédentaires, connaissant les avantages de l'organisation sociale, et imbus d'idées favorables à la culture des arts.

La conjecture que je viens d'émettre me semble, de plus, corroborée par les autres désignations que les Égyptiens appliquaient aux envahisseurs hyksos. Les inscriptions de la dix-huitième dy-

nastie donnent aux Hyksos les noms de *Menti*, de *Sati* et de *Amu*. Ce dernier nom constitue notoirement la désignation habituelle des populations de la Syrie et ne présente pas de difficultés. Les deux autres noms, difficiles à expliquer dans l'ancienne hypothèse qui voyait dans les Hyksos des tribus purement syriennes, deviennent très clairs aussitôt qu'on se place sur le terrain nouveau que je viens d'indiquer. Les Sati (la première voyelle n'est pas exprimée) peuvent n'être autre chose que les troupes mercenaires des Suti qui servaient depuis l'antiquité la plus reculée dans les armées des rois babyloniens et assyriens. Les Suti habitaient sur la rive orientale du Tigre, entre la Babylonie et l'Élam ou la Susiane, et ils étaient célèbres par leur habileté à manier l'arc. La mention de la milice des Suti figure aussi dans la lettre du roi assyrien Ashur-rish-ili à Aménophis III. L'autre nom, Menti, me paraît représenter le nom assyro-babylonien (*çab*) *Manda*, qui s'appliquait aux peuples guerriers, mais presque barbares du Zagros, c'est-à-dire du Kurdistan actuel. Dans la liste d'Edfou, publiée par M. Dümichen, les Menti sont dits habiter le pays de *Asher*[1], c'est-à-dire la Mésopotamie inférieure, comprenant l'Assyrie et la Babylonie. Cette donnée est très exacte, car les premières dynasties de l'Assyrie et de la Babylonie avaient soumis une grande partie de ces populations montagnardes. Grâce à ces indices, il ne sera pas trop hasardé de supposer, sous toutes réserves, bien entendu, que le berceau des rois hyksos, tout aussi bien que celui des Abrahamides et des compagnons de Codorlogamor, était la Babylonie et que leurs troupes, composées en grande partie des tribus guerrières de la chaîne du Zagros, s'étaient considérablement augmentées, chemin faisant, par diverses bandes volontaires, originaires de la Syrie. Après la désorganisation de la puissance hyksos, les Asiatiques non assimilés furent refoulés vers la Syrie où ils s'établirent sous l'hégémonie égyptienne, et sans être beaucoup molestés, d'ailleurs. S'il est permis de juger d'après certains indices, les Philistins seraient en grande partie les descendants des Hyksos expulsés d'Égypte ; c'est du moins l'opinion des auteurs bibliques. Les autres régions de la Syrie semblent aussi avoir servi de refuge aux fuyards, mais rien n'indique, à ma connaissance, que certaines nationalités syriennes et tout spécialement la nationalité héthéenne aient eu pour origine l'établissement des Hyksos vaincus dans la Syrie septentrionale.

J. Halévy.

[1] De Cara, *Gli Hyksôs*, p. 262.

REMARQUE SUR UN POINT CONTESTÉ

TOUCHANT LA PERSÉCUTION DE NEDJRAN

Dans une note qui vient d'être publiée[1], M. l'abbé L. Duchesne discute un point d'interprétation admis par moi dans mon mémoire sur la persécution des chrétiens de Nedjrân. La divergence d'opinion est ainsi définie par M. Duchesne : « Le point sur lequel j'ai le regret de ne pas m'entendre avec M. Halévy, c'est la religion des persécuteurs. Avant lui on était d'accord qu'ils étaient juifs ; selon lui ce seraient des chrétiens, comme leurs victimes, des chrétiens hérétiques, il est vrai, des ariens, mais enfin des chrétiens. Je crois qu'il y a lieu de s'en tenir à l'opinion commune. »

Plus loin, après avoir mentionné les quatre textes dont on peut invoquer le témoignage sur cette question, M. l'abbé Duchesne s'exprime ainsi qu'il suit : « On peut s'étonner qu'avec des témoignages si clairs et si concordants, M. Halévy soit arrivé à conclure que les massacres du Yémen soient imputables à des chrétiens. C'est qu'il a fait ici de l'exégèse théologique. »

J'ai cité intégralement les paroles de mon éminent contradicteur, mais je crois qu'il y a entre nous un simple malentendu. Je n'ai dit nulle part que les auteurs des récits relatifs aux persécutions des chrétiens d'Himyar les eussent attribuées aux ariens sous la dénomination de « Juifs ». En parlant du récit relatif à *Aïdog* ou *Adoul*, j'ai écrit ceci : « Il est également sûr que pour l'auteur, les Himyarites étaient affiliés au judaïsme, en grande partie du moins, puisqu'il ne prend même pas la peine de dire que Dimion était juif. Il croyait donc à la domination du judaïsme aussi bien à Aksum que dans le royaume d'Himyar. » Le sens de « juif » sous la plume de l'écrivain monophysite est donc hors de question, et là dessus l'accord entre M. l'abbé Duchesne et moi est parfait. Le même accord semble aussi régner, au fond, entre nous au sujet du judaïsme de Dimion-Dhou-Nouwâs et au sujet des persécutions de

[1] *Revue*, t. XX, p. 220.

Nedjrân que j'ai représentées comme le résultat d'exagérations de querelles survenues entre la communauté juive et la communauté syro-monophysite de cette ville. Au point de vue historique, il est vrai, j'ai supposé que la première de ces données, absolument fausse s'il s'agit de vrais juifs, pourrait avoir un fond exact et réfléchir les rivalités entre les nouveaux venus monophysites et l'ancienne église de ces pays, l'église arienne. Et pour ne pas établir trop de distinction, j'ai ajouté que l'affaire de Nedjrân pourrait, en fin de compte, avoir elle aussi la même origine. En ce faisant, j'avoue avoir cédé à la répugnance naturelle que j'ai ressentie devant la nécessité de charger ces auteurs de mensonges prémédités et de visées sanguinaires. Poussé par le désir instinctif d'atténuer l'accumulation de tant de diffamations inhumaines, j'ai même cherché à expliquer et presque à excuser l'auteur de l'épître dite de Siméon de Bêt-Arsham, dont l'intention de provoquer une persécution contre les Juifs n'est pas douteuse. Si mon explication de l'origine de ces récits par des querelles soit entre juifs et monophysites, soit entre ariens et monophysites, n'est pas admise, nous devrons y voir simplement des fables inventées de parti pris contre les Juifs. Tant pis pour les auteurs syriens. Le résultat principal de mon travail, établissant le caractère apocryphe de l'épître de Siméon, n'en souffrira point. A ce sujet je suis heureux d'avoir l'assentiment de M. Duchesne.

Mais si l'hypothèse de l'ingérence des ariens dans les affaires de l'Abyssinie et de l'Himyar au début du VI^e^ siècle n'est pas nécessaire à ma démonstration, est-elle du moins possible ? J'ai pensé que oui et j'ai rappelé une légende jacobite relative au massacre d'un archevêque arien en Abyssinie au temps de Justinien. M. l'abbé Duchesne cherche à l'écarter à l'aide de l'observation suivante : « M. Halévy allègue, il est vrai, la curieuse légende d'un archevêque arien tué et brûlé en Abyssinie sur l'ordre de l'impératrice Théodora, épouse de Justinien. Cette histoire, même légendaire, aurait ici beaucoup d'importance, si elle avait le moindre titre à figurer au débat. Elle témoignerait d'une manière plus ou moins confuse, en faveur de la persistance d'une église arienne dans l'Abyssinie du VI^e^ siècle. Malheureusement, il suffit de jeter un coup d'œil sur le texte auquel renvoie M. Halévy pour constater qu'il n'y est nullement question de l'Abyssinie, mais de la Basse-Nubie et que le prétendu archevêque arien est en réalité le chef de la mission catholique envoyé par l'empereur Justinien en 548. Pour diffamer un adversaire, l'écrivain monophysite à qui nous devons cette légende lui attribue une profession de foi arienne. Ni

le fait ni le document n'ont donc rien à voir avec le temps, le pays, l'événement que nous considérons. »

En face de cette contestation catégorique, il ne me reste qu'à placer sous les yeux des lecteurs la version latine faite par Assemani du texte arabe original, qu'il est inutile de donner ici :

At Theodora Imperatrix, Justiniani uxor, genere Ægyptia, quum accepisset Archiepiscopum Æthiopiæ è vivis decessisse, et alterum in ejus locum à Melchitis ordinatum, misso ad Coptos nuncio, eosdem hac de re certiores reddidit. Illi verò rem totam Mar Jacobo Baradaeo significant, subduntque, Regem Suachinorum Æthiopiæ claves tenere. Huc perrò Romæus ille Melchita Archiepiscopus cum donis ac mille equitibus pervenerat, et Suachinorum Regi literas et munera, quæ secum deferebat, ostentare cœperat. Quare hospitem Rex benignè complexus, per integrum mensem apud se hominem detinuit, magno ipsum afficiens honore, et lautissimo excipiens convivio.

Quumque eum tandem dimittere cogitaret, Theodoræ Imperatricis epistolam accepit cum diplomate sigillo ipsius Imperatoris firmato in hæc verba. Duos apud Te habebis Archiepiscopos : alterum divitem, et pauperem alterum : Et divitem quidem morare paulisper ne iter accelerare permittas ; Pauperem verò statim dimitte neve eum quoquomodo retardes. Hunc igitur Rex confessim dimisit, qui Æthiopiam, quamprimùm ingressus est. Ille vero quum paulo post ad Æthiopias pervenissel, lectis ejusdem libris in quibus Arianæ hæreseos morbo laborare deprehendebatur, crematus est. Atque ita in Mar Jacobi fide permansit Æthiopia usque in presentem diem.

C'est assez clair, je crois. A la nouvelle de la mort de l'archevêque d'Abyssinie, les églises monophysites et melchites expédient chacune un archevêque pour diriger l'église d'Abyssinie. L'archevêque monophysite est pauvre, l'archevêque melchite, arien déguisé, est riche. Les deux arrivent à la cour du roi de Suaquin, ville maritime qui est la clef de l'Abyssinie[1]. Pendant qu'ils y séjournent arrive une lettre de Théodora enjoignant au roi de laisser partir immédiatement l'archevêque monophysite, afin qu'il puisse s'installer en Abyssinie avant l'autre. Celui-ci, retenu à Suaquin et, par conséquent, arrivé plus tard en Abyssinie, y est tué et brûlé comme coupable d'arianisme.

Cela se passe de commentaire : il s'agit bien de l'Abyssinie et

[1] Ou *Suakin* (= סואכין), port connu de la mer Rouge au nord de l'Abyssinie, aujourd'hui occupé par les Anglais.

non de la Basse-Nubie, puisque le séjour des archevêques à Suaquin, n'était que de passage. Suivant cette légende, on brûlait encore des ariens dans l'Abyssinie au temps de Justinien, temps qui constitue précisément la date des écrits monophysites et anti-juifs que nous discutons. Légende, le récit jacobite peut donc servir à éclaircir les légendes analogues et se rapportant à la même époque. Au fond, naturellement, ainsi que le dit M. Duchesne, le prétendu archevêque arien a été le chef de la mission catholique envoyée par Justinien, mais s'il est constant que, pour diffamer un adversaire, l'écrivain monophysite était capable de travestir un catholique en arien, combien, à plus forte raison, les rapporteurs des écrivains monophysites, ou, si l'on veut, les écrivains monophysites eux-mêmes, ont-ils pu travestir des persécuteurs ariens en persécuteurs juifs ! Et jusqu'à ce qu'on ait démontré que l'église arienne qui était dominante des deux côtés du Bâb-el-Mandeb, au quatrième siècle, avait disparu d'elle-même à la fin du cinquième, on sera autorisé à *supposer* dans les événements qui ont ensanglanté l'Himyar, au commencement du sixième siècle, l'effet des rivalités religieuses entre l'église nationale arienne et l'église envahissante des monophysites. En Occident, l'arianisme n'a disparu que devant l'action des forces majeures et après une défense acharnée ; en serait-il autrement dans les pays limitrophes de la mer Rouge ?

Quant à la part prise par les Juifs dans le drame himyarite, elle est en tout cas de minime importance et ce n'est qu'à leur insu qu'on leur a fait jouer un rôle de premier ordre. Quand on fait abstraction des écrits de Jean d'Asie (= d'Éphèse) et de Malala, qui dépendent de l'épître apocryphe attribuée à Siméon de Bêt-Arsham, il ne reste que le témoignage de l'historien Procope, contemporain des événements. Or Procope, non seulement ignore la domination de la religion juive en Himyar, mais même la persécution religieuse contre les chrétiens. Ceux-ci étaient seulement chargés outre mesure d'impôt (ἐπιβολὴ μέτρον οὐκ ἐχούσῃ ἐς τοὺς ἐκείνῃ Χριστιανοὺς χρῆσθαι). A ce témoignage négatif irrécusable se joint celui d'un autre contemporain qui était en Abyssinie pendant que le roi se préparait à envahir l'Himyar, Cosmas Indicopleustes, qui ignore également et le judaïsme du roi himyarite et la persécution religieuse contre les chrétiens. Restent les soi-disant massacres de Nedjrân reposant sur le faible témoignage de Jacques de Saroug et de Jean Psaltès, deux théologiens et rhéteurs fanatiques, pour lesquels toute occasion était bonne pour diffamer les Juifs au profit du monophysitisme. La valeur d'une telle accusation est bien mince et je n'ai rien à ajouter à ce que j'en ai dit dans mon mémoire.

Enfin, pour ce qui est des inscriptions himyarites qui appartiendraient à des princes juifs d'Himyar, je renvoie le lecteur à mon compte rendu des *Skizzen* de M. Glaser, publié dans cette *Revue* (t. XIX, p. 312). Quand je verrai, je croirai.

J. Halévy.

APPENDICE

Puisque la discussion des légendes relatives aux anciennes luttes entre juifs et chrétiens reprend faveur, je crois utile d'attirer l'attention sur une note extrêmement intéressante de M. le professeur Ignazio Guidi concernant un point d'histoire abyssinienne où une reine juive se serait emparée du trône et aurait persécuté les chrétiens, vers la fin du IX^e^ siècle. D'après les listes royales et les chroniques, cette reine aurait fondé la dynastie dite des *Zâguê*, qui, après avoir longtemps flotté entre le judaïsme et le christianisme, n'aurait pris fin qu'à l'avènement de Iekuno-Amlak, 354 ans plus tard.

L'histoire des patriarches d'Alexandrie mentionne cette femme sous le patriarchat de Philothée (978-1003). Le roi d'Abyssinie écrivit alors à Georges, roi de Nubie, le priant de s'interposer auprès du Patriarche pour lui faire obtenir un *Aboûna* (évêque). Il lui raconta le triste état de l'Abyssinie, en disant que הואן אמראה מלכה עלי בני אלהמויה (*ou* אלהמויה) תארה (*lisez* תארה) עליה ועלי כורתה וסבת מנהא חלק כתיר (*sic*) ו = אחרקת מדן כתיר (*sic*) ואחרבת אלביר וטרדתה מן מכאן אלי מכאן.

Ce qui signifie littéralement :

« הואן (?) femme, reine sur les Benoû-el-Hamouya (ou el-Haouya), se leva contre lui et contre son pays, en amena beaucoup de captifs, brûla beaucoup de villes, ruina le commerce et le chassa lui-même d'un endroit à l'autre ».

Le Patriarche accueillit sa demande et lui envoya l'Aboûna Daniel; après quoi, dit l'Histoire précitée (fol. 181) : אזאל אללה אמר אלאמראה אלתי קאמת עליהם « Dieu fit disparaître le gouvernement de la femme qui s'était levée contre eux ».

Cela est substantiellement répété dans le *Senkesâr* (συναξάριον) éthiopien, dans la commémoration du patriarche Philothée. En voici le *Salâm*, d'après la copie publiée par M. Guidi :

כָּלָם לַךְ פִּלָתָוס חַוָרְיָ
לְקַ פַּפַּסְת זַאסְכְנְדְרְיָ
בְיְבְרְתָךְ צַיְפַסוּ חְזְבְ אְתְיוֹפְיָ
בַאְנְתְ זַשְׁם לַיְלְהֶם גְּהְנְיָ
אַם צְאְבַּת גַּר כֹּן וַלְצַר חְבְלְיָ

« Salut à toi, Philothée, apôtre,
Patriarche d'Alexandrie.
Grâce à toi, les peuples d'Éthiopie trouvèrent le repos,
Après avoir ordonné sur eux un imposteur,
Lorsqu'ils furent un objet de mépris pour le voisin et un objet de dépouilles pour l'ennemi. »

Le judaïsme de la reine persécutrice est formellement affirmé par les listes royales éthiopiennes et généralement admis par les écrivains modernes. Les Abyssiniens lui donnent le nom de *Guedil,* ou Judith, et le sobriquet de אָסָת *Esât* « feu ». Parmi les historiens européens, Renaudot résume ainsi qu'il suit le passage arabe précédemment cité : Mulier regnum obtinens super filios Amoviæ vel Amouta (= המותה pour המויה, en déplaçant les points diacritiques, la lettre arabe ر se lit ת) « Aethopiam invasit etc. » Lequien (*Or. Chr.*, II, 649) dit hardiment « ...Mulierem quippe *Hamowiam* vel *Amolam*, etc. » M. le professeur Ign. Guidi propose, au contraire, pour le passage en question des corrections autrement radicales. Voici ses propres paroles : « Le parole בנו אלהמויה evidentemente sono corrotte, ed il בנו scritto nel carattere egiziano minuto di codici non antichi, nel quale il ד suole tracciarsi quasi unito alla lettera seguente, è errore in luogo di דין ; questa correzione che a me par certa, ne aiuta a correggere l'אלהמויה o אלהויה in אליהודיה, leggendo il luogo cosi : מלכה עלי דין אליהודיה. Nessuno pertanto è nominato, ma solo si dice che una regina, di religione giudaica, si era levata contro il Re di Abissinia. Questa donna che dominò in Abissinia verso il 960 è spesso chiamata *Guedit* o Judith, Giuditta, ma è lecito dubitare che ciò sia nato dal non avere bene inteso le parole דין אליהודיה, traendo il nome proprio di lei, da ciò che non designava se non la sua religione. Ab ogni modo se è dubbio il nome di *Giuditta* mi pare che non dovrebbe più parlarsi dei discendenti di une pretesa *Hamovia* o *Amouta* capitanati dalla regina Giuditta. »

Je suis absolument d'accord avec M. le professeur Guidi sur l'inexactitude de la forme אלהמויה ou אלהמותה, mais comme la correction qu'il propose, en admettant d'emblée le judaïsme de la

reine, laisse de côté le nom de *Zâguê* que les Abyssiniens attribuent à cette dynastie, je pense que le mot de l'énigme doit être cherché dans une voie différente. A mon avis, le passage dont il s'agit est correct, sauf pour le mot אלהמויה, qu'il faut lire אלהגויה. Les *Benî-ei Hag'uia* sont simplement les aborigènes du pays, nommés communément *Agau* ou *Agaou*, peut-être s'agit-il en particulier des habitants de l'Agaoumeder, soulevés contre la domination du Negus sous la conduite d'une femme et par suite de l'élection d'un *Aboûna* protégé par celle-ci et repoussé par le Negus. Cela résulte de ces paroles du *Salâm* : « parce qu'ils avaient ordonné sur eux un *imposteur* ». Le passage arabe, si la réunion הואן, au lieu de הו אן est exacte, donnerait le nom, חֵוָן *Hêwân*, Ève, mais l'écrivain éthiopien semble l'avoir interprété par l'arabe הואן « vil, méprisé » et y avoir fait allusion dans l'expression « lorsqu'ils furent un objet de *mépris* pour le voisin (צְאֲלַת גר) ». Les auteurs éthiopiens ont tous puisé à cette source unique. Ils avaient transcrit tout d'abord l'ethnique הגויה *Hag'uia* très servilement *Hâguê*, mais cette forme, grâce à la similitude des caractères *hâ* et *zâ* en écriture guëez, s'est définitivement altérée en *Zâguê*, *Zaguê*. Quant à la religion de la reine, il n'y a pas une ombre de vraisemblance que ce fût le judaïsme ; tous les princes Zâguê, sauf un seul, portent des noms chrétiens. Plus tard, lorsque la lutte pour l'Aboûna a été exagérée en persécution religieuse, on a fait de la reine Agaou une juive Judith, et on a mis à la charge du judaïsme d'innombrables atrocités contre les chrétiens. Il est du devoir de l'histoire honnête de repousser dans le domaine de la fable ces inventions malsaines de l'ignorance du moyen âge.

J. Halévy.

LE LIVRE DES JUBILÉS

PHILON ET LE MIDRASCH TADSCHÉ

L'hellénisme juif, avec sa théosophie originale, son historiographie et son explication allégorique de la Bible, ne manqua pas de produire une puissante impression sur le judaïsme palestinien. L'influence de l'alexandrinisme sur l'essénisme et le christianisme fut grande ; même les Pharisiens, restés fidèles à l'antique croyance, ne purent s'y soustraire entièrement. Les docteurs s'efforcèrent bien d'arrêter l'influence de l'alexandrinisme en Palestine, en interdisant l'étude de la littérature grecque, en écartant la traduction des Septante et en la remplaçant par celle d'Aquila, faite selon leur esprit; néanmoins l'hellénisme s'étendit de plus en plus en Palestine. Il obtint même l'approbation des docteurs, ainsi que le témoignent nombre de leurs sentences [1] ; plusieurs d'entre eux, comme Aher et Ben-Zoma, furent même entraînés par lui dans une voie nouvelle.

On ne peut pas calculer exactement la portée de l'influence de l hellénisme sur le monde rabbinique de la Palestine, par la raison que, pour la période des premiers siècles, nous ne possédons pas d'œuvres originales des rabbins et que nous ne pouvons nous appuyer que sur leurs sentences que les compilations des Talmuds et des Midraschim ont conservées. On comprend facilement qu'on ne se soit pas montré très prodigue de citations sur des croyances regardées d'un mauvais œil, ou de relations sur des autorités suspectes.

Nous accueillerons avec d'autant plus d'intérêt les citations empruntées à un ouvrage essénien-hellénique, attribué au tannaïte Pinhas b. Iaïr, dont nous trouvons des vestiges dans un opuscule nommé *Midrasch Tadsché* et dans la littérature caraïte.

[1] Voir Freudenthal, *Hellenistiche Studien*, I, 68 et 128 ; Siegfried, *Philo von Alexandrien*, 156-283.

Dans les Talmuds et les Midraschim, Pinhas est enveloppé d'un certain mystère; mais il est évident que Pinhas b. Iaïr différait absolument des rabbins, ses collègues, et qu'il appartenait à une autre sphère intellectuelle. Ce que citent le Midrasch Tadsché et les Caraïtes en son nom s'accorde très bien avec l'idée que nous nous faisons de ce qui a été dit par lui et sur lui dans la littérature talmudique.

Pinhas b. Iaïr fut un Essénien dévoué à l'hellénisme; l'ouvrage cité sous son nom paraît avoir été un travail sur le Livre des Jubilés, dans lequel il a introduit des idées helléniques puisées par lui dans des ouvrages alexandrins, notamment dans ceux de Philon. Ce livre des Jubilés, de Pinhas b. Iaïr, a existé aux X^e^ *et* XI^e^ *siècles chez les érudits juifs. Les citations de ce livre éclaircissent donc bien des points restés obscurs dans notre Livre des Jubilés, comme aussi dans les œuvres de Philon.*

J'essaierai de soutenir ces thèses dans ce qui suit.

I

CITATIONS EXTRAITES DU LIVRE DES JUBILÉS ET DE PHILON.

Après que, sous la domination des Ptolémées, en Égypte, les Juifs se furent approprié la langue et la science des Hellènes, et après que Manéthon et Bérose eurent fait fleurir l'historiographie à tendance, ils crurent devoir raconter de la même manière les récits bibliques.

On écarta les contradictions existant dans la Bible, on combla les lacunes dans l'énoncé des noms et des dates, on enrichit la Bible de légendes nées plus tard, parfois même païennes, et, en divers endroits, on intercala des développements sous forme de polémiques.

A dater du III^e^ siècle avant l'ère chrétienne, apparurent, en Égypte, des chroniques bibliques et des récits qui poursuivaient les buts les plus divers et représentaient les dogmes sous différents points de vue, comme le démontrent clairement des fragments de Demetrius, d'Eupolemus, d'Artapanus, de Theodotus, de Malchus-Kleodomus, etc., conservés par Clément d'Alexandrie (*Stromata*) et Eusèbe (*Praeparatio evangelica*). On peut considérer ces ouvrages comme les précurseurs des Livres des Jubilés [1], et, par

[1] A la page 57 de la *Caverne des trésors*, traduction de Bezold, il est question de Livres de Jubilés, au pluriel.

suite, des Livres d'Adam et des Cavernes des Trésors (*Speluncae*), parus plus tard.

Bien que cette littérature ne jouît pas auprès des rabbins d'une grande autorité, on trouve pourtant des traces de son influence, faciles à suivre, dans les livres talmudiques : en quelques endroits, on compte en jubilés [1], en d'autres des « Livres d'Adam » sont formellement mentionnés [2].

Ces livres, même ceux qui avaient des vues alexandrines et étaient de provenance chrétienne, se propagèrent plus tard, ils furent employés dans les études littéraires et servirent de base, à des auteurs juifs, pour de nouveaux travaux [3]. Ce fut le Livre des Jubilés dont l'influence se fit sentir le plus sur la littérature rabbinique des temps suivants. C'est la source où puisent le Midrasch Wajissau, le Midrasch sur Abraham, l'introduction du ספר אסף היהודי (Rönsch, *Buch der Jubiläen*, p. 385), le *Josippon*, chap. xi, où il mentionne les ouvrages de Kainan, d'après le L. d. J, enfin le commentaire sur les Chroniques attribué à un disciple de Saadia Gaon, qui, I, xxiii, 3, parle d'un ספר היובלות

[1] *Seder Olam rabba*, chap. xxiii et xxv ; *Erachin*, 13 *a*.

[2] *Baba Meçia*, 83 *b*, *Gen. rabba*, xxiv ; *Levit r.*, xv ; voir תשובות הגאונים, éd. Harkawy, n° 219.

[3] Ainsi *Pirke di R. Eliezer* et *Sefer Hayaschar*. Relativement à Pirke, voir M. Israël Lévi, *Revue des Études juives*, t. XVIII, p. 83, où il est péremptoirement démontré que le récit du bain d'Adam, au Gihon, et de son jeûne (*Pirke*, chap. xx) est tiré du Livre d'Adam (p. 18 de la traduction de Dillmann). Il existe encore bien des rapprochements entre Pirke di R. E., d'un côté, et le Livre d'Adam et la Caverne des Trésors, de l'autre. Ainsi, Adam est formé de quatre éléments, *Pirke*, chap. xi, Adam, 33, *Caverne*, 3 ; la jalousie de Satan contre Adam, c. xiii, Adam, 17, de même pour le serpent, *Cav.*, 4. בני אלהים est la dénomination des hommes tant que dura leur sainteté, chap. xxii, Adam, 83, 100; *Cav.*, 10, 14. La description des Kaïnites, en opposition aux Séthites, *Pirke*, xxii, Adam, 83, 85, 92, 93; *Cav.*, 15. Pharaon donna Agar à Sara, chap. xxvi, Adam, 121, *Cav.*, 35. Loth acquit des vertus auprès d'Abraham, exerça l'hospitalité, etc., chap. xxv, Adam, 124, *Cav.*, 41. Chap. xx, il est dit : ישב אדם ודרש בלבו ואמר . . . אמר אדם עד שאני ביולם אבנה לי בית מלון לרבצי חוץ להר המוריה, וחצב ובנה לו בית מלון לרבצו, אמר אדם מה הלוחות שהן עתידין להכתב באצבעו של הקב"ה... וגופי שגבל בשתי ידיו ורוח נשמה פיו נפח באפי ולאחר מותי יקחו אותי ואת עצמותי וישימו להם ע"ז אלא אעמיק אני ארוני למשה מן המערה ולפנים מן המערה . . . Chap. liii de nouveau : ששה נדמו כאדם הראשון ונהרגו. Ceci pour combattre la théorie chrétienne, laquelle soutient qu'Adam est l'image du Christ (Ép. aux Romains, v, 14). D'après le Livre d'Adam et la Caverne des Trésors, le corps d'Adam aurait été gardé avec soin, de génération en génération, et déposé par Sem au Golgotha, où Melchisédec aurait été établi comme gardien et prêtre (Adam, 102, 109; *Cav.*, 28, 63). — Au commencement, le *Sefer Hayaschar* s'appelle même תולדות אדם; on l'identifie, dans la préface, avec le *Livre d'Adam* des Grecs, des Latins et des Éthiopiens. Il se rencontre souvent avec le L. des J., le *Livre d'Adam* et la *Caverne des Trésors*. D'après la page 7 (éd. de Prague), Dieu aurait ordonné qu'Adam fût déposé dans une caverne. La Bible ne mentionne aucun ordre pareil. L'origine en est bien le *Livre d'Adam*, 13, 15.

que Saadia rapporta, dit-on, de la bibliothèque de l'université de Soura.

Si dans ces écrits nous ne trouvons que quelques traits légendaires du L. d. J. disséminés dans la littérature juive, un petit ouvrage d'exégèse allégorique, nommé *Midrasch Tadsché*, et dont l'auteur est Moïse ha-Darschan (commencement du XI^e^ siècle) [1], nous offre une suite d'idées théologiques particulières qui sont étrangères à la littérature rabbinique et sont puisées dans le L. d. J. et dans les écrits de Philon.

Le parallèle suivant est la meilleure preuve de ce qui vient d'être avancé :

M. T.	L. d. J.
1) Vingt-deux espèces de créatures furent créées dans l'univers en *sept* jours : le premier jour, sept, savoir : le ciel, la terre, les eaux, les ténèbres, le vent, les abîmes, la lumière ; le second jour, une, savoir : uniquement la terre ferme ; le troisième jour, quatre, savoir : Il (Dieu) réunit les eaux sur un espace, amena les eaux douces à la surface, de même que les herbes et les arbres ; le quatrième jour, trois, savoir : le soleil, la lune et les étoiles ; le cinquième jour, trois, savoir : les êtres qui fourmillent, les oiseaux, les monstres de la mer ; le sixième jour, quatre, savoir : les animaux sauvages, les animaux domestiques, le monde des animaux rampants, l'homme. Cela correspond aux vingt-deux lettres de l'alphabet et aux vingt-deux générations, depuis Adam jusqu'à Jacob (chap. VI, cf. chap. XXII, et Beer, le Livre des Jubilés, p. 27).	Car le premier jour il créa les cieux [1] qui sont au-dessus, et la terre [2], et l'eau [3], et tous les esprits [4] qui le servent, et les anges de la face, et les anges des louanges saintes, et les anges de l'esprit de feu, et les anges de l'esprit des vents, et les anges des esprits nébuleux des ténèbres, et de la grêle et des frimas, et les anges des abîmes [2] [5], et du tonnerre et des éclairs, et les anges des esprits du froid et de la chaleur, de l'hiver et du printemps, de l'automne et de l'été, et *tous les esprits de ses œuvres dans les cieux et sur la terre*, et dans toutes les vallées, et dans l'ombre [6], et de la lumière [7], et de l'aurore et du crépuscule, qu'il a disposés selon *la pénétration de son esprit*. Et alors nous aperçûmes ses œuvres, et nous l'exaltâmes et nous le louâmes en l'honneur de ces œuvres ; car il a créé sept grandes œuvres le premier jour. — Et le deuxième jour, il fit la

[1] Des preuves plus explicites se trouvent dans mon Introduction au M. T., *Beiträge zur jüdischen Alterthumskunde* (en langue hébraïque), p. XI.

[2] Dillmann avait d'abord traduit קַרְקַע par « vallées » ; plus tard, il convint (dans Rönsch, *ibid.*, 260) qu'il eût été plus exact de le traduire par « abîmes ». C'est la seule interprétation vraie du mot, car le תְּהוֹם de la Bible nous manquerait. Voir plus loin. Il est à remarquer que le mot est pris au pluriel, aussi bien dans le L. des J. que dans M. T.

terre entre les eaux... Et ce fut le seul travail qu'il accomplit le deuxième jour... Et le troisième jour... et la terre parut..., des fleuves..., des semences..., des arbres..., l'Éden. Il fit toutes ces 4 grandes créations le troisième jour. Et le quatrième jour, il fit le soleil, la lune et les étoiles... Et le cinquième jour, il fit les grands animaux de la mer..., les poissons..., les oiseaux... Et le sixième jour, il fit tous les animaux de la terre, et tout le bétail, et tout ce qui se meut sur la terre..., l'homme... Et il fit ces quatre genres le sixième jour. — Et ce furent ensemble vingt-deux espèces... Et il nous fit (à nous, les anges) un grand signe pour célébrer le jour du sabbat et le sabbat... tous les anges de la face, et tous les anges des louanges saintes. Il nous dit, à nous, ces deux grandes espèces, de célébrer avec lui le sabbat dans le ciel et sur la terre. Et il nous dit : « Voyez, je m'élirai un peuple, et j'ai choisi la semence de Jacob... » Et il fit monter devant lui ses ordres[1] comme un bon parfum pendant les vingt-deux chefs des hommes, depuis Adam jusqu'à Jacob, qui lui serait agréable. Et vingt-deux espèces d'œuvres furent faites jusqu'à ce septième jour. Celui-ci est béni et sanctifié, et l'autre est également sanctifié et béni. Et l'un et l'autre servent à la sanctification et à la bénédiction. Et il fut accordé à celui-ci (Jacob et sa postérité) d'être, à tout jamais, les saints et les bénis de la révélation et de la loi ; ainsi il a, d'avance, béni et sanctifié le septième jour au septième jour (chap. II de la traduction de Dillmann, dans *Jahrbuch* d'Ewald, II et III).

La distribution des vingt-deux œuvres de la création en six jours, ainsi que la naissance de Jacob, après vingt-deux générations, en parallèle avec le Sabbat, institué après vingt-deux œuvres, ne se trouvent pas dans la littérature rabbinique ; il faut donc, par suite, que M. T., de même que le Caraïte Nissi ben Noah (Pinsker, *Likute*, p. 7), ait pris ces idées dans le L. d. J.[2]. Midrasch Tadsché a beaucoup tronqué son modèle, mais il est complètement d'accord avec le L. d. J., sauf en ce qui concerne l'énumération des sept premières œuvres.

Toutefois cette divergence n'est qu'apparente. Dans la Genèse, I, 1-5, les sept objets suivants sont mentionnés : ciel, terre, ténèbres, abîmes, esprit (de Dieu), eau, lumière ; ce sont là sans doute les sept œuvres du L. d. J., et ainsi calculent également Epiphane, *de Mensuris et Ponderibus*, c. 21, et la *Chronographie* de Syncelle, p. 3 ; cf. Rönsch, p. 259 et 279. Tout le reste est

[1] Dillmann traduit et explique ainsi, dans *Lexicon linguæ æthiopicæ*, le כַּקְדָּתִיהוֹ du texte. On pourrait plutôt le traduire par plaisir, souvenir.

[2] Dans la rédaction actuelle du L. des J., il n'y a pas le rapport des 22 lettres, mais ce rapport existait dans le L. des J. qu'ont eu sous les yeux Epiphane et le Syncelle, voir Rönsch, p. 261, 278.

une amplification de רוח אלהים. M. T. est donc aussi d'accord avec le L. d. J. dans l'énumération des sept œuvres, seulement M. T. a sauté le développement sur l'esprit, parce que les Juifs, pour certains motifs, protestaient contre l'existence d'anges et d'esprits au premier jour de la création. D'après eux, les anges furent créés le deuxième ou le cinquième jour, nullement le premier, « afin qu'on ne dise pas que les anges ont assisté Dieu dans l'œuvre de la création ». (*Gen. rab.*, 1 et 3.)

L'énumération sus-mentionnée des sept ouvrages du premier jour est d'origine alexandrine et a une grande signification dans Philon. La théosophie alexandrine fait naître le monde idéal le premier jour, comme modèle pour le monde matériel à créer dans les jours suivants. Philon, *de Mundi opificio* (Ed. Mangey, I, p. 6), dit : « Moïse raconte : « Au commencement Dieu créa le ciel et la terre. » Mais par cela il n'entend pas, comme quelques-uns le croient, le commencement, relativement au temps... D'abord le Créateur fit, dans son monde idéal, un firmament immatériel et une terre invisible, et l'idée de l'atmosphère et de l'espace (il donna à l'air le nom de ténèbres, parce que l'air est noir de nature ; mais à l'espace il donna le nom d'abîme, parce qu'il est très profond et s'élève considérablement), puis l'objet immatériel de l'eau et du vent, et, d'après eux, celui de la lumière, comme le septième, lequel, étant également immatériel, devait être un modèle spirituel pour le soleil et tous les astres à mettre au ciel. Il honora d'une préférence le vent et la lumière, car il nomma celui-ci : de Dieu [1] ». Philon dit encore, dans *de Posteritate Caini* (p. 237) : « Pour le même motif, le sept, d'après le rang, est bien un rejeton du six; mais, d'après la force, il est le premier de tous les nombres, correspondant à l'un parfaitement. Moïse nous enseigne ceci dans les paroles qui terminent la création du monde : « Et Dieu se reposa le septième jour » — et il ajoute : « Ceci est le Livre de la création du ciel et de la terre, lorsqu'ils furent créés le jour où Dieu forma le ciel et la terre. » Ceux-ci pourtant furent créés le premier jour, de telle sorte que le sept est ramené à l'un, la première et le commencement de toutes choses ». Philon compte donc, pour le premier jour, les mêmes œuvres que le L. d. J. et M. T.

[1] Partout où je n'ajoute pas le texte grec, j'emprunte la traduction à la *Bibliothek der griech. u. röm. Schriftsteller über das Judenthum.*

M. T.

2) Pourquoi sept jours de purification furent-ils imposés à l'accouchée, après la délivrance, pour un fils, et quatorze pour une fille? C'est pour nous rappeler la création d'Adam dans les sept jours de la première semaine, et celle d'Ève, qui fut créée dans la seconde semaine, avec une de ses côtes. Ceci, d'après Pinhas ben Iaïr. Les sages disent cependant : « Tous les deux furent créés la veille du premier sabbat. »

Pourquoi l'entrée dans le temple fut-elle ordonnée aux accouchées quarante jours après la naissance d'un garçon, et quatre-vingts jours après celle d'une fille ? En souvenir de ce que Dieu fit pour Adam, qui fut créé en dehors du Paradis et n'y entra que plus tard (XV).

L. d. J.

Et dans les sept premiers jours, Adam et sa femme furent créés, et dans les seconds [1] sept, il (Dieu) la lui présenta, et c'est pour cela qu'il fut ordonné, pour un garçon, sept jours, mais pour une fille, deux fois sept jours dans son impureté, et après qu'Adam eut passé quarante jours dans le pays où il fut créé, nous le conduisîmes dans le jardin d'Éden.

C'est pour cela qu'il est écrit dans les tables célestes des femmes en travail d'enfant : « Si elle a mis au monde un fils, elle restera sept jours dans son impureté, conformément à la première semaine, et elle restera trente-trois jours dans le sang de sa purification et ne devra toucher à aucun objet sacré, et ne devra pas entrer dans le lieu saint, jusqu'à l'expiration de ces jours, celle qui a un fils. Mais celle qui a une fille doit rester deux semaines dans son impureté, conformément aux deux premières semaines, et rester soixante-six jours dans le sang de sa purification, et cela fera pour elle, en tout, quatre-vingts jours. Et quand la femme eut terminé quatre-vingts jours, nous l'amenâmes dans le jardin d'Éden, car il est saint pour la terre entière, et chaque arbre qui y est planté est saint (c. III).

Ce parallèle prouve, d'une manière frappante, que M. T. a fait des emprunts au L. d. J. C'est le L. d. J. qui nous rend compréhensible le passage de M. T., qui, sans lui, est obscur. Comme il est généralement admis qu'Adam et Ève furent créés le sixième jour, qu'ils furent placés dans le Paradis, et qu'ils en furent chassés après le péché le même jour, M. T. se montre d'accord, en opposition avec la littérature rabbinique, avec le L. d. J. qui, de son côté, est seul à admettre ces détails différents [2].

[1] Nettement ainsi dans le ms. Abbadie, Dillmann, *Liber jubilaeorum*, p. 12.

[2] Chez les chrétiens aussi, on trouva étrange cette affirmation du L. des J. Voir les *objections de Glyca et de Metochita*, dans Rönsch, p. 316 et 321.

Il est à remarquer qu'ici M. T. attribue ce passage à P. b. I., comme à l'auteur du L. d. J. ; ce fait n'est pas unique chez lui, comme nous le verrons plus loin (v).

M. T.	L. d. J.
3) Ruben naquit le quatorzième jour du neuvième mois et mourut à l'âge de 125 ans ; Simon, le 21 du dixième mois et mourut à l'âge de 120 ans... (c. VIII).	... et le quatorzième jour du neuvième mois, elle enfanta un fils à Jacob, et il le nomma Robel..., et le second fils naquit à Jacob le vingt et unième jour du dixième mois, et il le nomma Simon... (c. XXVIII).

L'auteur de M. T. peut avoir tiré du *Seder Olam Zuta* ou du *Sefer Hayaschar* la durée de la vie des douze fils de Jacob ; par contre, il ne peut avoir emprunté la date de leur naissance qu'au L. d. J. [1] La circonstance que M. T. désigne les mois par des nombres ordinaux, contrairement à la coutume rabbinique, qui les désigne par les noms usités depuis l'exil (Nissan, Iyar, etc.), montre également qu'il s'inspire du L. d. J. Le L. d. J. ne désigne les mois de cette manière que dans l'intention d'imiter, là aussi, le style des livres les plus anciens de l'Écriture Sainte, parmi lesquels il veut être compté.

Ce parallèle montre, jusqu'à l'évidence, que M. T. dérive du L. d. J. D'autres passages de M. T. prouvent encore que l'ouvrage attribué par lui à P. b. I. était une recension développée du L. d. J., et que P. b. I. inséra son ouvrage des idées prises dans des écrits alexandrins ou qui étaient le fruit de ses vues propres, en partie pour éclairer ce qui était indiqué d'une manière peu étendue dans le L. d. J., en partie pour offrir du nouveau.

4) Dès le début, M. T. observe, au nom de P. b. I., que les plantes ont été, avec intention, créées le troisième jour déjà, donc un jour plus tôt que les lumières du firmament, pour manifester la toute-puissance de Dieu et montrer qu'il peut tout : il fait prospérer des plantes, même sans les lumières du ciel. Cette idée n'est pas exprimée dans notre L. d. J. Pinhas b. I. la trouva ailleurs, peut-être dans Philon, et il l'interpréta dans son travail sur le L. d. J. Philon dit, *de Mundi opificio*, p. 10 : « Le quatrième jour il mit de la variété dans le ciel, comme il en avait mis auparavant sur la terre ; non qu'il voulût placer celui-là après la terre et

[1] Demetrius (dans Eusèbe, *Præp. ev.*, IX, 21) nomme les mois durant lesquels les fils de Jacob naquirent. Ils diffèrent de ceux du L. des J. Demetrius n'indique pas les jours des mois. Cf. Rönsch, p. 331.

donner ainsi la préférence aux choses inférieures et mettre les divines au second rang, mais pour nous donner la preuve la plus évidente de sa puissance souveraine. Il savait d'avance comment se feraient les opinions des hommes futurs..., or, s'ils voyaient maintenant les évolutions du soleil et de la lune..., ils considéreraient les évolutions des astres célestes comme les auteurs de toutes les choses qui croissent et naissent sur la terre pendant le cours de l'année. Et afin que personne ne soit tenté de mettre la cause première dans une chose déjà créée, il dit : Qu'ils reviennent, par la pensée, à la première création des choses, et qu'ils voient comme, avant le soleil et la lune, la terre portait toutes sortes de plantes et de fruits [1]. »

Pinhas ben Iaïr pouvait d'autant mieux introduire cette pensée dans le L. d. J., que celui-ci fait ressortir énergiquement l'influence du soleil sur la croissance des plantes : Chap. 2 : Et le quatrième jour, il créa le soleil, la lune et les étoiles .., et Dieu fit du soleil une grande marque sur la terre, pour les jours..., *et pour la prospérité*, afin que tout ce qui croît sur la terre ou en provient prospère..., et le cinquième jour, il créa... Et le soleil se leva sur eux, pour la prospérité, et sur tout ce qui est sur terre, tout ce qui en provient, et tous les arbres qui portent des fruits et toute chair.

M. T.	Philon.
5) Il y a sept jours fériés..., sept étoiles errantes..., sept étoiles fixes, sept du kessil [2], sept du kima. Quand ces astres se couchent, on laboure la terre pour l'ensemencer ; quand ils se lèvent, c'est le moment de la moisson. Il y a sept parties dans l'homme : la tête, le cou, le ventre, les deux jambes, les deux bras. Il y a sept âges pour l'homme ; il est : enfant, garçon, adolescent, homme jeune, homme, homme vieux, vieillard. Il y a sept ouvertures dans la tête de l'homme : deux yeux, deux oreilles, deux narines, la	La multitude des planètes, en opposition avec les étoiles fixes, est divisée en sept classes... la grande-ourse est formée de sept étoiles...; en outre, la foule des pléïades est formée par sept étoiles..., car, quand elles se couchent, on trace les sillons pour l'ensemencement. Mais, quand elles sont sur le point de se lever, alors elles annoncent la moisson joyeuse... De même, celui qui voudrait examiner les parties internes et externes du corps humain, trouverait, dans les deux cas, le nombre sept. Les parties

[1] Cette idée a été souvent mise à profit par les Pères de l'Église, depuis Théophile d'Antioche (*Ad Antolycum*, II, 15), jusqu'à Chrysostome (Homélies 5 et 6 sur la Genèse).

[2] Le texte est corrompu, mais le sens est le même.

bouche. Et encore sept dans l'intérieur du corps humain : l'estomac[1]..., la durée de la menstruation est de sept jours, les secrétions fluides sont au nombre de sept : des yeux, de la bouche, des parties antérieure et postérieure, de la semence, et de la sueur du corps entier. Les directions sont aussi au nombre de sept : vers le haut, vers le bas, en avant, en arrière, à droite, à gauche, et en rond. Puis, dans le récit de l'arc-en-ciel, le mot alliance est écrit sept fois. (Gen, IX, 8, 11, 12, 13, 15, 16, 17). Vingt-deux espèces sont.. (c. VI, plus haut). externes sont les suivantes : la tête, la poitrine, le ventre, les deux bras, les deux jambes ; mais les parties internes, appelées intestins, sont : l'estomac, le cœur, les poumons, la rate, le foie et les deux reins. La tête encore, la partie dominante de l'être vivant, possède sept choses nécessaires : les deux yeux, les deux oreilles, les deux narines et la bouche... Les mouvements ne sont pas moins au nombre de sept : vers le haut, vers le bas, à droite, à gauche, en avant, en arrière, et en rond. On dit également que les excréments du corps sont soumis au nombre en question. Car, des yeux s'écoulent des larmes ; du nez, les glaires de la tête ; de la bouche, la salive. L'écoulement des impuretés du corps est double : l'un, postérieur ; l'autre, par devant ; et à celà s'ajoutent encore l'écoulement de la sueur et l'écoulement naturel de la semence par les parties sexuelles, et de nouveau, chez les femmes, la durée de la période est de sept jours au plus... (*De Mundi opificio*, p. 29 ; cf. *Legum alleg.*, p. 45.)

Philon dit encore, dans un autre passage : Hippocrate dit pourtant qu'il y a sept âges pour l'homme : l'enfance, la jeunesse, l'adolescence, la première virilité, la virilité complète, l'âge mûr et la vieillesse (*de Mundi*, p. 26). Ici l'accord entre M. T. et Philon est étonnant. Au cours de cette étude, nous trouverons encore d'autres points de contact entre M. T., le L. d. J. et Philon ; à cette place, nous appellerons seulement encore l'attention sur ce qui suit :

Chap. VII, au nom du même P. b. I., M. T. soutient une polémique contre l'opinion que la connaissance du bien et du mal aurait été accordée à Adam sitôt qu'il eut goûté des fruits de l'arbre défendu ; selon lui, cet arbre n'aurait différé en rien des autres arbres ; עץ הדעת, d'après lui, ne signifierait pas « arbre de la science », mais « arbre de la loi », et il ne reçut ce nom que lorsque Dieu en défendit à Adam *toute* jouissance מטוב עד רע, pour lui inculquer l'obéissance ; ou « arbre de l'é-

[1] Le texte est corrompu : il doit être corrigé d'après Philon et non d'après Sefer Yecira, comme je le croyais autrefois.

preuve », parce qu'Adam, après le péché, fut soumis à toutes sortes de malheurs. L'arbre est nommé, il est vrai, עץ הדעת avant la défense ; mais ce serait, d'après M. T., une prolepse, comme on en trouve beaucoup dans la Bible.

Cette explication est en contradiction avec les vues rabbiniques qui, appuyées sur les mots ונחמד העץ להשכיל (Gen., III, 6), considèrent l'arbre comme une source de connaissance (*Gen. rabba*, c. 19). Mais on la rencontre chez les pères de l'Église, et notamment dans Augustin. Il soutient (Cité de Dieu, XIII, 20) également que Dieu aurait défendu à Adam et à Ève de goûter des fruits de l'arbre, « non que l'arbre eût été nuisible, mais pour leur enseigner le bien d'une obéissance simple et droite ». Il ajoute, dans *de Genesi ad literam*, VIII, 6 : « Par là, cet arbre n'était pas malfaisant, mais il est nommé « arbre de la science du bien et du mal » parce que, si l'homme en mangeait après la défense, il transgresserait le précepte par lequel l'homme devait, par l'expérience de la punition, apprendre la différence entre l'utilité de l'obéissance et le mal de la désobéissance (cf. encore *de natura boni*, c. 34)[1]. Le livre d'Adam des chrétiens partage ouvertement cette opinion puisque, dans tous les passages où il est question de cet arbre, il est nommé simplement « l'arbre », sans la mention d'aucune autre attribution, voir pp. 14, 16, 21, 50, 63, 65 de la traduction de Dillmann. Dans la « Caverne des Trésors », l'arbre en question est désigné comme arbre de la « transgression de la loi » (p. 6 et 62 de la traduction de Bezold).

D'après ce qui précède, on serait tenté de croire que M. T. a puisé à des sources chrétiennes ; mais le fait qu'il met cette opinion dans la bouche de P. b. I. rend admissible qu'il l'a tirée du L. d. J. du même P. b. I. Celui-ci aussi, comme les Pères de l'Église, trouva cette idée dans des écrits alexandrins et la mit, à la place convenable, dans son L. d. J. Ce qui peut l'y avoir engagé, c'est la circonstance que, dans le L. d. J., l'arbre défendu n'est nommé « arbre de la science » qu'après la transgression de la loi ; cf. c. 3 avec c. 4. Je n'ai pas trouvé cette vue dans Philon ; elle ne convient non plus à son exégèse, car il interprète allégo-

[1] L'accord presque littéral entre le M. T. et Chrysostome sur cette interprétation qui éclaircit le but de la défense, est digne de remarque. M. T. dit : Et pourquoi Dieu lui permit-il (à Adam) de manger de tous les arbres, mais pas de ce seul arbre ? Afin qu'il se souvînt de son créateur, à la vue de l'arbre défendu, et qu'il sût que le joug de Dieu pèse sur lui, et qu'il ne s'en orgueillît pas. Chrysostome, hom. in Gen. 16 (mentionné dans Strauss, *Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwickelung*, II, 22) : Διὰ τῆς μικρᾶς ταύτης ἐντολῆς τὴν οἰκείαν αὐτῶ δεσποτείαν δεικνύναι ἐβούλετο. — Ἵνα μὴ κατὰ μικρὸν ὑποσυρεὶς τὴν διάνοιαν νομιση αὐτόματα εἶναι τὰ ὁρώμενα, καί πλέον τι τῆς οικείας ἀξίας φαντασθῆ, κελεύει τοῦ ἑνὸς ἀποσχέσθαι ξύλου.

riquement le récit de l'arbre. (*Legum allegoriarum*, p. 63; *Quaestiones in Genesi*, Richter, VI, p. 255.)

Les parallèles 1, 2 et 3 démontrent que M. T. consulte le L. d. J.; les parallèles 4 et 5 prouvent également qu'il a puisé dans les écrits de Philon. Dans les deux cas, M. T. attribue ses citations à P. b. I.; j'en conclus que l'auteur du M. T. a eu sous les yeux un L. d. J. complété par des citations prises dans Philon, et qui a eu P. b. I. comme rédacteur. Ma conclusion est confirmée, plus loin (V), par une relation caraïte.

II

PINHAS BEN IAÏR.

L'assertion du M. T. (commencement du XI^e^ siècle) et des Caraïtes (X^e^ siècle) que Pinhas ben Iaïr était l'auteur du L. d. J. qu'ils connaissaient, date bien d'une époque relativement récente; mais nous n'avons aucune raison de la rejeter. Au contraire, le L. d. J. aussi bien que l'ouvrage cité par les auteurs juifs, au nom de P. b. I., concordent trop bien avec le caractère de P. b. I. pour que nous puissions attribuer cette assertion au hasard ou la considérer comme une invention.

Il est reconnu que les partis les plus divers sont représentés dans le L. d. J. : les pharisiens, les esséniens et les sadducéens [1]. Nous avons trouvé, dans le L. d. J., plus d'un accord avec l'exégèse mystico-allégorique alexandrine, et nous en trouverons plus tard encore quelques-uns dans le même L. d. J. La vie de P. b. I. et les sentences exprimées en son nom sont de même nature.

Quoique tannaïte, P. b. I. se trouvait dans une certaine opposition avec le rabbinisme; par son genre de vie et sa théorie du monde, il était plutôt essénien que pharisien. Il vivait à l'écart, s'adonnait à l'agriculture et se vouait à l'éthique et au mysticisme, où la pureté et la chasteté sont recommandées comme les conditions les plus nécessaires de la perfection. Il ne s'occupait de décisions halachiques qu'occasionnellement, et il est à noter, pour sa vie et la direction de son esprit, que presque toutes ses décisions ne concernent que des questions agraires qu'il traitait (comme le L. d. J., c. 32) plus sérieusement que les rabbins. Puis, il évitait la Halacha et les écoles où elle était enseignée

[1] Voir Rönsch, p. 428.

(*Kidouschin*, 71 *a*). Durant toute sa vie, il ne mangea que ce qui lui était propre ; il évita même la table de son père, lorsqu'il eut dépassé le premier âge. La connaissance du שם המפורש, du nom caché de Dieu, lui servait de moyen pour obtenir l'accomplissement de tous les souhaits, et il jouit de la réputation de pouvoir faire des miracles.

Ce sont là des traits esséniens, comme les décrit Josèphe, Ant., XVIII, 1.

Les rabbins ont dû, touchant cet homme singulier, garder le silence sur bien des choses qui n'étaient pas pour leur plaire ; mais le témoignage que P. b. I. ne pouvait pas s'entendre avec Jehuda ha-Nassi, le rédacteur de la Mischna, et qu'entre eux s'éleva « une montagne » (*Hullin*, 7 b), montre bien que P. b. I. avait de tout autres tendances que le représentant du rabbinisme[1]. Ainsi le L. d. J., avec ses traits communs aux esséniens et aux alexandrins, l'abondance de ses éléments agadiques et ses opinions contraires à celles du rabbinisme, pourrait très bien avoir été rédigé par P. b. I. et enrichi par lui de certaines additions.

III

LE SYSTÈME DES TROIS MONDES.

Le Midrasch Tadsché et les écrits analogues parlent en plusieurs endroits d'une trinité dans la création ; on en trouve également des traces dans la littérature juive[2], qui paraissent être provenir du L. d. J. D'après l'exposé de ces écrits, le but de la création se reconnaît dans trois mondes qui correspondent entre eux : l'Univers, l'Homme et le Sanctuaire. L'univers doit affirmer la toute-puissance de Dieu, l'homme voir cette toute-puissance, et le sanctuaire représenter la dépendance du monde vis-à-vis de Dieu, et symboliser, pour l'homme, l'action de Dieu sur la nature. Le rapport entre ces trois créations est annoncé par cela, que l'univers se réfléchit d'une manière microscopique dans l'homme et dans le sanctuaire.

M. T., c. I : Le but de la création est de montrer la toute-puis-

[1] Autres documents dans l'introduction mentionnée p. X. On pourrait encore ajouter les passages suivants, touchant P. b. I. : *Tosifta Oholot*, fin ; *Ketubot*, 46 *a* ; *Sota*, 49 *a* ; *Gen., r.*, c. LX.

[2] Cf. mon introduction au Midrasch Tadsché, p. IV; cf. encore *Abot di R. Nathan*, chap. XXXVII ; Jellinek, *Bet ha-Midrasch*, V, 57, et Beer, *Monatsschrift*, 1853, p. 159.

sance de Dieu. *Ibid.*, c. III : La création des trois patriarches correspond à celle du ciel, de la terre et de la mer. *Ibid.*, c. II : Le sanctuaire réfléchit le monde. Les deux chérubins correspondent aux deux noms sacrés : יהוה אלהים. Les tapis du tabernacle correspondent au ciel, la table des pains de proposition à la terre, et les pains de proposition eux-mêmes aux produits de la terre ; ils seront dressés en deux parties, de six chacune, pour rappeler les six mois de l'été et de l'hiver. Le bassin correspond à la mer, etc. *Ibid.*, c. XI : Les sept branches du chandelier d'or correspondent aux sept planètes ; de même, les sept portes de l'âme : les yeux, les oreilles, les narines et la bouche [1]. Schemaya Schoschani [2], qui cite ce passage, ajoute : אלו לעניו ג' עולמות (*Monatsschrift*, 1864, p. 230). *Ibid.*, c. XI : Les deux autels du sanctuaire correspondent à l'âme et au corps. L'autel d'airain des holocaustes correspond au corps, car tous deux sont destinés à recevoir une nourriture matérielle ; l'autel d'or des parfums, au contraire, est un symbole de l'âme, car tous deux ne sont susceptibles que de jouissances spirituelles et éthérées.

Schemaya considère aussi la nourriture du corps comme un holocauste ; il l'affirme particulièrement et dit : « Sur l'autel d'airain on offrait chaque jour la chair des animaux, comme nous le faisons chaque jour à notre corps [comme sur un autel] ».

Outre cela, le parallèle entre l'homme et le tabernacle est développé dans ses plus grands détails dans *Bereschit-rabbati* (ms. de la Communauté israélite de Prague, p. 11) et dans Schemaya, p. 227. Saadia Gaon, dans son commentaire du Livre de Yecira (arabe, ms. 1533, fol. 69 de la Bodléienne, traduction hébraïque, ms. de Munich, n. 92), donne la même signification à la triple création ; il y nomme l'Univers, le Monde supérieur ; le Tabernacle, le Monde moyen [3] ; l'Homme, le Monde inférieur [4].

[1] Cf. *Sefer Yecira*, c. IV.

[2] Sur Schemaya et ses rapports avec l'école de Moïse ha-Darschan et le *Bereschit rabbati*, voir mes *Mikadmoniot*, p. 74. Voir sur le Bereschit rabbati, mon mémoire sur Bereschit rabbati, ses rapports avec Rabba-rabbati, Moses ha-Darschan et le Pugio fidei, dans *Magazin für die Wissenschaft des Judenthums*, 1888, p. 15 et suiv., imprimé aussi séparément.

[3] Ainsi que dans Kimchi, Ps. 19, 8, et Nachmani, שיר הגמול (éd. Const., 1519, p. 60 *a*).

[4] Dans Saadia, traduction hébraïque, le passage est ainsi conçu : (Je dois les variantes arabes à M. A. Neubauer).

כי הקרית המשכן דומה לרקיע, לפי שאריגתו תכלת ובתוכה הקרסים בלולאות זהב דומים לכוכבים ברקיע כמו שאמרו חז"ל (שבת צ"ט ע"א) ונראים קרסים בלולאות ככוכבים ברקיע. ואדני המשכן דומין לאדני הארץ שאדנידה ויתדותיה הרים שנאמר (איוב ל"ח ו)

Cette idée de la trinité dans la création est prise dans le L. d. J. de P. b. I.

Dans notre version, on ne la mentionne qu'accidentellement. Il manque juste à notre abrégé du L. d. J. ce passage, dans lequel nous nous attendions à trouver une exposition détaillée de l'union des trois mondes, c'est-à-dire celle de la construction du sanctuaire. Mais elle se trouvait primitivement dans le L. d. J., comme le démontre le passage suivant de ce livre même, qui parle de l'origine du livre : « Et il (Dieu) dit à l'Ange de la Face : Mets par écrit, pour Moïse, l'histoire de la première création, jusqu'à l'époque où mon sanctuaire sera construit au milieu d'eux, à tout jamais et éternellement, et que Dieu apparaîtra aux yeux de chacun, et que chacun reconnaîtra que je suis le Dieu d'Israël et le Père de tous les enfants de Jacob, et le Roi sur la montagne de Sion, d'éternité en éternité. Et Sion-Jérusalem sera sanctifiée. » Selon ce programme, le L. d. J. devait aller jusqu'à la construction du temple de Salomon. Les savants juifs cités l'ont effectivement possédé avec cette partie, car le commentaire de I Chroniques, 23, 3, mentionné plus haut, cite du כפר היובלות un verset qui se rapporte à l'organisation de ce temple. Les savants juifs dont nous avons parlé auront tiré leurs théories des trois mondes de la partie du L. d. J. qui traite du temple. Nous ne la possédons plus dans notre version, mais nous pouvons conclure avec raison, des remarques disséminées en d'autres endroits du L. d. J., que l'idée des trois créations appartient également à notre L. d. J.

La création du monde est nommée, dans le L. d. J., la première création, comme dans le passage cité précédemment et, plus loin, chap. IV, où la fête des semaines est nommée « fête de la première création ».

La seconde création est celle de Jacob, comme le représentant idéal de l'homme, chap. XIX : « Et dans sa (c. à d. de Jacob) semence, mon nom (d'Abraham) sera béni, et le nom de mes ancê-

על מה אדניד המבינו, והאויר ביניהם, ואור השכינה שרוי בו כאשר נצייר ונאמין שכבודו ב"ה מצוי בכל ושוכן בכל. ויש כאן מועמתים (מקאבלאת .arab) אחד לעומת חברו, כיצד, העולם הגדול והוא העולם עצמו, והעולם הבינוני (אלדניא .ar) הוא המשכן, והעולם הקטן הוא האדם, כאמרנו כי השני מאורות בעולם והעינים באדם ונרות המנורה במשכן, נאמר כי הרקיע מבדיל בין מים למים בעולם, והפרוכת מבדלת בין הקדש ובין קדש הקדשים במשכן, והטרפשא הנקראת דיאפרגמא מבדלת בין [כלי] (אלה אלגדא .ar) המאכל וכלי הנפש. ותשלום החמשה עשר (יח .ar) מרעמתים (מזאוגה .ar) שקולים באלה השלשה דברים נמצאים בפירוש מעשה המשכן. . .

Ibn Ezra, dans son petit commentaire de l'Exode (Prague, 1840, p. 70), mentionne, au nom de Saadia, 14 analogies entre ces trois mondes.

tres Sem et Noé, et Enoch et Malalel, et Seth et Adam. Elle servira à fonder le ciel et à fixer la terre et à renouveler les astres qui sont attachés à la voûte du ciel. » Relativement à ces mots, Dillmann observe avec raison : « Cette phrase traduit l'idée, qu'avec le fondement de la communauté juive, une nouvelle création commence. » La remarque, chap. II, qui met la création de Jacob, après vingt-deux générations, en parallèle avec la création du monde en vingt-deux œuvres, se rattache à cette idée, qu'avec Jacob commença une nouvelle création.

Chap. IV, il est dit du sanctuaire, considéré comme une nouvelle création : « Et la montagne de Sion qui sera sanctifiée *dans la nouvelle création,* pour la sanctification de la terre, par elle la terre sera purifiée de toutes ses fautes et de son impureté, à tout jamais et en toute éternité. »

Nous trouvons, dans la suite de la relation citée plus haut sur l'apparition du L. d. J., la mention des trois créations qui se rattachent l'une à l'autre en se succédant : « Et l'Ange de la face qui s'avança devant le camp d'Israël prit la table du partage des années, à partir de la création, des semaines et des Jubilés, de la Loi et de la Révélation ; chaque année d'après son nombre, et les Jubilés d'après les années [première création], du jour de la nouvelle création, où le ciel et la terre et toutes leurs créatures furent nouvellement créés, ainsi que la force du ciel et toute la création de la terre [deuxième création], jusqu'à l'époque où le sanctuaire du Seigneur sera créé sur la montagne de Sion, et tous les luminaires renouvelés *pour la prospérité*[1] et pour la paix et pour le bonheur de tous les élus d'Israël, afin qu'il en soit ainsi à partir de ce jour, à travers tous les jours de la terre [troisième création]. »

Il ressort de ces citations que le rédacteur du L. d. J. y a trouvé, au moins en substance, l'idée des trois créations. Il aura développé celle-ci dans la forme sous laquelle elle est connue des auteurs juifs, au moyen d'emprunts faits à d'autres écrits.

L'idée du macrocosme et du microcosme était déjà connue des Pythagoriciens et des Stoïciens ; l'addition du sanctuaire, comme troisième création, peut avoir été faite en Palestine ; mais la comparaison des parties du corps humain et celles du tabernacle avec l'univers indique une origine alexandrine. Cette théorie joue effectivement un grand rôle dans Philon. Il parle du sanctuaire, comme symbole du Cosmos, dans le second livre du *de*

[1] לִפְרָס. Là où je me trouve en désaccord avec la traduction de Dillmann, je cite le texte éthiopien.

Monarchia. Il décrit aussi, dans *de Vita Mosis*, l. III, le tabernacle comme une image de l'univers [1], et l'analogie avec M. T. est frappante : « L'étoffe des tapis... égaux, en nombre, aux éléments dont le monde fut créé, et leur ressemblant sous certains rapports... ; l'arche... son couvercle..., dont la longueur et la largeur sont données, mais non l'épaisseur... Ceci est un symbole, relativement au monde, de la clémence de Dieu ; relativement aux mœurs, du salut de l'âme..., mais le plat propitiatoire figurait la base des deux figures ailées qui, dans la langue originelle, sont nommées chérubins... Il est vrai que quelques-uns croient que ceux-ci étaient le symbole des deux hémisphères..., moi je soutiens qu'ils représentaient, sous la forme allégorique, les deux forces les plus anciennes et les plus sublimes de l'existence : la force créatrice et la force dominatrice. Comme force créatrice, par laquelle il créa, fonda et forma l'univers, il se nomma Dieu ; comme force dominatrice, par laquelle il régit les choses créées et les dirige avec sagesse, il se nomme le Seigneur [2]. Au midi était placé le chandelier, rappelant le mouvement des astres qui distribuent la lumière... ; en tout, sept bras garnis de mèches, symbole des planètes, nommées ainsi par les physiciens [3]. La table se trouvait du côté du nord. Sur elle se trouvait du pain et du sel, parce que cette région de la terre favorise le plus les vents, et parce que la nourriture vient du ciel et de la terre... Mais les symboles du ciel et de la terre étaient placés à côté, comme il a déjà été dit ; le chandelier, comme symbole du ciel, l'autel des parfums, mentionné précédemment, comme symbole des choses terrestres, d'où les vapeurs s'élèvent. »

Philon dit, en outre, dans *de Victimis*, que les pains de proposition étaient disposés sur deux rangs, de six chacun, et correspondaient aux mois de l'hiver et à ceux de l'été; et que l'holocauste se rapportait à notre corps, et le sacrifice de l'encens, à notre âme.

[1] Josèphe (Ant., III, 6) dit également du tabernacle : « Cette distribution du tabernacle devait être une image de toute la nature. Car la troisième partie entre les quatre colonnes, qui était interdite aux prêtres, était comme le ciel de Dieu. Mais l'autre espace, qui mesurait vingt coudées dans la longueur et où, seuls, les prêtres étaient admis, était comme la mer et la terre, où les hommes peuvent aller ». Les Samaritains connaissent aussi cette signification du tabernacle, voir Heidenheim, *Samarit. Liturgie*, p. 196. Selon le Nouveau-Testament, le tabernacle est un symbole de la Chrétienté (Épître aux Hébreux, c. 9). Chez les Pères de l'Église, l'opinion alexandrine se retrouve fréquemment.

[2] Ce sont les deux noms de Dieu dans M. T. Pour leur signification dans Philon, voir Fränkel, *Ueber den Einfluss der palästin. Exegese*, p. 26 ; Siegfried, *Philo*, 203.

[3] Comme aussi Josephe, Ant., III, 6.

Exactement comme M. T. On voit, dans *de Somnis* (M., I, 653), que Philon considérait l'homme comme un microcosme et comme le temple de Dieu ; il existe deux temples de Dieu : l'un est le Cosmos, dans lequel le logos divin est le grand-prêtre ; l'autre est l'âme pensante, dont le prêtre est l'homme aspirant à la vérité... Dans *in Plantatione Noe*, p. 332, Philon donne à l'homme le nom de βραχὺς κόσμος, et, dans *de Vita Mosis*, p. 147, il appelle tout particulièrement l'attention sur la ressemblance symbolique du tabernacle avec l'homme.

La nourriture du corps est considérée, dans ce système, comme une offrande, puisque l'homme est un temple de Dieu[1]. C'était également l'opinion des Esséniens, qui se préparaient à leurs repas, comme aux sacrifices, en se purifiant et en changeant de vêtements, entraient avec solennité dans le cénacle, comme s'il eût été le temple, et prenaient leurs repas dans un silence si profond, que l'assemblée produisait une impression de mystérieuse frayeur sur ceux qui se tenaient en dehors de la salle (Josèphe, *Bellum Jud.*, II, 8). Les repas sacrés, chez les Thérapeutes, avaient aussi la signification d'holocaustes, ainsi qu'il est raconté dans le *de Vita contemplativa* (vers la fin) attribué à Philon.

Or, pendant que nous trouvons l'idée des trois mondes rendue en traits généraux dans le L. d. J., dans Philon et dans les écrits rabbiniques[2], l'accord de M. T. avec Philon est frappant en ce qui concerne la signification symbolique des diverses parties du sanctuaire, comme les tapis, les chérubins, le chandelier et la table avec les pains de proposition. Je crois que nous pouvons en conclure, avec raison, que P. b. I., rédacteur du L. d. J., développa, jusque dans ses détails, et dans le sens des allégoristes alexandrins, une idée trouvée, par lui, dans le L. d. J., et que M. T. et les écrits analogues ont tiré leurs descriptions des trois créations du L. d. J. de P. b. I., ainsi que Saadia Gaon, qui a possédé cet ouvrage, comme nous l'avons déjà dit.

A. EPSTEIN.

(*A suivre.*)

[1] Pour le Nouveau-Testament, l'homme est aussi un temple de Dieu (I Corinthiens, 3, 16, 17). Barnabé nomme la bouche : « la porte du temple ». Hilgenfeld observe avec raison : « Il est incontestable que, déjà chez les Esséniens, l'holocauste fut remplacé par la consécration du pain » (*Jüd. Apokalyptik*, 271).

[2] Le Livre de Yeçira, avec sa théorie littérale de la création, parle également de trois mondes se correspondant ; seulement il omet le sanctuaire et il lui substitue l'année. On peut en conclure peut-être que le sanctuaire n'existait plus au temps de la naissance du système de Yeçira. Si Saadia et, de temps à autre, l'auteur de M. T. croient retrouver les trois mondes alexandrins dans le Livre de Yeçira, c'est une inexactitude. Celui-ci suit sa propre voie (Voir mes *Beiträge*, p. 49 et suiv.) ; il ne reconnaît surtout pas le sanctuaire comme un monde à part.

LE KITÂB AL-MOUHÂDARA WA-L-MOUDHÂKARA

DE MOISE B. EZRA ET SES SOURCES

L'ouvrage de Moïse b. Ezra, qu'on prend habituellement pour un traité d'art poétique ou de rhétorique, est incontestablement une des productions les plus intéressantes et les plus importantes de la littérature judéo-arabe. M. Steinschneider, dans son catalogue de la Bodléienne, a été le premier à signaler la valeur de cet ouvrage. C'est lui aussi qui, depuis, en a publié de nombreux extraits. Son exemple a été suivi par Munk, MM. Neubauer et J. Derenbourg, dans plusieurs de leurs travaux. Cependant, si la partie de cet ouvrage relative à l'histoire de la littérature nous a été révélée presque en entier, le livre en lui-même n'a rien perdu de son intérêt. C'est l'unique livre d'Adab juif qui nous soit parvenu, car c'est le nom que nous pouvons donner à cet ouvrage dont la valeur se trouve encore rehaussée par la personnalité de l'auteur. Moïse b. Ezra était l'homme le plus apte à nous fournir un tableau fidèle des influences auxquelles les Juifs étaient soumis dans l'Espagne mahométane[1]. Comptant lui-même parmi les meilleurs poètes juifs, il pouvait montrer, mieux que tout autre, sur quel terrain et sous quelles actions s'était développée cette poésie hébraïque qui, depuis le réveil de la science du judaïsme, a excité à bon droit, et excite encore, l'intérêt le plus vif chez les savants.

Nous essaierons, dans le présent travail, d'étudier le contenu de son ouvrage, ses rapports avec la littérature juive et, surtout, avec la littérature exégétique, ainsi qu'avec les productions de la littérature mahométane. Pour ce travail nous nous servons d'une copie faite d'après celle que M. Steinschneider a calquée sur le manuscrit d'Oxford, et qu'il a mise obligeamment à notre disposition.

[1] Les ouvrages à consulter sur lui sont indiqués par Landshuth, *Amoudè haaboda*, II, p. 239.

CONTENU DU KITAB AL-MOUHADARA [1].

Moïse b. Ezra expose d'abord le motif qui l'a déterminé à composer cet ouvrage. Il a voulu répondre au désir d'un ami qui, le consultant au sujet de rhéteurs et de poètes, lui demandait pourquoi l'art de la poésie était devenu le patrimoine naturel des Arabes, tandis que d'autres peuples commençaient seulement à le cultiver. Les Juifs, au temps de leur existence comme nation, avaient-ils des poésies métriques ? A quel moment les Juifs dispersés dans le monde ont-ils commencé à écrire des poésies de ce genre, et pourquoi ceux d'Andalousie ont-ils remporté, sous ce rapport, les plus brillants succès ? Est-il possible, en outre, de composer des poésies pendant le sommeil ? Enfin, quelles règles faut-il observer pour composer des poésies hébraïques sur le modèle des poésies arabes ? C'est à ces questions que Moïse b. Ezra répondit dans son livre, qu'il divisa en huit chapitres, correspondant aux demandes de son ami.

A l'en croire, et quoique son assertion nous paraisse étrange, ce que les Arabes nomment *Adab* n'était guère en faveur chez les Juifs [2]. Se trouvant en voyage à l'étranger [3], ajoutait-il, il ne pouvait donner complète satisfaction à son ami. Toutefois il ne veut pas se dérober à sa tâche, tout en conseillant à son ami de lire à ce sujet les travaux des écrivains mahométans [4], où il trouvera de plus amples détails. Pour lui, il a donné place, dans son ouvrage, à l'histoire des réflexions philosophiques, pour rendre son œuvre plus attrayante. A ce propos, il nous apprend qu'il a parfois mis en vers des idées qui n'étaient pas de lui [5].

Moïse b. Ezra passe ensuite à la solution des questions qui lui ont été posées par son ami.

[1] La pagination que nous citons dans nos notes, sauf indication contraire, est celle du manuscrit du *Kitâb al-mouhâdara wa-l-moudhâkara*.

[2] 5 *b* : תכופא מן אן אתסמי ענד אהל אלעאנה מן אהל הפרג אלבאל למא הם עליה אכתר אהל וקתנא מן אלאסתהקאל ללאדב.

[3] 3 *a* : ואלוגה אלתאני מא רמאני בה אלדהר פי אכד אלעמר מן אלאגתראב אלטויל ואלאכתיאב אלמתפצל פי אפק בעיד ותגר כחיק ואנא מסגון פי חכם בל מדפון פי רמס. Cf. *Kerem Chemed*, IV, p. 83 ; *Magazin für die Wiss. des Judenth.*, VIII, p. 48, partie hébr. Le proverbe cité dans notre passage אלגריב כאלגרס אלדי זאיל ארצה ופקד שרבה פהו דאו לא יתמר ולאבל לא ינצר se trouve aussi chez Al-Housrî, *Zahr al-âdâb*, édition de Boulâk, I, p. 391.

[4] Voir plus bas.

[5] 7 *a* : ואכתר מא נטמתה הו מן מפתרק מא חפטתה מן אקאויל אלחכמא וחמלתה מן אלאסאתיד אלעלמא חאשא מא תיסר לפכרי וסנח לכאטרי.

Chapitre I (9 *b*). *Des Discours et des Orateurs.* — L'art de l'éloquence, appelé en grec זיבורריקא [1], consiste, d'après Aristote, en discours bien appropriés, où l'imagination ne domine pas, dont la perfection tient au talent des orateurs et à la manière d'exprimer beaucoup de pensées en peu de mots, tout en étant compris de tout le monde. On appelle *Choutabâ* les prosateurs de chaque peuple. Les Perses, les Grecs et les Romains avaient aussi bien des prosateurs que des poètes philosophiques et des écrivains politiques [2]. Des historiens croient que Hermes Ier [3] a composé des poèmes et des ouvrages en prose sur les choses célestes et terrestres. Mais ce sont surtout les Arabes qui ont traité les sujets les plus variés en vers et en prose. Chez les Hébreux aussi il y a eu des *choutba*, à cette classe appartiennent : Deut., XXIX, 9 ; Jos., XXIII, 2 ; XXIX, 2 ; I Rois, II, 2 ; VIII, 12.

Chapitre II (12 *b*). *De la Poésie et des Poètes.* — L'art de la poésie, dit-il, n'est pas une science déterminée par la nature de son objet [4], comme l'arithmétique, la géométrie et la musique ; elle n'est pas non plus une science artificielle dépendant de l'arbitraire humain : elle renferme des éléments purement artistiques, comme la grammaire [5], et des éléments déterminés par la nature du sujet, comme la métrique. Le mot arabe *shi'r* vient d'une racine qui signifie *savoir*, *supposer*. Quelques-uns expliquent le mot comme synonyme de *nb'*, racine qui signifie *raconter* ; de là vient que chez les Arabes le prophète s'appelle *nabî*, parce qu'il *raconte* ce qui lui a été révélé par Dieu. En hébreu le mot נביא est tout aussi bien employé pour désigner le vrai que le faux prophète, comme le mot אלהים est appliqué à Dieu et aux idoles. Mais le prophète est, soit un envoyé de Dieu, comme Moïse, Isaïe, Jérémie, ou un homme qui n'est pas l'envoyé de Dieu, comme Abra-

[1] Les fautes de lecture que nous relèverons s'expliquent, en général, par la confusion des caractères arabes.

[2] Le même fait est cité 15 *a* ; cf. Goldziher *Muhammedanische Studien*, I, 172.

[3] Dans Ibn Abî Ouseybia, I, 16, il est dit : (הרמס) ותדכר אלעבראניין אנה אחנוח קאל אבו מעשר הו אול מן תכלם פי אלאשיא אלעלויה מן אלחרכאה אלנגומיה..... ואנה אלף לאדהל זמאנה כתבא כתירה באשאעיר מוזונה וקיאס מעלומה בלגה אדהל זמאנה פי מעכרפה אלאשיא אלארציה ואלעלויה. Ce Hermès ne doit pas être identifié avec Cormouz. Cf. Harkavy, *Studien und Mittheilungen*, IV, p. 344.

[4] Cf. la classification des sciences, sous l'influence d'Aristote, dans Ibn Khaldoûn, *Moukaddima*, éd. de Boulak, 399.

[5] וליס מן אלעלום אלקאימה בדאתהא כאלחסאב ואלהנדסה ואלמוסיקי וגירהא ולאדהו אריא מן אלעלום אלאצטלאחיה גמלה בל פיה מן אלאצטלאחיה עלם אלנחו ומקום אללכאן אלדי יתם קולה בה ומן אלעלמיה אלערוץ. Voir plus loin, p. 105, note 3.

ham, Isaac et Jacob. Chaque *envoyé* est un prophète, mais chaque prophète n'est pas un envoyé [1]. Le נביא hébreu répond donc au « shâir » des Arabes. On devient *nabi* par l'esprit divin, comme le montre l'exemple de Saül [2]. Quant aux mots de celui qui répond à l'homme qui s'étonnait que Saül fût aussi parmi les prophètes : « Et qui est donc leur père? » (I Samuel, x, 12.) Saadia, dans son commentaire sur le *Sèfer Yeçira*, les a expliqués ainsi : que, la prophétie n'étant pas héréditaire, il n'était pas étonnant que Saül fût parmi les prophètes.

Le terme de *nazm*, pour désigner des poèmes, est le même qui désigne l'art d'enchâsser les perles et les pierres précieuses [3]. En effet, les mots, eux aussi, sont enchâssés par le poète, de manière à former une strophe. Toutefois la racine *nzm* n'est employée que pour désigner la réunion de deux objets ; en poésie, elle ne sert donc que pour les deux parties du langage, le *nom*, qui représente la substance, et le *verbe*, qui représente les accidents, et ces parties sont unies à l'aide d'une particule. Le nom désigne le sujet ; la chose qui est portée par le sujet s'appelle l'attribut, comme il est dit au début du *Kitâb al-loumá* d'Aboulwalid [4]. Le mot arabe *nazm* est rendu en hébreu par מלא ; les rimes sont appelées חרוזים.

Quant à savoir laquelle est supérieure de la prose ou de la poésie, les écrivains arabes ne sont pas d'accord sur ce point ; cependant la majorité met au premier rang la poésie [5].

Chapitre III (15 *a*). — Les plus anciens peuples qui se soient adonnés aux sciences sont les Indiens, les Perses, les Grecs, les Turcs et les Coptes [6]. Quant à ces Ismaélites qu'on appelle les *gens de Moudhar*, et qui ont habité le *Hidjâz* [7], ils ne comptaient pas parmi les peuples ayant produit œuvre de science. Ils ne se distin-

[1] De même, Abraham b. Ezra dit dans son grand commentaire sur Exod., xxxi, 18 : וכל אנשי המחקר מודים כי השם לא יבחר שליח שידע כי בסופו יעבוד ע"ז ואין כל נביא שליח.

[2] I Sam., x, 10 et suiv.

[3] De là les expressions פניני השיר, *Ozar Nechmad*, IV, p. 91 : אוי כיב דולח אמרים ; פניני השיר כזהר חרס היו בדורנו לנבלי חרס ; *Tarschisch*, éd. Ginzburg, p. 4, l. 18 : קחה לך תשורה בדולח אמרים ; p. 91, v. 103 : והא אבני בדולח.

[4] Bacher-Derenbourg, *Kitâb al-luma'*, p. 19 et s. Voir aussi Bacher, *Abraham b. Esra als Grammatiker*, p. 72.

[5] La maxime citée ici : וקאל בעצהם אלנחו יתשאיר תשאיר אלשרר ואלנטם יבקי בקא אלנקש פי אלחגר est citée par *al-Housri*, II, 457, au nom d'Abou-l-Kasim al-Sâhib b. Abbâd.

[6] Voir les opinions des écrivains arabes sur l'histoire des sciences chez Goldziher, *Muhammedanische Studien*, I, 172.

[7] Sur la différence entre les Arabes du Nord et ceux du Sud, que Moïse b. Ezra désigne plus loin par *Ismâ'iliya* et *Kahtâniya*, voir Goldziher, *l. cit.*, p. 78 et 179. Ces derniers, selon Moïse b. Ezra, descendaient de Ketoura, la concubine d'Abraham.

guèrent qu'en poésie, comme le reconnaît déjà Aristote, dans une de ses lettres à Alexandre. Ils conservèrent ce privilège aussi bien à l'époque de la Gâhilîya qu'au temps de l'Islâm, si bien que l'art du bien dire est devenu presque l'apanage de tout le peuple [1]. Cependant, il faut en attribuer la cause à leur étoile particulière, à la température de leur climat, à l'air de leur pays, à ses eaux, qui dessèchent l'humidité de la langue. Leur idiome est loin d'être aussi sec que celui des Abyssins, mais il est plus rude que celui des Slaves. Galien, lui aussi, a soutenu que le type, les mœurs et les habitudes des hommes dépendent de la nature du sol qu'ils habitent. Cette question a été traitée avec de longs développements par Hippocrate, dans son *Kitâb al-ahwîya wa-l-bouldân*, ainsi que par Galien, dans son commentaire [2]. Dans le traité des « Sincères », qui doit servir d'introduction à l'astrologie, il est dit que, quand plusieurs naissances, ayant lieu à différents endroits, tombent sous le même horoscope, cela annonce que les nouveaux-nés deviendront des poètes ou des orateurs, mais leur degré d'aptitude variera de pays à pays. Al-Masoudi rapporte que non loin du Yémen, il existe une île qu'on appelle « l'île de la raison », où on trouve une eau, l'eau de la raison, qui a une action très salutaire sur les capacités intellectuelles de l'homme [3]. Quoique la ville de Tibériade soit dans le Shâm, son air et l'eau de son lac exercent, grâce à son voisinage du Hidjâz, une influence si grande sur la langue et l'art de bien dire [4], que les Juifs qui l'habitent et qui y sont nés se distinguent effectivement par ces qualités. En poésie, les Juifs qui se sont le plus distingués sont : Samuel b. Adiyâ [5], Al-Rabî' b. Abî al-Houkeyk [6] et d'autres encore qui sont cités par les historiens

[1] *Tarschisch*, p. 21, strophe 260 : נגדך יכריעו יונים בחכמות השחקים ואף בצחות ערבים.

[2] Sur l'influence du climat et de la nourriture sur les mœurs, voir aussi Ibn Khaldoun, *Mouqaddima*, p. 72. Il y est dit, entre autres, que Al-Masoudi n'a fait que répéter les opinions de Galien et d'Al-Kindi, opinions qui ne sont rien moins que démontrées.

[3] Un pareil récit se trouve dans קובץ על יד, IV, éd. de la Soc. Mekize Nirdamim, p. 19.

[4] Sur la prononciation des habitants de Tibériade, voir ma dissertation *Zur Gesch. der Aussprache des hebräischen*, dans *Ztschr. für alttest. Wiss.*, de Stade, 1886, p. 224 et s.

[5] Graetz, *Gesch.*, V, p. 102 ; Nöldeke, *Beiträge zur Kenntniss der ältesten Poesie der Araber*, p. 57.

[6] Dans *Aghânî*, XXI, éd. Brünnow, p. 91, lui est consacré un chapitre qui débute ainsi : כאן אלרביע בן אלחקיק מן שערא אליהוד מן בני קריטה והם ובנו אלנצ׳יר גמיעא מן ולד הרון בן עמראן ויקאל להמא אלכאהנון וכאן אלרביע אחד אלרוסא פי יום חרב בעאת וכאן חליפא לללכזרג הו וקומה פכאנת ריאסה בני קריטה ללרביע וריאסה אלכזרג לעמרו בן אלנעמאן אלבריאצי וכאן ריס בני אלנצ׳יר יומיד סלאם בן משכם אלך.

arabes. A côté de ceux-là, on pourrait placer les Arabes qui ont adopté le judaïsme, comme les tribus des Himyar, des Banoû Kinâna et autres [1].

Ensuite Moïse b. Ezra s'attache à démontrer que, suivant l'opinion de plusieurs sages, la constitution de l'air, de l'eau, ainsi que les mœurs et coutumes changent avec les mouvements des astres. Moïse b. Ezra cite, à ce propos, les paroles d'Aristote. D'après certains historiens, il a dû exister chez les Arabes des magiciens qui connaissaient les choses cachées [2]. Cependant Moïse b. Ezra croit que leurs prédictions au sujet des changements atmosphériques n'étaient pas fondées sur une véritable science. Ces questions sont également traitées dans le כתאב אלאכבא, d'Aboû Hanîfa [3], et dans d'autres écrits.

De cette manière, Moïse b. Ezra essaie de prouver que les Ahl al-Moudhar sont arrivés, sous l'influence des conditions dans lesquelles se trouvait leur pays, à devenir la nation du bien dire. Ils doivent être préférés aux Kahtânîya, qui habitent le désert. Ceux-ci sont les *Ahl al-Wabar*, les possesseurs de tentes, les enfants d'Abraham et de Ketoura, dont il est dit dans l'Écriture : « Et les enfants des concubines qu'avait Abraham... (Gen., xxv, 6). » Les poésies et les écrits en prose des Ismâîlîya et des Kahtânîya sont nombreux. Leur science et leur succès allèrent toujours en grandissant, si bien que les Mahométans finirent par voir dans la beauté de langage de leur Coran une preuve de sa véracité. Toutefois cette question a été suffisamment traitée par Samuel b. Hofni, David b. Merwân b. al-Mikmâs et Saadia [4].

Quoique disposant d'une langue riche, les Arabes se rendirent maîtres de beaucoup d'autres langues ; ils imposèrent aux nations et leur langage et la puissance de leur domination ; ils vainquirent les Perses, les Grecs et les Coptes ; leur langue se répandit, les connaissances scientifiques se généralisèrent dans l'étendue de

[1] Sur la conversion de tribus arabes au judaïsme, voir *Z. D. M. G.*, XLII, p. 599 ; Wellhausen, *Skizzen und Vorarbeiten*, IV, p. 13.

[2] C'étaient là les *Savants parmi les Arabes*, auxquels on attribuait aussi la science des généalogies, comme cela ressort des paroles de M. b. E. : וקד קאל בעץ אלאכבאריין ואלעלמא באלאתאר אן קד כאן פי בעץ קבאיל אלעׂרב ׳ע קדים אלדהר חפט ורואיה ללאמור אלבאידה ואלאכבאר אלעתיקה אלפאניה לרקה אלסנתהם וצוקה אלכלאם ׳עליהם וכאן פיהם אלתכהן ויעלם בעץ אלאמור אלגאיבה וכאנת פיהם אלעיאפה ואלקיאפה אלך. Sur les *Kiyâfa*, voir Goldziher, *l. cit.*, p. 184. Cf. Ibn Khaldoun, *Mouk.*, p. 91.

[3] Pour כתאב אלאכבא l. כתאב אלאכבאר. Ce livre est le *Kitâb al-achbâr* d'Abou Hanifa al-Dînawarî.

[4] Voir, au sujet de ce passage, Steinschneider, *Polem. und apologetische Literatur*, p. 102.

leur empire. Ils traduisirent des œuvres anciennes et nouvelles, les amplifiant ou les expliquant. Chez aucun autre peuple, on n'écrivit et on ne traduisit autant d'œuvres scientifiques que chez les Arabes, ce qui, d'ailleurs, avait déjà été prédit par les prophètes [1].

Le langage hébraïque a de nombreux liens de parenté avec l'arabe et le syriaque, surtout à cause du voisinage des trois nations. Il n'y a presque pas de différence entre la dénomination des substances, la différence existe seulement dans le degré de sécheresse [2], qui provient de la diversité de l'air et de l'eau, comme nous l'avons exposé plus haut. Aboû Ibrâhîm b. Bâroûn [3], dans son *Kitâb al-mouwâzana*, a admis une autre raison pour expliquer les analogies de ces langues. Toutefois, quant à la comparaison de l'arabe avec l'hébreu, celui-ci a été devancé par Dounasch b. Tamîm.

C'est ainsi que Moïse b. Ezra explique la suprême perfection de la poésie arabe, qu'il considère comme un fait acquis. Il admet que la langue arabe a le plus d'analogies avec l'hébreu, ce qui n'avait plus guère besoin d'être démontré après les grands grammairiens juifs de l'Espagne.

[1] Voir Steinschneider, *l. cit.*, p. 351.

[2] Il faut sans doute entendre par là la richesse ou la pauvreté de la langue en voyelles.

[3] Ce passage a déjà été cité par Neubauer, *Notice sur la lexicographie hébraïque*, p. 203. Les opinions des grammairiens juifs au sujet de la parenté des langues sémitiques sont énumérées par Goldziher, *Studien über Tanchum Ieruschalmî*, p. 14 et s. L'opinion de Tauchum citée p. 22 est identique à celle de Moïse b. Ezra sur ce point, v. Bacher, *Abrah. b. Esra als Grammatiker*, p. 33. Il faut encore y ajouter les intéressantes remarques de Jacob Gavison יגומר השכחה, 18 *d* et suiv. : גם אל יאשימוני רבותי הלועזים בהביאי קצת שירים ממשוררי הערב כי אני אומר שאם לשוננו הקדוש מעלה מעלה מכל הלשונות ושני לו במדרגה לשון תרגום גם לשון ערבי רוב מלותיו הוא מלשוננו הקדוש אלא שנשתבש כי אני מעיד לפני בוראי ששבע מאות מלות במסכר וי"ד אחרים, בערבי כלם לשון הקודש אין בהם נפתל ועקש כגון עצם מוח חיך גרון ריאה וגו' ולא זו בלבד אלא קצת מלות לא יבינם ולא יתישבו אלא על הערבי. Jacob Gavison cite, comme exemples à l'appui de sa thèse, 1° Jérémie, xxxi, 2, où le mot תמרורים répond à l'arabe مرارة et doit signifier « chemin battu, chaussée » ; 2° Isaïe, ix, 18, où נעתם est synonyme de נחשך, כי אחר עבור ב'שיעות מהלילה, כשיחשך הלילה היטב נקרא יעתמ"ה בערבי והאדם שאינו לבן הגוון יקראוה הערביים עתי"ם ויעתמא"ן. Cf. Bacher, *Abraham b. Esra als Grammatiker*, p. 170, et *Revue*, XVIII, p. 82. Il donne encore diverses étymologies et termine, p. 119, en disant : וכל זה הבאתי למען לא יאמר אדם מדוע נעזרת לדבריך מדברי אמר רשי"ד"ל בל (דניאל ז'ט"ו) העכו"ם. Voici encore un passage remarquable : לא ידעתי פירושו והלא גולת בל יודעים אותה אפילו התינוקות של ג' שנים כי אחד משמות הדעת והשכל בלשון ערבי הוא בל (באל) הרב אומר לתלמידו רו"ד באלך ר"ל התזיר דעתך ושמא לא שמע ז"ל זאת המלה של הערביים מן שהיה לועז.

Sous le rapport de la langue qui doit être considérée comme la plus parfaite, Moïse b. Ezra connaissait aussi d'autres opinions qui n'avaient pas de prédilection pour l'arabe. Telle était l'opinion de Galien, qui a été aussi rapportée plus tard par Maïmonide [1]. D'après lui, la langue grecque est la plus éclairée, la plus parfaite pour l'élégance, et la plus humaine, tandis que les langues des autres peuples ressemblent au grognement du porc, ou au coassement des grenouilles. D'ailleurs, elles sont lourdes d'allure et difficiles à prononcer. Moïse b. Ezra et Maïmonide citent aussi la réfutation de Mohammed b. Zakaryâ al-Râzî, dans son *Kitâb al-Shukûk* [2], qu'il a écrit contre Galien. Al-Râzî objecte à Galien qu'il n'a pas le droit de considérer la langue grecque comme la plus parfaite et de déclarer imparfaites toutes les autres langues, car il est notoire que chaque langue est le résultat d'une convention [3] et qu'à celui qui l'ignore, elle paraît rébarbative et difficile. Maïmonide, toutefois, prétend découvrir dans l'opinion de Galien cette part de vérité que les langues sont déterminées par les zones,

[1] *Kôbêz*, II, 22 *d*.

[2] Le livre dans le *Fihrist*, p. 299, l. 2, s'appelle : כתאב אלשכוך עלי גאלינוס, et chez Ibn Abî Ouseybia, I, 312: כתאב אלשכוך ואלמנאקצאת אלתי פי כתאב גאלינוס. Les paroles de Maïmonide : אמר משה הנה נסתפק ראזי וזולתו על גאלינוס, montrent bien qu'il entend parler de ce livre. Il cite aussi l'opinion d'Al-Fârâbi, d'après laquelle les langues, comme les corps, sont plus parfaits dans les climats tempérés que chez les septentrionaux ou les méridionaux, opinion adoptée également par Ibn Khaldoûn, *Moukaddima*, p. 69 et s.

[3] Il est notoire que la discussion des philosophes grecs sur la question de savoir si la langue s'est formée φυσει ou νόμω, ou, comme disaient les stoïciens, φυσει ou θεσει, a été reprise par les dogmatistes mahométans. La question était importante pour la science des *Usûl al-fikh*. Dans son livre, *Al-mustasfi min ilm al-usul* (Ms. de Gotha, fol. 83 v.), Al-Gazâlî consacre un chapitre spécial à cette question. Ce chapitre débute ainsi :

אלפצל אלאול פי מבדא אללגאת והל דהב קום אלי אנהא אצטלאחיה
אל כיף יכון תוקיפא ולא יפהם אלתוקיף אדא לם יכן לפט תאגב אלתוקיף
מיתרופא לללגאתב באצטלאח כאבק והאל קום אנהא תוקיפיה אד אלאצטלאח
לא יקום אלא בתלאתב ומתאדאה ודיה אלי אלוצ'ע ולא יכון דלך אלא בלפט
מיתרוף קבל אלאצטלאח והאל קום אלקדר אלדי יחצל אלתנבה ואלבעת עלי
אלאצטלאח יכון באלתוקיף ומה בעדה יכון באלאצטלאח ואלמלחאר פי
הדא אמא אן ירג' אני אלגואז אלעקלי או אני אלוקוע אלסמעי

Les opinions conciliatrices ne manquèrent pas non plus ; comme il résulte de la dénomination de תוקיף, qui correspond au φυσει des Grecs, les Mahométans admettaient une inspiration divine. Des dogmatistes orthodoxes ou ceux qui avaient un penchant à l'orthodoxie adoptèrent donc l'opinion du *Taukîf*, tandis que les Mutazilites, plus hardis, expliquaient l'origine du langage par la convention אצטלאח. Al-Ash'ari, al Goubbâî et al-Ka'bi se rangèrent à la première opinion, tandis que Abou Hâshim adopta la dernière. Tous s'appuyaient sur le Coran, Soura, II, 29. Voir Goldziher dans *Z. D. M. G.*, XXXI, p. 549. Les écrivains juifs, comme nous voyons, adoptent tous l'opinion que la langue est un produit de convention. Tel, entre autres, Abraham b. Ezra; voy. Bacher, *l. c.*, p. 31.

et que les langues des zones moyennes, comme l'usage des organes du langage chez leurs habitants, sont les plus convenables. A la vérité, ce n'est pas seulement le grec qui doit être considéré comme une langue de la zone moyenne, mais aussi l'arabe, le persan et l'araméen. Il est reconnu par tous ceux qui connaissent l'hébreu et l'arabe que ces deux langues n'en forment, pour ainsi dire, qu'une.

Moïse b. Ezra, en citant le passage en question de Galien, veut seulement prouver par là que toutes les études philosophiques et scientifiques, proprédeutiques à la logique, à la physique, à la métaphysique et à la politique, ont eu pour premiers auteurs les Grecs. Le nom même de la philosophie n'est-il pas emprunté à la langue grecque ? C'est aussi pourquoi les anciens appliquaient la bénédiction que Noé donna à Japhet à la sagesse des Grecs [1].

Le chapitre est terminé par des remarques sur la langue hébraïque. Il nous en reste peu de chose, uniquement ce qui a été traduit en araméen, en arabe et en latin. Nous ne pouvons guère juger d'après ces traductions de la beauté de l'original, car il y a dans chaque langue des substantifs et des verbes qui n'existent pas dans l'autre, et le traducteur est obligé de recourir pour ces mots à des mots de sens approximatif, par là la beauté de l'original se perd. C'est ce que le traducteur de la Bible, Hafz al-Fûtî, a compris, et ce qui lui a fait dire :

Il y a dans une langue des choses pour lesquelles une autre langue n'a pas de mots. Et cependant si on traduit une partie de discours, on arrive à exprimer une chose différente de ce que veut l'original [2].

Néanmoins, quand quelqu'un comprend bien le sens des mots, il peut le rendre fidèlement, attendu que les mots sont indifférents, le sens seul étant essentiel, comme le dit Galien, en différents endroits de ses écrits.

Chap. IV (24 *b*). — Les Juifs pendant la durée de l'État juif ont-ils possédé une littérature poétique ? Moïse b. Ezra répond que, selon lui, il ne nous est parvenu de cette époque que des œuvres poé-

[1] *Megilla*, 9 *b*.

[2] 23 *b* : וחפץ אלפוטי יקול רגזה פי אלזבור והו אלחק
אד פי לסאן ואחד אשיא * ליס לה פי גירהא אסמא
בל כל קול פאדא מא תרגמא * צאר כלאם מא יליה נטמא

Ce Hafz al-Fûtî est encore cité p. 128 *a* : ומא קצר חפץ אלפוטי פי תרגמה
הדא אלפסוק פי גמלה אלזבור אלי יעקום סהוה פי גירה קאל אלין מן סמן
כלאם פיה ואלקלב מנה כל חרב פיה ואלפאטה תפית ואלטבאק אלמגאנסה
לין אלהות והי תדאר מתל סהם אלמות פגמיע בין. Sur la traduction latine de la Sourat al-fâtiha, voir Steinschneider, *Polem. und apol. Lit.*, p. 314.

tiques en prose, comme les livres des Psaumes, des Proverbes et de Job [1]. Mais dans ces livres nous ne trouvons pas de poésies métriques, ni l'emploi de la rime. Il y a des exceptions, témoin les exemples suivants :

[2] לא תסלה בכתם אופיר בשהם יקר וספיר
[3] להסיר אדם מעשה וגוה מגבר יכסה
[4] האנכי לאדם שיחי ואם מדוע לא תקצר רוחי

De ce genre sont aussi les chants contenus dans les livres bibliques que les Talmudistes énumèrent au nombre de neuf [5]. L'Écriture sainte elle-même atteste que le roi Salomon a composé des poésies et des ouvrages en prose [6]. Il y a des savants qui croient que ces poésies étaient des Kasîdes [7]. A vrai dire, ajoute Moïse b. Ezra, on ne sait rien de leur nature, car il ne nous en est parvenu aucune trace. Quant à savoir à quel moment les Juifs ont commencé à employer la rime et le mètre [8], on ne peut rien dire à ce sujet, les Juifs étant dispersés dans divers pays. Or, quelle ville ou quelle communauté a, à cet égard, précédé les autres ? Une chose est certaine, c'est que, depuis que les Juifs n'ont plus d'État et sont soumis à la domination d'autres peuples, ils les imitent, parlent leur langue et adoptent leurs mœurs, comme le dit déjà l'Écriture sainte : « Ils se mêlèrent aux autres nations et apprirent leurs manières de faire [9] » ; ou « la race sainte s'est mêlée aux autres peuples de la terre [10] ». Cette imitation, naturellement, ne porte pas sur les choses de la religion ni sur les lois religieuses. Le temps et la nature des zones forcèrent les Israélites à s'assimiler aux autres peuples. Même Daniel, Hanania, Ezra et

[1] Cf. le מבקש de Schem Tob b. Falaquera, éd. Josefoff, p. 53.
[2] Job, xxviii, 16.
[3] Job, xxxiii, 17.
[4] Job, xxi, 4.
[5] *Mechilta*, éd. Friedmann, 34 *a*, et les parallèles.
[6] I Rois, v, 12.
[7] ומן אלשיוך מן אעתקדהא קצאידא וכונה הדא אלמנטום וחקיקה וצפה לא אעלמה ולא לה עגדנא עין ולא אתאר.
[8] 25 *b* : והדא וקת לא אעלמה לאפתראק אלשמל פי בלאד מכתלפה ואמם מתבאינה ואזמאן מתבאינה פמא אערף אי בלדה תקדמת פי הדא אלאמר צאהבתהא ולא אי גמאעה סבקת אלתהא גיר אן אקול אן מנד תמזק מלכנא ותפרק שמלנא ואנתחלתנא אלמלל ואסתעבדנא אלנחל ארתסמנא ברסומהם וסרנא בסירתהם ותכלקנא בכלקהם ותכלמנא בלגאתהם ורכבנא פי גמהור אלאחואל טראיקהם כקו ויתערבו בגוים וילמדו מעשיהם וקאל אלתאני ויתערבו זרע הקדש בעמי הארצות תאשי אלאמור אלשרעיה.
[9] Ps., cvi, 35.
[10] Ezra, ix, 2.

Néhémie parlèrent, en partie, l'araméen ; même à l'époque où l'État juif existait encore, les serviteurs du roi parlaient aussi l'araméen, comme cela ressort du récit de II Rois, XVIII, 26. Ceux qui revinrent de l'exil de Babylone parlaient le syriaque et l'araméen, jusqu'à ce que Néhémie le leur eut défendu. C'était un effet de l'exil babylonien, qui pourtant fut très court relativement à la durée de la dispersion actuelle des Juifs. La même chose arriva pour les tribus qui furent conduites à Churasân, II Rois, XVII, 6. (Gôzân est probablement la ville de Gazna ; Chabor c'est Wâdi al-Chaboûr [1]. On dit qu'à Gazna, il demeure encore aujourd'hui 40,000 Juifs.) Depuis que Dieu nous a condamnés au second exil, qui dure encore, le même phénomène s'est produit parmi les Israélites vivant au milieu des Arabes et des Grecs. Nos ancêtres ne veillèrent pas avec assez de soin à ce qui constituait leur nationalité ; rien ne les stimula à cultiver leur propre langue, et ils ne furent pas amenés à écrire leur histoire et à consigner leurs coutumes, quoique l'Écriture semble prescrire quelque chose de pareil [2]. Il est nécessaire que l'histoire soit mise par écrit et enseignée, comme il est dit dans l'Écriture sainte : « Tu l'enseigneras à tes enfants et à tes petits-enfants [3]. » Nos anciens rois faisaient aussi mettre par écrit les faits de leur règne [4]. Mais, par suite de la prolongation de l'exil, l'hébreu est tombé dans l'oubli, comme disent nos sages : « Les Galiléens, n'ayant pas su conserver leur langue, oublièrent aussi la connaissance de la loi. » De là vient que seuls les vingt-quatre livres de l'Écriture sainte nous sont parvenus en hébreu ; or, ceux-ci ne contiennent que le strict nécessaire du vocabulaire. C'est dans ce fonds que notre nation puise ses expressions pour les écrits divers qu'elle compose, et aussi dans la langue de la Mischna, qui est de l'hébreu pur. Il est vrai que, dans cette dernière, il y a des choses qui ne sont pas

[1] 26 *b* : וכדלך ירץ בינץ אלאסבאט מן שומרון אלחאצלה פי חואצר כרסאן כמא נץ אלכתאב ויביאום בחלח וחבור והר גוזן ויצרי מדי (*sic*) וכא שך אן הדה אעמאל כרסאן וימכן אן תכון גוזן מדינה גזנה באלגין אלגיר מעגמה והי הצרה כרסאן והאבור רבמא כאנת ואדי אלכאבור באלכא אלמעגמה והו משהור הנאך הלא כלה ען ר'סעדיה פי כתאב התצול אלשראיע אלסמעיה לה אסתעגמת ארצא אלסנה אלקום עלי מא הו משאהד מנהם אליום ולקד אכברני מנהם ומן גירהם גיר מאתקה אן בהדה אלחטרה גזנה אלמלכורה מן רהטנא נחו מן ארבעין אלפא יהודי פי גזירה אלגזנה אלמצרובה אליהם גזנה באלגין אלגיר מעגמה. Des mots וסאיר חואצר כרסאן נין הדא אלנסבה il résulte que M. b. E., comme Aboulwalid, a écrit son ouvrage en caractères hébreux. Le verset cité ne se trouve pas sous cette forme dans la Bible.

[2] Isaïe, XXX, 8.

[3] Deut., IV, 9.

[4] II Chron., IX, 29.

conformes aux analogies grammaticales, mais il faut que nous ayons une confiance aveugle en ceux qui nous l'ont transmise. D'ailleurs, ces derniers ont vécu à une époque voisine du temps où la langue était encore parlée, et on a pu chercher à faire l'accord au sujet de ce qui était répréhensible au point de vue grammatical, comme Aboûlwalîd et d'autres éminents grammairiens l'ont tenté [1].

Dans ce chapitre, ce qui nous paraît surtout digne de remarque c'est l'intérêt que Moïse b. Ezra trouve dans les études historiques ; évidemment ce goût lui est venu de l'exemple des Arabes.

Chap. V (28*v*). — Il était naturel que le cinquième chapitre, qui contient ces précieux renseignements d'histoire littéraire qui jettent de la lumière sur une des époques les plus brillantes de la littérature juive, attirât tout particulièrement l'attention des savants nommés au début de ce travail, si bien que ce chapitre a été cité presque complètement. Nous nous bornons, en conséquence, à l'examen du commencement et de la fin. Moïse b. Ezra débute dans ce chapitre par le récit de l'établissement des Juifs en Espagne [2]. D'après Ezra, I, 5 et s., les Juifs, qui avaient été emmenés en Babylonie, sont retournés à Jérusalem, mais l'autre partie de la captivité que le prophète Obadia mentionne au v. 20 n'est pas revenue. Or, Sefarad, d'après nos traditions, c'est l'Espagne, et Sarfath, c'est la France. Mais les habitants de Jérusalem, qui sont les ancêtres des Juifs actuels, étaient certainement de meilleurs connaisseurs

[1] 28 *a* : פבאתצאל אלגלא ושול מדה אלבקא דהב אללסאן אלעבראני ובאד ואנקטע או כאד כקו אלאולין ז"ל בני גליל שלא הקפידו על לשונם לא נתקיימה תורתם בידם פמא בקי מן אללגה אלעבראניה באקיה גיר אללכ אלארבעה ועשרין ספרא אלמקידה אלתי לם תתצמן מן אללגה אלא מא דעת צרורה אלמעני אליה פמנהא אקתבס אלמלה גמיע אלמואד פי אלצלואת ואלאדעיאת ואלזהד ואלמדח ואלתקריץ ואלרתא ואלתאבין וסאיר וגוה אלכלאם ואפאנין אלכטאב ולו אנהא תסתעין בלגה אלמשנה פאנה קול עבראני קח ואן כאלף בעצה בעץ אלקיאסאת אלנחויה לכן אלתפויץ אלי נאקלתהא ואגב פיהדהם כאן באללגה קריבה גדא וכאן יראם אלתופיק בין מא שר מן כלאמהם מן אלקאנון אלנחוי חסב מא פעל אבו אלוליד בן גנאח וגירה מן אעלאם הדא אלעלם פינא תמכן להם מנה.
Voir Bacher, *Abraham b. Esra als Grammatiker*, p. 102. Maïmonide, dans le commentaire sur la Mischna de *Teroumot*, I, s'exprime de la même façon : וכיון שיקר כל הלשון מן הלשונות הוא חוזר מה שמדברים בו בעלי אותו הלשון ומה שנשמע מהם ואלו בעלי המשנה בלא ספק עבריים היו במקומן ר"ל בארץ הצבי ונשמע מהם לשון תרם ובו נשתמשו הנה זו ראיה שהוא מקובל בלשון ושזו המלה לשון מלשונות העבריים ... וזה העקר שזכרתי לך אמתי אצל החכמים השלמים המדברים על הדברים הכוללים כל הלשונות כלם.

[2] A cela se rattache aussi le récit de *Mediaeval Jewish Chronicles*, p. 107. Cf. la préface du *Sefer Hayyaschar*.

de l'hébreu pur et de la science traditionnelle que les habitants des autres villes, comme cela ressort surtout des paroles de l'Écriture dans Deut., XVII, 8 et s. ; Isaïe, II, 3. Or, lorsque l'Andalousie, au temps d'Al-Walîd b. Abd al-Malik, l'Omayyade, dans la 92e année de l'hégire, fut enlevée aux Goths par les Arabes, les Juifs ne tardèrent pas à se familiariser avec les connaissances des Mahométans. — Ici M. b. E. passe à la description de la vie littéraire des Juifs en Espagne, et il termine par cette remarque que les hommes cités par lui étaient des écrivains de premier ordre, mais qu'en dehors d'eux, il y eut encore en Espagne beaucoup d'auteurs plus ou moins importants. Grâce à l'influence des principaux écrivains de chaque époque, tous acquirent des connaissances diverses en dehors de la poésie. Ils purent s'assimiler aussi bien les sciences religieuses et les connaissances des lois religieuses que les *humanités* des Arabes, les doctrines philosophiques, la logique, l'astronomie, la géométrie et la médecine, chacun selon son goût. M. b. E. ne s'étend pas plus longuement sur ce sujet et se borne à renvoyer à un ouvrage qu'il avait composé antérieurement et où il avait traité cette question [1].

A chaque époque, il y a eu des gens, dit M. b. E., que je ne nommerai pas, parce qu'ils n'ont aucune importance, qui, par suite de leur ignorance générale, n'ont aucune notion de la poésie et qui, avec cela, sont orgueilleux, pleins de légèreté et, par suite de leurs mauvaises habitudes, inaptes à apprendre, manquant d'imagination et d'intelligence ; ils sont inconstants, ne comprennent rien à la prosodie, inhabiles aux travaux littéraires et néanmoins jugeant à vue d'œil, se permettant d'écrire des poésies, de parler sans préparation, comme disaient déjà les anciens : « Il n'y a que les gens capables ou stupides qui se sentent poussés à parler. » Ils suivent une voie et les poètes en suivent une autre ; ils ne craignent pas les critiques et ne tremblent pas devant les gens à langage tranchant, s'imaginant que la poésie consiste dans l'assemblage des pieds des vers et dans la fabrication des rimes. Leurs descriptions manquent de goût, leur discours est sans force et sans élan, dépourvu de toute symétrie ; tantôt il excite la mauvaise humeur de l'auditeur, tantôt on ne sait en l'écoutant s'il faut rire ou pleurer. On demandait, un jour, quel était le meilleur poète, à quoi quelqu'un répondit : Celui dont les mensonges ont été le mieux goûtés et dont les traits malins ont

[1] 43 *v°* : ופי מקאלתי אלמולפה כי פצאול אהל אלאדאב ואלאחכאב אנדרג לכר דלך וביאנה ולדלך לם יכל כל עצר מן אלאעצאר אלכאלפה אלמלכורה אלי הלם גרא מן אושאב לם אסמיהם לקמאתהם אלך.

excité le plus de rires. On dit aussi généralement que le pire des poètes, c'est le poète médiocre. On pense ici aux poètes de grande inspiration et à celui qui est entièrement froid ; le premier étonne, l'autre émeut, mais on n'aime pas les poètes de tempérament moyen. Une partie d'entre eux ne pense qu'aux mots et proscrit les pensées ; leur faconde les entraîne à un véritable verbiage creux, dont les expressions peu nobles fatiguent et ennuient les auditeurs [1]. M. b. E. cite ensuite quelques maximes [2] et les passages de Proverbes, x, 9, et de l'Ecclésiaste, x, 12, qui condamnent également ce genre de poésies filandreuses et creuses. La foule croit cependant devoir estimer ces poètes. En effet, dans toutes les autres professions, le charlatan est vite reconnu de la foule, tandis que dans les arts, comme la médecine et la poésie, la masse ne sait distinguer le vrai du faux, le bon du mauvais. Hippocrate disait qu'on ne doit pas se laisser abuser par les choses qui ne répondent pas à l'analogie. Nos ancêtres avaient l'habitude de dire [3] : « C'est le châtiment du menteur que, même s'il dit la vérité, on n'ajoute pas foi à ses paroles. » Ceci arrive, en effet, fréquemment chez les sophistes [4]. M. b. E. met aussi en garde contre ceux qui parlent comme les sophistes : « Quand tu verras des gens de qualité défendant des faussetés, il ne faut pas te laisser abuser ; n'est-il pas dit : « Le pire des hommes est celui qu'on respecte parce qu'on craint sa langue », ou « celui qui veut le bien craint le mal » ? Un ascète éminent a dit : « Souvent nous saluons des gens que nous maudissons intérieurement. » Mais celui qui se

[1] 44 *b* : פהמגת עבראתהם וקבחת אשראתהם רגא כלאמהם פאתר אלמזאג גיר קויס אלמנהאג ולא מתנאסב אלקסמה פמנה מא יגיט סאמעה וינכר ומנה מא לא יצחך ולא יבכי.

[2] 45 *b* : וקיל פצל אלעקל עלי אלנטק זינה ופצל אלנטק עלי אלעקל הגנה. Chez Ibn Abdî Rabbihi, I, 209, cette maxime a une autre forme : פצל אלעקל עלי אלמנטק חכמה ופצל אלמנטק עלי אלעקל הגנה. I, page 291, il est dit : וקאל סאלם בן עבד אלמלך פצל אלעקל עלי אלכאן מרואה ופצל אלכאן עלי אלעקל הגנה.

[3] *Sanhedrin*, 89 *b*.

[4] Le passage entier est ainsi conçu : ומן נואדר סלפנא רצי אלה עהם כך ענשו של בדאי שאפילו אומר אמת אין שומעין לו ודבמא כאן דלך מן אלכלאם אלמבהרג אלספסטאי אעני אלממוה כאן הדא אלאסם נסבה אלעלמא אלי רגל יונאני כאן אסמה סופסטא כאן יתחיל עלי אלבאטל חתי ירום התקיקה ועלי אלחק חתי ירום אבטאלה ואבו נצר אלפאראבי יאבא דלך ויקול הדה לפטה יונאניה מרכבה מן סופיא אלדי הו אסם אלחכמה ומן אסתם והו פי לגה יונאן אלממוה פמענאה אלחכמה אלממוהה פכל מן לה קדר מן אלתמויה ואלמגאלטה יתכהי בהדא אלאסם אלך. Le même passage d'Abou Nasr al-Fârâbî est aussi cité par R. Haya Gaon, v. Harkavy, *Studien und Mittheilungen*, IV, p. xxv.

joint à cette classe d'hommes de parti pris et les vante intentionnellement, celui-là leur ressemble par sa nature mauvaise et fausse, et c'est de ce genre de personnes qu'il est dit : « Ceux qui ont abandonné la loi louent les méchants, et ceux qui la gardent sont des ennemis qui les combattent [1]. » Il y a aussi d'autres hommes égarés, sots et légers, tenant des discours plus stupides encore et ayant une intelligence plus bornée, qui insultent par leurs attaques la sainte Écriture, prétendant y voir des répétitions. Et ainsi ils dénaturent ses paroles saintes par des railleries dirigées contre des innocents dont ils énumèrent les prétendues mauvaises actions. — Mais ce sont là des discours qui révoltent et qu'il n'est pas même permis d'entendre [2].

Ce qui a été écrit par ceux que j'ai énumérés existe encore aujourd'hui ; même la plus grande partie en est encore gravée sur leurs tombes, mais ce que les autres, les derniers dont j'ai parlé, ont composé a été oublié même de leur vivant. C'est d'eux que le poète a dit [3] :

Les mauvais vers meurent encore avant leurs auteurs. Les bons restent, même lorsque le poète a disparu depuis longtemps.

Je n'ai rien voulu citer des paroles de ces bons poètes, car elles sont toutes connues, conservées dans les mémoires. Or, il ne faut pas de lampe en plein jour.

Ces remarques de M. b. E. montrent suffisamment, ce que d'ailleurs nous aurions été obligés de reconnaître nous-mêmes, que parmi les Juifs d'Espagne, où il y eut de bons poètes, il a dû y en avoir aussi de mauvais. C'est contre ceux-ci que s'élève tout d'abord M. b. E. Ensuite, il se tourne contre ceux qui péchaient contre l'orthodoxie ; parmi les contempteurs de l'Écriture sainte, il semble comprendre ceux qui, se mettant à la remorque des

[1] Prov., xxviii, 4.

[2] 46 *b* : ואנמא מן יתחזב להדה אלטבקה מן התקיק ויתני עליהא מן נית פהו מן טרתהם אלכביתה וצינתהם אלמגשושה ומן מהלהם קאל אלחכים פי מענאה עוזבי תורה יהללו רשע ושומרי תורה יתגרו בם ומנהם עלה ספיהה עבאתה אוהי קול ואצינע ניז מן אלמתקדמה אלדכר דנסת כתאב אללה אלמקדס באשתאם אלנאס וכשף עואדתהם בזעמהם ולוהת ארואתה אלמברמה פי לם אלאבריא ולכר סיאתהם בעמהם פהו כלאם יחדם לללכר בל ילזם אלטהר מנה פקר סמע בעץ אלאפאצל ספיהא יסאפה רגלא מצונא פקאל לה איד אלוצו פבעץ מנא כנת פיה אשל מן אלחדת. Cette sortie vise sans doute des gens comme Chîvî al-Balkhî.

[3] D'après Ibn Abdi Rabbihi, *Al-ikd al-farîd*, I, p. 258, le poète Di'bil est l'auteur de cette strophe. קאל אלשאער ימות רדי אלשער מן קבל אהלה ויבקי ואן מאת קאילה.

polémistes mahométans, critiquaient le style biblique et le caractère des personnages de la Bible. L'époque qui a produit un Isaac b. Iasûs et un Abraham b. Ezra a sans doute compté aussi des hommes moins réservés et moins pieux vis-à-vis de l'Écriture sainte. La polémique des écrivains mahométans, qui avaient aussi été en relations personnelles avec des savants juifs, a sans doute suscité des doutes au sujet de certains passages bibliques qui n'étaient pas faciles à dissiper, et c'est à des doutes de ce genre que M. b. E. semble faire allusion.

Le VI[e] chapitre (47 *b*) est, d'après l'indication de Moïse b. Ezra, un spécimen des opinions sur la poésie qu'il considère comme justes. Le chapitre contient aussi diverses remarques personnelles ainsi que des citations de ses propres poésies.

Ces dernières étaient déjà connues, mais les premières ne le sont que partiellement. Dans ce chapitre, Moïse b. Ezra est resté fidèle à son projet d'insérer dans son livre des maximes de sagesse dans le genre des livres d'Adab des Arabes. Il commence en disant que chaque production littéraire, à l'exception des livres prophétiques, a certainement aussi des défauts. Aucune œuvre humaine ne peut prétendre à une perfection absolue. Seulement, lorsqu'un travail recèle un nombre important de beautés, celles-ci peuvent en faire oublier les défauts. C'était là, sans doute, la pensée de ce poète arabe qui disait que, parmi les douze mille *kasîdes* qu'il avait composés, chacun renfermait au moins une belle strophe, et que ces douze mille strophes assuraient sa réputation pour l'avenir[1]. Moïse b. Ezra cite ensuite quelques maximes sur la renommée, qui est placée au-dessus de la fortune et des poètes. Voici, entre autres, une de ces maximes : « On dit que la poésie est l'aile des poètes. Grâce à elle, il peut atteindre ce qui, autrement, était inaccessible pour lui. Elle l'amène là où il n'aurait pu entrer ; » or, j'ai trouvé une époque où la culture intellectuelle a une valeur bien faible, et où l'opinion publique à son sujet est fausse ; elle a perdu toute nouveauté, elle a vu sa jeunesse s'évanouir, comme disait un ancien : « Le temps est venu et a travaillé à l'édifice, mais nous sommes arrivés près de la chute. » C'est aussi à cela que faisait allusion Ibn Gabirol, mais il n'a pas vu la finesse de cette pensée, qui se révèle dans l'opposition de la jeunesse et de la vieillesse. Il disait :

וקד כאן אחד גהאבדה אלכלאם ופרכאן אלנטאם מן אלינרב יקול אן לי כלא וכלא אלף קצידה ולא שך אן לה פי כל ואחדה בית טרב פלי אלא ואחדא כלא וכלא אלף בית טיבה אלף.

[1] L'auteur de cette parole est Bashshâr b. Bourd, comme il ressort d'*Agâni*, III, 24, l. 2, et des remarques d'Ibn al-Athîr al-Gazarî, *Al-Mathal al-sâ'ir fî adab al-kâtib wa-l-shâ'ir*, p. 489.

« A quoi bon de longues plaintes
Le monde était jadis si beau ;
Seulement je suis venu trop tard [1]. »

C'est ainsi que Moïse b. Ezra poursuit ses descriptions de la situation générale de son temps. Les hommes cultivés ne jouissent d'aucune considération auprès de la foule. Des gens qui ne peuvent avoir autant d'utilité qu'un arbre ou un animal domestique croient lui rendre service en le saluant ; à l'homme qui est vraiment éminent, mais qui ne veut pas se déclarer tel, se bornant à le prouver par ses manières d'agir, Aristote dit : « Si vous faites le bien, multipliez vos bienfaits, pour qu'ils vous paraissent plus petits, et rendez-leur une vie nouvelle en en supprimant le souvenir. »

Malgré cet état de choses, Moïse b. Ezra ne veut pas compter parmi ceux qui ont été maltraités pas le sort et il ne raille pas ces mœurs des hommes. Il a éprouvé du bonheur et du malheur ; la fortune lui a souri et l'a aussi trahi. Mais il a joui d'un bienfait qui lui permet de renoncer à toute prétention à la reconnaissance d'autrui, ce bienfait, c'est le contentement et la modération. L'auteur cite, ensuite, plusieurs maximes sur la justice du sort, sur son influence quant à l'éducation, ainsi que sur la modération [2]. Parmi les auteurs de ces maximes, il y a des philosophes grecs, comme Pythagore, Platon, Socrate, Diogène, des ascètes mahométans et « la science des Indiens ». On voit que Moïse b. Ezra avait su choisir de grands maîtres dans l'art de mépriser les biens terrestres. Il cite d'Al-Kindî les paroles suivantes : « Il est avéré que tout sentiment douloureux de l'âme est précédé habituellement d'un désir de goûter la satisfaction d'un besoin ou de voir disparaître une lacune. Il est impossible que nous soyons à

[1] 49 *a* : ואיצא אני לחקת זמאנא סוק אלאדב פיה כאסדה ומלאהב אלנאס פי אהלה פאסדה בלית גדתה ופנית שבידתה כמא קאל אלאול אלזמאן בניה ואתונאה פי אלהדם ואשאר אבן גבריאל רח אללה אלי הלא אלמעני ולם ידרך שאו חסנה אלדי הו לכר אלשבאב ואלהרם פקאל מָה אַאֲרִיךְ שִׁיתִי וְתֶבֶל הָוְתָה טוֹבָה אֲבָל בְּאַחֲרוֹנָה בָאתִי.

[2] 49 *v* : ואמא אנא פלסת מן אלמתעלמין מן אלאיאם וכא מן אלאמין להלה אלאלאק מן אלאנאם לוגהין אתדהמא כאני דקת מן אלזמן אמריה וחליה שטריה ואצאבני תקלבה ינאל מני תנידה ותסבבה ואדבר ענ בעד אקבאלה ואסי אלי אתר אגמאלה וכדי אלאיאם תזרי אלאנאם ואלאהואל תרה בבאל אתואל . . . [31 *r*.] ואלוגה אלהאני מא מן עלי אלנעמה אלתי אסתיון בה עלי שכרהא ואסתיד בפצלה מן כפרהא ולכ אלקנוע באלקליל ואלתבגג באליסיר ואלאסתכאם אלי אלמקדור וקלה אלאמאני ואלגדור אלך.

l'abri de ces souffrances, car tous nos vœux ne peuvent être satisfaits, et nul n'est assuré de ne pas se voir privé de ce qu'il aime, car la constance et la durée n'existent pas dans ce monde, où tout naît et meurt; elles existent uniquement dans le monde de la raison. Donc, si nous voulons voir nos vœux se réaliser et ne pas être privés de ce qui nous est cher, il faut que nous aspirions aux biens de la raison, qui sont éternels, comme la crainte de Dieu, la science et les bonnes œuvres. Mais si nous ne recherchons que les biens matériels et si nous prétendons les conserver, nous poursuivons quelque chose qui n'existe pas dans la nature. »

Jusqu'à présent les déclarations de Moïse b. Ezra semblent indiquer que les Juifs de son pays n'avaient pas une bien haute opinion de la valeur de la culture intellectuelle. Assurément, il faut accepter ces plaintes sous toutes réserves, comme Moïse b. Ezra le recommande d'ailleurs lui-même. En effet, on était à l'époque où les Juifs rencontrèrent des éléments de culture étrangère : une partie d'entre eux, peut-être la moins nombreuse, s'assimila les éléments les plus importants de cette culture intellectuelle ; une autre partie s'y jeta entièrement, et, enfin, une dernière portion y resta complètement ou, du moins, à moitié indifférente. Celle-ci regarda ensuite les autres avec dédain, sinon avec haine. Comme nous le verrons encore, Moïse b. Ezra avait lu les meilleurs écrivains du monde mahométan, dont la littérature produisit sur lui, comme sur beaucoup d'autres Juifs, une grande impression. Il est probable que, pour une grande partie d'entre les Juifs, s'occuper de cette littérature, qui n'avait aucun rapport avec l'étude de la loi, c'était gaspiller inutilement son temps.

On voit, par les maximes et les passages des écrivains traitant de la destinée qu'il cite, que Moïse b. Ezra n'était nullement un pessimiste, comme on a l'habitude de le considérer. Il jette sur le monde un regard bien tranquille, voyant dans le mal qui s'y trouve une nécessité. Sa résignation est celle des Juifs pieux, ce n'est pas celle du désespoir. Ses poésies à tendance pessimiste doivent être attribuées à l'influence des modèles arabes.

Toutefois, on se tromperait en croyant que Moïse b. Ezra n'a écrit ses poèmes que d'après des modèles étrangers [1]; il déclare

[1] Les poètes mahométans, eux aussi, travaillent sur des sujets étrangers. Dans *Agâni*, III, 147, il est dit : הדה אלמיצאני אכדהא כלהא אבו אלפתאדיה בין כלאם אלפלאספה למא תצרוא תאבות אלאסכנדר. Il est question ici du *Kitâb nawâdir al-falâsifa* de Honein b. Ishak, qui traduit par Al-Harizi, est connu sous le nom de מוסרי הפלוסופים.

expressément qu'il ne peut renoncer à la poésie, qu'il s'y sent poussé et porté [1].

La déclaration de Moïse b. Ezra au sujet du *Higâ* (poésie satirique) est intéressante. Il assure que, dans ses poèmes satiriques, il n'a jamais visé une personne déterminée, quoiqu'il soit facile de faire des personnalités — il est toujours plus aisé de détruire que d'édifier [2]. — Il ajoute qu'il a toujours mené une vie retirée, « car le livre est le meilleur compagnon », et malgré cela, il s'est trouvé des gens pour le haïr et pour dire du mal de lui, Platon dit : « Ceux qui ont des défauts énumèrent les fautes des autres et les constatent, afin de pouvoir plus facilement se disculper des défauts qu'ils ont personnellement ». Al-Fârâbi dit, dans son *État parfait*, que ceux dont l'âme est malade n'en savent rien souvent, comme le malade qui ignore sa maladie. Après avoir cité quelques passages des « *Sincères* » et d'Aristote, Moïse b. Ezra dit qu'on ne devrait jamais répondre à certaines attaques, car, en méprisant le sot, on ne l'amène pas plus à la raison qu'on ne peut rendre la vue à l'aveugle en le raillant. Aussi le psalmiste [3] a-t-il défendu de se venger des médisances, car il dit : « Tu t'assieds et tu parles contre ton frère, » puis il ajoute, Ps., L, 22 : « Tu as fait ces choses là et me suis-je tu? »

Ces preuves suffisent à montrer que, vis-à-vis du Higâ, Moïse b. Ezra se montra aussi réservé que les plus sévères théologiens mahométans [4]. Sa conception harmonique et paisible du monde est prouvée par ce passage : « Dieu a promis à Abraham qu'il bénirait ceux qui le béniraient et qu'il maudirait celui qui le maudirait. Abraham devait avoir, selon la promesse divine, beaucoup d'amis et peu d'ennemis, ce qui est le bien suprême que l'homme puisse atteindre. Du reste, l'accord parfait ne peut exister parmi les hommes, à cause de la différence des caractères, des tempéraments et des constellations sous lesquelles ils sont nés. Là aussi l'envie est la maladie la plus dangereuse, et, en outre, les hommes sont ennemis de tout ce qu'ils ignorent. »

Le chapitre se clôt par des considérations sur les rapports de la poésie avec la vérité. Moïse b. Ezra fait ici au poète les concessions les plus larges ; tout mensonge est permis dans un poème, pourvu qu'il soit beau. Si un poème ne contenait pas de non-

[1] ומיהדא לם אקלעמן קול אלשיער גמלה ענד אלצרורה אליה.

[2] ואמא אלהגא פמא גרי קטע לי לכאני פי שכץ מיתן ואן כאן אלכלאם פי הדא אלשאן פי גאיה אלאמתאן אד אלהדם איסר מן אלבניאן אלך.

[3] Ps., L, 20, 21.

[4] Sur le *Higâ*, dans la société mahométane, voir Goldziher, *Muhammedanische Studien*, I, 46 et s.

vérités, ce ne serait plus un poème. Affaire au logicien de ne poursuivre que la vérité. Après avoir rappelé les paroles d'Aristote sur la division des discours suivant leur degré de vérité, Moïse b. Ezra dit ceci : « Quand le poète loue quelqu'un, il dit que sa figure est plus brillante que le soleil, sa main plus généreuse que la pluie [1], qu'il est plus courageux que le lion, que son cœur est plus grand que la mer ; ce qui est faux, mais ce à quoi il est entraîné par les exigences du style [2]. » Ces remarques peuvent servir à innocenter l'ancien poète du reproche qui lui a été fait par notre excellent critique M. Reifmann [3].

Le tableau que nous offrent les observations personnelles de notre poète n'est pas sans charmes. Moïse b. Ezra, le grand compositeur de Selihot, qui savait si bien attendrir les cœurs et leur inspirer aussi la crainte du Seigneur, n'était pas une de ces âmes bouleversées que les déceptions et les souffrances ont jetées dans un pessimisme aride et désolé. C'était un homme qui avait goûté la joie de vivre et qui avait aussi souffert, mais dont la confiance en Dieu et la résignation au sort étaient restées l'appui. La lutte entre les hommes lui paraît nécessaire, mais il estime qu'il n'est pas permis de les railler injustement et qu'il vaut mieux compter parmi les persécutés que parmi les persécuteurs.

MARTIN SCHREINER.

(*A suivre.*)

[1] De là l'expression des poètes גשמי נדבות. Ainsi, par exemple, Samuel ha-Nagid, *Magazin für die Wiss. des Jud.*, VIII, p. 56, l. 7 : וכל שיחך כמו גשמי למטרות נדבות ; Moïse b. Ezra, dans le *Turschisch*, éd. Ginzburg, p. 20, str. 263 : עוז ימינו נחשבו כל מטר נוזלי שחקים כשעירים.

[2] ואלשאעיר אלא מדח קאל אן וגה אלמנמדוח אנור מן אלשמס וידה אסקי מן אלגית והו אשגע מן אלית וצדרה אוסע מן אלבחר ומא ישבה ולכך וכלה כדב פי צורה אלחק הדפיע אלוה צורה אלכלאם. M. b. E. dit lui-même dans une lettre (*Magazin*, VIII, p. 78, l. 24) : פניו שמש מכלימים, ואוריו סהר מעלימים, וידיו תבל מגשימים וגו.

[3] *Magazin*, VIII, partie hébr., p. 62.

LE COMMENTAIRE SUR JOB

DE R. SAMUEL B. NISSIM D'ALEP

Un ouvrage exégétique qui a été composé, au plus tard, dans les premières trente années du XIII^e^ siècle à Alep, est assuré d'avance d'exciter l'intérêt des érudits. A part R. Tanhum Ierushalmi, l'histoire de la littérature ne cite aucun exégète biblique de cette époque qui n'ait eu sa patrie dans l'ouest ou dans le sud de l'Europe. Depuis la fin de l'époque des Gaonim, le judaïsme européen avait pris, sur ce terrain aussi, la direction du mouvement, et, soit en Espagne, soit dans le nord de la France, avait produit les ouvrages fondamentaux et classiques d'exégèse biblique qui devaient servir de règle pendant des siècles. C'est donc pour nous une bonne fortune de faire la connaissance d'un ouvrage exégétique qui peut être considéré comme un témoignage de la méthode et de la tendance des études bibliques en Syrie au commencement du XIII^e^ siècle, et qui mérite d'autant plus d'attention que son auteur n'est pas un écrivain obscur, mais était, en quelque sorte, le représentant autorisé du judaïsme de son époque et de son pays. Le nom de Samuel b. Nissim, dont le commentaire sur Job a été publié pour la première fois par l'infatigable M. Buber, dans les dernières publications de la Société *Mekize Nirdamim* [1], est connu depuis longtemps par les éloges que lui décerne Alharizi. Nous savons par le chapitre XLVI du Tahkemoni et par d'autres vers d'Alharizi, devenus célèbres, que la famille de Samuel était au nombre des plus anciennes et des plus distinguées de l'Orient, qu'elle était remarquable par la fortune, la noblesse de sentiments et la piété ; nous savons que son père Nissim était chef d'école à Alep, et que son grand-père Abraham avait occupé éga-

[1] מיצין גנזים, commentaire sur Job de Rabbi Samuel ben Nissim Masnuth. Publié pour la première fois, d'après un ms. d'Oxford. Berlin, 1889, XV et 135 p.; gr. in-8°.

lement une situation en vue. La maison de Samuel était hospitalière et était le lieu de réunion des indigènes et des étrangers, le centre où se rencontraient les gens de l'est et de l'ouest. Samuel b. Nissim est aussi l'auteur d'un poème liturgique pour le jour de Kippour. Ce poème, imprimé dans l'introduction, par M. Buber, se sert, pour la finale de ses strophes, des vers d'un poème de Juda Hallévi, et la rime du milieu de chaque strophe se rattache habilement au premier hémistiche des vers de Juda Hallévi. Les dernières syllabes des strophes portent en acrostiche le nom entier de Samuel b. Nissim, même l'épithète énigmatique משׂנוח (= מסנוח) qui, dans les lignes du début de la copie du commentaire de Job, accompagne son nom et celui de son père Nissim. Dans les lignes de l'introduction et les souscriptions des commentaires sur Daniel et les Chroniques, l'épithète est accompagnée de l'article arabe, אלמסנוח. Mais les dernières notices contiennent encore une autre épithète, צקילי, qui permet de supposer que la famille de Samuel b. Nissim était originaire de Sicile.

Il est certain que le Samuel b. Nissim célébré par Alharizi est bien le même que l'auteur du poème liturgique et celui des commentaires dont nous venons de parler ; aussi pouvons-nous saisir avec une légitime curiosité l'occasion qui s'offre à nous, pour la première fois, d'étudier la méthode exégétique biblique de l'écrivain qui, au début de l'époque postérieure à Maïmonide, comptait parmi les sommités du judaïsme syrien. Si nous nous rappelons que c'est précisément à Alep que vivait Joseph Ibn Aknin, le disciple de Maïmonide, à qui celui-ci a dédié le Moré et qui fut probablement connu et estimé par Samuel ; si nous songeons qu'Alharizi, le traducteur du Moré, faisait partie du cercle des intimes de Samuel, en présence d'un livre biblique comme celui de Job invitant, en quelque sorte, aux dissertations philosophiques, nous sommes autorisés à nous poser une première question : l'influence de la philosophie religieuse de Maïmonide se fait-elle sentir dans le commentaire sur Job que nous avons sous les yeux ? La réponse est affirmative, quoique les éléments, épars dans le livre, qui peuvent être appelés en témoignage soient insignifiants et que le commentaire, tel qu'il est composé, ne se prête pas à une incursion sérieuse dans le domaine de la philosophie religieuse. L'influence de Maïmonide se reconnaît le plus visiblement dans l'explication de IX, 11 : « Il passe près de moi et je ne le vois pas, parce qu'il n'est ni un corps, ni une force dans un corps », לפי שאינו גוף ולא כח בגוף, et, s'il est dit dans Isaïe, VI, 1 : « Je vis le Seigneur », c'est là une vision prophétique, ou bien il faut expliquer ce passage d'après le principe « que la Tora s'exprime

dans le langage habituel aux hommes[1] ». Ici tout, jusqu'aux expressions prises isolément, rappelle Maïmonide ; il suffit de se reporter au troisième article de foi (dans le commentaire sur la Mischna, *Sanhedrin*, x, Introduction) et aux premiers chapitres du Moré. Les paroles de Job, VI, 10 (p. 24), sont ainsi paraphrasées dans notre commentaire : ותהיה נחמתי ושברי על צדקתי שאמות שאני מאמין בייחוד השם ובתורתו ומודה באלהותו. Ici, il est facile de reconnaître que le second article de foi de Maïmonide a servi de thème à ce développement. Notre commentaire paraphrase le mot באחד de XXIII, 13, ainsi (p. 74)[2] : « בענין אחד לא ישיגהו מקרה ». On peut comparer à ces mots les paroles de Maïmonide, dans le LVII[e] chapitre du I[er] livre, sur l'attribut de l'unité divine. La deuxième partie du verset, « ce que son âme désire, il l'exécute », est expliquée par notre commentateur comme la profession de foi philosophique de Job, à savoir que Dieu a créé le monde suivant sa volonté éternelle, immanente, et non d'après une volonté accidentelle (p. 74) : אני מאמין שהוא ברא העולם כחפצו לא כחפץ מקרי אך כחפץ נצחי (cf. la fin du LIII[e] chapitre du I[er] livre du Moré). Job se défend ainsi contre le reproche d'Éliphaz (sur XXII, 15, p. 71), qui l'accusait de croire à l'éternité, à la préexistence de l'univers (קדמות העולם). Sur XXXV, 15 (p. 113), notre commentaire mentionne une explication d'après laquelle Elihu aurait reproché à Job de n'avoir pas approfondi l'essence de Dieu et le vrai sens de ses qualités : שאיוב לא חקר לכל דברי השם כראוי לו ולא אמתת נדותיו עד סופה[3].

Il explique les mots difficiles de XIX, 26 : ומבשרי אחזה אלוה, de la manière indiquée par Bahya (Devoirs des cœurs, II, 5) : « par la structure de mon propre corps, je reconnais Dieu (p. 61) », מאיברי ויצירתם ותקנת גופי בהסתכלותי בהם אחזה אלוה כלומר נפלאות הבורא כי בראות הנוצר ידע האדם נפלאות היוצר.

Mais, quel que soit l'intérêt qu'il y a à enregistrer le fait que si tôt après la mort de Maïmonide, on trouve des traces de son influence dans un commentaire biblique composé à Alep, il ne faut pourtant pas oublier que le commentaire lui-même, en général, n'a pas subi cette influence. Les particularités que nous avons citées prouvent seulement que l'auteur n'était pas hostile aux études philosophiques, alors qu'en exégèse, il suit les sentiers frayés et refuse absolument de transporter les spéculations de la

[1] S. b. N. a appliqué encore une fois la règle דברה תורה כלשון בני אדם à II, 3 (ותסיתנו).

[2] De même Levi b. Gerson dans son commentaire sur ce passage.

[3] Cf. aussi, sur XXVIII, 11 (p. 87), ידיעת הקב"ה על אמיתתה.

philosophie religieuse dans les controverses de Job et de ses amis. Ce que nous pouvons apprendre, dans le commentaire sur Job, sur le système d'étude de la Bible, c'est la constatation que l'exégèse traditionnelle, telle qu'elle est consignée dans la littérature du Talmud et du Midrasch, continue à être dominante et à servir de base pour l'interprétation de la parole biblique. Le titre de « Midrasch », qui est appliqué à notre commentaire dans l'unique manuscrit qui nous en reste (מדרש ספר איוב), mais que portent aussi les autres commentaires de Samuel qui ont été conservés (מדרש דברי הימים, מדרש דניאל), paraît lui avoir été donné par l'auteur lui-même. L'ouvrage se rattache, en effet, à ces productions de la littérature exégétique qui, par la matière qu'elles traitent, appartiennent à la littérature du Midrasch, puisqu'elles se bornent, en grande partie, à réunir les interprétations midraschiques trouvées dans diverses sources, en y ajoutant quelques interprétations personnelles, de manière à former ainsi un commentaire perpétuel sur un livre de la Bible. C'est ainsi que procéda notamment, un siècle avant notre auteur, Tobia b. Eliézer, dans son *Lékah Tob* (sur le Pentateuque et les Meguillot). C'est ainsi que Samuel b. Nissim composa un « Midrasch » sur Job ; mais, comme il ne se borna pas à utiliser la littérature de l'exégèse traditionnelle, et qu'il eut recours également aux ouvrages d'exégèse proprement dite, son travail se distingue très sensiblement de celui de Tobia b. Eliézer. A vrai dire, il a un double caractère : il mérite à bon droit le nom de Midrasch, mais il peut aussi être compté parmi les ouvrages exégétiques au sens étroit du mot, auxquels il se rattache aussi par la matière traitée, comme nous le démontrerons à l'instant. L'éditeur s'est dévoué à la tâche, à laquelle il était éminemment propre mieux que personne, d'indiquer les sources des passages du Midrasch cités et utilisés par Samuel b. Nissim pour l'explication de chaque verset du livre de Job [1], et il n'a échoué que pour quelques-unes de ces indications [2]. Outre le Talmud de Babylone et de Jérusalem, Samuel cite la Tosefta, le Sifrê, la Mekhilta, les ouvrages midraschiques désignés sous le nom collectif de Rabba, sur le Pentateuque (à l'exception du Deutéronome) et sur les cinq Meguillot, les Midraschim sur les Psaumes et les Proverbes ; les deux Pesikta, Tanhuma, Pirké de R. Eliézer, Abot di Rabbi Nathan ; en un mot, presque toute la littérature midraschique qui nous a été conservée.

[1] Il se borne à faire précéder les citations de cette indication générale « Nos docteurs ont dit ».

[2] La controverse sur אורך dans le discours d'Elihu, citée à propos de XXXVII, 21, se trouve dans Genèse rabba, XXVI *in fine*.

Les Targums paraissent aussi avoir été sous les yeux de Samuel b. Nissim dans toute leur étendue. Outre le Targum sur Job, très souvent utilisé, il cite des passages du Targum classique sur le Pentateuque (qu'il ne désigne jamais sous le nom d'Onkelos ; le plus souvent il dit מהרגמינן), du Targum palestinien sur le Pentateuque (תרגום ירושלמי sur Gen., II, 7, la citation se trouve dans le Targum dénommé faussement Targum de Jonathan), du Targum des Prophètes, des Psaumes, et des Proverbes. Il utilise le Targum sur Job de la manière la plus large dans un but exégétique, et ces citations peuvent servir avantageusement pour la critique du texte du Targum. Il donne notamment sur certains points plusieurs versions du Targum, même là où notre texte n'a qu'une seule version (p. ex. sur XXVIII, 5 ; XXX, 8 ; XXXI, 29 ; XXXIII, 22). En d'autres endroits, il présente comme étant du Targum unique ce que notre texte qualifie de תרגום אחר (sur XIV, 22 ; XVIII, 12 ; XXIV, 20 ; XXX, 24 ; XXXVIII, 12), ou il présente sous le nom de תרגום אחרת, נוסחא אחרת, ce qui dans notre texte est le Targum ordinaire (sur XXVII, 6 ; XXXI, 18 ; XXXI, 23 ; XXXIX, 29). Ainsi se confirme la constatation que j'ai faite, dans mon étude sur le Targum de Job [1], que les traductions désignées par תרגום אחר semblent précisément, d'après tous leurs caractères, faire partie du Targum général [2]. Ce qui sur XXX, 11, est désigné par נוסחא אחרת est dans notre texte simplement incorporé à la traduction.

Les explications de certains passages rapportées par notre auteur sous la forme anonyme de יש אומרים prouvent qu'il avait sous les yeux, outre le Midrasch et le Targum, différents commentaires sur le livre de Job. Il accepte sans observation, souvent littéralement, les explications des deux grands exégètes de l'Occident, Raschi et Ibn Ezra, dont les ouvrages étaient donc déjà lus en Syrie au commencement du XIII[e] siècle. M. Buber n'a pas jugé nécessaire de signaler chaque fois les emprunts de Samuel à ces deux commentateurs, mais ses indications suffisent à l'établir. Voir, au sujet de Raschi, p. ex., I, 3 ; IV, 10 ; IV, 11 ; au sujet d'Ibn Ezra, sur I, 1 ; I, 14 ; II, 8 ; II, 11 ; III, 6 ; III, 8 ; IV, 15. Il est permis de supposer que, parmi les explications citées sans nom d'auteurs, il y en avait aussi du Gaon Saadia. Nous nous bornons à signaler la conception rationaliste de la réunion des « fils de Dieu et de l'accusateur » (I, 6), par lesquels, d'après

[1] Cf. Grätz, *Monatschrift*, XX (1871), p. 218.

[2] Une autre confirmation de ce point nous est fournie par les citations du Targum, dans le commentaire sur Job de Nachmanide ; voir, à ce sujet, Perles, dans le *Monatsschrift*, VII, 147, notes.

Saadia, on désigne des êtres humains (p. 4), l'explication de יקוט (VIII, 14) par « fils de soleil » (חבלי השמש, p. 30), celle de יצהירו (XXIV, 11) comme dérivant de צהרים (ישבו בית צהרים, p. 76) ; ces explications appartiennent au Gaon et sont mises par Samuel b. Nissim au compte d'anonymes (יש אור). Nous montrerons plus loin, quand nous parlerons de l'arabe, que son commentaire prouve qu'il a utilisé la traduction de Job de Saadia. Parmi les explications mises au compte d'anonymes, nous signalerons encore les suivantes comme dignes de remarque : III, 5 (p. 11), יביתוהו, par transposition des lettres (בהפוך האותיות), équivaudrait à יתעבוהו (cf. IX, 31). — V, 22 (p. 21), כפן se rattache à כפנה, Ézéchiel, XVII, 7, il doit être expliqué, par transposition de lettres, par le mot talmudique כנופיא, assemblée, dans le sens de rassemblement d'une armée pour la bataille [1]. — VI, 3 (p. 22), ניבו = לינו : « mes discours errent çà et là ». — XV, 4 (p. 48), ותגרע שיחה = ותכרע בשיחה. — XXXVII, 8 (p. 119), ומזרמים = ומזרנים, « des pluies ». — XXI, 31 (p. 69), מי יגיד לך דרכו של אפניו = פניו (הקב"ה על אפניו ועל אמתתו אין לעמוד על דרכיו). — XXV, 5 (p. 81), יד = l'araméen עדי « céder » (Targum sur Exode, XIII, 22) : « la lune disparaît », c'est-à-dire s'obscurcit. — XXX, 6 (p. 95), ערוץ נחלים est une vallée étroite, traversée par une rivière bornée par des montagnes crevassées, dans laquelle on ne peut pénétrer qu'avec beaucoup de peine. — XXXV, 14 (p. 112), « le droit est devant lui » ; cela veut dire : à ce que tu prétends, ô Job, ton jugement est prononcé devant Dieu, tu es condamné et cependant tu espères en lui. — XL, 31 (p. 131), צלצל signifie « sel », comme le terme roman sal (מלשון לעז שקורין למלח צאל) : ce nom donné au sel vient de ce qu'il préserve le poisson de la pourriture (אצל, Eccl., II, 10).

La singulière étymologie citée en dernier lieu, qui met ainsi en avant un mot non sémitique ayant la même consonnance, rappelle, dans tous les cas, la méthode comparative du Talmud et du Midrasch, quand ils rapprochent des mots bibliques des mots grecs, et celle d'Ibn Koreisch, quand il explique l'hébreu par le berbère. C'est le seul exemple de ce genre qu'offre Samuel b. Nissim, tandis que le véritable système de philologie comparée, qui a recours à l'hébreu moderne, à l'araméen, à l'arabe, pour l'explication de la Bible et qui, depuis Saadia, joue un si grand rôle dans l'exégèse biblique, est représenté également chez notre auteur par quelques bons exemples.

[1] Cette explication de כפנה appartient à Aboul-Walid, voy. *Kitâb-ul-uçûl*, 329, 12. Les Juifs de Damas lisaient aussi dans le texte כנפה ; voy. Parhon, *Mahberet*, *s. v.* כפן.

Comparaisons avec l'hébreu moderne : VIII, 12 (p. 79), אֲבוּ, « l'endroit où croît le roseau » ; cf. עלין שנושרין מאריהן (la source de cette citation est ignorée de M. Buber). — X, 8. A עצבוני, cf. אין מיצבין את הקטן, M. *Sabbat*, XXII, 6, 147 *a*, « emmailloter un enfant, étendre les membres d'un enfant ». — X, 16 (p. 36), תתפלא בי, « tu y regardes de près avec moi quant à l'examen de mes œuvres », cf. לא יפלא את כליו, M. *Sabbat*, I, 3. — XIV, 22 (p. 48), נפשו, « son monument funéraire » (cf. נפשות, j. *Schekalim*, 37 *a*) ; תאבל עליו, « le couvre », d'après Ez., XXXI, 15, האבלתי = כסיתי. — XVI, 12 (p. 53), ויפרפרני, « il m'a réduit en miettes » ; cf. פירורין, « miettes de pain » (M. *Sabbat*, XXI, 3). — XXX, 36 (p. 121), à אינגדנו, notre auteur compare, outre מעדנות (Job, XXXVIII, 31), התיר ראשי מעדנות (*Soucca*, 13 *b*). — XXXIII, 6 (p. 105), קרץ se dit de la pâte coupée. — L'explication de להתגרד (II, 8, p. 9) et טורח (XVIII, 4, p. 57) se trouve aussi chez Aboul-Walid. — Samuel b. Nissim cite comme explications données par d'autres les suivantes : XVIII, 2 (p. 57), קנצי de קנס, « punir », ainsi : יד מתי אתם משרמים ענוש לדבריכם ; XXX, 17 (p. 97), celle de מנקר באבטיח (v. Tos. *Terumot*, 7, fin) ; XXXII, 19 (p. 105), אובות signifie l'ouverture du col de la chemise, qui, quand la chemise est neuve et étroite, se déchire facilement en faisant entendre un bruit particulier. Le mot se trouve dans cette phrase : לא יכניס ראשו בתוך אובו ויקרא ק"ש (*Tosefta Berachot*, II, 15) [1]. Nous mentionnerons encore, à titre de curiosité, que, XXX, 12 (p. 96), אידם est rendu par מעשיהם הרעים, par analogie avec אידיהם, M. *Aboda Zara*, I, 1. — En un endroit, Samuel b. Nissim invoque le langage des pioutistes, à propos de VI, 10 (p. 24) : ואסלדה אין לי חבר אבל המתנבאים בדברי שיר משוררין אותו במקום תהלה ותחנה ובקשה.

Les étymologies tirées de l'araméen sont plus rares. La dérivation de שחין (II, 7, p. 8) de l'ar. שחן, « devenir chaud », se trouve

[1] Au lieu de אובו, la leçon ordinaire est קובו, tandis que le ms. d'Erfurth a חיקו. Cette dernière est l'explication du mot original que Samuel Ibn Gama (Additions à l'Arouch éd. Buber, *Grätz-Jubelschrift*, p. 18) explique par le חובו de Job, XXXI, 33. Celui-ci ajoute que R. Nissim (avec l'épithète אלוף, au lieu de אלוף) a aussi écrit ce mot avec ת"ח, donc חובו au lieu de אובו. De חובו a paru provenir facilement קובו. Comme terme intermédiaire entre חובו et אובו, il y a le syriaque יובא, qui se trouve aussi dans le Targum sur les Psaumes, Job et les Proverbes (v. Levy, *Wörterbuch*, II, 195). Le mot signifie le giron, ensuite les plis supérieurs de la poitrine au vêtement ; mais, d'après notre auteur, c'est l'échancrure du col du vêtement. Samuel Ibn Gama (*l. cit.*) le traduit par l'arabe טוק (proprement « collier) ». Cf. aussi *Baba Kamma*, fol. 81 *a*, où, à côté de אובו של אילן, se trouve aussi la version חובו של אילן (*Dikduke Sofrim*, XII, 182 ; Levy, *Neuh. Worterb.*, II, 1). La comparaison de אובות חדשים avec אובו de la Tosefta se trouve déjà, mais sans explication, chez Ibn Ezra, *ad loc.*

aussi chez Aboul-Walid ; de même le rapprochement de יחזה (VIII, 17, p. 30) avec חזותיה, Daniel, IV, 17. L'explication de ישופני (IX, 17, p. 32) par ושפית, Targum de ואכות (Deut., IX, 21) est empruntée à Raschi. — A תמלא (XV, 32, p. 52), notre auteur compare מולאי (*Yebamot*, 75 *b*, et ailleurs) dans le sens d' « abréger la vie ». Au sujet de XI, 10 (p. 38), il cite une opinion d'après laquelle יחלף aurait des rapports avec l'expression איתהא חליפתא (c'est sans doute ainsi qu'il faut lire, au lieu de א' חלישתא), appliquée par les anciens à la femme enceinte ; יסגיר serait alors à expliquer par סגר (I Sam., I, 6) : « soit qu'il donne la fécondité, soit qu'il stérilise le ventre ».

Les explications d'après l'arabe se trouvent, en partie, dans la traduction de Saadia (ainsi רסן, XXX, 11 et XLI, 5 ; ערקי, XXX, 17 ; פחדיו, XL, 17), ou dans le dictionnaire d'Aboul-Walid (ainsi, sur אבו, VIII, 12 ; קמט, XVI, 8 et XXII, 16 ; חמרמרו, XVI, 16 ; רגבים, XXXVIII, 38 ; צאלים, XL, 22). Pour rendre certains mots hébreux par des mots arabes n'ayant avec eux aucun lien de parenté, il suit aussi Saadia (גמא, VIII, 11, les noms des constellations dans IX, 9), ou Aboul-Walid (נחש, XXVI, 13 ; פתרה, XXVIII, 19 ; ראם, XXXIX, 9)[1]. Cependant on trouve aussi chez lui des rapprochements personnels de l'hébreu avec l'arabe qui méritent l'attention. Sur I, 17 (p. 6), il fait remarquer, à propos de ראשים, qu'en arabe ראס signifie une troupe de bandits. — יצבוני, X, 8 (p. 34), est rapproché par notre auteur de l'arabe אצאב (ובהם היא תנועת האוברים). Au sujet de ירטני, XVI, 11 (p. 53), il renvoie à ורטה, qu'il explique ainsi : דבר קשה שיבא על האדם ואינו יכול לצאת ממנו אלא בצער גדול. A propos de חתר, XXIV, 16 (p. 78), il observe qu'une cavité ronde s'appelle en arabe חהר. רחם, XXIV, 20 (p. 79), signifie les proches parents, comme l'arabe אלרחם. Sur ירעם, XL, 9 (p. 130), il observe qu'on emploie le même terme en arabe pour désigner celui qui parle d'une voix claire et haute : il tonne et lance des éclairs (אריד ואברק). יתור הרים, XXXIX, 8 (p. 128), signifie, comme l'arabe, בצול אלגבאל, « les endroits des montagnes inaccessibles aux autres animaux ». — Il cite aussi d'intéressantes comparaisons avec l'arabe au nom d'autres auteurs ; ainsi, l'explication de קנצי, XVIII, 2 (p. 57), d'après l'arabe קנץ, « chasser » (עד אנה אתם צדים אותי בדברי) ; cette explication a été adoptée dans les temps modernes par Schultens ; נטמינו, XVIII, 3 (p. 57), d'après מטמינה (שכן קורין בערבי לארץ השפלה מוטמינא) : « nous sommes abaissés » ; הינורקים, XXX, 3 (p. 94), « creuser les racines »,

[1] Samuel b. Nissim a aussi adopté d'autres explications d'Aboul-Walid, p. ex. celle de רגע, XXI, 13 = מרגעה, repos.

d'après l'arabe שרשי האולן = ערוק ; חף, XXXIII, 9 (p. 106), par permutation du ח avec le ע, de עפוף, « sincère » (אדם שהוא הוכר כברו).

Touchant ses propres traductions de mots hébreux par des mots arabes, il faut remarquer surtout que, selon lui, עופרת, XIX, 24 (p. 61), ne signifie pas le plomb malléable, mais une substance plus dure que le fer appelée en arabe פולאד אלהנד (c'est ainsi qu'il faut lire, au lieu de בעלאד א', ou דכור (au lieu de דכיר) ; c'est donc l'acier. Au sujet de VI, 4 (p. 23), il fait cette observation que le poison avec lequel on trempe les flèches s'appelle en arabe בקלה. — אחו, VIII, 11 (p. 19), dans la langue de la Mischna אספסתא, se dit en arabe פצפצה. — יבור שני, XIX, 20 (p. 60), c'est la gencive, en hébreu moderne לסתות, en arabe להא.

Parmi les autres explications de mots de Samuel b. Nissim, nous citerons d'abord les suivantes, où il admet la transposition des lettres radicales [1] : התלה, IV, 18 (p. 16), = ההולה, « tromperie » ; יזרבו, VI, 17 (p. 25), d'après מרזב, en hébreu moderne « gouttière » ; ירשיע, XXXIV, 29 (p. 110), = יריעש, contraire de ישקוט ; נפשו, XLI, 13 (p. 133), « son souffle », de נשפה, Exode, XV, 6. — Ensuite l'explication de mots polysyllabiques en les décomposant en plusieurs racines : גלמוד, III, 7 (p. 12), signifie גלום מכל מדה טובה ; פרחה, XXX, 12 (p. 96), de פרח חח ou פרי חח, c'est la comparaison des méchants avec des buissons d'épines, comme dans II Sam., XXIII, 6 ; רטפש, XXXIII, 25 (p. 187), de רטוב, « plein de force, frais », et פש, « fécond » (d'après נפשו, Hab., I, 8, « être nombreux »), le ב est élidé comme dans ירבעל. Voici d'autres explications dignes d'attention : הותי, VI, 2 (p. 22), de נהייתי, Daniel, VIII, 27 ; משוש, VIII, 19 (p. 30), = מסוס, Is., X, 18, dans le sens du Psaume LVIII, 8 ; אשא, XIII, 14 (p. 43), « renverser », d'après למשאות, Ez., XVII, 9 : dans les grandes souffrances, les malades se mordent souvent les mains ; חצצו, XXI, 21 (p. 68), « ont disparu comme des flèches », de חֵץ ; תועפות, XXII, 25 (p. 72), « ce qui est le prix de l'effort », comme יגיע (Ps., CXXVIII, 2) ; יהבלו, XXIV, 3 (p. 75), « ils attachent des liens (חבל) à la tête du bœuf », pour le conduire : l'âne, en sa qualité d'animal plus doux, se laisse conduire sans lien ; בנער, XXXVI, 14 (p. 114), « dépouillement, dénûment absolu », de נעור (Néh., V, 13) ; חכה, XL, 25 (p. 131), c'est l'hameçon crochu, en fer, qui pénètre dans le palais (חֵךְ) du poisson.

Diverses remarques lexicologiques : עבדה, I, 3 (p. 3), dési-

[1] L'explication de נאלח, XV, 16 (p. 49), par חלאתה, Ez., XXIV, 16, se trouve déjà chez Aboul-Walid.

gne l'ensemble de la domesticité et des champs travaillés par elle ; cf. ונעבדהם (Ex., XXXVI, 9). Au sujet de IV, 8 (p. 15) : c'est l'usage de la langue hébraïque (דרך לשון העברים) de désigner les mauvais desseins par « l'action de labourer », et le châtiment qui en résulte, par « la moisson », p. ex. Osée, X, 13. Au sujet de IV, 14 (p. 16), הרעיד eût été mieux à sa place que הפחיד. V, 2 (p. 18), כעס et קנאה sont synonymes, cf. Deut., XXXII, 21.

On ne trouve que peu d'observations grammaticales dans notre commentaire ; ainsi, p. ex., la détermination de la forme ויוחקו, XIX, 13 (p. 61) ; celle de שרשיו, XVIII, 16 (p. 59) [1]. A propos de certains verbes, S. b. N. se permet des explications à l'aide de racines qui n'ont qu'un faible lien de parenté avec ces mots, toutefois non sans faire observer expressément que les racines sont différentes. Ainsi ישיב, IX, 13 (p. 32), de שביב, XVIII, 8 = יביעיר ; de même להשיב, Isaïe, LXVI, 15 (avec cette remarque אע"פ שאינו משרשו לגמרי) ; והתעוררתי, XXXI, 29 (p. 101), = שמחתי de מהיכרה, Ps. XXXVII, 35 (ואם הם שני שרשים) ; עוררו, XXXVI, 25 (p. 115), de אשרוני, Gen., XXX, 13 (ואע"פ שאינו משרשו). Cependant il explique sans remarque spéciale גר, XXVIII, 4 (p. 86), d'après הנגרים, II Sam., XIV, 14, suivant Raschi [2] ; de même, sans faire d'observation sur la diversité des racines, il fait dériver כפך (= כפיתך), XIII, 21 (p. 44), du talmudique כופין אותי.

Quelques remarques syntaxiques méritent aussi notre attention. Sur I, 19, הנערים, terme qui comprend aussi les jeunes filles : דרך הלשון הוא כשיהיו זכרים ונקבות הוא מספר עליהם בלשון זכר ; sur XXXVII, 8 (p. 118), il dit דינו לדעת מעשיהם ואמר מעשהו בל' יחיד שהוא רוצה כל אחד ואחד מהם ; sur I, 4 : לפי שגלי דבר שהוא נעשה לשון עתיד שהיה ; sur III, 3 (p. 11) : תמיד תדיר הוא נכתב כמו לעתיד אומר הלואי יאבד יום שהייתי עתיד להיולד בו ; sur XVII, 2 (p. 55) : דרך לשון העברים לומר אם לא כך וכך מאמת הדבר.

Pour indiquer qu'une expression biblique est métaphorique, doit être prise au figuré, notre auteur se sert presque exclusivement du terme על דרך השאלה (voir sur III, 3 ; V, 23 ; VII, 5 ; VIII, 14 ; IX, 26 ; XII, 2 ; XVI, 15 ; XXI, 18 ; XXVIII, 11 ; XXX, 11 ; XXXVIII, 27 ; XXXIX, 25), ou על דרך ההשאלה (III, 9), על השאלה (XXX, 21). C'est la traduction de l'arabe עלי סביל אלאסתעארה ou עלי אלאסתעארה, qui

[1] Comme terminologie grammaticale notons : III, 3, גוף דבר עומד, terme concret ; IV, 2, גוף המדברים ; XV, 24, לשימוש ; XVII, 15 et XXXIV, 8, מקור ; XVIII, 2, הגוף במקום הדגש ; XX, 18, יגיע שם דבר על משקל דבר ; XXIII, 7, נוכח הפוך ; XIV, 19, המים פועלים ; III, 5 et ailleurs, מופעל שהוא קמוץ האותיות.

[2] Au lieu de ממקום שהוא נודע וגר, lire מ' ש' נוב' ונגר (Cf. Raschi, in loco).

est l'expression la plus usitée chez Aboul-Walid pour indiquer les expressions métaphoriques (il signifie, en réalité, « emprunt »)[1]. Jehuda Ibn Tibbon traduit ce terme de la même façon. On trouve une fois לְהַרְחִבַת הַלָּשׁוֹן (XL, 24), traduction de l'arabe עלי אלאתסאע[2]. Par כְּמַשְׁמָעוֹ il indique (III, 10) qu'une expression doit être entendue selon le sens littéral. L'hyperbole s'appelle דֶּרֶךְ הַפְלָגָה (VII, 19), ou דֶּרֶךְ מָשָׁל וְהַפְלָגָה (XL, 23)[3]. L'union de deux synonymes pour former une seule expression, comme אֹרְחוֹת דַּרְכָּם, VI, 18 (de même דֶּרֶךְ אֹרְחוֹתֶיךָ, Isaïe, III, 11 ; גֶּשֶׁם מָטָר, Job, XXXVII, 6), est désignée par notre auteur, qui emploie ici très ingénieusement un terme talmudique, de cette façon : סְמֹךְ מִין אֶל מִינוֹ. La répétition de la même pensée amenée par le parallélisme est appelée par lui כְּפוֹל וְהִעְנִין (IV, 6 ; XXVIII, 14), et aussi כְּפֹל הָעִנְיָן לְחֹזֶק הַדָּבָר (XX, 13).

Quelquefois S. b. N. renvoie, pour l'explication d'un passage, à un passage analogue de l'Écriture sainte. C'est ainsi qu'il explique הִבּוֹא, IV, 5 (p. 15), d'après הִבְאָה עָלָיו II, 16. Pour V, 3 (p. 18), il renvoie à Ps., LVIII, 10 et XXXVII, 35. V, 14, est expliqué d'après Michée, III, 6, ou d'après Jérémie, XV, 9. Pour V, 25 (p. 21), il renvoie à Exode, XXXIV, 21; pour VIII, 13 (p. 29), à Ps., XCII, 18 ; pour X, 15 (p. 36), à Ps., XXV, 18 ; pour XV, 28 (p. 51), à Ps., XLIX, 12[4]. Quoique toutes ces particularités montrent assez le caractère de sa méthode d'interprétation, il faudrait cependant faire un choix de ses explications les plus diverses pour caractériser son système d'exégèse, d'autant plus que, dans le commentaire, ses propres explications sont mêlées aux extraits de la littérature midraschique et qu'à la simple lecture, l'exégète ne se distingue pas suffisamment du compilateur. Les quelques exemples suivants suffiront pour remplir ce but en partie, et contribueront, en tout cas, à mettre dans sa vraie lumière l'action qu'il a exercée et la place qu'elle occupe dans l'histoire de l'exégèse biblique.

I, 19. Les nouvelles de malheurs qui mettent la patience de Job à l'épreuve forment une gradation de calamités toujours plus dures (p. 7). — III, 24. C'est l'habitude des malades, quand on leur présente un remède ou de la nourriture, de soupirer, de se plaindre et de ne se résoudre que difficilement à prendre

[1] Voir mon étude *Aus der Schrifterklärung des Abulwalid Merwan Ibn Ganah* (Leipzig, 1889), p. 31.

[2] Ibn Tibbon traduit עַל דֶּרֶךְ הַהַרְחָבָה ou עַל דֶּרֶךְ הַרְחָבַת הַלָּשׁוֹן.

[3] דֶּרֶךְ מָשָׁל, expression usuelle chez Ibn Ezra se trouve aussi chez S. b. N. (IX, 31 ; XXIX, 6; XXXIII, 24 ; XXXVI, 16 ; XXXVIII, 3). Voir aussi IV, 19, בְּמִלִּיצָתוֹ.

[4] Nous signalerons ici l'explication donnée par occasion de certains passages bibliques : Lév., XIX, 20 (pour XXVII, 6); II Sam., I, 18 (XXIX, 20); II Rois, IX, 25 (I, 3); Isaïe, XXXVIII, 12 (VII, 6); Is., LI, 13 (VII, 5); Ps., XI, 7 (XXII, 2).

ce qui leur est prescrit ; parfois les malades versent à cette occasion d'abondantes larmes (p. 14). — IV, 10 et 11. Les cinq noms du lion forment une gradation descendante, car chacun désigne une espèce plus faible que le précédent (p. 15). — IV, 19. Le sujet de ידכאום est les habitants des maisons d'argile, c'est-à-dire les âmes qui les (les maisons d'argile, les corps) brisent, en quelque sorte, en les quittant et les donnent en pâture « aux vers » voir Is., LI, 8 (p. 17). — XIII, 27 : « Quand je marche et regarde en arrière, je vois la trace de tes pas gravée dans mes propres empreintes de pas, tant tu m'observes à chaque pas » (p. 44, conformément à l'explication de Raschi). — XV, 30. Il est si faible et si épuisé que, si cela était possible, un souffle de sa bouche l'emporterait (p. 51). — XVIII, 7. Tant que l'homme est sain, ses pas sont grands et légers ; quand il est faible, ils deviennent courts et lourds (p. 58). — XVIII, 20, אחרונים sont les gens de l'ouest, קדמונים ceux de l'est. On ne nomme que ceux-ci, et non ceux du sud et du nord, parce que la partie du monde habitée ne s'étend que de l'est à l'ouest (לפי שאורך היישוב ארבו אלא מן המזרח למערב, p. 59). — XIX, 22, אל = אלה ; cf. Gen., XXVI, 3. Job dit à ceux qui sont assis devant lui : « Pourquoi me persécutez-vous comme ces compagnons qui m'injurient (p. 61) ? » — XXX, 11. « Les tendons de mon corps, qui donnent le mouvement, sont relâchés (p. 95). » — XXXIX, 13, רננים est sans doute le paon, qui est orgueilleux de ses ailes et des couleurs de sa queue ; comme preuve de cette interprétation, on peut prendre l'explication du Midrasch (Genèse rabba, XVI), qui explique le כנף de Gen., VII, 14, par « paon » (p. 128) [1].

Un fait qui caractérise bien la tendance de Samuel b. Nissim, c'est qu'il ne dédaigne pas l'interprétation de la valeur numérique des lettres. Le י qui manque dans le *Ketib* et se trouve dans le *Keri* de יכל, VII, 1, signifie les dix ans qui séparent les deux termes de la vieillesse, 70 et 80, d'après Ps., XC, 10 ; il en est de même du י qui manque dans le *Ketib* de ימיר (p. 27). — XXX, 2, il explique כלח comme un *notaricon*, comme étant les lettres initiales de כי לעולם חסדו. La phrase est interrogative : « La grâce de Dieu est-elle donc perdue pour moi, que je sois obligé de me tourner vers eux ? » (p. 94). — L'explication de ליד חיה, XVI, 8 (p. 53), est aussi midraschique : « Ces épreuves me sont infligées d'après le dire d'un seul témoin, Satan » (I, 9).

Notre commentateur ne se borne pas à l'explication de versets

[1] David Kimchi croit aussi que par רננים on désigne le paon (voir Dict., s. v. רנן).

isolés du livre de Job, il analyse quelquefois des chapitres qui forment groupe, ainsi que le sens et les rapports des discours divers. Au sujet de IV, 12, il résume le contenu de la vision d'Eliphas (p. 16). Sens du chapitre V, 8-15, ודעתם אלו הפסוקים שסדר, (p. 20). VI, 3, lien avec le discours d'Eliphas qui précède (p. 22). XV, 4, objet de la discussion de Job et d'Eliphas (p. 48). XXI, 34, résumé de la réponse de Job (p. 70). XXIII, 14, se rattache aux versets suivants (p. 75). XXVIII, 1, se rattache au passage précédent (p. 85, ודעתם אלו המקראות). XXXVI, 9, pensée fondamentale du discours d'Elihu (p. 113, וכל דברים אלו של אליהוא תכחומים שלמים הם). XXXVIII, 1, sens de la réponse de Dieu (כלל המענה הזה כך הוא). — Du Targum sur I, 8, notre auteur déduit que Job était un non-israélite (p. 5).

Les passages du commentaire qui révèlent le milieu et l'époque où a vécu son auteur présentent un intérêt spécial. אבני השדה, V, 23, = בני השדה « les fils des champs », ainsi nommés parce qu'ils vivent toujours au grand air, comme les Arabes qui vivent sous la tente (p. 21). צמים, V, 5, se rattache à צמתך, Cant., IV, 1 ; ce sont des bandits qui masquent leur figure jusqu'au nez pour se rendre méconnaissables, comme les Arabes, qui se couvrent jusqu'au-dessus de la barbe et du nez, par dignité (p. 18). Diverses indications se rapportent à l'époque des croisades et des luttes intérieures qui troublaient les pays de l'Islam. בשוט לשון, V, 21, est expliqué d'après Ibn Ezra, כשישוטו האומות והלשונות לעורר מלחמות בעולם (p. 20). Il explique le mot והפרה, XI, 8, ainsi : « Tu n'as pas besoin de murailles fortes et de hautes tours pour te protéger contre l'ennemi, un simple fossé (הפירה אחת) suffit pour te garantir » (p. 39). — Au sujet de IX, 6, il fait cette remarque שכן דרך עורכי מלחמה כשהם רוצין לירות חנית או כידון כנגד הנלחמים בהם הם מרעידין אותן תחלה ואחר כן מורים (p. 31). — Il a déjà été question plus haut des flèches empoisonnées. Il décrit les agissements des bandits qui rendent les chemins peu sûrs, à propos de XXIV, 4 (p. 77). Au sujet de XXV, 3, il décrit le despotisme des princes qui excite la terreur et a pour conséquence des soulèvements et des guerres :

מדת בשר ודם כשיש להם ממשלה ומלכות הן משתלין אומתן ופחדן על הברויות על בני מלכותם למלאות האותן ולעשות בהם כחפצן וכל כך משתיתין עליהם עד שהם מורדין בהם ויעיתו עליהם מלחמות וירבה הסיכסוך ביניהם (p. 80).

Il cite un trait particulier de ce despotisme à propos de XXVII, 19 : Quand le riche se couche pour mourir, ce n'est pas toujours sa famille qui prend possession de sa maison, car souvent le roi

confisque toute sa fortune (לפעמים המלך שולל כל נכסיו, p. 85). Il invoque aussi deux incidents de la vie paisible des laboureurs, à propos de certains passages de l'Écriture sainte : au sujet de XXXVI, 33, il parle des prédictions du temps faites par les pâtres (p. 117) : ואם תשאל על זה לרועי בקר ויאמרו לך שהם יודעים בניחוש כלומר כשהבהמה רובצת על צד פלוני המטר יורד. Au sujet de XL, 3, il parle de la pêche de poissons faite en prononçant des mots magiques (p. 131) : יש מקומות שצדים לשם הדגים בלחישה והוא דבר מופלא.

Quant au style de Samuel b. Nissim, il est facile à juger d'après les passages que nous avons cités. Il manie l'hébreu avec beaucoup d'habileté et de correction, comme, du reste, on le constate dans les poèmes qui nous ont été conservés de lui. Parfois il emploie des phrases talmudiques ; p. ex., au sujet de I, 1 (p. 2), après avoir cité les diverses opinions des anciens sur l'époque de Job : ואע"ג דאפליגו רבנן כולהו פלוגתא אוב מהוה הוה בעלמא אדעתא דכולהו ; (p. 5) אלא מאי טעמיה דא' ... לא הוא צריך למימר ; au sujet de III, 8 (p. 12) : ומסתייעא הדין סברא ממאי דאמרו רז"ל ; au sujet de XIX, 24 (p. 61) : אלא שמע מינה כדאמרי". — Une petite digression halachique se trouve au sujet de XVIII, 4 (p. 57).

Il ne nous reste plus qu'à dire un mot de l'édition, par laquelle M. Salomon Buber s'est acquis un nouveau titre à l'estime générale pour les services qu'il rend à notre littérature. En dehors de l'introduction, où il traite de la personne de l'auteur et décrit, à grands traits, l'ouvrage, soulevant aussi la question du Midrasch de Job qui est cité par quelques sources, il a orné le texte, publié selon l'unique manuscrit de la Bodléienne (128, Neubauer), de signes d'interponction, de divisions en chapitres et versets, avec indication des passages bibliques cités, et en y ajoutant des notes contenant notamment l'indication des passages talmudiques et midraschiques cités ou utilisés dans l'ouvrage. L'éditeur a été souvent obligé de corriger le texte de son manuscrit ; cependant il est resté dans le texte de son édition une foule de fautes qui sont attribuables, en grande partie, aux corrections défectueuses des feuilles d'impression. Nous relevons ci-dessous quelques fautes importantes [1].

[1] P. VI, l. 7 lire *Litteraturgeschichte der synagogalen Poesie,* au lieu de *Zur Litteratur und Geschichte.* — P. XI, l. 19, l. ל' כ"ד, au lieu de ל' כ"ט (Ce passage est cité encore une fois, mais inutilement, l. 27). — P. 7, l. 7, lire להזכיר הבנות. — *Ibid.*, l. 21 : תשובתו au lieu de תשורתו. — *Ib.*, l. 23, après המעשה, supplées שם. — P. 9, l. 5, להתחכך n'est pas à rattacher à la citation du Targum, mais à placer à part, le mot n'étant autre chose que l'explication de להתגרד. — P. 17, l. 6, supplées ידכאו, après הנפשות. — *Ib.*, avant-dernière ligne, lisez תתקוף, au lieu de תתקפו. — P. 18, l. 8, lisez מיד, au lieu de מדי. — *Ib.*, l. 15,

Le commentaire sur Job de Samuel b. Nissim peut être rangé parmi les monuments les plus intéressants de l'exégèse du moyen âge pour l'histoire des études bibliques.

On voit dans ce commentaire comment les représentants les plus éminents des deux écoles exégétiques qui florissaient en Europe, l'école hispano-arabe et l'école du nord de la France, étaient déjà, au seuil du XIIIe siècle, parvenus à se faire valoir dans un des centres principaux du judaïsme oriental et comment, en dehors de l'adoption sans réserve du Peschat, de l'interprétation biblique rationnelle et simple que ces écoles ont préconisée, la valeur de l'exégèse midraschique s'affirme par une union directe et, en quelque sorte, naturelle avec la première, grâce à l'autorité de la tradition, comme nous l'avons constaté également, dans cette Revue [1], pour l'exégèse d'un autre représentant officiel du judaïsme qui a exercé son autorité en Espagne, au XIIe siècle.

Budapest, avril 1890.

W. BACHER.

l. שרצץ. — P. 22, l. 11 du bas, l. והוא. — P. 30, l. 3, מנוש, au lieu de שנוש. — P. 31, l. 26, le ר de בהדרך fait partie du commencement de la ligne suivante. — P. 36, l. 17, suppl. חיל devant אחר. — P. 40, l. 10, suppl. אם מן הארץ après אר מן הארץ. — P. 41, l. 2, peut-être מתגוסמת. — *Ib.*, l. 4, suppl. בית avant בשישים. — P. 51, l. 3 du bas, suppl. דבר אחר avant אל יאנין. — P. 52, l. 10 du bas, avant יראינר il semble qu'il manque quelque chose. — P. 56, l. 3 du bas, que signifie מעגרשין ? — P. 70, l. 8 du bas, l. מקרא au lieu de בקרה. — P. 71, la l. 5 est placée, par erreur, entre l. 4 et 6, sa vraie place est au commencement de la page avant la ligne 1. — P. 72, l. 20, l. שהנכדים. — P. 79, l. 19, l. ומספרם. — P. 85, l. 1, suppl. לא avant מהר. — P. 94, l. 15, l. אבותם au lieu de אבותיו. — P. 114, l. 20, l. ודם, au lieu de ואם. — P. 125, l. 14. Le texte des versets bibliques 28 et 29 a sa place à la ligne 15, après דשא.

[1] *Revue des Études juives*, XVII, 272-284.

NOTES ET MÉLANGES

LES VICTIMES DE LA PRISE D'OFEN, EN 1686

Nous sommes dans la rue des Juifs à Nicolsbourg vers l'an 1690. Des victimes de toutes les calamités qui avaient atteint les Juifs dans les dernières années, des fugitifs venus de toutes les contrées, s'étaient réunis dans cette communauté, la plus grande et la plus hospitalière de toutes celles de la Moravie. Il y avait là des familles venues dans les sombres années 1648 et 1656, pendant le grand massacre de Pologne. Il y avait une communauté dans la communauté, formée par les exilés de Vienne de 1670. Il y avait aussi beaucoup des prisonniers d'Ofen qui avaient été rachetés par le jeune et héroïque Seuder Susskind Tausk, de Prague, en 1686, après la prise de la ville. En 1688, après la prise de Belgrade [1], arriva un nouveau flot de fugitifs, auxquels vinrent se joindre, après le terrible incendie qui réduisit Prague en cendres, en 1689, un certain nombre de malheureux n'ayant plus d'abri [2]. R. David Oppenheim venait précisément de prendre possession du poste de rabbin régional de la Moravie, avec résidence à Nicolsbourg.

Parmi les malheureux fugitifs qui s'étaient rassemblés dans ce ghetto morave se trouvait aussi une jeune veuve, Léa, fille d'Isaac d'Ofen, dont le mari, Jona ben Ahron, avait été tué à la prise de la ville. Déjà avant la nomination de R. David Oppenheim, elle avait fait déclarer au rabbinat de Nicolsbourg, par des témoins, la mort de son mari. Les exilés d'Ofen, Mathatias ben Israël Cohen,

[1] Kaufmann, *Die letzte Vertreibung der Juden aus Wien*, 170, note 3.

[2] *Jeschurun*, VI, 143. Martin Meelführer, *Causas Synagogæ errantis*, Altorf, 1702, p. 17, dit, en parlant des dégâts causés par cet incendie dans la littérature juive: Illud Pragæ [incendium] consumsit quicquid vere rariorum codicum exquisitissimorum librorum Judaicorum in Germania unquam fuit.

David b. Elia et Abraham b. Simon, au nom de Simha d'Ofen, déclarèrent unanimement que Jona ben Ahron avait été trouvé tué. Mais cette déclaration avait paru insuffisante à R. David Oppenheim; aussi demanda-t-il une audition de nouveaux témoins. La déposition d'Abraham Cohen, qui a été conservée dans la collection manuscrite des Consultations d'Oppenheim, בשאל דוד (III, 12), nous offre quelques traits qui nous permettent de compléter le tableau des souffrances qu'endurèrent les Juifs pendant le siège d'Ofen. Nous avons là surtout un rapport impartial, exempt de jactance, naïf et sans arrière-pensée, sur la participation des Juifs à la défense de la ville. L'activité prodigieuse que les Juifs auraient déployée contre l'armée chrétienne n'est qu'une pure invention destinée à dénoncer les Juifs à la haine publique, et se réduit, en réalité, à un secours forcé, à une coopération imposée par les Turcs. La Communauté juive, habitant le long des bords du Danube, dans la partie de la ville qu'on appelle la ville d'eau, se vit obligée de fournir, chaque jour, vingt hommes, pour le service des munitions et des canons ; ils étaient chargés de transporter de la poudre et des boulets à la citadelle, à la forteresse, ou au château-fort, comme on disait à cette époque. La communauté désigna au sort ceux de ses membres qui devaient, pour accomplir ce service, se rendre dans la partie de la ville qui s'étend sur la croupe de la montagne d'Ofen et qui était fortifiée d'une manière formidable. Quand la ville basse fut prise d'assaut, le château-fort fut bloqué, et les derniers vingt porteurs de munitions se trouvèrent séparés de leurs coreligionnaires de la ville basse.

Cependant le château-fort ne put résister longtemps, et le lendemain les assiégés résolurent de se rendre aux Impériaux. Pour se faire comprendre des Turcs, les Autrichiens avaient emmené de la ville basse quelques Juifs en qualité d'interprètes. Les vingt Juifs se trouvant au château-fort purent ainsi apprendre quel avait été le sort des Juifs de la ville basse, lors de l'assaut, combien de leurs coreligionnaires y avaient laissé leur vie et avec quelle cruauté la soldatesque, avide de butin, avait traité la malheureuse communauté. Ce qu'ils entendirent était suffisamment terrible. Beaucoup de Juifs avaient été massacrés, mais la charité juive envers les morts qui, à Ofen aussi, avait provoqué la création d'une *Hebra Quadischa*, n'avait pas reculé, même en face de l'ennemi. Les cadavres furent recueillis dans un local proche de la synagogue, où l'on avait coutume de conserver les écrits et imprimés hébreux, vieux ou hors d'usage, la Geniza, et, dans la consternation générale, on eut également soin de faire la liste des victimes. Le vainqueur avait défendu d'enterrer les morts. Les

cadavres restèrent dans ce local du temple jusqu'à ce que le feu, qui réduisit leurs maisons en cendres, les consuma aussi.

Jona b. Ahron, d'après ce que Abraham Cohen avait appris des interprètes juifs, s'était trouvé parmi les victimes du massacre. Par un de ces hasards qui ont dispersé les sources de l'histoire juive dans les endroits les plus divers et les plus inattendus, cette liste des victimes d'Ofen, qui avait été dressée au milieu de la plus effroyable dévastation, a été conservée dans un *Mémorial* de Worms, qui se trouve aujourd'hui à Oxford, sous le n° 2,205, et qui faisait partie de la bibliothèque de R. David Oppenheim. M. Neubauer a publié cette précieuse liste, qui se trouve à la fin du manuscrit, dans le *Israelitische Letterbode*, VI, 144, de feu M. Roest.

Sur cette liste, véritable nécropole, nous trouvons, en effet, le nom de Jona b. Ahron. Mais, si notre consultation a permis ainsi de contrôler l'authenticité de cette nomenclature, nous croyons aussi y trouver les traces des circonstances douloureuses dans lesquelles ce registre fut composé. Du reste, dans la situation critique que traversaient alors les Juifs, et qui leur enlevait toute tranquillité et toute réflexion, comment leur eût-il été possible d'établir cette liste avec une exactitude complète ? Il nous semble donc que Mathatias b. Israël Cohen, que l'on compte parmi les victimes du massacre, avec son épouse Hindel, fille de Joseph et une fille non mariée, est le même qui s'est présenté comme témoin devant le rabbinat de Nicolsbourg, pour certifier la mort de Jona b. Ahron. L'hypothèse qu'il y ait eu à Ofen deux hommes portant ce nom et tous les deux Cohen me paraît moins acceptable ; je crois plutôt que Mathatias b. Israël Cohen a pu échapper au massacre et que c'est lui qui est venu dans le ghetto de Nicolsbourg. Si cette hypothèse détruit sur un point l'authenticité de notre liste, en revanche, je puis fournir une preuve de son exactitude parfaite sur un autre point. Nous possédons, en effet, une élégie composée par Isaac Schulhof, fils de Salomon Salman Möschel de Prague[1], gendre du rabbin plus fameux d'Ofen, R. Ephraïm Cohen, décédé le 3 juillet 1678, sur la mort de sa femme, tuée pendant l'assaut de la ville, et de son fils, âgé de sept ans, qui avait été enlevé aux côtés de son père et traîné en captivité, où il mourut au bout de trois mois à Raab (voir *Jeschurun* de Koback, VI, 136). Mais la femme d'Isaac, belle-sœur du rabbin d'Ofen, Jacob Wilner, tante de Zebi Aschkenazi, avait été tuée par les assaillants. C'est son nom qui se lit sur la liste des morts, dans Esther, la fille de R. Ephraïm, נורה אסתר בת מהורר אפרים.

[1] Voir Kaufmann, *Samson Wertheimer*, p. 5, note.

Les autres titres de son père ne sont pas mentionnés par manque de place.

Le dernier rabbin d'Ofen, R. Jacob ז"ק Wilner, fut plus heureux qu'Isaac Schulhof, son beau-frère, lequel eut la douleur de se voir enlever son fils pour être conduit à une mort certaine. Lui aussi avait déjà cru mort son fils, qui devint plus tard le célèbre Zebi Aschkenasi, lorsqu'il le retrouva à Hambourg. Pendant le siège même, Zebi avait réussi à se sauver en Turquie, tandis que les Brandebourgeois emmenaient son père en captivité, dont il fut racheté par la communauté juive de Berlin.

La coutume d'emmener des prisonniers, butin vivant, dans l'espoir d'une forte rançon, était, du reste, très suivie par les Turcs, comme par les chrétiens. Nous savons, par l'élégie d'Isaac Schulhof sur la chute d'Ofen (*Jeschurun*, VI, 142), que cette communauté, toujours prête à faire des sacrifices, rachetait encore en 1683 les Juifs prisonniers au camp de Vienne, où ils avaient été emmenés par les Tartares. Une autre consultation de R. David Oppenheim, III, 6, nous montre que c'étaient les communautés hongroises, voisines des frontières autrichiennes dans les environs de Mattersdorf, qui avaient été faites prisonnières par les Turcs et les Tartares, et retenues au camp pendant le siège de Vienne, jusqu'à ce que des coreligionnaires charitables eussent payé la rançon. Nous voyons, par l'exemple de la femme dont il est question dans cette consultation, combien de temps quelques-uns de ces prisonniers durent rester avec cette soldatesque. Après la défaite des Turcs devant Vienne, elle dut suivre l'armée dans sa retraite à travers la Hongrie, et fut conduite dans la forteresse turque de Belgrade.

Ceux qui, autrefois, avaient payé la rançon de malheureux prisonniers étaient maintenant dans une situation qui rendait nécessaire un appel à la charité publique de leurs coreligionnaires. Tandis que Sender Tausk dut laisser en otage, entre les mains de l'ennemi [1], sa vieille mère, son frère, et les gens de sa maison, pour réunir la somme qu'il avait promise pour le rachat de deux cent soixante-dix prisonniers et trente-cinq rouleaux de la Tora, en allant quêter en Autriche, en Allemagne et en Hollande, les communautés italiennes se concertèrent pour réunir de leur côté une somme pour la rançon de ces malheureux. Une collection manuscrite de lettres des années 1594-1724, que je possède, ren-

[1] Cf. Brann, dans la *Monatsschrift* de Graetz, 1881, p. 546. Cet homme si dévoué est mort jeune à la suite de ses souffrances et de ses fatigues. D'après les indications de S. Hock, il mourut le 22 nisan ou 20 avril 1702.

ferme une lettre de la communauté de Ferrare à la communauté de Vérone qui nous fournit un témoignage élogieux de la sympathie et de l'activité des communautés de l'Italie du nord et surtout de la communauté de Venise, à la date du mois de décembre de l'année fatale 1686.

DAVID KAUFMANN.

I

אה"ע שאלה י"ב

האשה מרת לאה בת יצחק מאובן אלגזאי כמ"ר יונה בן אהרן מאובן בקוכה מילכה וקולה מר קשרה מספד המרורים, מקור דמעה כמים הנגרים, אשר יושבת כמדה שנים בדד כאלמנה, והוא צרורה ועגונה, ולא ניצא"ה מנוח היונ"ה, שנהרג ביום קרב ולא ניתן לו הניחה, ורבים אומרים לנפשה על מיתת בעלה בשפה נאמנה, אך לא ניתן לצרף עדותן וכולם כאחד עונים ואומרים שקרב אליו רב החובל ומיתה קשה ומשונה היה סובל[1]

והענין זו חשבה להישבר, לפני כל יושבי על מדין כל רב והובר חבר, לניצוא לניכחה הרופה וכבר, שלא תתפגן יוד וכבר שקדו חכמים על הדבר, הוחרא דהאי איתתא מצאנו כפי אשר נשמים הורנו, עד מקום שמגיעת ידינו, מתוך שאלות ותשובו' פוסקים קדמונינו, והחונן לאדם דעת בדרך אמת ניחונו, ונזלא פני תבל תבונה ברומנו, וכאור הבוקר יופיע ענינו באור תורתינו אכי"ר.

במותב תלתא בי' דינא כהדא הוויא ואתא לקדמתא היקר כמ"ר מתתי' בן ישראל הכהן מעיר אובן והגיד בת"ע בחרם ב"ד וביעו' אליו"ע[2] על דבר הקדוש הנהרג יונה בן אהרן מאובין בעל האשה מרת לאה בת יצחק מאובין שמבללי ופרטי דברי עדותו נאמנה ברור וצלול שראה ליונה הנ"ל מת מושכב בארץ, גם העיד כמ"ר דוד בן אלי' מאובין באיזה שינוי לשון מן כמ"ר מתתי' הנ"ל ועכ"פ גם מתוך דבריו נראה ברור שגם הוא ראה לכמ"ר יונה הנ"ל בעל האשה לאה הנ"ל מת מושכב בארץ.

גם העיד העיד הנעלה ר' אברהם במהור"ר שמעון ששמע מכמ"ר שמחה מאובין איך שבאחה אליו אשה ושמעלית מסל"ת שראחה לכמ"ר יונה מת מושכב בארץ והגידה בפירש שחבירה לכמ"ר יונה הנהרג שהיה בעל האשה לאה הנ"ל ונולחם אויה עריב, ואין רצוני להאריך בכתב ולשון מכבידות כל הדברים באריכות מה שהשיבו את אשר דברו.

העדות הנ"ל כבתבם וכלשונם נמצאו תוך הכתבים של המנוח הרב מדינה ז"ל בלו הוסף' שום דבר צידוד וראיה להתיר ובעברי דרך

[1] Jusqu'ici dans le manuscrit en grands caractères carrés.
[2] אם לא יגיד ונשא עונו (Lev., V, 1).

עליהם בהשקפה ראשונה נראה כמדה וכמה פקפוקים בימינו הנ"ל למצוא היתר על פיהם יד שיבא כתוב השלישי גבינות יעדות שהוגבה ב"ד לפני פה ניקל שפורג ומינו' ובי' תסתיים ההיתר בעזר אל חי וקיים.

במזתב תלתא בי' דינא כהדא הווינא ואתא לקדמנא היקר כמ"ר אברהם כ"ץ נגורש מאובין והעיד בת"ע ובח' ב"ד ביונש אליו"ע בזה הלשון דעם זעלביגן טאג דו המקום אובן עם אדונים הקיסר י"ה האבין איין גנומין בין איך מיט ד' אנשים על פי הגורל אויף דעם שלאס גיווישזין דען בכל יום האבין מוזין ד' ב"ב בגורל על השלאס גין דעם טירקין קוגלין אונד פילווור צו טראגין נון זוא דאש מקום איין גינומין איז גיוואריין האט מען דאש שלאס צו גמאכט אוי' האבן זיך שטרק גיווערש אין שלאס האב איך ניט דיא אנדרי ב"ב נימר מר אדויז גיקענט אויז דען שלאס אוי' מיין וויים אוי' קינד זיין אין מקום גיבליבן דעם טאג ארום האט מען זיך נימר קענט אין שלאס דיר הלטין איז איין אקארט גישיפהן האבן עם הקיסר יר"ה מן הנקום עטלכי יהודים ניט גנומין זלן טולמטשין ביום ובין הישמיאלים האב איך ליהודים גפרינגט אויף מיין וויב אוי' קינד אוב זיא זשהנן בייא לעבין אדר גיהרגט וואריין האבין זי נישיב גיוועזין זיא וויישן פון איר נישט זיא האבין זיא ניט גיזשהן אבור אזוי האבין זיא גזאגט די פיל יהודים זיין גיהרגט ואריין אוי' מיר האבין אלה דיא יהודים מיט דעם נאמין בשריבן אוי' האבן דיא הרוגים צו אנדר גישאן אוי' זיא גיליגט אין דר גניזה (והוא מקום כמו כיפה סמוך לבית הכנסת הנקרא גניזה) האבין זיא עטליכה הרוגים פורט בשמם גיוועזין אוי' אך פורט בשם גיוועזין די יונה בן אהרן מאובין איז אך נהרג גיוואריין אוי' זיא האבן אים טוטר הייט גטראגין אוי' גליגט אין דער גניזה מען האט ניט לאזן קובר זיין דיר נאך איז איין שרפה אויז קומין זשהנן זיא אלה פרברענט גיוואריין (באותו יום שהמקום אובין מנם הקיסר יר"ה נלכר אני הייתי במבצר בתוך ד' אנשים ע"פ הגורל כי כל יום ויום הזברתו ב"ם ע"פ הגודל ליכך למבצר הוא מקום החוזק לשאת לישמיאלים עופרת ועפר שריפה ואחר שנלכר המקום סגרו המבצר הנקרא שלאס משם זרקו מקוד' שרפה ומאד חזקו ועמדו על נפשם נגד עם הקיסר יר"ה ואני עם השאר ב"ם לא יכלנו עוד לצאת מן המבצר ואשתי ובניי היו במקום הנ"ל וביום שלאחריו לא יכלו עמוד במבצר ומסרו את המבצר דרך פשר ולקחו עם הקיסר יר"ה איזה יהודים מן העיר להיו' מליצים ביניהם לישמיאלים ושאלתי ליהודים החם על אשתי ובניי אם הם חיים או נהרגו והשיבו שלא ראו אותם ולא ידעו מהם אבל כך אמרו שהרבה יהודי' נהרגו ואמרו שבולם הרוגים בשמותם כי המה כתבו אותם בשמותיה' ואספו וכנסו כל ההרוגים והניחו אותם בחדר ניוחד הנקרא גניזה הוא כיפה סמוך לבה"כ ופרטו כמה הרוגים בשמם וגם פרטו בשם שיונה בן אהרן מאובן נהרג והם נשאו אותו כשהיה מת והניחו אותו בחדר הנקרא גניזה הנ"ל ואח"כ יצאה שריפה ונשרפו כולם כל הנ"ל היעד כמ"ר אברהם כ"ץ.

תו במותב הנ"ל באתה אשה הנ"ל מרת לאה אלמנת יונה הנהרג

והעידה בחרם ב"ד ובעונש אליו"ע בזה הלשון כמר אברהם בר צבי מאובן עבשיו הוא מלמד באונגרין דער האט מיר גזאגט ווא ער מיין מאן האט גזעהן באובין גהרגט ליגין אוי' אים זיין וואמיש איוש גיצוגין דוא ער אז טוט גיוועזין בארץ הגר הוא הגוד לי שראה בעלי בעיר אובין מונח הרוג ופשט מעליו בגד נקרא וואמיש כאשר היה מת כל הנ"ל הגידה האשה הנ"ל בעונש הנ"ל ובח' הנ"ל.

II

אה"נ שאלה ו'

מעשה שהיה זה כמו השעה שנים שהתוגר והקדריים פשטו על הָארץ מהר שלל חש ובז נפש אדם ובהמה ושאר הבריזה לא הסה ידם ופשטו ידם בארץ הגר סביבות הקהלות ק"ק מטירשדארף[1] ושאר קהלות סביבותיהם וכל העם נסעו לקולם נפרדו איש מעל אחיו אשר לשבי ואשר לחרב ונשבו כמה נאות נפשות ובתוכם אשה אחת עם שאר שבים ונשב"ת האשה עם חמשה ילדים והקטן שבהם הי' בן תשעה חדשים ועדיין הניקה הילד הקטן ועוד נשבה עמו שבוי אחד והקדרים הוליכו האשה הנ"ל לחול התוגר סמוך עיר ווינא באשר העיר היתה במצור ובמיצוק ואותו שבוי הנ"ל נפדה מיד שם והאשה הנ"ל הוליכו השבאים למדינת התוגר ליעיר ביליגראד ושמה נפדית האשה וימים שבאתה האשה לשבי' עד שנפדת לא היה רק ארבע שבועו'.

III

הן קול ענות קבורה פצע והבורה הן קול ענות חלושה ואש בוערה קול ענות אל תקראנה לי נעמ"י קראנה לו מר"ח שמענו מאגרת מעכ"ת אגרת אגדת מאגרת קנום והי מספרים נסתרות לה' וצרה כמבכירה ניאחינו בני יש' שה פזורה של ק"ק אופן היא בודה עיר חבורה הנתוני' בשבידה בסופה ובסערה ומכה בלתי סרה נשתנו פנינו כשולי קדרה עד כי חדל להיות לצערה אירה באנשים בשפה ברורה אם בארזים נפלה שלהבת ותחת גערה מה יעשו איזובי קי"ר ביום עברה יתמלא כל הבית חושך ולא אורה ויבא זרע אברהם לספוד לסרה חסרה ולבבות רא על הגאולה ועל התמורה בארץ אשר ה' ארדה באמצעות — עצה נבערה עשינו מיד שנגזר עלינו להשמיע האגרת בקריאתה זו היא חלחלה לקטון וגדול שם הוא בקהלנו מלבד נימה שקדמוה רבנן חכמי ופרנסי עיר ויציאה שומעם המבוקש אמרו דבר תורה מיעות קונטרס לפידונם את עשיר בשורו ועני בשיר[2] עשה המוטל לחלישות כחתיו ושלחנו הכל בכל מכל כל לחכמי ופרנסי הנדבה הנ"ל ועם מצערת היא לפום צערה אגרא דבי טעמא[3] שתיקותא לבלתי

[1] Jusqu'ici en grands caractères carrés.
[2] *Pesahim*, 118 *a*.
[3] *Berachot*, 6 *b*.

מהדהד ולבלתי בדבר אחד עניותינו קלא דלא פסיק הוא שבקהלנו
נחסרו הביסים ורבו המסים בולנו החוסים בגלות ולוחת נשאסים עד
שעיניני לה' חוסים הנאמנים אגרא דק'לא דהח'קא' כזו אליהם יגיע
וחסד אל עמהם ישפיע יחי רעיא בן קדם נלבא רעיא שרמי הקומה
יגדעון בריס מהומה עד לאין הקומה הם ומעוגם מגדיש ויד קמה
והעצורה והעגומה דהיא באר קשלי קני באגניא בזויה וכרחל נאלמה
הזכה להאות הנקמה מה' ארש מלחמה כי כן הזמן גרמה והארץ
הלה(ה) [ו] הנשמה תחזור בשמ(ח) [ה'] תולה ארץ על בלימה בקשר של
קומא ובני יש' יוצאים ביד רמה פיראה יום ו' אז"י חיים בלעונו
לחדש כסלו שנת הושי עמו אלקים כי באו מים עד נפש לפ"ק.

למראית הצובאות שרי המושי ושרי מאות כאילות השחה וכצבאות
עושי נפלאות בתורה ובגדולה בארבע הפאות חכמי ורבני ופרנסי
ק"ק וירוא יהי ה' אלקי' בגבוליהבם שכונת אל עניהם אב"ד.

UNE LETTRE DE TOBIA COHEN (MOSCHIDES)

DE JÉRUSALEM

Je possède une collection de lettres hébraïques originales du XVII^e^ et du XVIII^e^ siècles provenant d'Italie. L'une d'elles, écrite par Tobia Moschides en 1719, est intéressante à plus d'un point de vue, ne serait-ce que pour les renseignements qu'elle nous donne sur cet homme remarquable, dont la biographie est encore incomplète. Elle nous apprend d'abord la date de son voyage à Jérusalem : il avait soixante-deux ans quand, en 1715, il résolut d'abandonner son poste de médecin à Constantinople à la cour du Sultan pour aller terminer ses jours dans la Terre-Sainte, à l'exemple d'un autre médecin, Juda Hallévi. Il y fit l'expérience de l'administration des pachas et du brigandage dont les Juifs avaient à souffrir. Il s'était retiré avec une fortune assez considérable — son ami de jeunesse, R. David Oppenheim, l'appelle, dans l'approbation du *Maasé Tobia,* un homme opulent —, mais les pillages et les vols firent brèche à sa fortune au point qu'il dut s'estimer heureux de pouvoir entretenir une maison à Jérusalem et de ses modestes revenus venir encore au secours des malheureux.

[1] *Berachot*, 6 *b*.

Un de ses soucis les plus sérieux lorsqu'il était encore à Constantinople était de publier un commentaire biblique fait à l'aide des notes laissées par son père, lesquelles étaient en partie dans la bibliothèque de son frère, R. Jaïr Bacharach, à Worms. En 1711, l'ouvrage parut sous le titre de *Birkat Tob*, chez Bragadin à Venise, grâce aux soins de son ami le célèbre Jacob b. Samuel Aboab, qui se chargea de la correction, et grâce au secours du Mécène Menahem Cracovia. En 1713, Tobia, pour garantir les frais, envoya une certaine somme d'argent et pria Menahem de payer le reste au moyen de la vente de 650 exemplaires de son *Maasé Tobia*, qui semble ainsi avoir été tiré à un grand nombre d'exemplaires.

Comme il n'avait reçu aucune nouvelle de son ami, il écrit à Eléazar Cohen, rabbin de Livourne (Ghirondi-Nepi, p. 22, 29), dont lui avait fait grand éloge son ami Moïse Lopez, ainsi qu'un ami commun, R. Abraham Israël Zahabi. Il lui demande de faire parvenir à Venise, par la poste, les lettres qu'il lui adressera à Livourne de Jérusalem ou du Caire, et, d'autre part, de lui envoyer celles qui viendront de Venise.

DAVID KAUFMANN.

בירושלים עה"ק ח"י מנחם ה'תע"ל.

בס"ד

אשר המלך חפץ ביקרו אליעזר אחד המיוחד בעדרו בד"ש אלך לאורו ה"ה הגביר התורני היושב בשבת התחכמוני החכם המרומם כמה"ר אלעזר הכהן נ"י:

לבי בל עמי לעת כזאת לכמה הרפתקאות דעדו עלי האמנם החכרח לא יגונה ולא ישובח הן אמת שזה זמן זמנים למשמע אוזן שמעתי שבחיו וגם עתה ששמעתי מהנבון ונעלה תם וישר ר' משה לופיש ה"י איך הוא ברי' באלף לא בטל ומטים לזולתו וביותר בראותי כתב הכז מאוהבינו הרב החסיד הישיש כמה"ר אברהם ישראל זהבי נר"ו מי ראה אלו יצאה ולא יצא ג"כ איש כמוני היום אשר הקיפוני הדאגות ככסלי לאגיא[1] וביותר שהורקתי מכלי אל כלי ואין כחי כאז כחי עתה ובאתי לבקש מאת מכת"ר שימחול על כבודו לאהבת הש"י וללכוד אכסניא של תורה וישלח כתבי אשר יבואו ויגיעו לידו ידוו הנקיים מכאן לליגורני או ממצרים וישלחם על הפושט"ה לווינוציאדה להמבוקש וכן לאידך גיסא אם יבואו כתבים לידו מווינוציא לשלחם לאלכסנדריא או למצרים לאנשיו אשר נושאים ונושאים [l. ונותנים] אתו עמו ויחשב לו צדקה. האמנם תוכן הענין

[1] *Berachot*, 6 *a*.

של הכתבים הוא עבור ספר א' שחברתי אחת אל אחת הקדמות מכתבי א"מ הרב זצ"ל וקראתיו ב ר כ ת ט ו ב לשנמים ידועים בההקדמה שלו והוא דרושים בנגלה ובנסתר על ת"ך וחמש מגילות ושלחתיו ומסרתיו ליד Sigr. Menahem Cracovia ועם סיעתיו ה"ה זה דודי וזה רעי מבחרותי בהיותי לומד חכמת הרפואה בפחואה ובווניציא החכם הכולל פילוסוף האלקי כמה"ר יעקב אבוהב נר"ו ועליהם נעסוק במצוה זאת ואז זה כמו ששה שנים שלחתי מניעותי סך נמה וגם מסרו ליד החכם ר"מ קראקוביא הנ"ל סך 650 ספרים נספרי קטן הערך והכמות מ ג ש ה ט ו ב י ה אשר חברתי בבחרותי והיה לו למכור אותם ומגיביו[1] היה לו להוציא ההוצאות הנצרכות וכל אלה מרצונו הטוב ולא באונס וכעתה זה ד' שנים שזכיתי לדור בכאן ולא ראיתי מימנו תשובה על כתבי וכעתה עלתה על לבי לברך על המוגמר' למכת"ר וע"י זכאי כמוהו י"ב[2] יבורך הענין ולכן כל ההוצאות אשר יוציא מכיסו ישולם ע"י מי שהוא קורישפונ"דינטו דמר ועמו הסליחה כי לא גבה לבי ולא רמו עיני לעשות אנגריא בכ"ת וכאלו ח"ו מכ"ת גיזבר שלי להוציא מכיסו ח"ו והקב"ה לא יביא אותי למדה זו להיות נהנה שוה פרוטה משום אדם עם היות שכמעט כל אשר לי נגנב ונגזל האמנם ת"ל עדיין ביתי בית ועד לחכמים ואקמץ מעוסתי לפרנס ביתי פה ירושלים ולהיות נושא בעול אחיי המיוסרים החויים וסחופי' אשר פה ירושלים ולהיות שיצאתי ממרכז טבעי לדבר באריכות שאין בהם צריכות אקצר ואולה בשים שלו' ואלקי נצור אותו מכל רע ונצור כה עתרת ד"ש הטרוד ונעצב לולחי הזמן בוגד

טוביה כהן רופא מק"ק מיץ שבצרפת

ופריסת השכו' להגביר נבון ונעלה כה"ר דניאל בון פיל ולכב"ב לפי הנשמע הוא לעת כזאת ולעת אחר איחר לו הדיבור ולכ"ת למ"ר שלו'

Adresse

הני מילא מעליותא
לפונדקי דאורייתא להכהן המשוח במלחמתה
של תורה הגביר המהודר השר התורני כמה"ר אליעזר
הכהן נר"ו מגן אברהם בעזרו:
הה"ל בנח"ש דר"ג
מירושלם עה"ק לעיר ליגורנ"ו יע"א

Al Sigº Haham Lazaro Coen
B G.
Liorne.

---

[1] = ומניבויו.
[2] = ירבו בישראל.

LA SYNAGOGUE DE MARDOCHÉE MEISEL ET JACOB SEGRÈ

La même année où David Gans acheva sa chronique, c'est-à-dire en 1592, fut également achevée à Prague une admirable synagogue, édifice somptueux qui dépassa en magnificence toutes les synagogues connues et qui a perpétué le nom de son fondateur jusqu'à nos jours, je veux parler de la synagogue de Meisel. Vingt colonnes de pierres servaient de base à cet édifice, dont la construction devait clore dignement la série des bienfaits prodigués par Meisel à la communauté de sa ville natale. Joseph Wal et Hirz Zoref [1], qui présidaient la commission des travaux, en évaluaient le coût à plus de 10,000 thalers [2]. Le 13 août 1591, l'empereur Rodolphe II, reconnaissant envers Meisel des services financiers qu'il lui avait rendus, lui accorda un privilège [3], écrit en langue bohémienne, et en vertu duquel sa synagogue devait jouir des mêmes droits que les autres synagogues et être protégée à tout jamais contre toute action judiciaire. En outre, par lettre impériale du 23 décembre 1598, Meisel obtint l'autorisation [4] de faire fabriquer pour sa synagogue et d'y déployer une bannière du roi David, pareille à celle qu'on voit dans le temple, si grand et d'une si haute antiquité, qu'on appelle « Altneuschule ».

L'intérieur de la synagogue de Meisel répondait pleinement à son magnifique aspect extérieur. Elle contenait, comme la « Altneuschule », un orgue [5] pour célébrer l'entrée du sabbat aux sons de la musique. Quand le savant éditeur du recueil de prières, Sabbataï de Przemysl, un précurseur de Heidenheim, se rendit à Prague pour y faire des recherches utiles à son ouvrage, il trouva dans la synagogue de Meisel un manuscrit très ancien qui contenait les prières journalières et dans lequel il rencontra des variantes précieuses [6].

Comme le terrible incendie de 1689 a réduit en cendres cette belle synagogue [7], on avait peu d'espoir de retrouver jamais

[1] D'après les indications de S. Hocks, Hirz Zoref est mort en 1608. Il paraît avoir été aidé dans son travail par son fils Juda, décédé en 1625, qui prit une part active à la construction de la « Pinchassynagogue » de Prague.

[2] צמח דוד, I, à l'année 1592.

[3] Körpl, dans le *Centralblatt* de M. Grünwald, VIII, 35.

[4] Podiebrad, *Alterthümer der Prager Josefstadt*, 3e édit., p. 46 et 98.

[5] *Ib.*, p. 100 et 154, note 112; Steinschneider, *Catal. Bodl.*, 2391; Schudt, I, 218; II, 284.

[6] D. Kaufmann, dans האסיף de M. Sokolow, V, 127.

[7] M. Brüll, *Central-Anzeiger*, I, 5.

quelque trace des inscriptions relatives à la fondation de cet édifice. Nous avons été d'autant plus heureux de rencontrer sur ce sujet des renseignements inespérés. Ils nous viennent d'Italie et se rapportent à l'inauguration de cette synagogue ; ils nous font également connaître, ce qu'on ignorait jusqu'à présent, que Meisel était en rapports avec un savant italien. Jacob Segré, rabbin de Casale-Montferrat [1], a composé, vers la fin du XVI^e^ siècle, quelques poésies liturgiques, ainsi que d'autres poésies, dont les sujets sont empruntés aux incidents de la vie sociale. Ce diwan, s'il m'est permis de donner ce titre à l'œuvre d'un poète italien, est entre mes mains, en manuscrit ; il contient deux pièces qui nous montrent que le célèbre financier de Prague et le poète italien entretenaient des relations d'amitié. Meisel avait choisi Segré pour composer l'inscription qui devait être gravée sur le tableau votif de la nouvelle synagogue. Nous apprenons ainsi pour la première fois la date à laquelle la première pierre fut posée. Ce fut le 14 du mois d'Adar I^er^, le jour de Pourim de l'année 1590. Meisel avait certainement choisi cette date à cause de son nom de Mardochée, qui rappelait le héros de la fête de ce jour.

Le poète de la lointaine Italie savait mieux que les gens du pays, probablement parce que Meisel lui-même l'en avait informé, combien avait coûté cette synagogue.

Meisel n'avait pas de descendants directs, il a donc sans doute fait comprendre au poète italien qu'il comptait sur le monument qu'il élevait pour faire passer son nom à la postérité. Segré et le poète qui a composé l'épitaphe de Meisel [2] ont eu une idée commune, ils font allusion tous les deux à ce nom de Meisel (Mäuslein = petite souris), pour dire que la petite souris qu'ils célèbrent ne ressemble pas à celle dont parle le Talmud (*Synhédrin*, 29 *b*), qui reste assise sur ses trésors sans savoir en profiter ou en faire profiter les autres. Meisel, au contraire, a prodigué ses richesses pour la gloire du Très-Haut.

La construction de la synagogue avait absorbé 12,000 thalers. Mais ce n'était là qu'une petite partie des sommes que Meisel avait dépensées pour le bien de ses coreligionnaires de tous les pays. Dans le deuxième petit poème qu'il a composé à son honneur, Segré le compare, à bon droit, à la lumière dont tous peuvent jouir sans qu'elle diminue. En choisissant Segré, Meisel a témoigné de son bon goût. Il aurait pu trouver dans son propre pays des versi-

[1] Zunz, *Literaturgeschichte*, 425. Dans un acrostiche il se nomme יעקב סיגרי בן הגאון זלה"ה.

[2] *Gal-Ed*, n° 16 : מרדכי עכבר דשכיב עם דינרין. Cf. Wiener, *Emek Habacha*, trad. allemande, p. 218, note 333.

ficateurs hébreux. Mais pour avoir une inscription composée d'après le mètre classique et écrite dans une langue pure et poétique, pour avoir une épigramme dans le sens antique du mot et à la manière de l'époque hispano-arabe, il fallait s'adresser forcément, en ce temps, à un poète italien.

DAVID KAUFMANN.

I

שיר נאה לקבוע בבה"כ נכבד מאד ועושה בביתו משלו עשיר גדול בלא זרע בק"ק פראג"ה שמו כמ' מרדכי מאיזיל ר"ל בלשון אשכנז (עכבר) הוציא בו י"ב אלפי' והוא ירה אבן פנתה ביום י"ד אדר ראשון שנה הש"נ.

וישא יעקב את ידיו ויברך האיש מרדכי הלוך וגדל בשבחו על אודות מקדש ה' אשר כוננו ידיו כן עין בעין נראהו בשוב ה' את שבותו בציון.

ארץ נשמה צהלי ורוני כי בועלך עושך בעוז חביון
לא יאמרו לך עוד עצובת רוח אבן משוש דור דור בלי דמיון
עכב"ר | אשר נכנס בכבר כסף טהור | כפיו ויכונך עליון
אקדח וכדכוד שם בשמשותיך העיר הדר שמשך כבן גוריון
אבן | בי"ד אדר שנת השי"ן נו"ן היתה לראש פנה לאפריון
מקדש אדונ[י] כוננו ידים ממרד כי מוייזל ולו פדיון
כופר לנפשו הוא וזכרו סלה לשיר עלי עשור והגיון
שוא עמלו בונים חרבות למו כספם לכיגים הוא ובזיון
בית אשר בנה שלומ"ר[1] נצח בו עוז ויכין[2] לעזור אביון
כל יושבי תבל שאו זמרתיה משא נאום השם וחזיון
גדול יהי לעד כבוד הבית קראו בקול גדול בלי רפיון
כי כל יקר כן תחזה עינינו ובשוב אדונ[י] את שבות ציון

אני פי מלך שמרתי וחקותיו לא אסיר מני לשורר כל מעשה גדול ונורא הוא בנין בית הכנכרת אשר בנה האיש מרדכי מאיזיזל בק"ק פראגה ויהה יגדל נא כח מכ"ה עמדי לשיבם העקוב למשור כי יראתי פן יצא מידי דבר שאינו מתוקן,

פי המדבר הציעיר וכו'

II

שיר שחבר הנ"ל בשבח ה"ה מק"ק פראגה בשם אהובי אחי במנטובה

מכון לשבתך צור הלא פעל אוהב טהור לב מרדכ"י מוייז"יל
יום פר"ר שנת נ"ה נאד"ר ילו"ד[3] הון רב מאוד מכיס אשר הזיל
זכה וזכה כל בני עמו על כן באורתיה לזמר ליזיל
משל לאור נר זיו יקריה כי כל נסבין מניה ולא אגזיל

[1] Allusion au verset de I Chron., v, 36. Il faut traduire ainsi : Quant à la maison que lui (Meisel) a construite, sa sécurité sera éternelle.
[2] I Rois, VII, 21.
[3] = 14 adar I 1590.

BIBLIOGRAPHIE

Geschichte der Juden, von Dr H. Graetz ; *achter Band ; dritte verbesserte und stark vermehrte Auflage.* Leipzig, libr. Oskar Leiner, 1890 ; in-8° de xv-507 p.

Il faut admirer M. Graetz pour vingt raisons différentes et toutes également bonnes. Nous l'admirons aujourd'hui et nous lui apportons nos hommages pour l'application et le soin avec lesquels il a revu et mis au courant le huitième volume de son Histoire des Juifs, qui était épuisé et dont il vient de faire une troisième édition. Ce volume va de 1350 à l'expulsion des Juifs d'Espagne et du Portugal. Il serait difficile de noter les nombreuses rectifications, additions et améliorations de cette nouvelle édition, nous allons y relever un certain nombre de questions que nous avons traitées nous-même dans diverses publications ou examinées de plus près dans le cours de nos études.

Cela commence tout de suite par une petite querelle. P. 6, M. Graetz dit que lorsque les Juifs rentrèrent en France, en 1360, ils y revinrent *par masses.* Nous craignons que ceci ne soit une erreur, aucun texte ne prouve que la population juive de France, de 1360 à 1394, ait été considérable, et il y a, au contraire, de bonnes raisons de supposer le contraire. Nous renvoyons, sur ce sujet, au début de notre étude intitulée *Les expulsions des Juifs de France au* xiv^e^ *siècle,* publiée dans la *Jubelschrift zum 70. Geburtstage des Prof. Dr H. Graetz,* Breslau, 1887. — P. 7. Sur l'expulsion des Juifs de France ébauchée vers 1368, notre étude est plus précise ; cet essai d'expulsion se place, non vers 1368, mais entre le 30 mars 1366 et le 8 février 1368. — P. 9 note. Nous avons montré, dans cette même étude, p. 40, qu'aux consultations d'Isaac b. Schéschet sur le rabbinat français citées par M. Graetz, il faut ajouter les consultations n^os^ 193, 194, et 212.

P. 58 à 63. Massacres de 1391 en Espagne. Aux localités mentionnées, il faut ajouter Palencia (*Boletin de la Real Academia de Historia* de Madrid, IX, 347), Avila et Ségovie (*ib.*, 347-348) ; sur les événements de cette époque à Barcelone, Valence, Lérida, Girone et Perpignan, voir *Boletin,* XVI, 432 ; plan de la juiverie de Valence, *Revue,* XIV, 264 ; Palma, voir *Boletin,* IX, 265 ; *Revue,* IV, 239 ; Burgos, 12 août (Graetz, p. 63) ; 10 août, chez M. F. Fita, *Boletin,* IX, 347. M. Graetz, si nous ne nous trompons, a omis le sac de la juiverie de Perpignan,

sur lequel on peut voir P. Vidal, dans *Revue*, XV, 55. Nous ne savons d'où vient le chiffre de 11,000 Juifs (Graetz, p. 62, l. 10 en remontant) qui se seraient fait baptiser à Barcelone ; la liste des Juifs de Barcelone que nous avons publiée dans *Revue*, IV, 57, montre que le nombre des baptisés de Barcelone est de 130 hommes adultes (sans compter les femmes et les enfants) ; le chiffre de 11,000 vient probablement des prétendus 11,000 baptisés de Valence cités par M. Graetz, p. 75, note 2, d'après Zuniga.

P. 75, note 2, et p. 113, note 1. Ces deux notes se rapportent aux différentes données qu'on a sur le nombre des Juifs baptisés en Espagne pendant les événements qui vont de 1391 à 1413. L'exagération du chiffre de 11,000 baptisés à Valence (Zuniga) ressort suffisamment de ce fait que, d'après Hasdaï Crescas (*Schebet Jehuda*, édition Wiener, p. 128), il ne demeurait à cette époque que 1,000 familles juives à Valence. Le peu de valeur de ces gros chiffres ressort aussi des considérations suivantes : Joseph ibn Çaddik (édit. Neubauer, *Jew. Chronicles*, p. 98, l. 12) et, d'après lui, Joseph Arévalo (*ib.*, p. 110, l. 6) et Abraham Zaccut (*Iohasin*, édit. Cracovie, p. 134 *a*, l. 2) estiment le nombre des baptisés juifs, en 1391, à 200,000 ; le même chiffre exactement (200,000) revient chez ces trois mêmes auteurs pour le nombre des baptisés de 1413-14 (*Jew. Ch.*, p. 98, l. 18 ; p. 110, l. 16 ; *Iohasin*, édit. Crac., p. 134 *a*, l. 13 ; édit. Filipowski, p. 225 *b*, l. 25). Mais en revanche, pour 1391, Zaccut, édit. Filip., p. 225 *b*, l. 37, a 4,000, non 200,000. Ceci donne l'explication de tous ces passages : il y avait, dans le texte original, ד׳ אלפים, quatre mille ; mais par une de ces erreurs de copie dont nous avons donné des centaines d'exemples dans notre *Joseph Haccohen et les chroniqueurs juifs* (Paris, 1888), ce ד׳ אלפים est devenu ר׳ אלפ׳, 200,000. Les 15,000 baptisés de Josef Haccohen, d'Isaac Cardoso, et les 16,000 de *Schebet Jehuda* (Graetz, p. 113, note 1) émanent d'une même source probablement ; Usque, *Consol.*, p. 188 *b*, a aussi ce chiffre de 15,000. Remarquer que le nombre des baptisés de 1413-14 est estimé à environ 3,000 par les relations chrétiennes (Graetz, p. 122, note) ; c'est probablement un chiffre partiel. Dans cette même note de M. Graetz, au lieu de זונה קטלינא (qui se trouve d'ailleurs dans l'édit. Filip.), lire דונה קט׳ ; au lieu de *Emek ha-bacha*, p. 1, lire p. 71.

P. 78, n. 8, et ailleurs. Nous avons prouvé que le nom de רימוך doit se lire Rimoc, non Raimuch, et que le surnom de דויש קורנו (Cf. Graetz, p. 411, note) donné à Astruc Rimoc n'est pas autre chose qu'une erreur d'écriture pour די שורורדה ou די שוורדו, c'est-à-dire « de Saverdun » (notre *Jos. Haccohen*, p. 73, l. 1 et suiv.).

P. 95. Sur Méir Alguadez, voir notre *Jos. Haccohen*, p. 43 (U 23) et p. 66 (O 98, 16). Le passage du *Fortalitium Fidei* qui le concerne a été réimprimé par M. Fidel Fita dans *Boletin*, IX, 354.

P. 234. Affaire de Sepulveda. Nous avons montré dans notre *Josef Haccohen* (p. 56) que l'événement doit peut-être se placer en 1478, non 1471. Le texte de Colmenares rectifié se trouve *Boletin*, IX, 353.

P. 312. Le texte rectifié du fameux édit d'expulsion des Juifs d'Espagne, daté du 31 mars 1492, a été publié par M Fidel Fita, dans ses *Estudios*, tome VIII (1888), p. 145. La difficulté signalée par M. Graetz (p. 343, note) sur le délai accordé aux expulsés, qui est, en apparence, de 3 mois, mais en réalité de 4 mois, et la solution proposée par M. Graetz ont déjà été indiquées sommairement par nous dans *Revue*, XIV, 175. Nous avons montré, au même endroit, qu'il ne faut pas parler (Graetz, p. 349, 2e alinéa) d'un petit délai demandé encore par les expulsés ; de pareils exodes ne se font pas en un jour. Le texte rectifié de l'édit des rois catholiques du 14 mai 1492, destiné à protéger les Juifs contre les violences jusqu'à l'époque de leur départ, a été publié par M. Fidel Fita, *Estudios*, VIII, 115.

P. 369. Sur un autre astronome juif, voir notre *Josef Haccohen*, p. 63.

P. 389, l. 10. Les deux médecins de Marseille se trouvent nommés dans notre étude sur le convoi d'expulsés d'Espagne qui arriva à Marseille en 1492 ; il faut lire : Comprat Mosse et Sulham Davin. La pièce originale ne se trouve pas dans les Archives de Marseille, comme le dit la note de M. Graetz (*ibid.*, Versailles est pour Marseille), mais dans l'étude d'un notaire de Marseille, comme nous l'avons indiqué dans notre article.

P. 490, l. 15 en remontant. Lire ואוביידה ובאיסה, Ubeda et Baeza, prov. de Jaen.

Voici maintenant quelques observations un peu plus longues sur les grandes *Notes* placées par M. Graetz à la fin du volume.

Note 1. *Sur les Chroniqueurs juifs.* — P. 392, l. 5. La date de l'ouvrage d'Usque est 1552, non 1553. = P. 396, en bas. Nous avons donné, sur les dates en apparence erronées de nos chroniqueurs, des explications que nous rappelons (*Les expulsions*, p. 47-49), et nous avons montré (*ibid.*, p. 44) que la date de 1380 pour l'expulsion des Juifs de France n'est pas du tout une faute, mais que le chroniqueur, à partir de l'émeute de 1380, considère l'histoire des Juifs de France comme close. = P. 397. Dans notre *Josef Haccohen* (p. 102), nous avons proposé de donner au signe L. E. B. ou L. I. E. B. d'Usque le sens de Liber Iuda Ebn Berga. Des manuscrits ou extraits de cet ouvrage pouvaient circuler avant l'impression. Nous avons indiqué nous-même l'objection qu'on peut faire à cette hypothèse et nous y avons répondu, d'une manière insuffisante peut-être. Nous ajoutons que le mot Berga désigne une localité de la province de Barcelone et que la famille de Ibn Verga ou Berga pourrait en tirer son nom (Cf. Ben Adret, où Adret est aussi une localité). La traduction du nom par le mot שבט ne prouve pas le contraire, cette traduction peut être un simple jeu de mots. = La plus forte preuve, quoique non décisive, que Usque aurait utilisé Ibn Verga se trouve dans notre *Josef Hacc.*, p. 38.

Note 2. *Sur Hasdaï Crescas.* — P. 403 : Un passage de notre *Josef*

Haccohen, p. 9, prouve, sans le secours d'aucune conjecture, que Hasdaï Crescas était mort avant *adar* 5171. L'année 5171 était de 13 mois ; le mois d'*adar I* y commence le 26 janvier 1411, et le mois d'*adar II* y finit le 25 mars 1411.

Note 3. *Colloque de Tortose*, 1413-14. — Nous avons plusieurs observations à faire sur cette note. = 1. Nous croyons qu'il est vain de chercher à trouver exactement les noms des 22 rabbins ou notables juifs qui assistèrent au colloque (d'après la relation du *Jeschurun*). D'après de Castro, il n'y en eut que 14. Nous supposons qu'il s'est passé pour ce colloque ce qui a eu lieu pour le Sanhédrin de Paris, sous Napoléon : des personnes convoquées n'auront point paru à la réunion, il y sera venu d'autres qui n'avaient pas été convoquées, il y sera venu de temps en temps des Juifs distingués de passage à Tortose, des personnes convoquées régulièrement n'auront fait que paraître à quelques séances et seront retournées à la maison. Des quatre personnes de Girone convoquées à la réunion (Girbal, *Los Judios en Gerona*, p. 36), on n'en voit figurer que deux au colloque, Bonastuc Desmaestre et Azay Toros, qui est probablement le Toderos b. Iahia, de Girone, mentionné dans Ibn Verga. = 2. On est maintenant à peu près d'accord sur l'identification des noms qu'on trouve dans les différentes relations de ce colloque, nous nous en sommes occupé aussi dans notre *Josef Haccohen*, p. 73. M. Graetz a renoncé à identifier le Salomo Judaeus, rabbin de la communauté de Tortose, avec Salomon Bonfed, et, comme nous aussi, il l'identifie avec Salomon Maïmon, rabbin de Tortose, mentionné dans la relation du *Jeschurun*. Ce Salomon Maïmon est sûrement le Saul Minue ou Mime qu'on trouve chez de Castro et chez Amador (voir notre *Jos. Hacc.*, *l. c.*). Nous supposons qu'il est aussi le Maestro Salomon Isac, nommé dans de Castro (p. 204), d'après Zurita ; il se sera appelé Salomon Isaac Maïmon, de là peut-être ce Salomo Judaeus, au lieu de Salomo Isaac ; Mimon pour Maïmon est encore aujourd'hui usité en Algérie. L'identification de Moïse Abenhabez avec Moïse b. Abbas est exacte (Graetz, p. 408, en haut). Le nom de Messie est très régulier (*Jos. Hacc.*, *l. c.*), il n'y a pas de raison d'en contester l'exactitude (Graetz, *ibid.*, note 1). Il n'est pas exact qu'Astruc Joseph, de Girone, soit désigné sous le nom de Jucef Struch Benet (Graetz, p. 407, note 2). Nous ne savons si l'identification du וילריטש d'Ibn Verga (p. 68) avec Belchite (Graetz, p. 407) est de M. Graetz, ni si cette identification est juste. Dans tous les cas, nous renonçons à identifier ce nom avec Illescas, qui est dans la province de Tolède, il ne semble pas qu'aucun Juif de Castille ait été convoqué pour assister au colloque. Cependant l'identification de וילרישקט du n° 48 du *Schebet Jehuda* (p. 88, édit. Wiener) avec Illescas est juste (*Jos. Hacc. l. c.*), elle est pleinement confirmée par le passage hébreu que vient de publier M. Graetz, p. 490. Il nous reste à parler de l'identification faite par M. Graetz entre Vidal Benvenist d'Ibn Verga et le R. Ferrer des relations chrétiennes ; nous y reviendrons tout à l'heure.

= 3. Il est évident, et M. Halberstam l'a déjà fait remarquer, que la relation du *Jeschurun* et celle d'Ibn Verga ont une grande parenté entre elles ; ce sont presque deux versions, très libres, d'un même texte. Le texte du *Jeschurun* est supérieur à celui du *Schebet Jehuda*, n° 40, comme nous allons le montrer. Tout d'abord, dans *Schebet Jehuda*, la date initiale est fausse, comme tout le monde l'a fait remarquer, mais c'est une simple faute de copie. Le *Schebet* a ensuite (p. 68, édit. Wiener), pour la date de la réunion, le 1er janvier, tandis que les autres relations font commencer le colloque le 7 février ; la convocation adressée par le pape à Girone demande que les personnes convoquées soient à Tortose le 15 janvier (Girbal, *l. c.*), le « 1er janvier » est donc faux ; est-ce encore une erreur de copie ? On le dirait, car le *Schebet Jehuda* donne pour le 8e jour de la réunion, d'après son compte (p. 76, l. 2), le samedi *sabbat Zakhor*, qui tombait le 9 *adar* ou 11 février 1413, et la relation du ms. de l'Escurial et celle du *Jeschurun* montrent que les séances se sont succédé sans interruption depuis l'ouverture jusqu'au 11 février. Le *Schebet Jehuda* compte 10 séances (1e, p. 68, l. 2 en remontant ; 2e, p. 69, l. 11 ; 3e, p. 70, l. 7 ; 4e, p. 72, l. 26 ; 5e, p. 73, l. 21 ; 6e, p. 74, l. 15 ; 7e, p. 75, l. 25 ; 8e, p. 76, l. 2 ; 9e, p. 76, l. 19 ; 10e, p. 77, l. 4). Sa 8e séance ayant eu lieu le samedi 11 février 1413, la 9e n'a pu avoir lieu au plus tôt que le lundi 13 février, car on ne tenait pas séance le dimanche ; sa 10e séance a eu lieu le 15 février (mardi) ; il y aurait donc eu tout au plus un jour d'interruption [1], et cependant l'auteur dit (p. 77, l. 4) qu'entre la 9e et la 10e séance, il y eut une *interruption de plusieurs jours* [2]. Sa relation, sur ce point, est donc sûrement erronée et contradictoire. = 4. Il y a une autre erreur dans le récit du *Schebet Jehuda*, mais qui est peut-être imputable au mauvais état du texte. Dans le récit de la 2e séance, le texte dit qu'il y avait à la séance des גדולי רומי, qu'il distingue des habitants chrétiens de la ville, de sorte que ce sont sûrement des personnes de Rome, probablement des dignitaires ecclésiastiques venus de Rome à la cour de l'anti-pape Benoit XIII. Dans le récit de la 6e journée (p. 75, l. 13), on lit qu'un de ces « habitants de Rome » se lève et dit, pour appuyer la thèse des controversistes juifs, que le mot נולד est un nom משותף, qui a plusieurs sens et des sens figurés. Il est déjà assez étonnant qu'un chrétien vienne soutenir, en présence du pape, la thèse des Juifs ; mais plus loin, dans la séance du 15 février (p. 77), le pape dit aux Juifs que ce sont eux qui ont produit cet argument des noms משותפים et qu'il craint qu'ils ne l'aient trompé. Enfin, dans la relation du *Jeschurun* (année VI, p. 54), les paroles attribuées par le *Schebet Jehuda* à l'habitant de Rome sont attribuées à Salomon Maïmon, de Tortose,

[1] Effectivement, d'après le ms. de l'Escurial, il n'y a pas eu de séance le mardi 14 février, ni le dimanche 12 février.

[2] Il faut dire que le texte est légèrement corrompu, à ce qu'il semble.

dont l'argumentation est presque exactement celle qui est mise, par le *Schebet Jehuda*, dans la bouche de l'habitant de Rome. Il paraît donc probable qu'à cet endroit du *Schebet Jehuda* il y a une lacune (p. 75), que l'habitant de Rome a dit quelque chose qui manque, et qu'ensuite le récit primitif introduisait Salomon Maïmon avec l'argument des noms à plusieurs sens. = 5. Nous allons comparer, dans ce numéro, les relations du *Schebet Jehuda* (S.), du *Jeschurun* (J.) et du manuscrit de l'Escurial (E.), d'après de Castro, p. 206 et p. 216 et suivantes :

1er *jour*. Séance préparatoire (S. et E.) ; paroles blessantes de Geronimo אם תמאנו ומריתם et réponse de Toderos ibn Iahia הראנו נא חסדך (J.). Ces deux incidents se trouvent dans S. au 2e jour, et le second est attribué par lui au naci Don Samuel Hallévi, de Calatayud. — *Date* : non indiquée dans S., 7 février dans J. et E.

2e *jour* (3e j. de S.). Discussion sur cette légende talmudique que le monde durera 6000 ans, dont 2000 à l'état chaotique, 2000 sous le règne de la Tora, 2000 sous le règne du Messie (S., J., E. 216, 2e séance). — *Interlocuteurs* : Zérahia Hallévi (J.), qui dit à peu près exactement ce que disent successivement, dans S., Don Vidal Benvenist (surtout sur les *conditions* de l'avénement messianique, תנאי המשיח), puis Zérahia Hallévi et Joseph Albo ; E. 206, a pour interlocuteur unique R. Ferrer. — *Date* : mardi 8 février (J. et E. 206).

3e *jour*. (4e et 5e de S.). Discussion de la légende talmudique qui dit que le monde durera au moins 85 jubilés (S., J., E. 216, 3e séance). — *Interlocuteurs* : Cela ne peut dans tous les cas pas s'appliquer à Jésus, les calculateurs de l'époque messianique sont condamnés par le Talmud, le pape se fâche et invoque Daniel (Mattatia Içhari, E. et J.) ; Daniel n'a pas calculé et le blâme du Talmud ne l'atteint pas (le même Mattatia, J. ; Don Vidal Benvenist, S.) ; Témoignage de R. Aschi (le même Mattatia, J. ; les députés juifs, S.) ; Les 85 jubilés sont un minimum (Joseph Albo, J. et S.). Un petit incident attribué à Don Toderos ibn Iahia se trouve encore dans S. Dans E. 206, les interlocuteurs sont Albo et Matatias. — *Date* : jeudi 9 février (J. et E. 206). — Effroi des députés juifs quand ils voient que des notaires dressent le procès-verbal de la séance (S. et J.) ; dans E. 216, cet incident est placé à la 9e séance.

4e *jour* (6e et 7e jours de S.). Discussion sur la légende talmudique qui dit que le Messie est né le jour de la destruction du temple (S., J., E. 216, 4e séance). — *Interlocuteurs* : Ibn Astruc, Don Vidal Benvenist et l'habitant de Rome (S.) ; Astruc Hallévi, d'Alcañiz, et Salomon Maïmon, de Tortose (J.), Astruc et Toderos (E. 206). — *Date* : vendredi 10 février (J. et E. 206).

5e *jour* (8e de S.). Suite de la même discussion (S. et J. et peut-être

E. 206, 5e séance). — *Interlocuteurs* : les députés juifs et R. Astruc (d'Alcañiz, probablement), qui dit cette parole imprudente : Vous croyez bien des choses incroyables sur votre Messie, permettez-nous d'en croire au moins une sur le nôtre (S. et J.). D'après E. 206, les interlocuteurs sont R. Astruc et le Rabbin de Girone, probablement Astruc Desmaestre. — *Date* : samedi 11 février (S., J., E. 206).

6e *séance*, d'après E. 216 (9e de S.). Discussion sur le verset d'Isaïe 66, 7 et autres (S., E. 216). — *Interlocuteurs* : pas nommés dans S. ; d'après E. 206, Astruc. — *Date* : lundi 13 février (E. 206).

7e *séance* (10e de S.). Suite de cette discussion (S., E. 216 probablement). — *Interlocuteurs* : Don Vidal Benvenist et R. Astruc (S.), lequel est probablement Astruc Hallévi d'Alcañiz[1] ; d'après E. 206, ce sont Bonastruc Desmaestre, de Girone, et R. Ferrer. — *Date* : mercredi 15 février (S. et E. 206).

Cette analyse prouve deux choses : d'abord, que le texte de J. est bien supérieur à celui de S., puisque, pour les jours et les dates, il est confirmé d'une manière éclatante par E., et que, pour les noms des interlocuteurs, il est aussi mieux d'accord avec E. (voir 3e jour). = 6. Si l'on compare, dans les trois relations, les noms des interlocuteurs juifs, on acquerra probablement la conviction que, dans un assez grand nombre de cas, l'inscription de ces noms n'a pas une valeur absolue : les mêmes discours, absolument, sont attribués, suivant la relation que l'on consulte, à tel interlocuteur ou à tel autre, les mêmes arguments ont probablement été produits en même temps ou successivement par plusieurs assistants à la fois ; il a dû y avoir, dans ces attributions, des erreurs d'observation ou de mémoire, et les relations hébraïques portent souvent les mots : *nous avons dit*, *nous avons répondu*, *les députés répondirent*, ce qui indique une discussion un peu confuse. Nous voulons conclure de là que l'identification de Vidal Benvenist avec R. Ferrer, proposée par M. Graetz, continue à être fort douteuse. L'argument tiré par M. Graetz de la comparaison des noms dans S. et dans E. pour la séance du 15 février est affaibli par ce que nous venons de dire et aussi par ce que nous avons dit plus haut (7e séance) de la distinction à faire probablement entre R. Astruc de S. et Bonastruc de E. Puisque Bonastruc est l'auteur de la relation de S., il serait étonnant qu'il se nommât à la 3e personne, surtout après qu'on a constaté qu'il ne s'est pas nommé dans la liste des députés[2]. Nous croyons pouvoir

[1] Si c'était Bonastruc Desmaestre, de Girone, nous pensons que S. l'aurait désigné autrement que par les mots R. Astruc.

[2] Il faut dire que la relation de S. a probablement été remaniée, Bonastruc n'aurait pas écrit aux israélites de Girone, sur le rabbin de Girone, Toderos Iahia, de Girone, והאריש נורא נאאד. Nous supposons que la relation J. et celle de S. faite par Bonastruc sont toutes les deux des copies remaniées et même abrégées d'une seule et même relation, plus ou moins officielle, rédigée par les députés juifs.

conclure avec plus de raison, de la conformité habituelle de J. et de E., que l'unique interlocuteur juif du 2e jour étant Zérahia Hallévi dans J., et R. Ferrer dans E., R. Ferrer n'est autre que Zérahia Hallévi, comme nous l'avions déjà dit dans notre *Joseph Haccohen* (*l. c.*). Et puisque effectivement nous savons que Zérahia Hallévi s'appelait Ferrer (*Jos. Hacc.*, p. 9), tandis que nous ne savons rien de pareil sur Vidal Benvenist, nous ne voyons absolument aucune raison de douter de l'identification que nous proposons. = 7. Il est bien étonnant que Vidal Benvenist ne soit pas nommé une seule fois dans J.; ne faudrait-il pas en conclure qu'il s'est fait baptiser plus tard et n'y aurait-il pas à tenir compte de cette supposition dans la très intéressante recherche de M. Graetz (p. 409 et suiv.) sur les Benveniste ibn Labi et les Benveniste de la Caballeria ? = 8. Dans notre *Josef Haccohen* (*l. c.*) nous avons parlé à tort de Todroz Benvenist, c'est un simple lapsus. La preuve qu'Abraham Rimoc a assisté au colloque se trouve dans Graetz (p. 408) et ailleurs. Graetz, 408, l. 29, au lieu de *Notar*, lire *Notabel*.

Note 4. *Abraham Benveniste et ses contemporains.* — Nous nous sommes aussi occupé, dans notre *Josef Haccohen*, p. 70-71, des notes du *Schebet Jehuda* que M. Graetz utilise, et nous sommes arrivé à quelques conclusions différentes des siennes. Nous avons, en outre, essayé de montrer l'identité du n° 7 du *Schebet* avec le passage des p. 115-123 ; mais nous avouons que toutes ces considérations sont des plus hasardées, le caractère historique de ces relations, même dans leur ensemble (pour les détails, c'est trop évident), nous paraît des plus douteux. Ce sont des contes qu'on aimait à entendre dans les cercles juifs, et où l'on a mêlé, peut-être un peu à tort et à travers et sans aucune notion de chronologie, divers noms de personnages connus pour avoir fréquenté la cour. — La question sur la forme Benvenist ou Benveniste (Graetz, p. 418, note) est bien simple : la forme Benvenist est originaire de Catalogne ; Benveniste est la forme castillane.

Note 10. *Le nombre des Juifs de Castille.* — Nous aurions été heureux que notre travail sur le nombre des Juifs de Castille et d'Espagne au moyen âge (*Revue*, XIV, 161-183) eût obtenu l'approbation de M. Graetz. Nous reprenons rapidement la question, parce qu'elle en vaut la peine, et que nous avons un certain nombre d'éléments nouveaux pour l'appréciation des faits et des documents. = 1. Nous rappelons que deux principes nous ont guidé dans cette appréciation : 1° le fait reconnu par tous les statisticiens que dans les évaluations *au jugé* du chiffre d'une population il y a toujours de grandes exagérations. Cela est surtout vrai pour les évaluations des chrétiens à l'égard des Juifs, et tout historien des Juifs doit s'en souvenir constamment et ne pas répéter, par exemple, d'après Rigord

Bonastruc aura déjà, pour sa lettre aux israélites de Girone, retouché la relation officielle.

ou autres, que les Juifs avaient ou ont des fortunes immenses, qu'ils possédaient la moitié des maisons de Paris sous Philippe-Auguste, etc. N'entendons-nous pas, de nos jours, parler de 400,000 Juifs de France, quand il n'y en pas 100,000 ; de 100,000 Juifs de Paris, quand il y en a à peine 40,000 ; de la puissance étonnante et tout imaginaire des Juifs en France, en Allemagne ; de la tutelle ou tyrannie que 600,000 Juifs ou 80,000 Juifs exercent sur 36 ou 40 millions d'habitants, et autres fables de ce genre, auxquelles les Juifs eux-mêmes finissent par croire? On nous a raconté récemment qu'un statisticien, voulant connaître le chiffre de la population d'Ekatherinoslaw, en Russie, trouva dans les documents officiels les trois renseignements suivants : 18,000 âmes, 35,000 âmes, 60,000 âmes (les Juifs n'ont rien à voir en ceci) ; 2° l'impossibilité de s'expliquer, en 1492, année de l'expulsion des Juifs de Castille, un exode, par voie de terre et de mer, d'une population trop nombreuse ; l'insuffisance des voies de communication et des moyens de transport, surtout à cette époque, saute aux yeux. Nous avons déjà dit plus haut ce que nous pensons des massacres formidables qu'on place en l'année 1391 [1]. = 2. Nous rangeons dans la catégorie des exagérations les chiffres de Hasdaï Crescas sur la population juive de Séville (6,000 ou 7,000 familles, non pas âmes, comme nous avons dit par erreur, *Revue*, XIV, 171), les 70,000 Juifs de Tolède, d'après Gil de Zamora, sans compter les enfants, les femmes et les pauvres (*Revue*, IX, 136), les marranes juifs formant le tiers de la population d'Espagne (Graetz, p. 464). Remarquer que Hasdaï Crescas, quand il parle de ce qu'il sait bien, comme de la population juive de Valence (Séville était bien loin), a des chiffres beaucoup plus modestes, 1,000 familles (non âmes, *Revue*, XIV, 171). = 3. Aux notices que nous avons données sur la population juive de diverses villes dans *Revue*, XIV, 171, nous ajoutons les suivantes : Valdeolivas (en 1388), 20 fam. (Fidel Fita, *Estudios*, VIII, 161 ; *Boletin de la Real Academia de Histor.*, XII, 6) ; Jerez de la Frontera (en 1266), 101 fam. (*Boletin*, X, 465 et suiv.) ; la petitesse de la communauté juive de Ségovie, au commencement du XIV[e] siècle, ressort avec évidence du travail de M. Fidel Fita dans *Boletin*, IX, 351-372. D'après Abraham b. Natan (*Iohasin*, édit. Filipowski, 221 *b*), le nombre des Juifs de Tolède était, vers le commencement du XIII[e] siècle, de 12,000 âmes, non 12,000 familles, comme le dit M. Graetz [2]. = 4. Il nous semble que sur le nombre des Juifs

[1] Les 4,000 Juifs massacrés (*Revue*, XIV, 171), d'après Amador, s'expliquent par ce que nous avons dit plus haut.

[2] Nous n'avons pas pu trouver le passage original dans le *Séfer ha-Manhig*, mais le *Iohasin*, *l. c.*, dit 12,000 יהודים, et le passage parallèle de Joseph Arévalo (*Jew. Chronicles*, édit Neubauer, p. 95, l. 12) dit : הרבה מי"ב אלף אדם יהודים, ce qui indique bien que l'auteur compte par âmes et non par familles. — Ajouter à notre liste sur les autres pays : Londres, 2,000 familles, dans *Schebet Iehuda*, n° 18 (vers 1275); Usque, *Consol.*, 3° dialogue, n° 12 ; voir notre *Josef Haccohen*, p. 40 ; Angleterre (1290), le total des Juifs expulsés est de 16,511 ; Graetz, VII, 2° édit., p. 197 et 465.

expulsés de Castille en 1492 nous sommes maintenant à peu près d'accord : nous avions admis (*Revue*, XIV, 183) le chiffre approximatif de 160,000 âmes, M. Graetz (p. 465) arrive maintenant au chiffre de 200,000 âmes. Nous ne sommes ni l'un ni l'autre assez sûrs de nos chiffres pour discuter sur une aussi petite différence. Nous continuons cependant à récuser l'autorité d'Abravanel, d'abord parce que son récit de l'expulsion est des plus vagues et nullement d'un homme qui aime les renseignements précis ; ensuite, parce que, lors même que nous concéderions à M. Graetz qu'Abravanel connaissait fort bien le nombre des Juifs de Castille, il pouvait ignorer et exagérer le chiffre de la population juive d'Aragon, Catalogne, Majorque, Sicile, Sardaigne, qu'il englobe dans ses 300,000 expulsés. Lorsque nous avons écrit autrefois notre article, nous ne connaissions pas le texte de la relation de Bernaldez, que nous avons vu depuis dans le tome III des *Cronicas de los Reyes de Castilla* (Madrid, 1878), faisant partie de la *Bibliotheca de autores españoles*. L'ouvrage de Bernaldez porte le titre de *Historia de los Reyes catolicos*. Il est étonnant que Bernaldez dise à deux reprises (chap. 110) que les Juifs avaient eu un délai de 6 mois pour partir, tandis qu'ils n'eurent que 4 mois, mais nous avons montré qu'un départ simultané, à jour fixe, était impossible [1]. Nous ne voyons pas du tout pourquoi on repousserait le chiffre 30,000 ou 35,000 familles que donne Bernaldez pour la population juive de Castille, d'après un juif baptisé (30,000) et d'après un document qui aurait été adressé par un rabbi Méir à Abraham Señor (35,000 ; chap. 110, p. 652, col. 1). Cela fait, selon que l'on compte 4 ou 5 personnes par famille, 120,000 à 175,000 âmes. On nous permettra de faire remarquer la concordance remarquable de ces chiffres (peut-être exagérés encore) avec celui que nous avons trouvé par voie d'hypothèse. Nous ne contestons pas qu'il ait pu entrer 93,000 Juifs (comme le dit Bernaldez) dans le Portugal, depuis que nous avons vu, dans le texte de Bernaldez, que les Juifs s'étaient préparés à partir et que, d'autre part, ils ne restèrent pas longtemps dans le Portugal et quittèrent la plupart ce pays par voie de mer (chap. 113). Nous avions mis en doute que 12,000 Juifs se fussent réfugiés dans la Navarre, Bernaldez fixe le nombre de ces réfugiés à 2,000 (chap. 111). Il compte encore (*ibid.*) 300 familles (moutons 1,500 âmes) de Medina de Pumar et environ 8,000 familles d'Andalousie (soit 40,000 âmes), et divers Juifs d'autres lieux, dont il ne donne pas le nombre [2]. On comprend que le gros des expulsés se soit d'abord réfugié, par terre, dans les pays voisins, d'où ils finirent par être expulsés aussi, mais après un délai assez long qui leur permit de

[1] Il se peut que Bernaldez veuille dire que le 1er août, jour fixé pour le départ, marquait le commencement de l'opération, mais qu'on permit qu'elle durât deux mois. Bernaldez nous apprend aussi que les Juifs n'attendirent pas tous le dernier délai et que l'exode commença déjà dans la première semaine de juillet (ch. 111).

[2] Cela fait, comme on voit, 93,000 + 2,000 + 1,500 + 40,000, plus un nombre indéterminé ; total minimum des Juifs expulsés, 140,500.

s'écouler facilement par mer. = 4. Nous pouvons écarter le document de 1474, puisque c'est un *service* et que M. Graetz n'admet pas que le *service* soit la capitation des 30 deniers. Ce document ne peut donc pas servir à M. Graetz pour déterminer la population juive. Qu'est-ce qui nous prouve, du reste, que ce soit le seul impôt payé par les Juifs en cette année? Nous-même, pour cette raison et d'autres que nous avons indiquées, nous hésiterions à nous servir de cette pièce. = 5. Restent les documents de 1290-91. Ici notre situation nous paraît très forte et nos arguments décisifs. Rappelons, en deux mots, que ces documents contiennent l'impôt des Juifs sous deux espèces, la *capitation* et le *service*. Si la capitation est l'impôt des 30 deniers par Juif, la pièce prouverait, d'après les historiens que nous combattons, que la population juive de Castille était de 861,000 âmes en chiffres ronds; si c'est le *service* qui représente les 30 deniers, on arriverait, comme nous l'avons montré, à un chiffre de 233,000, qui, suivant nous, représenterait 233,000 familles ou 818,000 âmes en chiffres ronds, et, d'après le système de calcul de nos adversaires, 233,000 âmes. Notre principal argument contre l'interprétation qu'on veut donner aux documents de 1290-91 est une démonstration par l'absurde. Nous avons montré que les 30 deniers n'étant pas payés par les femmes, les enfants (au-dessous de 20 ans ou de 16 ans) et les pauvres, la population totale est à celle qui paie les 30 deniers comme 3,5 est à 1. Il en résulterait que si la capitation de 1290-91 représentait les 30 deniers, la population juive de Castille eût été supérieure à 3 millions d'âmes, ce qui est absolument impossible. Nous maintenons cet argument et nous allons même le renforcer : A) M. Graetz, p. 463, a inventé une explication qui le renverserait. Il soutient que les 30 deniers étaient payés aussi pour les femmes, les enfants et les pauvres, mais que ceux-ci ne les payaient pas eux-mêmes, on répartissait leur quote-part sur les hommes adultes. Mais d'abord, ceci est pris en l'air et ne repose absolument sur rien; nous allons même démontrer tout à l'heure que c'est faux. Mais à priori, on demandera pourquoi, s'il en était ainsi, les textes (par exemple celui de Gil de Zamora invoqué par M. Graetz) parlent de l'exemption des femmes et des enfants; si les femmes et les enfants avaient été soumis indirectement à l'impôt des 30 deniers, il est trop clair que ce sont les chefs de famille qui auraient payé pour eux, il était par trop superflu de le dire. Lors donc que Gil de Zamora, pour en revenir à lui, dit que l'impôt était payé par 70,000 Juifs, sans compter les femmes, les enfants, les pauvres, cela indiquerait évidemment que la population juive de Tolède aurait été de $3{,}5 \times 70{,}000$ ou plus de 245,000 âmes, ce qui est évidemment impossible. — B) Nous ne savons pas très bien où les auteurs (Amador, Lindo[1]; Fr. Fernandez y Gonzalez, d'après Amador) ont pris la limite de 20 ou de 16 ans pour les enfants et l'exemption des femmes et des pauvres; ils ne l'ont sûrement pas

[1] Pour 1327, et à Séville, les seize ans de Lindo sont probablement empruntés à Zuniga, *Annales de Sevilla*, III, 14; cf. Amador, *Historia*, II, 127; Lindo, p. 137.

inventée, nous déplorons l'insuffisance de nos renseignements sur ce sujet, mais M. Fidel Fita, par la publication de son travail sur la juiverie de Ségovie (*Boletin*, IX, 368 et suiv.), nous tire en partie d'embarras. Cette publication montre d'une manière certaine et indéniable (p. 368 à 371) que dans l'évêché de Ségovie, en 1312, les enfants ne payaient pas l'impôt des 30 deniers. La limite d'âge, pour cet évêché et pour cette époque, est fixée à 14 ans; d'après Zuniga [1], la limite, à une certaine époque, était de 16 ans à Séville. Sur ce point, l'argumentation de M. Graetz rapportée dans le paragraphe A ci-dessus est donc catégoriquement démentie et le reste de l'argumentation tombe naturellement aussi. Un accord fait en 1219 entre l'évêque de Tolède et ses vassaux juifs stipule que chaque Juif, marié ou célibataire, à partir de l'âge de 20 ans, les femmes exceptées, payera à l'évêque tous les ans un impôt de la sixième partie d'un *aureo*, et la suite montre bien que cet impôt est une espèce d'impôt ecclésiastique, du genre des dîmes [2]. On voit déjà par là que l'exemption des enfants et des femmes, dans l'établissement des impôts en général, n'est pas une pure invention. Il y a grande probabilité, en outre, que cet impôt perçu par l'évêque de Tolède était celui des 30 deniers ou quelque chose d'approchant, puisque c'est une espèce de dîme. Nous pourrions aller plus loin, peut-être, si nous n'étions pas aussi ignorant que nous le sommes de l'histoire des monnaies espagnoles. Il nous sera pourtant permis de dire que nous supposons que l'*aureo* était quelque chose comme la livre de nos pays, comprenant 20 maravédis; le 6e ferait un peu plus de 3 maravédis et l'on sait que, pour cette époque, le maravédis valait 10 deniers; l'impôt se serait donc monté à 30 deniers. — C) Il faut remarquer aussi que dans les textes que nous connaissons sur l'impôt des 30 deniers (les textes de Ségovie, ceux de Graetz, p. 462, l. 18-25), il est toujours parlé des contribuables au masculin. Les textes du moyen âge, en ces matières, ne manquent pourtant pas d'être ordinairement très explicites; si les femmes avaient payé les 30 deniers, nos textes auraient dit : chacun *et chacune*, chaque Juif *et chaque Juive*. — D) Nous avons déjà fait remarquer que les documents de Ségovie paraissent indiquer que l'impôt des 30 deniers était, en somme, de peu d'importance, mais nous n'avons pas tiré tout le parti possible de ces documents (*Revue*, XIV, 169). Ils montrent qu'en l'année 1302 et auparavant déjà (p. 368), et après cette année au moins jusqu'en 1412, les 30 deniers des Juifs du diocèse de Ségovie étaient perçus par l'évêché de Ségovie, pour l'évêché et non pour le roi. Les impôts des documents de 1290-91 sont, au contraire, perçus pour le roi, qui n'en dispose nullement en faveur de l'évêché. Tout a-t-il donc changé dans l'espace de 10 ans ou même moins ? Cela est difficile à croire. Il faut en conclure, comme nous l'avions déjà en-

[1] Voir la note précédente.

[2] Amador, *Historia*, I, 358; Fernandez y Gonzalez, *Instituciones juridicas del pueblo de Israel*, Madrid, 1881, p. 81.

trevu dans notre premier travail, que les 30 deniers ne doivent être cherchés ni dans la *capitation* ni dans le *service* de 1290-91. On voit aussi, dans les documents de Ségovie, que cet impôt des 30 deniers était souvent éludé par les Juifs, qu'ils essayaient de ne pas le payer et y réussissaient quelquefois ; on se rappelle qu'à Tolède ils ne le payaient pas toujours. Croit-on que le roi eût permis qu'on s'y fût soustrait, si c'avait été un impôt sérieux et aussi productif que les impôts des documents de 1290-91 ? Evidemment non; mais cet impôt était une espèce d'argent de poche, sans grande importance, perçu moins pour le profit qu'on en retirait que pour vexer et humilier les Juifs. C'est pour cela que, probablement partout, il était perçu au bénéfice des évêchés, comme cela se pratiquait à Ségovie, et aussi à Tolède (*Revue*, XIV, 165, note 2), d'après le témoignage du Rosch[1] — E) M. Graetz n'a pas tenu compte de ce que nous avons dit du montant de l'impôt des 30 deniers dans l'évêché de Ségovie en 1323 et pendant tout le XIV^e^ siècle, cela est pourtant très important. Le document de 1290 compte, comme impôt payable en maravédis :

Ségovie	10.806	capit ,	9.893	service ;
Pedraza	3.653	—	966	—
Coca	990	—		
Fontedueña	4.463	—		
Sepulveda	18.912	—	5.046	—
Cuellar	1.923	—		

Cela forme un total de 56,652 maravédis. En 1291, le total est de 37,539 m. (à cause d'une forte diminution, difficile à comprendre, pour Ségovie ; le total de Ségovie, chez Amador, doit se lire 11,799, non 2,799). Si on prend maintenant le compte des 30 deniers de l'évêché de Ségovie en 1323 (*Boletin*, IX, 369-70), on a, en maravédis :

Sepulveda	203 1/4
Pedraza, Frexno, Maderuelo, Monteio, Fuentedueña	84
Sotos Alvos, Pelaios, La Cuesta, El Espinar	16
Ségovie	10

Cuellar et Coca, mentionnés, chiffres manquent.

Dans les années suivantes, les chiffres deviennent un peu plus forts, mais de bien peu. En 1412, Sepulveda rapporte 3 maravédis ; Pedraza, 200 ; Cuellar, 360 ; Yscar, 2 ; Coca, 70 ; Fuentedueña, 40 ; et les autres localités, en cette année, y compris le territoire de Ségovie, ne rapportent rien, « estan vacos ». Si l'on considère que de 1291 à 1323, aucun événement ne s'est produit pour modifier de fond en comble l'impôt des 30 deniers dans tout l'évêché de Ségovie, on conclura avec nous que ni la *capitation* ni le *service* des pièces de 1290 et 1291 ne représentent l'impôt des 30 deniers, que ces pièces n'ont

[1] Tout cela serait pleinement confirmé par l'accord de Tolède de 1219, si nos hypothèses sur ce document sont exactes.

absolument rien à faire avec cet impôt, et qu'on ne saurait en faire aucun usage pour fixer le chiffre de la population juive de Castille. Ces conclusions sont celles que nous avons déjà proposées, pour des raisons différentes, dans notre précédent travail. Nous avions montré que le sens des documents de 1290-91 n'était pas suffisamment connu pour qu'il pût servir de base à un calcul sur le chiffre de la population juive. Nous nous étions demandé, entre autres, si par hasard la somme des impôts portée sur ces documents ne représenterait pas l'impôt des Juifs pour un certain nombre d'années. Sur ce point, nous croyons pouvoir démontrer que nos doutes n'étaient pas justifiés et que les documents contiennent bien l'impôt d'une seule année. Dans un texte cité par M. Fernandez y Gonzalez[1], et qui est de 1312, le roi Fernand dit que son aïeul Alfonse (1252-1284) et son père Sanche (1284-1295) recevaient des Juifs 6,000 maravédis par jour ; cela fait, par an, 2,190,000 maravédis, c'est presque exactement le chiffre de la capitation de 1290, qui est de 2,500,000 maravédis en chiffres ronds [2].

Note 11. *Le Saint Enfant de la Guardia.* — 1. M. Graetz a très probablement raison de dire (p. 468) que tous les accusés juifs impliqués dans le procès furent mis à la torture. Si cependant, dans l'étude que nous avons faite de ce procès (*Revue*, XV, 203), nous avons hésité à l'affirmer (sauf pour le vieillard Ça Franco), c'est uniquement parce que nous nous demandions si les mots *puesto en el tormento* du texte signifiaient *mis à la torture* ou simplement *placé sur l'instrument de torture*, c'est-à-dire disposé et attaché pour être torturé sur un signe du juge. Nous ne connaissons pas assez la technologie de l'inquisition pour nous décider pour l'un ou l'autre sens, et nous avons mieux aimé rester en-deçà que d'aller au-delà de la vérité. = 2. Il est bon que nous rectifiions ce que dit M. Graetz (p. 467) de l'article de M. S. Berger dans le *Témoignage*. M. Berger n'a pas fait une étude du procès, comme le laisserait supposer le passage de M. Graetz, il n'avait même pas lu les pièces, mais étant en Espagne à l'époque de la découverte de ces pièces, il en a beaucoup entendu parler, et c'est d'après ces conversations qu'il avait écrit un petit article publié dans le journal le *Témoignage*. Nous n'avons pas dit (*Revue*, XV, 203, note) que M. Berger soit arrivé aux mêmes conclusions que nous sur le fond du procès, ce serait par trop inexact, M. Berger n'a pas examiné le fond du procès et on lui avait même persuadé, comme nous l'avons indiqué p. 218, que la réalité du crime était indiscutable. Nous avons dit que M. Berger était arrivé (et il y est arrivé par conjecture, sans examen des pièces), sur *un point*, à des conclusions *analogues* (non identiques) aux nôtres. Il avait, en effet, expliqué le crime supposé par les croyances superstitieuses des coupables présumés, et même, si nous ne nous trompons, par des croyances superstitieuses d'origine chrétienne. Le

[1] *Instituciones*, p. 186.
[2] Voir *Revue*, XIV, 165.

crime ne pouvait donc pas être un meurtre rituel juif. = 3. Nous croyons que M. Graetz a bien raison de supposer (p. 470) que le Abraham Seneor des nos 29 et 32 des pièces est le grand rabbin de Castille ; si cependant nous n'avons pas pensé à ce grand rabbin, qui s'appelait effectivement Abraham Señor, c'est que nous avions de bonnes raisons pour le faire, et l'on va voir que cela n'est pas sans avoir quelque importance. Le jeune Jucé Franco, un des prétendus coupables, étant dans les prisons de l'inquisition à Ségovie, se crut un jour à l'article de la mort et demanda qu'on lui amenât un Juif pour réciter la prière des agonisants. L'inquisition lui dépêcha deux faux rabbins, dont l'un, s'imaginant que les Juifs avaient l'habitude de faire confession avant la mort, comme les chrétiens, engagea Jucé Franco, qui était un jeune homme de moins de vingt ans et fort inexpérimenté, à confesser le crime dont il était accusé, et ajouta que, s'il voulait se confesser à Abraham Señor, il prierait (lui, le faux rabbin) Abr. Señor de venir recueillir ces aveux. M. Graetz voit là dedans une machination destinée à mêler au procès le grand-rabbin de Castille et à le compromettre. Nous avouons que cela nous paraît assez invraisemblable. Il faut remarquer que ceci se passe à Ségovie, que le grand-rabbin Abraham Señor demeurait à Tolède, qu'on n'était sûrement pas certain de le trouver toujours à son domicile, que la distance de Ségovie à Tolède, sans être énorme, est pourtant assez grande pour qu'un voyage aller et retour prît au moins quatre jours (aller à Tolède et revenir à Ségovie), que Jucé Franco était mourant et qu'on devait croire que le grand-rabbin de Castille, si c'est à lui qu'on pensait, arriverait trop tard pour entendre sa confession. Ce sont ces considérations qui nous avaient empêché de penser à l'Abraham Señor, grand-rabbin de Castille. Il est pourtant extrêmement probable que c'est bien à lui que pense le faux rabbin, et sur ce point M. Graetz a raison ; mais, sans contester d'une manière absolue l'explication de M. Graetz des intentions du faux rabbin, on peut en donner une autre explication qui nous paraît plus simple et plus naturelle. Si Jucé Franco avait donné son consentement, on lui aurait amené un faux Abraham Señor, qui aurait entendu la confession qu'on attendait et l'aurait apportée à l'inquisition. Jucé Franco était si jeune et si naïf qu'on pouvait espérer que cette supercherie réussirait, tandis qu'il n'est pas prouvé que le faux rabbin eût pu amener à Ségovie le vrai Abraham Señor et que celui-ci eût consenti à venir ou qu'on eût pu l'y contraindre et le traiter ensuite en accusé pour lui arracher, à son tour, des aveux. Malgré toute l'horreur de la procédure de l'inquisition, nous ne croyons pas qu'elle soit allée jusque là, tout en ajoutant que nous n'en savons rien et que cela ne serait pas impossible.

ISIDORE LOEB.

Le gérant,
ISRAEL LÉVI.

LA LITTÉRATURE DES PAUVRES

DANS LA BIBLE

I

LES PSAUMES

(SUITE ET FIN [1])

25. *Le jugement de Dieu, la justice de Dieu.*

110. L'injustice qui règne dans ce monde sera réparée en ce monde, elle n'a qu'un temps, et la réparation aura lieu en vertu d'un jugement de Dieu. Il est difficile de dire si, dans la pensée des psalmistes, tout acte de réparation doit être précédé d'un jugement, ni si ces jugements se font par opérations successives, individuelles ou collectives, chaque fois et autant de fois que Dieu le veut, ou en une seule et solennelle opération où Dieu, assis sur son siège de juge, procédera, en présence de l'humanité tout entière, à une grande liquidation sociale. Nous pensons que les auteurs des Psaumes ne se sont jamais donné, sur ces questions, une solution précise et que l'intervention du Dieu de justice pouvait se produire, selon eux, sous les trois formes que nous venons d'indiquer. Ce qu'on peut seulement affirmer, c'est que, sans exclure probablement l'hypothèse des jugements individuels et successifs, ils ont cru que les Méchants, les Nations, et aussi les Pauvres, seraient soumis à des jugements collectifs ou même peut-être à un seul jugement collectif où toutes choses seraient remises en place et où un ordre nouveau serait établi pour toujours dans le monde. Le jugement collectif des Méchants et des

[1] Voyez *Revue des Études juives*, t. XX, p. 161, et t. XXI, p. 1.

Nations est clairement indiqué dans des passages comme ceux-ci : « Lève-toi, ô Seigneur, dans ta colère, ouvre le jugement que tu as institué, et la communauté des Nations t'entourera, tu jugeras les peuples (VII, 7, 8, 9). — Lève-toi et que les Méchants soient jugés devant toi (IX, 20). — Dieu jugera les Peuples avec justice (IX, 9 ; LXVII, 5 ; XCVI, 10 ; XCVIII, 9) ; il punira les Nations et leurs rois (CXLIX, 7, 8, 9). — Juge-moi, combats pour moi contre tout ce peuple impie (XLIII, 1). — Dieu convoquera le ciel et la terre pour juger son peuple ; réunissez-moi, dit-il, mes fidèles (L, 4, 5). — Dieu se lèvera pour le jugement, pour secourir tous les Humbles (LXXVI, 10). — Dieu jugera son peuple et se réconciliera יתנחם avec ses Serviteurs (CXXXV, 14 ; cf. CXL, 13). — Dieu jugera la terre, il viendra pour juger la terre, il jugera toute la terre avec équité (IX, 9 ; LXXXII, 8 ; XCIV, 2 ; XCVI, 13 ; XCVIII, 9). »

111. Dieu prend même jour avec ses justiciables כי אקח מועד (LXXV, 3), il y aura un jour où éclatera sa colère et la collision avec les Méchants ou les Nations, יום נשק, יום אפו (CX, 5 ; CXL, 8) ; et, de plus, pour accomplir avec exactitude et sans erreur son œuvre de justice, Dieu a un livre (CXXXIX, 16) où il tient comptabilité des actions humaines. Les péchés y sont inscrits et pourront être effacés (מחה פשעי, LI, 3, 11) ; au crédit de chaque homme se trouve indiqué le nombre exact de ses jours (CXXXIX, 16) ; les Méchants, une fois condamnés, sont rayés du livre de la vie et n'y figureront pas à côté des *çaddikim* (LXIX, 29). Dieu note et enregistre aussi les souffrances du Pauvre (LVI, 9), et les Nations aussi sont inscrites individu par individu (LXXXVII, 6 [1]). Le code qui est appliqué par Dieu, dans ses jugements, est écrit également (CXLIX, 9), et le fidèle, enfin, a par écrit les règles qui doivent diriger sa vie (XL, 8).

112. La fonction de juge est un des attributs les plus élevés de Dieu. Il est juge שופט par essence (L, 6 ; LXXV, 8), juge de toute la terre (CV, 7), il est le père des orphelins et le juge des veuves דין (LXVIII, 6), il est le juge des juges de la terre (II, 10 ; CXLVIII, 11), il punit les *élohim* terrestres qui distribuent mal la justice (LXXXII, 1, 6, 7 ; cf. LVIII, 12), son trône [2] כסא est fondé sur la justice (IX, 5, 8) ; sa justice est haute comme les montagnes et profonde comme le grand abîme (XXXVI, 7).

113. Le Pauvre attend avec impatience le jugement de Dieu, parce qu'il sait que ce jugement sera équitable ; pour lui et pour Dieu, les mots משפט *jugement* et צדקה *justice, équité, générosité,*

[1] Si toutefois c'est le sens de ce verset.
[2] Ou siège de juge.

sont inséparables et se confondent (XXXIII, 5 ; XXXV, 24 ; XXXVI, 7 ; XXXVII, 6, 30 ; LXXXIX, 15 ; etc.). Il est absolument convaincu qu'au jour du jugement, il sortira victorieux du procès qu'il a contre le Méchant, contre les Nations, et Dieu même cessera de plaider contre lui (CIII, 9). Il a déjà, au moins en partie, expié ses fautes (XCIV, 12, 13 ; CXVIII, 21), elles seront pardonnées, soit après de nouvelles punitions destinées à les effacer complètement, soit peut-être plutôt, à ce qu'il nous semble, sans autre épreuve, par pure grâce, en récompense de ses bonnes intentions, par égard pour la petite dose de vertu et de piété qui est en lui. Le Pauvre sera purifié par Dieu lui-même נקני (XIX, 13, 14), lavé de ses fautes, בבסני, טהרני, purifié par l'hysope, il deviendra blanc comme neige, ses péchés seront effacés (LI, 4, 9, 11). Dieu pardonnera ses fautes, ne tiendra pas un compte rigoureux de toutes ses impiétés (XXV, 18; XXXII, 1, 2, 5 ; LXXXV, 3 ; CIII, 3, 10 ; CXLIII, 2). Dieu est miséricordieux, il pardonne יכפר le péché et il éteint en partie sa colère (LXXVIII, 38 ; cf. XXV, 11, סלחת ; LXXIX, 9), il éloigne du Pauvre son péché autant que l'orient est loin de l'occident (CIII, 12), il punit le Pauvre, mais ne le livre pas à la destruction complète (CXVIII, 18), car il est à la fois indulgent et sévère, ונוקם ...נושא (XCIX, 8), il sait que l'homme est poussière et il tient compte de sa faiblesse (LXXVIII, 39 ; CIII, 14). Le jour du jugement sera donc, pour le Pauvre, un jour de triomphe et d'éclatante réhabilitation ; son innocence brillera comme la lumière et son droit comme le soleil de midi (XXXVII, 6) ; la veuve, l'orphelin, l'*ani*, l'*évion*, l'*anav*, les opprimés, le peuple juif, obtiendront réparation (X, 5 ; XVII, 2 ; LXVIII, 6 ; LXXII, 4 ; LXXVI, 10 ; CXXXV, 14 ; CXL, 13 ; CXLVI, 7), le peuple juif sera dans la joie (XLVIII, 12 ; XCVII, 8). A la pensée de cette grande victoire remportée sur la méchanceté, le Pauvre a des transports de bonheur, ses effusions poétiques sont en partie un hymne enthousiaste en l'honneur de la justice divine.

114. Tout autre est le traitement qui attend le Méchant : pour lui, il n'y a point de pardon, point de grâce, on pourrait presque dire pas de justice. Sa condamnation est certaine, le Méchant ne peut pas se soutenir devant le juge (I, 5), il s'empêtrera dans ses propres filets (IX, 17), sa sentence sera prononcée (IX, 20), il sera enfin puni pour ses méfaits (XCIV, 2). Au contraire du Pauvre, qui n'expiera que ses propres fautes, le Méchant payera aussi pour les fautes de ses ancêtres (CIX, 14 ; voir n° 108) ; au lieu de diminuer le nombre de ses fautes, Dieu y ajoutera et ne lui fera point de concession (LXIX, 28), il ne lui sera pas permis de les expier dans des épreuves comme celles que Dieu envoie au

Pauvre (XI, 5), et au prononcé du jugement, il sera déclaré רשע (CIX, 7).

115. Les Nations seront traitées avec beaucoup plus d'indulgence que le Méchant, et la punition qui les attend sera généralement moins sévère (voir n° 121). Deux fois seulement il est question de sévérité dans le jugement qui les attend (CX, 5, 6 ; CXLIX, 7-9) et nous ne sommes pas convaincu que le premier de ces deux passages ne s'applique pas plutôt au Méchant de l'intérieur qu'aux Nations ; dans tous les autres passages où il est parlé du jugement des Nations (voir n° 110 ; cf. n^{os} 45 et 124), il est dit et répété qu'elles seront traitées avec justice, bonté et bienveillance. Nous verrons plus loin les causes de cette sympathie des psalmistes pour les autres peuples (n^{os} 124 à 126).

26. *Récompense du Pauvre, punition des Méchants.*

116. Il serait fastidieux de reproduire ici dans tous leurs détails les formes sous lesquelles le Pauvre exprime l'espoir qu'il sera finalement protégé, sauvé et récompensé par Dieu ; elles sont variées à l'infini et elles reviennent, en somme, à cette conclusion que le Pauvre sera heureux et que le Méchant sera puni. Ce bonheur du Pauvre se compose d'un certain nombre d'éléments qu'il n'est pas difficile d'énumérer. Il aura, tout d'abord, longue vie, ne mourra pas avant l'âge, Dieu le délivrera du *scheol*, il ne verra pas la fosse avant l'âge, Dieu le rassasiera de longs jours (XCI, 16), ne le rejettera pas dans sa vieillesse, et encore dans ses vieux jours il sera fécond et verdoyant (voir n° 67 ; XVI, 10 ; XLIX, 16 ; LXXI, 9, 18 [1] ; XCII, 15 ; CII, 24, 25). Il sera heureux dans sa famille et sa postérité, sa femme sera comme une vigne féconde ; ses fils, comme des plants d'olivier dressés autour de la table ; ses filles, comme les belles cariatides des palais ; sa postérité héritera la terre, sera puissante sur cette terre, sera établie devant Dieu pour toujours, jamais il ne chancellera et sa mémoire sera éternelle (XXV, 13 ; XXXVII, 26 ; CII, 29 ; CXII, 2, 6 ; CXXVII, 3-5 ; CXXVIII, 2-3 ; CXLIV, 12-15). Le pays lui appartiendra à lui seul, il en sera le maître et le propriétaire ירשו ארץ et l'habitera pour toujours (XXV, 13 ; XXXVII, 9, 11, 22, 29). Il va sans dire qu'il ne sera pas opprimé par le Méchant et qu'il sera élevé au-dessus de ses anciens ennemis, honoré et non plus méprisé ; il ne lui arrivera aucun accident, Dieu le gardera pour qu'aucun de ses os ne

[1] En comparant avec LXXI, 5, on peut se demander s'il n'est pas question, dans ce psaume, de la jeunesse et vieillesse du peuple juif ; cf. CII, 24 ; cf. n^{os} 29 et 46.

se brise (XXXIV, 21), il ne craindra pas de recevoir de mauvaises nouvelles (CXII, 7), les anges camperont autour de lui pour le protéger (XXXIV, 8), sa prière sera écoutée (XXXIV, 16), Dieu lui donnera selon son cœur et accomplira tous ses vœux (XX, 5-6); il sera comme l'arbre au bord de l'eau, qui donne son fruit en son temps, dont le feuillage ne se fane pas, et toutes ses entreprises seront couronnées de succès (I, 3[1]). Le Pauvre et les Juifs en général seront bénis de Dieu (III, 9; V, 13; XXIX, 11, etc.), ils sont les bénis de Dieu מְבֹרָכֵי (XXXVII, 22), et quand viendra le libérateur des Juifs, tous les peuples se béniront en lui (LXXII, 17).

117. La punition du Méchant se règle suivant deux formules distinctes : le Méchant sera puni par où il a péché, et, de plus, son sort sera tout le contraire de celui du Pauvre.

Le mal qu'a fait le Méchant retombera sur sa tête, il tombera dans la fosse qu'il a creusée, son pied se prendra dans le filet qu'il a tendu, il tombera sous ses propres fautes (VII, 16, 17; IX, 16, 17; XXVIII, 4; XXXV, 8; LVII, 7; etc.), le mal tuera le Méchant (XXXIV, 22), son épée se tournera contre lui-même et le transpercera (XXXVII, 15), ses propres ruses et perfidies le perdront (X, 2).

118. Le Méchant est l'ennemi de Dieu, à son tour Dieu le hait et le déteste (V, 6, 7) ; — il se moque de Dieu, Dieu se rit de lui (XXXVII, 13) ; — il couvre le Pauvre de mépris ; il sera, à son tour, couvert de honte (VI, 11 ; XXXV, 26 ; LXXI, 13, 24); — il mord comme le lion, déchire sa proie; ses dents seront brisées, arrachées, ses mâchoires seront broyées (III, 8; LVIII, 7); — il est plein d'orgueil, il a le regard hautain et il porte haut les cornes ; son orgueil sera humilié, il baissera les yeux, ses cornes seront coupées (XVIII, 28; LXXV, 11; CIX, 29; etc.); — il porte haut la tête, mais il sera écrasé et foulé aux pieds (XCI, 13) ; — sa langue de vipère profère le mensonge, la calomnie ; elle sera muette, sa bouche sera close (XXXI, 19 ; LXIII, 12); — il est fier de sa fortune, de ses biens, il s'engraisse; il s'appauvrira et aura faim, il mourra et n'emportera pas ses biens, sa table bien servie sera le filet où il tombera (XVII, 10 ; XLIX, 7 ; LII, 9 ; LXXIII, 7 ; XXXIV, 11[2]; XLIX, 18 ; LXIX, 23) ; — il pousse le Pauvre pour le faire tomber, il dit : je ne chancellerai pas ; sa route sera glissante et couverte de ténèbres, l'ange de Dieu le poussera pour le faire tomber, il chan-

[1] Sur la satisfaction des besoins matériels du Pauvre, voir le n° 100. Le Pauvre aura du bien et de la fortune, CXII, 3. Nous ne savons s'il faut placer ici Ps. LXXI, 7, où le Pauvre dit qu'il est un מוֹפֵת pour beaucoup, c'est-à-dire, à ce qu'il semble, la preuve vivante de la justice et de la puissance de Dieu.

[2] On se rappelle que la véritable explication de ce verset est que le Méchant aura faim, et que le Pauvre sera rassasié.

celle et tombe, il tombera et ne pourra plus se relever (CXL, 5 ; X, 6 ; XXXV, 5-6 ; XXVII, 2 ; XXXVI, 13) ; — il a proféré des malédictions, la bénédiction s'éloignera de lui, et quand il passera, on ne lui donnera même pas le salut habituel (XXXVII, 22 ; CIX, 17, 18 ; CXXIX, 8).

119. Tout au contraire du Pauvre, le Méchant sera maudit dans sa postérité, dans sa famille, il n'achèvera pas le compte de ses jours, il disparaîtra et sera exterminé. Sa postérité disparaîtra de la terre, ses enfants seront orphelins, sa femme sera veuve (XXI, 11 ; CIX, 9); il passera comme l'eau, comme un avorton qui n'a pas vu le jour (LVIII, 8, 9), il ira dans le *scheol*, dans les dessous de la terre, sera arraché de la terre des vivants, sera effacé du livre des vivants, descendra vivant dans le *scheol*, il mourra avant le temps [1], n'atteindra pas la moitié de ses jours (LXIII, 10, 11 ; LII, 7; LV, 16, 24). Le Méchant sera détruit, son chemin se perdra (I, 6), il chancellera, sera perdu, exterminé, יאבדו , נשמדו , יכרתו יצמיתם (IX, 4; XXXVII, 9, 20, 22, 28, 34, 38 ; CXLV, 20) ; son nom sera effacé, le souvenir de ses villes sera perdu (IX, 6, 7) [2], le feu du ciel, comme à Sodome, tombera sur lui et le consumera (XI, 6 ; XXI, 10 ; CXL, 11) ; encore un peu, il n'y aura plus de Méchant, on cherchera sa place et on ne la trouvera pas (XXXVII, 10). « J'ai vu le Méchant dans sa puissance, il étendait ses branches verdoyantes comme un arbre touffu ; soudain il a passé, il n'est déjà plus, je le cherche et ne le trouve pas » (XXXVII, 35-36).

120. On ne peut pas nier que le Pauvre ne pousse un peu loin sa haine pour le Méchant et sa soif de représailles. Il y a des moments où son indignation est presque délirante (c'est son excuse) et où il s'épanche en imprécations qui font frémir. Il veut, de ses propres mains, rendre le mal fait par le Méchant (XLI, 11), il lui déclare la guerre et en triomphera (Ps. CXLIV), il appelle à son secours le Dieu des vengeances [3] (XCIV, 1), son œil verra la punition et la chute du Méchant et il se moquera de son ennemi (LII, 8 ; LIV, 9 ; XCI, 8 ; CXVIII, 7), il jouira de sa vengeance, ses pieds marcheront dans le sang du Méchant (LVIII, 11). Il est difficile de dire si le passage de Ps. XVIII, 34-51, s'applique aux Nations ou au Méchant [4], mais il n'y a pas de doute sur le Ps. CIX, qui n'est qu'un long cri de haine et de vengeance contre le Méchant (vers.

[1] C'est ce que signifient toutes les expressions qui précèdent.

[2] On dirait que ceci s'applique aux Nations, mais le contexte semble indiquer le contraire.

[3] Il faut dire que Dieu se venge aussi sur son peuple et ses serviteurs (XCIX, 8).

[4] Probablement à tous les deux.

7-20) : « Quand il sera jugé, il sera déclaré *Méchant*, sa prière elle-même lui sera imputée à faute ; ses jours seront courts et son trésor sera pris par un autre, ses fils seront orphelins, sa femme sera veuve, ses enfants erreront pour mendier, pour chercher leur nourriture loin de leur demeure en ruines ; le créancier s'emparera de tout ce qu'il possède, des étrangers pilleront le bien qu'il a acquis ; personne ne lui témoignera de sympathie, personne n'aura pitié de ses enfants orphelins ; sa destinée est d'être exterminé, dans la génération qui suit son nom sera effacé,... son souvenir sera extirpé de la terre. » C'est la malédiction dans toute son horreur.

27. *Le sort des Nations, leur conversion.*

121. Le sort réservé aux Nations est très différent de celui du Méchant. Le Pauvre n'a point pour elles cette haine implacable ni ces imprécations furieuses. Il a des vues sur les Gentils et il leur réserve, pour l'avenir, un rôle important.

Il faut cependant distinguer, à ce qu'il semble, entre les Nations voisines des Juifs et les Nations plus éloignées, entre les Nations qui ont persécuté les Juifs ou qui, dans l'avenir, continueront à faire la guerre aux Juifs et à leur Dieu, et celles qui se réconcilieront avec eux. On peut croire qu'à cet égard, la pensée des psalmistes est restée un peu confuse et même contradictoire. Tantôt ils annoncent la défaite, la destruction et l'anéantissement des Nations (par exemple aux Ps. II, CX, CXLIX), tantôt ils prédisent que les Nations se rallieront aux Juifs et adoreront le Dieu d'Israël. Il se peut que la contradiction existe dans l'esprit même du Pauvre et qu'il ne soit pas arrivé à résoudre clairement le problème de l'avenir des Nations. Selon le jour et les circonstances, il aura penché vers l'une ou l'autre solution, sans jamais prendre un parti définitif. Il faut cependant considérer que la vocation et la conversion des Gentils sont presque devenues un dogme dans le Judaïsme, au moins à l'époque du second temple, et il paraît bien difficile de supposer qu'au temps où nous plaçons les Psaumes, beaucoup de Juifs aient encore eu des doutes et des hésitations sur ce point. Il est donc infiniment probable qu'il faut concilier les textes en apparence contradictoires qui se rapportent à cette question et c'est ce que nous ferons dans la suite de ce chapitre. Il n'y a, du reste, aucune difficulté à les mettre d'accord. On peut d'abord placer à part les Nations voisines, qui, pour leur haine contre les Juifs, seront traitées

plus sévèrement que les autres (voir n° 115); avec elles, toute réconciliation est impossible et il se peut que les psalmistes les condamnent à l'extermination finale. Le même sort à peu près est peut-être réservé aux Nations un peu plus éloignées, qui ont été et qui continuent, jusque dans les temps futurs, d'être hostiles aux Juifs et rebelles à Dieu. Les seules Nations qui sont appelées à se rallier au peuple juif sont les Nations avec lesquelles les Juifs n'ont jamais eu de démêlés ou n'ont eu que des démêlés depuis longtemps oubliés, celles d'Égypte, d'Éthiopie, d'Arabie, de Tarsis (Ps. LXVIII et LXXII) et cette multitude confuse de Nations qui couvrent au loin la surface de la terre et qui hantent l'imagination juive comme un mystère [1].

122. Les Nations rebelles ou hostiles subiront une défaite certaine et éclatante. Les Nations s'agitent, se soulèvent, mais Dieu apaise leur tumulte (XLVI, 7; LXV, 8), anéantit leurs projets (XXXIII, 10), les rappelle à la raison ou les punit (XCIV, 10). Ce ne sont là, il est vrai, que des idées générales destinées à montrer la puissance de Dieu et où il n'y a peut-être aucune intention malveillante à l'égard des Nations, mais les Psaumes vont plus loin. Les Nations guerrières seront vaincues et tomberont. Dieu met en fuite les Nations d'humeur batailleuse (LXVIII, 31); elles viennent avec la cavalerie et les chevaux ; les Juifs, au contraire, avec le seul nom de Dieu ; elles s'affaisseront et tomberont, tandis que les Juifs resteront debout et tiendront ferme pour toujours (XX, 8, 9 ; cf. XXXIII, 16, 17) ; Dieu apaisera les guerres jusqu'aux extrémités de la terre, brisera la lance, brûlera les chariots, s'élèvera au-dessus des Nations (XLVI, 10-11) ; les Nations qui résisteront à Dieu ou à son Oint seront brisées et mises en pièces (II, 9) ; les rois qui se réunissent contre Sion sont pris de peur et s'enfuient (XLVIII, 5, 6) ; Dieu foulera aux pieds les oppresseurs des Juifs (LX, 14, et le Ps. parallèle CVIII; cf. XLIV, 6-8). Les peuples voisins se liguent contre Israël : Edom, Ismaël, Moab, et autres, et même Assur [2] ; ils seront traités comme Midian, comme Sisera, ils seront consumés par le feu, emportés par la tempête, couverts de honte et perdus יאבדו (LXXXIII, 3-18). Dieu mettra en pièces

[1] On peut encore dire qu'il ne faut peut-être pas prendre à la lettre l'extermination des Nations annoncée par les Psaumes; il se peut que ce ne soit qu'une métaphore qui indique leur défaite, et que cette défaite est, pour beaucoup d'entre elles, pour les plus rapprochées, le prologue obligé de leur soumission. Ce serait une autre manière de concilier les textes. Cette conjecture peut s'appuyer sur le Ps. LXXXIII, où les nations détruites יאבדו (vers. 18) sont cependant parfaitement vivantes et invitées à adorer Dieu et à reconnaître enfin sa puissance (vers. 17, 19). — Cf. sur le sujet traité dans ce numéro, le n° 124 ; voir aussi Ps. XLV (Tyr).

[2] Voir, sur ce passage des Psaumes, le n° 150.

les rois, jugera les Nations, les écrasera sur la surface de la terre (CX, 5, 6). Dieu versera sa colère sur les nations voisines, sur les peuples qui ne le connaissent pas, n'invoquent pas son nom, dévorent Jacob et dévastent sa demeure ; le sang juif qu'ils ont versé sera vengé, ils seront punis soixante-dix fois pour le mal qu'ils ont fait et pour leurs blasphèmes (LXXIX, 4-13) ; le peuple de Dieu se vengera des Nations, videra sa querelle avec les peuples, il mettra leurs rois dans les chaînes, leurs grands dans les fers, pour les juger selon la sentence écrite de Dieu (CXLIX, 7-9). Divers passages que l'on pourrait être tenté de mettre à cette place (par exemple, LVI, 8 ; LIX, 6, 9 ; LXVI, 3 ; etc.) se rapportent plutôt aux Méchants qu'aux Nations. Nous ne savons si le Ps. LIX s'applique aux Nations ou au Méchant ou à tous les deux à la fois, et nous serions tenté de l'appliquer plutôt au Méchant. Ce psaume contient un passage assez curieux : aux versets 12-13, le Pauvre dit, en s'adressant à Dieu : « Ne les tue pas, afin que mon peuple n'oublie pas (c'est-à-dire afin que le peuple ait toujours sous les yeux le spectacle de la justice de Dieu), mais poursuis-les avec tes troupes, et abaisse-les ; la parole de leurs lèvres est le péché de leur bouche ; qu'ils soient pris dans leur propre orgueil, pour la malédiction et les paroles hypocrites qu'ils prononcent. »

123. Le sort qui est réservé aux Nations, ou au moins à celles qui voulaient subjuguer et opprimer le peuple juif, est juste l'opposé de ce qu'elles espéraient : elles seront finalement dans une sorte de dépendance et de vassalité à l'égard des Juifs. C'est ce que dit à peu près la fin du Ps. XVIII, s'il se rapporte effectivement aux Nations et non aux Méchants (vers. 44-49) : Tu me sauveras de mes adversaires, je serai la tête des Nations, des peuples que je ne connaissais pas me serviront ; sur une parole de moi ils obéiront, les fils de l'étranger seront mes flatteurs[1] ; les fils de l'étranger seront sans vigueur et sortiront en tremblant de leurs châteaux-forts, ô Dieu qui me donnes ma revanche et qui me soumettras les Nations, qui me sauves de mes ennemis, m'élèves au-dessus de mes adversaires, me délivres de l'homme de violence ! — Dieu nous soumettra les Nations, mettra les peuples sous nos pieds (XLVII, 4 ; CXLIV, 2). — Dans sa colère, Dieu renversera les peuples[2] (LVI, 8). Devant le Roi (et le fils du Roi), les Nations du désert ploieront le genou, ses ennemis lècheront la poussière, les rois se prosterneront, etc.[3] (LXXII, 9-11, 17). Le

[1] Voir n° 124, note.
[2] Si ce sont bien les Nations, non les Méchants.
[3] Cf. n° 135.

traitement réservé aux Nations ennemies est en partie calqué sur celui des Nations qui, dans les temps anciens, ont opprimé les Hébreux : Dieu a fait connaître sa puissance aux Nations en délivrant les Hébreux du joug égyptien (LXXVII, 15-17), il a chassé devant eux les Nations canaanéennes dont il a donné aux Hébreux l'héritage (LXXVIII, 55 ; CXI, 6); si les Hébreux, après la sortie d'Égypte, avaient obéi à Dieu, il aurait abaissé immédiatement leurs ennemis et appesanti sa main sur leurs adversaires (LXXXI, 15) ; Midian, Sisera, Iabin, ennemis des Juifs, ont été défaits; le même sort attend à l'avenir les autres Nations ennemies des Juifs (LXXXIII, 10 et s. ; voir aussi LXXXIX, 11, et Ps. CV-CVI). Dieu a montré autrefois sa puissance aux Nations en défendant les Juifs contre elles, et naturellement il fera de même dans l'avenir.

124. Le grand tort des Nations en général, c'est d'être idolâtres et de ne pas adorer le vrai Dieu. Heureuse la nation qui a le vrai Dieu pour dieu, le peuple que Dieu s'est choisi pour héritage (XXXIII, 12; cf. LXXIX, 6 ; CXLVII, 20). — Tous les adorateurs des idoles seront couverts de honte (XCVII, 7). — Ceux qui font les idoles et qui ont confiance en elles finiront par leur ressembler (CXV, 8; CXXXV, 18). Ceci est une simple manière de parler. La vérité est que les Nations, qui sont à présent des idolâtres et les ennemies de Dieu (VIII, 3 ; LXVI, 3 ; LXXIV, 10, 18[1] ; LXXXI, 16 ; LXXXIII, 3; LXXXIX, 52), abandonneront leurs faux-dieux, dont elles reconnaîtront l'impuissance et le néant, se soumettront au vrai Dieu, viendront l'adorer à Jérusalem et lui apporteront des offrandes. Toutes les extrémités de la terre retourneront à Dieu et toutes les familles de nations se prosterneront devant lui (XXII, 28) ; toute la terre se prosternera devant lui et chantera son nom (LXVI, 4) ; toutes les nations loueront Dieu et se réjouiront quand il viendra les juger et les conduire (LXVII, 4-8) ; les anciens ennemis de Dieu le flatteront (LXXXI, 16[2]) ; tous les peuples que Dieu a faits viendront et se prosterneront devant lui et honoreront son nom (LXXXVI, 9) ; les Nations se réuniront et les empires, pour adorer Dieu (CII, 23) ; les rois de la terre et toutes les Nations loueront le nom de Dieu (CXLVIII, 11-13). La fille de Tyr et les filles des rois viendront et apporteront de riches présents (XLV, 10, 13 et suiv.) ; à Dieu ou au peuple juif ou à son

[1] Si toutefois ces versets parlent des Nations.

[2] A moins que le verset ne veuille dire qu'ils flatteront le peuple juif. Il entre dans ce mot יכחשו une nuance d'hypocrisie, l'hommage des Nations sera plus ou moins sincère, mais c'est déjà quelque chose qu'elles affectent la soumission et apportent, malgré elles, leur tribut d'éloges. Ces flatteries mensongères ne démontrent que plus fortement la puissance de celui qui les impose.

oint les rois apporteront des présents (LXVIII, 30 ; LXXII, 10 et s.) ; Dieu jugera les Nations, elles lui apporteront des présents, l'orgueil des puissants sera abaissé, les rois de la terre auront peur (LXXVI, 12-13) ; les Nations apporteront à Dieu louange et gloire, elles prendront des offrandes pour se rendre dans les parvis de son temple et se prosterner devant lui (XCVI, 7-9). La pierre autrefois méprisée des Nations devient la pierre angulaire, c'est l'œuvre de Dieu, un miracle aux yeux des hommes (CXVIII, 10-13, 22-23).

125. Cette conversion des Nations est la suite du jugement de Dieu dont nous avons parlé plus haut. Ce qui ouvrira surtout les yeux aux Nations, c'est le triomphe de ce petit peuple juif sur ses ennemis, l'efficacité de la protection que Dieu lui accorde et sa réhabilitation éclatante au jour du jugement. Le relèvement des Juifs, non par les armes et la force matérielle, mais par la seule intervention de leur Dieu, fera une impression profonde sur l'esprit des Gentils. Ils y reconnaîtront d'abord l'excellence de la Loi juive, dont la pratique a mérité au peuple juif la protection spéciale de Dieu ; le secret de l'histoire des Juifs leur sera ainsi révélé, ils rendront hommage à ce peuple si longtemps opprimé, à ce Dieu qui, jusque là, paraissait impuissant, mais dont le triomphe éclate dans le triomphe de son peuple. La justice de Dieu sera reconnue (XVIII, 28-32), la force matérielle des Nations sera brisée et elles verront que Dieu est le maître des peuples et de la terre (XLVI, 10, 11 ; LXXVI, 7-13) ; le peuple juif sera heureux, afin que, sur toute la terre, on connaisse les voies de Dieu et reconnaisse sa justice (LXVII, 3-6) ; de même, en délivrant le peuple juif du joug égyptien, Dieu a fait connaître sa puissance aux Nations (LXXVII, 15-16 ; cf. LXVI, 3) ; les Nations ennemies seront vaincues et verront que Dieu seul est le maître du monde (LXXXIII, 17-19), les adorateurs des idoles seront confondus, le jugement de Dieu réjouira la fille de Sion, Dieu montrera qu'il est plus fort que tous les autres dieux (XCVII, 7-9) ; le secours de Dieu se fera connaître, sa justice sera révélée aux yeux des Nations, il rendra sa faveur et sa foi à la maison d'Israël, et les extrémités de la terre verront ce que vaut son appui (XCVIII, 2-3) ; Dieu se lèvera pour témoigner sa miséricorde à Sion, et alors les peuples craindront son nom et les rois de la terre honoreront sa gloire (CII, 14-16 [1]) ; c'est pour l'honneur de son nom parmi les Nations que Dieu doit sauver le peuple juif (CXV, 1, 2, et s.) ; les peuples et les Nations loueront

[1] On pourrait appliquer ces versets aux Méchants (voir n° 157) ; nous en disons autant du Ps. CX.

Dieu, parce que la puissance de sa grâce s'est manifestée en faveur de son peuple (CXVII, 1-2).

126. Les Juifs également contribueront, par leurs efforts, au triomphe final de la vérité et à la connaissance du vrai Dieu parmi les Nations. Tout le monde sait que c'est la gloire des prophètes juifs d'avoir les premiers conçu le rêve de la fraternité universelle. C'est un phénomène unique dans l'histoire de l'antiquité et il faut aller jusqu'à la Révolution française pour retrouver, chez un autre peuple, les mêmes préoccupations généreuses. Quand on voit la place énorme occupée par les Nations dans la pensée juive, on reste frappé d'étonnement. Comment ce petit peuple, numériquement si faible et presque sans influence, a-t-il pu concevoir cette utopie grandiose du rapprochement des Nations? Qu'avait-il tant à s'occuper des Gentils, de leur avenir, de leur conversion ? Se figure-t-on, à l'époque où vivaient les auteurs des Psaumes, dans ce petit coin presque ignoré de la Palestine, gouverné par un obscur fonctionnaire perse, un pauvre Juif qui tous les jours se demande ce que pensent et disent de lui les Nations, comme si toutes les nations avaient les yeux tournés vers lui, et qui se flatte d'aller proclamer Dieu parmi les Gentils, comme si les Gentils faisaient cercle pour l'écouter ? Et cependant le fait est là, quelque extraordinaire qu'il soit: les Juifs ont eu cette haute ambition de voir les Gentils se grouper autour d'eux et s'unir au nom du vrai Dieu. Les demi-explications ne manquent pas. On aura commencé par souhaiter la conversion des petits peuples voisins, qui n'étaient pas plus considérables que les Juifs, et, par transitions successives, on sera allé ensuite jusqu'aux peuples lointains et aux extrémités de la terre. Le rêve d'avenir aura été la revanche du présent : les Nations ne peuvent pas être soumises par la force, elles se soumettront d'elles-mêmes, les armes leur tomberont des mains; les Juifs sont abaissés parmi les Nations voisines, ils seront relevés et placés au-dessus de toutes les Nations du monde; les Juifs ont perdu leur nationalité, il n'y aura plus de Nations ou toutes les nations n'en feront qu'une seule. Cette théorie est aussi bien dans les Prophètes que dans les Psaumes, il y a déjà du messianisme dans l'opposition que font les Prophètes à toute alliance politique ou militaire des Hébreux avec les étrangers, les Egyptiens, les Babyloniens. Quoi qu'il en soit, une chose est sûre et parait démontrée par les Psaumes: c'est qu'à l'époque du second temple, un grand zèle de propagande religieuse s'était emparé des Juifs, soit qu'ils aient rencontré, pour répandre le Judaïsme, des circonstances particulièrement favorables, soit qu'ils y aient été poussés par l'ardeur toute nouvelle de leur piété.

Nous avons déjà fait remarquer que le Pauvre s'efforce de propager sa foi chez ses coreligionnaires et dans l'intérieur du pays (n° 103), et il a dû faire les-mêmes efforts auprès des Gentils. C'est au moins ce que les Psaumes paraissent indiquer quand ils annoncent que le Pauvre ira proclamer et louer Dieu parmi les Nations, c'est le seul sens que nous trouvons à des paroles comme celles-ci : « Racontez parmi les Nations les hautes actions de Dieu (IX, 12 ; CV, 13). — Je te louerai parmi les Nations et je chanterai ton nom (XVIII, 50 ; LVII, 10). — Ecoutez, ô Nations ; entendez, tous les habitants de la terre (XLIX, 2). — Racontez sa gloire parmi les Nations, ses merveilles parmi tous les peuples ; dites parmi les Nations : c'est Dieu qui est Roi (XCVI, 3, 10). » Cette ardeur de propagande s'est continuée jusqu'à la naissance du christianisme et a beaucoup contribué à son expansion[1].

127. C'est l'activité et l'ardeur de la propagande juive à cette époque qui expliquent seules la présence, dans les Psaumes, de morceaux de véritable polémique religieuse. Nous ne comptons pas ici tous les passages où il est dit que Dieu est supérieur à tous les dieux et sur lesquels nous reviendrons plus loin, mais ceux où l'on sent un ton plus agressif et un véritable goût de bataille. « Racontez sa gloire parmi les Nations, ses hautes actions parmi tous les peuples ; car Dieu est grand et glorieux, plus redoutable que tous les dieux ; car tous les dieux des Nations sont de misérables idoles, tandis que Dieu a créé les cieux (XCVI, 3, 5 ; cf. XCV, 3, 5). — Toutes les Nations verront sa gloire ; soient couverts de confusion tous ceux qui adorent des images, qui se glorifient sottement de leurs idoles ; toi, Éternel, tu es incomparablement élevé au-dessus de tous les dieux (XCVII, 6, 7, 9). » — Et enfin ces beaux passages si connus du Ps. CXV et du Ps. parallèle CXXXV : « Pourquoi sera-t-il permis aux Nations de dire : Où est leur Dieu ? Notre Dieu pourtant est dans le ciel, et tout ce qu'il veut, il le fait ; tandis que leurs idoles sont d'argent et d'or, faites de main d'homme. Elles ont une bouche et ne parlent pas ; des yeux et ne voient pas, des oreilles et n'entendent pas, un nez et ne sentent pas, des mains inertes, des pieds qui ne marchent pas et leur gorge est sans voix. Comme elles seront (ou soient) ceux qui les font et qui s'y confient. » C'est, comme on voit, une argumentation en règle et un véritable morceau de controverse religieuse.

[1] Ernest Havet avait déjà soupçonné que la propagande juive avait commencé de très bonne heure ; voir son ouvrage *Le christianisme et ses origines*, tome III, p. 453. D'anciens commentateurs, si nous ne nous trompons, ont pris les יראי ה׳ de LXVI, 16, pour des prosélytes (P. de Lagarde, *Proph. chald.*, p. XLVIII).

28. *Le Messianisme.*

128. Si l'on devait dire quel est le caractère dominant et la qualité maîtresse du génie hébraïque, il faudrait incontestablement et sans hésitation possible dire que c'est le caractère moral. Ce qui fait l'originalité et la supériorité du Dieu de la Bible sur tous les dieux de l'antiquité, c'est qu'il est un dieu juste qui hait le vice et récompense la vertu. Il n'y a point d'exemple d'un peuple qui ait tourné et retourné avec un tel acharnement l'éternel problème de la justice distributive. La pensée juive, après beaucoup de tâtonnements et de doutes, l'a résolu par l'idée messianique, qui est son invention propre et dont elle peut se glorifier à juste titre. La vertu de cette belle conception se manifeste encore aujourd'hui par l'attrait qu'elle exerce sur les esprits. L'humanité, qui s'est longtemps consolée du spectacle du mal par la foi dans l'immortalité de l'âme, semble se détourner de ce dogme, qui lui fait quelquefois l'effet d'un calcul mesquin et égoïste. La véritable consolation du Juste moderne ne sera peut-être pas bien différente de celle du Juste des Psaumes, ils croient tous les deux dans le même Messie.

129. Le propre d'une conception comme le messianisme est de rester nécessairement un peu vague et de ne pouvoir se renfermer dans une formule précise. Le messianisme est un rêve de poète, et il ne faut pas demander à un rêve de savoir très exactement ce qu'il veut. De là vient la difficulté que présentent souvent les passages messianiques de l'Ancien Testament. Dans les Psaumes, cependant, il y a une chose, au moins, qu'on voit très clairement, c'est le contenu de l'idée messianique. Les éléments qu'elle renferme peuvent se compter sans peine, la liste n'en est ni longue, ni difficile à dresser. Ce sont : 1° le Jugement de Dieu ; 2° la récompense du Pauvre et la punition du Méchant ; 3° la punition ou soumission des Nations rebelles, la conversion de toutes les Nations, leur union avec le peuple juif, le règne universel de Dieu sur tous les peuples et sur toute la surface de la terre. Nous avons déjà traité plus haut toutes ces questions [1]. La résurrection des morts, qui est devenue plus tard un dogme important du Judaïsme [2], ne fait point partie du tableau. On n'y trouve pas davantage cette magnifique métamorphose de la nature décrite dans Isaïe ; même la ville de Jérusalem ne paraît pas destinée à revêtir, pour la cir-

[1] Aux nos 110 à 127.
[2] Déjà au temps des Évangiles ou de Jésus ou des Pharisiens.

constance, un éclat particulièrement nouveau, et si les rois ou les Nations viennent y apporter leurs offrandes et adorer Dieu (voir par exemple CII, 23), elle ne devient pourtant pas, comme il semble qu'elle le devient ailleurs, le centre des peuples et la capitale de l'humanité. Les choses se passent un peu froidement, il faut l'avouer, et sans frais de cérémonie.

130. La dramaturgie messianique, à partir d'une certaine époque, s'enrichit d'un acte consacré à la grande mêlée des Nations qui, dans un dernier effort, se ruent contre Jérusalem et sur le peuple juif, et succombent dans une bataille épique, où toute la nature se déchaîne contre elles. Il n'y a rien de pareil dans les Psaumes, ou, du moins, s'il y est question d'une guerre finale, elle ne prend pas ce caractère grandiose et surnaturel qu'on trouve dans des descriptions postérieures. Le grand soulèvement des Nations contre Dieu et contre Jérusalem et la dernière guerre sont peut-être indiquées dans Ps. II, 1-3, רגשו גוים ; XLVI, 7, המו גוים; XLVIII, 5-8, המלכים נועדו ... המה נבהלו נחפזו ; LXV, 8 ; LXVIII, 31 ; CXVIII, 10 (Toutes les Nations m'entourent...); CXLIX, 7-9, et peut-être aussi au Ps. CX [1] ; l'apaisement qui suivra la victoire de Dieu et mettra fin à toutes les guerres paraît exprimé dans Ps. XLVI, 10, et LXXVI, 4. Le seul phénomène naturel qui accompagne peut-être cette victoire est un tremblement de terre (XLVI, 7 ; LX, 4 ; LXXV, 4), si toutefois c'est le sens des passages que nous indiquons. On pourrait ajouter, avec les mêmes réserves, les oscillations des montagnes et le bouillonnement des eaux de la mer (XLVI, 3-4), et aussi ce qui est dit à la fin du Ps. LXXXVI, vers. 12-14, qui est un passage messianique : La vérité poussera comme une plante... et la terre donnera ses fruits.

Les Juifs seront conduits à la victoire et gouvernés après la victoire par un roi (מלך) de la race de David, qui sera l'Oint du Seigneur, le Messie (משיח), le roi choisi par Dieu (XVIII, 51), la gloire des fils de Sion (CXLIX, 2), et pour qui un trône sera élevé à Jérusalem (CXXII, 5). On peut hésiter sur le sens de beaucoup de passages des Psaumes où il est parlé du *Roi* et du *Messie*. Est-ce que les Psalmistes croient réellement à un roi messianique, qui gouvernera dans les temps futurs et qui aura presque un caractère surnaturel ? La question est très controversée et mérite un examen spécial.

[1] Surtout versets 3 et 5 : יום חילך, יום אפו.

29. *Le Roi.*

131. Il faut tout d'abord étudier un certain nombre de psaumes qu'on appelle *psaumes royaux*. Lorsqu'on s'est arrêté, comme nous, à l'idée que les Psaumes sont postérieurs au premier temple, il est impossible qu'on n'éprouve pas de sérieux doutes devant ces morceaux consacrés, à ce qu'il semble, à un roi juif qui serait contemporain de l'auteur. Le nombre de ces psaumes, il est vrai, est très restreint, ce sont les Ps. II, XXI, XLV, LXXII, auxquels on peut ajouter la fin du Ps. LXI, et, si l'on veut, le Ps. CX, quoiqu'il n'y soit pas clairement question d'un roi. Nous pourrions facilement accorder, s'il n'y avait pas de fortes raisons qui s'y opposent, que ces psaumes sont antérieurs à la destruction du premier temple et qu'ils pourraient remonter jusqu'à Ezéchias, comme M. Renan le suppose pour l'un d'eux au moins [1] ; notre opinion sur l'âge des Psaumes en général n'en serait pas compromise, et de plus, s'il fallait faire commencer notre collection un siècle environ avant la destruction du temple, nous n'en serions pas autrement troublé, mais nous sommes convaincu qu'aucun de ces psaumes ne parle d'un roi contemporain, et que leur roi est le Messie, l'Oint du Seigneur. On pourrait accorder, à la rigueur, qu'un poète hardi eût prédit à un roi de Juda la soumission des rois de la terre et l'abaissement des Nations, mais il faut déjà avouer que sous des rois aussi faibles que l'étaient les rois de Juda à partir d'Ézéchias, l'hyperbole est un peu forte et risquait par trop de se heurter à la triste réalité. De pareils rêves ne semblent possibles que dans le seul domaine de la chimère. Ce qu'on ne peut pas accorder, c'est que l'idée du roi messianique soit absente des Psaumes; il serait impossible d'expliquer comment elle aurait disparu après avoir été célébrée par des écrivains bibliques plus anciens et surtout comment, après une interruption de plusieurs siècles, elle aurait reparu dans les Dix-huit Bénédictions et dans les Evangiles. Cette résurrection d'une idée, perdue depuis si longtemps, serait bien extraordinaire. Il est infiniment plus probable que la conception du roi messianique est restée vivante dans le cœur de la nation; c'est là que l'ont prise les Dix-huit Bénédictions et le Nouveau Testament.

132. Il faut considérer aussi que ces Psaumes royaux sont faits sur un même patron, et, ce qui est surtout frappant, c'est que ce patron ressemble étonnamment au portrait du roi David, qui est, par excellence, le type du roi messianique. Un poète qui aurait eu

[1] *Revue des Deux-Mondes*, *l. c.*

sous les yeux un roi actuel et contemporain, aurait été forcément entraîné à copier son modèle, au lieu de répéter une formule. Les psaumes royaux ne contiennent aucun trait individuel, rien qui rappelle un dessin fait d'après nature. Tous ces psaumes, sans exception, annoncent la soumission des Gentils, ce qui est déjà un des éléments essentiels du règne messianique ; le Ps. LXXXIX fait les mêmes promesses à David (vers. 24, 26, 28 : cf. CXXXII, 18). Le Roi règnera d'une mer à l'autre, du fleuve jusqu'aux extrémités de la terre (LXXII, 8) ; la main de David aussi s'étendra sur la mer et sa droite sur les fleuves (LXXXIX, 26). Tous les rois se prosterneront devant le Roi (LXXII, 11) ; David aussi sera élevé au-dessus des rois de la terre (LXXXIX, 28). Dieu dit au roi : Tu es mon fils (II, 7) ; David de son côté est le premier-né de Dieu et Dieu est son père (LXXXIX, 27-28). Le Roi vivra éternellement, de génération en génération, il sera assis éternellement sur son trône devant Dieu, on le vénèrera aussi longtemps que luiront le soleil et la lune, de génération en génération, son nom sera éternel et fleurira devant le soleil (XXI, 5 ; LXI, 7-8 ; LXXII, 5, 17) ; de même, la postérité de David ne s'éteindra jamais, le trône de David sera éternel comme le ciel, il sera en face de Dieu comme le soleil, éternel comme la lune (LXXXIX, 4-5, 30, 37-38). Dieu jure, et ne se démentira pas, que le Messie sera prêtre pour toujours (CX, 4) ; il jure fidélité à David et ne manquera pas à sa promesse (LXXXIX, 4, 36, 50 ; CXXXII, 11 [1]). Ce parallélisme constant entre le Roi et le David historique ou censé historique est des plus frappants, il est pour nous la preuve que le Roi n'est pas un personnage réel, mais idéal.

133. On a voulu voir une désignation précise du roi Ézéchias dans Ps. LXI, 7, où les mots ימים על ימי מלך תוסיף rappellent la prolongation des jours accordée au roi Ézéchias suivant Isaïe, XXXVIII, 8 (voir vers. 5 : הנני יוסף על ימיך), mais ce qui précède indique déjà suffisamment comment il faut traduire le verset du Ps. LXI et le sens en est encore précisé par Ps. XXI, 5, qui dit exactement la même chose en d'autres termes. C'est la promesse que le Roi vivra éternellement et que de nouveaux jours s'ajouteront sans cesse à ses jours. Loin de voir dans ces psaumes une allusion à ce qui s'est passé pour le roi Ézéchias, on pourrait se demander si toute cette histoire du roi Ézéchias ne serait pas plutôt la mise en action d'une métaphore comme celle de nos Psaumes LXI et XXI. Nous ne contestons aucunement le fait de la maladie et de la guérison d'Ézéchias, et ce fait suffit à expliquer

[1] Voir encore, sur David, le n° 132.

la tournure que le narrateur a donnée à cet événement, mais on peut contester l'authenticité du cantique qui aurait été écrit par Ézéchias en cette occasion (Is., XXXVIII, 9-20). Ce n'est pas autre chose qu'un psaume [1], et il serait facile de trouver dans la collection des Psaumes plus d'un morceau qui conviendrait à cette place.

134. Tous les exégètes ont remarqué que le roi messianique ne figure pas dans le Deutéro-Isaïe, mais que, dans ce livre, son rôle est occupé par le peuple juif ou au moins le peuple des Pauvres [2]. Les Psaumes ne semblent pas être restés étrangers à cette conception du messianisme. Dans le Ps. CX, le Messie est à la fois roi et prêtre (vers. 4), c'est-à-dire que tout en restant un Messie personnel, avec les attributs militaires d'un roi, il est aussi un personnage pacifique comme le serait un Messie des Pauvres, et que ses moyens d'action seraient à peu près ceux du peuple messianique du second Isaïe. Mais il y a plus : si nous ne nous trompons, les Psaumes, suivant leur habitude, ont confondu dans l'idée messianique plusieurs conceptions différentes. Ce sont comme des images superposées et qui transparaissent les unes à travers les autres. Ils ont, comme on a vu, le Messie personnel, qui peut être roi et prêtre ; ils ont comme type du Messie le roi David ; enfin, et c'est ici le point important, ils ont le Pauvre ou le peuple juif représenté par les Pauvres, qui, par moments, comme dans Isaïe, occupe le rôle du Messie personnel et le supplante. Quand on lit dans le Ps. LXXXIX 40-52, que Dieu a fait brèche dans les retranchements de David et de sa postérité, ruiné ses forteresses, de sorte que tous les passants l'ont pillé, qu'il est devenu la risée de ses voisins ; et puis, que les ennemis de David se sont réjouis, que sa splendeur a pris fin, que les jours de sa jeunesse ont été raccourcis et qu'il est couvert de honte, il est impossible de ne pas voir dans ce David, moitié réel et moitié messianique, une représentation du peuple juif ou, si l'on veut, une certaine substitution du roi à son peuple et du peuple à son roi. En plus d'un endroit des Psaumes, on ne sait vraiment si le משיח est le Messie personnel ou le Pauvre (ou le peuple juif) ; David est, comme le Pauvre, le serviteur de Dieu ; l'élu de Dieu (n° 152) ; au Ps. CXXXII, les prêtres, les *hasidim*, David, le Messie, sont

[1] Se rappeler que le vers. 13 se retrouve Ps. XXII, 17-18. Le cantique d'Ézéchias est, dans nos textes, précédé d'un blanc ; ces blancs sont très souvent révélateurs et on peut les recommander à l'attention des critiques.

[2] Voir, par exemple, Franz Delitzsch, *Messianische Weissagungen in geschichtlicher Folge*, Leipzig, 1890, p. 137-143 ; Fr. Giesebrecht, *Beiträge zur Jesaiakritik*, Gœttingue, 1890, p. 31 et s.

réunis de telle sorte qu'il est difficile de les distinguer et qu'on peut se demander si tous ces personnages ne se confondent pas en un seul [1]. La substitution du peuple juif à David est aussi indiquée dans Isaïe, LV, 3. La victoire du Roi sur les rois et les Nations, mentionnée dans les psaumes royaux, fait double emploi avec celle du peuple juif sur les mêmes adversaires qui est souvent annoncée dans les Psaumes (voir n° 122); enfin dans Ps. LXI, 7, et LXIII, 12, le Roi arrive de telle sorte qu'il est impossible de ne pas penser qu'il désigne uniquement le Pauvre, et il pourrait en être de même dans XX, 7, et XXVIII, 8 [2]. Dans les temps messianiques, le Pauvre peut bien avoir sa revanche : après avoir été opprimé et misérable, il occupera le premier rang de la société, il sera le maître, le roi. Il est bien évident que cette opinion peut être contestée ; nous la présentons uniquement comme une thèse qui pourrait mériter un examen plus attentif [3].

30. *Le Messie.*

135. Une fois qu'on a pris un parti sur le sens des *psaumes royaux,* la théorie messianique des Psaumes n'offre guère de difficulté. Voici d'abord le portrait que fait du Roi le Ps LXXII : « Il jugera le peuple avec justice et équité, secourra et fera triompher jusqu'à la fin des siècles l'*ani*, l'*ébion*, le *çaddik* ; il gouvernera d'une mer à l'autre et jusqu'aux extrémités de la terre ; les habitants du désert se prosterneront devant lui, les rois de Tarsis (Tartessus en Espagne), les îles (de la Méditerranée), les rois de Scheba et de Seba (Arabie) lui apporteront des présents, lui paieront tribut; tous les rois se prosterneront devant lui et tous les peuples le serviront [4] ; sous son règne, la terre produira du blé en abondance, son nom sera éternel et prospérera en face du soleil, on se bénira en lui et les Nations admireront son bonheur. »

[1] Les prêtres seraient, dans ce cas, le peuple-prêtre, ce qui expliquerait en partie l'importance des *cohanim* dans les Psaumes.

[2] Cf. LXXXIV, 10, où le משיח désigne aussi le Pauvre ou le peuple juif ; les anciens Hébreux sont aussi les Messies de Dieu (CV, 15); le verset LXXXIX, 52, a déjà été cité plus haut. Les passages où le roi David est désigné comme Oint et Messie sont XVIII, 51 ; LXXXIX, 21 ; CXXXII, 10, 17 ; et probablement LXXXIX, 39.

[3] Voir encore LXXXIX, 18, תרום קרננו, pour le peuple juif ; CXLVIII, 14, וירם קרן לעמו ; CXXXII, 17, שם אצמיח קרן לדוד... למשיחי, et le ... את צמח דוד des Dix-huit Bénédictions.

[4] La fin du Ps. LXVIII, où sont représentées diverses nations qui apporteront leurs dons au peuple juif, rentre, comme on voit, dans la forme ordinaire des conceptions messianiques, et il n'est pas étonnant que l'Égypte et l'Éthiopie soient nommées parmi les pays qui apporteront leur tribut à Jérusalem. Il n'y a rien à tirer de ce passage pour fixer la date du psaume.

136. Dans le célèbre Ps. II, le Messie est également représenté comme un Roi, fils de Dieu ; il vaincra les Nations et son empire s'étendra jusqu'aux extrémités de la terre (vers. 8). Au Ps. XLV, le Roi est représenté comme le plus beau des hommes, il apparaît tour à tour en guerrier triomphant et en souverain magnifique, son trône sera éternel, les filles des rois étrangers seront ses femmes, le lien qui les unissait à leur famille, à leur peuple idolâtre, sera rompu et leur seule famille, ce seront dorénavant leurs enfants nés dans le Judaïsme. Le Psaume LXXXIX, dont nous nous sommes déjà occupé plus haut, parle évidemment du roi David, mais c'est un David idéalisé, élevé par anticipation au rôle de Messie, tous les traits de son portrait rappellent, jusque dans les détails, le Roi de Ps. LXXII. Il n'y a absolument rien de messianique dans le Ps. XXII, qui s'explique de la manière la plus simple [1], mais le Ps. CX est encore consacré, si nous ne nous trompons, au Messie personnel. Dans ce psaume célèbre, mais dont le texte est très mal conservé, le Messie porte des noms que nous n'avons pas encore rencontrés et qu'on ne trouve pas ailleurs : il s'appelle Maître אדוני, et il est assis à la droite de Dieu (vers. 1) ; comme nous l'avons vu plus haut, il est prêtre כהן pour toujours (vers. 4), mais surtout il porte ce nom de Melchisédech (vers. 4), déjà porté par un personnage énigmatique du temps d'Abraham. Pour nous, ce dernier trait est particulièrement significatif : le Pauvre est un *Çaddik*, il est bien naturel qu'il veuille que le Roi-Messie le soit aussi, et c'est ce qu'il indique par ce nom composé de מלכיצדק. L'idée générale de ce psaume est des plus simples et conforme au type ordinaire de la prédiction messianique : Dieu renversera les Nations et les rois, et fera triompher Israël et le Roi [2].

[1] Contrairement à ce que croit Fr. Delitzsch, *Messianische Weissagungen*, p. 60.

[2] Le récit de cette victoire, qui est fort court et peut-être tronqué, n'est pas sans avoir une analogie au moins lointaine avec le ps. LXVIII. Ici également on a comme une marche de Dieu contre l'ennemi (vers. 2, ניצוצין), puis les נדבות, la tête des ennemis brisée (vers. 5 et 6 ; LXVIII, 22). Par suite, au lieu de עמך נדבות (vers. 3), on sera tenté de lire גשם נדבות (LXVIII, 10) ; au lieu de הדרי קדש (vers. 3), on lira הררי קדש, comme plusieurs exégètes l'ont proposé ; et, si l'on se souvient qu'au début du Cantique de Débora, la pluie ou la rosée des montagnes intervient également (les montagnes manquent, par erreur, dans Ps. LXVIII), on comprendra mieux, à ce qu'il semble, le commencement du vers. 10 du Ps. LXVIII et un des détails de cette scène militaire dont nous avons parlé plus haut au n° 95. Au lieu de מנחל בדרך du vers. 7, qui ne donne pas de sens satisfaisant, nous proposons de lire מנחל עדנך (cf. XXXVI, 9). Enfin, au vers. 6, il faut peut-être lire גאות ou vocaliser גוֹרוֹת avec le sens de גאות (voir n° 52).

31. *Le Retour des exilés.*

137. Le bonheur de l'époque messianique ne serait pas complet si la patrie n'était rendue aux Juifs qui sont captifs et dispersés dans les pays étrangers, et, à en juger par la place donnée à cette pensée dans les Dix-huit Bénédictions, le rappel des exilés doit même être le premier acte et comme le signal de l'ère messianique [1]. Il semble que ce retour des exilés de toutes les parties de la terre soit quelquefois mentionné, dans la Bible, à des époques où les Juifs n'étaient pas si dispersés, il y a là une difficulté au moins apparente et sur laquelle nous aurons à revenir plus tard. A l'époque du second temple, où nous plaçons les Psaumes, la dispersion des Juifs était grande, au contraire, et on n'est pas étonné qu'elle préoccupe la conscience nationale. Sans parler des Juifs exilés en masses dans l'Assyrie et la Babylonie après la chute de Samarie et celle de Jérusalem, il est probable que dès les premiers temps du second temple beaucoup de Juifs avaient quitté la Palestine pour aller s'établir en Egypte et aussi, en partie, dans les pays limitrophes de la Palestine, comme on le voit déjà par les chapitres XLII-XLIV de Jérémie. A partir de cette époque un courant d'émigration continu a dû s'établir entre la Palestine et l'Egypte et c'est ce qui explique, mieux que toutes les autres hypothèses, comment l'Egypte a compté plus tard un si grand nombre de Juifs. Le récit de la campagne de Juda Macchabée au-delà du Jourdain et dans le nord (I Macchab., chap. v, et II Macchab., principalement chap. x) montre également que beaucoup de Juifs étaient établis dans ces régions voisines et il est probable qu'il en était ainsi depuis longtemps. Il y en avait sans doute aussi, au moins depuis la conquête d'Alexandre, dans l'Asie Mineure, où on trouve plus tard, au temps des Romains, de nombreuses colonies juives, et il n'est pas douteux non plus que de petits essaims de Juifs s'étaient peu à peu fixés d'une part, tout le long de la route qui va de la Babylonie en Palestine ; d'autre part, dans les îles nombreuses de la côte méditerranéenne, les אִיִּים dont il est si souvent question dans la Bible. Un seul passage des Psaumes parle des Juifs exilés aux quatre coins de la terre, à l'orient, à l'occident, au nord et du côté de la mer (CVII, 3) [2], et il se pourrait bien que

[1] Dans les Psaumes, cependant, pas un seul passage ne dit formellement que le rappel des exilés se fera juste à l'époque messianique ou au début de cette époque, mais les Dix-huit Bénédictions, qui émanent directement des Psaumes, indiquent très bien quelle est la pensée des psalmistes sur ce sujet.

[2] D'après une hypothèse très ingénieuse de M. Graetz, ce Psaume serait la des-

ce fût une simple exagération poétique ; tous les autres passages des Psaumes sur le rapatriement des captifs s'expliquent sans peine par la captivité des Juifs en Assyrie et en Babylonie. Seul le בגוים זריתנו de XLIV, 12[1], pourrait désigner encore une dispersion plus large des Juifs. Le retour des exilés est indiqué sous forme de prédiction ou de prière au Ps. XIV, 7, avec son parallèle LIII, 7 ; au Ps. CVII, comme nous venons de le dire; au Ps. CVI, 47 (קבצנו מן הגוים), et enfin au Ps. CXLVII, 2 (נדחי ישראל יכנס). Aux Psaumes LXXXV, 2, et CXXVI, 1, le retour des exilés indiqué comme un fait accompli est évidemment le retour de l'exil de Babylone. Ce rapatriement est incomplet, la plus grande partie des Juifs est encore à l'étranger, et c'est pourquoi le Ps. CXXVI, au verset 4, demande un rapatriement plus large ou complet, שובה שבותנו. Au verset 5 du Ps. LXXXV, le שובנו ne s'applique pas aux exilés véritables et n'est pas en contradiction avec le verset 1 ; le mot désigne le retour à Dieu.

32. *Indétermination de l'époque messianique.*

138. On voit, par ce qui précède, qu'en somme il est assez facile de savoir ce que contient l'idée messianique d'après les Psaumes, mais en revanche, il est bien difficile de savoir quand, à quelle époque et en combien de temps se réalisera l'idée messianique. Est-ce bientôt et du vivant de celui qui parle, ou dans un avenir plus ou moins prochain, ou dans cet avenir éloigné et nébuleux que d'autres livres bibliques appellent la fin des temps ? Est-ce que l'œuvre messianique s'accomplira en une fois et en un seul acte, ou bien en actes partiels, successifs, disséminés sur un long espace de temps? Et dans ce cas, où commence-t-elle au juste et faut-il la voir déjà dans les simples actes de réparation et

cription du retour des Juifs au temps de Cyrus, après l'exil de Babylone. Nous avons cependant des doutes sur l'exactitude de cette interprétation. Le verset 3, à nos yeux, est prophétique, le reste du psaume décrit les misères du Pauvre sous les symboles (maintenant bien connus du lecteur) de la faim, de la soif, des tourments du désert, des dangers courus dans les abîmes de la mer, avec des souvenirs plus ou moins précis de la sortie d'Égypte, prise pour type de la délivrance finale (versets 9, 18, 35). Les chaînes de fer et les verrous de fer des versets 10 et 16 rappellent le כור הברזל qui, dans la littérature biblique, désigne souvent l'Égypte, et l'image de ces chaînes se trouve également au Ps. CV, 17, pour la captivité de Joseph. Les Ps. CV et CVI sont tout entiers consacrés à la sortie d'Égypte et aux épisodes qui l'ont suivie, le Ps. CVII en est, très évidemment, la continuation et appartient à la même série. Les versets 23-30 pourraient faire allusion à la délivrance future des Juifs répandus dans les îles de la Méditerranée et à celle des Juifs d'Égypte ; ce pourraient être ces derniers qui « descendent en mer sur les vaisseaux pour faire leur travail (commerce) sur les grandes eaux. »

[1] Au Ps. LXXVIII, 61, il est probablement question de l'exil de Babylone.

de justice que le Pauvre attend de Dieu ? A ces questions, il n'y a pas de réponse précise. Le Pauvre qui rêve de bonheur peut avoir toutes les illusions. Pourquoi le rêve ne s'accomplirait-il pas demain, et si ce n'est demain, pourquoi pas très prochainement ou dans quelques années ? Dans ce cas, le vœu du Pauvre, limité par le sens pratique de la vie, restera modeste et terre à terre. S'il ajourne son espérance, elle gagnera en grandeur ce qu'elle perd de réalité, et plus il la reculera dans l'avenir, plus elle deviendra exigeante et enthousiaste. De petits actes de justice, même de justice individuelle, peuvent suffire dans le présent ; dans l'avenir, au contraire, il faudra que l'œuvre soit grandiose et accomplie avec une brillante mise en scène. Entre le bonheur actuel et prosaïque de tous les jours et le bonheur messianique, il n'y a, en somme, qu'une différence de degré, l'esprit monte de l'un à l'autre par une pente insensible et il est difficile de dire où l'un finit et l'autre commence. De là vient le caractère indécis d'un grand nombre de Psaumes, qui sont en même temps dans le réel et dans l'idéal, où le bonheur du Pauvre est à la fois si proche et si éloigné dans les secrets de l'avenir. Le messianisme est un peu partout dans les Psaumes et à toutes les doses, même les plus faibles ; ils sont comme enveloppés et imprégnés d'une atmosphère messianique.

33. *Histoire et Géographie*

139. *Les Patriarches* (Abraham, Isaac, Jacob, Israël). — Dieu est, pour les Juifs, le Dieu d'Abraham, et Abraham est son serviteur (XLVII, 10 ; CV, 6, 42[1]) ; il est le Dieu de Jacob et d'Israël (XX, 2 ; XLI, 14 ; XLVI, 8, 12 ; LIX, 6 ; etc.), le saint d'Israël (LXXI, 22 ; LXXVIII, 41 ; LXXXIX, 19), le gardien d'Israël (CXXI, 4), le fort ou le taureau אביר de Jacob (CXXXII, 2, 5[a]) ; il a contracté alliance avec Abraham, fait serment à Isaac, établi comme une loi pour Jacob, comme une alliance éternelle pour Israël, de leur donner la terre de Canaan, qui est leur héritage (CV, 9-11) ; il se souvient de la parole donnée à Abraham en tirant son peuple d'Egypte pour lui donner les terres des peuples et le bien des Nations (CV, 42-44).

Le peuple juif est le peuple du Dieu d'Abraham (XLVII, 10), la race d'Abraham, les fils de Jacob, ses préférés בחיריו (CV, 6), la

[1] Dans le passage parallèle de I Chron., XVI, 13, au lieu de זרע אברהם, il y a זרע ישראל.

[2] Dans toutes ces expressions où figurent Jacob et Israël, on doit se demander si ces deux noms ne désignent pas le peuple juif plutôt que le patriarche.

maison d'Israël (XCVIII, 3; CXIV, 1), les tribus d'Israël (LXXVIII, 55), la postérité et la race de Jacob et d'Israël (XXII, 24; LXXVII, 16). Jacob et Israël représentent le peuple juif (XIV, 7; XXII, 4; XXV, 22; XLVII, 5; etc.); Dieu est le gardien שׁמר d'Israël (CXXI, 4), Israël est son peuple et son serviteur (CXXXV, 12; CXXXVI, 22); la maison d'Israël est opposée à la maison d'Aron et peut-être aux יראי ה׳ (à moins qu'elle n'y soit comprise) dans CXV, 9-11, et 12-13; CXVIII, 2 4; CXXXV, 19-20. Le nom du roi *Melchisédech*, qui figure dans l'histoire d'Abraham, se retrouve dans Ps. CX, 4, sans qu'on puisse dire s'il y a, dans ce psaume, allusion à ce personnage. Aux versets CV, 12-15, il est, au contraire, fait clairement allusion aux pérégrinations des patriarches et de leurs familles dans le pays de Canaan et en Egypte, en qualité d'étrangers, et principalement à la protection accordée à Abraham et à Isaac contre le roi d'Egypte et le roi Abimélech (Gen., XII, 20 sqq.; XX, XXVI, et peut-être XIV et XXXV, 1-8). Il est intéressant de remarquer le grossissement sous lequel le poète voit les événements[1]; quand une fois on connaît le procédé, bien des passages des Psaumes deviennent plus clairs.

140. Sur les temps antérieurs aux patriarches, il n'y a rien dans les Psaumes. Il n'est pas probable que le מבול de XXIX, 10, fasse allusion au déluge. Dans Ps. CIV, 6, 9, où il est question des eaux qui se tiennent sur les montagnes et des eaux qui ne couvriront plus la surface de la terre, il n'est sûrement pas question du déluge, mais de l'état de la terre avant la création (Gen., I, 2). Dans CXXXVI, 5-8, il y a évidemment allusion au récit du chap. Ier de la Genèse et tout principalement aux versets 14-16 (voir aussi Ps. CIV, 19). Enfin, pour revenir à l'époque des patriarches, au vers. XI, 6, il y a probablement allusion à la pluie de feu qui a détruit Sodome (cf. Gen. XIX, 24; voir aussi Ps. CXL, 11).

141. *Les fils de Jacob, les tribus.* — Outre le passage déjà mentionné au paragraphe précédent, les tribus sont mentionnées au Ps. CXXII, 4, mais à titre de simple souvenir historique ou peut-être plutôt encore comme une résurrection historique (car le psaume a une forte teinture messianique) où figurent les anciennes tribus qui se sont reconstituées et se rendent en pèlerinage à Jérusalem; elles y verront, sur son trône, le rejeton de David (voir aussi LXXVIII, 55).

Lévi. La maison de Lévi est nommée, concurremment avec les maisons d'Israël, d'Aron, et avec les יראי ה׳, dans CXXXV, 19-20. Elle manque dans le passage parallèle du Ps. CXV.

[1] Plus loin, CV, 20, l'histoire de Joseph tiré de la prison par Pharaon est aussi racontée en termes ampoulés.

Juda joue, naturellement, parmi les tribus, le grand rôle que lui assigne la littérature biblique des temps postérieurs, il est le législateur de Dieu מחקקי (LX, 9), comme dans la bénédiction de Jacob (Gen. XLIX, 10) : Juda et Jérusalem sont choisis par Dieu et préférés à *Joseph* et à *Ephraïm* (LXXVIII, 67-68), après le retour de l'exil de Babylone, à ce qu'il semble, et par allusion à la préférence accordée à Juda après le schisme des dix tribus. Le nom de Juda représente, d'ailleurs, le peuple juif tout entier (XLVIII, 12, et XCVII, 8 ; LXXVI, 2 ; CXIV, 2) ; les villes de Juda représentent (sans doute après l'exil) le pays tout entier (LXIX, 36 [1]).

Joseph. Les Psaumes paraissent avoir une certaine prédilection pour le patriarche Joseph et nous nous demandons si elle n'est pas due à sa qualité de *çaddik* qui lui est déjà attribuée par de très anciennes légendes [2]. Ce n'est pas pour rien que le Ps. CV, 17-22, lui attribue une si large place dans l'histoire ancienne des Hébreux. Le choix des personnages nommés dans les Psaumes, nous aurons plus d'une fois l'occasion de le constater, n'est pas abandonné au hasard, il dépend des sympathies et des antipathies particulières aux Pauvres. Joseph occupe véritablement un rang élevé dans les Psaumes : les fils de Joseph sont nommés à côté des fils de Jacob et sur la même ligne (LXXVII, 16), dans une phrase où il est question de la sortie d'Egypte ; Joseph, son frère *Benjamin*, ses fils *Ephraïm* et *Manassé*, sont encore mis en avant, à côté d'Israël, dans le Ps. LXXX, 2-3, où la sortie d'Egypte est également mentionnée (vers. 9) ; Ephraïm et Manassé sont mis au même rang que Juda dans Ps. LX, 9 ; enfin, au Ps. LXXXI, 5-6, on a encore, à propos de l'Egypte, Joseph à côté d'Israël et de Jacob. Cependant, la destitution du royaume du Nord après le schisme, sous les noms de Joseph et d'Ephraïm, est rappelée, comme nous l'avons déjà indiqué à l'alinéa précédent, dans Ps. LXXVIII, 67 (cf. n° 148).

Benjamin. La tribu de Benjamin est mentionnée, à côté de celles de Juda, de *Zabulon* et de *Neftali*, dans un passage dont le sens est très obscur, mais qui semble être à la louange de toutes ces tribus (LXVIII, 28).

[1] On pourrait cependant dire ceci : dans les Ps. XLVIII, LXIX, XCVII, Juda est mentionné seul, parce que ces Psaumes parlent des Juifs à l'époque du second temple, et qu'à cette époque la tribu de Juda formait la majorité du peuple juif ; dans les Ps. LXXVI et CXIV, Juda étant placé à côté d'Israël, n'est pas un synonyme d'Israël, mais opposé à Israël, et les deux noms représentent, le premier l'ancien royaume du sud ; le second, l'ancien royaume du nord.

[2] Par exemple, Midrasch rabba sur Genèse, chap. LXXXVII ; cf. Adolf Kurrein, *Traum und Wahrheit, Lebensbild Josefs nach der Agada ;* Ratisbonne, 1887, p. 67, note 1.

Ephraïm. La tribu d'Ephraïm est tour à tour traitée avec affection et animosité par les Psalmistes. Le rôle de la tribu d'Ephraïm dans le schisme des dix tribus et le culte rival de Jérusalem installé dans le royaume du Nord ne sont pas encore oubliés ni pardonnés (LXXVIII, 10, 67); mais, d'autre part, Ephraïm est le descendant de Joseph pour lequel les Psaumes ont tant de vénération, il fait tout de même partie du peuple juif, et comme nous sommes à l'époque du second temple, les anciennes rivalités des tribus sont apaisées. Quand Dieu rappellera son peuple dans la terre de Canaan et ramènera les captifs, les dix tribus ne seront sûrement pas oubliées et le sentiment national embrassera dans un même amour tous les descendants d'Israël. C'est ce qui explique les passages des Psaumes déjà cités plus haut où Ephraïm est traité avec sympathie. Si le verset LXXVIII, 9, הפכו ביום קרב, fait allusion, comme on le croit, à la négligence des tribus du nord dans l'œuvre de soumission et d'expulsion des Canaanéens, ou s'il n'indique pas plutôt, comme nous le supposerions volontiers, l'acte du schisme et rien de plus, c'est ce que nous ne sommes pas en mesure de décider.

142. *Moïse et Aron.* — Moïse est souvent nommé dans les Psaumes sans qu'on puisse dire qu'il soit parlé de lui avec l'enthousiasme qu'on attendrait; Aron lui est presque toujours associé et tient à côté de lui, un rôle considérable. Moïse est le serviteur de Dieu, son élu בחירו; Aron est l'élu de Dieu בחר בו, le saint de Dieu (CV, 26; CVI, 16[1], 23); Moïse et Aron sont les prêtres de Dieu (XCIX, 6), ils sont chargés ensemble de faire les miracles et les signes en Égypte (CV, 26-27), ensemble ils conduisent les Hébreux à travers le désert (LXXVII, 21), ensemble ils sont en butte aux intrigues et aux jalousies de la troupe de Corah (CVI, 16). Leur grand mérite semble être, aux yeux des Psalmistes, d'avoir prié en faveur des Hébreux et obtenu le pardon du peuple (XCIX, 6; CVI, 23). L'importance de ce genre de prière se rattache probablement à la haute idée que les Psalmistes ont de la prière en général, ce sont peut-être les invocations que *Pinchas* et *Samuel* ont adressées à Dieu, qui leur ont valu l'honneur de figurer dans les Psaumes (XCIX, 6; CVI, 29-30[2]). Moïse est puni à Meriba par la faute des Hébreux, pour avoir prononcé des paroles inconsidérées

[1] D'après W. Baudissin, *Die Geschichte des alttestamentl. Priesterthums*, Leipzig, 1890, p. 258, cette épithète de *saint* donnée à Aron serait tout à fait caractéristique et uniquement réservée aux prêtres.

[2] L'explication des deux passages est douteuse et peut donner lieu à des interprétations diverses. Dans le Pentateuque, il n'est pas question d'une prière de Pinehas; sur le mot ויפלל de Ps. CVI, voir les commentateurs.

(CVI, 32-33 ; cf. Nombres, XX, 8-13, 24; XXVII, 14 ; Deut., I, 37 ; XXXII, 51[1]. La maison d'Aron est mentionnée CXV, 10, 12 ; CXVIII, 3, CXXXV, 19. L'huile qui descend onctueusement de la tête sur la barbe d'Aron (CXXXIII, 2) est associée à des images de paix et de bonheur. Le Ps. XC est attribué, dans la suscription, à Moïse איש האלהים.

143. *Les Hébreux en Egypte.* — La famine conduit les Hébreux en Egypte, où Joseph vendu par ses frères les a précédés et est devenu puissant. Ils y sont d'abord très heureux, mais Dieu change le cœur des Égyptiens, ils oppriment les Hébreux et ceux-ci sont délivrés grâce au miracle des dix plaies. Ils sortent d'Égypte chargés d'argent et d'or et les Égyptiens se réjouissent de leur départ, car ils avaient fini par en avoir peur (CV, 16-38). Les plaies d'Égypte énumérées dans ce psaume sont, en suivant l'ordre du texte : les ténèbres, l'eau changée en sang, les grenouilles, les fauves, les insectes, la grêle, les sauterelles, la mort des premiers-nés. Il manque deux plaies dont il est question dans l'Exode, l'épizootie דבר et le שחין, et en outre les plaies ne sont pas énumérées dans l'ordre suivi par le récit de l'Exode. Il est évident, néanmoins, que ce récit a été utilisé par notre psaume ; on n'a, pour s'en convaincre, qu'à comparer notre vers. 29 avec Ex., VII, 20-21 (eau changée en sang, les poissons meurent), notre v. 30 avec Ex., VII, 28 (les grenouilles dans la maison et les appartements du roi), notre v. 32-33 avec Ex., IX, 24-26 (feu et flamme qui accompagnent la grêle, arbres brisés) ; notre vers. 38 avec Ex. XI, 3 et 8, et XII, 31-33 (impression faite finalement sur les Égyptiens, leur crainte). On voit aussi comment le poète amplifie et développe son thème : les appartements du roi envahis par les grenouilles deviennent les appartements des rois ; à la sauterelle appelée ארבה, il ajoute le ילק ; il énumère les arbres frappés de la grêle (la vigne, le figuier et les autres arbres) ; il sait enfin, quoique personne ne le lui ait dit, que dans les colonnes des Hébreux en marche pas un homme ne chancelait. Un récit analogue se trouve au Ps. LXXVIII, 43-51, les plaies y sont indiquées et énumérées comme suit : Eau changée en sang, fauves, grenouilles, sauterelles, grêle, épizootie et mort des premiers-nés. Quoique ce tableau dépende très probablement aussi de celui de

[1] Le récit de l'incident de Meriba dans Ex. XVII, 1-7, ne sait encore rien de la punition de Moïse et d'Aron ; le verset de notre psaume doit être traduit comme nous le faisons (contre Schultz, dans son Commentaire) ; on voit bien, dans Nombres, XX, quelle est la faute de Moïse et d'Aron ; ils n'ont pas cru à la possibilité du miracle et ils se sont écriés ironiquement : Est-ce que vous vous imaginez que de ce rocher nous pouvons faire sortir de l'eau ?

l'Exode, les traits de ressemblance y sont moins apparents, parce que l'auteur a fait un effort visible pour échapper à la prose du style narratif; il s'épuise à chercher des synonymes : חסיל avec ארבה, חנמל avec ברד, שקמה à la place de תאנה, בעיר à côté de נוקמה, il ne parvient cependant à ajouter au tableau que des mots ronflants et creux[1]. Les plaies d'Égypte et la mort des premiers-nés, en particulier, sont encore mentionnés CXXXV, 8-9; CXXXVI, 10. Une allusion à l'incrédulité des Hébreux en Égypte, lorsque Moïse et Aron vinrent leur annoncer le secours de Dieu, ou à la mer Rouge à l'approche des Égyptiens, se trouve CVI, 7.

144. *Sortie d'Égypte, passage de la mer Rouge.* — Les colonnes de nuée (fumée) et de feu qui marchent à la tête des Hébreux et les dirigent à la sortie d'Égypte, sont rappelées CV, 39, et LXXVIII, 14; cf. Ex., XIII, 21-22. Le Ps. CV ne parle pas du passage de la mer Rouge, le Ps. LXXVIII n'y consacre qu'une seule phrase (vers. 13), qui semble empruntée à Ex., XV, 8. En revanche, la sortie d'Égypte, le miracle de la mer Rouge et d'autres miracles qui l'ont accompagné et suivi sont racontés en termes magnifiques au Ps. CXIV, et probablement au Ps. LXVIII (voir n° 95); l'épisode de la mer Rouge manque au Ps. CXXXV, il se trouve au Ps. CXXXVI, 13-15, et au Ps. CVI, 9-12 (cf. Ex., XIV, 28, 31, et XV, 1). Enfin, il faut voir encore LXVI, 6; LXXIV, 13, LXXVIII, 13, 53 (cf. Ex., XIV, 8), et peut-être y a-t-il des allusions à l'action de Dieu sur la mer Rouge, et aux miracles qui ont suivi, dans LXV, 8; LXXVI, 7; LXXVII, 16-21; XCVII, 2-5; XCVIII, 8; passages dont les descriptions rappellent celle des Ps. XXIX et LXVIII et autres (n° 95). Sur la sortie d'Égypte, il faut voir encore LXXX, 9, et LXXXI, 11. La délivrance d'Égypte est la preuve la plus frappante de la puissance de Dieu, du secours qu'il accorde à son peuple ; c'est pourquoi les Psalmistes s'en souviennent lorsqu'ils invoquent la protection de Dieu, l'effet moral qu'elle a produit sur les Nations (Ex. XV, 14-15) se reproduira chaque fois que Dieu montrera sa force et viendra pour sauver les Juifs (voir LXVI, 7; LXXVII, 15; XCVII, 6; CVI, 8; et autres passages qui ne manquent pas).

145. *Les Hébreux dans le Désert.* — Sur la scène de Sinaï, il faut voir ce que nous avons dit plus haut sur le Ps. LXVIII (n° 95). Les récits les plus importants des incidents du désert se trouvent aux Ps. LXXVIII et CV-CVI. Le Ps. LXXVIII, vers. 15-41, énumère les épisodes de l'eau qui sort du rocher, de la manne,

[1] Ce psaume a quelques traits communs avec le Ps. CV : la désignation des espèces d'arbres frappés de la grêle, et le ראשית אונים pour les premiers-nés.

des cailles et de la mortalité qui suivit la pluie des cailles; les mêmes faits se trouvent CV, 40-41 (cailles, manne, eau [1]), et sont indiqués CVI, 15 (cailles, manne), CVI, 14, 32-33; LXXXI, 8; XCV, 8-9, eau; cf. CVII, 4-5. Les faits sont amplifiés dans Ps. LXXVIII et CV: des flots d'eau sortent des rochers et des fleuves coulent dans le désert; les Hébreux, après qu'ils ont de l'eau à boire, se demandent si Dieu pourra aussi leur donner à manger; les cas de mort qui se produisent après la pluie des cailles sont dus à la colère de Dieu. Sur l'épisode de l'eau, il faut voir aussi CVII, 9, 33-36 [2]; CXIV, 8. Les Ps. LXXVIII, XCV et CVI, prennent tous ces incidents pour des épreuves auxquelles les Hébreux soumettent Dieu, afin de s'assurer de sa puissance [3], et ces psaumes suivent en cela les récits du Pentateuque, qui montrent les mutineries des Hébreux dans les épisodes des cailles et de la manne, et parlent formellement de l'épreuve de Dieu dans les épisodes de *Massa* et de *Mériba* (cf. Ps. LXXXI, XCV et CVI). Les auteurs des Ps. LXXVIII et CVI connaissaient sûrement le texte des Nombres sur les cailles, comme on le voit par la comparaison de Ps. LXXVIII, 29-31, et CVI, 14, avec Nombres, XI, 31, 33-35. Le Ps. CVI raconte, en outre, l'incident de *Datan* et d'*Abiram* (vers. 16-18, d'après Nombres, XVI; cf. Nomb., vers. 32 et 35), personnages que l'auteur considère probablement comme types des Méchants qui descendent dans la fosse; puis vient l'épisode du veau d'or (vers. 19-22; Ex., XXXII; Deut., IX) et la résolution de Dieu d'exterminer le peuple, qu'il aurait exécutée sans la prière de Moïse (vers. 23, Deut., IX); ensuite, l'incident des explorateurs ou plutôt ses suites, le découragement des Hébreux et la punition qui les frappe (vers. 24-27; Nombr., XIV; Deut., I [4]); enfin viennent le culte rendu à *Baal-Peor* et l'acte vengeur de *Pinehas* (vers. 27-31, d'après Nombr., XXV, 1-13). Les quarante ans de séjour dans le désert et les continuels découragements du peuple durant cette époque, et les menaces de punir leur incrédulité, sont rappelés dans Ps. XCV, 10-11 (cf. Nombr., XIV, 26-37; Deut., I, 3, 35 [5]). Nous avons déjà parlé plus haut de la conquête des pays de *Sihon*, le roi émorite, et d'*Og*,

[1] C'est l'ordre dans lequel les faits sont racontés dans Exode, XVI-XVII; dans Nombr., XI, on a la manne et les cailles; Nombr., XX, l'eau qui sort du rocher.

[2] Cf. Deut., VIII, 15. Nous rappelons que nous considérons le Ps. CVII comme un morceau à double et triple fond, où sont amalgamés et mis sur le même plan des souvenirs historiques de diverses époques (Égypte et désert compris), et des théories sur l'avenir.

[3] Au Ps. LXXXI on dirait que c'est l'inverse; cf. Ex., XVI, 4; Deut., VIII, 16.

[4] Le vers. 25 du Ps. est imité de Deut., I, 27; le vers. 27 du Ps. est une fiction de l'auteur.

[5] Ce ne sont pas les seuls passages où il est dit que Dieu s'irrite contre le peuple et renonce à le conduire en Terre-Sainte.

roi de Basan (n° 95). Nous ne savons s'il faut considérer comme un souvenir du passage des Hébreux dans le désert la mention du *désert de Kades*, dans Ps. XXIX, 8.

146. *La conquête du pays de Canaan.* — Les Psalmistes ne disent que peu de chose de la conquête de la Terre-Sainte par les Hébreux. Ce qui les a frappés le plus, c'est que les peuples cananéens ont été dépossédés pour faire place aux Hébreux et ils y voient un présage pour les temps à venir et la victoire future des Juifs sur les Nations (XLIV, 2-9 ; LXXVIII, 55 ; CV, 41 ; CXI, 6 ; CXXXV, 12 ; cf. CVII, 36-38). Le passage miraculeux du Jourdain est mentionné LXVI, 6 ; CXIV, 5 ; la défaite des rois cananéens en général, dans CXXXV, 11. Il n'est pas impossible qu'il y ait allusion à la conquête de la Terre-Sainte dans le Ps. LX, où sont mentionnées la possession du pays de *Gilead*, la soumission de *Moab*, d'*Edom* et de la *Philistée*, quoique ce ne soit pas très probable. La conquête imparfaite du pays et l'idolâtrie des Hébreux parmi les payens auxquels ils s'étaient mêlés sont racontées CVI, 34-36, comme, par exemple, dans Juges, I et II.

147. *Epoque des Juges et des Rois.* — Sur cette période de l'histoire des Hébreux, et à part l'histoire de David à laquelle nous consacrerons un chapitre à part, les Psaumes semblent ne savoir ou ne vouloir savoir que très peu de chose. Le Ps. CVI raconte vaguement, et en quelques phrases, toute l'histoire des Hébreux depuis l'entrée en Palestine jusqu'à l'exil de Babylone (vers. 35-46). Elle se résume pour lui en une série de quatre termes qui se répètent perpétuellement dans le même ordre : infidélité des Hébreux envers Dieu, leur punition par la main des Nations, leur repentir et retour à Dieu, leur relèvement. C'est la théorie historique qui est exposée franchement et avec une grande naïveté dans le chap. II du Livre des Juges et qui domine aussi dans le ch. IX de Néhémie : l'idolâtrie des Hébreux est la seule cause de leurs désastres politiques ; mêlés aux Nations cananéennes qu'ils n'ont pas exterminées, malgré l'ordre formel qu'ils en avaient reçu de Dieu, ils ont imité leurs pratiques religieuses, adoré leurs idoles et leurs fétiches, sacrifié comme eux leurs enfants à des dieux monstrueux (vers. 35-38). Ce dernier trait est emprunté à l'époque des rois ; dans les livres historiques, c'est seulement sous le roi Ahaz (750 ans avant l'ère chrét.) qu'on entend parler pour la première fois de ces abominables sacrifices (II Chron., XXVIII, 3). Le verset 46 fait allusion, à notre avis, au retour de l'exil : les Juifs, cette fois, ne sont pas délivrés et relevés par un fait d'armes, mais par la faveur et la bonne volonté de leurs maîtres (cf. LXXVIII, 66).

148. Le Ps. LXXVIII paraît conduire l'histoire des Juifs jus-

qu'à l'avènement de David, et si, aux vers. 63-64, il y a des traits empruntés à la destruction du temple sous Nabuchodonosor, l'auteur de ce psaume semble cependant les appliquer uniquement à l'histoire des Hébreux sous les Juges. Au vers. 60, il fait allusion à la prise de l'arche, à *Silo*, sous Elie (I Sam., IV-V). Lui aussi connaît l'idolâtrie des Hébreux et le culte des *bamot*, et au vers. 10, on dirait qu'il parle du schisme des dix tribus et du culte idolâtre établi, à cette époque, dans l'empire d'Ephraïm. C'est ce schisme, antidaté par fiction, qui expliquerait l'élection de David, de sa dynastie et de la tribu de Juda, au détriment de la tribu d'Ephraïm, rejetée par Dieu (vers. 67-68).

149. A part la mention de *Samuel* dans Ps. XCIX, 6, tout ce qu'on trouve encore, dans les Psaumes, sur l'époque des Juges, ce sont trois versets du Ps. LXXXIII (vers. 10-12) où sont rappelés le roi *Iabin*, *Sisera*, la bataille du *Kison* d'après Juges, IV-V ; puis les *Midianites*, *Oreb* et *Zeêb*, *Zébah* et *Çalmuna*, d'après les chap. VII et VIII des Juges, consacrés aux expéditions de Gédéon contre les Midianites. Le récit de la campagne des Hébreux contre Iabin, dans le livre des Juges (ch. IV-V), ne mentionne pas *En-dor* (vers. 11 de notre Ps.).

150. Dans les versets 7-9 de ce psaume, l'auteur semble mentionner les différents peuples qui, vers la fin de l'époque des rois, ou auparavant, s'étaient montrés hostiles aux Hébreux et que les prophètes ne se lassent pas de maudire. La liste n'est pas sans présenter des difficultés : *Moab*, *Ammon*, *Amalec*, les fils de *Lot*, les *Philistins* s'expliqueraient déjà par l'histoire des temps des Juges et en partie par l'histoire antérieure ; les *Ismaélites* peuvent être les Midianites (Juges, VIII, 24) ; les *Hagrim* sont déjà nommés dans l'histoire de la conquête du pays transjordanique par les tribus qui s'y établirent (I Chr., V, 19) ; *Gebal* ne se trouve qu'ici et dans Ezéchiel ; c'est seulement à une époque assez récente que les relations de *Tyr* avec les Hébreux devinrent mauvaises, Amos, Isaïe, Jérémie, Ezéchiel lui sont hostiles ; si *Assur* désigne les Assyriens, ce peuple est mentionné pour n'oublier personne, même les peuples vaincus et disparus [1].

151. Ces mêmes sentiments se montrent à l'égard de *Moab*, d'*Edom* et de la *Philistée*, dans Ps LX, 10, et le Ps. parallèle CVIII. Nous ne savons pas ce que l'auteur veut dire aux Juifs dans le vers. LX, 8, où il parle de *Sichem* et de *Succot*, ni ce que signifient

[1] Sur un Assur situé dans l'Arabie du nord, voir Édouard Glaser, *Skizze der Geschichte und Geographie Arabiens*, 2e vol., Berlin, 1890, p. 452-460. Serait-ce l'Assur de notre psaume ? Sur la leçon גשור au lieu de אשור, voir le commentaire de Schultz.

exactement les vers. 9 et 11 du même psaume [1]. Nous ne savons pas davantage s'il y a quelque allusion historique (cela n'est pas probable) dans LXXXVII, 4, où sont mentionnés *Rahab* [2], *Babel*, la *Philistée*, *Tyr* et *Kusch*. Le Ps. CXX, 5, semble parler d'un exil des Juifs ou de Juifs dans le pays de *Méschekh* et de *Kédar* [3]. Le Ps. XLIV, 12-13, parle de la dispersion des Juifs parmi les Nations et des prisonniers juifs vendus à vil prix comme esclaves, ce qui peut se rapporter à la destruction de Jérusalem par Nabuchodonosor et à l'exil de Babylone, et peut-être aussi à la destruction du royaume du Nord et à l'exil des dix tribus ; peut-être enfin à des faits de guerre plus obscurs ; le vers. 8 fait peut-être allusion au retour de Babylone. Les Ps. LXXIV, 7, et LXXIX, 1-3, font sûrement allusion à la destruction du temple par les Babyloniens, et l'absence de tout prophète (LXXIV, 9) indique une date déjà un peu avancée de l'époque du second temple. La chute de la dynastie de David, par suite de l'exil de Babylone, est indiquée au Ps. LXXXIX, 39 et suiv. L'exil de Babylone est mentionné en termes formels au Ps. CXXXVII, 1, et il est très probable, quoique pas absolument certain, que le Ps. CXXVI célèbre le retour de Babylone, ce qui ne veut pas dire qu'il ait été composé à l'époque du retour.

152. *David.* — Le David historique est surtout mentionné dans les suscriptions, nous y reviendrons plus loin. Son élévation au trône est racontée Ps. LXXVIII, 70-72, et ces quelques versets montrent déjà comment la postérité, à l'époque du second temple, a transformé et ennobli la figure du roi juif. David est choisi et élu par Dieu, il est son serviteur (vers. 70), Dieu va le prendre dans le parc où il garde les troupeaux (comme dans le récit de I Sam., XVII), et comme Dieu lui-même est le berger d'Israël, David a été le berger de son peuple et l'a conduit avec intégrité et sagesse (vers. 71-72 [4]). Le Ps. LXXXIX, 4-6, 20-38, est une véritable ode en l'honneur de David, mais où, derrière le David idéal du passé, nous croyons qu'il faut voir aussi le David de l'avenir, le roi messianique. Le morceau parallèle de II Samuel, VII, est beaucoup moins monté de ton ; à côté de notre psaume, c'est

[1] Est-ce que Succot rappellerait l'histoire de Gédéon, et Sichem celle de Jephté et de son fils Abimélekh ? Le verset 11 signifie peut-être que Dieu a conduit les Juifs prisonniers dans le pays d'Edom ; cf. Amos, I, 9.

[2] Rahab paraît être l'Egypte ; voir le *Handwörterbuch* de Riehm, article *Rahab ;* cf. n° 69.

[3] Voir Glaser, *l. c.*, p. 274 ; les Kédarites demeuraient dans le pays de Jemama, vers le N.-O. de l'Arabie, ou, d'une manière plus générale, dans le pays de Mas (*ibid.*, p. 310 et suiv.). On pourrait donc être tenté de lire, dans notre verset, מש au lieu de משך, et le verset ferait encore allusion à une captivité des Juifs chez les Edomites et chez des peuples plus méridionaux ; cf. Glaser, *l. c.*, 461 et suiv.

[4] Le passage rappelle, par diverses expressions, II Sam., VII, 4-8.

l'œuvre d'un homme calme et qui a des vues pratiques. Le psaume ne va pas au-delà, sans doute, quand il appelle David l'élu de Dieu, le serviteur de Dieu, בחירי. עבדי, quand il dit que David a été oint par Dieu (vers. 21 [1]), et il ne faut pas s'étonner non plus qu'il dise que David appela Dieu son père et sera premier-né בכור (vers. 27, 28). Dans Samuel, Dieu promet à David de maintenir éternellement son trône et sa dynastie ; notre psaume ajoute que Dieu tiendra cette parole et n'y mentira pas, lors même que les descendants de David n'observeraient pas la loi et manqueraient aux préceptes divins (vers. 30-36). Enfin, le psaume ajoute, en exagérant beaucoup dans tous les cas, que la main de David s'étendra sur les mers et sa droite sur les fleuves. Il sera *élion*, (comme Dieu est *élion*), au-dessus des rois de la terre; sa postérité sera éternelle, son trône aussi solide que le ciel, impérissable comme le soleil et la lune. Ce sont des développements poétiques, si l'on veut, mais dont la grandeur ne convient qu'à un être presque surnaturel. Les mêmes promesses de Dieu à David sont rappelées Ps. CXXXII, 10-12, et avec couleur messianique au vers. 17[2]. Dans ce même psaume, l'auteur rappelle ce qu'a fait David pour dresser une demeure pour l'arche sainte (II Sam., VI, VII [3]) et il est bien possible que les mots *Efrata* et יער (vers. 6) rappellent deux stations de l'arche, *Silo*, sur le territoire d'Ephraïm, et *Kiriat-Iearim* [4]. Messianiques sont évidemment aussi les sièges de justice établis à Jérusalem pour la maison de David (CXXII, 5). Les expressions de « notre bouclier », « notre roi », qui s'appliquent ordinairement à Dieu, doivent peut-être, dans LXXXIX, 19, s'appliquer à David [5].

153. *David, auteur de psaumes.* — Dans les suscriptions, David est nommé comme auteur des Ps. III-IX, XI-XXXII, XXXIV-XLI, LI-LXV, LXVIII-LXX, LXXXVI, CI, CIII, CVIII-CX, CXXII, CXXIV, CXXXI-CXXXIII, CXXXVIII-CXLV ; au Ps. LXXII, 20, se trouvent les mots : fin des *tefillot* de David fils d'Isaï. Ces suscriptions contiennent divers incidents de son histoire : sa fuite devant Absalon (III), psaume concernant Kusch le benjaminite, autrement inconnu

[1] Sur David, l'Oint de Dieu, voir nos 130, 132, 134 et 136.

[2] Cf. אצמיח קרן לדוד à la prière n° 15 des Dix-Huit Bénédictions, laquelle est sûrement messianique.

[3] Le trait du vœu fait par David ne se trouve pas dans Samuel, il est de l'invention du psalmiste.

[4] Schultz et Strack, *Die Psalmen u. die Sprüche Salomos.*

[5] Sur David serviteur de Dieu, voir encore XVIII, 1 ; XXXVI, 1 ; CXLIV, 10 ; dans ce dernier verset il pourrait y avoir allusion à la protection accordée par Dieu à David contre Saül.

(VII), sur l'inauguration de la maison[1] (XXX); il feint d'avoir perdu le sens devant Abimélekh (ou Akhis, roi de Gath; XXXIV, 1; I Sam., XXI, 14); le prophète Natan intervient dans l'affaire de Batséba (LI; II Sam., XII); il est dénoncé par Doëg l'Iduméen (LII; I Sam., XXI-XXII); les Ziphim le dénoncent à Saül (LIV; I Sam., XXIII, 19; XXVI, 1); les Philistins s'emparent de lui à Gath (LVI; peut-être I Sam., XXI, 11); il fuit devant Saül et se cache dans la grotte (LVII; I Sam., XXII, 1; XXIV, 4); Saül veut le tuer dans sa maison (LIX; I Sam., XIX, 11-18); il bat Aram Naharaïm et Aram Çoba et Joab bat les Iduméens au Gué-Mélah (LX; II Sam., VIII, 13; X[2]); il est dans le désert de Juda (LXIII; I Sam., XXIII, 14; XXV, 4; XXVI, 2[3]); il est dans la grotte (CXLII; voir Ps. LVII).

154. *Autres auteurs de psaumes.* — Les autres personnages qui sont encore nommés dans les suscriptions, comme auteurs de psaumes, sont Moïse (Ps. XC, déjà signalé plus haut), Salomon (Ps. LXXII et CXXVII), Asaph (Ps. L, LXXIII-LXXXIII), les fils de Corah (Ps. XLII, XLIV-XLIX, LXXXIV-LXXXV, LXXXVII-LXXXVIII), Héman l'Ezrahite (LXXXVIII), Etan l'Ezrahite (LXXXIX), Iedutun et Ieditun, si toutefois c'est un nom de personne (XXXIX, LXII, LXXVII).

On remarquera que les suscriptions des Ps. XXXIX et LXXXVIII contiennent deux noms propres.

Les Ps. sans suscriptions sont les Ps. I, II, X (qui fait corps avec IX), XXXIII, XLIII (qui fait corps avec XLII), LXVI, LXVII, LXXI, C, CII, CIV à CVII, CXI à CXXI, CXXIII, CXXV, CXXVI, CXXVIII à CXXX, CXXXVI et CXXXVII.

155. *Divers.* — Nous relevons encore quelques souvenirs historiques assez vagues, répandus dans diverses parties des Psaumes: la protection toute ancienne accordée par Dieu au peuple juif, déjà du temps des patriarches peut-être, ou au moins à partir de la sortie d'Egypte (LXXI, 5, מִבִּטְחִי מִנְּעוּרָי[4]); les tribulations tout aussi anciennes du peuple juif (CXXIX, 1, 2); les fautes des ancêtres datant déjà de la captivité d'Égypte et surtout du désert, sans compter celles qui furent commises sous la royauté (XXV, 7; LXXIX, 8; CVI, 7; LXXVIII, 8); peut-être la proclamation de la Loi sur le Sinaï et le devoir imposé aux Hébreux de la trans-

[1] Maison privée, palais.

[2] Ce que notre Ps. dit de Joab ne se trouve pas de la même manière dans le livre de Samuel.

[3] Les mots « désert de Juda » ne se trouvent dans aucun de ces passages, mais les déserts de Ziph et de Maon dont il est question dans les passages cités de Samuel, sont dans le pays de Juda.

[4] Cf. une expression de ce genre appliquée, à ce qu'il semble, à la dynastie de David, LXXXIX, 46, עַלְמֵיךָ; voir aussi LXXI, 17.

mettre à la postérité (LXXVIII, 5), les grandes actions accomplies par Dieu dans les temps anciens et dont le récit a été transmis par les ancêtres (XLIV, 2 ; sortie d'Egypte, conquête de la Palestine) ; et, en général, les secours accordés aux Hébreux dans maintes circonstances, quand ils avaient confiance en Dieu et lui adressaient leurs prières (XXII, 5-6).

156. *Géographie.* — Les connaissances géographiques des Psalmistes ne sont pas très étendues. En dehors de la Palestine et des pays voisins, ils ne connaissent que la Babylonie, l'Egypte, le pays de Kusch (Ethiopie), les îles voisines de la Méditerranée, le désert historique parcouru par les Hébreux à la sortie d'Egypte, et les pays légendaires d'Ophir, de Scheba, de Seba et de Tarsis (XLV, 10 ; LXXII, 10, 15 ; XLVIII, 8) ; ils ont quelques notions des pays du nord et du centre de l'Arabie (voir n° 151). Il est important de remarquer que le Seba dont il est question dans Ps. LXXII n'est connu qu'à partir de la fin du VI^e^ siècle, ce psaume date donc tout au plus de cette époque et ne peut être plus ancien[1]. Les montagnes dont la vue a le plus frappé les Psalmistes sont le Liban, le Hermon, le Sirion, les montagnes du Basan, sans compter le Tabor (XXII, 13 ; XXIX, 5, 6 ; LXVIII, 16 ; LXXII, 16 ; LXXXIX, 13 ; CIV, 16 ; CXXXIII, 3). Le seul fleuve qu'ils nomment est le Jourdain (XLII, 7 ; CXIV, 3, 5). Ils parlent souvent de la mer et des mers, des quatre coins de l'horizon, des extrémités de la terre, mais la terre connue par eux était assez petite et sans le secours de l'imagination elle aurait eu des limites fort étroites.

157. *Jérusalem et Sion.* — Les Psalmistes confondent dans une même pensée et sous le même nom Jérusalem, la ville sainte, et le Sion qui porte le temple, qui est la montagne préférée de Dieu et sa résidence. Jérusalem est entourée de murs qui la protègent (CXXV, 2) ; elle est aussi (ou sera) entourée de murs, gardée par des tours et des remparts (XLVIII, 4, 13-14 ; CXXII, 7) ; des portes bien verrouillées (CXLVII, 13 ; cf. IX, 15 ; LXXXVII, 2 ; CXXII, 2). Sion est la perfection de la beauté (L, 2). Cette Jérusalem si bien fortifiée est plutôt la Jérusalem de l'avenir, à ce qu'il nous semble, que la Jérusalem présente, et, d'autre part, la Jérusalem présente, quand même elle aurait déjà reconstruit son mur et ses forts détruits à l'époque de l'exil, est cependant considérée, à cause de l'asservissement politique du peuple et en comparaison de la Jérusalem de l'avenir, comme une ville en ruines et sans défense. Dans tous les cas, les passages des Psaumes où il est question de la reconstruction de Jérusalem (LI, 20 ; CII, 14-17 ; CXLVII, 2), tout en

[1] Ed. Glaser, *l. c.*, p. 387 et suiv.

ayant peut-être en vue la Jérusalem actuelle et son relèvement prochain ou récent, ont tous une forte couleur messianique et semblent moins décrire le présent que prédire l'avenir [1].

158. Nous terminons ce chapitre en donnant ici la liste alphabétique des noms propres qui se trouvent dans les Psaumes et qu'il sera facile, au moyen de ce tableau et des dictionnaires, de retrouver dans le texte :

אבימלך, אבירם, אברהם, אבשלום, אדום, אהרן, אופיר, אחימלך, איתן האזרחי, אמורי, אסף, אפרים, אפרתה, ארם נהרים, ארם צובה, אשור, בבל, בנימין, בשן, בת שבע, גבל, גיא מלח, גליעד, גת, דאג, דוד, דתן, הגרים, הימן האזרחי, זאב, זבח, זבלון, זיפים, חרב, חם, חרמון, חרמונים, יבין, ידותון, ידיתון, יהודה, יהוסף, יואב, יוסף, ים סוף, יעקב, שדי יער (?), ירדן, ירושלם, ישימון, ישמעאלים, ישחק, ישראל, כוש, כוש בן ימיני, כנען, לבנון, לוט, בית הלוי, מדין, מואב, מלכיצדק, מנשה, מסה, מצרים, מריבה, משה, משך, נפתלי, נתן הנביא, סבא, סיחון, סיני, סיסרא, עמק סבות, עוג, עין דאר, עמון, עמלק, ערב, פנחס, פלשת, פלשתים, פרעה, צור, ציון, צלמון, צלמונע, שדה צען, קדר, מדבר קדש, קישון, בני קרח, רהב, שאול, שבא, שכם שילו, שלם, שלמה, שמואל, שרון, תבור תרשיש.

Nous ne savons s'il faut ajouter à cette liste שושן (Suse ?) de LX, 1, et דומה, qui pourrait être quelquefois le pays de Duma, en Arabie. Les îles de la côte méditerranéenne איים sont nommées Ps. LXXII, 10, et XCVII, 1. Les principaux numéros où nous avons parlé des peuples mentionnés dans ce tableau sont nos 121, 122, 123, 124, 135, 146, 148, 150, 151, 153.

34. *Observations sur le texte des Psaumes.*

158. Quoiqu'il n'entre pas dans notre sujet de traiter de l'état dans lequel se trouve le texte des Psaumes, nous voulons cepen-

[1] Nous n'avons pas voulu traiter avec de longs développements cette question de Jérusalem et de Sion, nous nous bornons à renvoyer encore à quelques psaumes où il est surtout question de la Jérusalem future, de sa gloire et de celle du Messie, qui y règnera, du culte que les Nations viendront y rendre à Dieu ; ce sont XLVIII, 3 ; LXXIV, 2 ; LXXVI, 3 ; LXXXIV, 8 ; XCIX, 2 ; CII, 22-23 (les Nations à Jérusalem), CXXXII, 12 ; voir aussi les nos 125 et 130. Le בונה ירושלם de CXLVII, 2, n'indique pas nécessairement qu'au moment où l'auteur écrit Jérusalem soit détruite ; la reconstruction dont parle ce verset est une reconstruction tout idéale de la ville sainte ; elle sera agrandie, embellie, fondée plus solidement et pour toujours. La formule בונה ירושלם des Dix-huit Bénédictions pourrait avoir le même sens et il en résulterait que cette formule, et aussi la suivante, peuvent avoir été écrites avant la destruction du temple par les Romains. Le Ps. LI, 20, cependant, paraît bien parler de la reconstruction des murs de Jérusalem détruits par les Babyloniens.

dant placer ici quelques-unes des observations que nous avons relevées en passant. Nous n'avons fait, pour confirmer ou contrôler nos corrections, aucune des recherches qu'il faudrait ; notre liste avait été préparée avant que nous eussions consulté aucun commentateur, nous nous sommes borné à en effacer ensuite les corrections que l'on trouve dans les ouvrages suivants, les seuls que nous ayons consultés pour cet objet : Paul de Lagarde, *Prophetæ chaldaice* (Leipzig, 1872), p. XLVI et suiv. ; le même, *Psalterium iuxta Hebraeos Hieronymi* (Leipzig, 1874), p. 164-165; Cheyne, *The Book of Psalms* (Londres, 1888), p. 369 et suiv.; Graetz, *Kritischer Commentar;* et par endroits Schultz et Strack, *Die Psalmen u. die Sprüche Salomos.*

159. Une partie des variantes que nous avons remarquées dans les Psaumes ne paraissent pas être de simples erreurs ou malentendus paléographiques ; il nous a semblé que quelques-unes d'entre elles viennent de ce que la transcription s'est faite de mémoire ou au moins de ce que le copiste, ayant lu plusieurs mots dans l'original, les transcrivait plus ou moins librement, s'astreignant seulement à conserver exactement le sens. C'est à cette manière de procéder que nous attribuons des variantes telles que גמל et גמר , פדני et פצני , הצלח et חלצת , ניצור et מבצר , יזעקו et יצעקו, et autres.

Nous signalons à l'attention du lecteur un genre de fautes qui n'avait pas encore été remarqué, à ce que nous croyons, et dont on trouvera des exemples frappants aux Ps. XXII et LXXXIV. Il consiste dans la juxtaposition de deux leçons différentes, d'un même passage, dont chacune en soi peut être correcte, mais qui, amalgamées à tort, forment un singulier mélange. D'autres exemples se trouvent XLIV, 3; LV, 16 ; LVII, 5 ; LVIII, 10 ; LXII, 9.

160. Dans la liste qu'on va lire, nous suivons l'ordre des Psaumes.

I. Nous supposons qu'on a déjà remarqué avant nous la grande analogie de ce psaume avec Ps. XXVI ; — vers. 4, הדפנו, on pourrait lire aussi הדחנו ; cf. XXXV, 5.

V. Les vers. 8-9 semblent être une interpolation ; le vers. 10 se rattache extrêmement bien au vers. 7 ; cependant, il faut être très réservé dans ce genre de corrections, on a très souvent l'impression que la pensée des Psalmistes fait de véritables sauts et soubresauts.

VI, 11. Pour ישבו, voir IX, 4, בשוב אויבי אחור.

X-X. Il va sans dire que ces deux Psaumes ne forment qu'un seul morceau (voir n° 51).

XI, 6. Au lieu de פחים, peut-être פֶּחָם ou פחמים ; — vers. 7, lire ישרים יחזו.

XIV et LIII. Ces deux psaumes ne sont pas, à notre avis, deux rédactions un peu différentes d'un même texte, mais simplement deux copies différentes, les divergences sont de caractère purement paléographique, elles montrent l'étendue et la singularité des erreurs que pouvaient commettre les scribes. Ainsi on a, tour à tour, והתיעבו et ותעיבו, עול et עלילה (vers. 2), סר et סג (vers. 3), מאסם et מחסהו (vers. 6), et peut-être même le reste des variantes du vers. 6 a-t-il la même origine; les mots לא היה פחד de LIII, 6, sont évidemment interpolés.

XVIII. Nous nous demandons si les versets 8-16 ne forment pas un morceau indépendant. Ce Ps. est à comparer avec II Sam., XXII, la comparaison des deux textes montre également les plus curieuses altérations paléographiques : יד et כף (vers. 1), ומפלטי et ומפלטי לי אלהי צורי et אלי צורי (vers. 2, 3), וירא et וידא (vers. 11), סכתו et סכות, חשכת et חשרת (v. 12), בערו et עברו, ים et מים (v. 16), עניך על רמים תשפיל et עיני רמות תשפיל (v. 28), מאזרני et מעזרני, ויתן et ויתר (vers. 33), אשיגם et אשמידם (vers. 38), תזרני et תאזרני (vers. 40), נתתה et תתה (vers. 41), ישועו et ישיבו (vers. 42), אדקם ארקעם et אריקם (vers. 43), תשמרני et תשימני (vers. 44), יתגרו et יתחגרו (vers. 46). On pourrait relever bien d'autres différences dans ces deux morceaux et quelques-unes semblent provenir de ce qu'ils ont été d'abord transcrits de mémoire. Au verset 47 de notre Psaume ידבר עמים תחתי, il faut comparer XLVII, 4, et CXLIV, 2, où il faut évidemment עמים, non עמי ; voir aussi XLV, 6.

XIX. Ce Ps. est composé de deux morceaux différents, amalgamés à tort. Au vers. 8 commence le second morceau, qui est comme un chapitre des Proverbes.

XXII, 17-18. Si l'on compare avec Isaïe, XXXVIII, 13, on voit clairement qu'il faut lire כארי ישבר כל עצמותי ; les mots ידי ורגלי sont un doublet de כל עצמותי. — Les vers. 28-29 pourraient être une interpolation.

XXVII, 11, ארח מישור ; cf. CXLIII, 10, ארץ מישור.

XXIX, 1-2 ; cf. XCVI, 8-9.

XXXI, 12, נאד, probablement מגור ou מנד (Lagarde) ; vers. 22, יגר מצור, cf. LX, 11.

XXXIII, 7. Il faut peut-être בנד au lieu de כנד.

XXXIV. Le vers. 17 interrompt la suite logique de la pensée ; il faut peut-être le faire permuter avec le verset 23 qui commence également par un פ ; tous les deux versets seraient alors très bien à leur place.

XXXVI, 2. Lire נאם רשע לרשע ; le Ps. met en scène deux Méchants, dont l'un se vante devant l'autre de son impiété.

XXXVII, 35. Au lieu de אזרח רענן ne faut-il pas ארז רענן?

XXXVIII, 13 ; cf. XL, 15 ; remarquer l'analogie de וינקשו avec le mot suivant מבקשי.

XL, 8. Il est clair que les mots אזנים כרית לי ne sont pas à leur place ; on pourrait les mettre en tête de XXXVIII, 14. — Comparer vers. 14-18 avec LXX, 2 6 ; ישמו (v. 16 de notre Ps.) avec וישובו, LXX, 4, יחשב לי (vers. 18 de notre Ps.) avec חושה לי, LXX, 6.

XLII-XLIII. Il est évident que ces deux Psaumes n'en font qu'un seul et sont séparés à tort. — XLII, 6-7, ישועות פניו, אלהי, XLII, 12, et XLIII, 5, ישועות פני ואלהי. — XLII, 11, ברצח vient peut-être des quatre premières lettres du mot suivant; on a proposé de lire ברקב (voir Cheyne), nous supprimerions volontiers le mot.

XLIV, 3. Le mot ידך est un doublet du mot אתה qui précède.

XLV, 6. Effacer עמים תחתיך qui est une interpolation évidente, et vient peut-être de XLVII, 4.

XLVI, 7. Le mot נתן paraît faux; il faut peut-être le supprimer.

XLIX, 13 et 21 : ביקר בל ילין et ביקר ולא יבין.

L, 10. Cf. LXXVI, 5. — Vers. 20, au lieu de תשב lire שוא ? Cf. Graetz, qui, avec Krochmal, propose בשׁת.

LI, 20-21. Voir n° 105.

LIV, 5. Voir n° 52.

LV, 16. Les mots בגיגורם בקרבם font double emploi l'un avec l'autre.

LVI, 14. Cf. התצלת avec CXVI, 8, חלצת ; et להתהלך לפני אלהים באור החיים avec CXVI, 9, אתהלך לפני יהוה בארצות תחיים.

LVII, 5. Le mot נפשי est un doublet du pronom de la 1re personne compris dans le verbe suivant, il faut le supprimer ou lire תשכב, non אשכבה. — Les trois vers. 10-12 se retrouvent CVIII, 4-6 ; cf. גדול עד שמים de LVII, 11, avec גדול מעל שמים de CVIII, 5.

LVIII, 10. Les mots כמו חי viennent de כמו חרן et doivent être supprimés, comme M. Graetz l'a déjà vu. — Voir aussi n° 60, pour le vers. 8 de ce Psaume.

LX, 10. עלי פלשת התרועעי ; CVIII, 10, עלי פלשת אתרועע ; LX, 11, עיר מצור ; CVIII, 11, עיר מבצר.

LXII, 9. Est-ce que עם ne serait pas un doublet de עת qui précède et ne faut-il pas l'effacer?

LXV, 2. Les mots אלהים בציון paraissent interpolés ; de même, peut-être, le mot נוראות du vers. 6.

LXVIII, 7 et 19. On peut se demander si le אף סוררים שכנו צחיחה et אף סוררים לשכן יה אלהים ne sont pas deux lectures différentes d'un même texte. Cf. Graetz. — Sur ce psaume, voir n° 95.

LXXI, 6, גוזי, cf. גחי, XXII, 10 ; — vers. 13, יכלמו irait mieux que יכלו (Voir Cheyne).

LXXIV, 19. Voir n° 69, notes.

LXXV, 7. On dirait que le verset est ajouté. Cf. avec CVII, 3.

LXXVII, 11. Lire שנות ימי עליון, non ימין.

LXXVIII, 60. Au lieu de אהל שכן באדם lire אהל שכן בארץ.

LXXIX, 6. Au lieu de אל הגוים, lire על הגוים.

LXXXIV, 4. Il manque certainement quelque chose avant את מזבחותיך; peut-être le mot אסבבה, cf. XXVI, 6; le sens est clair : l'oiseau trouve un abri, moi aussi, je me réfugie auprès de ton autel. — Vers. 11. On a ici évidemment deux leçons différentes amalgamées et qui ont toutes deux pour conclusion les deux mots באהלי רשע; il faut choisir entre טוב יום בחצריך מאלף באהלי רשע, ou בחרתי הסתופף בבית אלהי מדור באהלי רשע, en effaçant le commencement du verset. — Vers. 12, au lieu de שמש, il faut peut-être lire קשת. — Sur ce psaume, voir J. Derenbourg, dans *Revue*, VI, 161.

LXXXVII, 4. Voir n° 151.

LXXXVIII, 5. Cf. נחשבתי עם יורדי בור avec נמשלתי עם יורדי בור, XX, 1; CXLIII, 7.

LXXXIX, 6-19. Le morceau interrompt la suite des idées et on peut se demander s'il n'est pas ajouté. Sa présence à cette place peut cependant se justifier d'une certaine façon, mais assez péniblement. — Vers. 44, au lieu de תשיב צור חרבו, ne faut-il pas lire תשיב אחור חרבו? Les vers. 48-49 sont sûrement une interpolation, ils pourraient provenir du Ps. suivant (Ps. XC), où leur place est pour ainsi dire marquée.

XCVI, 1-13. On peut comparer avec I Chr., XVI, 23-33, et relever quelques variantes qui ne sont pas sans intérêt.

CII, 4. Au lieu de בעשן, probablement בעשן.

CV, 1-15. Cf. I Chr., XVI, 8-22; les deux textes sont, en général, d'une étonnante conformité.

CVI. Les vers. 1, 47 et 48 se retrouvent I Chr., XVI, 34, 35, 36.

CVII. Cf. יצינקו, vers. 6 et 28, avec יזנקו, vers. 13 et 19; יצילם, vers. 6, avec יושיעם, vers. 13, 19, et יוציאם, vers. 28.

CVIII. Voir Ps. LX plus haut.

CIX, 18, voir n° 60. — Vers. 28 : au lieu de קמו ויבשו, lire יכלמו ou bien קמיך יבשו ויבשו, les deux dernières lettres קמיך se seront transformées en deux *vav*; cf. cependant Graetz.

CX. Voir n° 136.

CXII, 9. Le mot בזר nous paraît contenir une faute. — Vers. 10, תאות רשעים תאבד, c'est le seul exemple de cette alliance de mots, il faut plutôt lire תקות.

CXVI, 8. Voir LVI.

CXVIII, 26. Cf. מבית יהוה avec בשם יהוה de CXXIX, 8.

CXX, 5. Voir n° 151.

CXXXII, 15. Au lieu de צידה lire צדיקיה ou עניה.

CXXXVIII, 7. Au lieu de אף, lire peut-être ערף, ou כף, ou même יד; cependant אף n'est pas impossible.

CXL, 14. Au lieu de ישבו, lire יראו; M. Graetz propose ישבעו.

CXLIII, 9. Au lieu de כסיתי, lire נסתי.

CXLIV, 2; Voir XVIII.

161. Beaucoup de psaumes finissent par des versets qui semblent n'avoir aucun rapport avec le psaume, et on a souvent le sentiment que ces phrases ont été ajoutées plus tard, pour arrondir la période et marquer fortement la mesure finale[1]. Mais il ne faudrait pas se fier à cette impression ; dans tous les cas nous ne sommes pas arrivé à nous former une conviction sur ce sujet et nous croirions plutôt que ces versets font partie de la rédaction primitive. Nous avons aussi cru autrefois que le Ps. LXVIII était composé d'un morceau central très ancien, inséré plus tard dans un cadre banal, mais nous sommes revenu de cette opinion et croyons plutôt que ce psaume est d'une seule venue. Les hypothèses que nous avons proposées plus haut sur des interpolations qui se trouveraient aux Ps. XVIII et LXXXIX ne sont pas plus certaines.

Les principaux *finals* des Psaumes qui peuvent plus ou moins donner lieu aux doutes que nous avons exprimés sont :

VIII, 10 ; XIV, 7 ; XVIII, 51 ; XXVI, 12, 2e partie du verset ; XXVII, 14 ; XXIX, 11 ; LI, 20-21 ; LXIX, 36-37 ; LXXVII, 21 ; LXXXII, 8 ; CXXXVI, 25-26 ; CXLVII, 19-20.

La vraie difficulté qu'offrent ces passages vient de ce qu'ils dépassent ordinairement en portée le psaume auquel ils sont attachés ou semblent même s'en écarter entièrement ; mais la pensée des Psalmistes obéit à une logique à laquelle nous ne sommes pas habitués, elle fait des bonds prodigieux qui nous déconcertent. Il nous est bien difficile de savoir au juste comment les choses se passaient dans l'âme du Pauvre, naïve et mobile comme une âme d'enfant.

35. *Ordre dans lequel se suivent les Psaumes.*

162. On nous permettra d'ajouter quelques observations sur l'ordonnance des Psaumes dans le recueil.

Nous croyons que la division en cinq livres est originale et qu'elle indique des séparations faites par les premiers rédacteurs ou qui se sont faites d'elles-mêmes par additions successives du second livre au premier, du troisième livre au second, et ainsi de suite. Nous croyons également qu'il y a lieu de considérer comme ayant formé des collections spéciales et indépendantes les Ps. XLII-XLIX attribués aux fils de Corah[2], les Ps. LXXIII-LXXXIII attribués

[1] Le début de certains psaumes fait naître quelquefois les mêmes doutes.

[2] Se rappeler que les Ps. XLII-XLIII, ne forment qu'un morceau ; Ps. LXXXIV-V sont aussi attribués aux fils de Corah et viennent à la suite d'une collection attribuée

à Asaf, les Ps. CXX-CXXXIV, dits Chants des Degrés[1]. Il est bon de remarquer que tous les Psaumes du premier livre, à l'exception des Ps. I, II et XXXIII, dont nous parlerons plus loin, sont attribués à David[2] ; que le second livre commence par la collection des fils de Corah, le troisième par celle d'Asaf, le quatrième par celui de Moïse. Les psaumes attribués à David dans le second et le troisième livres sont encore assez nombreux (LI-LXV, LXVIII-LXX, LXXXVI), dans les deux derniers livres ils n'apparaissent qu'à l'état erratique (CI, CIII, CVIII-CX, CXXII, CXXIV, CXXXI-CXXXIII, CXXXVIII, CXLV), et il faut remarquer que les psaumes CXXII, CXXIV et CXXXI-CXXXIII que nous venons de désigner font partie des Chants des Degrés.

La valeur des observations qui précèdent est subordonnée à la valeur qu'on attache aux suscriptions. Le caractère interne des Psaumes peut fournir des indications moins contestables sur leur classement.

163. Nous commençons par le premier livre. Tout le monde est d'accord que les Ps. I et II ne font point partie de ce livre, et qu'ils ont été mis en tête de la collection comme un frontispice, à cause de leur importance et de leur signification particulière. On peut croire que c'est pour une raison analogue que le psaume messianique LXXII finit le second livre, que le Ps. XC est mis en tête du quatrième livre, sans parler des derniers psaumes de la collection, dont le classement se justifie par des raisons évidentes. Les Ps. I-II étant mis à part, le premier livre est d'une homogénéité remarquable. Il est consacré presque sans exception à décrire la situation du Pauvre, sa lutte contre le Méchant, et les relations du Pauvre et du Méchant avec Dieu. Ce livre est entièrement monochrome, à part quelques morceaux qui tranchent sur le fond commun, sans être néanmoins étrangers aux préoccupations ordinaires du Pauvre. Ce sont le Ps. VIII, où il est question de faiblesse de l'homme en général comparée à la puissance de Dieu ; le Ps. XIX, qui semble composé de deux morceaux différents, consacrés l'un à la grandeur de Dieu, l'autre à la beauté de la Loi ; enfin les Ps. XXIV, XXIX et XXXIII (grandeur, puissance et justice de Dieu).

164. Un examen même superficiel des Psaumes attribués aux fils de Corah et qui commencent le second livre, montre de suite que la note dominante n'y est pas tout à fait la même que dans le

à Asaf ; inversement, le Ps. L, attribué à Asaf, vient à la suite de la collection des fils de Corah.

[1] Ou du pèlerinage.

[2] Se rappeler que les Ps. IX et X ne forment qu'un seul morceau.

premier livre. Cette petite collection s'occupe déjà, comme les Psaumes postérieurs, de la destinée du peuple juif (XLIV), du Messie et des Nations (XLV-XLVIII), de la vanité des biens de la terre (XLIX), et le Ps. L, attribué à Asaph, développe une théorie sur les sacrifices qui est la théorie des Psaumes, sans doute, mais qui est cependant un sujet très spécial. Les autres psaumes du livre nous ramènent, sauf quelques exceptions, au thème ordinaire des psaumes du premier livre. Il faut seulement remarquer, comme sortant plus ou moins du rang, le psaume historique LX, la fin du Ps. LXV, à partir du verset 10, qui semble être un morceau à part, les psaumes messianiques LXVII et LXXII, et enfin le fameux Ps. LXVIII. A part la collection des fils de Corah, les deux premiers livres forment donc une collection d'une grande unité de ton, et c'est ce qui justifie la note de la fin du second livre, qui met le sceau à cette collection par les mots : Fin des prières de David fils d'Isaï.

165. Un changement très visible s'opère déjà dans le troisième livre et s'accentue de plus en plus dans les livres suivants. Le troisième livre est surtout historique et messianique, non sans des retours nombreux au thème des deux livres précédents. Sur dix-sept psaumes dont il se compose, il y en a au moins sept qui sont consacrés à des récits ou à d'importants souvenirs historiques. Ce sont d'abord le beau morceau historique formé par le Ps. LXXVIII, et le Psaume LXXXIX, moitié historique, moitié messianique; ce sont ensuite les Ps. LXXIV et LXXIX, qui ont pour toile de fond la destruction de Jérusalem par Nabuchodonosor; puis viennent les souvenirs d'Egypte, Ps. LXXVII, LXXX, LXXXI; et enfin, les hostilités des Juifs avec diverses nations, Ps. LXIII et LXVII. Les Ps. LXXV et LXXVI nous paraissent être fortement empreints de messianisme, et il en est peut-être de même du Ps. LXXXV ; le Ps. LXXXIV et les Ps. LXXX et LXXXV déjà nommés s'occupent du peuple juif plutôt que du Pauvre. Les seuls psaumes du livre qui appartiennent franchement au cycle littéraire des Pauvres, sont le premier et l'avant-dernier (LXXIII et LXXXVIII).

166. Le sujet dominant du quatrième livre est la description de la grandeur de Dieu et de son empire sur la nature. Les Ps. XCV à C, consacrés à ce sujet, semblent même faire une petite collection à part ; nous avons déjà parlé plus haut du magnifique tableau de la nature décrit dans le Ps. CIV. Les Ps. CV-CVI sont purement historiques, et on voudrait y rattacher le Ps. CVII, également historique, qui doit peut-être faire partie du quatrième livre ou qui a été mis en tête du cinquième livre pour sa parenté avec la fin du quatrième livre. Quand on a mis à part, pour des raisons que l'on

connaît maintenant, le Ps. xc, et qu'on a rapproché le Ps. xciii de la collection xcv-c dont il fait probablement partie, il reste, pour les Pauvres, les Ps. xci, xciv, ci-ciii.

167. Les Psaumes, pour parler leur langage, commencent dans les pleurs et finissent dans la joie. La note triomphante s'est déjà fait entendre dans le quatrième livre ; on n'entend qu'elle, ou à peu près, dans le cinquième livre et il ne peut pas y avoir de doute que cet arrangement est intentionnel. Les psaumes consacrés exclusivement aux souffrances du Pauvre et aux infamies du Méchant y sont comme égarés (cix, cxxxviii, cxl-cxliv[1]), et il faut remarquer qu'ils sont tous attribués à David ; ce sujet paraît donc avoir été le thème favori, sinon exclusif, et le signe dominant des psaumes davidiques. Le cinquième livre contient, en outre, un certain nombre de psaumes plus ou moins historiques (cvii, cviii, qui est le doublet de lx, cxiv, cxx, cxxvi, cxxxii, cxxxv-cxxxvii). Il faut y signaler le Ps. cxix, qui est certainement un des plus jeunes du recueil, et le Ps. cxxxix, belle composition appartenant, comme certains autres morceaux des Psaumes (par ex. xxxiv, 12-16, lxxviii, 1-8), à la classe des poëmes sapientiaux. Le reste du cinquième livre est, avec des nuances, un continuel hymne à Dieu, un chant d'espoir, de délivrance et de triomphe.

168. Pour le classement des Psaumes à l'intérieur de chaque livre ou même pour leur classement en général, il nous a semblé quelquefois qu'une espèce d'attraction s'est exercée d'un psaume sur l'autre, par affinité de la pensée ou de l'expression. Nous allons en donner quelques exemples. Ps. iii, 3, et iv, 7, רבים אומרים ; iii, 6, iv, 5, 9, v, 4, vi, 7 : משכבכם — שכבתי ואישנה הקיצותי אשחה מטתי רג׳ — בקר תשמע קולי — אשכבה ואישן. Comparez de même vii, 7-9, et ix, 20 קומה ה׳, et justice ; xii, 2, et xiv, 1-3 ; xvi, 5 et 11 ; xvii, 5 et 7, les mots rares הושיך et תמך, et ימינך ; xix, 11, et xxi, 4 ; פז ; xxii, 30, et xxiii, 5, אכלו et שלחן ; xxxii, 11, et xxxiii, 1, הרנינו et רננו [2] ; xxxi, 24, xxxiii, 4, xxxvi, 6, la אמונה de Dieu ; xxxii, 10, et xxxiv, 20, les maux nombreux du Méchant et du Pauvre ; xxxiii, 5, xxxv, 24, xxxvi, 7, xxxvii, 6, la צדקה de Dieu ; xxxiv, 8, et xxxv, 5-6, les anges ; xxxiv, 11, et xxxv, 17, les כפירים dans le sens de Méchants ; xxxiv, 14, xxxviii, 14-15, et xxxix, 2-4, 10, אלם

[1] Le Ps. cxliv est consacré, comme on sait, à la guerre du Pauvre contre le Méchant.

[2] Nous nous demandons si le Ps. xxxiii ne doit pas à cette analogie de termes sa place dans le premier livre ; il figurerait bien dans la collection commençant Ps. cv.

et נאלמתה, etc. ; XXXV, 14, XXXVIII, 7, XLII, 10, et XLIII, 2, קדר ; XLVI, 5, et XLVIII, 2, 3, 5, la ville (cf. L, 2) ; XLIX, 7, et LII, 9, vanité des richesses ; LII, 9, LIII, 3, et LIV, 5, méprisé de Dieu ; LVII, 5, LVIII, 4-5, LXIV, 4, mauvaise langue ; LXII, 2, et LXV, 2, דומיה תהלה ; LXIII, 6, et LXV, 5, se rassasier ; LXVI, 8, et LXVIII, 7, 19, סוררים. Nous nous arrêtons sur ce dernier exemple, qui est un des plus frappants ; le mot סוררים ne se rencontre plus qu'une seule fois dans les Psaumes, il est assez rare et ce ne doit pas être un pur hasard s'il se trouve ici dans deux psaumes voisins. On pourra allonger et enrichir notre liste, nous ne voulons en aucune manière épuiser ce sujet [1].

36. *Retour à la question de l'âge des Psaumes.*

169. Nous revenons, en finissant, sur la question de la date des Psaumes que nous avons traitée au commencement de ce travail, mais pour laquelle nous avons maintenant beaucoup d'éléments nouveaux.

Nous remarquons d'abord que rien n'indique qu'il y ait des psaumes composés pendant l'exil de Babylone, quoique le contraire ne soit pas prouvé non plus. En revanche, un nombre très considérable de psaumes parlent de Jérusalem et du temple de telle sorte, qu'on est parfaitement sûr qu'ils ont été écrits dans la Palestine à une époque où le temple de Jérusalem existait ou avait été restauré. On n'est pas forcé d'admettre que les auteurs des Psaumes aient tous demeuré à Jérusalem ; beaucoup d'entre eux, dans tous les cas, connaissaient si bien la nature, les montagnes, la mer, les bêtes, les rivières, les orages, le désert, les travaux agricoles, qu'on doit supposer qu'ils avaient au moins séjourné longtemps à la campagne, sur le bord de la mer, ou dans les voisinages des montagnes du Nord et du Nord-Est (le Basan), et l'un d'eux (Ps. XLII) paraît connaître le pays situé au-delà du Jourdain.

170. Un très grand nombre de psaumes portent la marque certaine de l'époque du second temple. On peut, à ce qu'il semble, les classer comme suit :

1° Ceux qui parlent clairement et même en termes formels de la destruction du premier temple, de la grande défaite des Juifs, de l'exil de Babylone et du retour de l'exil; par exemple, XIV, 7,

[1] Nous voyons au dernier moment que Fr. Delitzsch, dans son *Symbolæ ad Psalmos illustrandos*, Leipzig, 1846, a dû exposer, sur le sujet développé par nous dans ce numero, des idées semblables aux nôtres.

XXV, 22, XXVIII, 9, XLIV, LI, 20, LX, 12, LXIX, 36, LXXIV, LXXIX, LXXXI, 12-13, LXXXV, 2-5, LXXXIX, 39-52, CII, 14-17, CVI, 39-47, CVII, 2-3, etc., CVIII, CXXXVI, CXXXVII, CXLVII, 2 ; peut-être aussi les Ps. XLII-XLIII, qui semblent demander le retour des exilés à Jérusalem.

2° Les psaumes où sont célébrées les anciennes victoires des Hébreux sur les Égyptiens et sur les Canaanéens. La note triomphante de ces morceaux semble répondre à la joie des exilés de Babylone revenus dans leur patrie.

3° Tous les psaumes où le poète montre un enthousiasme spécial pour Jérusalem[1]. Ce sentiment doit être né dans le cœur des Juifs pendant l'exil de Babylone.

4° Ceux qui parlent de l'humiliation des Juifs en face de leurs voisins et des Nations. Ils s'expliquent surtout par la situation politique des Juifs à l'époque du second temple.

5° Tous les psaumes, et ils sont nombreux, où il est indiqué que la prière remplace les sacrifices et qu'elle est le vrai sacrifice.

6° Les Ps. I et CXIX, visiblement inspirés d'un esprit rabbinique.

7° Probablement les psaumes messianiques, et aussi les Psaumes où David est entièrement transfiguré en Messie.

8° Enfin, les psaumes qui font de la polémique contre le paganisme.

Si l'on ajoute ce que nous avons dit plus haut (n° 3) de l'unité du culte, de Jérusalem reconnue comme le centre religieux de la nation, et de l'absence de toute idolâtrie parmi les Juifs au temps des Psaumes[2], on verra qu'il reste bien peu de place, dans notre collection, pour des psaumes antérieurs à l'exil, et s'il y en a quelques-uns, ce que nous ne voudrions pas contester d'une manière absolue, il faudrait les considérer comme de rares débris d'un autre âge[3].

ISIDORE LOEB.

[1] Sur Jérusalem dernière étape, résidence de Dieu, *menuha*, Ps. CXXXII, 8, 14, voir Giesebrecht, *l. c.*, p. 35.

[2] Ce que nous avons dit à ce sujet au n° 3 se trouve déjà dans Ernest Havet, *l. c.*, p. 252.

[3] Nous plaçons ici quelques notes qui servent à rectifier ou compléter divers passages de notre étude : 1° Sur le נדגל dont nous avons parlé au n° 85, voir Fried. Delitzsch, *Prolegomena eines neuen Hebr.-aramäisches Wœrterbuches zum Alten Testament*. Leipzig, 1886, p. 61, où ce mot hébreu est expliqué par *regarder, lever les yeux vers*... — 2° Pour l'étude de notre n° 93, voir, dans le même ouvrage, l'explication du mot תמחץ de Ps. LXVIII, 24. — 3° Sur la 6e note du n° 93, à la fin, au lieu de « l'Égypte ou l'Assyrie », lire « l'Égypte, ou l'Assyrie, ou la Babylonie », ou bien « l'Égypte ou l'Assyrie et la Babylonie ». — 4° Sur notre n° 101, où nous avons dit que pas une seule fête juive n'est mentionnée dans les Psaumes, voir le Commentaire de Graetz sur Ps. LXXXI, 4, qui fait remarquer que le יום חגנו de ce verset désigne probablement la Pâque.

RECHERCHES BIBLIQUES

XXI

L'HISTOIRE DE MICHÉE

Les chap. XVII et XVIII du livre des Juges contiennent un récit des plus curieux et qui a peu d'analogies dans la littérature biblique. Ils rapportent la fondation d'un sanctuaire pourvu d'une image divine et d'un prêtre lévite dans une localité du mont Éphraïm, à la première époque des Juges. L'importance de ce récit pour l'histoire du culte israélite en général et du sacerdoce hébreu en particulier a été depuis longtemps reconnue. Les vues différentes soutenues par l'école critique récente qu'on est convenu d'appeler l'école grafienne s'appuient tout particulièrement sur certains passages de ce récit. J'ai pensé qu'il serait utile d'examiner à nouveau et sans parti-pris ce document devenu classique, afin de voir si les conclusions tirées de ses données doivent être considérées comme absolument acquises à la science. Cette sorte de *cross examination* est aussi réclamée, si on se place seulement au point de vue de l'exégèse biblique, car plus d'une expression de cet ancien document est restée obscure ou, du moins, n'a pas été suffisamment éclaircie.

Résumé de l'histoire.

Du temps des Juges vivait sur le mont Éphraïm une femme avec son fils nommé Michée. Un jour, la femme s'aperçut qu'on lui avait volé onze cents sicles d'argent qui lui appartenaient. Après avoir fait de longues recherches et désespérant de retrouver l'argent, elle fit le vœu qu'au cas où elle le retrouverait, elle le consacrerait à Dieu et le dépenserait à l'acquisition

d'une image divine pourvue d'un masque (פֶּסֶל וּמַסֵּכָה). Or, le voleur n'était pas loin, c'était le propre fils de la femme qui avait commis le vol ; pris de remords, il avoua son méfait à sa mère et lui rendit l'argent. Conformément à son vœu, la femme dépensa une partie de l'argent pour faire fabriquer l'image, et de l'autre partie elle fit faire un vêtement sacerdotal nommé éphod, ainsi que des figurines de divinités à l'aide desquelles on consultait le sort (תְּרָפִים) ; elle improvisa ainsi un sanctuaire, que Michée fit desservir par un de ses fils (XVII, 1-5). Le narrateur, évidemment choqué de ce procédé, ajoute, en guise d'excuse, qu'il n'y avait point, dans ce temps, de roi en Israël, sous-entendez pour organiser le culte légal, mais que tout le monde faisait alors ce que bon lui semblait (v. 6).

Peu après, Michée reçut la visite d'un jeune Lévite qui, après avoir séjourné pendant quelque temps à Bethléhem de Juda, allait chercher un emploi ailleurs. Michée invita le Lévite à s'établir chez lui afin d'exercer les fonctions de prêtre dans son sanctuaire, et lui stipula des appointements annuels de dix sicles d'argent et d'une quantité de vêtements, en dehors de sa nourriture. Le Lévite accepta, fut traité comme un enfant de la maison et remplaça désormais le fils du propriétaire dans le service du temple. Michée était enchanté d'avoir un Lévite pour prêtre et croyait avoir mérité par cet acte la faveur de la divinité. Cet épisode appelle de nouveau cette remarque du narrateur que dans ce temps il n'y avait pas de rois en Israël, ce qui signifie, chez lui, que cet acte n'était pas non plus conforme à la légalité.

Mais cette nouvelle organisation du sanctuaire éphraïmite prit subitement fin par un événement imprévu. A ce moment la tribu de Dan, n'ayant pu conquérir tout le territoire qui lui était échu au milieu des autres tribus, se trouva à l'étroit et résolut d'envoyer des colonies au loin. Cinq explorateurs danites partirent vers le nord pour chercher un nouvel établissement. En passant par le mont Éphraïm, ils s'arrêtèrent la nuit près du temple de Michée. Ayant appris du jeune Lévite, dont ils avaient reconnu la voix, qu'il officiait comme prêtre salarié dans le temple de Michée, ils lui firent consulter l'oracle sur l'issue de leur exploration, et, ayant reçu une réponse favorable, ils continuèrent leur voyage jusqu'à la ville de Laïsh, qu'ils trouvèrent sans défense. A leur retour, six cents Danites bien armés partirent vers le nord. En arrivant près de la maison de Michée, ils enlevèrent par force les objets du temple avec le jeune prêtre, et les établirent dans la ville de Laïsh, dont ils avaient chassé ou détruit les habitants. Une note ajoute que le jeune Lévite, qui avait nom Jonathan

et qui était un descendant de Gerson, fils de Moïse, y exerça les fonctions de prêtre, qui restèrent dans sa famille jusqu'au moment où les dix tribus furent expulsées de leur pays, c'est-à-dire probablement jusqu'à la destruction du royaume d'Israël. Une remarque finale nous apprend que l'image fabriquée par Michée y resta aussi longtemps que la maison de Dieu, c'est-à-dire le tabernacle, demeura à Silo (v. 31).

Observations critiques.

J'ai dit qu'un certain nombre d'expressions de ce texte n'ont pas été suffisamment éclaircies par les exégètes. Les observations suivantes ont pour objet de combler cette lacune. L'histoire ne doit faire son profit que de textes clairs qui ne permettent aucune ambiguïté de sens.

Vers. 1 3. Ce passage se trouve dans un certain désordre dans notre texte à cause de la petite phrase : « et maintenant je te le rendrai » qui clot le troisième verset et qui, d'après le contexte actuel, paraît être mise dans la bouche de la mère, comme le reste de la phrase qui précède, ainsi que l'indiquent les mots וַתֹּאמֶר אִמּוֹ. Cependant le commencement du verset suivant dit, au contraire, que le fils rendit l'argent à la mère. Il est évident que la petite phrase dont il s'agit doit être placée au deuxième verset après le mot לָקַחְתִּיו, et alors toute obscurité disparaît du passage, dont voici la traduction littérale : « Il dit à sa mère : les onze cents sicles d'argent qui t'ont été enlevés et au sujet desquels tu as prononcé un vœu en ma présence, cet argent est chez moi ; c'est moi qui l'ai pris ». La mère répondit : « Que mon fils soit béni par Jahwé ». Il rendit les onze cents sicles à sa mère, et celle-ci dit encore : « J'ai consacré cet argent à Jahwé, de façon qu'il passera de mes mains en celles de mon fils pour en faire une image et un masque. » Le verset suivant reprend le commencement du verset 3 et raconte la fabrication des objets du culte.

Vers. 5. L'expression מִלֵּא יָד, « remplir la main », signifie seulement mettre en possession, et il ne faut pas y chercher le sens de salarier ou payer un service, comme quelques-uns le pensent. C'est une expression très usitée en assyrien pour la prise de possession de la royauté. Un dieu babylonien dit de lui-même : « Les puissantes montagnes sont à ma disposition » (*shadi shaquti umallu idiya*). C'est aussi le sens de l'hébreu מִלּוּאִים, qu'il faut traduire par « prise de possession, transmission du pouvoir ».

Vers. 7. Je reviendrai plus loin sur le membre de phrase וַיִּנָּשֵׂב שָׁם

מִבֵּית לֶחֶם יְהוּדָה. Je me bornerai à remarquer ici que l'expression מִבֵּית לֶחֶם יְהוּדָה ne forme pas contradiction avec la fin du verset וְהוּא גֵר שָׁם. Le jeune homme ne faisait que séjourner à Bethlehem, quoique probablement il fût né dans cette localité. Cela signifie que ses ancêtres ne jouissaient pas du droit de cité dans cette ville ; l'auteur indique ce sens par l'expression וְהוּא לֵוִי, faisant allusion à l'absence d'un territoire particulier aux Lévites.

XVIII, 1. L'expression מְבַקֵּשׁ לוֹ נַחֲלָה לָשָׁבֶת signifie seulement qu'il cherchait un territoire particulier pour s'y établir, car les droits des Danites sur les villes de Çor'a et d'Eshtaol ne souffrent pas le moindre doute et l'auteur ne devait pas ignorer que le Danite Samson était natif de Çor'a (Juges, XIII, 2). On sait que le territoire de Dan formait une enclave dans celui de Juda et que, de plus, les Danites furent impuissants à chasser les Chananéens de la vallée (Juges, I, 34). Cette double circonstance pesait beaucoup à cette tribu, qui ne voyait aucun moyen de s'étendre à son aise et de continuer sa vie de clan. La crainte de se voir absorbée soit par les Judéens, soit par les aborigènes, leur donna la pensée de chercher un nouveau territoire non encore occupé par les tribus congénères. L'auteur exprime cette idée par la reprise du mot נַחֲלָה, qui désigne un territoire appartenant en particulier à un ou plusieurs individus.

Vers. 7. Les mots כְּמִשְׁפַּט צִדוֹנִים, « suivant l'usage des Sidoniens », semblent faire allusion aux habitudes peu guerrières de cette population si adonnée au commerce. Le sens de יוֹרֵשׁ עֶצֶר est des plus obscurs, cependant, il n'y a aucune raison pour ne pas expliquer עֶצֶר par « retenue » dans le sens d' « isolement », et l'auteur veut dire que le peuple de Laïsh se plaisait dans les habitudes d'isolement absolu qui lui furent transmises par ses ancêtres, et ne se souciait nullement d'avoir des liaisons avec les populations des environs.

Vers. 30. La leçon מָנַשֶּׁה établie par les Massorètes à l'aide d'un נ suspendu est sans doute une correction tendancielle ayant pour but de laver la famille du grand législateur Moïse de l'opprobre d'avoir eu un petit-fils qui servit comme prêtre devant une idole.

Considérations particulières.

Ce singulier récit fait naître plusieurs questions qu'il sera bon de discuter :

La première observation se rapporte à l'endroit où cette histoire s'est passée. L'auteur dit simplement : « un homme du mont

Éphraïm », אִישׁ מֵהַר אֶפְרַיִם, et cette désignation vague se retrouve dans les deux autres épisodes de cette histoire : le jeune Lévite arrive au mont Éphraïm, chemin faisant; les explorateurs danites viennent également au mont Éphraïm et ils font connaissance des idoles devant lesquelles le jeune Lévite exerce le sacerdoce. Il est évident que l'auteur n'a pas pu penser à augmenter l'obscurité en répétant plusieurs fois cette expression, mais qu'au contraire, il croyait être très clair et déterminer d'une façon précise la position de cette localité. Cette réflexion m'amène à conclure que l'auteur a en vue la localité la plus célèbre de cette région montagneuse, qui n'est autre que la fameuse ville de Béthel (בֵּית־אֵל), où se trouvait notoirement le sanctuaire principal des dix tribus à l'époque de la royauté d'Israël. Cette hypothèse est confirmée par Josué, xvi, 1, qui mentionne Béthel comme la première ville de la montagne qui limite la plaine de Jéricho. C'est précisément ce qu'on appelle, en général, la montagne d'Éphraïm.

Une autre observation s'impose également à l'esprit en présence d'un agissement qui a pour facteurs une femme et son fils. Le père non seulement ne joue aucun rôle dans cet événement, mais l'auteur ne daigne même pas le mentionner d'un seul mot. Il ne peut pas non plus avoir été momentanément absent, puisque l'accomplissement de ces événements a demandé un certain temps pendant lequel il aurait dû être de retour, et cependant il ne figure même pas parmi ceux de la famille de Michée qui coururent après les Danites pour leur reprendre les objets enlevés. Tout cela rend extrêmement vraisemblable que, selon le narrateur, le père de Michée n'était plus parmi les vivants et que tout l'héritage se trouvait sous la gérance de la mère, ce qui explique la présence de la somme, considérable pour le temps, de 1,100 sicles d'argent entre les mains de la femme, qui pouvait en disposer à son gré[1].

Au sujet du droit à l'exercice du sacerdoce, on voit, tout d'abord, que Michée ne veut pas faire lui-même le prêtre, mais confie cette fonction d'abord à son fils, ensuite au jeune Lévite. Il y perce l'intention de perpétuer sa fondation pieuse par l'établissement d'un prêtre jeune, afin d'échapper aux difficultés qui se présentent au moment de l'élection d'un nouveau prêtre. Michée devait bien prévoir que le sanctuaire fondé par lui ne resterait pas toujours une possession particulière, mais, pour ainsi dire, un

[1] Il se peut même que l'auteur ait voulu insinuer que cette grosse somme avait une origine inavouable; cf. Michée, I, 7.

bien commun à toute la tribu. Quant à la nomination momentanée d'un laïque à la fonction de prêtre, nous savons par l'histoire que Jéroboam avait agi d'une façon encore plus illégale en choisissant les prêtres dans la classe ordinaire du peuple, sans jamais chercher à les prendre parmi les Lévites (I Rois, XII, 31).

Le problème le plus difficile à résoudre est celui qui concerne l'origine et la fonction primitive du jeune Lévite. D'une part, l'expression מִבֵּית לֶחֶם יְהוּדָה semble bien indiquer le lieu de naissance ; d'autre part, la remarque explicite וְהוּא גָּר שָׁם fait bien voir qu'il ne jouissait pas d'un véritable droit de citoyen pour être compris avec les habitants de la ville. Cet état flottant entre la qualité de bourgeois et celle d'étranger nous est expliqué par la phrase significative וְהוּא לֵוִי, qui rappelle la prescription du Pentateuque qui prive les Lévites du droit à la possession d'un territoire propre et, à titre d'indemnité, les autorise à se disperser parmi les autres tribus pour y exercer certaines fonctions réservées à eux seuls. Mais que signifie la seconde qualification מִמִּשְׁפַּחַת יְהוּדָה, « de la famille de Juda », qualification qui ne peut que se rapporter à גֵּר ? Cette difficulté a été surtout relevée par l'école critique moderne, et le célèbre auteur de la *Geschichte Israel's*, M. Wellhausen, en conclut que le terme לֵוִי n'était pas primitivement le nom d'une tribu, mais la désignation d'une qualité ou d'une occupation sacerdotale. Le Lévite de Michée aurait donc été un membre de la tribu de Juda qui, par vocation, se serait consacré au service des Lévites, c'est-à-dire à exercer les fonctions de prêtre dans les temples privés ou publics. Dans cet ordre d'idées, les Lévites pouvaient avoir leur origine dans toutes les tribus indistinctement, et pouvaient remplir les fonctions de prêtre sans la moindre entrave. Cette opinion est naturellement contestée par d'autres critiques qui admettent l'existence séparée des Lévites en qualité de tribu ou, du moins, de classe particulière. M. le comte de Baudissin, dans son étude très remarquable sur le sacerdoce israélite, cherche à écarter cette difficulté, en admettant que l'expression מִמִּשְׁפַּחַת יְהוּדָה indique seulement que le jeune Lévite était affilié à la tribu de Juda par une sorte de clientèle ou d'adoption, et ajoute cette sage observation : « L'action de séjourner (comme un *ger*, étranger) n'est pas en contradiction avec l'appartenance à Juda, car le séjour se rapporte seulement à Bethléhem. Mais l'appartenance à une tribu n'implique pas toujours une parenté ; des étrangers peuvent aussi se faire accueillir dans une tribu et en faire partie. *Banim*, fils d'une tribu, sont tous ceux qui y appartiennent au point de

vue politique. Le Kenizzite Caleb qui s'établit au milieu de la tribu de Juda apparaît, quoique étranger, comme un chef de cette tribu (Nombres, XIII, 3, 6). Les désignations hébraïques pour la tribu, *schébet*, *matté*, comme pour la race *éleph*, indiquent une origine non généalogique. » Cette explication, quoique très admissible en elle-même, ne trouve pas, malheureusement, un emploi efficace dans ce cas particulier, car le verset dont il s'agit ne contient pas une de ces trois désignations non généalogiques, mais le terme מִשְׁפָּחָה, qui est bien l'expression propre pour marquer la parenté du sang. Il me paraît que le problème comporte une solution toute différente. Elle réside simplement dans cette réflexion, que, si l'auteur voulait nous présenter un Lévite judéen, il se serait exprimé beaucoup plus simplement en disant וַיְהִי נַעַר מִמִּשְׁפַּחַת יְהוּדָה וְהוּא לֵוִי וְהוּא גָּר בְּבֵית לֶחֶם יְהוּדָה. La tournure du contexte atteste plutôt le désir de l'auteur de bien déterminer l'origine généalogique du jeune Lévite, et nous sommes ainsi conduits à voir dans מִשְׁפַּחַת יְהוּדָה non une famille judéenne, soit d'origine, soit d'adoption, mais une famille lévitique tirant son origine d'un personnage du nom de יְהוּדָה. Un hasard des plus inattendus nous a conservé très heureusement des mentions réitérées de cette famille lévitique sous des variantes assez curieuses, quoique ayant de nombreuses analogies. La forme ordinaire de יְהוּדָה se trouve dans Néhémie, XII, 8, donnant la liste des chefs des familles lévitiques qui sont revenues de Babylone avec Zorobabel. La série entière y est formée par six noms dont celui de יְהוּדָה est le cinquième. Dans la liste consignée dans Esdras, II, 40, on trouve, à côté des בְּנֵי יֵשׁוּעַ וְקַדְמִיאֵל, les בְּנֵי הֹדַוְיָה, nom qui est produit, sans aucun doute, par l'interversion des deux éléments de יְהוּדָה[1]. Et pour qu'on ne puisse pas y chercher un autre nom, l'auteur d'Esdras, III, 9, venant à mentionner, à son tour, les trois familles qui précèdent, fait usage de la forme régulière de יְהוּדָה (וַיַּעֲמֹד יֵשׁוּעַ בָּנָיו וְאַחָיו קַדְמִיאֵל וּבָנָיו בְּנֵי יְהוּדָה). Enfin, parmi les signataires lévites de l'acte composé par Néhémie au sujet des mariages mixtes, on voit figurer deux personnages du nom de הוֹדַוְיָה, dont l'un est certainement identique à יְהוּדָה = הדויה des autres textes. Cette constatation inespérée de la famille lévitique de יְהוּדָה fait disparaître toute difficulté du passage du livre des Juges, qui atteste d'une façon évidente que l'auteur, non seulement connaissait l'existence d'une tribu du nom de לֵוִי, mais aussi les divisions intérieures de cette tribu. C'est abso-

[1] D'après l'étymologie populaire (Genèse, XXIX, 35).

lument le contraire de ce que les critiques de l'école grafienne ont cru y trouver.

A peine cette question résolue, qu'une autre se présente à notre méditation. Cette famille lévitique de Juda, qu'a-t-elle pu faire à Bethléhem? Ce bourg important, qui fut le berceau de la famille royale de David, ne figure pas parmi les villes destinées à l'établissement des Lévites (Jos., xxi). Impossible de penser à la fonction de juge ou d'instructeur du peuple qui est attribuée aux Lévites par le Deutéronome (xvii, 8) : l'histoire montre continuellement que cette législation, si elle a existé anciennement par écrit, n'a jamais été mise en pratique et surtout au temps des Juges. Il faut donc supposer l'existence à Bethléhem d'un sanctuaire local desservi ou bien par des prêtres et des Lévites ensemble, ou bien par des Lévites seuls, en faisant abstraction des prescriptions pentateutiques, qui n'étaient pas alors la forme normale. L'existence de ce sanctuaire, peut-être une simple *bama*, a déjà pu être soupçonnée de ce fait qu'en se rendant à Bethléhem pour oindre David comme roi à la place de Saül, le prophète Samuel donna pour prétexte son désir d'offrir des sacrifices à Jahwé, et, comme on n'offrait pas de sacrifices au premier endroit venu, il devait y avoir un lieu consacré à cet usage depuis longtemps. C'est la vraie cause pour laquelle les habitants, quoique surpris de cette visite inattendue, n'y trouvèrent rien d'extraordinaire. Mais je crois pouvoir signaler un passage plus concluant, à cet égard, dans les Juges, xix, 18. Le héros de ce récit est notoirement encore un homme de Bethléhem qui retourne chez lui. Il raconte ainsi que suit l'accident de son voyage au charitable Benjamite qui l'invite à passer la nuit dans sa maison : « Nous voyagions de Bethléhem de Juda jusqu'aux confins du mont Ephraïm, d'où je suis; j'étais allé jusqu'à Bethléhem de Juda pour visiter la maison de Jahwé (ואת בית יהוה אני הולך). » Ce fait est resté inobservé jusqu'à présent, mais il n'en est pas moins réel. Dans ces sortes de sanctuaires locaux, les Lévites établis dans la ville ne trouvaient pas toujours leur subsistance, et ils étaient obligés de chercher à se placer dans n'importe quel autre temple. C'est précisément ce que l'auteur fait comprendre dans les versets 8 et 9.

Une autre considération doit aussi appeler notre attention. Michée stipule un salaire annuel au jeune Lévite ; il ne compte donc pas sur la possibilité de faire aussitôt de son sanctuaire particulier un sanctuaire public. Il n'y est pas question de faire vivre les Lévites du produit des sacrifices. Michée tient, du moins pour le moment, à profiter seul de la divinité dont il

installe le culte chez lui. Il craint probablement la jalousie des voisins, qui, voyant sa maison prospérer d'une manière extraordinaire, seraient portés à le lui enlever par la force. Les événements ne justifièrent que trop ses appréhensions; toutefois le coup ne vint pas de la part des voisins, mais de la part de maraudeurs étrangers qu'il était loin d'attendre.

Le récit concernant l'arrivée des cinq explorateurs danites ajoute expressément que les nouveaux-venus reconnurent la voix du jeune Lévite. Cette remarque ne doit pas être sans portée : elle suppose comme une chose connue que le Lévite s'était arrêté pendant quelque temps sur le territoire de Dan pour y chercher un emploi. C'est une nouvelle preuve de l'idée d'instabilité et presque de vagabondage que l'antiquité attachait aux mœurs des Lévites, lesquels devaient former un corps spécial et distinct des autres tribus.

Enfin, l'enlèvement du prêtre et l'établissement de l'idole de Michée dans la ville de Dan constituent également des événements insolites. Il y a en même temps cette bizarrerie qu'un descendant de Moïse devient, de propos délibéré, le prêtre autorisé de toute une tribu et que l'établissement de ce sanctuaire doit son origine à un vol et à un rapt. D'ordinaire, les temples se construisent sur un emplacement consacré par une apparition de la divinité; le temple de Dan ne peut pas invoquer une si noble origine, et il paraît que l'auteur cherche à le vouer au mépris public.

Je crois qu'en effet, c'est le but unique de tout le récit, qui, à en juger d'après les traits caractéristiques que je viens de relever ci-dessus, visait tout particulièrement les deux grands sanctuaires des dix tribus, celui de Béthel et celui de Dan. L'autonomie de ces sanctuaires paraît résulter de ce récit du livre des Rois annonçant que Jéroboam, ayant fait faire deux veaux d'or, plaça l'un à Béthel, l'autre à Dan. Le temple de Béthel devait cependant jouir d'une sainteté beaucoup plus grande que l'autre. La légende patriarcale du Jahwéiste fait remonter la consécration du temple de Béthel au patriarche Jacob, qui, y ayant passé la nuit, vit une apparition céleste et reçut la promesse d'avoir en possession cette terre sur laquelle il vivait comme étranger. Jacob reconnaissant oignit d'huile une stèle (מצבה) et prédit que celle-ci deviendrait un temple de Dieu. Aucun autre sanctuaire de Palestine n'a pu prétendre à une si noble origine. Eh bien, notre auteur, probablement un patriote judéen et un partisan convaincu du temple de Jérusalem, s'est chargé d'abaisser la gloire du temple rival par un récit qui porte la condamnation sur les deux sanctuaires principaux d'Israël. D'après lui, le temple de Béthel aurait dû son

origine à une action aussi profane qu'illégale d'un simple particulier. Son fondateur ayant volé une somme d'argent à sa mère, celle-ci, superstitieuse et ignorante des prescriptions légales, consacre l'argent pour en faire une idole et les autres appareils d'un culte hybride qui adore Jahwé sous une forme matérielle et par des cérémonies empruntées aux idolâtres.

Quant au sacerdoce qui y fonctionne, il est doublement illégitime. On a commencé par le confier à des laïques, qui n'ont aucun droit à cette fonction. Plus tard, on a plié sous les remontrances de la conscience et nommé pour prêtre un descendant de Lévi, qui n'était pas encore de la classe sacerdotale légitime des fils d'Aron ; et, qui plus est, dans son ignorance absolue des prescriptions légales, le fondateur du temple de Béthel croyait encore mériter la faveur divine.

Voilà sous quel jour défavorable l'auteur a fait paraître la fondation de ce temple. Ceux qui se rappellent l'histoire de Jéroboam trouveront que notre auteur n'a pas trop noirci le tableau, mais qu'il a tracé une image assez fidèle des innovations religieuses de ce roi qu'il regarde comme un usurpateur, qui a volé à la dynastie légitime de David les deux tiers de son royaume. On sait que le temple de Bamot qu'il construisit n'était pas desservi par des prêtres lévitiques et qu'une partie de ces prêtres profanes ont été installés à Béthel même (I Rois, XII, 31, 32). Il y a plus, ce que Michée n'a pas osé faire, s'emparer du sacerdoce à son propre profit, Jéroboam l'a accompli impudemment en opérant lui-même la fumigation des sacrifices sur l'autel (*Ibidem*, 32, 33).

Après avoir raconté à sa manière le premier épisode des innovations religieuses de Jéroboam, la fondation du nouveau culte à Béthel, l'auteur procède au récit de l'origine du temple succursal de Dan. Son établissement est également dû à un vol, mais à un vol commis au détriment du temple de Béthel. Ce sont les hommes de Dan qui l'enlèvent de force à Michée et le transportent dans leur nouvelle possession. Le sacerdoce héréditaire de ce temple remonte, par sa généalogie, à l'ex-prêtre de Béthel du nom de Jonathan, petit-fils du grand législateur Moïse. Le temple de Dan est relativement moins profane que celui de Béthel depuis Jéroboam. Il subsista parallèlement à celui de Silo, où se trouvait pourtant l'arche sainte, révérée par toute la nation (*Ibidem*, 30).

Le but final de l'auteur était, comme on le voit, d'établir une comparaison entre les origines du temple de Jérusalem et celles du temple de Béthel. L'emplacement du premier sanctuaire a été acheté honnêtement, et à un fort prix, par David (II Sam.

XXIV, 27; cf. Chron., XXI, 25). Celui de Béthel, au contraire, doit sa création à un vol. La même différence existe entre les prêtres de Jérusalem, qui remontent à Aron, le pontife légitimé et consacré par Moïse lui-même, dès la sortie d'Égypte, et le sacerdoce le plus légitime du royaume d'Israël, celui de Dan, qui tire son origine d'un petit-fils de Moïse qui a eu la faiblesse de céder aux sollicitations d'ignorants guerriers danites pour usurper le droit des Aronides, malgré les défenses formelles de son grand-père. Ces circonstances nous aideront à fixer avec une certaine précision la date de notre récit. Il est tout d'abord certain que ce n'est pas un produit postérieur à l'exil de Babylone. A cette époque, une telle comparaison n'avait aucun sens, car les deux temples israélites de Béthel et de Dan formaient des monceaux de ruines et ne pouvaient plus menacer l'autorité de celui de Jérusalem. En remontant vers les époques antérieures, on trouve que, depuis l'établissement de colonies étrangères sur le sol de la Samarie, le rôle de Béthel et de Dan est devenu si insignifiant que le roi Josias a pu détruire les Bamot de la première ville et en exterminer les prêtres sans avoir à craindre la moindre résistance, ne fût-ce que celle des Samaritains. Notre récit doit donc remonter, pour le moins, au dernier temps de l'existence du royaume d'Israël, où la rivalité de ces sanctuaires israélites pouvait encore entrer en ligne de compte ; mais il est plus probable qu'il a été rédigé à un moment où Israël était encore en pleine prospérité comme, par exemple, sous le règne de Jéroboam II, fils de Joas, c'est-à-dire vers le milieu du VIII^e^ siècle. Nous pouvons donc y voir une nouvelle preuve que le sacerdoce de Jérusalem était connu alors comme la légitime descendance d'Aron ou, ce qui revient au même, que les Zadocides, qui formaient le sacerdoce jérusalémitain depuis le règne de Salomon, étaient généralement considérés alors comme les descendants légitimes d'Aron. Cette tradition rédigée au VIII^e^ siècle me semble avoir plus de poids que les spéculations de quelques critiques modernes qui attribuent à Zadok une origine non aronide.

XXII

LE LIT D'OG, ROI DU BASAN.

Le III^e^ chapitre du Deutéronome affirme, comme un fait connu de son temps, que le lit d'Og, roi du Basan, se trouvait à Rabbat,

capitale des Ammonites. Le narrateur ajoute ces deux autres particularités : le lit était de fer et il avait pour dimensions neuf coudées de long et quatre coudées de large, en coudées ordinaires (באמת איש). Cette donnée soulève une foule de questions qu'il serait bon d'envisager de plus près. Elles concernent aussi bien la nature du meuble, que l'intention de l'auteur qui l'a enregistré dans son récit.

La première de ces questions a été résolue par les exégètes modernes d'une façon qui me paraît assez peu satisfaisante. M. A. Dillmann s'exprime comme il suit : « En se conformant à la signification ordinaire de ערשׂ, la majorité des exégètes y a vu un lit, un meuble à coucher (Bettstelle, Ruhebett). Mais il est plus convenable au caractère monumental de l'objet d'y voir un « *sarcophage* », puisque les mots pour « couche » ou « lit » sont aussi employés pour désigner la couche funéraire; c'est le cas de l'hébreu מטה, de l'hébréo-phénicien משכב et de l'araméen ערשא, bien que le mot propre pour sarcophage soit ארון. Sous ברזל on doit, en tout cas, entendre la pierre de fer, c'est-à-dire le basalte ou le dolérite, qui prédomine dans le pays situé à l'est du Jourdain. Plusieurs voyageurs y ont signalé l'existence de plusieurs sarcophages de basalte de très grande dimension, qui servent aujourd'hui d'auges pour abreuver le bétail. Un tel sarcophage gigantesque existant à Rabbat-Ammon était attribué à l'ancien roi-géant Og. Il est inutile de demander comment il y est arrivé et on ne peut pas non plus en tirer de conséquences historiques relativement à la participation des Ammonites à l'expédition des Israélites ni à une guerre antérieure entre les Ammonites et Og. » Je prends la liberté de soumettre au savant exégète quelques considérations qui semblent peu favorables à cette interprétation. Le sens de sarcophage pour ערשׂ n'est pas si facile à admettre, surtout pour l'hébreu, où ce vocable désigne toujours un trône ou un lit portatif; c'est aussi le cas de l'arabe عرش, qui n'est jamais synonyme de cercueil. L'application de ברזל au basalte est également d'un usage trop moderne pour que l'on puisse s'en servir pour le passage du Deutéronome. Enfin, le fait même que des sarcophages beaucoup plus grands existent dans le pays enlève à celui-ci le caractère monumental et surtout gigantesque que l'auteur vise à lui assigner. A ce sujet, du moins, il faut revenir à l'ancienne interprétation qui prend le ערשׂ ברזל pour un lit de fer destiné aux vivants. D'ordinaire, le lit est proportionné à la taille de la personne qui l'occupe, et l'on comprend ainsi que les dimensions extraordinaires du lit de fer conservé à Rabbat aient pu être attribuées à un géant.

Dans cet ordre d'idée, la question relative à l'intention de l'auteur, en plaçant ce meuble extraordinaire dans un pays étranger, devient plus urgente, et l'on se demande pourquoi il ne l'a pas placé sur le territoire israélite où il aurait pu servir en même temps de trophée attestant la victoire d'Israël sur les Amorrhéens. On peut encore se demander si les mesures auxquelles le narrateur s'arrête sont purement fortuites, ou bien si elles ont un sens qui mériterait d'être connu.

La réponse à ces questions ne peut être donnée qu'à la condition d'expliquer au préalable divers points obscurs qui figurent dans le récit deutéronomique sur la façon dont les Israélites ont fait la conquête du royaume d'Og.

On connaît l'histoire de la dernière marche des Israélites autour du pays de Moab. D'après le Deutéronome, un ordre divin défend aux Israélites de s'emparer de la moindre parcelle du pays de Moab. La raison alléguée est que les Moabites ont été mis en possession de leur pays par Dieu même, qui leur donna la force d'exterminer les anciens habitants, qui étaient de la race gigantesque des רפאים Rephaïm. Comme les Moabites avaient refusé de livrer passage aux Israélites sur leur territoire, ceux-ci furent obligés de faire le tour de ce pays et abordèrent ainsi, du côté de l'est, la partie sise entre l'Arnon et le Iabboc, que l'Amorrhéen Sihon, roi du Galaad méridional, avait conquise sur les Moabites. Malgré ce changement politique, les Israélites, ne voulant pas se fixer au-delà du Jourdain, demandent à Sihon, établi alors dans sa nouvelle capitale d'Hesbon, sur le territoire conquis, de leur accorder libre passage jusqu'à ce fleuve, qu'ils avaient l'intention de traverser pour procéder à la conquête du Chanaan. Sur le refus de Sihon, les Israélites, vainqueurs dans la bataille de יהץ Jahaç, anéantirent les Amorrhéens et s'emparèrent du pays pour leur compte. De là ils se dirigèrent du sud au nord, envahirent le Basan, et, après avoir anéanti le roi Og dans la bataille d'Edréi, prirent possession de tous ces pays jusqu'au mont Hermon. Et ce n'est qu'à leur retour dans l'ancienne province moabite que les Hébreux effectuèrent le passage du Jourdain.

Certains auteurs modernes ont raisonné à tort et à travers pour démontrer le caractère fictif de ce récit. On a prétendu que la conquête faite par Sihon du territoire moabite était l'invention d'un rabbin du IIe siècle avant notre ère qui aurait voulu concilier la prise par les Hébreux du territoire moabite avec la défense de s'emparer de la moindre parcelle du pays appartenant à ce peuple congénère (Deut., II, 9). On a ajouté un argument que l'on croyait

être très décisif. On s'est demandé comment les Israélites auraient pu passer le Jourdain si les territoires précités n'avaient pas été enlevés quelque temps auparavant aux Moabites par le roi amorrhéen Sihon. On n'a pas réfléchi que le passage du Jourdain aurait pu être effectué du côté du Galaad soit paisiblement, soit après la destruction du même roi qu'ils ont combattu sur l'ancien territoire des Moabites. Sans l'entreprise de Sihon, les Israélites auraient simplement fait le tour du pays des Ammonites, ce qui aurait allongé de quelques journées leur marche dans le désert, mais n'aurait entravé en rien leur projet d'envahir la Palestine du côté de l'est. Grâce à la conquête du roi amorrhéen, les Israélites ont pu s'établir un peu plus tôt dans un territoire dont les habitants ont dû les recevoir comme des libérateurs, du moins aux premiers temps de l'occupation, lorsque, d'une part, la haine des Amorrhéens était encore très vive dans l'esprit des Moabites et que, d'autre part, les Israélites n'avaient pas encore montré leur dessein bien déterminé de rester dans le pays. L'accord relativement sympathique qui s'était établi au début entre les indigènes et les Israélites a même fini par être mal vu des chefs de ces deux nations. Du côté des Moabites, c'est Balac, roi de Moab, qui conçut des craintes de voir son peuple absorbé par les Israélites (Nombres, XXII-XXIV). Du côté des Hébreux, c'est Moïse et les autres chefs religieux qui prennent des mesures très sévères pour empêcher les alliances matrimoniales entre Israël et les habitants du pays (*Ibid.*, XXV).

Une autre particularité mérite d'être relevée, et cela d'autant plus que les critiques dont il s'agit sont tombés à ce sujet dans une erreur manifeste. Ils ont imaginé que les Amorrhéens des royaumes de Sihon et d'Og étaient des Chananéens venus de la Palestine cis-jordanique. Or, les auteurs du Pentateuque sont absolument unanimes à affirmer le contraire. Dans toute la littérature biblique, on n'entend jamais mentionner les Chananéens parmi les anciens habitants de la Palestine transjordanique. Là, ils ne connaissent qu'un seul peuple aborigène, les Rephaïm, et trois peuples conquérants, les Amorrhéens, les Ammonites et les Moabites, dans la direction du nord au sud, depuis le mont Hermon jusqu'aux rives méridionales de la mer Morte. Ces populations primitives, qu'on aimait à se représenter comme une race de géants, portaient plusieurs dénominations. Les Moabites les appelaient אמים, « les Terribles » ; les Ammonites זמזמים, « les Bredouillants (?) » ; la désignation primitive de רפאים est même restée pour le territoire qui s'étend depuis le Galaad jusqu'à l'Hermon. D'après le Deutéronomiste, Moab et Ammon

avaient conquis leurs territoires respectifs sur ces aborigènes (II, 9-11, 19-21). D'après le même auteur, la partie septentrionale des anciennes possessions rephaïtes se trouvait, à l'arrivée des Hébreux, entre les mains des Amorrhéens, qui avaient pour roi le dernier survivant des Rephaïtes fondus dans la masse amorrhéenne. Ces conditions ne peuvent se comprendre qu'en supposant que la destruction des רפאים a été la suite de leurs guerres désastreuses contre les envahisseurs amorrhéens, dont le point central paraît avoir été de tout temps la région de l'Hermon. Le Deutéronomiste tient si fermement à ce fait, qu'il donne le nom que portait cette montagne chez les Amorrhéens et chez les Sidoniens (*Ibid.*, III, 9). En suivant strictement le procédé qu'il emploie à l'égard de Moab et d'Ammon, l'auteur a certainement été amené à considérer aussi les Amorrhéens comme les héritiers légitimes de l'ancien territoire des Rephaïtes, et cependant il trouve non seulement légitime l'occupation du Galaad méridional appartenant au royaume amorrhéen de Sihon, mais il raconte que les Israélites prirent l'offensive à l'égard d'Og, roi du Basan, sans même lui avoir fait au préalable des propositions de paix. C'est que le Deutéronomiste a eu présent à l'esprit le passage de la Genèse, XV, 16, qui fait coïncider la sortie d'Égypte avec la suprême corruption des Amorrhéens. Les Israélites, dans son idée, remplacent par un décret divin les Amorrhéens, comme les Amorrhéens avaient jadis remplacé les Rephaïm. L'idée est empruntée au Lévitique, XXIV, 24-28, mais c'est encore la Genèse, XIV, 5, qui lui a servi de source relativement aux anciennes appellations du peuple aborigène au-delà du Jourdain. En effet, les Rephaïm qui, à l'époque d'Abraham, furent battus à עשתרת קרנים font parallèle au Rephaïte Og, qui a sa capitale à עשתרת, les Zuzim (זוזים) de la localité inconnue nommée Ham (חם)[1] répondent aux Zamzummim (זמזמים) de l'Ammonitide ; enfin, les Emim (אמים) de שוה קריתים répondent aux Emim de la Moabitide, car קריתים est notoirement une ville de Moab. Comme on le voit, l'auteur place la décadence du pouvoir rephaïte entre l'arrivée d'Abraham en Palestine et la sortie d'Égypte. Battus pour la première fois par le conquérant élamite Chodorlogomor (כדרלעמר), les Rephaïm sont successivement anéantis ou dépossédés de leur territoire de deux côtés à la fois : du côté sud par les deux petites nationalités Térahides Moab et Ammon, du côté nord, par le peuple montagnard des Amorrhéens. A l'arrivée des Hébreux, l'empire amorrhéen était divisé en deux

[1] Voyez la note 2 de la page suivante.

royaumes dont celui du sud était gouverné par Sihon et celui du nord par Og. Ces deux rois n'avaient aucun lien de parenté entre eux [1], et se trouvaient plutôt dans un état de rivalité l'un avec l'autre, ce qui explique pourquoi Og n'est pas accouru au secours de Sihon.

Cette exposition nous fait comprendre le sens et le but du récit relatif à la présence du lit d'Og, roi du Basan, dans la capitale des Ammonites. Le narrateur indique par là que le pays d'Ammon ne s'était débarrassé entièrement des Rephaïm que depuis relativement peu d'années et que les Ammonites avaient eu aussi maille à partir avec les congénères d'Og. Il se peut même que le mot ערש ait dans ce passage le sens de « berceau », de façon que les dimensions extraordinaires indiquées pour ce meuble se rapporteraient au moment où Og était encore enfant. En tout cas, l'auteur considère Og comme étant natif de la ville nommée plus tard Rabbat-Ammon [2] et comme ayant été obligé d'émigrer vers le nord après l'anéantissement de ses compatriotes par les Ammonites. Le désir d'invoquer le témoignage de ce peuple a été inspiré à notre auteur par l'exemple de celui des Nombres, XXIV, 27-30, qui fait confirmer son récit de la conquête de Sihon par un chant amorrhéen, ainsi que par un drame moabite (*ibid.*, XXII-XXIV).

Enfin, pour se rendre compte de l'idée qui a déterminé l'auteur à donner les dimensions du lit en question, il faut se pénétrer tout d'abord de la valeur intrinsèque de ces mesures, et sur ce sujet aucune explication n'a pu être donnée jusqu'à présent, de façon qu'on s'était habitué à y voir un produit spontané de la fantaisie de l'auteur. Une circonstance des plus inattendues est venue me montrer que la chose avait une signification beaucoup plus grande qu'on ne pensait.

Un texte babylonien traduit par M. G. Smith, dans l'*Athenæum* du 12 février 1876, contient la description du temple de Bel à Babylone, depuis la cour extérieure jusqu'aux divers sanctuaires qui occupaient le centre de l'aire. Les dimensions du grand édifice et des édifices mineurs qui le composaient sont données en coudées. Du côté de l'est, il y avait plusieurs édifices. L'un d'eux renfermait le lit du dieu, ainsi que le trône d'or mentionné par Hérodote. Le lit est dit avoir eu une longueur de neuf coudées sur une largeur de quatre coudées. Il est impossible de ne pas être

[1] L'Aggada en a fait deux frères, fils de l'ange déchu שמחזאי.

[2] L'opinion que la ville rephaïte זוזם (Genèse, XIV, 5) était identique à Rabbat-Ammon a été déjà émise par Tuch et M. Dillmann ne semble pas la repousser (*Genesis*, 5, p. 235).

frappé de l'identité de ces dimensions avec celles du lit d'Og, et aussitôt l'intention du Deutéronomiste devient d'une clarté évidente, car les Rephaïm, assimilés aux Anaqim ענקים (II, 10-11, 20-21), sont, d'autre part, identiques aux Nephilim נפלים (Deut., XIII, 33) qui, selon la Genèse, VI, 4, sont issus des jeunes dieux (בני האלהים) qui ont épousé des femmes humaines avant et après le déluge, ce qui revient à dire que les Rephaïm sont d'origine divine. C'est cette origine que l'auteur vise à accentuer en donnant à la couche d'Og les dimensions que la croyance polythéiste donnait à la couche de Bel, le plus ancien des dieux sémitiques.

On comprend maintenant beaucoup mieux l'insistance avec laquelle l'écrivain deutéronomique désigne la partie transjordanique de la Palestine par l'épithète de « pays des Rephaïm » (ארץ רפאים). Son but est de légitimer l'occupation par les Israélites de ce pays, qui est situé en dehors de la Palestine propre. C'est une nouvelle allusion au chap. XV de la Genèse, mais tout particulièrement au verset 20 qui met les Rephaïm sur la même ligne que les Amorrhéens parmi les peuplades dont les territoires sont destinés à devenir les possessions des descendants d'Abraham. Israël a donc occupé de plein droit ce pays, sans être obligé d'entrer en composition avec les habitants. Ainsi Moïse, loin de faire des propositions de paix à Og, comme il en avait fait à Moab et à Ammon, prend l'initiative de l'attaque (Deut., III, 1; Nomb., XXI, 33). S'il agit pacifiquement à l'égard de Sihon, roi des Amorrhéens, c'est parce que, à ce moment, Israël n'avait pas encore l'intention de se fixer au delà du Jourdain. La victoire remportée sur Sihon lui a fait changer d'avis et lui a inspiré le désir de s'emparer de tous les territoires amorrhéens de cette région.

Pour la critique biblique, les références plus ou moins explicites aux récits des autres livres du Pentateuque ne manquent pas d'importance, parce qu'elles en attestent l'antériorité sur les récits deutéronomiques.

J. HALÉVY.

NOTES SUR QUELQUES TEXTES ARAMÉENS DU CORPUS

Le premier fascicule d'inscriptions araméennes que la commission du *Corpus inscriptionum semiticarum* vient de publier était attendu avec une véritable impatience, non seulement par les sémitisants de profession, mais aussi par les historiens et les archéologues. Les premiers comptaient pouvoir y étudier commodément les formes linguistiques inconnues de l'araméen d'ancienne époque, les autres, ayant des visées plus hautes, désiraient connaître et apprécier plus exactement cette race araméenne qui, encore qu'ayant joué un rôle aussi durable qu'important depuis l'Égypte jusqu'en Asie-Mineure, et des bords de l'Oxus jusque dans les oasis de l'Arabie centrale, semblait vouloir toujours se dérober à la recherche des origines et des aptitudes intellectuelles. La publication de ce fascicule donne pleine et entière satisfaction à l'attente de tous ces chercheurs infatigables. Sous la main habile de M. de Vogüé, ces textes, en apparence très infimes, souvent effacés ou misérablement mutilés, ont pris un aspect d'œuvres d'art brisées par des barbares et ont presque revêtu l'auréole des martyrs. En les voyant sous un jour si savamment éclairé, les traits vigoureusement tracés, les mouvements si harmonieusement dessinés, on se prend à les aimer, à vouloir les examiner à tous les points de vue et sous diverses dispositions d'esprit ; et l'on trouve un plaisir infini à panser leurs blessures ou, du moins, à en deviner la nature et l'étendue. Quand M. de Vogüé publia pour la première fois, il y a quinze ans, son étude magistrale sur les inscriptions palmyréniennes, il inaugura un progrès scientifique qui n'a cessé de grandir jusqu'à présent. Les inscriptions mises en lumière par ses savantes interprétations, quoique limitées à un coin restreint du monde araméen, ont été commentées et recommentées par les érudits les plus compétents, et les résultats de leurs efforts combinés sont passés dans le domaine public de la science. Cette fois, grâce à la libéralité du ministère et à l'initiative de

l'Académie, M. de Vogüé a été mis en mesure de nous livrer une œuvre parfaite, pouvant se mettre dignement à côté du *corpus* des inscriptions phéniciennes et embrassant l'ensemble de l'épigraphie araméenne. Il est facile de prévoir que le fascicule qui vient de paraître, se rapportant aux âges reculés de cette race encore si peu connue, ne manquera pas de faire événement dans le sémitisme et que les savants les plus autorisés tiendront à honneur d'y consacrer leurs études et leurs lumières. C'est en prévision de ce mouvement imminent, destiné à alimenter pendant longtemps les recherches du monde savant, que je demande la permission de faire quelques remarques sur certains textes dont la concision ou la mutilation a obscurci le sens et empêché de les élucider du premier coup. J'y joindrai quelques considérations générales sur la cause qui, suivant moi, a amené la prédominance de l'araméen sur les autres langues sémitiques dans l'Asie antérieure et en Égypte. J'ai à peine besoin de dire que ces modestes remarques, inspirées du simple devoir de la science, n'ont pas la moindre prétention d'être définitives ou seulement importantes.

N° 1.

La légende araméenne unilingue, gravée aux deux côtés et à la base d'un lion de pierre servant de poids, a été transcrite comme il suit :

a (côté gauche) מנן 15 ב זי ארקא
b (côté droit) |||||||||||||||
c (base) חמשת עשר מנין [ב ז] י מלך.

La traduction porte :

a Minæ XV (duplices) regionis
b XV
c Quindecim minæ (duplices) regis.

Le commentaire relève très exactement le défaut de la désinence א- dans מלך (זי) *regis*, en face de ארקא (זי) *regionis*, qui en est pourvu, et il incline à l'attribuer à un *assyriasme*. Cependant, bien que les mots empruntés à l'assyrien ne soient pas rares dans nos textes, on ne conçoit pas la nécessité d'un tel emprunt par rapport à un mot aussi usuel et commun à toutes les langues sœurs. Le fait que la forme nue מלך persiste dans toutes les légendes pondérales me semble indiquer qu'entre l'expression זי ארקא et celle de זי מלך il y a une différence remarquable quant au sens. En effet, lorsque le nom du poids, notamment du poids contenant une ou plusieurs mines, est déterminé par l'expression « pays » ou « région », on sent tout de suite qu'il s'agit d'un poids

ordinaire et usité dans tout le pays, et personne n'ira y chercher l'idée d'un objet appartenant au pays ou à la région. Au contraire, lorsque le poids est déterminé par le mot « roi », il y a lieu de distinguer s'il s'agit d'un poids formant la possession du roi, ou bien si le mot « roi » n'est qu'une sorte de qualificatif du poids. Dans le premier cas, l'araméen dira מנה מלכא (זי), dans le second, מנה מלך (זי). Dans les langues modernes qui possèdent l'article, cette distinction sera également faite, et dans notre langue aussi l'expression « la Mine du roi » n'est pas équivalente à celle de « la Mine de roi », c'est-à-dire : une Mine royale, et différente de la Mine vulgaire.

Je prends encore la liberté d'appeler l'attention sur un point qui doit être éclairé. En insérant la lettre ב dans la légende *c* on a également mis le mot *duplices* dans la version latine. Il en résulte une sorte de contradiction entre les légendes *a* et *c* : l'une annonce un poids de 15 doubles mines ordinaires, l'autre, un poids de 15 doubles mines royales. Est-on bien sûr que les deux épithètes sont absolument équivalentes, ou bien n'indiqueraient-elles pas plutôt deux étalons différents ? Chez les Hébreux, le sicle sacré paraît avoir été plus fort que le sicle ordinaire ; y aurait-il quelque chose d'analogue pour les poids assyriens ? Fait à relever : aux nos 2, 3 et 4, qui contiennent côte à côte les mots מלך et ארקא, ce dernier seul est précédé de ב, ce qui donnerait à penser que le poids royal pesait le double du poids ordinaire. Dans ce cas, il faudrait enlever la lettre ב de la légende *c* et le mot *duplices* de la version latine, et l'harmonie des deux légendes deviendrait parfaite, car 15 doubles mines régionales font exactement 15 mines royales.

N° 3.

Le nom de nombre 3 est écrit שלשא, avec deux chuintantes, au lieu de la forme araméenne ordinaire תְּלָתָא, avec deux dentales. Comme c'est un mot d'usage commun, je ne pense pas qu'il y ait un assyriasme. C'est plutôt une forme archaïque conservée dans ce dialecte particulier. Cette considération m'amène aussi à penser que le nom de nombre « deux », effacé dans la légende *c* du n° 4, doit être rétabli sans hésitation שנין, au lieu de תרין.

N° 7.

Le mot סגב, indiquant la fraction 2/3, peut bien avoir été emprunté aux Assyriens, mais son origine sémitique est absolument

hors de doute. Cela est prouvé d'abord par les variantes *shi-i-ni-bu*, *si-in-bu* et *shinipatum;* cette dernière est péremptoire, puisque la terminaison du ת féminin ne peut, dans aucun idiome sémitique, se joindre aux substantifs empruntés aux langues étrangères. Du reste, le mot *shi-i-ni-bu* non seulement ne figure pas dans les textes « sumériens », mais il y donnerait le sens étrange de « face-gloire-élévation-largeur », ce qui est bien loin de l'idée de fraction. Enfin, la racine שנב réside dans l'hébreu אשנב « grillage », et l'arabe possède aussi les racines סנב et שנב.

Le sigle qui désigne la fraction 2/3 est visiblement dû à une simplification du caractère archaïque du ס, abréviation du mot סנב. C'est une nouvelle preuve en faveur de l'origine sémitique-araméenne de ce mot.

N° 10.

Le mot exprimant la demi-mine פרש n'est pas simplement la transcription de l'assyrien *parasu*; c'est, au contraire, l'ancienne orthographe du verbe signifiant « briser, séparer, disperser », dans les langues sœurs. L'orthographe פרס ne se constate que dans les livres les plus récents du recueil biblique ; elle est usuelle en araméen de basse époque. La même observation doit être faite au sujet des mots שקלן (n° 13, *passim*) « sicles » et אשת (n° 15) « femme », qui ont conservé la chuintante primitive et ne sont nullement de simples copies de termes assyriens.

N° 17.

Le texte a un intérêt particulier à cause des noms propres que fournit l'original assyrien. Le plus important d'entre eux est, sans conteste, celui du témoin, *Am-yate'u*, rappelant par son second élément le nom du roi arabe vaincu par Assurbanipal, Abiyate' ; il est permis d'y voir un indice que les peuplades arabes combattues par les Assyriens étaient des Araméens, et non de vrais Arabes dans le sens moderne du mot.

L'inscription araméenne est ainsi restituée :

דנת הושע
סג(בא) אנש 7 זי ארדא(שתר)

Ce qui est traduit :

Venditio Husiae
sig(abae), capitum septem דנ *Arad-I(star)*

A propos du mot דנת, le commentaire fait cette remarque : *assyriacum vocabulum, litteris aramaicis transcriptum : e verbo*

דנא *quod assyriaco sermone eumdem sensum habet quem hebr. et aram.* נתן. Si je ne me trompe, cette explication présente deux graves difficultés. Autant que je sache, le vocable דנה ne figure nulle part dans les originaux assyriens de nos textes; on y lit constamment *tadâni,* pour exprimer l'idée de « vente ». D'autre part, le verbe signifiant « donner, vendre » est *nadani* נדן, avec un *noun* troisième radicale, racine qui existe aussi en hébreu à côté de נתן. Il vaudra peut-être mieux voir dans le vocable דנה une forme araméenne régulièrement tirée de נדן. Comparez les infinitifs hébreux תֵּת = תְּנָה, נָשֹׂא, פָּתֹחַ, de נתן, נגש, נפח.

A la seconde ligne araméenne la restitution סגבא ne semble pas nécessaire ; de plus, l'esclave dont le nom s'écrit en assyrien *si-gab-a* n'a rien à faire ici, puisqu'elle est une des filles de Houri. Dans la version latine on a traduit le mot אנש par *capita*. Je suis porté à croire que l'araméen סג est identique à l'assyrien *saqū*, babylonien *sagu* « tête ». Notre texte se lit donc :

סג ׳ אנש׳ 7 זי ארדא (שתר)

C'est-à-dire : *Capita hominum septem* τοῦ *Ard-I(star).*

N° 23.

Les deux mots du texte araméen ne donnent lieu à aucune remarque, mais je prends la liberté d'appeler l'attention des rédacteurs sur un lapsus qui s'est glissé dans la traduction du texte assyrien. Ce passage porte : « Quicumque deinceps quocumque tempore, sive Abuahusurus, sive Ahuni, sive Ahinur, aut eorum filii aut filiorum filii, aut fratres, aut fratrum filii, aut eorum uxores, contractum *coram me* adducit..... duas solvet argenti minas. » A moins que le magistrat ninivite ne se fût assuré par un oracle une longévité extraordinaire pour lui et pour l'esclave, il n'eût pu prévoir le cas où les petits-fils des contractants lui demanderaient l'annulation de la vente. Effacer simplement les mots *coram me* auxquels rien ne correspond dans le texte assyrien ; la désinence *ni* du verbe *ublauni* n'est pas l'affixe de la première personne du singulier, mais une syllabe de prolongation.

N° 27.

Le nom de l'acquéreur du champ se lit sans hésitation בנאיד (non בנעיד !) et, ainsi que M. de Vogüé l'a vu, répond au groupe *Bin-na'id* « Bin est glorieux », conformément à la lecture que M. Oppert a admise pour les idéogrammes *im-i*. Le nom divin *Bin* avait été supposé dès le début par le même savant dans le nom du

roi de Damas, qui est orthographié en hébreu בֶּן־הֲדַר (mieux que בֶּן־הֲדַד) et en cunéiforme *im-idri*. Notre légende change cette supposition en certitude et fait voir, en outre, que le sens de ce nom propre est « le dieu Bin a glorifié, ou, est (ma) gloire ». Comparez יוֹכֶבֶד « Iahwé est gloire », יוֹעֶזֶר « Iahwé est secours ». Je montrerai plus loin que la lecture *Adad-idri* adoptée par M. Schrader pour le nom du roi que je viens de mentionner est encore impossible par une raison toute linguistique.

N° 35.

Ce texte, entièrement fruste, nous a heureusement conservé un mot important שהד « témoin », orthographié avec ש, comme le שהדותא du passage araméen de Genèse, xxxi, 47; comparez Job, xvi, 19. L'araméen postérieur ne connaît plus que la forme סהד avec ס.

N° 36.

Le nom propre אשרתב est expliqué « ad quem se vertit Assur ». Comme la dentalisation du ש en ת n'apparaît nulle part dans nos textes, j'incline à en exclure la forme moderne תב pour שב, et à considérer ce nom comme l'équivalent de l'assyrien *Ashshur-tabbu* « Assur est un compagnon, un aide ».

N° 38.

שערן. [ ]. זי	Hordea hæc sunt que
בר. מלכא. על	filii regis, de
חמטט. מן. חדוה	Hamatuto ex (urbe) Hadduah.
5 ב ד ו	Homeri V, B VII et
חצדן 5	Messores V
לאם. רבסרס	Anno eunuchorum principis
נבסרצר	Nebosarusur.

L'objet de cette inscription est très clairement exprimé dans le texte assyrien. Taquni, le mandataire du prince royal, avance à un agriculteur nommé Hamatut, de la ville de Handuat ou Haduat, cinq homers d'orge à la condition que celui-ci lui rendra un homer et 30 *qab* (en abréviation *qa*) en plus. Le texte araméen dit la même chose, mais quelques expressions y sont douteuses. Après le mot שערן « orges », il y a trois lettres peu distinctes, que M. Berger avait lues יפה « beau ». M. de Vogüé remarque justement que la forme du singulier n'est pas en accord avec le pluriel du substantif שערן, et il préfère la lecture זנה, « ceci » proposé par M. Duval et traduit : « hoc est hordea », en ajoutant : *conus*

sane sacco alligabatur quod hordea continebat. Cependant l'application à זנה du sens neutre de *hoc* n'est pas facile à admettre ; le féminin זא y conviendrait mieux. Il faudrait, du moins, זנא שערן.

Après un examen réitéré, j'ai constaté que la première lettre du groupe n'est ni un י, ni un ז, mais un ה. La seconde lettre, dont il ne reste que la haste penchant vers la gauche, se complète aisément en un מ, et comme le reste est tout à fait méconnaissable, on hésite en face de deux restitutions possibles : celle de [IIIII חמ]רן *homeri* 5, et celle de חנש *quinque*. Je préfère cette dernière par la raison que le nom de la mesure est souvent sous-entendu ; notre שערן חנש offre un beau parallèle à l'hébreu שש שערים (Ruth, III, 15, 17).

La quatrième ligne commence par le chiffre 5, c'est-à-dire « cinq homers ». Sur les signes 7 ב qui suivent, le commentaire s'exprime ainsi : *Quod sequuntur obscura : littera* ב *abbreviatio quæ aut ad metiendi rationem aut ad ignotum aliquid spectat.* » D'après le résumé que j'ai donné ci-dessus, l'explication devient très simple : 7 ב 5 signifie « 5 contre 7 ». En effet, au moment de la restitution, les 5 homers prêtés feront avec l'intérêt $5 + 1^h + 30^q = 6^h\ 1/2$, et le demi-homer restant était visiblement perçu à titre de commission par le mandataire du prince ; de telle sorte, l'agriculteur avait à rendre 7 homers d'orge pour les cinq qu'on lui avait prêtés. Outre cela, il devait encore engager 5 moissonneurs pour parfaire sans retard la quantité d'orge à restituer.

J'ai signalé, ailleurs, l'importance de cette inscription au point de vue de la critique biblique, je me bornerai donc à dire que Nabusarusur était archonte en l'an 682 avant J.-C., la dernière année du règne de Sennachérib.

N° 42.

L'état emphatique שערא ne peut pas s'accorder avec מקשרן, il faut donc lire שערן. Quant au sens de l'adjectif מקשרן, l'idée de *colligata* n'offre rien de satisfaisant. Comme on est, en tout cas, obligé de recourir à l'hébreu, j'aimerai mieux rapprocher l'expression מְקֻשָּׁרוֹת, qui s'emploie pour désigner les brebis qui produisent pour la première fois. Il s'agit d'orge qui provient de la première moisson, celle de l'automne. Cela semble résulter du texte assyrien, qui stipule expressément que la restitution de l'orge prêtée doit être faite au mois d'Arahsamnu, c'est-à-dire en octobre-novembre.

N° 43.

Cette inscription a été traitée brièvement à la dernière séance de la Société asiatique ; les modifications que j'ai proposées concernent la traduction du texte *a*, que je reproduis ci-après :

מנני . ואמעזר	Manni et Emazar
רהנו . לאסרחם	pignori dederunt אסרחם Assurraham
לשנדלה . בכסף	gemmam (?) pro argenti
שקלן 7	siclis septem.
ביום . יעל	In diem producit
כספא	argenti (pondus)
. . . . .	. . . . .

L'objet servant de gage est déclaré douteux par le commentaire, qui s'explique ainsi, à propos du mot שנדלה : « Primum voc. rem pignori datam designat, quod si שנדלך legere vis, conf. voc. סנדלכין in Targ. et Talm., quod « gemmas pretiosas » designat; quomodo legendum et interpretendum sit non liquet. » Je crois que l'idée de chercher un nom de pierre précieuse dans שנדלה, quand même on pourrait le lire שנדלך, doit être définitivement abandonnée, le targumo-talmudique סנדלכין étant, sans aucun doute, une altération du grec σαρδονύχιον, une variété de sardonyx. Il faut donc voir dans le mot qui commence la troisième ligne un nom propre d'homme. Celui-ci sera *Sin-delâ* « Sin a sauvé » en bon araméen, si la lettre finale est un ה, ou *Sin-idi-illik* de physionomie assyrienne, si la lettre finale est un ך. Le régime direct du verbe רהנו, conformément à la construction des langues sémitiques du nord, est probablement אסרחם. La fin de la ligne 3 jointe à la ligne 4 fixe à 7 sicles la somme du prêt. Les deux dernières lignes ne peuvent pas, suivant mon sentiment, indiquer l'idée d'intérêt. D'abord, le calcul de l'intérêt par jour est peu conforme aux habitudes de l'antiquité. Ensuite, la somme de l'intérêt journalier n'est pas donnée, et il est peu probable qu'il manque une ligne à notre inscription. Toutes ces considérations me font croire qu'il s'agit d'un prêt de 7 sicles fait par *Sin-dalê* aux deux individus mentionnés dans la première ligne. Ces individus s'obligent à donner leur esclave *Assurrahem* en nantissement au prêteur, le jour où il remettra la somme prêtée entre les mains des emprunteurs. Le verbe יעל peut être soit, au qal, יֵעַל « entrera, sera apporté », soit יַעֵל « il (le prêteur) apportera ». La traduction littérale du texte est :

« Manani et Emazar (?) sont convenus de donner en gage Assurrahem à Sin-delâ, pour la somme de 7 sicles d'argent, le jour où celui-ci lui remettra cette somme. »

N° 49.

Le nom propre אבגט transcrit la forme assyro-babylonienne *abu-kitti* « père de la vérité ». Le mot *kittu*, contracté de *kintu*, vient de la racine כון « être ferme, vrai, etc. » A remarquer la prononciation ג pour כ, qui revient dans la forme hébraïque סַרְגוֹן, pour *shar-ukîn*. La façon de rendre le *t* assyro-babylonien par un ט se présente aussi dans l'hébreu טִפְסָר, qui transcrit l'assyrien *tipshâru* « écrivain, régistrateur », de *pasharu* « expliquer, interpréter. »

N° 52.

La troisième lettre du nom propre est distinctement un ז, et non pas un ת, comme on l'a admis jusqu'à présent. Il faut donc lire et traduire : לעזרעזה « à Azri-uzza ». Ce nom signifie « secours d'Ouzza ». Le culte de cette déesse chaldéenne s'est conservé jusqu'au sixième siècle de l'ère chrétienne chez les Arabes de Hêra, sur le bas Euphrate. Il consistait souvent en sacrifices humains, et Mondhir III, au retour de sa razzia en Syrie, immola en l'honneur d'Ouzza Hârith, le fils du roi ghassanide, ainsi que 300 sœurs chrétiennes qu'il avait enlevées aux couvents de cette région (Procope, *De bello persico*, II, 28 ; Land, *Anecdotæ*, III, 247).

N° 53.

La vraie lecture de cette légende a été parfaitement rétablie, mais je crois néanmoins que la pierre servait de poids. Je prends חקלה au sens de ארקא, et je traduis : « Mine régionale entière ». L'adjectif שְׁלֵמָה se rapporte, non à חקלה, mais à la mine [מ]נה.

N° 69.

Le groupe initial ne peut être séparé en deux mots אתר et תנא, qui ne donnent aucun sens satisfaisant. Du reste, dans le Talmud le mot signifiant « condition, pacte » n'est pas תנא, mais תנאי. La troisième lettre n'est visiblement pas un ז, mais un trait de séparation. Je lis אתרתנא זי לבנן « *Athrotâna* ; de briques ». Le nom propre est un mot perse se composant de *athra* (= athars) « feu » et de *tâna* = tanu « corps ». Le mot à mot de cette composition est « celui qui possède un corps de feu ».

N° 54.

Le nom אלדלני s'explique très bien par l'araméen. Il signifie : « Dieu m'a sauvé », et est synonyme de יזרנאל (n° 43 *c*) « Dieu m'a aidé ». Le verbe דלא nous est déjà connu par le nom שנדלה « Sin a sauvé ».

N° 82.

La forme onomastique סראל est l'original théophore du fameux nom chananéen סיסרא porté par le généralissime de Jabin, roi de Haçor (Juges, IV).

N° 97.

Le nom כלזרשמש est en assyrien *Kuli zaïri Shamsah* « arrête mes ennemis, ô Shamash ! »

N° 94.

Un nom d'homme : « Perfectus ut El » est peu probable. Dans מִיכָאֵל « qui est comme Dieu » il y a, par suite du pronom interrogatif, une idée respectueuse envers la divinité, ce qui n'est pas le cas dans la forme affirmative « aussi parfait que Dieu ». Il faut revenir à l'ancienne étymologie, qui traduit תמכאל : « Dieu a soutenu ». Le verbe תמך est synonyme de סמך, mais n'en dérive pas.

N° 102.

Une composition analogue à *Mithra-içtâd* « quem Mithra constituit » me paraît impossible en perse, voire même dans les langues indo-européennes en général. Je transcris מיתרצתר, avec une *r* finale, et je l'identifie à *Mithracithra* « doué de la semence de Mithra ». Comparez le zend *Atarecithra* « possédant la semence du feu », et le moderne *Minocehr* = *Mainyôcithra* « possédant la semence de l'esprit ». A noter l'emploi de la lettre צ pour exprimer le son *tsch*, emploi qui s'est perpétué dans l'écriture pehlevie. Les Nestoriens, qui introduisirent l'écriture syriaque chez les tribus turques de l'Asie centrale, se servirent aussi du צ pour rendre cette consonne, tandis que chez les Mongols le ץ rend le son *tz*. J'ajoute que les Juifs caraïtes prononcent comme *tsch* le צ hébreu, de telle sorte que les noms propres מַלְכִּיצֶדֶק, צִיּוֹן, צְפִירָה sont articulés par eux *Tschion*, *Tschippora*, *Malkitschedec*.

N° 105.

Le nom נרגש est le babylonien *Nîr-igish*, forme abrégée de *Bel-nir-igish* « Bel a donné la puissance ».

N° 108.

C'est l'inscription dite du lion d'Abydos, qui a été l'objet d'un grand nombre d'interprétations. Elle se compose de cinq mots אספרן לקבל סתריא זי כסבא, que M. de Vogüé traduit : *Exactum testificatum coram custodibus argenti.* La première difficulté à signaler est le manque, dans l'original, de l'expression répondant à *testificatum*, car le terme araméo-biblique אסגרנא (Esdras, v, 8 *passim*), auquel on a comparé le אסגרן de notre texte, n'a que le sens de « exactement ». L'interprétation de לקבל au sens d'une vérification du poids par des inspecteurs présente une seconde difficulté, étant donné que dans l'araméen biblique cette préposition, quand elle ne signifie pas « à cause de, pour », indique l'idée d'une situation en face ou contre un autre objet. L'expression convenable serait על ידוהי זי ou simplement קֳדָם. La troisième difficulté réside dans l'interprétation de סתריא par *custodibus*, sens que le verbe סתר « cacher, détruire » ne semble pas comporter aisément. Enfin, l'objection la plus sérieuse, celle que le commentaire a enregistrée en mon nom, consiste en cette considération que l'expression זי כסבא ne saurait être prise au sens de celle de זי עבד כסבא, seule possible en parlant de fonctionnaires chargés de la perception des impôts. Toutes ces réflexions m'amènent à penser maintenant que le terme סתר représente une unité pondérale, notamment le talent. Je considère ce mot comme d'origine perse et je proposerai de transcrire סתדיא au lieu de סתריא. Le mot perse pour « talent » semble avoir été *stada*, de la racine *sta* « s'arrêter, se fixer, s'établir ». C'est de cette même racine *sta* que le grec, sous forme de ἵστημι, a obtenu les noms σταθμός « lieu d'arrêt » et « poids », στατήρ « poids, statère », στάδιος « stable, solide » et « pesé dans la balance ». Comparez aussi l'adverbe poétique στήδην « au poids, en pesant ». Par suite de cette analogie, je crois que la traduction définitive de notre légende doit être : « Exact, pour les talents d'argent ».

N° 109.

La restitution אסתודנה = pehlevi *asludâna* « récipient d'ossements, tombeau » a été faite avec certitude par M. Darmesteter, mais, pour construire une phrase araméenne correcte, il faut sup-

poser la perte du ל initial marquant l'accusatif et lire לאסתודנה, et, en effet, la partie inférieure du ל a encore laissé des traces sur la photographie. Le texte araméen a dû avoir deux lignes, puisque le nom du dernier occupant du tombeau, qui portait le nom de son ancêtre, ne pouvait pas être omis.

N° 113.

La restitution de la première partie de ce texte, quoique satisfaisante quant au sens, n'est pas exempte de difficultés. Il paraît évident que le début de la ligne 2 a dû contenir le nom ou le titre du roi de Teima, dont la 22e année de règne forme la date de l'inscription. La première ligne, après le mot presque certain למלכא « du roi », n'a de place que pour un seul mot. Puis, quand même on admettrait un nom propre unique sans autre qualificatif, la mention de תיבא après le verbe צדקו paraît tout à fait superflue, et cela d'autant plus que les sujets de ce verbe sont immédiatement qualifiés אלהי תיבא « dieux de Teima ». En troisième lieu, enfin, l'idée de « sanctionner » attribuée au verbe צדקו se rapportant au dieu צלם זי הגם paraît assez singulière, et le sens de « don » ou « redevance » inhérent au substantif צדקתא, qui figure à la ligne 15, ne milite pas en faveur de cette idée.

A partir de la ligne 10, la traduction devient certaine. Je me rallie maintenant à l'opinion admise par M. de Vogüé, que les malédictions énoncées aux lignes 12-15 ont pour objet le destructeur de la stèle, mais je maintiens la lecture כפתא avec פ. Comparer l'hébreu כַּף « poteau ». L'étymologie proposée pour justifier la lecture סותא avec ו ne me paraît pas très vraisemblable.

A la fin de la ligne 17, on ne saurait approuver la restitution או au sens de « scilicet ». Dans Genèse, XXIV, 55 auquel renvoie le commentaire, או signifie « ou bien, du moins », et non pas « savoir, c'est-à-dire ». Il faut supposer אלהא « dieu », ou אמירא « le susdit ».

Les chiffres de la ligne 18 sont ou 15 ou 17, non 16. A la ligne suivante, il y a distinctement 6 unités. La somme totale marquée à la ligne 20 peut donc être soit 21, soit 23. Cette dernière alternative paraît plus probable, et, de telle façon, il n'y reste pas d'espace pour le démonstratif הא, que le sens général de la phrase est d'ailleurs loin de recommander.

N° 122.

Je crois que l'araméen de cette inscription est très correct. L'emploi du singulier ברך, se rapportant aux deux personnages

nommés immédiatement après, a de fréquentes analogies en hébreu. Comparez, entre autres, ויבא משה ואהרן (Exode, VII, 10), Vinrent Moïse et Aaron » ; mot à mot : « vint Moïse ainsi qu'Aaron ». Le mot קרבתא ne saurait signifier « accedentes » ; c'est un substantif et il a le sens de « offrande ». La petite phrase כן אמר exprime le vœu fait par Absallî. En hébreu aussi, le verbe אמר a souvent le sens de promettre. A la dernière ligne, les lettres בר sont certaines; en suppléant un ח, dont on voit encore le jambage droit, on obtient le mot ברח « au mois ». Le mot suivant fait voir très distinctement ses trois lettres initiales פמנ, puis vient la silhouette effacée d'une lettre qui peut être un ת ou un ר. C'est le dernier qui est à retenir à cause des deux traits qui suivent et qui forment visiblement la fin du mot et de l'inscription. Comme le premier de ces traits est cambré et d'une longueur qui dépasse celle de toutes les lettres à haste de ce texte, on ne peut qu'y voir le côté droit d'un ט, auquel se joint très bien le trait de gauche qui a perdu son prolongement un peu oblique qui le réunissait à la base du premier. Par suite de ces considérations, on obtient la forme פמנוט, qui rend très exactement le nom de mois Phamenoth, le dernier de l'année égyptienne.

Voici comment je propose de traduire cette inscription :

« Béni soit Aba, fils de Haur, ainsi que Ahatabu, fille de Adia, tous deux pieux et fidèles. Offrande devant le dieu Osiris. Absallî, fils d'Aba, dont la mère est Ahatabu, avait fait le vœu, l'an IV, le mois de Mekhir, de Xerxès, roi des rois. (Fait) au mois de Phaménoth. »

N° 123.

Je considère חתבי comme désignant le vase contenant l'oblation, et non pas l'oblation elle-même. Cette pratique cultuelle est exprimée par קרבת, état construit de קרבתא, qui figure au numéro précédent et signifie « offrande, don ». Comparez le verbe קדב du n° 114 désignant la consécration d'un siège. C'est Abitâb qui place ce vase dans le sépulcre de son père Banit, afin que celui-ci puisse l'offrir à Sarapis, juge des morts. Cette idée est exprimée dans la phrase finale que je transcris (non כחי יעבד) כה יעבד קדם אוכרי חפי « qu'il (Banit) fasse ainsi devant Osiris-Hapis ». La séparation כחי יעבד « sic fecit » n'offre pas de sens satisfaisant pour le contexte. L'expression כן אמר de l'inscription précédente appartient à un autre ordre d'idées.

N° 145 *a*.

Les lignes quatre et suivantes peignent visiblement la démora-

lisation des derniers jours. En prenant le mot צדקה au sens de « aumône », au lieu de celui de « justice », on restitue aisément la phrase entière ובירונין אחרנין יאכל [איש כספה ולא יהב] צדקה לאבוהי « aux derniers jours [l'homme] mangera [son argent et ne donnera pas] l'aumône à son père ». L'expression en apparence moderne « manger l'argent » se trouve déjà Genèse, XXXI, 15. Les deux phrases suivantes se rapportent, suivant moi, au mauvais traitement que le serviteur fera subir à son maître et aux enfants de celui-ci. La première, dont l'objet se restitue avec quelque doute, ויזבן איש למראה [ויתקלנהי בלבה] « et l'homme vend[ra son maître] et le scandalisera en son cœur ». La traduction « et perpendat in corde suo » n'offre pas d'attache avec ce qui suit. Le verbe תקל rend, dans le Targum, l'hébreu הִכְשִׁיל « scandaliser, faire trébucher ». La seconde phrase a été très bien complétée. Seulement, la lecture וישרה produit le sens invraisemblable de « et alter occidet filios domini sui et alter liberabit filios domini sui [ob] panem ». Donner la liberté à quelqu'un, même par intérêt, ne peut pas être considéré comme une mauvaise action. Je pense qu'il faut lire וישבה. Le verbe שבה « faire captif » forme un parallélisme naturel avec קטל « tuer ». Dans le papyrus B, l. 5 on lit aussi ושביא זי שבית « et les captifs que tu as pris ». Par suite de cette circonstance, la phrase que nous considérons se lira ויקטל איש לבני מראה וישבה איש בני מראה [מטל] לחם « et l'homme (= l'un) tuera les enfants de son maître, et l'homme (= l'autre) fera captifs les enfants de son maître pour avoir du pain », en d'autres termes : l'esclave tuera ou réduira en esclavage les enfants de son maître suivant ses intérêts.

Considérations générales.

Les spécimens linguistiques que cette partie du *Corpus* vient de nous fournir, sous une forme qui mérite toute notre confiance, donneront lieu à plusieurs considérations qui ne peuvent qu'être profitables aux études sémitiques en général. Je prends la liberté d'appeler l'attention sur quelques points spéciaux qui m'ont été suggérés pendant la lecture de ce fascicule. Ils concernent la nature de la langue en même temps que l'origine et l'extension des peuples araméens dans l'Asie antérieure avant l'époque grecque.

Ces inscriptions nous apprennent tout d'abord que, dès le IX^e^ siècle avant J.-C., comme date inférieure, la langue araméenne était déjà parfaitement développée et écrite avec l'alpha-

bet phénicien. Grammaticalement et lexicologiquement nous y trouvons tous les traits caractéristiques qui font la spécialité de l'araméen. Signalons entre autres :

1° L'état absolu en א — : ארקא, בסבא, חקלא, ערבא, quelquefois en ה־ : חקלה, שלמה, זנה.

Au féminin : אמתא, סרוחא, שרתא ;

2° Les prénoms démonstratifs דנא (זנה), זא, הא ;

3° Le pronom relatif זי et le composé כזי ;

4° Le suffixe de la troisième personne, masc. ־ה (ֶה־) pl. ־והי ;

5° Le suffixe verbal de la troisième personne pl. ־ן : יתכנשן, יבנין, ויברכון, יהוון, יאמרון, יחתון ;

6° L'emploi usuel des propositions מן אנפי, לקבל, קדם ;

7° L'emploi de verbes et de noms tels que : יהב, נפק, הוא, עבד, שימתא, גזרא, שריא, חצדן, שרתא, חקלא, ברא; כנש, שבח, etc.

Parmi les mots qui sont plus usités en hébréo-phénicien que dans les dialectes araméens on signale les substantifs אשת, איש et le verbe לקח (d'où קחי).

Mais, si la langue de nos inscriptions est franchement araméenne, elle possède un certain nombre de traits distinctifs qui sont autant de marques d'une haute antiquité. Ces traits archaïques consistent :

1° Dans l'emploi du préfixe ה, au lieu de א, pour la voix causative : הנפק, הקרב, pour אנפק, אקרב ;

2° Dans la prononciation avec ש au lieu de ס des mots שיערן et שהד, qui deviennent plus tard סיערן et סהד. Cette dernière forme se constate déjà dans le dérivé תסהדא, qu'on lit dans un papyrus de l'époque perse (n° 145 B) ;

3° Dans la prononciation non dentalisée des sifflantes ז et ש. A ce sujet voici ce que l'on peut constater :

Le ז est conservé intact jusqu'à l'époque perse inclusivement. On a ainsi : זא, זי, זנה, בעלזור, אמזור, הדדזר, זזרעזה, זזרנאל, כזי, זא. L'araméen moderne emploie dans ces cas un ד, au lieu de ז.

Le ש demeure intact dans les inscriptions de l'époque assyro-babylonienne : שלשא, מקשרן, אשר, אשת, שקלן, et non מקטרן, אתור, אתת, תקלן, תלתא. A l'époque des Achéménides le ש de ces sortes de mots se change en ת aspiré. Le premier exemple nous est fourni par le nom perse de l'Assyrie, *Athura*, qui reflète, sans aucun doute, l'araméen אָתוּר. Nos inscriptions y ajoutent les mots מיתבא et אתר, hébreu-assyrien מושב, *mushabu* et *ashru*.

Le צ, au contraire, montre dès l'époque assyrienne une transition en ק dans le mot ארקא, pour le nord-sémitique ארץ. Les

autres dialectes araméens ont le ע réglementaire et écrivent ארעא. Dans les papyrus égypto-perses on constate aussi la transition du צ en ט, dans le mot טלל, héb. צלל.

Il est facile de tirer la conclusion de ces faits : la dentalisation éventuelle des sifflantes en araméen s'est effectuée lentement et inégalement pour chacune d'elles entre le x[e] et le III[e] siècles avant notre ère, et n'est nullement une caractéristique primordiale des idiomes araméens, ainsi qu'on l'avait cru jusqu'à présent.

Cette conclusion, pour ainsi dire évidente, aura une portée autrement considérable pour la solution de la question de savoir si l'araméen est une langue originaire de la Mésopotamie du nord ou non. Sur ce point fort important, il sera désormais impossible de maintenir l'opinion courante qui s'est prononcée pour l'affirmative. En effet, cette série de dentales transformées de l'araméen correspondent presque entièrement aux sons dentalisés des idiomes arabes et sabéens. Le rapport à ce sujet entre l'hébréo-assyrien et l'araméo-arabe, constant et presque sans exception, est le suivant :

1° Chaque fois que le שׁ hébréo-assyrien correspond à un ת en araméen, les idiomes arabes montrent un ث̣ aspiré ;

2° Lorsque le ז hébréo-assyrien répond à un ד en araméen, l'arabe et le sabéen emploient le ذ̣ aspiré ;

3° Lorsque le צ hébréo-assyrien correspond à un ע en araméen, les idiomes arabes montrent un ظ̣ dentalisé ;

4° Lorsque le צ hébréo-assyrien est représenté par un ט en araméen, les idiomes arabes le représentent un ط̣ pointé.

Un tel accord, en ce qui concerne la dentalisation éventuelle des sifflantes dans l'araméen et dans l'arabo-sabéen, est trop intime et trop régulier pour qu'on puisse l'attribuer à une formation séparée dans ces groupes de langues. On ne saurait davantage expliquer la dentalisation araméenne par l'influence des langues arabes. A aucune époque de l'antiquité l'élément arabe proprement dit n'avait occupé la région sémitique du nord et encore moins la Mésopotamie. Puis, la divergence assez notable qui se manifeste entre ces groupes par rapport à la transition du צ montre clairement que c'est une loi phonétique restée latente dans les langues du nord, qui s'est régulièrement développée dans les langues du sud, groupe auquel il faut désormais joindre l'araméen. J'avais depuis plusieurs années émis l'opinion que l'araméen était une langue de transition entre le groupe nord et le groupe sud. Cette fois elle peut être considérée comme parfaitement démontrée.

Le résultat linguistico-géographique que nous venons d'obtenir nous met à même de fixer la provenance de l'araméen archaïque que nous étudions. Il n'y a pas le moindre doute que ce ne soit la langue native des peuplades chaldéennes et araméennes qui occupaient depuis la plus haute antiquité la contrée maritime et marécageuse du bas Euphrate. C'est la Chaldée proprement dite, la patrie d'Abraham et le berceau du peuple juif d'après les traditions de la Genèse. Aux environs de 2100 avant J.-C., l'idiome chaldéen prononçait les sifflantes comme le phénicien, de sorte que les colons hébreux vivant mêlés aux Phéniciens ont pu facilement adopter l'idiome de ces derniers, tandis que les branches mineures qui se sont établies dans le sud, comme les Ismaélites et les Qaturéens, ont conservé leur ancien idiome à cause de leur contact avec d'autres tribus araméennes au nord du Hidjâz.

L'extension prise par l'araméen dans l'Asie antérieure peut maintenant être tracée avec une certitude presque entière. Depuis l'antiquité la plus reculée jusqu'au x^e^ siècle avant notre ère, la civilisation et la littérature babyloniennes rayonnaient sur tous les Sémites du nord. Avec l'avènement du nouvel empire assyrien, l'influence babylonienne fut éclipsée, et l'araméo-chaldéen, qui avait conquis une place considérable dans l'administration de l'empire, devint la langue officielle du gouvernement assyrien dans les provinces occidentales. Tous les gouverneurs assyriens de la Syrie et de l'Asie-Mineure étaient ou Araméens de naissance ou des Asiatiques sachant l'araméen. Les Assyriens, comme les Égyptiens et plus tard les Perses et les Romains, n'avaient pas les aptitudes nécessaires pour faire accepter aux autres orientaux leur langue et leur littérature. Les fréquentes transportations en Syrie de nombreuses colonies araméennes consolida la prédominance de l'araméen jusque dans les campagnes, en rétrécissant de plus en plus le domaine des idiomes locaux. L'avènement des Achéménides a répandu l'usage de l'araméen jusqu'aux provinces occidentales de l'Asie-Mineure, et les conquêtes d'Alexandre lui ont frayé la voie jusque dans la Bactriane et dans l'Inde.

J. Halévy.

UN POINT DE REPÈRE DANS L'HISTOIRE DU ROI DAVID

Le deuxième livre de Samuel suit un plan bien arrêté jusque vers la fin. Il a pour centre la vie de David depuis son avènement au trône de Juda jusqu'à sa victoire sur son fils Absalon et la sédition du Benjaminite Séba. La succession des événements est indiquée explicitement ou à peu près. Souvent la date d'un événement est fixée chronologiquement par sa liaison avec l'événement précédent ; dans ce cas, le narrateur se sert de la formule : « Et ce fut après cela ויהי אחרי כן », circonstance qui ne se rencontre pas dans les autres livres historiques. Ainsi, cette formule se lit ch. VIII, 1 ; X, 1 ; XIII, 1, et XV, 1, qui ouvre le récit de la révolte d'Absalon et de ses conséquences. A partir de là, c'est-à-dire du ch. XXI, jusqu'à la fin du livre, plus d'apparence de plan. Deux faits sont racontés, la famine de trois ans et, à la suite de cet événement, la vengeance des Gabaonites sur les sept descendants de Saül ; puis, au ch. XXIV, le recensement du peuple et la peste. Jusqu'à ce jour ce n'est que par hypothèse qu'on a pu ranger ces événements parmi ceux qui sont racontés précédemment ; il était impossible de savoir au juste à quel moment la famine a réduit la population à un désespoir tel, que David dut céder à la cruelle exigence des Gabaonites et livrer sept descendants de Saül comme victimes d'expiation. Ce fait arriva-t-il au début du règne de David ou plus tard ? Ce qui frappe surtout, c'est que ces deux événements si importants, la famine et la peste, ne sont racontés que dans notre appendice. Ajoutez à cela que le récit en est interrompu par des incidents hétérogènes que rien ne relie au reste du texte. Le récit de la famine est suivi d'un morceau sur les guerres avec les Philistins et les exploits accomplis dans ces guerres par plusieurs *gibborim ;* puis viennent deux psaumes de David, et de nouveau, brusquement, le tableau des 37 *gibborim* de David, leurs noms et leurs faits d'armes ; enfin, le récit du dénombrement et de la peste. Aucun fil ne relie ces différents appendices ; il semblerait qu'ils aient été ajoutés postérieurement et pêle-mêle au livre de Samuel. Une indication qui a passé

inaperçue jusqu'ici nous donne la clef de ces énigmes et nous fournit l'ordre chronologique des faits.

Le chap. XXI raconte que l'oracle avait annoncé que la famine fut envoyée par Dieu à cause de la cruauté de Saül envers les Gabaonites, qu'il avait voulu mettre à mort, malgré le serment solennel qui leur avait été fait de les tolérer dans le pays ; à la demande des Gabaonites, David leur livra les descendants de Saül pour en tirer vengeance ; les Gabaonites les mirent à mort sur une montagne, et Rispa, concubine de Saül, protégea leurs corps contre les bêtes féroces et les oiseaux de proie jusqu'au moment des pluies ; alors David accorda les honneurs de la sépulture à leurs ossements, avec les ossements de Saül et de Jonathan. Après tous ces événements, Dieu exauça la prière du peuple, c'est-à-dire que la pluie tomba et la terre redevint fertile. Suit alors, sans aucune transition, un morceau commençant par ces mots : « Les Philistins firent *de nouveau* la guerre à Israël (XXI, 15) ». Dans ce morceau final sont racontés les exploits des *gibborim* de David dans des combats singuliers contre quatre Philistins de Gath. Cette manière de raconter *ex abrupto* des événements qui n'ont aucun lien avec ce qui précède est, comme nous l'avons déjà dit, très singulière et cette singularité est encore augmentée par le début du morceau : « Les Philistins firent *de nouveau* la guerre ». De nouveau ? mais dans ce qui précède, il n'est nullement question de la guerre des Philistins ! Ce *de nouveau* (עוד) est répété quatre fois, pour chacun des quatre combats singuliers des *gibborim* contre les géants de Rapha.

Si on tient compte d'un mot en apparence insignifiant qui se trouve dans notre texte et si on en ajoute un autre qui est nécessaire ici, nous aurons la clef de cette énigme et en même temps, l'indication chronologique nécessaire pour la place à donner aux faits racontés dans notre appendice.

A la fin du récit de la famine et de l'expiation qui s'ensuivit, il est dit que Dieu exauça de nouveau le pays ou lui redevint favorable *après cela* ויעתר אלהים לארץ אחרי כן (XXI, 4). Ces mots אחרי כן sont tout à fait superflus, il va de soi que si Dieu redevint favorable, c'est *ensuite*, *après cela*, après l'expiation. Les mêmes mots ויעתר ה' לארץ reviennent XXIV, 25, après le récit de la peste, mais sans les mots אחרי כן, qui sont évidemment de trop.

La solution de la difficulté est simple. Les mots אחרי כן de XXI, 14, ne font pas partie de ce verset, mais doivent être placés en tête du verset suivant comme préambule du récit de la guerre contre les Philistins. Si on y ajoute le petit mot ויהי, on retrouve la formule d'introduction souvent employée dans ce livre ויהי אחרי

כן. De cette manière, le récit des combats contre les Philistins, qui est inattendu, est parfaitement à sa place, puisque l'événement s'est placé après l'événement précédent ; les deux récits sont liés par le lien chronologique.

La particule עוד s'explique maintenant dans l'épisode précédent ; la guerre des Philistins à Guilboa est mentionnée incidemment (v. 12). L'auteur rattache à cette mention les combats contre les Philistins, sous David, qui ont eu lieu après la fin de la sécheresse et des années de famine. Les événements se succèdent donc comme suit : trois ans de famine, expiation obtenue par l'extermination de la maison de Saül, que les Gabaonites mettent à mort ; sépulture accordée aux suppliciés par David et ensuite, *après ces événements*, guerres contre les Philistins.

Ces guerres dans lesquelles les *gibborim* de David se distinguèrent en des combats singuliers contre les géants philistins eurent lieu dans la capitale ou près de la capitale des Philistins, qui était à cette époque la ville de Gath. Dans le récit d'un de ces combats, cette ville est nommée expressément (xxi, 20) : והיה עוד מלחמה בגת. Dans ce qui précède (v. 18), le texte porte, à la vérité, והיה עוד מלחמה בגוב, mais les versions grecque et syriaque ont ici aussi la leçon בגת. On est donc fondé à admettre qu'au verset 19, il faut lire בגת, au lieu de בגוב ; de même au verset 16, au lieu de וישבי בגוב, il faut lire בגת. Par conséquent, dans cet appendice sont racontés les combats de David et de ses *gibborim* à Gath ou près de Gath. Ces combats et la conquête de Gath sont aussi mentionnés dans le récit principal de notre livre, mais uniquement en quelques mots (viii, 1). « Après cela David battit les Philistins, les humilia et conquit Gath ». Dans le texte, il est dit, à la vérité (viii, 1) : ויקח דוד את מתג האמה מיד פלשתים, mais ce texte est sûrement corrompu, car le livre des I Chroniques, xviii, 1 porte ici את גת ובנתיה. La prise de Gath, capitale des Philistins, avait été précédée de combats et de défaites des Philistins, comme notre verset 8 le dit brièvement. Ces combats ont dû être acharnés et durer assez longtemps, car les guerriers philistins étaient forts et comptaient dans leurs rangs des géants. Pourquoi, dans le récit principal, n'en est-il fait qu'une brève mention ? précisément parce qu'ils sont racontés avec de plus amples détails dans l'appendice. Ce n'est que d'une manière générale qu'il est dit, xxi, 15, que ces combats eurent lieu après la famine de trois ans. Comme la conquête de Gath et les autres combats dont il est question dans le récit principal y sont rattachés chronologiquement à un autre événement, la famine de trois ans vient donc se placer après cet autre événement. La succession des événe-

ments de la vie et du règne de David, dans la partie principale du livre, doit donc se déterminer comme suit : 1. David est proclamé roi par la tribu de Juda, à Hébron ; 2. Combats singuliers entre ses serviteurs et ceux de son adversaire Isch-Boschet, sous le commandement d'Abner ; 3. Trahison d'Abner envers ce dernier, sa mort; mort d'Isch-Boschet, qui détermine la reconnaissance de David comme roi de tout Israël; 4. Conquête de Jébus-Jérusalem, qui devient la capitale ; 5. David est reconnu comme roi et allié par le roi des Phéniciens ; 6. A la suite de ces événements, c'est-à-dire de la proclamation de l'indépendance vis-à-vis des Philistins et de l'alliance avec le roi des Phéniciens, incursions des Philistins dans le royaume de David, leur ancien chef de bande, et leur défaite sur deux champs de bataille. Pendant ces incursions des Philistins, David se tient sur la *défensive*; 7. L'arche d'alliance transportée du temple ; 8. A cet événement, le narrateur du récit principal rattache les luttes contre les Philistins et la prise de Gath, à la suite d'une guerre *offensive*; cet acte important est raconté avec le préambule ויהי אחרי כן (VIII, 1), c'est-à-dire après le transfert de l'arche à Sion. *C'est entre ce transfert de l'arche et les combats contre les Philistins, près de Gath, qu'eurent lieu la famine de trois ans* et les incidents qui s'y rattachent. La courte indication du récit principal (ch. VIII) sur les guerres contre les Philistins est développée plus longuement dans l'appendice (ch. XXI), et les combats contre les Philistins y sont mis à leur place, après la famine.

Ce qu'il y a de surprenant dans le fait que le narrateur n'a pas placé cet incident à son rang chronologique dans le récit principal, s'explique si on se rend compte des motifs qui l'ont guidé dans sa rédaction.

Dans le récit principal son but est de démontrer que Dieu a toujours été avec David, ce roi si pieux et si équitable, et avec le peuple gouverné par lui. Les malheurs qui ont atteint David, étaient, il est vrai, mérités, mais ses fautes ont été expiées et ont tourné pour son bien, comme le crime commis, avec Abigaïl, sur son mari, ainsi que les forfaits d'Amnon et d'Absalon. Le pays et le peuple n'ont pas été éprouvés par des fléaux envoyés par Dieu. Cependant le narrateur ne pouvait passer sous silence les deux fléaux destructeurs qui avaient signalé le règne de David, la longue famine et la peste ; mais c'est avec intention qu'il la placé dans l'appendice, en dehors de la succession chronologique, en indiquant que la famine a eu lieu avant les expéditions heureuses contre les Philistins. Ainsi, entre le moment où l'arche fut transportée à Jérusalem et la défaite des Philistins, il s'est écoulé

au moins trois ans. Il est possible que les Philistins aient profité de la détresse dans laquelle la famine avait jeté le pays pour y faire des incursions, comme ils firent jadis sous le règne de Saül et dans les premières années du règne de David. Quand le pays fut de nouveau favorisé de la pluie, David se leva avec ses gens pour faire aux Philistins une guerre offensive. C'est là le contenu du premier morceau de l'appendice. Un autre morceau raconte la seconde catastrophe qui eut lieu sous le règne de David, la peste avec ses suites. Si le narrateur place cet épisode tout à la fin du livre, c'est que la construction du temple par Salomon s'y rattache. L'endroit où David éleva un autel pour obtenir la cessation de la peste fut choisi plus tard comme emplacement pour le magnifique sanctuaire de Salomon. Notre récit sert donc de transition pour passer à l'histoire de Salomon. La version des Septante y ajoute même, à la fin, cette phrase complémentaire que cet autel dut être agrandi sous le règne de Salomon.

Entre le récit de la famine et des combats contre les Philistins qui s'y rattachent chronologiquement, le narrateur a placé les noms et les exploits des *gibborim* dont il est question souvent dans la partie principale du livre et dans l'appendice, et il y a mis le préambule אלה שמות הגבורים אשר לדוד (XXI, 8-39). Deux psaumes, à la vérité intercalés dans ce morceau [1], en détruisent la cohésion, mais il est peu probable qu'ils y aient été placés par le narrateur. Le premier a certainement été tiré du psautier et le second emprunté à une collection de chants ספר הישר (plus exactement ספר השיר). L'appendice contient donc, comme partie originale et comme complément du récit principal : la famine, les guerres contre les Philistins, les combats singuliers des gibborim, les noms des 37 gibborim, et enfin la peste et la construction de l'autel sur l'emplacement où s'élèvera plus tard le temple.

La famine qui désola le pays eut donc lieu dans la première moitié du règne de David, avant les guerres contre les Philistins, les Moabites, les Ammonites et les grandes victoires sur les Araméens qui s'y rattachent. Tel est le résultat qu'on obtient en rectifiant la ponctuation qui, au chap. XXI, rattache au verset 17 l'expression אחרי כן appartenant au verset suivant et formant le préambule d'un nouveau morceau. Les appendices peuvent donc avoir été rédigés par la même main que le récit principal et ne doivent donc pas être considérés comme des Paralipomènes.

H. GRAETZ.

[1] Ces deux psaumes peuvent bien avoir été insérés dans le texte comme *intermezzo* par un motif pieux, car David y attribue sa victoire non à la force de son bras, mais au secours de Dieu dans lequel il avait mis sa confiance.

AHRON BEN GERSON ABOULRABI

Il y a déjà un demi-siècle que (*Zijon* (1840), I, 166-68, 193-196) M. Schorr a appelé pour la première fois l'attention sur Ahron Alrabi, de Catanea (Sicile), et cependant personne, depuis lors, n'a consacré d'étude sérieuse à cet auteur. L'ouvrage qui renferme le commentaire d'Alrabi sur Raschi, avec les commentaires sur Raschi de Samuel Almosnino, Moïse Albelda et Jacob Kanizal, est intitulé *Perouschim le Raschi* et est un des plus anciens livres imprimés à Constantinople ; il est aussi rare qu'un manuscrit [1]. Les lecteurs semblent avoir perdu de bonne heure toute estime et toute considération pour l'ouvrage d'Alrabi, à cause des assertions téméraires et hétérodoxes qui s'y trouvent en grand nombre. Il nous a donc paru intéressant d'étudier à nouveau Alrabi, et de rectifier en même temps quelques erreurs répandues sur son compte.

Le nom même de notre auteur, Ahron ben Gerson Aboulrabi (אבו אל רבי), n'est pas toujours donné exactement. MM. D. Cassel (*Lehrbuch der jüdischen Geschichte und Literatur*, p. 344) et Karpeles (*Geschichte der jüd. Literatur*, p. 771) l'appellent à tort Ahron ben Mosché. M. Graetz, se référant à l'opinion de Schorr, écrit (*Geschichte der Juden*, VIII, 1re éd., 259, 247) que d'après Alrabi « le Pentateuque ne serait que la traduction d'un ouvrage arabe ». M. Karpeles dit également que « parmi les assertions risquées et controuvées d'Alrabi, la plus extraordinaire est certainement celle qui fait du Pentateuque la traduction d'un livre arabe ».

Déjà Jost, dans une note (*Zijon*, I, p. 193), s'était étonné de l'affirmation de Schorr et avait émis la supposition que les paroles d'Alrabi avaient probablement été mal comprises : אולי טעה הוא

[1] Un manuscrit plus récent du commentaire d'Alrabi sur la Genèse et une partie de l'Exode, accompagné d'une observation de Rabbênou Nissim sur le commencement du Lévitique qui existe aussi dans le commentaire imprimé, se trouve dans le n° 2245 de la Bodléïenne.

בספורו ולא אמר אל רבי שהעתיק משה התורה כי אם רק שיחות האבות אשר יספרם משה לשמע אזן העתיקם מלשון בני אדם אשר שמשו בו בזמנם ללשון הקדש וגם זה דבר חדש וכו׳.

Avec sa prudence ordinaire, Zunz, en parlant d'Alrabi (*Zur Geschichte*, p. 518-520), d'après l'article de Schorr, passe sous silence l'opinion que Schorr lui attribue relativement à l'origine du Pentateuque. Et, de fait, il a eu raison, car M. Schorr a mal interprété le texte d'Alrabi. Nous allons donc examimer de plus près les trois passages qui ont induit Schorr en erreur. Voici le premier passage, que M. Schorr a cité lui-même, sur Genèse, XVIII, 5 : וסעדו לבכם אמר רב אחא לבבכם אין כתיב כאן אלא לבכם הדה אמרה אין יצר הרע שולט במלאכים יש לשאול א״כ אברהם בדברו עמהם ואמר בלשון יחיד לבכם ע״מ שהיו מלאכים ואם כן איך בקש מהם לרחוץ ולאכול וזולתם ואין במשפט המלאכים לאכול ולשתות ואני אומר שאין זה קשה בעינינו כי זה דברי משה המעתיק מלשון ערבי ללשון הקדש ועל מחשבת דברי משה המדבר בלשון הקדש אמר ר׳ אחא ואיך שהיה אלו דברים הדיוטים שאין במלאכים יצר לא טוב ולא רע.

D'après l'interprétation de l'aggada admise par Raschi et aussi par Alrabi (cf. *Bereschit Rabba*, XLVIII), Abraham crut que les anges qui lui rendaient visite étaient des voyageurs arabes, et il leur parla arabe. Cet entretien, qui a donc eu lieu en arabe, a été rapporté par le rédacteur du Pentateuque en langue hébraïque, et il faut entendre les paroles d'Alrabi de la façon suivante : L'observation de R. Aha relative à לבכם et לבבכם se rapporte à la version hébraïque de l'entretien donnée par Moïse, et non au texte original de la conversation, qui avait eu lieu en arabe. Mais Alrabi n'a jamais voulu dire que tout le Pentateuque soit une traduction de l'arabe.

C'est ainsi qu'il faut également comprendre la deuxième remarque d'Alrabi relative au commentaire de Raschi sur Genèse, XXIV, 23 : ללין פירש לינה אחת ואף על פי שהוא מהנוסף נמצא מזה הפועל על זמן מועט והוא לילה אחת בערב ילין בכי ולבקר רנה לינו פה הלילה וכלם מהנוסף אמנם רבקה השיבה לשון מהקל ובעבור שלא נמצא מהקל לינות מועטות פירש רבות לינות הרבה וצריך לומר ששניהם היו מדברים לשון עברי או משה כתב כוונתם באלו ההוראות.

La distinction établie par le Midrasch entre les mots לָלוּן et לָלִין fait supposer, dit Alrabi, ou bien que la conversation a eu lieu en hébreu, ou bien que c'est le narrateur qui a employé ces deux mots différents dans la version hébraïque qu'il donne de la conversation, pour préciser les intentions des interlocuteurs. Dans son commentaire יפה תאר, sur *Bereschith Rabba*, LX, Samuel

Jafé cite l'explication de Kanizal, qu'il nomme, sur ce verset de la *Genèse*, et ensuite il mentionne l'explication d'Alrabi qui se trouve dans *Perouschim le Raschi* sur la même page que celle de Kanizal, mais il n'en nomme pas l'auteur[1] : והנה מזה נראה ששניהם דברו בלשון הקדש אבל יותר טוב לאמר כי משה כתב כוונתם באלו ההוראות.

Exode, II, 10 : משיתיהו לשון הסרה שרשו משה במשקל בניתיהו קניתיהו ומשה העתיק לשונה ללשון הקדש או נאמר שהיתה יודעת לשון עברי.

Dans ce passage, pas plus que dans les précédents, il n'est question d'une traduction complète du Pentateuque. Pour expliquer comment une princesse égyptienne a donné ce nom de *Moschè,* qui dérive d'une racine hébraïque, Ibn Ezra fait une supposition analogue à celle d'Alrabi : שם משה מתורגם מלשון מצרים בלשון הקדש· אולי למדה בת פרעה לשונינו או שאלה. D'après le caraïte Ahron ben Mosché, dans son *Mibhar*, Moïse a été appelé ainsi par sa mère : ותקרא שמו מוסב על ותביאהו או שאלה בת פרעה לאם הילד ודברה לה טעם לשון הקודש. Ahron ben Elia rejette la première hypothèse et dit : ותקרא שמו משה אינו מוסב אל ותביאהו כי מה טעם כי בן המים משיתיהו יש אומרים כי למדה לשון הקדש וזה לא יתכן ויש אומרים שהוא מתורגם מלשון מצרים.

C'est dans le même sens qu'à propos de Genèse, XXXIII, 21, Alrabi explique, comme Samuel ben Méïr et Ibn Ezra, que les paroles que le Pentateuque fait prononcer par Jacob lui ont été attribuées par le narrateur : כי אמר אכפרה פניו דברי משה נתן טעם למנחת יעקב לעשו ואמר כמו ואמרתי את לבי לשון מחשבה כי אינו נאות ליעקב לשלוח לעשו המכוון בן המנחה כי היה זה ששוה גמורה ולא היה מקבלו המקבל לכוונה זו אלא לכבוד ולתפארת.

Voici encore d'autres passages d'Alrabi qu'il faut entendre dans le même sens que le précédent. Sur Genèse, II, 24 : על כן יעזב איש את אביו ואת אמו דברי משה כי אדם לא ידע בטיב אב ואב.

Sur Genèse, XXXII, 33 : על כן לא יאכלו בני ישראל דברי משה הודיענו טעם למה צוה השם שלא יקבלו בני ישראל את גיד הנשה והאמת שקודם לזה היה לבני ישראל נתהג שלא לאכול בעבור מעשה שאירע ותקע כף ירכו ובא משה וקבעו אזהרה.

Sur Genèse, XXXV, 6-7 : לוזה אשר בארץ כנען וכו' ואולי היה לוזה אתר הוצה לארץ נגלו אליו האלהים המלאכים הידועים אצלו

[1] Dans la préface de son commentaire, Samuel Jafé dit que, pour diminuer les frais d'impression, il s'est abstenu de donner dans le livre imprimé les noms des auteurs qu'il a utilisés et qu'il a mentionnés partout très exactement dans son manuscrit. Est-ce pour ce motif qu'il ne cite pas ici le nom d'Alrabi ? Ou bien n'a-t-il pas osé le nommer à cause de sa mauvaise réputation parmi les croyants ? Ce qui est certain, c'est que Jafé a utilisé le commentaire d'Alrabi.

והם אותם שראה בחלומו ובהקיצו אמר אין זה כי אם בית אלהים והוא בית אל וזה דברי משה נתינת טעם למה קרא למקום בית אל.

Sur Genèse, XLVIII, 8 : וירא יעקב את בני יוסף דברי משה כי יעקב ראה לפניו שני בנים אבל לא היה יודע אם היו בני יוסף לכן שאל מי אלה וכו׳.

Les explications que nous avons données justifient également Alrabi du reproche que lui fait M. Schorr (*Zijon*, I, 194) d'avoir soutenu que, de sa propre initiative, Moïse aurait ajouté certains passages à la Tora.

Alrabi a écrit son commentaire sur Raschi en l'an 1420. Nous savons d'abord, par plusieurs indications, qu'il l'a composé dans la première moitié du XV^e^ siècle. Ainsi, il cite comme contemporains Moïse Gabbaï [1], son beau-père, ainsi que le Nassi Moïse Hefez [2]. Mais nous connaissons l'année même où il a publié son ouvrage, et qui est l'année 1420, parce que lui-même a indiqué cette date dans Deutér., IV, 29, date qui n'a pas été comprise ni par M. Schorr ni par Jost. (*Zijon*, I, 166), par suite d'une faute d'impression : ובקשתם משם ומצאת כי תדרשנו אוי לאזן משומעת : הנה דרשנוהו ואין בידנו עבודה זרה אלא ציור ומכאובים כל ימינו כדי להחזיק אמונתנו והוא כחרש לא ישמע וכאלם לא יפתח פיו, ואין טענה "בכל לב ונפש" כי בלי ספק הואיל ואנו סובלים כל כך צרות רבות ורעות בלבנו ובנפשנו אנחנו דורשים ולא סרנו מלהגדיל ולהאדיר תורתו הקדושה עד הורגנו כל יום וברוב מרירות נפש וכאב לב ונזל דמעות כתבתים הנה ה׳ת׳פ׳.

Au lieu de הת״פ, il faut lire הק״פ = 1420. Dans notre édition de Constantinople, imprimée en caractères rabbiniques, le ת et le ק se confondent très facilement.

Maintenant que nous connaissons cette date, nous savons aussi que le pape qui reçut Alrabi à Rome en présence des cardinaux et devant lequel le savant juif fit une conférence sur les *Keroubim*, était Martin V, ce pontife si juste pour les Israélites, qui accueillait avec bienveillance les députations juives des communautés italiennes et s'entretenait avec elles de questions religieuses (Voir Graetz, *Geschichte*, VIII, 139-140, d'après *Schèbét Iehuda*, 141, et *Schalschéleth Hakkabbala*). En recevant les députés juifs, le pape leur demanda, avant tout, l'explication de ce passage de la *Mechilta* (פ׳בשלח) et de *Soferim* (fin du chapitre XV) : טוב שבגוים

[1] Il cite des opinions de Gabbaï dans les péricopes de בראשית, מקץ (2 fois), תרומה, תזריע, קרח et ראה. Moïse Gabbaï était contemporain et parent de Simon ben Cémah Duran. Cf. Jaulus, dans *Monatsschrift*, 1875, 174.

[2] Dans les péricopes וגש et תזריע : מחלוקת היתה ביני ובין החכם הנגיד ר׳ משה חפץ זצ״ל.

הרוג (Voir *Schèbél Iehuda*, éd. Wiener, 79 ; traduction, p. 160). Il avoua qu'il avait déjà interrogé d'autres Juifs sur ce passage. Alrabi, dans Exode, XIV, 6, explique également ces mots :

וכל רכב מצרים פי' עמהם וכו' מכאן היה ר' שמעון אומר כשר שבגויים הרוג וכו' „ ר"ל הרשעים השונאים לישראל אבל בחסידיהם ראוי לכבדם כמו שארז"ל חסידי אומות העולם יש להם חלק לעה"ב במסכת סנהדרין אנר רבן גמליאל לכו ונקבל פני אריסטוטליס(!) חברנו וכו'[1].

Alrabi a peut-être fait partie de la députation envoyée en 1418 (cf. *Schalschélél Hakkabbala*, éd. Amsterdam, 1589, 114 *b*) par la communauté juive de Forli auprès de Martin V. Il fait un récit très animé de l'audience que le pape lui accorda : « Quand je me trouvai à Rome, en présence du pape, entouré de cardinaux, on me posa la question suivante : Pourquoi Moïse a-t-il reçu l'ordre de construire, dans le Saint des Saints, des Keroubim, de telle sorte que la réponse à toutes ses questions lui fût donnée par eux ? N'était-ce pas là une transgression évidente du précepte : « Tu ne feras pas d'idoles en fonte? » et ne peut-on pas supposer que Moïse n'était capable d'opérer des miracles qu'avec l'aide des Keroubim ? Peux-tu nous répondre ? Après avoir entendu ces paroles, je demandai humblement à cette assemblée si illustre l'autorisation de répliquer, et voici ce que je dis : Il est connu de tous que, déjà avant la confection des Keroubim, Moïse avait accompli des miracles devant Pharaon et son entourage, sans autre aide que celle de Dieu... (Chapitre *Terouma* ; cf. *Nizzahon*, n° 73) :

בהיותי בעיר רומי רבתי בהיכל האפיפור והחשמנים סביבי' נשאלתי שאלה זו אמרו מאד אנחנו תמיהים ונפלינו מענין הכרובים שנצטוה משה לעשות בקדש הקדשים באופן שכח הקול והדיבור בכל מה שרצה לדעת היה יוצא מהם אין זה כי אם כמלאכת השלמאות הנעשים בכחות הכוכבים וחכמת המכטים ואין יותר אלהים אחרים מזה וכבר הזהיר בעקר עשר הדברות והתחלתם לא יהיה לך אלהים אחרים על פני לא תעשה לך פסל וכל תמונה וכו' ואומר אלהי מסכה לא תעשה לך וכאלה רבים ואין יתר אלהי מסכה מהכרובים והיה עולה על דעת כל אדם כי כל מה שהיה פועל משה מנסים ונפלאות היא מכח הכרובים כמו שאומר וישמע את הקול מדבר אליו מעל הכפורת מבין שני הכרובים וכו' לכן דרשנו אליך חיש מענה לשאלתנו. ויהי כשמעי דבריהם נכוחים למבין וידרשתי לאשר שאלוני אחר נשילת רשות והתכנעה המחוייבת ממני אליהם כל אחד כפי ערכו במעלה ונשיאות וזה תחלת דברי מאן דיהב חכמתא לחכימין ומנדעא ליודעי בינה יהא מענה לשון נודע לכל ומפורסם בתורה שמשה רבינו ע"ה כבר עשה ברצון האל

[1] Cf. Le colloque de Yehiel de Paris, éd. Thorn p. 9.

ומצותו נסים ונפלאות רבות קודם מעשה הכרובים ובתנוהו חכמי פרעה ואצטגניניו בחקירה רבה וכו' וכו'.

Dans le chapitre *Bereschit*, Alrabi parle encore d'un autre colloque qu'il eut avec un savant chrétien, en face de personnages considérables : כומר אחד מחכמי הגוים שאלני שאלה והיתה גדולה בעיניו ובעיני כל השרים שהיו סביבו — — וזאת תשובתי אליו נגד כל השרים.

La discussion roulait sur un passage de *Bereschit Rabba* que les chrétiens appliquent à Jésus : הנה ישכיל עבדי ישכיל מאדם ירום מאברהם ונשא ממשה וגבה משלמה מאד ממלאכי השרת. En réalité, ce passage ne se trouve pas dans notre *Bereschit Rabba*, il est cependant tiré du *Bereschit Rabba* de Mosché Haddarschan (cf. *Yalkut*, Zacharie, 571; Neubauer, le 53e chapitre d'Isaïe, texte hébreu, p. 8, 40, 75, 197, 243. A tous ces endroits, il manque les noms d'Adam et de Salomon mentionnés par Alrabi.)

Alrabi fut sans doute provoqué souvent à de tels colloques, car il a composé une œuvre spéciale, le משה אהרן [1], pour défendre le judaïsme contre les attaques des chrétiens, et son commentaire contient bien des passages de polémique empruntés à cette œuvre. Ainsi, à propos des mots נעשה אדם בצלמנו, il parle contre les chrétiens qui veulent voir dans ce verset une preuve en faveur de la Trinité ; à propos des mots לא יסור שבט, il parle du Messie et termine ainsi : פירוש הפסוק לפי הפשט לא יסור הממשלה מיהודה לעולם אפילו בזמן הגולה תמיד יהיה להם מעלה של שררה עד יבוא משיח ואז אין ספק שכל העמים יאספו בשם ה' לעובדו שכם אחד וזה ההקהל עדיין לא היה כי ב' חלקים מהיעולם לא נקהלו אליו ובפרט ישראל ויהודה והעדותי בהם בזמני שהייתי בתוגרמה ובמצרים ודמשק [2] ואלקסנדרי וקפא ולפנים בצד מזרח וצפון ראיתי אנשים מזרע המלוכה בעלי נשיאות גדולה פאר וכבוד אפילו בגויים מהחשבים חשיבות רב ושאלתי עליהם ואמרו שהם מזרע דוד המלך ע"ה שהוא שבט השררה וכא' רז"ל אלו ראשי גליות שבבבל שהם משבט יהודה.

A propos de וזאת הברכה, il établit une différence entre les miracles racontés par la Bible et les miracles que les chrétiens attribuent à leurs saints. Dans בחקותי, il parle de la rémunération

[1] Ce livre, pas plus que ses autres ouvrages, dont il parle dans son commentaire, tels que sa grammaire ס' המיושיר (פ' חקת et פ' וישב), ses écrits philosophiques ס' הנפש (כי תצא), נזר קדש (וארא) et פרח אלהות (בראשית), et son grand commentaire sur le Pentateuque (שמיני, פקודי), n'ont été retrouvés jusqu'à présent, quoiqu'il se soit écoulé un demi-siècle depuis que Schorr et Zunz ont publié leurs travaux sur Alrabi et qu'on ait découvert depuis de nombreux mss. hébreux.

[2] Il dit que, d'après son expérience, ces deux villes sont les plus belles du monde : ולפי מה שראיתי ושמעתי אין בעולם יותר מדינות נכבדות ממצרים ודמשק (fin פ' בשלח).

future et des diverses opinions qui existent sur ce sujet : אם בחקותי, שמעו זאת כל העמים האזינו כל יושבי חלד משה רבינו ע"ה דבריו לא בא בהסתר וראוה כי אם בראיה מפורסמת שלא יוכל שום אדם להכחישם וכו' וכו' אבל חקת הגוים ונימוסיהם אינו כן ובעבור שהם מעשה ידי אדם ואינם יכולים להבטיח בגמול או בעונש נראה לאמת ענייתם הרחיקו עדותם כמו שאומרים בני אדם הרוצה לשקר ירחוק עדותו ואמרו שהגמול והעונש יהיה בעולם אחר והנה עתה מי יעלה לנו השמימה או יורידנו לבאר שחת להבחין דבריהם — — והתהלכתי בתוככם — — ואין יותר ראיה על תגאי חיי עולם הבא שקורין האומות אימפורמאציוני ויטה אוטירנה (informazione vitae aeternae) כזה ואיו לאומות העולם שמונין את ישראל בזה ואומרי' שאין להם חיי העה"ב מהתורה ואומר אני ה' אלהיכם אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים בעולם הזה להיות לכם חיי עולם הבא ואפילו אנו בגלות אם יקטלנו לו איחל.

Dans ואתחנן, il dit : השמר לך ושמור נפשך מאד מפני שהאמונה בכל דבר לא תקובל כי אם באי זה קצת מהתחלה באותו דבר בהרגש אז יקובל השאר הנעלם מהחוש כי הנסתר ילמוד מן הנראה כמו שאחז"ל בהרבה מקומות ולמד סתום מן המפורש וכו' וכו' כך עשה משה רבינו ע"ה לא רצה לרמות בני אדם בדברים הבלתי יכולים האדם להביא עליהם ראיה כמו שעשו האומות בנימוסיהם שיעלו נפשותם מגיחום והששים והשדים המכים אותם בשבטים של אש ותחבולות רבות וילכו בגן עדן ששם תענוגים ערבים מדבש ונופת צופים ועשו זה הרמאות לקיום נמוסים בעבור כי לא היו להם יכולת להראות במופת וראיות מוחשות בקיום דתם והפתאים נמשכים אחרי הבל פיהם ברעיון רוחני שכן הוא לכן הזהירה לנו התורה מאד בשמירה מה שראו עיניהם נסים ונפלאות רבות שעשה משה לעיני כל ישראל ואמר רק השמר לך ושמור נפשך מאד פן תשכח את הדברים אשר ראו עיניך.

La remarque suivante sur Deutér., XIII, 7, est également dirigée contre les chrétiens : כי יסיתך אחיך בן אביך פירשתי בספר מטה אהרן בן אמך ולא בן אביך וכי אח בן אב אינו מסית אלא רמז על בן מאם שעתיד להסית ודי למבין.

On trouve la même dénomination dans Juda Halévi, qui appelle les Arabes et les chrétiens בְּנֵי אָבָה וְאֵם (cf. Zunz, *Syn. Poesie*, 447).

A propos de Genèse, XVII, 20, Alrabi parle de l'islamisme : "שנים עשר נשיאים כענגים יכלו" כי נשיאים ענגים הם מעלה נשיאים אבל בעונותינו הרבים אתנו כלינו באפו ובחמתו נבהלנו והם נתקיימו בברכת האל והשליטם עלינו.

D'après les théologiens musulmans, le verset de Genèse, XVII, 20, se rapporte à Mahomet (מאד מאד). Maïmonide avait déjà combattu cette interprétation dans *Iggéreth Tèman* (cf. Steinschneider, *Polem. Literatur*, 364, 396 ; Schreiner, dans *Zeitschrift der*

deutsch. morgenländ. Gesellschaft, XLII, 627 et 639, à propos d'un livre du sicilien Ibn Zufr.). Le Midrasch et d'anciens exégètes juifs (*Lékah Tob*) déclarent que, par suite du double sens du mot נשיאים, qui signifie *princes* et *nuages*, il ne faut pas prendre comme une promesse de grandeur pour Ismaël les paroles prononcées à son sujet par Dieu. Mais Alrabi combat cette assertion et déclare que, pour le moment du moins, la puissance de l'Islam pèse lourdement sur Israël. D'après Hananel (cf. *Migdal Hananel*, 25, XXIII) la réalisation de la promesse faite à Ismaël doit donner bon espoir aux Israélites. Enfin, d'après Bahya ben Ascher (dans son commentaire sur le Pentateuque), le double sens du mot נשיאים indique le développement rapide, mais aussi la décadence certaine de la puissance de l'islamisme :

להורות על התנשאותם ומעלתם הגדולה – ועוד הכלול מלת נשיאים שיאבדו בין העולם אחר המעלה הגדולה שהוא מלשון נשיאי' ורוח – וזו שתמצא נשיאם חסר יו"ד האחרונה – ולמדך הכתוב על מלכות ישמעאל שתחלתו חזק וסופו תשש.

Alrabi dirigea des polémiques non seulement contre les chrétiens et les mahométans, mais aussi contre les Caraïtes. C'est dans ces polémiques qu'il émit les assertions les plus hardies sur la Aggada et aussi la Halakha, et ce furent elles qui le firent aller quelquefois plus loin dans cette voie que les Caraïtes. Dans l'intérêt de la défense, il se faisait tantôt rationaliste, tantôt cabbaliste. Quelques-unes de ses assertions relatives à la Aggada et à certains personnages bibliques rappellent son contemporain et presque voisin Eléazar Aschkenazi, qui habitait l'île de Crète ou l'Egypte, et qui a composé le commentaire *Sofnat Paaneah* dont M. A. Epstein a publié plusieurs extraits, dans ses *Beiträge zur jüd. Alterthumskunst*, I, 125.

Alrabi se rencontra avec des Caraïtes à Jérusalem et, sans doute, aussi en Egypte, et à Kaffa (Theodosia, dans la Crimée), où vivaient des Caraïtes et qu'il visita dans ses voyages. Il discuta avec des Caraïtes sur le sens de la défense édictée dans Deutér., XXV, 4 : לא תחסום שור בדישו ר"ל בעת דישו לא יהיה פיו חסום אפילו חסמתו קודם חיוב להתיר קשרו דרך רחמנות עושה ואוכל ואינו דומה ללא תבערו אש ביום השבת דווקא ביום השבת אבל קודם השבת מותר ואפילו נשאר דלוק כל היום מדאמר ביום ר"ל היום הוא שאסור בעשית מלאכה כמו שאחז"ל במסכת שבת פותקין מים לגנה מערב שבת וכל היום יורד ושותה זו השאלה היתה ביני ובין הקראים בירושלים כי הם מדייקים שאין מניחין נר דלוק בביתם ערב שבת מלא תבערו אש דומיא דלא תחסום שלא יהיה מבוער בשבת אפילו בעבר קודם השבת ואני הקהתי שניהם בשתי סברות האחת כי טעם החסימה היא לסבת הרחמנות א"כ מה

לי אם חסמתו קודם או בעת שהוא דש הואיל ואינו יכול אכול בדושו אבל בהבערה בשבת ליכא טעמא שלא תבער קודם והיום חייב אסור מלאכה בו ודיוקא מדאמר קרא ביום השבת ולא אמר בשבת א"כ יום אסור המלאכה.

Le *Mibhar* et le *Kétér Tora* expliquent dans le sens caraïte l'analogie entre les deux préceptes לא תבערו אש et לא תחסום.

Plusieurs des aggadot rejetées par Alrabi sont aussi l'objet des attaques de ses adversaires. Ainsi la légende d'après laquelle Asnath, femme de Joseph, aurait été fille de Dinah, qui est repoussée comme fausse par Alrabi, est également combattue par des polémistes caraïtes, musulmans et samaritains. Voici ce que dit Alrabi sur Genèse, XLVI, 10 : ושאול בן הכנענית פי' רבותינו בן דינה שנבעלה לכנעני וזה מבואר הבשל ולא ידעתי מה ראו על ככה כי יעקב ישב את לבן כ' שנים הסר מהם שבע שנים קודם שנשא ללאה נשארו י"ג שנה. עוד הסר מהם עשר שנים מעת שנולדה מלדת והם שנים של בלהה ושנים של זלפה וישכר וזבולון וראובן ושמעון ולוי ויהודה שקדמו ואחר אלו נולדה דינה. ראו מה נשאר מהשנים, שלשה שנים היו לדינה כשבעלה בן חמור, ומתי הרתה וילדה? וכן מצאתי כתוב בדברי רבותינו שאסנת בת פוטיפרע היתה בת החמור שבעל לדינה וכשילדה דינה השליכוה בשדה ובא הנשר ונשלה והניחה על הברכה של פוטיפרע וגדלה בביתו ונשאת ליוסף ואלו הן סודות עמוקות מני חשך וצלמות ואולי דיוקו משמה אסנת שנקראת בלעז היא מזרע בן החמור נשיא הארץ.

Ainsi, d'après Alrabi, la légende a désigné Asnath comme fille de Dina et de Hamor, parce que, par le son, *Asnath* rappelle *Asinus*, en hébreu *Hamor*. Des commentateurs modernes ont vu également dans *Hamor* l'âne, c'est-à-dire le symbole de la lascivité et de la débauche. (Voir Fürst, *Geschichte der biblischen Literatur*, I, 255, où l'auteur mentionne le passage d'Ezéchiel, XVI, 26, et XXIII, 20, ainsi que Movers, *Die Phönizier*, I, 365, 383.)

Alrabi revient sur cette légende dans un autre passage (Deutér., I, 15), où il reproche à certains de ses compatriotes de Sicile de se qualifier du titre de נבון (cf. Zunz, *Zur Geschichte*, 518, note *d*) et de se déclarer d'illustre naissance, tout en ayant une origine aussi douteuse qu'Asnath, fille de Dina, que l'aigle apporta dans la maison de Putiphar : חכמים וידועים אמרו שבימי משה לא נמצאו נבונים. מזה נפלאתי כי בזמננו זה באי צ'יצ'ילייא נמצא מהם רבים נקראו נבונים בחייהם ובמיתתם בהפלגה ואומרים להם מבני האדם הא ובני הוד הוא מזרע אסנת בת דינה שהביאה הנשר בביתה של פוטיפרע וגדלה כבתו שנתעברה מן שכם[1].

[1] Nous trouvons encore d'autres aggadot où l'aigle joue le rôle d'un messager très

D'autres aggadot sont encore attaquées par Alrabi en même temps que par les Caraïtes, par exemple, la métamorphose de la femme couschite de Moïse en une belle femme : האשה הכושית רב השתדלות רז"ל לעשותה יפת תואר אבל השקר אין לו מעמד רגלים Cf. *Mibhar* d'Aron ben Elia : כושית דברי הרמים ידועים והמה הבל ; Ibn Ezra, Samuel ben Meïr et *Kétér Tora* d'Ahron ben Joseph. L'explication d'Alrabi sur כושית n'est pas plus satisfaisante que celle de l'Aggada. — Alrabi déclare que la coudée qui a servi à mesurer la longueur du lit d'Og, roi de Baschan (Deutér., III, 11), est calculée d'après le coude d'un homme ordinaire et non pas d'un géant (Voir aussi Ibn Ezra, Samuel ben Meïr et Mibhar) : באמה איש פי' באמת עוג וזה אינו מקובל לסברא שאלו כן לא

rapide. Ainsi, Salomon, assis sur un aigle, se rendit en un seul jour à Palmyre (Midr. *Kohélét*, II, 25 ; *Yalkut* Kohélét, 968). L'aigle apporte le *Schamir* du Paradis (Grünbaum, dans *Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch.*, XXXI, 213, 317). L'aigle joue également, dans la légende, le rôle de protecteur des jeunes bouquetins abandonnés par leurs parents. Raschi et Samuel ben Nissim d'Alep (XIIIe siècle), éd. Buber, sur Job, XXXIX, 1, racontent, d'après *Baba Batra*, 16 *b*, que le chamois hait ses petits parce que leur naissance lui coûte beaucoup de mal ; il cherche alors à les tuer en les faisant tomber du haut d'un rocher. Mais, sur l'ordre de Dieu, un aigle survient et les reçoit sur ses ailes. Dans la Bible et la littérature rabbinique, on vante l'aigle pour son affection pour ses petits (*Kidduschin*, j., 61 *c*). Pline, au contraire, dans son *Hist. nat.*, X, 4, dit qu'en général, l'aigle abandonne deux de ses trois petits pour n'avoir pas à les nourrir, mais l'orfraie les adopte et les nourrit avec ses petits. — Que signifie l'expression בני הא הא et בני הו הו ? J'ai d'abord pensé au בן הא הא d'*Abot*, V, qui, d'après la tradition, était un proséiyte (Bacher, *Die Aggada der Tannaiten*, I, 10-12). Alrabi aurait donc dit que ces gens orgueilleux craignaient de faire connaître leur famille autant qu'un prosélyte d'origine douteuse. Mais alors comment expliquer בני הוא הוא ? Je suppose qu'il faut lire בני הוא הוא בני היא היא et voir dans cette expression une allusion à la remarque faite par la *Massora* que, dans trois endroits du Pentateuque, le mot écrit הוא doit être lu היא, par exemple dans Lévit., XIII, 29 : נגע הוא, et Lévit., XVIII, 23 : ואשה לא תעמד לפני בהמה לרבעה תבל הוא (Cf. Lonzano et Norzi). Dossa, de Widdin, un contemporain d'Alrabi, raconte (voir Neubauer, dans *Letterbode*, VIII, 41) que de son temps, en Autriche, quand on lisait les trois passages douteux dont il est question ci-dessus, on disait הוא et היא, et une note de la rédaction de cette *Revue* dit que cet usage existe encore dans certaines parties de la Bavière. Alrabi voulait donc dire que ces prétendus nobles avaient une origine légendaire comme Asnath, étaient peut-être nés de mariages douteux et avaient des parents dont le הוא (père) et la היא (mère) avaient une noblesse bien problématique —. Il exista pendant quelque temps, en Sicile, des relations d'amitié entre Juifs, chrétiens et mahométans (Güdemann, *Juden in Italien*, 285), qui devinrent souvent l'origine de mariages mixtes. Alrabi se prononce vivement, à propos de Deut., VII, 3-4, contre les mariages mixtes :

כי יסור את בנך המתחתן בו כל זמן הרחקה שלא תתחתן אפילו תמשול בהם, ואמר בנך ולא בתך כי האשה מושכת לבב האיש בגיגוריה מה שאין כושה האיש לאשה מכל מקום אפילו בתך לא תתן לבנו. ואני תמה מאד מזה המאמר הארך יתכן לישא ישראל לגוייה ולא תנשא בת ישראל לגוי ? ואמה הקדושין התופסים באישות ? אלא אפילו תהנה עמהם שיחזרו ישראל כמוכם אל האמין להם כי כוונתם להסיר את לבך מאחרי ה' ולא להתחתן לבד. אם חזרו בתשובה ועשו מצות בכוונה להיותם כישראל אז תוכל להתחתן בהם.

Je consacrerai dans le prochain fascicule un article spécial à la légende d'Asnath.

היה נודע ארך ערשו כי היה צריך לנו לדעת תחלה שיעור ארך אמתו מאמתנו וכו' ואמר לנו שעורו בערש ולא בעצם גופו להודיענו גם כן לחוב כבדותו היה ערשו של ברזל וכל מה שאמר הכתוב אמת ויציב. — באמת איש באמת אנשי הדור ולא באמתו.

D'après Alrabi, on ne devait pas élever trois fois douze nouvelles pierres après le passage du Jourdain, mais on devait employer trois fois les mêmes douze pierres, et l'on ne devait pas graver sur ces pierres toute la Tora (Deutér., XXVII, 2-3), mais seulement les lois fondamentales. D'après Saadia, Ibn Ezra et Nahmanide, on devait y réunir les prescriptions bibliques, et d'après Ahron ben Elia la תוכחה du Deutéronome, ou peut-être tout le Deutéronome : תקימו את האבנים האלה יראה לפי החק לא היו כי אם י"ב אבנים שאמרו־והקמות לך והם הראשונים והשניים והשלישיים שאמרו רז"ל ואינם ג' מיני אבנים והראיה שאמר תקימו את האבנים האלה וכתבת על האבנים הנודעים הראשונים ובעבור הידוש שארע במקומות נפרדים קרא בהם שניים שלישיים ראשונה הוקמו בירדן לזכרון הנס שניה שתעשו מהם מזבח בהר עיבל ואלו היו טוחות בסיד ואחר כן הביאו אותן לגלגל והסירו מהם הסיד כדי שיראו חדשות. את כל דברי התורה ר"ל עקרי התורה והם המצות בזכר לבד כי כל הדברים לא יכילו אלף אבנים והאומר על דרך נס פתי ובל ידע נזה.

Alrabi émet assez souvent sur les aggadot des assertions dans le genre des suivantes : עולים ויורדים פי' מלאכים שלוחתו בארץ וכו' אין טעם לזה הגדה (ויצא) דרשו רבותינו ז"ל שחוקם מאליו יוצא המימרא פי' לנקביו זה דרש הדיוט (וארא) ; במעט יזר שנעזר משה (וזה דברי רוח (פקודי). D'autres fois, Alrabi se sert, au contraire, de l'Aggada pour expliquer certains passages difficiles de la Tora. Ainsi, Deutér., XXIII, 13-14 : ויצאת שמה חוץ זה ענין זר מאד כי איך יתכן שבכל עת שצריך אדם לנקביו ילך ששה מילין כי מחנה ישראל היה י"ב מילין ומתי יגיע ויעבור על בל תשקצו את נפשותיכם והיושב באמצע היה יהיה לו ששה מילין מכל צד ומכ"ש אם יהיו נשים או חולי מעיים זה דבר דלא אפשר לכן צ"ל שהמן היה נבלע באברים ולא היה נעשה גמגו מותר ומה שאמר וכסית את צאתך לחוטאים המקילים בגן.

Il arrive encore à Alrabi d'expliquer d'un ton moitié sérieux moitié moqueur une aggada par l'autre, par exemple, à propos de Genèse, XXV, 23 : גוים גיים כתיב אלו אנטונינוס ורבי וכו' ודיוק זה יצא מדאפקיה נגויים שיורה רבוי עם לגוים שיורה על פרטי אנשים זכרו אלו ולא זולתם כשלמה וחירם ומרדכי והמן וזולתם שאלו ג"כ היו מבני עשו ויעקב בעבור שהיו בימי התנאים והבירו מעשיהם והטעם שלא זכרו כל מעשיהם כי אם שלא פסקו משלחנם לא צנון ולא חזרת בעבור שאלו השנוים יורו על שתי מעלות נכבדות מדות ושכליות המדות שהיו בתכלית הנדיבות שהיו מאכילין

בני אדם על שולחנם חזרת מעוכר האות המאכל ומונע השכרות כדי שישתו הרבה ותועלות זולתם והצנון מדקדק המזון ויעזר לאכול ומהר להעבירו ומעלות השכליות הוא לרוב חכמתם היו יודעים טבעי הארצות בכל זמני השנה זורעים וצומחים תמיד וה"ה בכל עשבי האדמה וכבר אמרו בגמרא שיש אנשים מהולכי מדברות כדי שלא ישנו טרפמין עפר המקום ויודעין מאיזה אקלים הם או איזה מלכוויות הוא אותו העפר וכולם תוהו ובהוותי בישיבת טרוים טרא אחד מאוכלי השומים חזרת שהיו מחזרין בהלכה וצנון שהיו מחדדין בהלכה.

D'après une communication de M. Neubauer, ce passage manque dans le ms. 2445 de la bibliothèque Bodléienne, qui contient des fragments du commentaire d'Alrabi. Mais il ressort de ce passage que notre auteur, qui, à cause de ses nombreux voyages, se qualifie de מטולטל מדחי אל דחי, fréquenta des écoles talmudiques à Trévise, dans la Haute-Italie, où il se rencontra avec des talmudistes allemands et slaves. Ce sont, sans doute, ces derniers qu'il appelle des « mangeurs d'ail ». On sait, en effet, qu'il y avait des Juifs allemands et slaves dans la Haute-Italie, au XV^e^ siècle. (Cf. Güdemann, *Juden in Deutschland*, 244, et H. Simonsfeld, *Eine deutsche Colonie zu Treviso im späteren Mittelalter* München, 1890.)

Les observations d'Alrabi sur l'aggada relative au mariage d'Isaac (Genèse, XXIII, 10) sont particulièrement sévères : בן ארבעים שנה יש מפרשים בקשר חשבונות רבים לבאר שרבקה נשאה ליצחק בת שלש שנים וכלם גיעגועי בנות וחמוקיהם כי כשהעלה ליצחק לעולה היה יצחק נער כמו שא' אני והנער נלכה עד כה ומי"ג שנה ועד כ"א שנים נקרא נער שהם ימי הגידול ומיכאן ועד הארבעים הם ימי הבחרות ועוד ראיה שאחר באו מהמוריה ישבו בבאר שבע ועכ"פ נתעכבו שנים רבות ואחר נאמר ויהי אחרי וארז"ל כל אחרי מופלג ועוד איך יהיה לקטנה בת ג' שנה כ"כ כח להביא הכד על הכתף או כ"כ דעת נכונה להשיב כל אותן התשובות הנאותות לאליעזר כי זה היה חשיבות בחק אדם גדול ועוד אמרו רבותינו ותפול מעל הגמל שראתה ווסת ואין לקטנה ווסת — ויתרוצצו מה שדרשו כשהיתה עוברת וכו' כלם ספורי נשים דוות אלא ויגדלו הנערים ויהי וכו' פירשו שלא נתפרסם טבעם אלא אחר שגדלו.

Voici ce qu'il dit à propos de Genèse, LIX, 3 : ראשית אוני פי' הישר הוא שפה ראשונה שלו שלא ראה קרי מעולם ולפי זו הכוונה שזהו היתה בעילה ראשונה אלא אמרו רז"ל שמיניך בתולותיהן באצבע כדי שלא יהיה בעילתו לבטלה וצריך לומר שבבר עשה בכל נשותיו ואולי גם שאר האבות עשו כך ואלו ידעתי זה קודם הייתי נוהג כבה גם אני ולא ידעתי מה הגיע אליהם באמרם זה ולפי זה הטעם אברהם ויצחק ויעקב בעוד היו נשותיהן עקרות לא היו נזקקין עם נשותיהן וא"ת אולי היו מקבלין הריון מכל בעילה לכן היו נזקקין

א"כ כל עת שלא הרו היה שליכת זרעם לבטלה באמת אלו דברים שלא נתנו להאמר אף לא להכתב אבל יהיה פי' ראשית אוני שכל מגמת יעקב לשיעבד כחו ללבן לא היה כי אם לישא אשה לעשות בנים וראובן היה ראשון לבנים לכן נקרא ראשית און.

Alrabi ne s'en prend pas toujours aux aggadot, il attaque aussi parfois la Halakha. Là aussi, la plupart de ses observations se retrouvent dans les écrits caraïtes, et on ne serait pas taxé d'injustice envers Alrabi en le déclarant entaché de caraïsme et de rationalisme. Tout le monde sera cependant d'accord avec lui quand il prétend qu'il est plus honorable pour le savant de se tromper, faute de perspicacité suffisante, que d'altérer sciemment la vérité : ויותר מצד חסרון בהכשׂ שיסכל השגת האמת לבורו לא שיסכל האמת והשקר (פ'בא).

D'après Alrabi, la raison des prescriptions bibliques est inconnue seulement de la foule, mais non des savants : ולי נראה שאין שום חקה ומצוה שלא נודע טעמה לחכמים אבל לא להדיוטים (פ' חקת).

Le commentaire d'Alrabi contient de nombreuses critiques contre l'exégèse rabbinique, critiques qu'il atténue parfois pour ne pas se mettre en opposition, dit-il, avec la tradition ni avec l'opinion de ses contemporains, qu'il traite d'ignorants. Ainsi à propos d'Exode, xxi, 6 : ורצע אדוניו פירשו אזן ששמעה וכו' זהו המימרא אינו אמתי כי לא תגנוב של דברות אינו במנין כי אם בגוזב נפש שחייב עליו מיתה.

Sur Exode, xxi, 11 : ואם שלש אלה וכו' ורז"ל כבר פירשו בדרך אחרת ואהיה בטל במיפושי אלא כך נראה לי בסברא.

Sur Exode, xxi, 24 : עין תחת עין פרז"ל דמי עין וכן בלם אמנם נראה זה מעוקל כי אם נותן המום עשיר לא יחוש בדמי עין וב"ב יכולל שלם גמול לכל אויבו לסמות עיניהם וכן בהפך אם הנסמא עשיר וכו' לכן היה מהדין לתת כל אדם כפי מעשיו כפשט הפסוק אבל אין לנו אלא כפי' רז"ל והוא האמת והטעם כי שמין צער ובשת של אדם חשוב במנין רב כפי חשיבות הנוכה וכל איש כפי ערכו ועוד אלו היה עין תחת עין כפשוטו מה תועלת היה מגיע לנוכה בהסרת עין או שן המכה היה בה כמו נקמה ואכזריות לבד והתורה אמרה לא תקום.

Sur Exode, xxii, 13 : ב'ג לו אין עמו יראה מדברי רז"ל בשעת שאלה וכו' ולי נראה שזה משפט מעוקל מדיוקא דקרא או מסברא וכו'.

Sur Exode, xxii, 15 : מהור ימהרנה לו לאשה רעיוני על משכב בתולה סלוקי ומה אתבונן על בתולה לשבר מצבתה בעבור דבר מועט של חמשים בסף ואולי היה מהכבידות ולאבד הון רב לא היה מקפיד האיש ואיך יהיה מהור ימהרנה ונמצא חוטא נשכר ומהדין היה ראוי לענשו בשרף כפי ערך הנערה לכן ירדתי אל סוף

דעת התורה שהמכוון במהור ומהרנה וכו' הוא עונש וחרפה וגידוף לאבי הנערה ולקרובים שגדלוה באופן שנתפתתה אחרי הנבלות לכן אמר בלשון מהורות ודומה לו מהורות המן מהר כך את הלבוש להדעות חרפתו מ"מ שאם לא רצה האב למהרנה לו לאשה הרשות בידו ולעולם יפריע השוגל נ' כסף אם ירצה לקבלם כי חרפה היא לו אפילו בחמשים זהב.

(cf. Ibn Ezra et Ahron ben Elia).

Sur Exode, XXIII, 2 : לא תהיה אחרי רבים פי' הישר יש במקרא הזה וכו' מכאן שאין משין וכו' הרבה חכמים נבוכו בפסוק זה אבל רבותינו ז"ל אמרו וידוע כי הסנהדרין היה ע"א היו ל"ה מזכין וכו' ואמרו שזה הוא קבלה ממשה רבינו ע"ה ולא נהירא לו אמנם פירושו כפי הפשט הוא מפני שאמרו יחיד ורבים הלכה כרבים אם ראית רבים נוהגין באיזו נדה בלתי טובה אל תאמר הואיל והם רבים אנהוג אני עמהם ולא תענה על דיב ר"ל לא תשים עצמך להיות בעבור איזה אוהב לנטות אליו בעדותך כנו שאנר אל תשת ידך עם רשע להיות עד אחרי רבים להטות בנתהגים הראויים לעולם חלק אחר הרוב.

Sur Lévitique, XI, 8 et 13 : ובנבלתם לא תגעו פירשו רבותינו מה שרצו אכל לפי שיראה נפשט הוא וכו' לא יאכלו פירשו רז"ל לחייב המאכילין לקטנים נפלאתי מרבותינו שבשום מקום לא פירשו להאכיל לקטנים כי אם הנה והנה בענין חמץ אמרו מניין אסור הנאה בחמץ ת"ל ולא יאכל חמץ וכן בשור הנסקל ולא יאכל את בשרו לאסרו בהנאה ולא פירשו להאכיל ואם להאכיל לאו דוקא שקץ יוקץ אלא כל אסור באכילה אינו ראוי להכשיל לא לקטנים ולא לגדולים ואפילו בכל מיני חשאים מכשולי הרבים בשלא יודעים אין זה כי אם כחומר ביד היוצר — לא יאכל פי' לחייב המאכיל באוכל כבר ביארתי סתירת זה ולא נמצא בשום מקום לחייבה תורה המחטיא אלא סברת חכמים היא וכו'.

Sur Deutéronome, XIX, 19 : כאשר זמם ולא כאשר עשה הרגו אינן וכו' תמה אני מזה הרין אדרבה בהפך נהרג יהרגו מפני שהיו סבה להריגתו וא"ת אוך לא אמר כאשר עשה ל"ל שאפילו קודם שנהרג הוזמו ראויים להרג כי הם כבר עשו בהזמת מה שרצו מהחנק וכו' וכו' ואיני מגלה פנים לתורה כי דבריהם אמת ואני בטל במיעוט.

Sur Deutéronome, XXI, 14 : תחת אשר ענית אותי מוצא שם בענוי זה אדרבה ערב לה להיות אשת אדוניה ובכייה אבוד ואמה אינו ענוי לה אלא כבוד וחן נתן לה ובעבור שאלו אינם תלויים בסברא ופחד עמי הארץ לא פירשתים מכל מקום נ"ל לפרש וכו'.

Voici encore d'autres passages où Alrabi blâme l'ignorance de ses contemporains. A propos de ואנא ניסתפינא מרבותא : פ' כי תצא לפרסומי מלתא כי רבים עתה עמי הארץ.

A propos d'Exode, VI, 3 : ואני הצצתי מעט בספרי החכמות הנדבר באילו הדעות ואירא מהבט כי יגורתי מעמי הארץ ההולכים

בחשך לפקח עיני עורים וכבר ביארתי בנזר הקדש שאין מתנאי האלהות שום יחס גופני וכו׳.

A propos de Deutér., XVIII, 17 : אמר אחי הרא״ש ידוע כי הסכלות בידוע על שתי דרכים סכלות השגת האמת במושג וסכלות השקר במושג וזו היא הסכלות הגמורה כמו שנמצא עתה בדורנו רבים וכו׳.

Le passage suivant sur Genèse, XXVII, 12, est particulièrement intéressant : עולים ויורדים ' ' ' את זה מצאתי כתוב בביאור סודות התורה בספר הבינחיל (lis. המתחיל) בבראשית על שדה איש עצל עברתי ועל כרם אדם חסר לב אמר בזו הפרשה שמתחיל מים עמוקים עצה בלב איש וכו׳ פי׳ והאבן הגדולה על פי הבאר זה יצר הרע המונע לאדם מהתבוררת (lis. מהתגבורת) בחכמות שהם באר מים חיים דרש בר קפרא לא יוכל איש לעבוד עלת העלות אלא נביא הישר בטבעו או פילוסוף שלם במה שקנה מהחכמות אבל זולתם עובדים זולתו על שאינם מבינים נמצא אלא מורכב והם מיחדים בלשונם ובמליהם וחישבוהו רבים והשלים בפסוק מי חכם ויבן אלה נבון וידעם וכו׳ וכן אמרו בפר׳ ויקרא בפסוק אדם כי יקריב מכם כי היה לו לומר אדם מכם כי יקריב פי׳ זה מיכאל המקריב לפני האל ואמרו ולמה אין תפלתנו נשמעת בעבור שלא נדע לכוין אותם הכוונות המורות על אותה השאלה שרצינו וכו׳ המכוון מזה הוא שאנחנו לא נדע מה נעשה לדוחקינו מן המושכלות לרוב סכלותינו מהחכמות ואני בראותי זה המאמר בכיתי לקשי הבנתנו עגמה נפשי לאבוניה מהחכמות.

Quelle est cette œuvre de philosophie religieuse dont Alrabi cite le commencement ainsi que les premiers mots sur פ׳ ויצא ? Son titre est-il ביאור סודות התורה, ou ces trois mots indiquent-ils le sujet traité par l'ouvrage ?

Même les récits de la Bible ne sont pas à l'abri des critiques d'Alrabi. Il fait ressortir à plusieurs reprises les étrangetés et les contradictions qui se rencontrent dans la description du caractère ou de la façon d'agir des patriarches et autres personnalités marquantes de la Bible. Ainsi, il s'étonne qu'Abraham ait donné une fausse indication sur Sara et l'ait fait passer pour sa sœur : איך מי ששומר אפילו ערובי תבשילין כמו שפירשו בעקב אשר שמע אברהם וכו׳ איך עבר על הערוות שנשא אחותו בת אחיו (לך לך).

Ailleurs, il rejette comme « radoterie de femme » la tradition d'après laquelle Sara se serait mariée à soixante-cinq ans et Rébecca à trois ans : . . . לפי שקול הדעת יראה ששרה נשאת בת י״ג עד עשרים שנה ולפי דעתם שרה נשאת זקנה בת ס״ה שנה ועל רבקה אמרו קצת מפרשים שנשאת בת ג׳ שנים שהפחות מג׳ שנים חוזרות הבתולים לא מהחכמה תהי להם כאלו השטויות (לך לך) — — יש מפרשים בקשר חשבונות רבים לבאר שרבקה נשאה ליצחק בת

שלש שנים וכלם גיענועי בנות וחמוקיהן — — איך יתכן להיות קטנה בת שלש שנה כ"כ כח להביא חבר על הכתף או כ"כ דעת נכונה להשיב כל אותם התשובות הנאותות לאליעזר כי זה היה חשובות בחק אדם גדול ועוד אמרו רבותינו ותפול מעל הגמל שראתה ווסת ואין לקטנה ווסת — ויתרוצצו הבנים מה שדרשו כשהיתה עוברת וכו' כלם ספורי נשים דוות כי הפסוק אמר ויגדלו הנערים ויהי וכו' פירושו שלא נתפרסם טבעם אלא אחר שגדלו. (פ' תולדות)

Dans le passage suivant, il marque son étonnement au sujet des faux renseignements donnés par Isaac sur Rébecca : מצחק את רבקה — מאד נפלאתי ממה שנמצא כתוב איזה שכל סובר שיקח איש אחותו יפת תואר ויוליכה מעיר לעיר ממלכות למלכות כמאמר אברהם ויצחק לכל אחותי היא וכי בני אדם אינם בני דעת להשיב על זה שלא יהיה נאמן בדבורו כי יאמרו מה לו להוליך אחות יפת מראה מדחי אל דחי היה לו להניחה אצל קרוביה או להשיאה במקומו כי כמוהו רבות נשאו בניקומותיהן וגם איש פקח כיצחק שאמר שהיתה אחותו איך לא נזהר בשמושי ערש עמה עד שלא יראה כי אלו הם דברים נהוגים בצניעות גדולה כדי שלא יורגשו אפילו עם אשתו קו"ח באחותו לפי שומעי מאמר אחותי היא ואמרו רז"ל אם היה ה"ח מאפיל בטליתו כדי שלא יביט בערוות כש"כ כדי שלא ירגיש בו זולתו. (תולדות)

Il condamne sévèrement le stratagème employé par Jacob pour obtenir la bénédiction de son père : אנכי עשו בכורך מה שפירשו בו רז"ל יתכן להיותו אמת כפי מחשבת המדבר ולא השומע — ואכלה מציידי כמו ואכול מציידי אין הגדיים מחוסרי ציידה שקר ענה לאביו ויאמר אני הרבה מפרשים על זה להצלת יעקב וכלם ישא רוח והאמת שכל המדבר או הנשבע על דעת השומע יקובל הדבר ולא על דעת המשמע דבר כי שלום אל רעהו יזבר ובקרבו ישים ארבו העולה מזה בבטן יעקב את אחיו ובאונו רמה את אביו והידים ידי עשו עלה יעקב באפי מהזרות הזה איך יתכן אב גדל בנים נפרדי המזג והמיעשה שלא יבחין ביניהם ומי שטען ידיו שיערות כידי עשו אפשר זה שלא יבחין בין ציורות האצבעות ממש ובין הבגדים השיורות וכדי להסתלק מהסכנ היה לו למשש בפניו ובחלקת צוארו ולהכניס ידו בחיקו ואין בחינה בטוחה כזה כקול שהוא ענין טבעי לא יוכל אדם לשנותו בשום תחבולה ועם שהפסוק העיד ולא הכירו כי היה ידיו שיערות אבל היא נפלאת בעינינו ורפה עוד מזאת שלא הועילה ברכה ליעקב כי לא בגנב ברכה ובאמת ראויה היתה הברכה לעשו כי שכרו אתו ופעולתו לפניו שהיה נכבד לאביו בעת צרתו ומאבולו ומשקהו ומכניס עצמו בסכנת המות לצוד ציד להביא ומחיה לאביו שהיה זקן וסומא כלוא בבית במטמונים כאשר אהב והיה איש זריז נכבד והיה לו כוונה טובה לקיבול ברכות אביו בחכה גדולה והראיה זריזות לצוד להביא לאביו ועלתה צעקתו למרום במרה גדולה על שלקח ברכתו וזולתם וביעקב נזה כתוב בו תם וישר ויושב אוהלים עצל אין יוצא ואין בא ולולי הפצר אמו לא היה שואל ולא מעריך

ברכת אביו ואומר בתחלת השמע כשיעלמה מהאדם ידיעות הדברים מסיבותיהם יקבל ידיעתם מהוראתם הנראים לעין הנה מצאנו כי עשו תכף גדל במעלה ובניו היו אלופים ושרים ומלכים ואל יאשימני לבב נואל מהמתקדשים להראות בפני הבורים כי אם בטענה נספקה והנני אחוה דעתי במה שאמרתי בעבור שנבוכו בה רכים וכו׳.

Voici ses réflexions sur la première rencontre de Jacob et de Rachel : האהבה מקלקלת את השורה שנשקה קודם ששאלה בת מי את. לא יאמין כי יסופר שנערה יפת תואר יוצאת בשדה לרעות צאן כי תצא אש היצר בנעורת מלאו ימי השבע שנים שנתחבשתי לך בעבור רחל יצרי האיצני לדבר קשות איך יתכן שיעקב כשבא על לאה לא ידע שלא היתה רחל במראה בדבור בתנועה בגעגועיה במנהג הבאים בין המצרים הקוראות בן המצר בלטשצר מלכא (voyez Daniel, v, 2) לכן אני אומר שיעקב היה פקח וכו׳. (ויצא)

Son jugement sur la conduite de Ruben est très sévère : וישכב את בלהה בלי ספק יראה שלא בא עליה אלא לאוסרה על אביו ותבלית כוונתו היתה כדי שיהיה כל השקו של יעקב באמו לבד כמו שדרשו רז״ל ויהיו בני יעקב י״ב שכולם צדיקים ושווים שלא חטא ראובן וגם זה הבל כי אלו המכוון זה היה יותר טוב להורגה בצנעה או להשקותה סם המות ולא לשכב עם אשת אביו ואין נבלה בנבלת המשגל ובפרט באשת אב וכוסה קלון ערום.

Voici ses réflexions sur Amram et Jochabed : ויקח את בת לוי הרבה אמרו רז״ל בנוה שאמרו יוכבד נולדה בין החומות שאלו היה אמת הנה על שרה נפלאו כל העולם הבת תשעים שנה תלד ויוכבד כשתחשוב תמצא שילדה בת מאה ושלשים שנה[1] ומזה אני נפלא איך עמרם נשא דודתו שגדלתו כאמו והיה לה כבן וכבר היו מצווים על העריות ועכ״ז יצאו מהם בנים בתחלת החשיבות וכמוהו בני יהודה מכלתו וישי מרות המואביה ושלמה משני לאוין ומי יודע מאנה יצא משיח? והלואי ויבוא לפדותינו מהגלות. (פ׳ שמות)

והאומר יוכבד שנולדה בין החומות בטל שהיתה בהולידה משה בת מאה ושלשים שנה וזה חוץ מהטבע שהיה ענין שרה בת צ׳ וזמן קדום וכל העולם נתפלא בו. (וארא)

ושם אשה עמרם וכו׳ לא ידעתי מה הברח היה לזכור אשה עמרם אשר ילדה ויותר טוב שלא לזברה לשתי סבות האחת רחוק מהטבע להיותה בת מאה ושלשים שנה בעת שילדה למשה השנית שהיתה דודתו כאמו וכוסה קלון ערום. (פ׳ פינחס)

Sur les fils de Moïse et d'Aron : אלה הולדות אהרן ומשה נפלאתי ממה שלא נזכרו בתורה בני משה לשום פקידות אמנם סעיפי השיבוני אהרן אחיו ובניו כזקנים שבשו משרתי עליון יהושע תלמידו מנהיג תחתיו בניו לא נזכרו ולא נזקדו והיו פרי עץ הדר ולבי נוקפי לאמר בעבור שמשה ידע העתידות שמעט תתמיד המלוכה לישראל ובאותו המעט יהיו מבוכות רבות כמו שנמצא בעונותינו הרבים לכן

[1] Cf. *Mibhar* et Ahron b. Joseph sur פ׳ ויגש.

הפרידם מישראל ונתן להם ממשלה בדרך אחרת ושלח עמהם אנשי חיל בחורים כאשר ידע הוא וכנו שאמר שזקנם יתרו היה איש פקח פלא יועץ לכן נשארו בממשלתם עד היום כנו שאמר בדברי הימים ובני משה רבו למעלה וראיון לבי האוצני לומר למה לא נקב אהרן בשם נביא ולא הוא גדול ממרים אחותו הנקבת בנביאה ואולי כדי שלא ימצא שותף למשה בנביאות ולא תתחדש הלכה על ידו כי הנה נדב ואביהו על שהורו הוראה מתו לכן וידום אהרן והכמים ופקחים היו להאציל מרוחם פלאים ודי למשכילים והנה אהרן חי מאה ועשרים שנה ולא נמצאו לו כי אם ד' בנים ויתכן שבלם ככה והיו קרובים ללחות השרשי אלפים שנה לחדוש העולם ואין הימים הראשונים מובים מאלה הקצרים שמולידים עשרות. (פ' במדבר)

Alrabi ne suit aucun principe dans son commentaire. Tantôt il est le plus hardi des rationalistes, marchant sur les traces de ces philosophes qui ont interprété la Bible avec la plus grande témérité, et parfois même les dépassant, tantôt il fait appel à la cabbale et à l'astrologie. D'autres fois, il combat les opinions des cabbalistes et notamment de Nahmani.

Voici d'abord une série de passages où Alrabi fait intervenir, dans ses explications, l'esprit philosophique et les sciences naturelles : יהי רקיע פי' יחזק הרקיע וכו' ר"ל ישלם מציאותו לפועל גמור בהמונתו וצורתו וזהו אמרם תקנו של עמדו כי הצורה היא הניעמדת כל נמצא לפועל גמור ומאד מאד רציתי לדעת איך היתה גערת הש"י אשר הקרישה המים הלחים עד שנעשו שמים לא ליפזר ולא להועיל אין הבונה בהם כאילו מלעיגים באלהים ומתעתעים בפשולותיו אבל נתנו טעם לשם שמים באמרם שם מים ולא נתנו טעם לשם ארץ לא ידעתי מה זה ועל מה זה וכו' (בראשית). את כל אשר עשה והנה טוב מאד נכאן יראה מדרגת הכלכל שאין לו תכלה ובעבור נצח והו נאמר בו טוב מאד ואוי לפרט כי לא ישוב לביתו ולא יכירנו עוד מקומו. (בראשית) (cf. Nahmani et Sforno).

ויצר בשני יודין שתי יצירות וכו' וזה דרש של ברבורים — זאת הפעם פי' מלמד שבא על כל בהמה וכו' דיוק זה מאו' זאת הפעם וחס ושלום שאחם שלם כמוהו בא על שאינו מינו ואז לא היה לו יצר הרע ולקיום המין אי אפשר בשאינו מינו אלא שחקר בשכלו הכנות כל בעלי חיים ולא מצא הכנה נאותה לקבל צורת אנושית בביאה אלא עם חזה. (בראשית)

(Voir *Nizzahon* de Lippman de Mühlhausen, nº 9, cf. Geiger, *Jüd. Zeitschrift*, V, 58-59; *Centralanzeiger für jüd. Liter.*, I, 21.)

ויצא קין מלפני ה' ר"ל מהשגחתו בלע"ז דילא גראסיאה דיוינאה (della grazia divina) כסבור שלא ישגיח בו השם יותר להעניש בחשבו שהמקום גורם להשגחה כמו שאמר אכן יש ה' במקום הזה וכו' (בראשית);

פי' הישר (רש"י) עד שלא בא נח לא חידש להם כלי מחרישה וכו' ואך זה אמת שאדם וקין היו עובדי אדמה והיו נעשים אומניות

רבות בזמניהם לוששי נחשת וברזל ובניתים והופשי כנור ועוגב ואיך לא ידעו לעשות כלי נחרישה (שם):

ויזכר אלהים פי' זה השם מדת הדין ונהפכה למדת רחמים אם כן הכל הולך אחרי המעשה כי המדות והשמות המורות עליהם מתהפכים כפי המעשים לכן אני אומר כי השמות לא יועילו ולא יצילו כי רוח המה והכל הולך אחר הכוונה והמעשה אבל ראיתי המתקבלים והמטהרים אומרים כותבים בספריהם שיהוה שם העצם וקרוי להם זה להסרון ידיעתם באלהות כי כל מי שאין הכליות לו לא הקוף בו ידיעה לא בשם ולא בגדר ולא הורה עליו לכן אין ראוי לפנות אל האלילים כלם כי דברו סרה כי הם מגשימים האלהות בסכלות דבריהם כי הנה השמועה האלהות מכלל עשר ספירות ונקרא בפי חכמי הקבלה וכו' (נח).

Voir aussi ce qu'il dit dans בראשית רבה ראשון ואור קדמון : ומזה תבין סוד ברוך כבוד ה' ממקומו — ורמזו עליהם חכמי הקבלה מה שרמזו אבל אשמים אנחנו מחבין סודותם:

Et ce qu'il dit dans ויראה שמשה מה שעשה : פ' כי תשא היה בבח שמות הקדושים כשהעלה ארונו של יוסף[1] — ואין זה מקומו לבאר סודות עומק הקבלה האלהות ואשוב לבאר הפשט ומה שכוונו אליו המה הוא היותר נקל שבחכמת הקבלה[2]:

Sur la construction de la tour de Babel : וירד ה' לראות את העיר כבר פירשו חכמים זה הענין אבל יראה לו לפי המפורסם מהפשט אין דין עונש עליהם במה שבוונו לעשות כי להבלית טובה עשו פן יפוצו וכו' להיותם יחד על כוונה אחת מאהבה ושלום ביניהם וארבה הוא ראוי להטיב להם במה שבוונו לעשות ולמה הענושם ובלבל שפתם אין זה כי אם משבש מעוקל אמנם יראה לו לסבור בתקון זה נאמר בעבור שהיתה כוונתם במבול ע"ד קדי ומרוצת השבע ותנועות כוכבים ולא רצון מהאל להעניש מעונם ואמרו לבנות אותו מגדל בכונה שאם יקרה איזה גיבול אחר או פורענות אחר איש את רעהו יעזרו לכן רצה האל להפר עצתם כדי שיאמינו שהכל בא ברצונו וכל הכמתם תתבלע ועוד טעם אחר נבבד במה שבוון האל בהפיצם כדי שיתפשט האדם בכל כנפי הארץ ויתחדשו מהאג חדושים שונים ודתות ונמוסים מחלפים בפי המקום ותמלא

[1] כמו שנמצא זה רמוז בספר הענגולים של רבי מנחם דרקנט ובביאור ספר היצירה להר"ר יוסף שר שלום ז"ל:

[2] Alrabi ne mentionne nulle part le *Zohar*. Outre les ouvrages de Nahmani, il ne nomme comme écrits cabbalistiques qu'un commentaire sur le *Sèfer Yecira* de Joseph Sar Schalom et le *Sèfer iggoulim* (ס' העגולים) de Menahem Récanati. Ce dernier ouvrage, par suite d'une faute d'impression, est appelé par M. Schorr Sèlér Degoulim (ס' הדגולים) et mentionné sous ce titre par Zunz (*Zur Geschichte*, 520), M. Steinschneider (*Cat. Bodl.*, 1734) et Benjakob (*Oçar Hasefarim*, n° 162). Abraham de Balmes, originaire comme Alrabi de l'Italie méridionale et qui a vécu près d'un demi-siècle après lui, nomme parmi ses maîtres Moïse Sar Schalom (Cf. mon ouvrage *Beiträge zur Geschichte der hebr. und aram. Studien*, 194). Abraham Aboulafia a également composé un ס' העגולים (Cf. Benjakob, n° 556). Comme cet ouvrage traite aussi des noms de Dieu, comme celui qui est attribué à Récanati, on peut supposer qu'Alrabi s'est peut-être trompé sur le nom de l'auteur.

הארץ דעה את ה׳ בהמלא כל הארץ מכבודו בהשתנות לשונם:
(Voir aussi, pour sa dernière explication, *Éç Hayyim* d'Ahron ben Elia, 157).

Sur le sacrifice d'Isaac : קח נא את בנך יש מפרשים אומרים שזה היה לאברהם בנבואה כי איך יהרוג איש את בנו לעבור באש והאל חזהיר בזה וכן אגלה מעט זה הכוד לפי האמת וזה בעבור שהאהבה מינה טבעית ומינה רוחנית רצה האל להודיע לכל העולם שאברהם נמשך יותר לרוחני ולא לטבע לרצות לשם ולא לעצמו וכל זה הפרשה תורה על חכמה יקרה שלא יכול לב כל אדם לדעתו: (וירא)

Voici encore d'autres explications intéressantes :

ותקע כף ירך יעקב — הרבה מהחכמים אמרו שזה היה ליעקב במראה הנבואה כמו שאמר כי ראיתי אלהים פנים אל פנים איך שהיה זה רמז על איתור ביאת הגואל כי נתקיעת אבר המהלך: (וישלח)

לא ידעתי טעם למה כפל הדברים של מלאך שהתאבק עמו יראה האנשים שהיו בימי משה היו פקחים מדולים ביכל כך ספור פלאים במקום אשר דבר אתו לא היה הברך לאמרו ואמרו בעבור הרושם הרב הנעשה כן והוא הסתלקות הנבואה ממנו באותו מקום ולא חלה עליו עד כ״ג שנה: (שם)

לא יבער הסנה ר״ל יתאבל כמשפט ההבערה שמכל הנבער כמו ובערת הרע וכל זה היה למשה במראה הנבואה למשל והנמשל הוא שאע״פ שיהיו ישראל בגלות בצער גדול לא יהיה להם כליה לגמרי: (שמות)

ויסע מלאך האלהים רבים מהמתקבלים עושים עיקר גדול מאלו שני פסוקים בעבור אשר מצאו מהן אותיות כל אחד מהם ע״ב כחשבון יהוה וקראום שם המפורש וכהראות בעיני סכלים אומרים שבהם יעשו פעולות נפלאות ומה שאינם עושים לא ניצר שלא ידעו אלא מצד שיראו מהאלהים לשרת בכלי הקדש הגם התחמני[1] מהמתקדשים ופי׳ מלאך אלהים שזה המלאך רומז לבית

[1] Alrabi attaque aussi certaines explications talmudiques données par Nahmani et reproche même à ce dernier de n'avoir pas compris le Talmud. Ainsi, à propos de Exode, xxiii, 11, il dit : תשמטנה ונטשתה פי׳ תשמטנה מעבודה גמורה כגון חרישה וזריעה ונטשתה מלזבל ולקשקש והתחמני השיג עליו כי זבול וקשקוש דרבנן וחוץ מכבודו לא הבין דרכי התלמוד כי אלו אמר תשמטנה לבד הייתי עושה איתה כמיסתבר ביותר נודע שהם חרישה וזריעה ואמר ונטשתה לרבות זבול וקשקוש ושניהם אסמכתא דאורייתא ודומיא לו ויצא חנם אין כסף. Elia Mizrahi donne également tort à Nahmani, à propos de ce verset, et admet l'opinion de Raschi. Voir aussi sur Exode, xxv, 9 : וכן תעשו פי׳ לדורות וכו׳ והתחמני השיג עליו שהרי שלמה ע״ה עשה מזבח ארוך עשרים אמה ורוחב עשרים אמה ושל משה היה חמש אמות ארך וחמש אמות רוחב הנה לא קיים וכן תעשו ואני אומר ינחוכל לו כבודו כי לא הבין נכונה כי וכן תעשו ר״ל בארכותו ותבונתו בצורתו ולא ניצד כמותו אם רב

דינו של הקב"ה שנקראת נודת הדין לא ידענו מה הועילנו בפירושו וכל המלאכים אינם ביה דינו ודי במה שפירש הישר: (בשלח)

לא תבשל גדי זה הדין אינו אינו תלוי בסברא אלא להרחיק לישראל מדרכי ע"ז שהיו נוהגין בקרבניהם לבשל[1] גדי בחלב אמו ודומיה לזה תמצא בחכמת הטלמסאות ורעיונם שהצורה נמשכת אחר הכח התומרי והא בהא תליא והכל בכח הזרעיי יצילנו האל משגיעה וכן הזהירנו לא תאכל הנפש עם הבשר אלא הנשמה באדם נשיאות מצואיי לבה כנ"ו שאמר וישוב העפר אל הארץ כשהיה והרוח תשוב אל אלהים אשר נתנה: (משפטים)

לא שלח ידו ר"ל כתו כמו היתה עלי יד ה' היד הגדולה[2] היד ה' תקצר כי ראה שלא היה בהם כל הכנה לקבל כח אלהי פשוט אלא ניעורם הגשמיות כמו שרמז ויאכלו וישתו לא קבלו ערבות רוחני פשוט כי אם עם בחוש גופניות. ויקם משה ויהושע משרתו רמז לנו חשיבות יהושע הקם במעלתו יותר משאר האצילים ולא נזכר לו עדין חשיבות כי אם הנה[3] בתוך הענן באמצע כמו ועץ החיים בתוך הגן באמצע כי היה יכול לבוא בענן ובגן והענן רומז אל ההשגות המושכלות אבל במדרגות מתחלפות ולרב עמקם והסתרם דמה אותם לענן ומשה נכנס לתוכו שהיא ההשגה היותר גדולה מכלם ובשביל שעשה לו הקב"ה ר"ל הנה (?) מדרגות ההשגות: (סוף משפטים)

דע כי אומר אל עבר פניה רמז שמעשה המנורה היא הוראה על שבעה כוכבי הנבוכה[4] ויודיעה לכל חכמי התכונה שאין איר לשום גרם נברא אלא מאור השמש בשמיטת אליהם וכן נתבאר במופת לכן אמר שהאור המגיע לנרות שעל הקנים יגיע אליהם בהבטתם אל עבר פניה שהוא האמצעי והוא גוף המנורה והנה נמצא בחכמה השבעת כוכבי לכת גלגלי הקפות וחלוף תנועות ונראות כפי רחקם וקורבם אל השמש כמו שנתבאר בתשבורת רמז בהם בגביעים משוקדים וכפתוריה ופרחיה ואין זה מקומו לבארם בפרט: (תרומה)

כי קרן עור פני משה יתכן לפרשו בלשון כחש כקרן והטעם

ואם מעט כמו שאמר ובמתכנתו לא תעשו כמוהו. Mizrahi est de l'avis d'Alrabi. Aboab essaie de défendre Nahmani. Voir enfin dans חשבו : פ' ויתי רבים מהמפרשים ובפרט הרמבן וזה קרה להם לקלות דעתם; ולי נראה שזאת הקושיא של רבינו תם היא השגאה ואין: פ' כא et dans לה יסוד.

[1] C'est aussi l'opinion de Maïmonide. Voir surtout les observations intéressantes qu'Abravanel fait, dans son commentaire, sur les usages encore existant à son époque en Espagne et en Italie. Ce passage a été donné par M. Dukes dans le קובץ על יד, p. 54.

[2] C'est ainsi que l'explique également Abraham Saba dans צרור המר : לא שלח ידו ונכוואתו כמו היתה עלי יד ה' וכו'.

[3] Cf. Nahmani et Bahya ben Ascher.

[4] Cf. Isaac Karo dans son commentaire sur le Pentateuque : ז' נרות המנורה כנגד שבעה כוכבים — והנר האמצעי בנגד גלגל חמה שהוא אמצעי לז' כוכבי לכת על דרך שצ"ת חנב"ל.

מרוב הכעס שהיה לו ממעשה העגל שנשתנו פניו וכחשו כקרן לכן אמר יראו מגשת אליו שראו פניו זוהרים מן החטא שחשבו שמא ישמידם בפקוד עליהם חטאתם והוא שם על פניו מסוה ויתכן לפרש לשון נוגה כמו וקרנים מידיו לו ועוללתי בעפר קרני כל הזוהר שלי ומה שיראו מגשת אליו כי חשבו וכו' והכרח בזה לגלות מעט זה הסוד והנרצה הוא שבעבור חטאם לא יכלו לקבל ממשה השגת המשכלות שצוה השם ללמדם עד שיעבר להם בגורגש עד שהיה אפשר להם להשיג ורמז בזה על פניו מסוה אמנם בהשגת משה מהשכינה לא היה צריך אמצעי כי אם פנים אל פנים ובבוא משה לפני ה' יסיר המסוה: (כי תשא)

Dans le passage suivant sur Moïse et Bileam il réfute une assertion de *Sifrè* : נאם שומע אמרי אל וכו' רבים מהחכמים נבוכו בהבנת זה הפסוק ולי אני הפתי לקוצר דעתי לא נראה שום נאות לו אמר בספרי סוף וזאת הברכה ולא קם נביא עוד בישראל כמשה בישראל לא קם אבל באומות העולם קם ומי הוא זה בלעם שמשה לא היה יודע מתי מדבר עמו ובלעם היה יודע מתי מדבר עמו שנאמר ויודע דעת עליון, משה לא היה יודע מה מדבר עמו ובלעם היה יודע מה מדבר עמו שנאמר נאם שומע אמרי אל, משה לא היה מדבר עמו אלא מעומד שנאמר ואתה פה עמוד עמדי ובלעם היה מדבר עמו אפילו כשהוא נופל שנאמר נופל וגלוי עינים כך אמר בבריתא שהיה אדון בלעם ממשה בנבואה באלה השלשה והם מה מדבר ומתי מדבר ואפילו נופל היה גלוי עינים ר"ל רואה פני השכינה ולי נראה שזה הרעיון בא מהרמזה (?) בטוי שפתים וכל שגר בהמה כי לא הבינו עד מה כי הכל נמצא בהפך במשה כתיב וכו' עמדו ואשמע וכו' הרצון בו שבכל עת שהיה חפץ משה לדבר עם האלהים היה מדבר ובבלעם כתיב וכו' אולי יקר ה' לקראתי ש"מ שלא היה בטוח בודאי אם ידבר עמו הש"י או לא ונאמר האומרים שבלעם היה יודע מה מדבר יכרת ה' כל שפתי חלקות לשון מדברת גדולות כי זה הוא נמנע אפילו בחק המלאכים כ"ש בני אדם לדעת מה ידבר ה' אלא אחר דברו עמו ואדרבי בבלעם כתיב כאשר ידבר ה' אלי ש"מ שלא היה יודע מה מדבר לו הילך אם לא ילך וכו' ואחז"ל השתא דעת בהמתו לא ידע דעת עליון ידע וכן רבים כאלה ויהיה זה חסרון בחק המעריך מדרגת בלעם למדרגת אדון כל הנביאים מרע"ה כערך החתול לארי אע"פ שנדמו בפרצוף וכו' אמנם פי' הנכון לפסוק ולא קם נביא עוד בישראל כמשה בישראל לא נאמר . . . אלא בישראל וזה בעבור שלא נמצא פרסים אלהות בעולם כי אם בישראל וכו' כי כשתשכיל תמצא כי הוא מדבר בכל זמן שישראל בעולם וכו' ולחשיבות ישראל אמר בישראל לבד דהוא הדין באומת העולם וכו': (בלק)

נפלאתי איך נעלמה ממשה זאת העצה (של בלעם) ושלא גלה לו הש"י כדי שלא ימותו כל כך מישראל לבד אם נאמר כי מה' יצא הדבר להשלים כליון של יוצאי מצרים ולהוציא לפועל מעשה פנחס מה עמקו מחשבות ה'. (שם)

Voir aussi l'explication qu'il donne du verset אתה הראית לדעת (Deut., IV, 35) et du verset לא יומתו אבות על בנים (*ib.*, XXIV, 16).

Dans certains passages de son commentaire, Alrabi parle de l'astronomie et de l'astrologie. Ainsi dans פ' בראשית :

לפי מה שחקרתי בחבורי הקדמונים ובחנתי בנרחקו ככבי לכת וקצת מהככבים הקיימים מהכבוד הראשון במקומות רחוקים בים וביבשה ובזמן מתחלף לא מצאתי שנוי נחשב :

L'astrologie qui, d'après son dire, lui a rendu de grands services, lui a été enseignée par son père, quand il était encore enfant :

ולולי הקדמת הידיעה בחכמת המבטים מאדוני אבי בהיותי נער קטן כבר הייתי נשרד מהעולם הבא ואני כשגדלתו בזאת החכמה בחנתי ומצאתי ועמדתי על הפרק לשערי מות החיוני להציל ידידות נפשי משחת והאל עזרני מרדת שחת : (משות)

וידי נשה כבדים ' ' לכן עשה נשה בחכמה עמוקה במבטי הכוכבים — ומי שלא השלים בחכמת החזון לא יוכל לצייר זה :

מזל שור — מחברת מאדים — ואני התבודדתי מעט בזה וראיתי בו מה שראיתי וכו' :

Alrabi éprouve la plus grande estime pour Raschi. Malgré cela, il l'attaque souvent avec vivacité, comme le prouvent les passages suivants :

זה השעם שתירץ הישר הוא חלוש ובלתי מועיל (בראשית)

ואע"פ שאלו הדברים אינם כפשטם לא היה לו לדבר כש"כ לכתבם בספר ובאמת כל מה שפירש בזאת — כולם ישא רוח — ושאר דבריו אין להם על מה שיסמכו ואם להם סוד יסתירם בסתר אהלו והנני אבאר הדברים ולא אשא פנים לזקן כי לא אצדיק רשע — למה הוציא משפט מעוקל וכו' (בראשית) זה הדרש אין לו דמיון — והישר ערב דברי רבה עס סברות לא שערום חכמים ורעתו כי רבה ורבה רעת האדם לדבר דברים אין תבונה בהם : (שם)

מקץ עשר שנים — פי' הישר — וחוץ מכבודו זה הפירוש אינו מיוייק : (לך לך)

אלו הדברים שאין להם שיעור כלם כסות עינים שחק מאזנים (וירא) חוס מכבודו שקר ענה בשרה (וירא) והביא ראיה — וכולם ישא רוח (שם)

לא פירש הישב ואינו הכרח לפרוש זה : (ויצא)

יראה שרעת הישר הופך משמעות הפסוק : (וישלח)

מה שדייק בו הישר כלו שבוש : (וישב)

מה שפירש הישר כלו דרש ובלי יושר וכו' : (ויחי)

והישר האריך בדקדוקו ולא לתקנו כי אם בתוספת וגרעון ולסוף יצא משפטו מעוקל : (ויחי)

ויראה מעט מבוכה בדבריו : (ויקהל)

זה הפירוש אין לו מגע ולא מנח : (שמיני)

לכן הישד בזה לא דייק היטב חוץ מכבודו — לכן לא ענד טענו בו וריחו נמר : (בהעלתך)

בעבדי במשה פירוש "ואם האמרו אינו מכיר בנועשיו„ (רש"י) זה המונח של ואם האמרו אינו ראוי לאומרו כש"כ לכהבו ועוד מניין לו זה המונח אין זה כי אם רעיון רוח : (סוף בהעלותך)

Dans בראשית פ', Alrabi cite un proverbe italien : אמרינן בלשון לעז מה שחשב החמור חשב בעליו. Il traduit aussi quelques mots hébreux en italien (ויקהל) קאפוראל בלעז, *caporale* ; (חקת) איספורצאט, *isforzato*. Parfois, il utilise la langue arabe : ובלי ערבי נהוג הרבה אעדת אלנאס (וארא). A remarquer sa traduction du mot עדולמי (Genèse, XXXVIII, 1) qu'il rend par *entremetteur* : עדולמי הוא שם האר לכל מי שמשדך נשים לאנשים בדרך זונה (l. זנות) רופיאן בלעז (ruffiano).

Alrabi était le plus jeune d'une famille de savants. Il mentionne souvent des explications de son père Gerson et ses quatre frères Schalom, Baruch Moïse et Jacob. Zunz (*Zur Geschichte*, 519) parle à tort d'un cinquième frère, Joseph. Les notes marginales de Salomon ben Gerson sur les *Milhamoth* de Lévi ben Gerson (ms. 1290 de la *Bodléienne*) émanent peut-être de l'aîné des frères nommés ci-dessus.

J. PERLES.

ADDITIONS

A L'AUTOBIOGRAPHIE DE LIPMAN HELLER

Un vif amour de la vérité, une probité inflexible et une véritable noblesse de caractère s'unissaient pour former un diadème d'honneur et de vertu autour du front de ce grand esprit qui s'appelait Lipman Heller. Plus d'une fois dans le cours de son existence pleine de vicissitudes, cette couronne honorifique devint pour lui une couronne d'épines, qui lui fit de profondes blessures et lui causa des chagrins.

Nous trouvons des détails sur des incidents pénibles de sa vie dans l'appendice d'un exemplaire manuscrit de l'autobiographie du maître [1]. Cet appendice se compose de deux parties. La première contient, sous le titre de *cartel* [2], trois lettres des principales communautés de la Wolhynie, Ostrogh [3], Krzéminiec [4] et Luck [5], à la communauté sœur Wlodzimierz Wolhynsk, dont Lipman Heller était alors le chef spirituel [6]. Dans la seconde partie intitulée *délivrance* [7], Heller se défend contre les accusations formulées dans ces lettres [8].

Ces pièces nous donnent des détails précis sur les difficultés

[1] Le ms. appartient au libraire Jacobsohn de Breslau. Il a été écrit, il y a environ 150 ans, sous la forme usitée pour le rouleau d'Esther, sur parchemin, en écriture carrée. Le texte diffère fréquemment, seulement sur des points secondaires, de celui des éditions. Le récit est défectueux au commencement. L'introduction et le récit des événements jusqu'à la dixième année de la guerre de Trente ans manquent. Le ms. débute par les mots : והנה מאחר שהיתה מלחמה גדולה כעשר שנים וכו׳ (éd. Bresl., 1837, p. 5).

[2] כתב שטנה, cf. Ezra, 4, 6.

[3] Datée du dimanche, 15 ab 1640, revêtue de cinq signatures. Il y a là une erreur : le 15 ab ne peut jamais tomber le dimanche.

[4] Du mardi פ׳ יקב = 19 ab = 7 août 1640, revêtue de sept signatures.

[5] Du mercredi 27 ab = 15 août 1640, cinq signatures.

[6] 1634–1643.

[7] רחובות, cf. Gen., 26, 22.

[8] La réponse est datée du lundi 25 tebet = 7 janvier 1641.

que Heller s'attira en faisant renouveler les anciens décrets synodaux [1] contre la vénalité des fonctions rabbiniques, par une décision du synode provincial de Wolhynie [2] du 18 adar [3] = 12 mars 1640, et par une publication faite dans la synagogue de Jaroslav le 1 nissan = 24 mars 1640 [4].

L'excellent homme, sans doute faussement soupçonné et accusé, s'est borné, avec la délicatesse exemplaire qui le caractérisait, à indiquer sommairement toutes ces contrariétés, dans le récit qu'il fait de ses malheurs [5]. Les documents que nous avons sous les yeux nous font connaître clairement ces tristes incidents. Se fondant sur les dispositions renouvelées et modifiées, Heller avait été chargé par le synode de notifier à la communauté de Lokacze d'avoir à renvoyer son rabbin R. Josel, qui était, au su de tous, un homme riche, mais qui, d'après ce qu'assurait Heller, jouait un rôle assez triste. C'est contre cette missive de Heller que se forma l'opposition de la communauté d'Ostrogh. Ils exigèrent que l'affaire du rabbinat de Lokacze fût encore une fois examinée lors de la prochaine foire de la Chandeleur, et que jusque-là Heller, vu sa partialité et ses préventions, s'abstint de tout acte de judicature. Ils ajoutaient que R. Josel était nommé par sa communauté pour deux ans encore : ce qui l'autorisait à rester à Lokacze pendant ce laps de temps et même six mois au-delà jusqu'à ce qu'il eût encaissé ses nombreuses créances. Si leur proposition d'ajourner la décision finale à la foire de la Chandeleur ne paraissait pas acceptable, qu'on s'en remît à Heller, soit pour porter l'affaire devant le prochain synode, soit pour convoquer un tribunal spécial pour en décider. Dans ce dernier cas, ce serait à lui de supporter la moitié des frais qui seraient occasionnés.

Les Juifs de Krzemieniec et Luck déclarèrent brièvement s'en tenir aux mêmes raisons et insistèrent spécialement sur les sentiments malveillants de Heller à l'égard de R. Josel. Ces derniers osèrent même faire allusion à la parole de la Mischna : « Celui qui s'empare par la force des fonctions de maître et de juge, doit être considéré comme un fou arrogant et un scélérat [6] ». Heller

[1] Des années 1587, 1590 et 1597, cf. *Monatsschrift*, XVI, 222 et suiv.

[2] Le nom de la ville où eut lieu le synode n'est pas donné avec exactitude. Dans les éditions, elle est appelée ווישניטץ ou ווישניצר, dans notre ms. : ווישניץ, et dans les mss. 39 et 45 de la bibliothèque du Séminaire de Breslau : ווישצאקי.

[3] Dans notre ms. il y a par erreur אייר.

[4] Cf. la publication faite à Posen, à la date du jeudi 25 iyar = 17 mai 1640 ; Perles, dans la *Monatsschrift*, *l. c.*, p. 224.

[5] Voir מגלת איבה, p. 29 et suiv.

[6] Abot, IV, 9. Il est vrai que, dans la lettre, ils citent le commencement de la phrase התרשך ע' מן הדין, mais il est évident qu'ils visent la fin de cette sentence.

réfute toutes ces épigrammes et ces accusations entortillées avec indignation et colère. Il dit qu'il n'est nullement prévenu contre R. Josel. Les accusateurs actuels étaient présents quand, au synode, R. Josel a été apostrophé de toute part pour s'être permis de l'accuser de prévention. Du reste, il est faux que R. Josel fût nommé encore pour deux ans et qu'il eût beaucoup de créances à recouvrer à Lokacze. R. Josel l'avait, au contraire, supplié de renoncer à toute mesure coercitive pour éviter qu'on sût publiquement comme il lui avait menti. Ses adversaires se donnent, d'ailleurs, un démenti à eux-mêmes, puisqu'à Lokacze il n'avait agi que comme leur fondé de pouvoirs.

Mû par un sentiment de dignité facile à comprendre, il repousse le reproche insolent d'avoir fait peu de cas d'une parole de la Mischna. Ses accusateurs savent comme tout le monde que son commentaire de la Mischna s'est répandu et a été accueilli avec faveur jusqu'au fond de la Turquie et en Palestine, et qu'il n'ignore pas les sentences de la Mischna. Il reconnaît volontiers que les charges de son ministère et ses affaires l'empêchent, à son grand regret, de retenir mot à mot chaque disposition particulière de ce livre. Mais lui reprocher d'avoir oublié un passage que chaque écolier studieux sait par cœur, c'est une sottise et une méchanceté gratuite, d'autant plus que tout le monde sait que cette sentence ne convient guère à sa conduite en cette circonstance. Du reste, l'affaire du rabbinat de Lokacze est vidée définitivement, puisque, le 10 kislew = 24 novembre, une nouvelle élection a eu lieu. Le même jour où il a écrit cette réponse, il a vu passer les messagers qui ont été envoyés auprès du rabbin nouvellement élu, R. Salomon b. R. Nathan [Spiro], exerçant à ce moment à Sandomir.

M. Brann.

I

כתב שנוה

להעדה הקדושה הרמה שליטי הגבורים הפחות והסגנים ראשי אלפי ישראל מנהיגי דקהלא קדישא ק"ק לאדמר יצ"ו. מוצאת קטת סופר ובא היום לפני מעכ"ת להדיעכם (!) הוציעת דברים של האלוף ה"מ מ"ו יוזל ר"מ ואב"ד דק"ק לוקאטש[1], בצעקה וקובלנא, דבריו כולם מגיעים בהתנגדות נגד ה"מ הגאון הגדול מורה שוה של כתר ר"מ ואב"ד מו' ליפמאן נ', אשר הוא מציע לפנינו בק"ק לובלין בוריד

[1] Lokacze est une petite ville au sud-est de Wlodziemierz.

גראמניטץ[1], גם בק"ק ווישניטץ והיום שלישית הגדיל צעקתו, באמרו שמנהיגי קהלתו דק"ק לוקאטש קבלו אותו לאב"ד ור"מ אליהם עוד על שתי שנים רצופים. והמורה שוה הגאון האב"ד ור"מ שלכם שי' שולח יד מגילת סתרים, ובדבריהם מעמונים לבטלו להיות לו ר"מ ואב"ד שם. גם הוסיף לדבר באמרו שהרב הגאון שלכם שונא לו ואינו יכול לעמוד א"ע לפני כבוד כסא הדין מחמה[2] השנאה, והגאון מהאמץ א"ע לישב כסאות למשפט עליו עם סוחרים, גם הגבירות עדות וכתבים וזכיות הגאון מוחה בידו ליתן, ויש לו סך עצום חובת בקהלתו, ויע"ז המגילת סתרים והמחאה כנ"ל נתנזק לו נזקי רבות בעינן החובת שלו שאין יכול להוציא. בכן אין לנו לבוא להורות את רום כתר הדרך והמעשה לעשות, כי ב"ד הגדול והיפה כי"ב ימצאו הועלת דשוו' להתרוויהו להשקיט הריב ושלא להיות הרב נדחה בפתע פ[3] פתאום מהם, וכדי להוציא החובת נתנו אנחנו זמן אף אחר זמן כלות הרבנות שלו על חצי שנה להיות על ממשלתו בכל תוקף ר"מ, כדי בתוך משך הזמן יצוי ויוציא חובתיו ולהיות שם עד יריד גראמניץ, ועכ"פ לברך ולדבר לפני המלך דרך כבוד למשוך ידו ממנו מלדן אותו עד זמן הנ"ל. ובלתי ספק איש אלקים כמוהו ימוש בעצמו מזה, ואם לא יקויים חוות דעתינו יתרחב המשפט עד האסיפה הסמוכה, ובאם לא יהיה האסיפה הנ"ל בקרוב, אזי הבריחה להמאה"ג נרו באם שירצה לאסוף ר"י ור"מ הרשות ביד הגאון אב"ד, והוא מחויב ליתן דמי חצי ההוצאה האסיפה, ואם לא ירצה המאה"ג לאוספם אזי משפט והדבר הזה יהי תולה ועומד עד עת האסיפה ראשונה להיות מתי שיהיה בראשונה, והב"ד והזכיות וכתבים שיצטרך הרב מהר"י אין למחות מליתן לו, ועל השמשים ונאמנים דק"ק גזירותינו בעונש העברה אומנות ע"פ תיקון מדינה ליתן הכל כתוב וחתום מנוה שידוע להם. וכבוד אומרים כולנו להגאון הנ"ל שמצאנו היום לבלתי היות זאת נגד כבודו והודו למנוע את עצמו מדינים של ר"ם מוהר"י אב"ד הנ"ל, באשר בודאי בעצמו יעשה זאת. כה דברי הנאמנים והשלימים עמכם היום זה יום א' חמשה עשר באב תי"ו לפ"ק. וכל הב"ד והכתבים וזכיות אשר יגבה הן בקהלתכם הן בק"ק לוקאטש יהיה הכל כתוב וחתום בחתימות טבעת שלא לפתוח ולהיות מונח ביד מעכ"ת עד זמן משפט הנ"ל.

נאו'[4] . . . .

ונאו' נתן נטע יכונא בן לא"א נרנא ורבנא משה מרדכי כהנא ז"ל[5]

[1] C'est le terme polonais gromnice = chandeleur.

[2] Lire מחמה.

[3] Le פ qui se trouve à la fin de la ligne est le commencement du mot suivant et sert ici de gardien de la ligne.

[4] La première signature, qui était probablement celle du président du rabbinat, manque dans l'original. Il est probable qu'en 1640 R. David b. Samuel ha-Lévi, l'auteur du commentaire du Schulchan Arouch טורי זהב, qui était originaire de Wlodziemierz, était déjà en possession de cette fonction (cf. Dembitzer, כלילת יופי, p. 22 *b.*, et Azulaï, I Daleth 37). Serait-ce avec intention qu'il s'est abstenu de signer le présent acte?

[5] Il donna une approbation aux Derouschim sur la Genèse, imprimée sous le titre

ונאר' גדלי' ב"מ ישראל שלמה המכונה ר' זלמן ז"ל איש ירושלים.
ונאר' יצחק בלא"א חיים ז"ל.
ונאר' אליעזר בר יעקב ז"ל.
ונאר' שלמה המכונה זלמונה בן הגאון מהר' שמואל הלוי ז"ל.

גם שאר האלופים מנהיגי הקהלה הושבים ע"ז בשולחן מלא אך ורק שאח"כ נסיו מיריד לביתם ועל כן לא באו כולם על החתום, אבל הסכמת כולם יחד לדבר אחד ככל האמור למעלה הסכימו יחד. כן נצטוויתי לכתוב ולחתום מפה הקדוש הגאון אב"ד והאלופים מנהיגים יצ"ו החתומים הנ"ל. נאו' נתן לוי שמש וסופר דק"ק אוסטרא.

הנה עינינו (!) הרואות דברים מאירים כספירים, אשר יצא מפי גזרת עירין מאמרי קדישין קהלא קדישא דק"ק אוסטרא יצו ומלכם בראשם הגאון אב"ד שלהם יצו, הטיבו את אשר דברו דרך כבוד אל כבוד הגאון נ"י האב"ד שלכם יצו במקומו עומד על אוזן שומעת לעצת הכמים החושך עצמו מן הדין כו', ומי הוא זה אשר יגש אל מקום המשפט ולדון בע"כ ד"ן אין לו שחר, ולא יאומן כי יכופר וידענו נאמנה כי יקומו דברינו אלה באזני הגאון הנ"ל יצו, ומטיבותיו וענוותיונותיו ימנע ויחשך את עצמו. וחלילה הוא לנו מלחשוד את הגאון יצו וחלילה שיעלה על לב דבר זר, כי כל מגמתינו להשקיט הריב בטרם ההגלה כפוטר מים כו', בכן אנחנו אלה פה היום מוכנים להסכים עם אותם שזרזוני חישר בעיני אלהים ואדם, שיסלק הגאון יצו א"ע מלדון על משפטו של הרב מ' יוזל יצו, ויהיה הגאון הזה בשב ואל תעשה עד אשר יאספו הנדרי הרועים ביריד ויערוסלב ואיש על מקומו יבא בשלום. את זאת מצאנו דרך הישר באם שיסכימו עמנו שאר ראשי הקהלות יצ"ו, כ"ד יושבי ק"ק קרעמניץ החותם יום (!) יום ג' לסדר עקב תשמעון את המשפטים האלה ושמר ה' אלהיך את הברית כו'

נאום חיים בלא"א מו' שמואל איש צבה[1].
ונאום אליעזר בן לא"א מו' ברוך זל ה"ה.
ונאום שלמה בלא"א הר"ר ישראל איסרל יצו.
נאום יוסף בא"א הרר אהרן.
ונאר' משה ונאר' יצחק בלא"א מ' שמואל שליטא[2]
ונאר' אברהם בלא"א כמ' צבי הירש כ"ץ שליטא.

הן היום הובא (!) לידינו שני כתבים הבאים כ"א כתובים וחתומים משני עבריהם מגאוני ואלופי תרי ק"ק הראשיות יצ"ו בעסק וענין האלוף ומ' מו' יוזל יצ"ו אב"ד דק"ק לוקאטש, וראינו להסכים עם אלופי ק"ק אוסטרא יצו להשלים משך זמן רבנות של האלוף הנמ' מו' יוזל בק"ק

de קול יהודה, et à l'édition de Lublin de 1643 du מגיד מישרים attribué à R. Joseph Caro.

[1] Ses approbations se trouvent en tête du ס' הזכרון (Prague ? 1640 ?), du מגיד מישרים, attribué à R. Joseph Caro, et du ס' נחלת יעקב de Jacob b. Naphtali de Gnesen. R. Abr. Rapaport de Lemberg prononça son oraison funèbre en 1649 ; il l'appelle son parent (מחותני) ; cf. איתן האזרחי, f° 48 b.

[2] Peut-être est-ce le même que R. Isaac de Krzeminiez, dont R. Abr. Rapaport fit l'oraison funèbre en 1643.

לוקאטש עד חצי שנה, ואם יתלונן א' מק"ק הנ"ל אז לא יעמוד לפני כסא המשפט של האב"ד הנ"ל, הלא ישווה להם הב"ד הג' וישפטו שם על חוות דעת תרי הקהלות ראשיות יצו, שהגאון יסלק א"ע מלישב על משפטו של האב"ד מק"ק לוקאטש, וזכות יתנו למהו' יוזל בלי מוחה ומעכב כל מה שיצטרך ובעוגש גזורות שאר ק"ק על השמשים ונאמנו', אם יעכבו מליתן לו. והכל אנו גורים (!), כשאר הקהלות הראשיות כ"ד היום יום ד' ז"ך מנחם תיו לפ"ק פה ק"ק ליוצק יצו.

נאו הצעיר יוסף בלא"א מו' אליקים הנקרא גינץ זל ה"ה[1].

נאו' ישראל ונאום יעקב ונאו' שרא[2] ברוך ונאו' משה נחום.

II

רחובות

ואני יום טוב החתום בשולי הודיעה חלילה לי לעבור ע"ד בנ"ע ובמ"ל לבטל כחוב שמיע בין אחיכם ולא תשא שמע שוא, ועוד שלא לעבור על תקנה שלא ליתן שום הזמנה כ"א שיציע דבריו תחילה לפני הראשים דקהילה ההיא, ואתם העבירו[3] התקנות מליתן ליד התובע, ואף שהכתבים נוגעים בכבודי הקב"ה יתברך יתן בי כח להיות מן הנעלבים ואינם עולבים שומעים חרפתם ואינם משיבים. ואני ת"ל נקי מפשע וחשדו אותי במה שאין בי. ומה שכתבו שמנהיגי קהלתו (!) קבלו אותו, הלא אנכי הייתי במחיצתם ועמהם שבתי ולמה לא גלו את אזנו שמץ מנהו. והן אמת כשביקש להרחיב זמנו עד ח"י אייר הסמוך לו שלא יכולו ק'ק לוקאטש וכהשוועדתי[4] בווישניקא, וכתבתי אני בעצמי לק"ק לוקאטש כפי הסכמת כולנו, אמר אז שאני שונא לו והשתיקוהו כולם באמרם הם (!) מלהזכיר. ושוד וכי קטלא קני' באגמא אנא שאין אני יודע שהשונא פסול לדון, וגם בלובלין השתוקוהו ולא הניחוהו לכנוס לפני המהוועדים, ואנכי לא ידעתי מה הגיע אליהם ששמעו לקולו עכשיו יותר מאז ומקדם. (ב) כתבו שמנהיגי הקהל דק"ק לוקאטש קבלו אותו לר"מ ואב"ד, ואני כותב מגילת סתרים לבטלו ממנו. אם קבלו אותו למה לו נתנו לו כתב רבנות ואם נתנו לו למה לא מראה אותו, אך אמת הדבר שאנשי קהלתו הם בעוברין, והא ראי' כשמעתי (!) כשהוא (!) חושד אותו כנ"ל רציתי לגזור בחרם על קהלתו, כל מי שיש החת ידו כתבים מינו, יראה אותן לעין כל, אך הוא בעצמו עבוב (!) אותי מפני כבודו שלא תגלה ששקד דיבר. (ג) שכתבו שאמר

[1] C'était le gendre de R. Méir de Lublin ; il mourut rabbin du faubourg de Lemberg (ou des faubourgs חוץ לחומה), le 17 septembre 1651 (מצבת קדש, I, n° 43). Outre les ouvrages cités par Dembitzer, כלילת יופי, 26 *b*, 43 *a*, il y a encore de lui les consultations : n° 22 datée du vendredi 5 mars 1649, n° 44, datée du lundi 27 novembre 1647, et probablement aussi le n° 46 de la collection איתן האזרחי.

[2] Il faut lire sans doute ישראל.

[3] Lire תעבירו.

[4] Ces trois derniers mots sont peu lisibles dans l'original.

שאני דוחה מליתן לו גביות עדות, הלא כל מנהגי ושמשי דקהלתינו אדרבא יעידון שציויתי ליתן לו הכל ע"פ הדין והתקנה כתוב וחתום (ד) שהגדיל צעקתו שע"י נתנזק צרורת רבות בענין החובה, אין זה כי אם גם להלות בוקי סריקו באנשי ק"ק לוקאטש כאלו היותם לווים ולא משלמים, כי לא בא כ"א פעם א' ליקח הזמנה על ב' ב"ב מק"ק ברעסטיטשקי[1] לערך קל"ה זהובי, ואותו הזמנה גם הרחקתי ידי מעמו והנחתי לכתו' ולחתו' מהראשים. (ה) כתבו הראשים יצ"ו ידעו אופן מילתא דשוויה לתרוייהו להשקיט הריב, אני והוא אינו בגדר א' כלל וכלל, וכ"ש וק"ו במה שאמרו להשקיט הריב שמשווים אותי ואותו אשר לא כן ידברו, ולא היה להם כזאת להעלות על שפתם. הכלל מה לי ולו אין מריבה אתי ולא במחיצתי הוא יריב, ואני יושב שוקט על אמרי ודברי בעול תורה ועול צבור כידוע (ו) שכותבו שנותנים לו עוד זמן על חצי שנה מבלי שמוע בין[2] אחיכם אם יוכלו לסבול עוד אנשי ק"ק לוקאטש (ז) כתבו שידברו הראשים על לבי להניחו שם עד גראמניץ, כבר כתבתי שאין הדבר תלוי בי ומעולם לא מחיתי בהם, ואודה חובתיו דברים בדוים הם כמ"ש (ח) כתבו איש אלקי' וחכם כמוני וודאי אחשוך עצמי לישב עליו על כסא דין. אם איש אלקי' אני הרד כבודי כ"כ להשליכני משמים ארץ להשפיל כבודי מתחת ולפרסם קלוני ברבים שאני טועה בדבר משנה, ואם היה בעיניהם אמת היו לי להזהיר בינו לבין עצמו. (ט) עוד מוכיח סופו על התלהו, שהרי באסיפה בק"ק ברעטיצקע[3] ואף הוא היה שם ולא פצה פיו והלך לדרכו (י). עוד כתבו בעת האסיפה אדון עמו. אם אני כשר לו לדין, ע"ז דוי לבי וידוו כל הדווים, כי מה לי ולצרה זאת. מי פתי יסור הנה ולא יבין שאין לדיין לדון על זה. ולמעלה קראו אותי חכם ועתה עשוני פחות מן השוטים, אבל כל אלה עיניהם הטיתו לא שמרו[4] על לב שמוע בין אחיכם ולא תשא שמע שוא, ע"כ הלבינו פני וכדי בזיון וקצף. (יא) שכתבו לקיים תוקף אגרת זה קשה מן הראשונות, כי לא כן מדות התוכחה להודיע לי כך וכך, ואם לא השיבותי כהוגן, אז היה לכם לפרסם, ברבים ואם לא רצו להודיע, הרי הם נפלו במה שחשדו אותי, ואין בי ה"ל אף שמץ דברי פשע (יב) כתב השני הוא מק"ק קרעמניץ שהסכימו והשיחו רבנן את כל דברי ק"ק אוסטרא, וא"כ כל התשובות שלמעלה גם אליהם. אך הוסיפו וכתבו פרושו שאקבל עצת חכמים כמאמרם ז"ל החשך עצמו מן הדין כו' ולא העלו על שפתם שהוא מאמרם אך בלשון צח ולחשוך מן הדין כו' אב"ד ק"ק זאת פירוש שאני טועה בדבר משנה. והם עצמם וכל העולם יעידון ויגידון דלמפורסם אין צריך ראי' וגם אין בזה משום ההפארות ח"ו, כי מה שנתפשט בכל העולם האף בקצוי ארץ תוגרמי' ובארץ הקדושה תוספותי על משניות, שא"כ יראה מתוכם כי כפל כפליים לי במשניות בעז"הי

[1] Beresteczko, bourg de Wolhynie, sur la rive gauche du Styr, au nord de Brody.

[2] Dans l'original, le yod est placé en travers du mot.

[3] Sans doute identique avec la petite ville citée plus haut.

[4] Peu lisible. Peut-être שמו.

שעב"ז אין כולם על שפתי מפני טרדות הצבור והעולם. אבל משנה זו שאף נערים יודעים אותה, ואיך יחשדוני על משנה כזאת, אבל האמת יורה דרכו שאין ענין המשנה למשועבד ולא יוכל למנוע ואפילו בא' רך וא' קשה חייב להזקק להם כל שאין סכנה בדבר, ולכן שב עליהם מה שחשבו עלי (ג) כתב השלישי הוא נז"ק לוויצק, והמדקדק בדבריהם יאמר כדשכבו וניימו אמרו להא מלתא (ד) בענין גביות צדוה וזכיות הגבילו זמן ל' יום, ובאם ח"ו לא יתעשרו, אם קהלו אינו מרוצה בו, מה לי בכך ולמה לי להשיב על דבריהם בטלים אשר ל' ה' ד' מ'. (ט"ז) כתבו הזכיות יהיו מונחים ביד הנאמנים, ולא כן כתבו ק"ק אוסטרא, רק שיהיו מונחים ביד ראשי ק"ק פה, והראה בזה ק"ק לוויצק שחושדים ואינם מאמינים לראשי ק"ק פה, ושמעה הולך בכל הארצות שהוא מלאה משפט וצדק ודי בזה (ט"ז) כלל העולה על כולנה, והיא השובה נצחה לשלשת הקהלות, איך לא שתו לב למה שעשו בעצמם תקנה בחרמות ונדוים גדולים בענין קבלת הרב, והוא הכיבה אמיתיות (!) והמפורשת דק"ק לוקאטש, ואני לא באתי מלדבר מזה אך להסיר התלונה מעלי ואף לא להשיב אמרים להק"ק שבניי ואהביו יודעין יושרי תמתיו (!) וגם ראשי דק"ק לא השיבו כלום על כל, האגרת, וגם ביום עשירי לכסלו התאספו עשרים אנשים בק"ק לוקאטש ובחרו רב א' והוא האב"ד דק"ק צויזמר ה"ה נהור"ר שלמה בן הגאון מו' נטע ר"מ ואב"ד דק"ק קראקא זל ה"ה[1], וכחיום יום ב' כה טבת א"ת עברו המשולחים אחר הרב דרך

ליפמן לוי העלר.

[1] Cf. à son sujet קריה נאמנה, p. 59, 66, 268, et עיר הצדק, p. 58. A Sandomir (= צויזמיר) un descendant de Heller subit aussi le martyr en 1698 (d'après un ms. אמ"ר que j'ai sous les yeux en triple exemplaire et qui énumère huit martyrs). Il est dit à son sujet וא"נ הקדוש והטהור נהור"ר יום טוב ליפמן בנהור"ר מאיר נכד הגאון בעל תוספות יום טוב מגזע ישרים. Cf. Ben Jacob, Mem, n° 1780, où פיד"א doit être corrigé en פפד"נ, Wolf, III, p. 380.

NOTES ET MÉLANGES

UNE MISCHNA MAL COMPRISE [1]

I

Une lettre de mon collègue M. Simonsen, de Copenhague, m'apprend que l'explication que j'ai donnée de la Mischna de *Sabbat*, 140 *b*, se trouve déjà dans plusieurs commentaires. Il me reste, du moins, l'humble mérite d'avoir appelé l'attention sur cette explication, qui me paraît irréfutable et qui semble avoir échappé aux commentateurs modernes tels que M. Schwarz, l'éminent commentateur de la *Tosifta* (cf. son édition de la *Tosifta*, *Sabbat*, p. 118).

M. Simonsen est remonté jusqu'aux premières traces de cette explication et m'a autorisé à communiquer aux lecteurs de la *Revue* les résultats de ses recherches.

Déjà Rabbênou Hananel (dans le Talmud, édition Vilna), remplace, dans la Mischna de *Sabbat*, 140 *b*, le mot רעי par les mots שאר בהמות, qu'il oppose à פטם. Ainsi il dit : גורפין המאכל של בהמה מלפני הפטם ומאכל שאר בהמות מסלקין לצדדין. Meïri dit, plus explicitement (*ib.*, éd. Vienne, 1862, f° 79 *b*) : מפני הרעי כלומר שאר בהמות של מרעה שאין מדקדקין בהם כל כך וכו׳. Un passage analogue se trouve dans les חידושים, attribués (à tort) à R. Nissim (éd. Varsovie, 83 *a*), et où on fait remarquer que R. Jonathan a adopté également cette explication. Elle est restée ensuite dans l'oubli pendant plusieurs siècles.

Vers 1800, le savant R. Manassé ben Porat, de Vienne, auteur de l'ouvrage אלפי מנשה et d'autres travaux, pendant un séjour qu'il fit auprès du bibliophile R. Joseph, de Viasin, près de Vilna

[1] Voir t. XX, p. 307.

(voir Zunz, *Zur Geschichte und Literatur*, p. 244), apprit de ce dernier l'explication de ריצי, appuyée sur le verset de I *Rois*, v, 3, et le passage parallèle du *Jeruschalmi*. Il trouva cette explication tellement satisfaisante qu'il la communiqua immédiatement, dans une lettre envoyée par un exprès, à son disciple R. Jehuda Loeb, deuxième rabbin de Kowno. Plungian, qui raconte cette anecdote dans son בן פורת (Vilna, 1858, p. 12-13), n'accepte pas personnellement cette explication ; il fait dériver le mot אוכל du *Jeruschalmi* de la racine כלה et dit : מה שיותיר מן הפטם ישחית ויכלה בריצי.

Cette interprétation fut ensuite adoptée par R. Samuel Abigdor, qui la mentionne dans une note de son תנא תוספאה, commentaire sur la *Tosifta* (*Sabbat*, XVII, 2) imprimé à Vilna en 1841. Mais, tout en approuvant cette interprétation, il n'ose pas s'écarter, dans son מנחת בכורים, des autres commentateurs. Il est probable que R. Hirsch Chayot a puisé à la même source (גדול אחד) l'explication qu'il donne du mot ריצי dans ses notes marginales sur le Talmud (imprimées à Vienne en 1844). Dans המשביר (Varsovie, 1858), Schönhak traduit également le mot ריצי par « bétail au pâturage », mais on y trouve la faute d'impression שבת ק"י (au lieu de שבת ק"מ), que Schulbaum reproduit fidèlement *s. v.* ראי dans son אוצר הכללי (Lemberg, 1880).

D'où provient donc l'erreur commise par Raschi et Maïmonide sur le sens de ce mot ראי ? C'est qu'ils avaient sans doute dans leur Mischna la leçon ראי (au lieu de ריצי) et que ce mot ne peut signifier qu' « immondices ». Dans son commentaire sur la Mischna (éd. Naples, 1492), Maïmonide dit : וראי כמו ריצי (cf. דקדוקי סופרים, *ib.*). Dans les éditions qui ont ריצי, on n'a naturellement pas compris l'explication de Maïmonide et on a imprimé ces mots absurdes וריצי כמו ריצי. L'édition de Vilna a cette correction fausse : ריצי כמו ראי ; il faut mettre le contraire : ראי כמו ריצי.

C'est cette leçon de ראי, que Maïmonide, et sans doute aussi Raschi et d'autres commentateurs, avaient devant eux (la Mischna, éd. Pisaro, a également ראי), qu'il faut rendre responsable de l'oubli dans lequel était tombée l'explication vraie du mot ריצי.

Leipzig, 1er octobre 1890.

PORGÈS.

M. L. Bank, de Paris, et M. Halberstam, de Bielitz, nous ont transmis des observations analogues à celles qui précèdent.

II

L'explication que mon cher collègue M. le rabbin Porgès a donnée de la Mischna de *Sabbat*, 140 *b* (*Revue*, tome XX, p. 307), en s'appuyant sur le texte du *Jeruschalmi*, ne me paraît pas pouvoir être acceptée. Cela pour plusieurs raisons. Ainsi, M. Porgès commence par corriger le texte du *Jeruschalmi*, auquel il ajoute le mot נמי, et il invoque ensuite ce texte, qu'il a lui-même modifié, pour corriger le texte de la Mischna et lire מלפני au lieu de מפני. En second lieu, si vraiment la Mischna, comme le prétend M. Porgès, voulait désigner « le bœuf de pâturage » par le mot ריעי [1], qu'on ne rencontre qu'une seule fois dans la Bible, pourquoi n'emploierait-elle pas le mot biblique בריא (I *Rois*, 5, 3) pour désigner le « bœuf à l'engrais » ? Enfin, si la Mischna, en expliquant la façon dont il est permis de nourrir le bétail le jour de sabbat, avait tenu à opposer le bœuf de pâturage au bœuf à l'engrais, pourquoi les suppose-t-elle placés devant deux crèches différentes, quand il serait bien plus logique de supposer une seule crèche. En effet, les mots : גורפין מלפני הפטם indiquent une crèche vide, au moins en partie, puisque l'action de גריפה ne peut s'appliquer qu'à la poussière et aux petites pierres mêlées au fourrage, ou encore au restant du fourrage qu'on pousse d'une partie de la crèche à l'autre. Les mots מסלקין לצדדין font croire, au contraire, à une crèche remplie de fourrage. Donc, si la Mischna avait voulu opposer le bœuf de pâturage au bœuf à l'engrais, elle aurait dû dire גורפין מלפני הפטם אבל לא מלפני הריעי, ou, en supposant qu'il faille faire סליקה לצדדין avant גריפה, מסלקין לצדדין מלפני הריעי וגורפין מלפני הפטם. De plus l'explication donnée par M. Porgès rend étrange l'opinion de R. Dossa ou R. Jossé, qui irait jusqu'à permettre d'enlever le sabbat du fourrage placé dans la crèche devant le bœuf de pâturage pour y mettre d'autre fourrage. Ou bien les mots מסלקין לצדדין מלפני הריעי signifient-ils qu'il est permis de mettre de côté le fourrage destiné au bœuf à l'engrais, mais avec défense de nettoyer totalement la crèche pour y placer du fourrage devant le bœuf de pâturage ? Dans ce cas, on ne comprendrait plus le *Jeruschalmi*. Car, d'abord, la crèche ne contient aucun restant du fourrage mangé par

[1] Les premiers manuscrits lisent ראי, au lieu de ריעי ; cf. Maimonide, commentaire, et *Dikduke Soferim*. La mischna du Jeruschalmi a aussi la leçon ריעי, et non ריעי. Du reste, ce n'est pas M. Porgès, mais M. Schulbaum, qui prétend à la priorité de cette explication contestable du mot ריעי. Cf. son אוצר המלים הכללי, p. 265.

le bœuf à l'engrais, et ensuite le bœuf de pâturage ne mange pas le restant, mais le fourrage placé devant lui.

Les arguments empruntés par M. Porgès à la Boraïtha de *Sabbat*, 140 *b*, et à la *Tosifta* ne me semblent pas non plus très heureux. Car, si les *Hakamim* ne veulent réellement pas établir de différence entre le פטם et le רעי, on devrait dire : ור"א אף מלפני הפטם אין מסלקין לצדדין. Mais c'est précisément à cause de cette Boraïtha que les commentateurs ont été obligés d'interpréter la Mischna comme ils l'ont fait. Les mots אחד זה ואחד זה et כאן וכאן, comme le disent Raschi et, après lui, R. Nissim, ne peuvent se rapporter qu'aux deux parties de la crèche. Il suffit d'avoir vu une fois une crèche dans une étable pour savoir qu'on ne la remplit pas complètement de fourrage, mais qu'on en laisse une partie vide pour y faire manger le bétail. C'est à propos de cette partie que R. Dossa dit qu'il est permis de nettoyer ע"י מגריפה pour le bœuf à l'engrais, parce qu'il se montre plus difficile pour la nourriture que le bœuf de pâturage. Quant à l'autre partie qui est remplie de fourrage, R. Dossa dit qu'on peut enlever une partie du trop-plein מסלקין לצדדין pour que le fourrage ne soit pas souillé en tombant par terre. Le *Jeruschalmi* demande alors : מפני מה « Pourquoi R. Dossa ne permet-il d'enlever le fourrage que lorsqu'il s'agit d'un bœuf à l'engrais et non aussi בשאינו פטם ? » Et le Talmud répond : שהפטם מותיר הרעי אוכל. « Parce que le fourrage mangé par le bœuf à l'engrais est exposé à recevoir de nombreuses immondices », en d'autres termes, le fourrage qui tombe par terre dans une étable où se trouve le bœuf à l'engrais est plus exposé à être souillé.

A mon humble avis, ce n'est pas la Mischna qui a été mal interprétée par les commentateurs, mais c'est le *Jeruschalmi* qui n'a pas été compris pas plus par M. Porgès que par l'auteur du קרבן העדה et celui du פני משה.

Carlsruhe, 11 septembre 1890.

AD. SCHWARZ.

UNE VERSION ABRÉGÉE DE LA GRAMMAIRE DE MOISE KIMHI

Le manuscrit de M. Epstein dont nous avons parlé dans cette *Revue* (t. XX, p. 138) renferme, dans sa troisième partie, la célèbre

grammaire de Moïse Kimhi מהלך שבילי הדעת (appelée aussi par abréviation מהלך) sous une forme notablement différente du texte imprimé de cette dernière. Avant d'indiquer en quoi consistent les variantes, nous donnerons un rapide aperçu des chapitres du traité de Moïse Kimhi, qui se distingue surtout par sa concision. On peut le diviser le plus facilement en vingt chapitres contenant ce qui suit : 1° Les parties du discours ; les noms ; les particules ; 2° le verbe et les catégories grammaticales usitées pour sa conjugaison ; 3° les lettres ; 4° les règles des lettres אהוי et בגד כפת, et les règles des accents, en appendice ; 5° les voyelles ; le Scheva. Après cette partie générale, vient l'exposé des règles de la formation des mots, avec la répétition du paragraphe sur les trois parties du discours qui se trouve au début de la partie générale. Puis on trouve : 6° la théorie des genres du nom dans ses rapports avec le verbe ; 7° les formes radicales et la flexion des noms ; 8° le verbe et ses huit formes radicales (בנינים) — chapitre le plus long du livre —; 9° les verbes פ״נ ; 10° les verbes פ״א et פ״י ; 11° les verbes ע״ו ; 12° les verbes ל״א et ל״ה ; 13° les verbes ל״א פ״נ ; 14° les verbes ל״ה פ״נ ; 15° les verbes avec faible son initial et désinence ; 16° les verbes avec נ au commencement et à la fin ; 17° les verbes ע״ע ; 18° les verbes quadrilittères ; 19° le verbe avec les suffixes objectifs ; 20° autres règles sur les suffixes pronominaux. (Je me sers de l'édition d'Elia Levita, dans la collection דקדוקים ; Venise, 1546, p. 2 *a* — 44 *b*.)

Dans le chapitre I, le passage השם נחלק לארבע חלקים manque, et l'énumération des parties du discours (שם מלה פיעל) est immédiatement suivie de la spécialisation des noms : השם ארץ שמים (2 *b*). A la fin du premier paragraphe de cette énumération, le mot הפעל manque, le terme שם הפעל n'étant pas encore employé dans cette version.

Le chapitre II est tout différent dans notre manuscrit ; la terminologie surtout diffère de celle du texte imprimé ; en outre, la conclusion du chap. I (sur les particules) est transposée au commencement du chap. II, et est augmentée de l'énumération des pronoms et suffixes pronominaux. Voici les termes de toute cette partie, en supprimant la ponctuation et les exemples faciles à y adapter :

המלה והכנויים הפשוטים והמורכבים. המלה היא אשר אין לה טעם
כמו אך רק גם כי כדי אשר את על אל עם למען בעבור בגלל לא
אל בל אפס בלתי זולתי. והכנוים הפשוטים הוא לנעלם אתה לנמצא
אני למְדַבֵּר ולרבים הם אתם אנחנו ולנקבה היא את הן או הנה
אתן או אתנה. והנשתוים אָתְּ אני או אנכי אנחנו. והכנוים המורכבים

עם בכלם הבי"ת בו בך . . . . הכ"ף כמוהו . . . . הלמד לו לי . . . המם ממנו או מנהו . . . . מהן מכן. הפעל. הפעלים נדברים לנגד שלשה והם נעלם נמצא מתדבר פעל לנעלם פעלת לנמצא פעלתי למתדבר וכן בלשון רבים פעלו לנעלמים · פעלתם לנמצאים פעלנו למתדברים ולנקבה פעלה נעלמת פעלת נמצאת פעלתן נמצאות והנשתוים שלשה פעלו פעלתי פעלנו. והבינונים בתוספת הכנויים שהם אני אתה הוא נודעים יאמר אני שומר אתה שומר הוא שומר. וכן הפיעול. והצווי לנמצא לבד. והאר"תן אפיעל מתדבר יפיעל נעלם הפעל נמצא ולרבים נפיעל יפיעלו הפעלו ולנקבה תפיעל נעלמת תפיעלי נמצאת תפיעלנה לנעלמות ולנמצאות והנשתוים אפיעל נפיעל.

La dénomination des trois personnes si différente, dans le ms., de celle du texte imprimé est particulièrement digne de remarque. Le ms. appelle la première personne מִתְדַּבֵּר (*sic* ; grammaticalement il serait plus exact de l'appeler מְדַבֵּר), au lieu de : מדבר בעבור עצמו, c'est l'exacte reproduction de l'arabe מתכלם ; la troisième personne est appelée נעלם, au lieu de נסתר du texte imprimé ; la 2e personne נמצא (cf. la dénomination שאינו נמצא, usitée par Ibn Ezra et Joseph Kimhi pour la 3e personne) ; le texte a נוכח (ce dernier terme est aussi employé par Ibn Ezra et J. Kimhi). La certitude que ce chapitre, qui se trouve à la place du 2e chapitre du texte imprimé, est bien de Moïse Kimhi, que, dès le principe, il faisait partie de sa grammaire, et que, par suite, il ne faut pas supposer l'interpolation d'un auteur postérieur, est établie par le fait que le chapitre XX, qui est omis dans le ms., s'y trouve également.

Les chapitres III, IV, V, VI, VII manquent tout à fait dans le ms. Ils contiennent les règles des sons et du nom, parties essentielles de toute grammaire hébraïque et qui précèdent aussi l'exposition des verbes dans la grammaire de Joseph Kimhi. Dans la première rédaction de son traité, Moïse Kimhi paraît avoir songé avant tout au verbe.

Les chapitres VIII-XIX, qui ne contiennent, à vrai dire, autre chose que des paradigmes entremêlés de quelques exemples, offrent une foule de différences entre notre ms. et le texte imprimé. Mais ces différences consistent, en grande partie, en ce que le texte du ms. est plus court que le texte imprimé, conservant mieux le caractère paradigmatique, enfin dans la manière de classer les diverses formes verbales et dans l'admission de quelques formes nouvelles. Il serait sans intérêt et trop long d'énumérer ici les variantes les plus importantes du manuscrit avec le texte imprimé. Il suffira, pour la connaissance des faits, de citer quelques passages du texte imprimé et d'indiquer les variantes

du ms., en mettant entre parenthèses les mots qui manquent dans ce dernier :

1. Dans le chap. VIII (15 *b*) :

בנין נפעל הדבק בו נפקד (העבר בפתח אם לא בהפסק) נפקדת נפקדתי נפקדו (או נפקדו לעולם נשמרו) נפקדהם נפקדנו נפקדה (או נפקדה בטעם מלמעלה כמו אחת מהנה לא נשברה) נפקדתָ נפקדתן הבינוני נפקד (בקמץ אם לא בסגול) נפקדים נפקדת (או נפקדה בטעם למטה כמו רוח נשברה) נפקדות.

2. Du chap. XI (25 *a*) :

בנין הפעיל הבן (הַבְּינות או) הֲבִינוֹת הֲבִינוֹתי (או הֲבִינוּתי) הבינו הבינותם הבינונו הבינה הבינות הבינותן (או הֲבִנת הבנתי) וכן כלם.

3. Du chap. XIII (31 *a*) :

(בנין הקל מ)חסרי הפא ונחי הלמד שלמדהם אלף נשא נשאה נשאתי נשאו נשאה נשאת נשאתן (ובא ונשו את כלמתם כדרך בעלי ההא) הבינוני נושא נושאים נושאת הן בהעלם האלף (ובא בתנועת האלף נושאת כסף וזהב נושאה) נושאות.

La ponctuation dans le ms., qui, pour ces paradigmes, sans doute les plus anciens et les plus complets en leur genre, est particulièrement importante, peut être considérée comme très exacte, et on n'y trouve pas les fautes qui pullulent dans le texte imprimé que j'ai sous les yeux. Il faut remarquer que הכנוים n'est pas ponctué : הַפְּנוּים, mais הַכְּנוּים. Sur la marge et parfois aussi entre les paragraphes, notre manuscrit a des gloses contenant, en partie, des corrections d'après le texte imprimé (par ex. la première parenthèse du premier exemple ; la seconde du troisième exemple) et, en partie, d'autres additions. En deux endroits la glose est précédée de la notice ס"א (= ספר אחר), notamment au chap. 15 (33 *b*), avant la glose הפעול ירוא ירואים ירואה ירואות (ce passage ne se trouve pas dans le texte de l'édition), et au chap. 17 (36 *b*), avant le passage qui se trouve effectivement dans le texte : הפעול תום תומים תומה תומות. Ailleurs le glosateur critique une opinion de l'auteur, au chap. 12 (29 *a*) :

לא מצאנו משרש גלה בנין זה (savoir le Poual) ועל כן טעה הסופר בכתבו בנין פעל.

Au sujet de la 1re ligne du texte, il y a une glose plus longue ainsi conçue :

יצאו מזה חנוך (savoir les trois parties du discours) שלשתם לניער על פי דרכו גם כי יזקין לא יסור ממנה. Suit alors une analyse grammaticale complète de cette phrase biblique.

Je crois qu'il est impossible d'expliquer l'abréviation de ce texte de la grammaire de Moïse Kimhi autrement qu'en admettant que nous avons là la première rédaction du traité grammatical, tandis que le texte imprimé contient la rédaction définitive un peu modifiée. Cette dernière, si répandue, a rejeté complètement la première dans l'ombre, et ce n'est que dans cette copie, qui date du premier tiers du XIII^e^ siècle, par suite de cinquante ans environ de la meilleure époque de Moïse Kimhi, que le premier travail nous a été conservé, ce qui augmente encore l'intérêt que nous offre notre remarquable manuscrit.

Budapest.

W. BACHER.

LÉON X ET LES JUIFS DE ROME

Jusqu'à présent, les historiens juifs, en parlant de Léon X, ont plutôt considéré son attitude dans la lutte des humanistes allemands contre les obscurantistes que les mesures de gouvernement qu'il prit à l'égard des Juifs des États de l'Eglise. Cependant les sentiments bien connus de cet humaniste entre les princes de l'Église, libre de tout fanatisme et même de toute influence catholique, s'affirmèrent indirectement et même directement en faveur de ses sujets juifs de Rome et des États de l'Église. Ce qui montre combien il était personnellement éloigné de tout préjugé, c'est le fait que, depuis le début jusqu'à la fin de son pontificat, Bonet de Lates [1] jouit de sa confiance illimitée comme médecin, et eut libre accès auprès de lui. C'était l'époque où Élia Lévita répandait la connaissance de la langue et de la littérature hébraïques parmi les plus hauts dignitaires de l'Église à Rome. Cependant jusqu'à présent on ne pouvait se faire que par hypothèse une idée de la situation des Juifs à Rome sous le gouvernement de Léon X. De là le grand intérêt que présente

[1] David de Pomis, *De Medico hebræo*, p. 70, dit : Subsequentes etiam summi pontifices (maxima ex parte) Judeum medicum, in eorum curatione vocarunt. Leo decimus et Clemens VII. Paulus tertius præsertim... Roma Bonctum commendat comprobatque. Reuchlin écrit, dans sa lettre à Bonet, Graetz IX, note 2, p. XIX. : מאחר ששמעתי מעלת כבודו תמיד בחדרי הפיפיור אף כי גופו הקדוש נתן ביד חכמתך.

pour nous la bulle de la fin de l'an 1519 de la 7e année de son pontificat, qui nous donne une preuve des dispositions spécialement bienveillantes et gracieuses dont les Juifs de Rome et des États de l'Église bénéficièrent sous son règne. Jusqu'alors les Juifs de Rome, en vertu d'une loi antérieure de Léon X, qu'il avait dû édicter sous la pression de circonstances extraordinaires, étaient soumis au paiement d'un impôt d'un ducat par feu et de dix ducats par banque de prêts et ils étaient exposés à toutes les chicanes et à toutes les charges d'une perception confiée à des employés spéciaux. Désormais ils devaient être affranchis de ces impositions. Une disposition plus importante, et plus heureuse par ses conséquences, fut celle qui mit fin à cette procédure de l'Inquisition où toute latitude était laissée à l'arbitraire des commissaires ecclésiastiques, et ordonna que dorénavant l'instruction serait fondée sur une accusation bien déterminée et portée devant les juges spécialement institués pour les Juifs. La bulle accordait ainsi une sorte d'amnistie aux Juifs de Rome. Les procès pendants furent simplement abandonnés et les peines édictées remises. En même temps, la bulle renfermait la confirmation de tous les privilèges accordés aux Juifs en général et à quelques-uns en particulier, aussi bien par Léon X lui-même que par ses prédécesseurs. Aussi n'est-il pas étonnant que la copie officielle d'une bulle de cette importance ait été demandée par diverses communautés juives et par des particuliers.

Sur la situation intérieure de la communauté de Rome, la bulle ne nous apprend rien, sinon que le nombre des synagogues de Rome ne pouvait dépasser onze. Nous avons, il est vrai, de nombreuses indications éparses dans la littérature, depuis les temps anciens jusqu'à l'époque contemporaine, au sujet des noms des synagogues de Rome, mais il n'est guère possible d'en trouver une liste de onze ayant existé simultanément en la 7e année du pontificat de Léon X. Dans tous les cas, il ne faut pas s'imaginer que ces synagogues étaient des bâtiments spéciaux, d'une superficie considérable; c'étaient de simples lieux de prière appartenant à diverses communautés ou sociétés, réunies dans le même édifice, comme furent encore dans ces derniers temps les synagogues de Rome, qui disparurent avec la destruction du ghetto romain, pour faire place à une temple digne de sa destination.

Schwabenberg, 29 juin 1890.

David Kaufmann.

APPENDICE

Bulle de Léon X.

Collegium Scriptorum Archivij Romane Curie Universis et singulis presentes inspecturis salutem in domino sempiternam Noveritis quod literas sanctissimi in christo patris et domini nostri Domini Leonis divina providentia pape decimi eius vera bulla plumbea cum filis sericeis rubri croceique Coloris more Romane Curie impendent(a)[e] sanas siquidem integras et Inlesas non vitiatas non cancellatas, nec in aliqua sui parte suspectas sed omni prorsus vitio et suspitione carentibus nobis in nostro officio coram Reverendo patre Domino Philippo de senis prothonotario apostolico Camere apostolice clerico Archidiacono milevitano nostrique Collegij magistro correctori pro parte universaliter hebreorum tam in alma Urbe quam alias ubilibet terrarum Romanae Ecclesie mediate vel inmediate subiectarum existentium presentatas Idem Dominus Philippus Corrector nostro nomine recepit huiusmodi sub tenore, Leo episcopus seruus servorum dei Universis et singulis hebreis tam in alma Urbe Romana quam alijs ubilibet terrarum Romane ecclesie mediate vel inmediate subiectarum constitutis viam veritatis agnoscere et agnitam custodire Religioni Convenit etiam Judeis eo libentius debitum prestare subsidium, quo specialius sunt in testimonium Orthodoxe fidei reservati, cum alijs certis Nobis suadentibus causis quoddam tributum videlicet unius pro quolibet foculari et decem ducatorum pro quolibet Bancho vestris quolibet anno usque ad complementum certe tunc expresse pecunie quantitatis Dilecto filio Andree Corsio clerico Januensi persolvende et a vobis per eum exigende imposuerimus et deinde Tributum ipsum usque ad nostrum beneplacitum modo premisso continuandum et persolvendum ac per eundem Andream aut alium vel alios Commissarium seu commissarios ad id per vos deputatum seu deputatos exigendum statuerimus Certumque seu certos alium vel alios ad de vestris criminibus et delictis Inquirendum ac ea puniendum et corrigendum deputaverimus Nos calamitatibus (nos)[ves]tris Christiana pietate comp(e)[a]tientes Motu proprio non ad vestrum alicuius aut alterius pro vobis Nobis super hoc oblate petitionis Instantiam se[d] de nostra mera liberalitate et ex certa scientia ac de apostolice potestatis plenitudine impositionem Tributi ac Commissariorum deputationem huiusmodi cum literis nostris de super confectis auctoritate apostolica tenore presentium Cassamus Irritamus et annullamus nulliusque de cetero fore roboris vel momenti ac illorum pretexta aliquam pecunie quantitatem seu bona alia a vobis aut aliquo vestrum per dictum Andream aut quemvis alium etiam Commissarium nostrum aut propterea vos vel aliquem vestrum per quoscumque molestari seu contra vos per dictos

Commissarios ad dictorum vestrorum delictorum Inquisitionem Corre(p)[c]tionem vel punitionem aut alicuius mulcti propterea Impositionem ulterius procedi non posse nec debere decernimus, Vosque et vestrum singul(i)[o]s a quibusvis excessibus Criminibus et delictis etiam propter Sinagogarum (nos)[ves]trarum in Urbe factarum numero undecim non excedentium et illarum reparationem ut alias quovis modo preter quam homicidij et delictorum maiorum homicidij reatum excedentium aut etiam macchinationis Inpersonam nostram seu alicuius sancte Romane ecclesie Cardinalis vel Prelati usque nunc perpetratis etiam si illorum occasione processus quorum status et merita presentibus haberi Volumus proexpressis contra vos et vestrum quemlibet formati forent eisdem auctoritate et tenore absolvimus ac penas propterea contingentes, vobis penitus remittimus, statuentes quod de cetero contra vos aut vestrum aliquem occasione alicuius Criminis vel delicti inquiri aut alias quam per viam accusationis sub testimonio fide digno aut prout de iure et coram vestris dumtaxat ordinarijs Judicibus procedi non possit et insuper omnia et singula gratias literas, concessiones privilegia et Indulta (n)[v]obis et vestrum, cuilibet tam per nos quam per alios quoscumque Romanos Pontifices predecessores nostros sub quibusvis verborum formis et expressionibus concessa approbamus et confirmamus, ac presentis scripti patrocinio convivimus illaque perpetue firmitatis robur obtinere et Inviolabiliter observari debere et decernimus Quo circa Dilectis filijs nostris Dominico Sancti Bortolomei in Insula ac Francisco Armellino medices sancti Calisti tituli presbiteribus Cardinalibus per apostolica scripta motu simili mandamus continentes ipsi vel duo aut unus eorum per se vel alium seu alios vobis omnibus et singulis Impremissis efficacis defensionis presidio assistentes faciant auctoritate nostra presentes litteras, ac in eis Contempta omnia et singula firmiter observari. Non permitentes vos aut aliquem vestrum per quoscumque desuper quomodolibet Indebite molestari Contradictores et rebelles per censuras ecclesiasticas et alia juris remedia oportuna appellatione postposita compescendo Invocato ad hoc etiam si opus fuerit auxilio bracchij Secularis Non obstantibus costitutionibus et ordinationibus apostolicis ceterisque contrarijs quibuscunque Aut si aliquibus comuniter vel divisim ab apostolica sit sede indultum quod Interdici suspendi vel excomunicari non possint per litteras apostolicas non facientes plenam et expressam ac de verbo ad verbum indulto huiusmodi mentionem Nulli ergo omnino hominum liceat hanc paginam nostre cassationis Irritationis annullationis absolutionis extinctionis remissionis statuti voluntatis approbationis confirmationis Communitionis decreti et mandati infringere vel ei ausu temerarijs contraire Si quis autem hoc attemptare presumpserit Indignationem omnipotentis Dei ac beatorum Petri et Pauli apostolorum eius se noverit incursurum Datas Romae apud Sanctum Petrum anno Incarnationis dominice Millesimo quingentessimo decimo nono Kalendis Novembris pontificatus nostri Anno Sep-

timo Quibus quidem litteris diligenter per eundem dominum Philippum Correctorem inspecturis ac eorumden hebreorum instantiam per Infrascriptum nostri Archivij Scriptorem illas exemplari transumi, et in hanc publicam transumpti formam redigi mandavimus decernentes ac Volentes ut huic presenti publico transumpto sive exemplo plena et indubia deinceps fides adibeatur in Judicio et extra in locis omnibus ubi fuerit oportunum ipsum transumptum fidem faciat et illi stetur per inde ac si originales littere in medium exibite forent vel ostense. In quorum fidem presentes fieri et per Scriptorem Archivij Romane Curie Infrascriptum subscribi sigillique nostri iussimus appensione muniri. Datas Romae in Palatio apostolico in Camera nostri Archivij Die Trigessima, decembris millesimo quingentesimo decimo nono pontificatus Sanctissimi in christo patris et domini nostri domini Leonis divina providentia pape decimi — Anno Septimo.

PHILIPPUS DE SENIS CORRECTOR.

Et ego Johannes philippus Moscatellus de Belforte Scriptor Archivij Romane Curie qui premissis omnibus et singulis interfuit Iccirco hoc presens publicum instrumentum aliena manu fideliter scriptum exinde confeci subscripsi et publicavj signoque et nomine meis signavj in fide premissorum Rogatus et Rogatus et Requisitus.

(Archivio di Stato in Modena — Cancellaria Ducale — Documenti di Stati Esteri — Roma.)

NOTES SUR L'HISTOIRE DES JUIFS DE VENISE[1]

Malgré le faible intérêt que pouvait offrir pour l'histoire du commerce des Juifs allemands l'histoire de la Bourse de commerce des Allemands à Venise, où se concentraient toutes les affaires commerciales de toutes les cités allemandes, parce que, suivant une ancienne coutume allemande, l'accès de cette Bourse aux marchandises était en général de tout temps interdit aux Juifs, les matériaux réunis par les soins de M. Simonsfeld concernant ce centre du commerce italo-allemand ne sont pas sans utilité pour l'histoire juive. Dans le présent article, nous renvoyons à ces études éparses, en les prenant dans leur ordre

[1] D'après Henry Simonsfeld, *Der Fondaco dei Tedeschi in Venedig*; I-II, Stuttgart, 1887.

chronologique. Peut-être y aura-t-il moyen de compléter ou d'expliquer quelques-unes de ces indications par des sources juives.

1329. T. I, 28. Le document n° 82 parle de quatre marchands juifs, Joseph de Zurich et ses trois compagnons nommés Jonas, Josep et Pisis, qui arrivèrent à Venise le vendredi 26 mai 1329, apportant avec eux de l'argent, qu'ils furent obligés de déclarer aux employés de la Bourse allemande, en vue du payement des droits d'entrée. Mais, comme ceux-ci ne siégeaient pas le vendredi et que le samedi avait empêché nos marchands de faire leur déclaration le lendemain, ce retard fut cause qu'ils furent condamnés à la perte du quart de leurs marchandises. Par égard pour leurs déclarations (*considerata qualitate hominum et negocii*), la moitié de cette amende paraît leur avoir été remise à la date du 26 juin 1329.

1340. T. II, 294, n° 11. Une remise totale de la peine encourue pour une prétendue infraction du même genre fut accordée le 24 avril, les 6 et 9 mai 1340, au Juif allemand Samisso. Lors de son émigration en Terre Sainte, celui-ci, voulant se rendre de Venise à Chypre, avait dû rester pendant la semaine Sainte dans le port de Saint-Marc, où les argousins de l'office dit *de calavere*[1] d'ailleurs bien connu dans l'histoire juive par d'autres faits, saisirent les objets précieux en or et en argent qu'il portait sur lui, dans une valise.

1365. *Ib.*, 304, n° 31. Il est question d'un Juif du nom de Vitalis[2] tenant une banque de prêts à Ravenne. C'est chez lui et chez un prêteur sur gages chrétien de Mestre que Jean Roliger, ancien prieur du couvent de la Sainte-Trinité de Venise, avait engagé les objets dérobés par lui au couvent.

1390. *Ib.*, 315, n° 45. Décision intervenue le 12 mars 1390, stipulant que les *supraconsules* sont chargés de toutes les affaires concernant les Juifs et ont le droit exclusif de procéder à la vente des biens de débiteurs chrétiens, à la requête de leurs créanciers juifs. Un Juif, Robert de Nuremberg, avait émis la prétention de faire rentrer sa créance sur un débiteur chrétien, Jean Rizo, en faisant vendre ses biens.

1392. *Ib.*, 131, n° 274. Ce document, extrait du formulaire de Constance, me paraît important pour la question du droit d'entrée au *Fondaco* en qualité de représentant de négociants allemands, droit qui à l'origine appartenait sans doute aussi aux Juifs. Ce document nous apprend que Henri Ekol, bourgeois de Ravensburg,

[1] D. Kaufmann, dans *Jewish Quarterly Review*, II, 298, note 4.
[2] Sans doute en hébreu Chayyim, et non Löb.

dans le diocèse de Constance, en Wurtemberg, avait nommé, à la date du mercredi 2 mars 1392, Symon, juif de Nuremberg, demeurant à Venise, près Sainte-Sophie, son fondé de pouvoirs et lui avait conféré le droit, comme représentant de Conrad, bourgeois de Nuremberg, dont il était lui-même le mandataire, de conclure toutes les affaires. Bien qu'il ne s'agisse pas ici expressément du droit d'accès au Fondaco, comme le commerce allemand était inséparablement lié au Fondaco, le Juif Symon, en sa qualité de représentant d'un Allemand et fondé de pouvoirs d'un commissionnaire allemand, dut nécessairement avoir à faire dans le Fondaco, et, selon les prévisions de son commettant, il n'a pas dû rencontrer de difficultés pour y entrer. Aussi nous semble-t-il que le présent document est plus probant que le fait de la saisie de l'argent des quatre juifs suisses par les employés du Fondaco dont M. Simonsfeld, II, 287 veut conclure qu'à cette époque les Juifs pouvaient encore fréquenter la Bourse allemande en raison de cette autorisation.

1421. *Ib.*, 319, n° 54. Un Juif allemand, Ruben b. Isaac (*Ruben quondam Ysach de Alemanea Judeus*), avait osé, en compagnie d'un Juif sicilien du nom de Chayyim (Vita), faire assaillir un médecin, maître Andreas, pour le punir d'avoir abjuré le judaïsme pour le christianisme. Sur la proposition des Avvogadori di Comun, il avait été condamné par le Grand Conseil à une amende de 1,500 livres, qu'il ne pouvait payer, vu sa pauvreté. Il en demanda la réduction à 800. Cette affaire fut mise en délibéré le 17 et le 22 décembre 1421.

1467. *Ibid.*, 324. Le n° 64 nous renseigne sur des personnes habitant trois localités connues dans l'histoire juive. Il nous apprend que Rabbi Phoebus de Nuremberg (*Rabbi Veifs Hebreus, nostre Nurembergensis civitatis inqulinus*) avait marié sa fille Rachel en premières noces à Rabbi Jacob, surnommé Reenschs, mort à Kremsier en Moravie, sans doute comme rabbin de cette localité. La veuve avait placé à intérêts chez Rabbi Chayyim Rappe, à Mestre, près Venise, cent ducats qui lui revenaient de son défunt mari. L'argent avait été placé plus de huit ans chez ce célèbre représentant de la famille Rappoport en Italie, lorsque, le 8 juin 1467, le conseil de Nuremberg, à la requête de Rabbi Phœbus, demanda au doyen Cristoforo Moro et au conseil de Venise de l'aider à retirer le douaire de Rachel de chez Chayyim Rappe, celui-ci, en sa qualité d'habitant de Mestre, étant sujet du gouvernement vénitien.

1491. *Ib.*, 332. Le n° 68 nous fait faire la connaissance d'un Juif facteur de la cour de l'empereur d'Allemagne, Maximilien Ier.

En effet, ce n'était pas, comme le croit Simonsfeld, un domestique, ce Samuel de Marele [1] en faveur duquel l'empereur fit demander par lettres et représentations verbales la permission de ne pas porter le signe des Juifs en forme d'un O, sur le territoire vénitien, et de porter des armes en se faisant accompagner de deux valets. Samuel était venu en Vénitie pour acheter, avec l'argent de l'empereur, des draps tissés d'or et de soie, et le signe des Juifs l'eût exposé à être volé et assassiné. Par considération pour les intérêts de l'empereur, le conseil des Dix accorda, à la date du 4 mai 1491, mais non à l'unanimité, un sauf-conduit pour Venise et le territoire de la République, avec exemption du signe distinctif et le droit d'être armé et accompagné de deux serviteurs. — Le Samuel Hebreus relaxé le 8 juin de la même année par 14 voix contre 1 et qui avait été arrêté par suite de la condamnation, pour faux monnayage, du directeur de la Monnaie de Carinthie, George Theotonicus, ne me paraît nullement identique, comme le veut Simonsfeld, *ib.*, 332, n° 69, avec le facteur de la cour de l'empereur Maximilien qui avait été de la part du Conseil l'objet d'une faveur si particulière.

La seule exception parmi les Juifs en ce qui concerne le libre accès du Fondaco est faite en faveur des médecins. C'est ainsi que nous voyons, *ibid.*, 287, que le médecin juif David Valenzin, par égard pour sa science et son habileté, obtint en août 1648 des consuls de la Nazione Alemana le libre accès du Fondaco. Il figure aussi dans le registre mortuaire de Saint-Bartolomeo, le 10 novembre 1647 et le 20 juin 1649, comme médecin traitant. A côté de lui nous trouvons, dans le même document, à la date du 1er et du 19 septembre 1651, le médecin juif Chébéghé ou Chebeghé, qui paraît difficilement être le même que le Cabibi nommé à la date du 4 janvier 1657. La famille Valenzin, d'après les nos 148 et 197 des épitaphes לוחות אבנים publiés par Berliner, était déjà représentée à Venise dès le commencement du XVIIe siècle. Dans le matricule de l'Université de Padoue de l'an 1658-65, f. 91, on trouve *Aron Cabibi hebreus Venetus*. Le père de cet Aron pouvait donc déjà être médecin à Venise.

DAVID KAUFFMANN.

---

[1] Le nom n'a probablement rien de commun avec מארלי, c'est-à-dire d'Arles, comme celui de Joseph מארלי (Graetz, IX, note 4, p. LIII) ; par contre, il n'est pas invraisemblable que Samuel ait appartenu à la famille מרלי si nombreuse à Prague. Voir une réponse de Joseph Colon à Samuel מרלי"ן dans ses Consultations, n° 119.

L'INCENDIE DE SALONIQUE DU 4 AB 1545

Presque chaque grande communauté israélite a eu un incendie célèbre, et cela surtout en Turquie. Aussi, au commencement de l'année 1634, Jacob Roman écrivit à Buxtorf qu'à son avis, la majeure partie des mss. hébreux devaient se trouver dans les pays occidentaux, parce qu'ils avaient été moins souvent ravagés par le feu que l'Orient, où éclatait tous les ans un nouvel incendie qui brûlait livres et synagogues (*Revue*, VIII, 88). Ainsi, en 1701, le feu dévora, à Constantinople, 3,000 maisons, dont un grand nombre appartenaient à des Juifs, et parmi elles 13 synagogues (Schudt, *Jüdische Merckwürdigkeiten*, II, 78). Mais aucun incendie ne laissa dans l'histoire un souvenir aussi profond que celui qui sévit à Salonique, le 4 ab de l'année 1545. Usque et Joseph Cohen, Guedalia ibn Yahya et Conforte parlent de cette catastrophe, qui est aussi racontée au commencement du recueil מאורעות יולם.

La population affolée établit une corrélation entre cet incendie et l'outrage infligé dans les circonstances suivantes au savant et courageux Joseph ibn Leb, alors rabbin à Salonique. Un jour, un homme riche, mécontent d'une sentence prononcée contre lui, dans un procès, par Ibn Leb, eut l'audace de l'attaquer en pleine rue. Dans son indignation, le rabbin prononça ces mots de la Bible : « O cieux, faites connaître votre stupéfaction ! » Cet incident avait eu lieu devant le magasin de parfumerie du riche marchand Abraham Catalano. Dans la nuit, le feu prit à ce magasin et s'étendit avec une telle rapidité que, dans l'espace de six heures, 8,000 maisons et 200 personnes furent brûlées. La chaleur qui se dégageait de ce foyer était tellement intense qu'elle détruisit tous les objets qu'on avait transportés, pour les sauver, hors de la ville, à la distance d'un trait d'arc. Sur les trente ou trente-six synagogues importantes qui existaient alors à Salonique (Schudt, *ib.*, I, 207), dix-huit furent réduites en cendres avec les rouleaux de la Loi qu'elles contenaient. Dans un exemplaire du נוה שלום d'Abraham Schalom (Constantinople, 1538), que je possède, sur le verso resté en blanc de la dernière feuille, se trouve conservée une inscription hébraïque de huit lignes, qui a été rayée plus tard, mais qui mérite d'être publiée ici comme le témoignage d'un contemporain de cette terrible catastrophe. Je

ne suis parvenu à la déchiffrer que très difficilement, les marges de l'inscription ayant été couvertes de papier par le relieur. La voici :

בימי שולטן סולימן מלך תורכמה שנת חמשת אלפים ושלש מאות וח[משה לשנות] הגולם רביעי לחדש אב נפל אש אלקים מן השמים בעיר סלוניקי המפוארה ושרף העיר הגדולה ולא נשארה שלישית העיר נשרפו עשרים בתי כנסיות [ו]הרבה ספרי תורה ונשרפו כמו מאה וחמשים נשמות והיתה בתוכה אשה [אחת] שהיתה בורחת מן האש ובנה תחת ידה הימין ותחת ידה השמ[א]ליח [משלטל] והיתה רוצה להפיל המשלטל לבאר להצילו מן האש והפילה בנה ובאה] לביתה ואמרו לה שכניה למה לא הפלת ה[מ]טלטל בבאר והיא אומרת לא השלכ[ת]יהו והיא חושבת שהשליכה ה[מ]טלטל והשליכה בנה.

D'après cette inscription, le nombre des victimes s'éleva seulement à 150, et le nombre des synagogues détruites à vingt. C'est à peine si le tiers de la ville échappa au désastre. L'incident rapporté par cette petite note montre d'une façon saisissante la terreur des habitants. On a remarqué depuis longtemps que, sous la menace d'un très grave danger, on s'attache quelquefois à des objets sans valeur aucune. L'histoire de cette mère qui, tenant les objets qu'elle veut sauver sous le bras gauche et son enfant sous le bras droit, court vers un puits pour y cacher ces objets et qui, inconsciemment, y précipite son enfant et ne s'aperçoit de son erreur que lorsqu'à son retour, ses voisines lui en font l'observation, cette histoire, dis-je, montre que l'incendie de Salonique fut une de ces terribles catastrophes qui égarent complètement l'esprit de ceux qui en sont témoins.

Le récit d'un second témoin oculaire de cet événement nous a été conservé dans la collection de lettres de Joseph ha-Cohen [1] ; il a pour auteur un cousin de ce chroniqueur. Bonafoux Ibn Alconstantini [2], qui s'était établi à Nicopolis, sans doute après l'expulsion d'Espagne, était par sa sœur Dolça, le beau-frère de Josué ha-Cohen, le père de Joseph. Comme Bonafoux mourut jeune, son fils Obadia quitta sa patrie, à l'âge de l'adolescence, et arriva à Salonique, où il acquit de la fortune et occupa bientôt, grâce à ses connaissances et à ses richesses, une position influente. Dans sa maison il y avait une synagogue et une école, avec une riche bibliothèque. Survint la néfaste nuit du dimanche au lundi 4 ab 1545. Une grande partie des habitants aisés de Salonique étaient

[1] Ms. de l'Alliance israélite universelle, cf. Loeb, *Revue*, XVI, 32 et s.
[2] Non fils d'Alconstantini, comme le dit M. Loeb, *Ibid.*, 41.

encore réfugiés à la campagne, la peste ayant commencé à sévir dans la ville. Mais le feu n'était pas seul à faire des victimes, le brigandage et les appétits de la populace, toujours prêts à se donner carrière au milieu des calamités publiques, s'étaient déchaînés sur la malheureuse ville, et plus d'un de ceux que le feu avait épargnés était devenu leur proie. Obadia Alconstantini, lui aussi, avait vu, non seulement sa maison avec la synagogue, l'école et la collection de livres précieux qui s'y trouvaient, devenir la proie des flammes, mais sa femme, elle-même, périr par le feu. A une époque plus heureuse, environ quatre ans auparavant, il s'était rappelé au souvenir de ses parents italiens et avait noué une correspondance épistolaire avec ses cousins Joseph et Todros ha-Cohen. Désormais seul et ayant pu à peine sauver une faible partie de sa fortune, il éprouva le désir de faire la connaissance des neveux de son père. De Saraval, sur le territoire italien, il annonça aux siens sa prochaine arrivée et ses douloureux motifs. Obadia paraît, en effet, n'avoir songé qu'à une visite et non à un établissement durable. En effet, bientôt après, en 1549, nous voyons qu'il a porté une pétition de son cousin Joseph ha-Cohen à la communauté de Salonique [1] pour l'inviter à contribuer à la rançon des Juifs orientaux prisonniers sur les galères de Cigala-Visconti, pour lesquels Joseph avait cherché vainement à réunir la rançon en Italie, Samuel Abrabanel, lui-même, n'ayant pas envoyé les cent scudi qu'il avait promis. Il est remarquable que Joseph ha-Cohen, en composant sa chronique, ne se soit pas souvenu de la relation faite par son cousin de l'incendie de Salonique. Celle-ci, qui a été conservée dans les papiers de Joseph, mérite d'autant plus, après trois siècles et demi, de voir le jour pour éclairer ce triste événement ; du reste, la pâleur de l'écriture du manuscrit demande que le contenu soit rapidement mis en sûreté, sans quoi il ne tardera pas à devenir illisible.

חכם לבב ואמיץ כח גדול בחכמה ובמנין מטע ה' להתפאר. גזע אמונים. ראש כל בנין בנוי לתלפיות. תל שהכל פונים בו. לעבוד את ה' ולדבקה בו. זרע ברוכי ה' ממשפחת רם אשר בחר ה' חלק ה' ונחלתו. הכהן הגדול מאחיו. אשר ה' אתו. אח טוב לישראל עם קדושי' רד ועם אל. הרופא לשבורי לב. במועצו' ודעת. החכם כמ"ה יוסף הכהן י"ץ

[1] M. Loeb, *l. cit.*, p. 37, place la lettre en l'an 1547. Mais, p. 47, note 1, il fait dater la lettre de Joseph de Provence, 7 novembre 1546, tandis que dans le ms. on y lit expressément ש"ץ. La prise de Juifs par Cigala a donc eu lieu en 1544, et l'envoi de la lettre à Salonique cinq ans plus tard, par suite en 1549.

אל יפלא בעיניך אדו' אם עמדתי ימי מספר לא באתי לבקר בהיכלך בכתב ידי ולא דרשתיהו כמשפט. כי לא במרד ולא במעל עשיתי כה אך אמנם מנעני טרדות הלב כי השקט לא יוכל מפני יד הזמן כי נשגבה ורמה עלי ותלאותיו וסבותיו בעיר מצאוני חכוני פצעוני הממוני מנוחה הדריכוני ומרדוני ורובו וישטמוני. וכאשר שערתי לנוח המד רגוני. הביאו בכליותי בני אשפתו ויפרפרוני עד כי ירדתי פלאים. כי הצרני אלהים בארץ שאלוניקו שם צוה ה' את הברכה באסמי ושם שלו הייתי ושאנן בהיכלי שקט ושאנן על למודי. ביתי פתוח לרוחה אין עוף ואין כושל בה. ביתי בית ועד לחכמי' בית מלא ספרי' ונשכח כל עמלי. בעוונותי הרבים כבודי מעלי הפשיט. ויחר עלי אפו ויחשבני לו כצריו ויתנני למסישה [l. למשיסה] בארץ נוד ואלך נע ונד בארץ. כי בכ"א לסיון שנת ש"ה פזורה ישראל חרה אף ה' בעמו ויט ידו עליו. דרך קשתו כאויב נצב ימינו כצר. ויכהו בחבר כבד מאד. ויצאנו בכפרים עד יעבור זעם. ובכל זאת לא שב חרון אף מישראל לא השיב ידו מבלע. ויהי היום ויצר בגוים שולח. והנה שמועה שמענו ותרגז בטננו. ע[ו]ד זה מדבר וזה בא ויאמר אש אל"ם נפלה מן השמים. ותבער בכל קהלות שאלוניקו. ממרום שולח אש בכל מחמדיהם. ותבער בישראל אש להבה אכלה סביב. וישא העם את קולם ויבכו. העלו עפר על ראשם ויתאבלו. כי יום מהומה ומבוכה ומדוחה שלח ה'. יום צרה ותוכחה ונאצה היום הזה. כי קריה ביום לבכי ולמספד ולקרחה ולחגור שק ליל יום בֵּ ד' לאב אב לכל הצרות. הלילה ההוא יקחהו אופל. אל יחד בימי שנה. אל תבא רננה בו. יקבוהו אוררי יום. ואל יראה בעפעפי שחר. היום ההוא יהי חשך. יג'מ'אלהו חשך וצלמות במספר ירחים אל יבא. כי בעו"ה יותר מל' ב"כ וב"מ ויותר (ת"ק) [lis. מה'] אלפים בתים מישראל נשרפו. ומיתו יותר מר' נפשות מישראל ונגזר עליהם בעו"ה ד' מיתות ב"ד. כי מהם נפל חבית עליהם ומתו בסקילה. ורבים נשרפו ומהם נהרגו בסיף לשלול שלל ולבוז בז. ומהם נחנקו מהעשן. וידו פרש צר על כל מחמדיהם יתר פלטת האש. ואני בעו"ה הוספתי על השמועה האש הגדולה אבכני הממני מנפש ועד בלע. נפלה עטרת ראשי ביתך השרפה הגברת עטרת נשי' מרת אמת תנצבה. אוי לעינים שכך ראו או לאזנים שמעו על זאת אספדה ואילילה ערני ערני יורדה מים מפני פריודה אלך קדורנית. יהי רצון מלפני משיב יחידים ביהה שתהא מיתת כפרה לכל עונותינו ולעונות עמו ישראל ויאמר די לצרותינו אכ"ר. ולהכפיל אנחותי ויגונותי עו' אפפו עלי רעות אין כהה לשברי אנושה מכתי כי נורשתי מנכסי נשרפו בתי חמדתי. ביתי בית תפלה וכל ספרי ומחמדי הטובים ספו תמו מבלהות. תורה שבכתב ותורה שבעל פה חבל על דאבדין ולא משתכחין. וכל אשר כנסתי מצאתי אוז לי הון עתק וצדקה יעשה אותם האדם וחי בהם חיי עולם ומקרקעי ואגבן מטלטלי היו לשרפת אש. ומהם שללו אויבים ישים להם ה' גמול כמעשה ידיהם ידפם באף וישמידם. ובעוונותי הכבדי' נשארתי שולל ושרום ותשתפך עלי נפשי. צרה ויגון אמצא עלי לבי דוי. כי זכרתי ימים מקדם. ועתה רבות אנחותי אשה על אחותה חיברות.

צרות חדשות משכחות ישנות אומות מות ומבוכות רבות כוללות גם פרשיות לא ינחוני בלעי רוקי. ולולי ה' צבאות כי לא עזב חסדו ואמתו נעמדי בעיר מצור ולא בזה ולא שקץ ענות ע(ו)ני וגם לא הסתיר פניו ממני. והותיר לי שריד כמעט כסדום הייתי לעמורה דמיתי. אמנם נשאר מעט מהרבה. ואין מעצור לה' להושיע ברב או במעט מאשר באתי פה ארטאלי[א] אשר לא חשבתי ולא עלתה על לבי לישא וליהן אולי יחנן ד' שאריה ויהיה המחנה הנשאר לפלטה בע"ה. ולהיות כי מימי קדם קדמתא ומימי עולם ומשנים קדמוניות נכספה גם כלתה נפשי לחזות בנועם פניכם היקרים ולבקר בהיכלכם היכל הקדש פנימה גם לטעום טוב טעם ודעת פניני שפתותיכם אמרתי הואיל ואתא לידן אמרתי אלכה נא ואראה את אחי תושבי גינזוה הם המה הגבורים אשר נקבו בשמות ומעולם אנשי השם. ובכן הגיעתי פה שארוואלו עיר קצה גבולכם. ולמחר אבא אליכם ונרוה דודי' יחד. ואדבר(א)[ה] שלו'.

David Kaufmann.

CORRESPONDANCE

M. le rabbin Mayer, membre du Conseil de la Société des Études juives, nous adresse la lettre suivante :

Qu'il me soit permis d'élever quelques objections contre la doctrine du savant M. Isidore Loeb qui place à l'époque du second temple [1] la composition des Psaumes (que je n'ose plus dire de David), comme d'autres savants modernes, celle des plus beaux chapitres de nos prophètes.

Il me semble d'abord qu'à cette époque, par suite de la captivité de Babylone, le chaldéen était devenu la langue usuelle des Juifs et avait presque entièrement remplacé la langue hébraïque. Or, est-il admissible, je le demande au sens commun, que les compositions les plus sublimes d'une langue aient été faites à une époque où cette langue n'était plus parlée? Et, si c'est à l'époque du second temple que se sont produits les chefs-d'œuvre de la langue sacrée, comment se fait-il que les relations historiques dans la Sainte-Écriture s'arrêtent au moment où ce temple vient d'être construit? Comment se fait-il qu'il n'y en ait point de l'époque contemporaine, ni de celle d'Alexandre le Grand, ni de celle des Macchabées? Il y avait là cependant des événements mémorables à raconter.

Si, à l'appui de leur doctrine qui jette en quelque sorte aux quatre vents des différents siècles, et surtout des siècles les plus rapprochés, les feuillets de la Sainte-Écriture, les savants, qui contredisent nos commentateurs les plus vénérables, nous présentaient des inscriptions authentiques, des documents irréfutables, nous serions forcés de nous incliner devant ces documents. Mais sur quoi fondent-ils leur doctrine? Uniquement sur des conjectures, sur des hypothèses. Or, je le demande, est-il raisonnable

[1] Voir *Revue des Études juives*, n° 40.

de faire fond sur des conjectures et des hypothèses plutôt que sur des traditions qui se sont incarnées dans des générations successives, qui sont restées invariables pendant des siècles et qui nous ont été transmises par les commentateurs les plus accrédités et les plus dignes de foi?

Comment peut-on prétendre, d'une manière si absolue, que *pas un* des Psaumes (appelés jusqu'ici les Psaumes de David) « n'est antérieur à l'exil de Babylone » ?

Tout le monde est d'accord pour reconnaître que les Psaumes ne sont pas tous de David et doivent appartenir à plusieurs auteurs; mais de là aller jusqu'à refuser de lui en attribuer un seul, cela me paraît plus que hardi, téméraire.

Est-ce que vous vous refuserez aussi à lui attribuer l'élégie sur la mort de Saül et de Jonathan? Cette élégie, qui cependant doit lui appartenir, atteste hautement qu'il était homme à composer des Psaumes. Pourquoi lui refuser, par exemple, celui où il dépeint si vivement les sentiments de sa sincère pénitence après la mort d'Uri, l'époux de Bethsabé?

Mendelsohn, qui a traduit d'une manière si parfaite les Psaumes de David, n'a-t-il pas cru qu'il faille en faire remonter quelques-uns jusqu'à lui?

Nous voulons bien admettre qu'à l'époque du second temple, il n'y avait plus d'idolâtrie; mais il y avait certes moins de piété l'histoire est là pour le prouver, surtout celle des prêtres qui avaient joint l'autorité politique à l'autorité sacerdotale) qu'à l'époque des rois pieux, tels que Josaphat, Ezéchias, Josias et même qu'à l'époque de David et Salomon, malgré les graves péchés auxquels ceux-ci se sont laissé entraîner. Il est donc vraisemblable que ces livres ou ces chapitres de l'Ecriture-Sainte, qui respirent si fortement le sentiment religieux, ont été plutôt inspirés et écrits à l'époque du premier temple, malgré l'idolâtrie qui existait et précisément pour combattre cette idolâtrie.

N'est-ce pas d'ailleurs un fait reconnu que c'est plutôt au moment de leur naissance et de leur formation qu'après une longue durée, que les religions suscitent des génies poétiques, inspirent des écrits sublimes?

Maintenant nous voudrions demander où l'on en veut venir avec ce qu'on appelle la littérature des Pauvres; quel profit ou quelle vérité pense-t-on en tirer?

Le pauvre, dépeint par M. Loeb, est un personnage plein de contradictions. Il est juste, intègre et il est chargé de péchés et de remords. Le riche ne peut-il pas être juste et intègre aussi bien que le pauvre? Jusqu'à présent, on a cru que le Psalmiste décrit

les divers sentiments qui occupent l'homme dans les diverses conditions et circonstances où il peut se trouver. Tantôt il expose les sentiments du juste, du pénitent, du malheureux, tantôt il fait parler le riche, le méchant, l'incrédule, l'impénitent; mais son but est toujours d'exhorter à la confiance en Dieu et au respect de sa loi. Le Dieu qu'il recommande à notre vénération, à notre obéissance, c'est le Dieu tout puissant, le Dieu de justice, de bonté, de miséricorde, qui préside aux événements du monde, qui surveille spécialement les actes, la conduite des hommes pour rémunérer tôt ou tard chacun selon son mérite.

« Le Pauvre, dit M. Loeb, est un grand pécheur, c'est pour lui à la fois un sujet *d'affliction et de consolation.* » Un sujet d'affliction, on comprend ; mais comment un sujet de consolation ? — « Ses péchés lui expliquent ses souffrances. » — Mais lorsque nos souffrances viennent de nous-mêmes, de nos propres fautes, ne sont-elles pas d'autant plus cuisantes ? Ce n'est nullement un sujet de consolation, mais plutôt d'affliction que d'avoir à nous dire que nos souffrances viennent de nos propres péchés.

Quant à Job, comment peut-on dire qu'il accuse Dieu et se révolte contre lui ? Il ne se révolte que contre ses amis qui veulent attribuer ses maux à ses péchés. Job sent qu'il est juste, intègre, bienfaisant ; néanmoins il ne se révolte pas contre Dieu, puisqu'il dit : ה' נתן וה' לקח יהי שם ה' מברך, את הטוב נקבל מאת אלהים ואת הרע לא נקבל. « Dieu a donné, Dieu a repris; que le nom de » l'Eternel soit béni ! Nous acceptons le bien que Dieu nous envoie, » pourquoi n'accepterions-nous pas le mal ? »

Job, au milieu de ses chagrins et de ses souffrances, qu'il ne croit nullement avoir mérités par ses péchés, persiste dans la piété, dans sa confiance en la justice et la bonté divines. C'est là le sublime exemple de résignation que nous offre le livre de Job. Il soulève la question de la Providence, des peines et des récompenses ; mais il ne la résout que par la confiance qu'il faut avoir, malgré tout, en la justice divine, sans vouloir pénétrer ses voies mystérieuses qui sont au-dessus de notre portée.

Comment peut-on prétendre que le sentiment de l'immortalité de l'âme est absent des Psaumes ? Que signifient donc ces paroles et mille autres que je pourrais citer : אדני אתה טובתי, לא תעזב נפשי לשאול, לא תתן חסידך לראות שחת, תודיעני ארח חיים שבע שמחות את פניך, נעימות בימינך נצח. : « Seigneur, tu es mon bon- » heur ; — Tu n'abandonnes pas mon âme à la tombe ; tu ne per- » mets pas que le juste voie l'anéantissement. Tu me fais voir le » sentier de la vie ; tu me rassasies de joies devant ta face ; tu me » feras goûter *à jamais* les délices à tes côtés. »

Dans l'Ecriture-Sainte, on ne trouve nulle part, il est vrai, une exposition méthodique des raisons sur lesquelles s'appuie la croyance à l'immortalité de l'âme; mais cette croyance pénètre toutes les pages de l'Ecriture-Sainte. Pour les auteurs de la Bible, cette croyance est tellement innée dans l'homme et tellement inhérente à la croyance en Dieu, qu'ils n'ont pas songé à en donner une démonstration, à en faire le sujet d'une exhortation. Ils ne se sont appliqués qu'à combattre l'idolâtrie et le sensualisme, à inculquer, à fortifier la vénération du Dieu invisible. Cette vénération (qui ne méconnaît pas l'existence de bien des iniquités terrestres) ne va pas sans la croyance à l'immortalité de l'âme, aux peines et aux récompenses dans une vie future, au-delà de la tombe.

Quant aux versets où le Psalmiste dit que « les morts ne louent » pas Dieu », ils se trouvent dans des Psaumes où l'auteur sollicite la prolongation de la vie présente pour glorifier Dieu sur la terre, pour répandre son nom et son culte parmi les hommes; mais ces versets n'entraînent nullement la négation de la vie future (Voir *Biour*, Ps. xxx, 10).

Pour les Psaumes, ce qui est le plus probable, c'est qu'à l'époque d'Ezra et de la Grande Synagogue, à l'époque où le temple a été rebâti et le culte reconstitué, à l'époque où s'est formé le canon biblique, il en existait plusieurs recueils et que la Grande Synagogue les a réunis en un seul.

Cette opinion paraît la plus satisfaisante à tous les points de vue, au point de vue rationnel comme au point de vue traditionnel, et semble devoir être adoptée.

Ajoutons : Ce qui importe d'ailleurs, ce n'est pas de savoir quel est l'auteur de tel ou tel Psaume, mais de nous pénétrer du sentiment religieux qui les a tous inspirés et qu'ils sont propres à imprimer dans nos âmes.

Paris, le 1er septembre 1890.

MICHEL MAYER.

BIBLIOGRAPHIE

REVUE BIBLIOGRAPHIQUE

(*Les indications en français qui suivent les titres hébreux ne sont pas de l'auteur du livret, mais de l'auteur de la bibliographie, à moins qu'elles ne soient entre guillemets.*)

1. *Ouvrages hébreux.*

ס' אגרות צפון Igroth Zofon, neunzehn Briefe über Judenthum (in hebr. Lettern) von Samson-Raphael Hirsch, hebr. übersetzt, nebst einer ausführlichen Biographie des Autors im hebr. verfasst, von Moses Salomon Aronsohn aus Kowno. Vilna, impr. Romm, 1890 ; in-8° de 244 p.

אוצר הספרות Magazin für hebr. Literatur u. Wissenschaft, Poesie und Belletristik, edirt von Eisig Gräber ; III. Jahrgang. Jaroslaw, impr. Jos. Fischer, de Cracovie, 1890 ; in-8° ; pagination discontinue et recommençant presque à chaque article.

ס' אכסניות של תורה. Die rabbinischen Lehrstätten, zur Geschichte der Talmud-Akademien (Jeschibot) in Russland, von ihrer Entstehung bis auf die Gegenwart, mit besonderer Berücksichtigung ihrer jetzigen Zustände und Darlegung zur Hebung derselben sowie der jüd. Lehre überhaupt, von Moses Reines ; erstes Heft ; Separatabdruck aus dem Gräber'schen Jahrbuche, III. Jahrgang 5650-1890. Cracovie, imp. Jos. Fischer, 1890 ; in-8° de 35 p.

ס' בית אבות Composé de deux parties, dont la première, ראשי אבות, en dix-huit chapitres, s'occupe de sujets rabbiniques ; et dont la seconde, אבן שלמה, est un commentaire des Pirké Abot ; à la fin, quelques pages de חדושי אגדה : le tout par Salomon Zalmon, rabbin de Neustadt סוגרנדט ; édité par Samuel-Isaac Herschmann. Berlin, impr. I. Itzkowski, 5649 (1889) ; in-4° de xx p.-127 ff.

ס' בית אהרן Beth Aharon, R. Aharoni Fuld Responsa atque Adnotationes in plerosque Talmudi Babylonici Tractatus, Aruch, Tischbi, Meturgeman, etc., ediderunt filii auctoris. Francfort-s.-M., impr. Slobotsky, 5650 (1890) ; in-4° de xvi-227 p.

ס' בית יעקב Notes sur des sujets de science rabbinique, par Abraham Bick, 4e partie du livre אהל מועד du même auteur. Presbourg, imprimerie de l'auteur, 5650 (1890), in-8° de 56 ff.

ס' דברי הימים לעם בני ישראל Petite histoire des Juifs depuis les origines jusqu'à nos jours, à l'usage de la jeunesse, texte hébreu vocalisé, par Wolf Jabeç. Jérusalem, impr. S.-L. Zuckermann, 5650 (1890) ; in-8° de V-120 p.

ס' דברי נעימים Contenant douze homélies (*deruschim*) en trois parties, savoir : 1° דברי תשובה ; 2° דברי גאולה ; 3° דברי הלכה ; par Menahem Hayyim Lewinsohn. Varsovie, impr. Jacob Unterhändler, 5650 (1890) ; in-4° de 168 p.

ס' דור ודורשיו Dor Wedorschow, Bio-bibliographisches Lexicon, par L. Efrath. Wilna, libr. Romm. Le premier fascicule que nous avons sous les yeux est une brochure in-8° de 64 p., datée de 5649 (1889) et contenant le commencement de la lettre *aleph*. L'ouvrage s'annonce comme devant être à la fois un répertoire des auteurs אספת חכמים et un répertoire des livres אספת ספרים.

ס' דור וחכמיו Dor Wachachamaw, Geschichtsbilder aus der Gegenwart, ein Beitrag zur Geschichte der jüd. Literatur der Gegenwart, von Moses Reines. Erster Band. Cracovie, impr. Jos. Fischer, 1890 ; in-8° de 188 p. et 12 planches contenant chacune un portrait.

דמיה עשקים Dimas Aschukim, Die Thräuen der Bedrückten, Novelle von D. S. Silberbusch ; 2. Auflage. Cracovie, impr. Jos. Fischer, 1890 ; in-8° de VIII-158 p.

הלכות גדולות Halachoth gedoloth nach dem Texte der Handschrift der Vaticana, herausggb. und mit kritischen Noten versehen von J. Hildesheimer. Berlin, impr. H. Itzkowski, 1889 ; in-8° de 380 p. La suite à paraître plus tard. Publié par la Société M'kize Nirdamim.

החלוץ Wissenschaftliche Abhandlungen über jüdische Geschichte, Literatur und Alterthumskunde, von Osias H. Schorr. XIII° année ; Wien, impr. Ad. Fanto, 1889 ; in-8° de 139-(2) p.

Contient les articles suivants : Critique de *Mebo ha jerusalmi* de Frankel, du *Gibat Jerusalaïm* de Wiesner, des Consultations rabbiniques publiées par A. Harkavy, du *Dikduké Soferim* de Rabbinowitz, etc. ; articles lexicologiques, additions à l'*Arukh*, les mots étrangers du Talmud ; élégie sur un auto-da-fé du Talmud, par Mardochée Juda de Blanes.

ס' יפה ללב Consultations rabbiniques et autres recherches rabbiniques par Hayyim Palaggi ; 3e partie. Smyrne, impr. Hayyim Abraham de Segora, 5654 (1894). L'ouvrage ayant paru vers mars 1890, il y a une faute d'impression dans la date.

ס' יפה תלמוד ח"ג וס' עין יפה. Troisième partie des Novelles talmudiques de l'auteur appelées יפה תלמוד et Novelles sur le עין יעקב appelées עין יפה. Smyrne, imprimerie Hayyim Abraham de Segora, 5650 (1890), in-8° de 171 ff.

ירושלים Jerusalem, Jahrbuch zur Beförderung einer wissenschaftlichen genauen Kenntniss des jetzigen und des alten Palästinas, herausgg. unter Mitwirkung von Fachmännern im H. L. und ausserhalb desselben von A. M. Luncz ; III. Jahrgang, 5649-1889. Jérusalem, impr. et libr. Luncz, 1889 ; in-8° de (2)-232-8-114 p.

Les principaux articles sont : Histoire des Juifs dans la Terre-Sainte, depuis l'expulsion d'Espagne (suite), par A.-M. Luncz ; Sodome et Gomorrhe par M. Friedmann ; Histoire de la synagogue de Moïse b. Nahman, par Isaac Juda ; Lettre de Jérusalem, de l'année 5346, à R. Abra-

ham de Pérouse, éditée par David Castelli ; diverses lettres anciennes de Safed, publiées par David Kaufmann. — La partie allemande contient principalement : Cultur-historiche Studien über das Heilige Land, par C. Schick ; Jüd. Schriften, zur Geographie Palästinas, par M. Steinschneider ; Neue archäolog. Entdeckungen in Jerusalem in den letzten zwei Jahren, par C. Schick.

כבוד חכמים Anhang zum ersten Bande der Acten und Gutachten in dem Prozesse Rohling-contra Bloch. Wien, libr. Breitenstein, 1890 ; in-8° de 23 + 31 p. Hommage à M. le rabbin Bloch publié par ses ouailles de Florisdorf.

ס' כי נער ישראל Poésies hébraïques par Israël Costa. Livourne, impr. Israël Costa, 5650 (1890) ; in-8° de (1)-110 ff.

כנסת ישראל Biographie juive, par Samuel Joseph Fünn ; fascicules 7 et 9 ; lettre *yod*. Varsovie, impr. Alex. Gins, 5650 (1890) ; in-8°, pages 401-704.

ס' לב חיים Consultations rabbiniques, par Hayyim Palaggi, 3e partie. Smyrne, impr. Hayyim Abraham דש"ן (de Segora), 5650 (1890) ; in-4° de 130 + 8 ff.

ניאמר על שמות ערי ארץ ישראל « Mémoire sur quelques noms géographiques de la Palestine, par J. Halévy ; 1er fascicule ; tirage à part de l'annuaire *Jérusalem* [de Luncz], volume III et IV. » Jérusalem, impr. A. M. Luncz, 1890 ; in-8° de 60 p.

Ce travail de M. Jos. Halévy est une des choses les plus intéressantes et les plus instructives qu'on puisse lire. Ne pouvant analyser toute cette étude, qui est remplie de faits, nous voulons donner une idée de la partie consacrée à Jérusalem. 1. Le nom de יבוס est יבש, comme si on avait הר יבש, montagne dénudée ; — 2. צִיּוֹן doit être rapproché du biblique צִיָּה *ciyyah*, de sorte que le sens est à peu près le même que dans le numéro précédent ; — 3. מוריה est le féminin de מורה, qui vient de la racine ירה ; le mot est un qualificatif d'un dieu indigène adoré en ce lieu ; par abus, les Hébreux auront supposé plus tard que le mot venait de la racine מרה, de sorte que le qualificatif devenait injurieux pour le dieu indigène ; remarquer אלון מורה, Gen., 12, 6 ; אלי מרה, Deut., 11, 30 ; — 4. שלם *Salem*, est un synonyme de צדק *cédek*, dieu cananéen ; — 5. ירושלם est pour ירוע שלם (cf. זרובבל pour זרוע בבל ; nous remarquons seulement que, dans ce dernier nom, le premier bêt a pris un *daguesch*), c'est-à-dire le dieu Salem fait retentir ses cris de guerre (ou de triomphe ; — 6. בזק *Bézek* a, dans les racines sémitiques, le sens de jaillir ; il est donc synonyme de שלח, *siloéh*, la fontaine bien connue de Jérusalem.

מגדל עזזים. Voir Klein (Moses).

מחזור ויטרי Machsor Vitry nach der Oxforder Handschrift (Cod. n° 1100) zum ersten Male herausgegeben und mit Anmerkungen versehen, von S. Hurwitz. Berlin, impr. H. Itzkowski, 1889 ; in-8° de (1)-220 p. Publié par la Société M'kize Nirdamim.

ס' מיוחסים Recueil sur les *minhagim* par chapitres classés alphabétiquement. Varsovie, impr. Holter, 5690 (1890), in-8° de 144 p.

מיון גנים Majan-Gannim, Commentar zu Job von Rabbi Samuel b. Nissim Masnuth, lebte in Aleppo im XII. Jahrhundert ; zum ersten Male nach einer Oxforder Hdschr. herausggb., mit Bermerkungen und einer Einleitung versehen, von Salomon Buber. Berlin, impr. H. Itzkowski, 1889 ; in-8° de XV-135 p. Publié par la Société M'kize Nirdamim.

ס' המשנה Hammaschneh, der Mischnah-Lehrer, zweckmässige Auszüge aus der Mischnah als Vorschule für den Talmud-Unterricht, edirt von M. Friedmann. Wien, chez l'auteur, impr. Moritz Knöpflmacher, 1890 ; in-8° de (4)-20 p.

נביאים אחרונים, ס' ירמיה Lieber Jeremiæ, Textum masoreticum accuratissime expressit, e fontibus Masoræ varie illustravit, notis criticis confirmavit S. Baer ; præfatus est edendi operis adjutor Fr. Delitsch. Leipzig, libr. B. Tauchnitz, 1890 ; in-8° de XII-147 p.

נצח ישראל Nezah Israel, Gedanken über die Verewigung Israels, zugleich ein neues interessantes und hoch wichtiges Project zur Verewigung der Juden, d. h. zur Aufbewahrung des Andenkens der Juden aller Länder, von Moses Reines. Cracovie, libr. Jós. Fischer, 1890 ; in-8° de 54 p.

סוכן המלך ou יד ושם Roman concernant l'histoire générale et l'histoire des Juifs en 1669, par le Dr Lehmann, de Mayence ; traduit en hébreu par A. Zuckermann. Varsovie, sans impr., 1890 ; in-8° de 208 p.

כדר טהרות עם פירוש הרב ר' משה בן מימון Commentaire de Maïmonide sur la mischnah séder Tohorot, publié pour la première fois en arabe et accompagné d'une traduction hébraïque, par J. Derenbourg ; quatrième livraison. Berlin, impr. H. Itzkowski, 1889 ; in-8°, p. 79 à 244, traité de *Para;* p. 1 à 64, traité de *Tohorot* jusqu'au ch. IX, paragr. 7.

סדר פרקי אבות Traité des Aboth avec commentaire appelé דורש לפרקים par Mardochée Rubinstein, de Zolkiew. Cracovie, impr. Jos. Fischer, 1889 ; in-8° de 88 ff.

ס' עין מאיר Novelles talmudiques sur *Gittin*, sur le *Hilkhot guéruschin* de Maïmonide, sur *Hullin*, et vingt et une questions talmudiques et divers sujets de *Beça*, par Méir Tauber. Presbourg, impr. Alkalay, 5650 (1890) ; in-f° de V-168 + 14 ff.

עוגב רחל Rachelis citharæ cantus, sive Tergestinæ matronæ Rachelis Morpurgo e gente Lausatia carmina epistulæ scripta, nunc primum sæcularibus sacris natalis eius e manuscriptis descripsit, commentariisque auxit Victorius Castiglioni, addita commentatione de poetriæ vitæ, de mulierum conditione apud Hebræos, deque legibus metricis quibus carmina hebraica ab Italis confecta adstringuntur. Tergeste (Trieste), MDCCCXC. Cracovie, impr. Jos. Fischer, 1890 ; in-8° de 118 p.

עץ הדעת Kurzgefasste Encyclopädie aller Wissenschaften mit Hinblick auf deren Gestaltung im Alterthum, respective im biblischen Zeitalter, von S. Rubin. Wien, impr. Ad. Alkalay, 1891, in-8° de 80 p.

ס' ערוך השלם Aruch completum... auctore Nathane filio Jechielis..., edit Alexander Kohut. Tomus sextus. Vienne, libr. A. Fanto, 1890 ; in-4° de (2)-400 p. Contient lettres *samekh* à *pé*, jusqu'au mot פקם.

ס' פרי הארץ Notes sur des sujets de science rabbinique, par Abraham Bick ; 3e partie de son livre אהל מועד. Presbourg, imprim. de l'auteur, 5650 (1890) ; in-8° de 59 ff.

קהלת שלמה Catalog hebräischer Handschriften von S.-J. Halberstam in Bielitz. Wien, impr. A. Fanto, 1890 ; in-8° de 127 p.

שם עולם Schem olam, Philosophisch-kabbalistische Abhandlung und Briefe von Rabbi Jonathan Eibenschitz, nach einer einzigen Handschrift

aus der Bibliothek des Hn. Dr Ad. Jellinek, nebst einer Einleitung von Dr S. Rubin, als Beitrag zur Geschichte der Eibenschitz' schen Kabbala, mit erklärenden Anmerkungen herausggb. von Arthur S. Weissmann. Wien, impr. Adolf Alkalay, de Presbourg, 1891 (paru juin 1890); in-8° de 112 p.

אלה תולדות··· מו"ה פאביוס מיעזנס Fabius Mieses, eine biographische Skizze von Israël Günzig ; Separatabdruck aus dem Jahrbuche « Magazin für hebr. Literatur u. Wissenschaft », edirt von Eisig Gräber. Cracovie, impr. Jos. Fischer, 1890 ; in-8° de 54 p.

התוספתא לפי סדר המשניות Tosifta juxta Mischnarum ordinem recomposita et commentario instructa, auctore Adolpho Schwarz. Pars I, ordo Seraïm. Vilna, impr. Romm, 1890 ; in-8° de XXVI-430-(1) p.

ס' תוספתא עתיקתא Uralte Tosefta's (Borajta's), Sammlung von uralten (noch unedirten) Borajta's aus den 2-5 Jahrhundert, oder 5. Abtheilung, enthält Nidda Borajta in 7 Recensionen ; die Geburt des Hohenpriesters R. Ismael b. Elisa in 5 (9) Recensionen ; die Beerdigung des Gelehrten und des Zöllners in 6 Recensionen ; das weise Kind æthiopischer Eltern in 3 Recensionen ; Agada aus Pirke R. Elieser ; Commentare eines Gaons zu den Mischnajot Traktat Kelim, Cap. I, Mischna 1-4, und Tractat Para Cap. VIII ; Gutachten des R. Moses Maïmonides, etc., zum ersten Male nach seltenen Hdss. mit Paralellstellen, Varianten und kritischen und erklärenden Anmerkungen hrsgg. von Chaim M. Horowitz. Francfort-s.-Main, impr. Jos. Fischer, de Cracovie, 1890 ; in-8° de XII-88 p.

תוספתא סדר נשים « La Tosephta, livraison Naschim, avec le commentaire Heschek-Schlomoh, tirée d'un grand nombre d'œuvres et manuscrits, corrigée, nouvellement classée, complètement simplifiée et expliquée avec l'aide des sources talmudique et littéraire par Lev Friedlaender. » Presbourg, impr. Ad. Alkalay, 5650 (1890) ; in-8° de 17 + 248 p.

תלמוד בבלי, בבא מציעא, פרק א' Talmud Babha M'zia, I. Abschnitt, mit Commentar R. Sch. I. [c'est-à-dire Raschi] zum Unterrichts- Gebrauche, edirt von M. Friedmann. Wien, impr. Moritz Knöpflmacher, 1890 ; in-8° de (II)-51 p.

2. *Ouvrages en langues modernes.*

Acten und Gutachten in dem Prozesse Rohling contra Bloch. Erster Band. Wien, libr. M. Breitenstein, 1890 ; in-8° de 393 p.

ALBERS (Emanuel). Die Quellenberichte in Josua I-XII ; Beitrag zur Quellenkritik des Hexateuchs. Bonn, libr. Otto Paul, 1891 ; in-8° de 150 p.

Annuaire des Archives israélites pour l'an du monde 5651 ; 7e année, par H. Prague. Paris, au bureau des Archives isr. ; in-12 de 116 p.

> Contient, entre autres, une étude de M. L. Lazard sur Ménessier de Vesou, avec renvoi à plusieurs documents inédits, et une étude de M. Léon Kahn sur feu l'avocat israélite Michel Hemerdinger, né à Colmar en 1809.

BAUDISSIN (Comte Wolf Wilhelm). Die Geschichte des alttestamentlichen Priesterthums. Leipzig, libr. S. Hirzel, 1889 ; in-8° de XV-312 p.

Bloch (Moses). Das mosaisch-talmudische Erbrecht. Budapest, imp. Athenæum, 1890 ; in-8° de VIII-70 p. Dans Jahresbericht der Landes-Rabbinerschule, de Budapest, année scolaire 1889-90.

Brinton (G.-Daniel). The cradle of the Semites ; II. A Reply by Morris Jastrow. Philadelphie, sans impr., 1890 ; in-8° de 26 p.

Budde (Karl). Die Bücher Richter und Samuel, ihre Quellen und ihr Aufbau. Giessen, imp. G. Rickert, 1890 ; in-8° de VII-276 p.

Buhl (Frants). Kanon und Text des alten Testaments. Leipzig, libr. W. Faber, 1891 ; in-8° de 262 p.

Cammeo (Giuseppe). La comunione israelitica di Napoli dal 1830 al 1890, cenni storici. Naples, lib. A. Bellisario, imp. De Angelis, 1890 ; in-8° de 38 p.

Cingoli (Isacco-Giuseppe). ס' כהנת עולם Il sacerdozio dell' Umanità, operetta didattica. Livourne, imp. I. Costa, 1890, in-8° de 37 p.

Cohn (Heinrich Meyer). Die Juden im heutigen England. Berlin, imp. R. Mosse, 1890 ; in-8° de 21 p.

Corssen (Peter). Die Altercatio Simonis Iudæi et Theophili Christiani auf ihre Quellen geprüft. Berlin, lib. Weidmann, 1890, in-4° de 34 p.

Dalman (Gustaf H.). Studien zur biblischen Theologie. Der Gottesname Adonaj und seine Geschichte. Berlin, libr. H. Reuther, 1889 ; in-8° de 91 p.

Dalman (Gustaf H.). Jesaja 53, das Prophetenwort vom Sühnleider des Heilsmittlers, mit besonderer Berücksichtigung der synagogalen Litteratur. Leipzig, lib. W. Faber, 1890 ; in-8° de 55 p. N° 25 des publications de l'Institutum Judaicum de Leipzig.

David Gans' chronikartige Weltgeschichte unter dem Titel Zemach David... in's Deutsche übertragen u. mit Anmerkungen versehen, von Gutmann Klemperer. II. Heft, Prague, lib. Dr Grünwald, 1890 ; in-8°, p. 67 à 96.

Delitzsch (Franz). Messianische Weissagungen in geschichtlicher Folge. Leipzig, libr. W. Faber, 1890 ; in-8° de VII-160 p.

Duesterwald (Franz). Die Weltreiche und das Gottesreich nach den Weissagungen des Propheten Daniel. Fribourg en Brisgau, libr. Herder, 1890, in-8° de VIII-194 p.

Eisler (Léopold). Beiträge zur rabbinischen Sprache und Alterthumskunde ; VI. Theil. Wien, libr. Ch. D. Lippe, 1890 ; in-8° de 164 p. Recueil d'articles parus dans le Monatschrift de Grætz, de 1872 à 1882.

Euringer (Sebastian). Der Masoratext des Koheleth kritisch untersucht. Leipzig, lib. J.-C. Hinrichsen, 1890 ; in-8° de VIII-136 + 48 p.

Fuerst (Julius). Glossarium græco-hebræum oder der griechische Wörterschatz der jüdische Midraschwerke, ein Beitrag zur Kultur- und Alterthumskunde. Erste Lieferung. Strasbourg, libr. J. Trübner, 1890, in-8° de 48 p. allant jusqu'au mot איקרנין.

L'auteur nous envoie les rectifications suivantes : 1° Parmi les œuvres de Josèphe, contrairement à ce qu'il a dit dans l'introduction, c'est seulement la Guerre des Juifs qui fut aussi écrite en hébreu ; 2° Parmi les Livres des Macchabées, c'est seulement le premier qui fut écrit en hébreu ;

3° l'auteur ajoutera des additions et rectifications sur les passages זר כאלקולאון בן הדרומה, sur התורה שלימד אונקלום וגו׳ (d'après Jastrow), sur לאו דווקא אלא ג׳ ; 4° l'auteur efface le mot ותיק de la série des mots étrangers ; 5° sur le passage de Sifré ד״ה כי שם חלקת מלמד שהיה מושל, l'auteur a ajouté que dans les mots מחוקק ספון משה מת בגפי שכינה, le mot גפי signifie ici *baiser* : מלמד שנת׳ נשיקה.

Gelbhaus (S.). Mittelhochdeutsche Dichtung in ihrer Beziehung zur biblisch-rabbinischen Literatur ; I. Heft : Freidank's Bescheidenheit. Francfort s/M., libr. J. Kauffmann, 1889 ; in-8° de 62 p. — II. Heft : Die Gedichte Walthers von der Vogelweide ; *ibid.*, *ibid.*, 1889, in-8° de 40 p. — III. Heft : Ueber den Parcival Wolframs von Eschembach ; *ibid.*, *ibid.*, 1890 ; in-8° de 33 p.

Giesebrecht (Friederich). Beiträge zur Jesaiakritik, nebst einer Studie über prophetische Schriftstellerei. Goettingue, libr. Vandenhoegh et Ruprecht, 1890 ; in-8° de IV 220 p.

Glaser (Eduard). Skizze der Geschichte und Geographie Arabiens, von den ältesten Zeiten bis zum Propheten Mohammed, nebst einem Anhange zur Beleuchtung der Geschichte Abessyniens im 3. und 4. Jahrhundert n. Chr., auf Grund der Inschriften, der Angaben der alten Arabern und der Bibel. Zweiter Band. Berlin, libr. Widmann, 1890, in-8° de 575 p.

Le premier volume n'a pas encore paru. Les chap. XXIV et suiv. du second volume sont consacrés à la géographie et à l'ethnographie de la Bible.

Goitein (H.). Der Optimismus und Pessimismus in der jüd. Religionsphilosophie, eine Studie über die Behandlung der Theodicee in derselben bis auf Maimonides. Berlin, Mayer et Müller, 1890 ; in-8° de 111 p.

Passe en revue, sur la question, la Bible, puis Saadia, Joseph ibn Çaddik, Juda Halévi, Abr. ibn Daud, Maïmonide. Très bon ouvrage de début, bonne exposition, connaissances sérieuses de la philosophie et de la littérature scientifique.

Grætz (H.). Geschichte der Juden ... Achter Band, dritte verbesserte und stark vermehrte Auflage. Leipzig, libr. Oskar Leiner, 1890 ; in-8° de 507 p. Ce volume va de la fin de la peste noire jusqu'à l'expulsion des Juifs d'Espagne.

Grill (Julius). Zur Kritik der Composition des Buches Hiob. Tubingue, libr. Fues, 1890, in-4° de 80 p. Joint à la Einladung zur akad. Feier S. M. des Königs Karl von Württemberg auf den 6. März 1890.

Gruenwald (M.). Ueber den Einfluss der Psalmen auf die Entstehung der katholischen Liturgie, mit steter Rücksichtnahme auf die talmudische-midraschiche Literatur. Francfort s/M., lib. J. Kaufmann, 1890, in-8° de 36 p. Extrait de la Monatsschrift de A. Weissmann.

Guedemann (M.). Nächstenliebe, ein Beitrag zur Erklärung des Matthäus Evangeliums. Wien. libr. R. Löwit, 1890, in-8° de 48 p.

Harkavy (A.). Un fragment hébreu de papyrus en la possession de B. C. Golenischeff ; in-8° de 6 p., plus une planche ; en russe.

Iliowizi (Henri). Jewish Dreams and Realities contrasted with Islamitic and Christian claims. Philadelphie, sans imp., 1890, in-8° de 279 p.

Ivoy (Paul d'). Les Juifs à travers les âges, grand roman historique inédit, illustré par Ad. Valiquet. Paris, P. Boyer (1890) ; in-4°. Publié par livraisons à 10 cent. Il a paru (fin juin 1890) 3 ou 4 livr.

Jahrbücher für jüdische Geschichte und Literatur, herausggb. von Dr N. Brüll ; X. Jahrgang. Franfort-s-/M. libr. Reitz et Kœhler, 1890 : in 8° de 181 p. Tout le fascicule est consacré à une étude, qui est très intéressante, sur les exilarques babyloniens sous les Arsacides et les Sassanides, par Felix Lazarus.

Jahuda Bonsenyor. Libro de Paraules e dits de savis e filosofs, Los Proverbis de Salomo, Lo libre de Cato, ara fets estampar complets per primera vegada ab un prolech y documents per en Gabriel Llabrès y Quintana. Palma de Majorque, impr. Joan Colomar y Salas, 1889 ; in-8° de xxiv-158 p.

Jubelschrift zum siebzigsten Geburtstag des Dr Israel Hildesheimer, Rabbiner und Rector des Rabbiner-Seminars zu Berlin. Gewidmet von Freunden und Schülern. Berlin, H. Engel, 1890 ; in-8° de 167 p. de texte allemand et 111 p. de texte hébreu. La partie hébraïque a pour titre שיר למעלות.

Contient les articles suivants : Die jüdischen Gegner der Heimkehr und des Tempelbaues unter Cyrus, par W. Feilchenfeld ; Einiges über die Tekanot dez R. Gersohom b. Jehuda, par F. Rosenthal ; Ein eherechtliches Gutachten, par M. Horowitz ; Die Constituten der Sämmtlichen hessischen Judenschaft im Jahre 1690, par L. Munk ; Ueber eine Mechilta zu Deuteronomium, par D. Hoffmann ; Die Zahlensymbolik des Abraham ibn Ezra, par M. Olitzki ; Maimuni's Commentar zum Tractat Abot, par M. E. Baneth : Jüdische und jüd.-deutsche Lieder, par L. Löwenstein ; Das passive Qal u. seine Participien, par J. Barth ; Aus schweren Zeiten, par A. Berliner. — La partie hébraïque contient : le texte hébreu des articles de M. Hoffmann, de M. Munk et de M. Berliner ; un article sur *Keriat-Schema*, par M. Lerner ; des notes sur le Talmud de Jérusalem, par S. Hurwitz ; un homélie du *Rosch*, par S. Halberstam ; le commentaire de la Mischna de Rosch-Haschana par Maïmonide, texte et trad. hébr. par M. Friedlænder.

Nous nous sommes amusé à vérifier les dates des inscriptions tumulaires publiées par M. Berliner, p. 104-109 des textes hébreux. Elles sont presque toutes correctes. Voici cependant quelques observations : n° 2, le 19 tébet 5471 tombe au samedi, non au dimanche ; n° 3, le 25 tébet 5490 tombe au samedi ; n° 6, le 11 sebat 5497 tombe au dimanche ; n° 10, le 12 kislev 5485 tombe au mardi, non au mercredi ; n° 18, le 9 sebat 5480 tombe au vendredi, non au lundi ; lire probablement ה au lieu de ט pour la date mensuelle ; n° 19, le 27 ab est la semaine de *Reéh*, non de *Ekeb*, qui se lit, en 5487, le 22 ab ; n° 25, le 8 adar 5488 tombe au mercredi, non au mardi ; n° 26, la parascha de *Jethro* est pour la date de la mort (20 sebat), non celle de l'enterrement ; n° 30, le 5 adar II 5491 tombe au dimanche ; lire probablement ח au lieu de ה pour la date mensuelle, ce qui donne mercredi (non jeudi), mais on a vu que ces petites erreurs d'un jour sont fréquentes dans ces inscriptions.

Kahn (Salomon). Les écoles juives et la Faculté de médecine de Montpellier. Montpellier, imp. G. Firmin et Montane, 1890 ; in-8° de 14 p.

Kaufmann (David). Franz Delitzsch, ein Palmblatt aus Juda auf sein frisches Grab. Berlin, libr. de la Jüd. Presse, 1890 ; in-8° de 22 p.

Klein (Moses). Migdal Zophim (The watch Tower), the Jewish Problem and agriculture as its solution. With numerous illustrations. Philadelphie,

chez l'auteur, 1889 ; in-8° de v-88 p., suivi d'un texte hébreu de 21 + 6 p. intitulé מגדל צופים.

KLOTZ (Moritz). Der talmudische Tractat Ebel Rabbathi oder S'machoth nach Handschriften und Parallelstellen bearbeitet, übersetzt und mit erläuternden Anmerkungen versehen ; Heft I. Berlin, impr. Itzkowski, 1890 ; in-8° de 79 p. Contient le 1er chapitre du traité.

LAMBERT (Mayer). Éléments de grammaire hébraïque. Paris, lib. Durlacher, 1890 ; in-8° de 147-(3) p.

LANG (John-Marshall). Gideon and the Judges, a study practical and historical. Londres, James Nisbet, s. d. (1890) ; in-8° de XII-201 p. Collection The Men of the Bible.

LÉVI (Victor). הנים הנורים המאחדים o la aguada de la *sota*, romance interesante. [Constantinople], imprimerie du Telegraph, 5649-1889 ; in-8° de 64 p. En judéo-espagnol, caractères hébreux ; le titre ci-dessus est tout entier en caractères hébreux.

LEWIN (Adolf.), Juden in Freiburg i. B. Trèves, imp. et libr. frères Maas, 1890 ; in-8° de 110 p.

LODS (Adolphe). L'Ecclésiaste et la philosophie grecque, thèse présentée à la Faculté de théologie protestante de Paris. Paris, imp. Henri Jouve, 1890 ; in-8° de 73 p.

LOEB (Isidore). Le Juif de l'histoire et le Juif de la légende. Paris, libr. Léopold Cerf. 1890 ; in-18 de 54 p. Réimpression des Actes et Conférences de la *Revue des Etudes juives*, avec additions.

LOEW (Leopold). Gesammelte Schriften, herausgg, von Immanuel Loew ; II. Band. Szegedin, libr. Alexander Bara, 1890 ; in-8° de 479 p., avec un portrait de l'auteur en photogravure.

Les principaux articles contenus dans ce volume sont : L'histoire de la cabbale moderne ; Passé et présent des Hassidim ; La mantique du Talmud : L'astrologie chez les Juifs ; Le rabbinat général de Moravie depuis cent ans ; Aron Chorin ; Michael Sachs ; Noah Mannheimer ; S. D. Luzzatto ; Salomon Munk.

LUZZATTO (Samuel David). Epistolario italiano francese latino, pubblicato da suoi figli. Padoue, impr. des frères Salmin, 1890 ; 2 vol. in-8° de XXIV-1072 p.

MAHLER (Eduard). Bibel und Talmud im Dienste der Wissenschaft, Vortrag gehalten in der Oesterr.-Isr. Union am 8. März 1890. Separat Abdruck aus n° 10 der Mittheilungen der Oesterr.-Isr. Union ; in-8° de 14 p.

MARCUS (Ahron). Hartmann's inductive Philosophie im Chassidismus ; 2. Heft, Cracovie, impr. Jos. Fischer, 1890 ; in-8° de p. 41 à 146.

MAYBAUM (S.). Jüdische Homiletik nebst einer Auswahl von Texten und Themen. Berlin, libr. Ferd. Dümmler, 1890 ; in-8° de VIII-385 p.

MESSIO (A.). Le poème des Psaumes. Amiens, impr. et libr. générales, 1890 ; in-4° de 267 p.

Contient une traduction très agréable des Psaumes en vers français, d'après le texte de la Vulgate, et une étude d'après laquelle tous les Psaumes sont placés, chronologiquement, et avec la précision la plus étonnante, dans le règne de David. Exemples : Ps. 1, chanté à Sion le 1er elul, à la fête natale du roi, dans la 9e année du règne ; Ps. 2, chanté

au temple, à la première des deux veilles pascales, an 10 ; Ps. 3, seconde veille pascale, an 10 ; Ps. 4, lendemain de Pâque, oblation de la gerbe, an 10 ; Ps. 5, au départ pour Gath, après la cérémonie des Trompettes, an 10 ; Ps. 6, fête des Expiations, an 10 ; etc. — Pour l'an 11, on a Ps. 9, 14 nisan ; Ps. 10, lendemain de Pâque ; Ps. 11, octave de Pentecôte ; Ps. 12, solennité des Trompettes ; Ps. 13, lancement du bouc maudit ; Ps. 14, fête de la Dédicace ; Ps. 15, sans doute à l'octave de cette fête. — De même, il y a des Psaumes pour les ans 12 et 13 ; puis, après une lacune de 11 ans, on arrive à l'an 24, avec le Ps. 21 ; chanté à la fête des expiations, après la guerre contre Absalon. Il est impossible de ne pas être touché des sentiments pieux de l'auteur envers ce texte si émouvant des Psaumes. Son effort pour les appliquer tous, avec une exactitude si remarquable, à la vie de David, lui a sûrement donné des satisfactions vives et parfaitement méritées. Il y a, dans ces identifications charmantes, beaucoup de poésie, de joie et de bonheur.

Mir y Noguera (P. Juan). La creacion segun que se contiene en el primer capitulo del Genesis. Madrid, libr. catholique de Gregorio del Amo, 1890 ; in-8° de XVIII-1074-(1) p.

Mittheilungen der Oesterreichischen Israelitischen Union ; voir plus haut, Eduard Mahler.

Mlgoch (Melchior). Psalterium seu liber Psalmorum iuxta Vulgatam latinam et versionem textus originalis hebraici cum notis introductionalibus et cum argumentis exegeticis quibus harmonia utriusque versionis demonstratur. Olmütz, libr. Ed. Höltzel, 1890 ; in-8° de 517-VII p.

Modona (Leonello). Degli incunaboli e di alcune edizioni ebraiche rare o pregevoli nella Bibliotheca della R. Università di Bologna. Brescia, imp. F. Apollonio, 1890 ; in-8° de 15 p. Extrait du Bibliofilo, n^os^ 7, 8-9, de 1890.

[Montefiore]. Diaries of sir Moses and Lady Montefiore, comprising their life and work as recorded in their Diaries from 1812 ten 1883, with the addresses and speeches of sir Moses ; his correspondence with Ministers, Ambassadors and Representatives of public Bodies ; personal narration of his Missions in the cause of Humanity, Firmans and edicts of Eastern Monarchs ; his opinions on financial, political, and religious subjects, and anecdotes and incidents referring to men of his time, as related by himself, edited by D^r^. L. Loewe, in two volumes with illustrations. Londres, libr. Griffith Farran Okeden et Welsch, 1890, in-8° de XII-389 + X-363 p.

Morais (Sabato). The Jew in Italy. — Dans Proceedings of the second Biennal Convention of the Jewish Theological Seminary Association ; New-York, 1890 ; in-8°.

Moses (Adolph). Nadab und Abihu oder der Untergang der Sauliden und des grössten Theils des Stammes Benjamin. Berlin, libr. Mayer et Müller, 1890 ; in-8° de 39 p.

Mossé (Benjamin). La Révolution française et le rabbinat français, discours des rabbins de France prononcés lors de la célébration du centenaire et précédés du discours de M. le Président de la République française. Paris, libr. A. Durlacher, 1890 ; in-8° de 283 p.

Neubauer (Ad.). The Autorship and the Titles of the Psalms according to early Jewish authorities. — Tirage à part des *Studia Biblica*, Oxford, 1890, in-8° de 58 p.

Les principales autorités citées, après les *targoumim* et les *Midraschim*, sont : Saadia, Salomon b. Ieroham, Iéfet b. Ali, Abrah. ibn. Ezra, David Kimhi, Tanhum b. Iosef, Salomon Méiri, de Perpignan. Ce ne sont pas, bien entendu, les seuls auteurs utilisés par M. Neubauer.

Neubauer (Ad.). Notes on the Jews in Oxford ; in-8° allant de p. 277 à p. 316; tiré d'un volume intitulé Collectanea, t. II, publié par la Société d'histoire d'Oxford ; Oxford, 1890.

Palazuelos (El Vizconde de). Toledo, guia artistica-practica ; version francesa de Mr. Charles Docteur ; dibujos a pluma de S. Azpiazu ; fotograbados de Laurent ; plano topografico. Tolède, impr. et libr. de Menor frères, 1870 ; in-8° de xx-1195 p.

Contient, p. 580 et 593, la description de l'église du *Transito* et de *Sainte-Marie-la-Blanche*, qui sont d'anciennes synagogues ; p. 593, vue extérieure de Sainte-Marie-la-Blanche ; p. 595, inscription latine à l'entrée de cette dernière église et rappelant l'histoire du monument jusqu'en 1798 ; p. 584, dessin d'une fenêtre ancienne de l'église du Transito.

Papus (pseudonyme ?). Le Sepher Jesirah, les 50 portes de l'intelligence, les 32 voies de la sagesse. Extrait du n° 7 du Lotus. Tours, imp. E. Arrault, 1887, in-8° de 20 p., avec une planche hors texte. La couverture porte les mots : Publications de l'Isis, branche française de la Société française ; Papus, les classiques de la Kabbale. Le Sepher Jesirah..., traduction inédite ; Paris, libr. G. Carré, 1888.

Philippson (Ludwig). Die Rhetorik und jüdische Homiletik, in Briefen und Abhandlungen. Nach dem Tode des Verfassers herausgegeben von M. Kayserling. Leipzig, libr. Grieben, 1890 ; in-8° de iv-118 p.

Der ethische Tractat der Mischnah *Pirke Aboth*, d. i. die Sprüche der Väter, übersetzt von Samuel Kristeller. Berlin, libr. Speyer et Peters, 1890 ; in-8° de viii-87 p.

[Rapoport]. Das Centenarium S. J. L. Rapoport's, geboren zu Lemberg am 1. Juni 1790, gestorben zu Prag am 16. October 1867 ; Festgabe der Oesterreichischen Wochenschrift ; redigirt von Prof. Dr David Kaufmann ; herausggb. vom Reichstagabgeordneten Dr Bloch ; supplément du n° 21 de la Oesterr.-Wochenschrift, année 1890, in-4° allant de p. 387 à p. 418.

Contient les articles suivants : Pour le centenaire de S. J. L. Rapoport, par David Kaufmann ; la famille Rapoport, par M. Brann ; D'un contemporain de R., par Léopold Dukes ; Souvenirs de R., par David Rosin ; Election de R. à Prague et Salomon Rosenthal, par Alexandre Büchler ; R. et sa bibliothèque, par Nathan Grün ; Liste des ouvrages et écrits de R., par S.-J. Halberstam.

Renan (Ernest). Histoire du peuple d'Israël ; tome troisième. Paris, libr. Calmann-Lévy, 1891 ; in 8° de vii-527 p.

Rodocanachi (E.). Monographie du ghetto de Rome, lecture faite à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres le 11 avril 1890. Amiens, imp. Delattre-Lenoel, 1890 ; in-4° de 22 p.

Au moyen âge le quartier des Juifs de Rome n'a pas été dans le Transtevère, comme on le suppose généralement, mais sur l'emplacement dont Paul IV a fait le ghetto.

Rodocanachi (E.). Le carnaval à Rome au xv^e^ et au xvi^e^ siècle. Lecture faite à la séance publique annuelle de la Société des Études historiques

du 30 avril 1890. Amiens, imp. Delattre-Lenoel, 1890 ; in-4° de 17 p. Nombreux passages sur les Juifs à Rome.

Rosenthal (Ludwig A.). Ueber den Zusammenhang der Mischna, ein Beitrag zu ihrer Entstehungs-geschichte ; Erster Theil : Die Sadduzäerkämpfe und die Mischnasammlungen vor dem Auftreten Hillels. Strasbourg, libr. Karl J. Trübner, 1890 ; in-8° de 94 p.

[Saadia]. Versions d'Isaïe de Saadia, par J. Derenbourg; in-8° de 148 p.

Texte de la version de Saadia, avec avant-propos et notes de M. J. Derenbourg. Tirage à part de la Zeitschrift f. d. alttestamentliche Wissenschaft, de Stade, 9e année 1889, et 10e année 1890.

Schaible (Karl Heinrich). Die Juden in England vom achten Jahrhundert bis zur Gegenwart, ein kulturhistorisches Bild. Carlsruhe, impr. et libr. G. Braun, 1890, in-8° de IX-133 p. Exposé intéressant.

Schechter (S.). The Riddles of Solomon in rabbinic Literature ; dans le Folk-Lore, vol. 1, n° 3, sept. 1890 ; in-8°, p. 349 à 358.

Schoenwald (Alfred). Das goldene Buch des Judenthums, Biographisches Lexicon berühmter Männer und Frauen in Wort und Bild ; I. Lieferung, Wien, chez l'auteur, 1890 ; in-8° de 24 p. plus une planche.

Schuerer (Emil). Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi ; zweite neubearbeitete Auflage ; erster Theil, zweite Hälfte. Leipzig, libr. J. C. Hinrichs, 1890 ; in-8°, allant de p. 257 à p. 751, plus titre, préface et table des matières, VII p.

Spiegler (Julius S.) Geschichte der Philosophie des Judenthums, nach den neuesten Forschungen dargestellt. Leipzig, libr. Wilh. Friedrich, [1890] ; in-8° de XIII-369 p.

Cet ouvrage est divisé en quatre parties : 1re partie, le monothéisme ; 2e partie, l'antiquité (la philosophie grecque, la Septante, Aristobule, Ben Sira, Philon, la Cabbale, le Zohar) ; 3e partie, le moyen âge (le Talmud, les Caraïtes, Saadia, Hasdaï ibn Schaprut, Salomon ibn Gabirol, Maïmonide, etc.) ; 4e partie, les temps modernes (Spinoza, Mendelssohn, Salomon Maïmon). Le tout sans aucune critique et sans recherches nouvelles.

Steinitz (Clara). Im Priesterhause ; Original-Erzählung. Berlin, S. Gerstmann, 1890 ; in-8° de 160 p. Dédié à M. le grand-rabbin Zadoc Kahn.

Steinthal (H.). Zu Bibel und Religionsphilosophie. Vorträge und Abhandlungen. Berlin, impr. et libr. Georg Reimer, 1890 ; in-8° de (2)-237 p.

Strack (Hermann L.). Hebräische Grammatik, dritte, neu bearbeitete Auflage. Berlin, libr. H. Reuther, 1890 ; in-8° de XVIII-158 + 112 p. Dans la collection Porta linguarum orientalium, de Petermann.

Straus (Oscar S.). Les origines de la forme républicaine du gouvernement dans les Etats-Unis d'Amérique ; traduit sur la 3e édition, révisée par Mme Auguste Couvreur. Paris, libr. Félix Alcan, 1890. Attribue à la Bible une grande influence sur la Constitution des Etats-Unis.

Jüdischer Volks- und Haus-Kalender (früher Liebermann) für des Jahr 1891 (5651), mit einem Jahrbuch für Belehrung und Unterhaltung, herausgg. von M. Brann. Breslau, imp. et libr. Th. Schatzky (1890).

Ce Jahrbuch (33e année) contient : 1. Brann, Das Geschlecht der Jungen Raben; zu S.-L. Rapoport 100. Geburtstag : 2. Brann, Abraham Muhr, ein Lebensbild (Die oberschles. Juden vor 100 Jahren ; Abr. Muhrs Jugend).

Weil (I.). La caractéristique d'Israël. Paris, libr. Durlacher, 1890 ; in-8° de 62 p.

Weill (Alexandre). Les cinq livres (mosaïstes) de Moïse, traduits textuellement de l'hébreu avec commentaires et étymologies. Premier livre, la Genèse, avec élimination des textes interpolés, preuves à l'appui, de la religion miraculée et idolâtrée du second temple, textes qu'Esra et la Grande-Synagogue ont frauduleusement mis dans la bouche de Moïse. Paris, libr. Sauvaitre, imp. A. Reiff, et chez l'auteur, 1890 ; in-8° de XVI-224 p.

Weisslovits (Nathan). Prinz und Derwisch, ein indischer Roman enthaltend die Jugendgeschichte Buddha's in hebr. Darstellung aus dem Mittelalter [בן המלך והנזיר], nebst einer Vergleichung der arabischen und griechischen Paralleltexte ; mit einem Anhang von Fritz Hommel. Munich, Theod. Ackermann, 1890 ; in-8° de 178 p.

3. *Notes et extraits divers.*

= Notre cher collègue M. Salomon Reinach a obtenu un premier prix de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres pour son catalogue du musée de Saint-Germain. Une mention a également été accordée, par la même Académie, à M. Ulysse Robert pour son étude sur les Signes d'infamie, dont la plus grande partie a paru dans la *Revue*. — M. le Dr Kayserling, de Budapest, a été nommé membre correspondant de l'Académie royale d'histoire de Madrid.

= M. Adolphe Neubauer et M. Isidore Loeb ont été nommés membres honoraires de l'Académie royale d'histoire, à Madrid. M. Isid. Loeb était auparavant membre correspondant de cette Académie.

= M. le Dr Ludwig Geiger a tiré les notes suivantes de divers imprimés de sa bibliothèque. — 1. Dans *Custine's Zeugenverhör* (Gœttingue, 1794), il y a quelques renseignements sur la part prise par les Juifs dans l'adjudication des fournitures militaires à Mayence. — 2. Dans *Das Mainzer rothe Buch oder Verzeichniss aller Mitglieder des Jakobiner-clubs in Mainz*, 1793, figurent trois Juifs, Baer, Maas (Nachen) et Seligmann. Maas paraît avoir joué un certain rôle dans la révolution à Mayence ; il figure comme personnage muet dans : *Die Patrioten in Deutschland oder der Teufel ist los, eine komisch-tragische Farce aufgeführt auf dem Mainzer Nationaltheater; Mainz, im 2. Jahre der Republik* (Allgem Ztg. d. Judenth., 1890, n° 28, p. 2-3 de la couverture).

= Il existe en Allemagne (à Stuttgart) un naturaliste, du nom de Gustav Jaeger, qui a construit toute une théorie sur les odeurs qu'exhalent les hommes et qu'il différencie suivant l'âge, le sexe, les races, les émotions par lesquelles on passe. Il a exposé ses idées dans un ouvrage intitulé Entdeckung der Seele (Découverte de l'âme). M. Jaeger prétend que chaque race a son odeur et qu'il lui serait facile, entre autres, de découvrir à l'odeur un Juif ou même un indo-germain qui aurait du sang juif. Il est vrai que M. Jaeger ne paraît avoir fait aucune expérience sur ce sujet et qu'il semble en vouloir beaucoup aux Juifs, qui, à ce qu'il pré-

tend, auraient fait obstacle à la propagation de ses théories. Nous en parlons ici à cause de ce passage de son livre (1er vol., édit. 1884, p. 246) concernant le pape Pie IX. Un certain Dr M., qui est le correspondant ordinaire de M. Jaeger dans les passages antisémitiques et qui a là-dessus des révélations incroyables (p. 248), prétend qu'en 1847, à Rome, quand il baisa la pantoufle de Pie IX, il reconnut le premier à l'odeur que le pape était d'origine juive ; le cardinal Consalvi aurait dit depuis longtemps (mais sans que M. M. le sût) : *e un ebreo* ; et enfin le pape aurait confirmé le fait en 1861 devant les frères Cahn, de Lyon (existe-t-il des frères Cahn, de Lyon, qui auraient vu Pie IX ou qui se seraient fait baptiser ?).

= Notre collaborateur M. Rubens Duval vient de publier le second fascicule de son Lexicon syriacum auctore Hassano bar Bahlule, col. 349 à 780 ; Paris, Impr. Nation., 1890 ; in-4°.

= Le rapport annuel fait à la Société asiatique, le 26 juin 1890, par M. James Darmesteter, a paru en novembre 1890 ; in-8° de 166 p. Nous remercions M. D. de l'attention accordée aux travaux publiés dans cette *Revue*.

= Article encore inachevé de M. Flaminio Servi, intitulé Dante e gli Ebrei, dans l'Instruzione, de Rome, nos du 1er mars et du 1er avril 1890, p. 228-230 et 250-253.

= Notes prises dans le Mémoire sur les opérations financières des Templiers, par M. Léopold Delisle, Paris, 1889. P. 55 : le 29 sept. 1290, le roi ordonna au sénéchal de Carcassonne d'envoyer au Temple de Paris les sommes qu'il pourrait tirer de la taille des Juifs (Vaissète, Hist. génér. de Languedoc, édit. Molinier, X, col. 250). — P. 125, compte ouvert au roi par le Trésor du Temple (voir p. 118), compte de la Chandeleur, année 1290, recette des Juifs, 6580 l. 102 s. 5 d. t. — P. 126 (suite du même compte), compte de l'Ascension 1291, recette des Juifs, 8732 l. 5 s. 10 d. t. — P. 128 (suite), compte de la Chandeleur 1291, recette des Juifs, 3,400 l. 17 s. 2 d. t. — P. 128 (suite), recette des Juifs, 5,989 l. 19 s. 7 d. t. — P. 136, compte de la Chandeleur 1,297 (v. p. 133), opérations effectuées pour le Roi, n° 20, taille des Juifs d'Auvergne, 2,500 l. ; répété p. 143, n° 114, sous le titre de Taille des Juifs du bailliage d'Auvergne. — P. 153 (suite), bailliage Gisorcii, Juifs résidant sous la reine Marie. — P. 155 (suite), Mutua reddita : Manassero, judeo de Gloz, 100 l. t., residua de summa 200 librarum turon. Le magister Helya (voir la table des matières) est peut-être un médecin juif.

= Les Latins, en fondant leurs villes, creusaient une fosse ronde, *mundus*, dans laquelle ils jetaient une poignée de terre apportée de la métropole. Les Grecs avaient des rites pareils. C'était une manière de transporter la patrie avec soi. De cette même façon, le général syrien Naaman, guéri par Elisée et qui se convertit à la religion hébraïque (II Rois, chap. v), emporte dans son pays la charge de deux mulets de terre hébraïque, afin de ne pas se séparer de la Palestine, qui devient, par sa conversion, sa nouvelle patrie (M.-E. Lefébure, dans *Mélusine*, v, col. 146-147 ; numéro de nov.-déc. 1890). — Nous ajoutons qu'on racontait de la même façon que le roi Iekhonia, exilé en Babylonie, construisit à Nehardea une synagogue avec de la terre et des pierres emportées et prises du temple de Jérusalem ; voir, par exemple, les Consultations *Schaaré teschuba*, Leipzig, 1858, n° 71. Cf. lettre Scherira, édit. Neubauer (*Jew Chronicles*), p. 26.

= M. Friederich Delitzsch, dans son *Assyrische Grammatik* (Berlin, 1889), paragraphe 25, traitant la question de l'origine de l'écriture cunéiforme, se range définitivement à l'opinion défendue depuis tant d'années et avec une persévérance si remarquable par notre excellent collaborateur M. Joseph Halévy. M. Del., qui avait montré longtemps une certaine hésitation à se prononcer, déclare catégoriquement qu'il ne croit plus à l'existence du sumérien et qu'il est convaincu maintenant, pour diverses raisons qu'il indique, que l'écriture cunéiforme est d'origine sémitique et que, dans les textes qui passaient pour bilingues, on a simplement la transcription d'un même texte en deux écritures différentes, l'écriture hiératique ancienne, idéographique, et conservée par respect pour la tradition comme une sorte d'écriture sacrée, et, d'autre part, l'écriture syllabique.

= Un échantillon de manne du désert de la presqu'île arabique a été envoyé récemment à M. Ernest Renan ; lettre intéressante de la personne qui a envoyé cet échantillon, dans le *Temps* du 12 décembre 1890.

= M. Clermont-Ganneau a fait, le 5 déc. 1890, une communication à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres sur deux sceaux du British Museum, de Londres. L'un d'eux porte le nom de Nefisi ou Nefousi, qui rappelle les Bené-Nefousim des Livres d'Ezra et de Néhémie.

= M. S.-J. Halberstam, de Bielitz, nous fait remarquer, avec beaucoup de raison, que l'identification du Zerahia Hallévi, du colloque de Tortose (voir notre article sur le VIII^e^ vol. de Graetz, *Revue*, XXI, 153), avec R. Ferrer Saladin a déjà été faite par lui dans *Hebr. Bibliographie*, XII (1872), p. 42. Cette petite note de M. Halberstam dans *Hebr. Bibl.* est, d'ailleurs, pleine de faits intéressants.

= La Oesterreichiche Wochenschrift du 22 avril 1890 publie, d'après la Isr. Gemeindezeitung, de Prague, une lettre de Napoléon I^er^ qui se trouverait dans l'ouvrage du comte de Ségur intitulé Napoléon et la Grande Armée et qui aurait été adressée en mai 1812 à un Juif de Kowno nommé Kubloscher. Napoléon lui demande des fournitures pour l'armée française, il témoigne de sa sympathie pour les Juifs, s'élève contre les lois d'exception qui régissent la situation des Juifs en Prusse, et rend hommage à la bravoure des Juifs qui servent sous lui dans l'armée française. Nous ne savons si l'authenticité de cette lettre est absolument certaine, le style en est un peu ampoulé, mais il arrivait à Napoléon d'écrire de cette façon, quand il y trouvait son avantage.

4. *Chronique des Journaux.*

= Journaux nouvellement parus :

1. Der Africaner Israelit; édité nouvellement à Johannisberg, Afrique du sud; en allemand (Jewisch Chronicle du 25 avril 1890. p. 16, col. 1).
2. L'Anti-Juif, paraissant le jeudi, rédacteur en chef, Eugène de Redon. Publié à Alger depuis le 23 janvier 1890 : petit in-4° à 3 col. ; 6 fr. 50 par an.
3. Central Anzeiger für jüdische Litteratur, herausggb. von Rabbiner D^r^ N. Brüll, Frankfurt a. M. Erscheint alle zwei Monate. Abonnement für Deutschland, ganzjährig, Mk. 8 ; I. Jahrgang, Nummer 1, Januar-Februar 1880 ; in-8°.

4. Egalitatea, apare odata pe septemana ; journal politique où les questions israélites de Roumanie occuperont une certaine place ; publié à Bucharest, sous la direction de M. Schwarzfeld ; rédacteur en chef, E. Schwarzfeld ; in-4° à 3 col. par page ; 11 fr. par an ; le n° 1 de la 1re année est daté du 15 avril 1890.

5. Gut Woch, erscheint jeden Morgen nach Sch'beisse Nacht ; — soi-disant rédigé à Jérusalem ; en allemand, par Siegfried Meyer. Le n° que nous avons sous les yeux et qui nous a l'air d'être un numéro unique et le seul paru ou à paraître, se dit le n° 41 de la 2e année, daté de Jérusalem, dimanche, 10 tammuz 5658 (1898) ; imprimé à Berlin, chez J. S. Preuss, Jerusalemerstr., n° 21 (ces deux noms de Preuss, et de Jérusalem, pour l'imprimeur et la rue, sont encore fictifs, peut-être). Le format est un in-4° de 8 p. à 4 col. par page ; prix, par trimestre, 3 *schékel* 50 *sus*. Tout le numéro est une assez spirituelle plaisanterie.

6. La Jeunesse israélite, journal franco-hébraïque, organe des intérêts judaïques en Algérie, au Maroc et en Tunisie, paraissant tous les jeudis ; directeur-gérant, Elie Karsenty. — Publié à Oran ; le n° 4 de la 1re année est du vendredi 23 mai 1890 ; prix, pour 3 mois, 1 fr. 50 ; in-f° de 4 pages par numéro, à 3 col. ; le n° 4 contient une page en français, 3 pages en arabe caractères hébreux raschi.

7. ארל מאארסטרו (titre en turc : Oustad) ; — journal partie en turc, partie en judéo-espagnol, publié à Smyrne par Moïse Fresco ; paraît le lundi et le jeudi de chaque semaine ; le n° 72 de la 1re année est daté du 11 ab 5650 (1890). Le format est in-f° à 3 col., le tout en caractères hébreux raschi ; 3 medjid par an.

8. Monatsblätter für Vergangenheit und Gegenwart des Judenthums, unter Mitwirkung bewährter Mitarbeiter, herausgegeben von Bernhard Kœnigsberger, Berlin. Le premier numéro est un fascicule in-8° de 48 p., paru en octobre 1890 ; 2 marcs 25 par an.

9. Il Risveglio d'Israele, giornale conservatorio dei principi religiosi, esce ogni giovedi. — Publié au Caire par Mosé E. Benrubi ; le n° 1 de la 1re année est daté du 7 avril 1890 ; in-4° de 8 p. le numéro, moitié italien et moitié arabe en caractères arabes ; 60 piastres par an.

10. Selbst-Emancipation, Organ der Jüdisch-Nationalen ; Herausgeber, Dr Siegmund Elkan ; Chefredacteur, Dr Nathan Birnbaum ; erscheint zu Anfang und Mitte jedes Monats ; III. Jahrgang, n° 1, Wien, 1. April 1890 ; in-4° de 8 p. à 3 col. le numéro ; 4 flor. par an. En réalité, 1re année, non 3e année ; mais ce journal se considère comme faisant suite au Serubabel, publié à Berlin il y a quelques années.

11. האור ; Journal hébreu paraissant comme supplément du צבי, publié à Jérusalem, par A. ben Jehuda ; le n° 1 est du vendredi 10 hesvan 5622 de la destruction du temple (1890) ; paraît tous les vendredis ; in-f° de 4 p. à 3 col. le numéro. Les feuilles portent la mention 7e année, qui se rapporte au צבי, non au supplément.

ISIDORE LOEB.

ADDITIONS ET RECTIFICATIONS

Tome XX, p. 121, n° 1. Le *Orah Hayim* est plutôt l'ouvrage de R. Jacob ben Ascher, de même que le *Yoré Déa* du n° 37. R. Jacob ben Ascher étant du XIV^e^ siècle, il n'est pas nécessaire de supposer que Lévi Nomico était très vieux quand il rédigea cette liste. Cette liste et son auteur peuvent donc être vieillis de quelques dizaines d'années. — P. 122, n° 4. השאילות est bien la leçon du ms., mais doit être lu השאולות. — P. 123, n° 15. אבן שועים = שועי אבן. Ce sont plutôt les *Deraschot* de R. Josué Soeib dont il est question sous ce numéro. — N° 19. מהור est pour מהזר ou מחזור. — P. 124, n° 21. Lévi Nomico, étant rabbanite, ne possédait probablement pas de rituel caraïte, mais il pouvait appeler חזניאה celui des *Bené Rumenia* ou *Rumelia,* qui est le plus anciennement en usage en Turquie et en Grèce ; voir S. D. Luzzatto, Préface au rituel des Bené Romé, et Kerem Hémed, IV, 36. — N° 23. La leçon נסוכה conviendrait mieux, mais le texte porte bien un *mem* pour la deuxième lettre ; quant à la première, j'ai eu tort d'y voir un *noun,* c'est un *kaph*. En tout cas, le mot doit signifier « reliure d'argent ». — P. 126, n° 46. Il vaut mieux traduire : « livre que me donna Stella pour la peine que j'eus lorsqu'elle fut soumise à la torture ». — P. 131, n° 20. Il faut lire בהעתקה, copie. — P. 132, n° 27. M. Perles propose de lire, en un seul mot, דישובולי, de Tivoli. Un Joseph de Tivoli est nommé comme témoin de la vente du ms. 2332 de la Bibliothèque Bodléienne. Mais le mot est divisé et ponctué comme je l'ai reproduit, il faut donc renoncer à cette hypothèse et en revenir à la mienne. — *Leonello Modona.*

Tome XX, p. 124, n° 21. חזניאה était usité également chez les rabbanites. — P. 125, n° 35. Le nom מנוש n'est pas arabe, mais exclusivement turco-tartare. — P. 128, n° 7. יטרי est peut-être la transcription du grec ἰατρεία, ἰατρία. — P. 129 et 130. Honeïn et son fils Yshac n'étaient pas juifs mais chrétiens ; le ספר הרסודות est peut-être de Isaac Israeli, trad. par Ibn-Khisdai. — P. 132, n° 26. Ibn-Zohr n'était pas juif. — P. 140. Sur le nom יושט ou יושת, voir *Stud. u. Mitth.*, IV, 392-3 ; *Hebr. Bibliogr.*, V, 132 ; XX, 95. Au lieu de צלי, il faut lire צבי = צדיק באמונתו יחיה. — P. 143. Il faut peut-être corriger לז (de הַבַּז). — P. 147. L. יָזַק et non נָזַק, et הגביר et non הגבור. — *A. Harkavy.*

Tome XXI, p. 127, note 1 : גוף דבר עומד n'est pas un terme grammatical ; le commentaire dit seulement que dans Job, III, 3 יום et לילה ne sont ni une personne (גוף) ni quelque chose de stable (דבר עומד). — P. 132, note, l. 7, en bas : au lieu de מעגושין dans le texte du Commentaire, p. 56, l. 3, en bas, probablement כגושין ou מתבגשין comme traduction de יחד. — P. 139, l. 4, en bas, au lieu de שומעם, lis. בשומעם ; l. 3, en bas, au lieu de את, peut-être אך ; au lieu de עשה, peut-être ועשה. — P. 140, l. 6, au lieu de באו, peut-être כמו. — P. 141, l. 8, en bas, au lieu de יצאה, peut-être יוצאים ; l. 6, en bas, au lieu de כחי כאז, lis. בכחי אז ; l. 5, en bas, au lieu de ולכבוד, lis. ולכבוד ; l. 1, en bas, à effacer ou à lire [ב]אמר[נה]. — P. 142, l. 1, au lieu de התקדמות, lis. התעתקות ; l. 4, au lieu de כיעתיו, lis. כיעתי ; l. 12, au lieu de המוגמר, lis. המוגמר ; note 1, au lieu de ומגיביוו, lis. ומגיביוו, faute d'impression. — P. 145, l. 17, au lieu de טהור כפיו ויבונך, lis. טהור בפיו ויבונך ; l. 20, au lieu de מגמרד כי, lis. מימרדכי ; l. 24, au lieu de זמרתיה, lis. זמרת יה. — *N. Porgès.*

Le gérant, ISRAEL LÉVI.

TABLE DES MATIÈRES

ARTICLES DE FOND.

BACHER (W.). Le Commentaire sur Job de Samuel ben Nissim d'Alep 118

BRANN (M.). Additions à l'autobiographie de Lipman Heller.... 270

EPSTEIN (A.). Le livre des Jubilés, Philon et le Midrasch Tadsché 80

GRAETZ (H.). Un point de repère dans l'histoire du roi David.. 241

HALÉVY (J.). I. Recherches bibliques : XX. La correspondance d'Aménophis IV et la Bible (*fin*) 43

XXI. L'histoire de Michée..... 207

XXII. Le lit d'Og, roi du Basan..... 217

II. Remarque sur un point contesté touchant la persécution de Nedjran 73

III. Notes sur quelques textes araméens du Corpus 224

LOEB (Isidore). La littérature des Pauvres dans la Bible. I. Les Psaumes (*suite et fin*)..... 1 et 161

PERLÈS (J.). Ahron ben Gerson Aboulrabi..... 246

SCHREINER (Martin). Le Kitab al-Mouhâdara wa-l-Moudhâkara de Moïse b. Ezra et ses sources..... 98

NOTES ET MÉLANGES.

BACHER (W.). Une version abrégée de la grammaire de Moïse Kimhi..... 281

KAUFMANN (David). I. Les victimes de la prise d'Ofen, en 1686. 133

II. Lettre de Tobia Cohen (Moschides)..... 140

III. La Synagogue de Mardochée Meisel et Jacob Segré... 143

IV. Léon X et les Juifs de Rome..... 285

V. Notes sur l'histoire des Juifs de Venise..... 289

VI. L'incendie de Salonique du 4 ab 1545..... 293

Porges. Une mischna mal comprise 278
Schwarz (Ad.). Même sujet 280

CORRESPONDANCE.

Lettre de M. Michel Mayer 298

BIBLIOGRAPHIE.

Loeb (Isidore). I. Geschichte der Juden, VIIIe volume, 3e édition, par Grætz 146
II. Revue bibliographique 302
Additions et rectifications 318
Table des matières 319

FIN.

VERSAILLES, IMPRIMERIE CERF ET FILS, RUE DUPLESSIS, 59.

2487 4

DS
101
R45
t.21

Revue des études juives;
historia judaica

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY