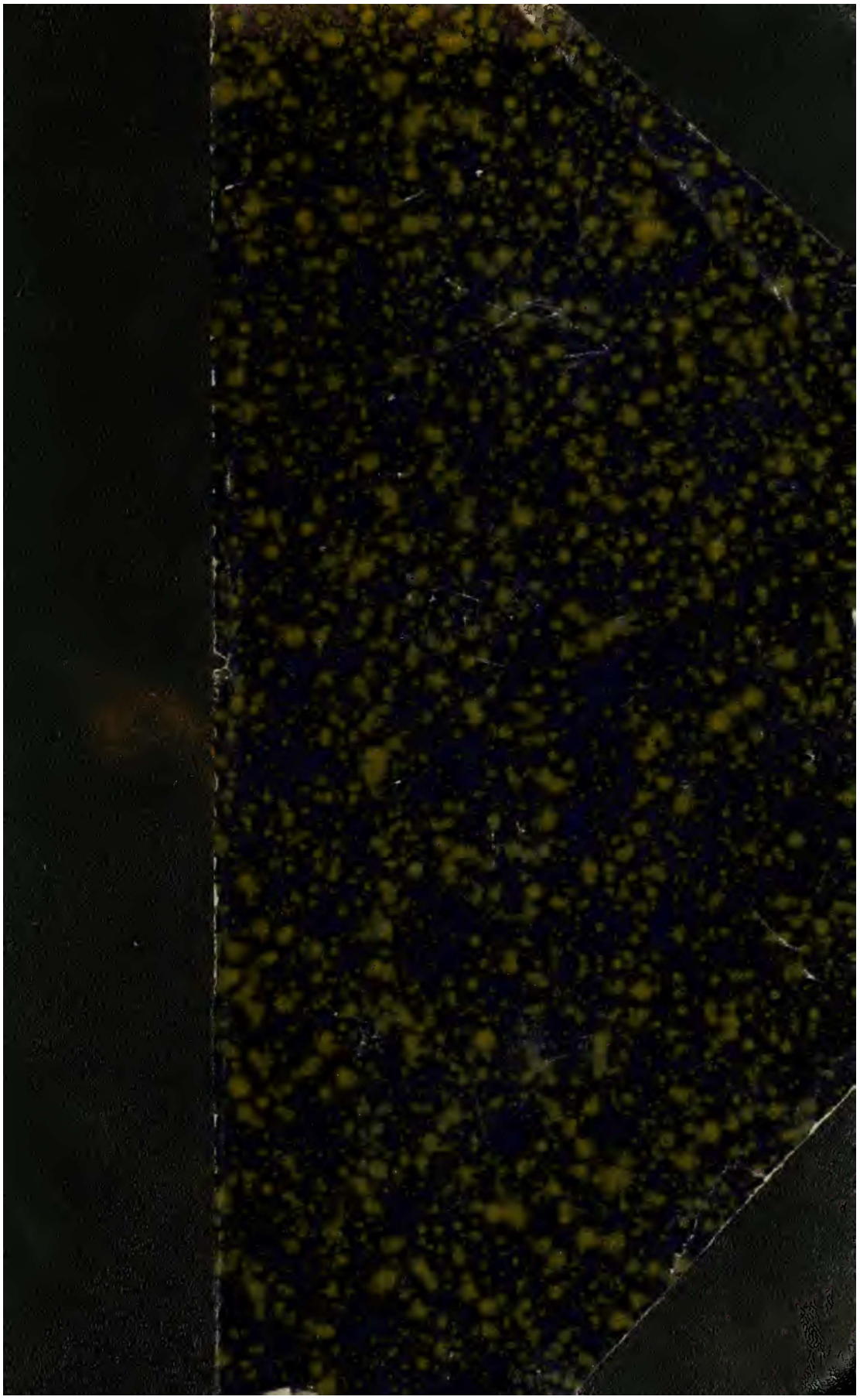


REVUE

DES

ÉTUDES JUIVES

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

P
2a0r9S
R

REVUE

DES

ÉTUDES JUIVES

PUBLICATION TRIMESTRIELLE
DE LA SOCIÉTÉ DES ÉTUDES JUIVES

TOME VINGT-TROISIÈME

PARIS
A LA LIBRAIRIE A. DURLACHER
83 bis, RUE LAFAYETTE
1891

436182
6.6.45

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

DS
101
R4J
t.23

http://www.archive.org/details/revuedestudesj23soci

ASSEMBLÉE GÉNÉRALE

SÉANCE DU 23 JANVIER 1892.

Présidence de M. OPPERT, *président.*

M. le PRÉSIDENT ouvre la séance en ces termes :

MESDAMES, MESSIEURS,

En montant dans ce fauteuil pour la dernière fois, je tiens, avant tout, à vous remercier de l'honneur que vous m'avez fait en me confiant deux années de suite les fonctions de Président de la Société des Etudes juives. Ma tâche est terminée, je crois l'avoir remplie avec zèle et dévouement. Le sentiment qui m'anime envers vous est surtout la gratitude de m'avoir élevé à la direction de votre compagnie, sans que les titres que je puis faire valoir vis-à-vis d'elle me désignassent à ce grand honneur.

Après l'expression sincère, émue, de ma reconnaissance, il me reste plusieurs devoirs à accomplir. Le premier est douloureux, car il faut que je fasse passer devant vos yeux la liste, hélas ! trop longue, des membres que la Société a perdus cette année. Cette nomenclature funèbre est d'autant plus affligeante qu'elle contient des hommes d'un mérite marquant dans la variété de leurs aspirations et la diversité de leur vocation.

Je vous parlerai d'abord de MAURICE LAZARD, qui avait dans sa jeunesse abordé les études rabbiniques et qui avait gardé l'amour pieux des études juives, dont la modestie n'avait d'égales que la bonté et la science.

Albert Blin, industriel d'Elbeuf, si rapidement et si cruellement enlevé à sa famille, à ses amis, à sa ville et à notre Société. C'était un esprit généreux et distingué qui, au milieu de ses grandes occupations, trouvait le moyen de s'intéresser à tout ce qui est noble et élevé. Si la mort de cet homme de bien a été un deuil public pour la ville qu'il habitait, elle l'est aussi pour la Société, qui est fière d'avoir compté Albert Blin parmi ses membres.

Qui ne connaissait, de nom au moins, Calmann Lévy, chef de la grande librairie fondée par son frère, et qui occupait une si large place dans la littérature contemporaine ? Il était membre perpétuel de la Société et nous avait donné son concours avec le plus grand désintéressement.

Ces jours-ci nous avons perdu le baron Daniel de Weisweiller, homme d'une haute valeur, attaché profondément au Judaïsme.

La littérature juive a été profondément atteinte cette année. L'auteur de plusieurs mémoires importants sur l'histoire et la littérature des Juifs, S. de Benedetti, professeur à l'Université de Pise, dont la science déplore la perte, était membre de notre Société.

Mais il nous faut surtout enregistrer un deuil cruel, une perte irréparable que les lettres juives ont faite dans la personne de notre illustre historien, Henri Graetz.

Né le 31 octobre 1817 à Xions en Posnanie, Graetz étudia en 1844 à Breslau, après avoir fait ses premières études au gymnase d'Oldenbourg. En 1853 il fut appelé au Séminaire israélite de Breslau, reçut en 1870 le titre de professeur à l'Université de cette ville. Son ouvrage magistral est l'Histoire des Juifs depuis les temps les plus reculés jusqu'à nos jours, traduite en plusieurs langues, et qui fonda sa réputation universelle. En dehors de cette grande œuvre il avait publié un livre sur le gnosticisme, et des traductions de l'Ecclésiaste et des Psaumes, sans compter les nombreux articles qu'il a prodigués dans son journal, la *Monatsschrift*. Graetz avait consacré sa vie à l'histoire des Juifs : il reprit en sous-œuvre plusieurs parties de l'ouvrage et en fit, pour ainsi dire, des ouvrages nouveaux et indépendants. On est frappé de sa vaste érudition, de son imagination inventive et de la conscience

minutieuse avec laquelle il utilise les données si riches qu'il avait accumulées, de la critique sagace et fine avec laquelle il discute les faits soumis à ses investigations. Sa perte est un grand deuil pour la science du judaïsme.

Je vais maintenant prendre congé de vous, et remettre la direction de la Société à mon successeur. Votre Conseil, selon un ancien usage, suivi depuis les débuts de notre association, vous propose encore cette fois un nom sorti de ses mûres délibérations. Vous êtes souverain dans votre choix, et le Conseil que vous avez choisi ne fait autre chose que de vous soumettre une proposition que vous avez le droit de ratifier ou de rejeter. Mais il espère que vous serez unanimes à sanctionner sa proposition, de conférer la présidence au savant distingué, à l'écrivain éminent, à l'homme qui dirige depuis la fondation de la Société, avec tant de tact et de science, votre journal, qui est la cheville ouvrière de la Société et aux labeurs incessants, à l'intelligence prudente duquel est dû votre succès. M. Isidore Loeb est absent de notre réunion, une maladie douloureuse, et dont nous demandons tous la prompte et complète guérison, le retient loin de nous. Donnons-lui par nos suffrages une consolation, un encouragement à se consacrer avec un zèle nouveau aux intérêts de la Société qu'il a, dans une si large part, réussi à faire prospérer.

M. Erlanger, trésorier, rend compte, comme suit, de la situation financière de la Société :

Mesdames et Messieurs,

Mon devoir m'oblige de nouveau de vous infliger l'ennuyeuse lecture d'un compte rendu financier. Cette lecture fait partie du programme de notre Assemblée ; je n'ai pas le droit de m'y soustraire.

Je n'ai rien de bien nouveau à vous annoncer. Le déficit n'est rien de nouveau chez nous, et vous avez déjà souvent entendu mes plaintes. Cette année se distingue cependant des autres par un déficit plus considérable. Je pourrais peut-être rechercher les causes

de cette mauvaise situation. Elles sont multiples ; mais cette recherche prolongerait ce rapport sans apporter aucun remède.

Je me borne à vous dire que notre Société, ayant conscience de l'importance des services qu'elle rend aux études juives, fera une active propagande pour arriver à changer ces déficits en excédents. Vous pouvez être assurés que nous ferons notre possible pour éviter de toucher à notre capital, et même aux intérêts de notre capital, comme nous l'avons fait jusqu'à ce jour.

Arrivons à nos chiffres :

EXERCICE 1891.

RECETTES.

Souscriptions et divers	9.365 fr. 15	
15 abonnements du Ministère	375	
		9.740 fr. 15
Vente par le dépositaire		1.161 »
Total des recettes		10.901 fr. 15

DÉPENSES.

Impression du n° 43	1.790 fr. 70	
— — 44	1.563 »	
— — 45	1.285 »	
— — 46 (approximatif)	1.250 »	
		5.888 fr. 70
Droits d'auteur du n° 43	696 fr. »	
— — 44	618 »	
— — 45	684 »	
— — 46	700 »	
		2.698 »
Distribution du n° 42	90 fr. »	
— — 43	120 »	
— — 44	90 »	
		300 »
A reporter		8.886 fr. 70

Report.....	8.886	fr. 70
Droits de magasinage.....	100	»
Divers par le dépositaire.....	97	80
Appointements du secrétaire-adjoint.....	1.800	»
Frais de bureau.....	252	»
— recouvrement.....	167	05
Gratifications.....	70	»
Frais de l'assemblée générale et des conférences....	342	»
Déficit de 1890.....	266	75
Total des dépenses.....	11.982	fr. 30

Le total des dépenses étant de.....	11.982	fr. 30
Le total des recettes n'étant que de.....	10.901	15
Il reste donc un déficit de.....	1.081	fr. 15

Voilà, Mesdames et Messieurs, la pénible situation à fin 1891.

Je dois cependant faire observer que le déficit de 1.081 fr. 15 c. comprend celui de l'exercice précédent, et que nous aurions pu le combler, et au-delà, en nous servant des rentes annuelles de notre capital.

Nous avons l'espoir de le couvrir, au moins partiellement, pendant l'exercice qui commence ; mais, encore une fois, laissez-moi vous dire que nous comptons sur votre précieux concours pour notre propagande.

M. Vernes, secrétaire, lit le rapport sur les publications de la Société pendant l'année 1891 (voir plus loin, p. x).

Il est procédé à l'élection de neuf membres du Conseil. Sont nommés à l'unanimité des suffrages exprimés :

MM. Abraham Cahen, grand-rabbin, membre sortant;
Albert Cahen, professeur agrégé des lettres, membre sortant;
Adolphe Franck, membre de l'Institut, membre sortant;

MM. Sylvain Lévi, professeur à la Sorbonne, membre sortant ;
Isidore Loeb, professeur au Séminaire israélite, membre sortant ;
Jules Oppert, membre de l'Institut, professeur au Collège de France, membre sortant ;
Salomon Reinach, attaché aux Musées nationaux, membre sortant ;
Théodore Reinach, docteur en droit et ès lettres, membre sortant ;
Baron Alphonse de Rothschild, membre de l'Institut, membre sortant.

L'ordre du jour porte ensuite la nomination du Président de la Société pour l'année 1892. Est élu à l'unanimité M. Isidore Loeb.

M. le Président met aux voix la question suivante : *La Société des Études juives doit-elle demander aux pouvoirs publics d'être reconnue d'utilité publique ?*

Cette proposition est adoptée à l'unanimité.

Il est procédé ensuite à la discussion des statuts de la Société qui devront remplacer ceux qui sont en vigueur. Sont adoptés les statuts suivants :

STATUTS

TITRE Ier. — *But de la Société.*

Art. 1er. — La *Société des Études juives*, fondée en 1880, a pour objet de favoriser le développement des études relatives à l'histoire et à la littérature juives, et principalement à l'histoire et à la littérature des Juifs en France.

Elle a son siège à Paris.

Art. 2. — La Société poursuit son but : 1° par la publication d'une Revue périodique ; 2° par la publication d'ouvrages relatifs aux études juives et par des subventions ou des prix accordés aux ouvrages de ce genre ; 3° par des conférences et lectures.

TITRE II. — *Composition de la Société.*

ART. 3. — La Société est composée de membres titulaires, perpétuels et fondateurs.

ART. 4. — Les membres titulaires sont ceux qui paient une cotisation annuelle d'au moins 25 francs. Les membres perpétuels sont ceux qui versent en une seule fois la somme de 400 francs au moins. Les membres fondateurs sont ceux qui versent en une seule fois la somme de 1,000 francs au moins.

ART. 5. — Les membres nouveaux sont nommés par le Conseil sur la présentation de deux membres de la Société.

ART. 6. — La qualité de membre de la Société se perd : 1° par la démission ; 2° par la radiation prononcée par le Conseil pour motifs graves ; 3° pour les membres titulaires, par défaut de paiement de la cotisation annuelle.

TITRE III. — *Administration.*

ART. 7. — La Société est dirigée par un Conseil composé d'au moins vingt et un membres.

ART. 8. — Les membres du Conseil doivent résider en France.

ART. 9. — Les membres du Conseil sont élus pour trois ans par l'Assemblée générale. Le Conseil est renouvelé annuellement par tiers. Les membres sortants sont rééligibles.

Le vote par correspondance est admis.

ART. 10. — Le bureau du Conseil, qui est en même temps le bureau de la Société, se compose d'un président, de deux vice-présidents, de deux secrétaires et d'un trésorier.

ART. 11. — Le président est choisi parmi les membres du Conseil et nommé pour un an par l'assemblée générale. Le président n'est pas rééligible immédiatement.

Le vote par correspondance est admis.

ART. 12. — Le Conseil élit dans son sein les autres membres du bureau.

ART. 13. — Le Conseil se réunit au moins six fois par an.

ART. 14. — Le trésorier représente la Société en justice et dans tous les actes civils.

TITRE IV. — *Ressources de la Société.*

ART. 15. — Les ressources de la Société se composent : 1° des cotisations annuelles des membres titulaires, des versements des membres perpétuels et fondateurs ; 2° des subventions qui peuvent lui être accordées ; 3° du produit de la vente de la *Revue* et autres publications de la Société ; 4° du revenu de ses biens et valeurs de toute nature ; 5° des dons et legs dont l'acceptation aura été autorisée par le gouvernement.

TITRE V. — *Assemblée générale.*

ART. 16. — L'Assemblée générale des membres de la Société se réunit au moins une fois par an.

ART. 17. — L'ordre du jour de l'Assemblée générale est réglé par le Conseil. Toute proposition signée de vingt-cinq membres de la Société est inscrite de droit à cet ordre du jour. Elle devra être notifiée au Conseil un mois avant la réunion de l'Assemblée générale.

ART. 18. — L'Assemblée générale entend, une fois par an, un compte rendu de la situation financière et morale de la Société ; approuve les comptes de l'exercice, pourvoit au renouvellement des membres du Conseil et à la nomination du président ; elle vote sur la modification des statuts dont il est question au titre VI et sur la dissolution de la Société dont il est question au titre VII.

ART. 19. — Le compte rendu annuel de la situation financière et morale est publié par le Conseil.

TITRE VI. — *Modification des Statuts.*

ART. 20. — Les présents statuts ne peuvent être modifiés que par l'Assemblée générale, sur la proposition du Conseil ou de vingt-cinq membres de la Société.

ART. 21. — L'Assemblée générale ne peut modifier les statuts qu'à la majorité des deux tiers des votants.

ART. 22. — Les modifications des statuts votées par l'Assemblée générale sont soumises à l'approbation du gouvernement.

Le vote par correspondance est admis.

TITRE VII. — *Dissolution de la Société.*

ART. 23. — La dissolution de la Société peut être prononcée par une Assemblée générale convoquée spécialement à cet effet sur l'initiative du Conseil ou sur la demande du quart des membres de la Société.

ART. 24. — La dissolution ne pourra être prononcée que si elle est votée par au moins les deux tiers des membres de la Société présents à l'assemblée ou votants par correspondance. Ce vote sera soumis à l'approbation du gouvernement.

Le vote par correspondance est admis.

La Société désigne comme ses représentants devant le Conseil d'État pour la discussion et, au besoin, la modification des présents statuts : M. Loeb, président de la Société, et M. Théodore Reinach, vice-président.

M. Maurice BLOCH fait une conférence sur *La femme juive dans le roman et au théâtre* (voir plus loin, p. XXVIII).

RAPPORT

SUR LES PUBLICATIONS DE LA SOCIÉTÉ

PENDANT L'ANNÉE 1891

LU A L'ASSEMBLÉE GÉNÉRALE DU 23 JANVIER 1892

PAR M. MAURICE VERNES, SECRÉTAIRE

MESDAMES, MESSIEURS,

Votre Conseil ayant bien voulu me désigner à nouveau comme rapporteur, j'ai l'honneur de prendre encore la parole devant vous pour vous exposer les travaux de l'année écoulée. Ma tâche sera un peu abrégée par une circonstance toute matérielle, qui est le retard apporté à la publication du fascicule d'octobre-décembre 1891, mais les trois qui précèdent fournissent à notre examen un ensemble d'études suffisamment variées pour retenir votre attention.

I

Sur le domaine de l'ancienne littérature hébraïque, c'est encore le nom de M. Joseph Halévy que vous rencontrerez en première ligne. Dans son étude sur *le Psaume IX*[1], notre confrère exprime

[1] *Recherches bibliques*, t. XXII, p. 26.

l'idée que les pièces qu'il ne craint pas d'appeler les « psaumes assyro-babyloniens » sont de nature « à nous fournir quelques traits caractéristiques, qui peuvent servir à mieux comprendre l'esprit et les tendances des psaumes hébreux. » Il ne s'agit point ici des prières consistant en « incantations que le prêtre récitait sur le malade afin de chasser les mauvais esprits, auxquels on attribuait l'origine de la maladie », mais de morceaux qui sont définis comme visant le pardon des péchés qui ont couché le malade sur son lit de souffrance. « D'après les croyances assyro-babyloniennes, poursuit M. Halévy, chaque individu logeait dans son intérieur deux divinités protectrices, un dieu et une déesse qui l'accompagnaient depuis sa naissance jusqu'à sa mort. A la moindre négligence des prescriptions religieuses ou morales, ces divinités quittaient son corps, lequel était aussitôt envahi par des génies malfaisants, qui produisaient la douleur et la souffrance. » Il s'agissait alors de chasser les intrus au moyen de formules magiques ou bien d'obtenir le pardon des péchés du patient de façon à provoquer l'intervention salutaire des bons génies, prêts à expulser leurs incommodes successeurs. Cette croyance, générale chez tous les Sémites, se serait conservée dans le judaïsme talmudique, qui se serait borné à substituer aux divinités protectrices indiquées plus haut, deux génies contraires accompagnant l'homme dès sa naissance et lui inspirant, l'un le bon penchant, l'autre les inclinations mauvaises. — Je ne vois très clairement, je l'avoue, ni le passage prétendu de la croyance assyro-babylonienne à la doctrine talmudique, ni la lumière que ces diverses propositions jettent sur l'interprétation des Psaumes ; mais vous vous souviendrez que je ne fais ici que l'office de rapporteur.

Dans un grand nombre de Psaumes il est fait allusion à un ennemi, dont le poète réclame l'anéantissement ; cet ennemi ne serait autre que le génie malfaisant, auteur du péché et de la maladie. Toutefois, dans plusieurs de ces compositions, il serait question, non d'un ennemi spirituel et invisible, mais d'un ennemi réel, ce qui permettrait de dater l'œuvre avec précision. Ce serait le cas notamment pour le Psaume IX. On pourrait assurément songer à Antiochus Epiphane. M. Halévy pense que l'auteur a visé le der-

nier roi babylonien, Nabonide. « C'est, j'emprunte les propres termes dont il use, un produit du dernier temps de l'exil, lorsque Cyrus se décida définitivement à s'emparer de la Babylonie. Tous les peuples opprimés avaient conçu alors l'espérance que la conquête de Cyrus amènerait la destruction de Babylone et apporterait un changement de politique envers les peuples soumis ; on sentait que le conquérant perse cherchait à se faire des amis parmi les populations de la Syrie, afin de les attacher à son grand empire... L'auteur de notre psaume était animé des mêmes espérances et cela explique, sans la moindre difficulté, la prière fervente qu'il adresse à la divinité pour lui demander le châtiment des orgueilleux et le relèvement des humbles. » Par un mode de discussion analogue, M. Halévy ramène à l'époque d'Ezéchias la composition des psaumes II et CX [1]. Sans entrer dans le fond du débat, je me bornerai à rappeler combien il est difficile de rapporter des morceaux tels que les Psaumes à des circonstances historiques déterminées. M. Halévy aura-t-il réussi à convaincre quelques-uns de ceux qui considèrent ces compositions lyriques comme le développement de thèmes moraux et religieux sans cadre historique réel ? J'en doute très fort, d'autant plus que, contrairement au proverbe qui veut que l'on prenne plus de mouches avec du miel que du vinaigre, ce n'est pas précisément de sucre qu'il enduit les bords de la coupe qu'il présente à ses contradicteurs. En effet, après avoir déclaré que « plusieurs exégètes, las de tâtonner perpétuellement dans les ténèbres d'expressions vagues et privées de contours bien tranchés, ont mis les 150 psaumes tous ensemble dans le même panier (*sic*) et les ont déclarés tous produits à la même époque, notamment à l'époque la plus tardive de la littérature biblique, celle qui s'étend du retour de Babylone à l'avènement des Macchabées », il professe qu'il ne voit pas « la nécessité d'une classification, qui est à la fois si invraisemblable et si désespérée » ; puis il peint ses adversaires littéraires comme des gens « qui, par un parti-pris inconcevable et jamais motivé, affirment hardiment que le recueil des Psaumes tout entier a été composé dans l'intervalle qui sépare le retour de l'exil de l'in-

[1] T. XXIII, p. 32.

surrection des Macchabées » et, peut-être plus inexactement encore, comme des hommes, « qui voient dans les psaumes royaux un simple exercice poétique, dans lequel l'imagination de l'auteur n'a d'autre but que de se divertir ou d'amuser ses auditeurs » ; enfin, pour les achever d'un dernier coup, il pense les accabler sous la dénomination de « critiques de l'école de M. Havet ». Non décidément, ce n'est pas là nous dorer la pilule, à M. Loeb et à moi ; car, sans trop nous reconnaître l'un ou l'autre, je crois bien que nous sommes ici visés l'un et l'autre. — Et, puisque le nom de l'un des hommes qui ont le plus honoré l'Université de France par une longue vie de probité et de travail, par des publications toujours marquées au coin de l'étude consciencieuse, de l'absolue intégrité, d'une langue ferme et claire, puisque le nom de M. Ernest Havet s'est rencontré sous ma plume, vous me permettrez, Messieurs, toutes réserves faites sur des hypothèses hardies et aventureuses, de célébrer ce fait remarquable d'un homme qui, ayant abordé l'étude du judaïsme dans un esprit de polémique, avec l'intention visible de le rapetisser ou, tout au moins, de l'abaisser devant l'hellénisme, s'est pris à la fin pour lui d'une véritable admiration et a consacré quelques-unes de ses pages les plus éloquentes à louer les incomparables beautés religieuses et morales de la Bible ; et ce disciple résolu du XVIII^e^ siècle emploie les dernières années de son active vieillesse à approfondir, avec une passion communicative, un problème de littérature biblique dont il se plaît à proclamer la haute importance ! Rare exemple et qu'il faut souhaiter voir suivi par plusieurs autres ; rudes mais loyales étreintes, que je préfère mille fois à certaines banalités courantes, à des compliments évasifs et qui sonnent faux, surtout à l'indifférence polie qui continue d'accueillir généralement nos études dans le cercle des lettrés de profession.

M. Halévy nous a également fourni une étude sur Noé et le déluge [1] ; il établit une comparaison entre le récit biblique et un texte babylonien dont il nous donne la transcription et la traduction. Le premier serait « une transformation monothéiste et très abrégée du récit babylonien ». Notre confrère tire encore de cette compa-

[1] T. XXII, p. 161.

raison une conséquence littéraire assez inattendue, à savoir qu'il faudrait renoncer à l'hypothèse, généralement admise, d'une diversité de plumes dans les chapitres de la Genèse qui traitent du déluge, de la juxtaposition de deux documents dénommés jéhoviste et élohiste, d'après la préférence qu'ils témoignent pour les appellations *Jéhovah* ou *Yahvéh* et *Elohim*.

M. Isidore Loeb nous a donné la suite de ses pénétrantes études sur *la littérature des Pauvres dans la Bible ;* il y étudie la seconde partie de la prophétie d'Isaïe, qu'on appelle couramment *le second Isaïe* [1]. Je ne vous ai pas dissimulé, l'année dernière, quelle importance j'attachais à ces recherches, conduites avec tant de précision et de rigueur, sous une forme constamment aisée et attrayante ; quant à ce que vous pensez, non seulement de la valeur scientifique de notre confrère, mais de sa personne, vous venez de le proclamer en faisant violence à sa modestie pour l'appeler aux honneurs de la présidence. Pour moi, je ne voudrais pas succomber une seconde fois à la tentation de m'étendre sur des matières qui m'intéressent au plus haut degré et surtout, dans le cas présent, par la comparaison de mes propres résultats avec ceux qu'a obtenus M. Loeb. Je laisserai donc à mon successeur à cette place l'enviable mission d'analyser l'étude dont nous ne possédons aujourd'hui que la première partie, et je me bornerai à relever deux points, l'un relatif à la date du livre étudié, l'autre à sa doctrine. On lit couramment dans les manuels d'exégèse, que les chap. XL à LXVI d'Isaïe « ont été écrits par un prophète juif à Babylone, pendant l'exil de Babylone, jusqu'à l'époque où les Juifs furent délivrés par l'édit de Cyrus. » — « Il y a même, continue M. Loeb, — car c'est lui que j'avais commencé de citer sans vous prévenir, — il y a des commentateurs qui, à l'aide du second Isaïe, savent suivre, comme sur la carte, les opérations militaires tentées, pendant les dernières années de l'exil juif, par les armées médo-perses contre l'empire babylonien. Ils notent par le détail les émotions du prophète qui surveille, avec une attention passionnée, la marche des envahisseurs ; ses espérances et ses joies quand les ennemis s'approchent de Babylone ; son abattement,

[1] T. XXIII, p. 1.

quand ils sont forcés de s'éloigner ou de s'arrêter. » Et notre confrère ajoute : « Nous avouons que tant de perspicacité nous confond. A notre avis, il n'y a rien de tout cela dans le second Isaïe; nous ne savons pas y retrouver l'écho des événements militaires qui ont précédé ou accompagné la chute de Babylone, et il n'est pas prouvé pour nous que même le fameux passage où Cyrus est nommé soit d'un contemporain et n'ait pas été écrit plus tard. Quoique nous ayons provisoirement admis l'opinion courante sur la date du second Isaïe et que nous ne la contestions même pas absolument, au moins pour une partie des prophéties que renferme notre livre, il nous semble pourtant qu'elle est loin d'être solidement établie. D'une manière générale, on peut dire qu'il n'y a rien, dans le second Isaïe, qui ne puisse être attribué à l'époque du second temple. »

Voilà pour la date; et déjà vous voyez que M. Loeb est en rupture complète avec cette école, longtemps en faveur, qui prétend expliquer chaque page de la Bible par les circonstances particulières à l'écrivain et à son temps, par les incidents politiques ou militaires auxquels il a été mêlé. M. Loeb s'attache à retrouver, sous la variété des formes, l'idée ou la doctrine. Dans le second Isaïe, l'intérêt se concentre autour de la figure du « serviteur de Dieu » ; ce « serviteur de Dieu », dans certains passages, ne serait autre que le Messie. Pour notre confrère, en effet et contrairement aux vues le plus généralement admises, les racines de l'idée messianique ne plongent pas dans le rêve ambitieux d'une royauté temporelle, et M. Loeb ne craint pas de s'inscrire en faux contre les conceptions en vigueur, en écrivant cette déclaration significative : « Si le Messie est devenu à la fin un rejeton de la famille de David, un autre David, plus superbe et plus puissant que le premier, il nous semble qu'à l'origine il a dû être plutôt un humble serviteur de Dieu, un Pauvre. C'était toute justice, puisque le Pauvre était seul resté fidèle à Dieu, avait seul expié les fautes de la nation, avait seul cru au retour de l'exil et à la restauration du royaume juif. Avant d'être un David idéal, le Messie aura été un Pauvre idéal, et c'est ainsi, à ce que nous croyons, qu'il apparaît dans le second Isaïe. » Notre confrère propose enfin de représenter graphiquement les différents « serviteur de Dieu » qu'on trouve dans ces pages

incomparables, par une série de cercles concentriques, dont le plus extérieur, le plus grand, comprendrait le peuple juif tout entier ; le cercle situé en dedans de celui-ci, le second en venant du dehors, comprendrait encore le peuple juif, mais expurgé des éléments malsains et impurs qu'il renferme. En troisième lieu, viendrait le cercle plus étroit encore des Pauvres proprement dits ; enfin, le centre, où tous les Pauvres sont ramassés en un Pauvre unique, qui est le Messie. — En voyant soulevée à nouveau et dans des conditions de compétence incontestables, une des plus grosses questions de la théologie hébraïque, celle dont l'élucidation a peut-être le plus d'importance pour une appréciation exacte des origines chrétiennes, vous vous apercevez, Messieurs, combien il est risqué de prétendre que l'école dite de Graf, celle dont les chefs les plus illustres sont — ou étaient naguère encore — Reuss, Kuenen et Wellhausen, ait définitivement tranché les principaux problèmes touchant à la composition et à la doctrine des livres bibliques. Il est permis, dès à présent, de dire qu'il en sera de cette école sur le domaine de l'Ancien Testament ce qu'il en a été de l'école de Baur pour le Nouveau Testament. Une initiative hardie a brisé les anciens cadres, ouvert des voies nouvelles, mis en lumière des éléments oubliés et méconnus; tout cela, nous l'accordons, mais l'édifice qu'on avait cru durable, menace déjà ruine et doit être repris par les fondements.

Dans le cercle des études bibliques, j'ai encore à vous signaler une intéressante hypothèse de M. D. Simonsen, intitulée *le Psaume* XXII *et la Passion de Jésus* [1] ; l'auteur émet l'idée que le dit psaume était le « psaume du jour », et, « comme tel, présent à l'esprit de tous, pour le jour où Jésus fut supplicié, c'est-à-dire le 14 Nisan » ; de là, une application toute naturelle à Jésus. Dans les *Notes exégétiques* de M. Mayer Lambert[2], je relève un essai ingénieux d'interpréter le *beshagam hou basar* de *Genèse,* VI, 3, non par les mots « en tant que aussi il est chair », ce qui soulève de grosses objections, ou encore par ceux-ci « à cause de leur erreur, lui étant chair », traduction également fort contestable, mais, en considérant *hou*

[1] T. XXII, p. 283.
[2] T. XXII, p. 129.

basar comme une glose explicative de *shay*, de la façon suivante : « dans leur corps (lisez chair) ».

II

M. Cagnat vous a fait assister de nouveau au plus dramatique épisode de votre illustre passé, à l'événement politique qui a immortalisé votre nation au moment où elle cessait d'être, à ce mémorable siège de Jérusalem par Titus, qui a commencé d'établir le renom du judaïsme dans l'empire romain ; mais il s'est placé, pour vous le représenter, à un point de vue tout spécial [1]. Sa parole aisée et entraînante vous a transportés dans le camp romain, et là, vous avez fait connaissance avec les chefs et les soldats de l'armée assiégeante, vous avez pénétré l'organisation des différents corps qui la composaient, leur armement, leur mode d'attaque. Vous ne pouviez trouver un guide plus alerte, mieux informé, dans ce que le conférencier a appelé lui-même et très spirituellement « une visite aux tranchées » de l'armée romaine. Vous avez même, un instant, oublié la triste situation des assiégés pour suivre avec une attention passionnée les tableaux que faisait revivre sous vos yeux la lanterne magique des gens qui se respectent, je veux dire l'appareil Molteni. Savez-vous que l'épigraphie et l'archéologie latines sont de bien belles choses, pour nous apporter des documents si nombreux et si précis sur les hommes et les faits? Je me prenais, à part moi, à souhaiter la même fortune à notre épigraphie hébraïque, si mal partagée jusqu'à ce jour, et à propos d'un des principaux monuments de laquelle notre illustre et vénéré confrère, M. Joseph Derenbourg, se voyait contraint d'écrire, formulant ainsi un sage rappel à la sagesse à l'usage des gens qui veulent aller trop vite en besogne : « La paléographie hébraïque manque encore de bases solides [2]. » L'avenir nous apportera-t-il à cet égard le supplément

[1] *L'armée romaine au siège de Jérusalem*, dans les *Actes et conférences*, p. XXVIII.

[2] T. III, p. 168.

d'informations qui nous serait si précieux ; je le souhaite vivement, — et je reviens à mon sujet. Je me suis, je l'avoue, intéressé tout particulièrement à la présence de contingents orientaux dans l'armée romaine, à ces troupes, amenées par Hérode Agrippa II, où figuraient « ces Nabatéens demi-sauvages, qui vivaient dans des grottes souterraines, comme des animaux ». Ne seriez-vous pas curieux de contempler l'aspect d'un soldat de Sohem, roi de l'Iturée, région située à l'est des états d'Agrippa et confinant à l'Arabie, qui avait amené à Titus un contingent de 3,000 hommes ? Vous voilà satisfaits. « Par un heureux hasard, nous avons conservé la tombe d'un soldat appartenant à une troupe d'Ityréens; on y voit le buste du défunt. Le costume est caractéristique. Le corps est couvert d'une sorte de grand manteau à capuchon, qui rappelle beaucoup le burnous arabe; il semble, en effet, cousu sur le devant et non boutonné ou agrafé, comme notre manteau de cavalerie ; au-dessous, on aperçoit le haut d'une tunique, qui laisse le cou dégagé ; la tête est nue et ne devait point porter de casque. D'une main, il tient un arc, et de l'autre, deux flèches : c'est l'arme par excellence de l'Orient; les Parthes, voisins des Ityréens, avaient, comme archers, une réputation qu'il est inutile de vous rappeler. » Malchus, un chef arabe, avait fourni un effectif d'au moins 5,000 hommes, et Palmyre avait envoyé des archers.

A côté de ces Orientaux à l'armement primitif et sommaire, figure tout le matériel d'une poliorcétique savante, disons plus simplement de l'artillerie romaine. Une ingénieuse composition en a groupé sous vos yeux les principaux éléments. Voyez-vous cette batterie, qu'on croirait installée d'hier par les soins d'un lieutenant sorti de l'école d'application de Fontainebleau ? Des plateformes, rigoureusement dressées, sont protégées contre les projectiles ennemis par un épaulement en terre, que maintiennent des gabions et des saucissons. Deux machines de guerre y sont installées. « L'une, celle de droite, est une balliste. La balliste, comme la catapulte, était une arbalète de gros calibre. Deux bobines servaient à maintenir dans la position voulue les deux branches d'un arc, dont les extrémités étaient reliées par une grosse corde ; celle-ci glissait dans une grande rainure, où l'on introduisait des flèches ou des

boulets. On tendait la corde et on la maintenait tendue au moyen d'un crochet rattaché à une chaîne, qui s'enroulait sur un cabestan, placé à la partie inférieure de la machine ; en lui rendant la liberté, on envoyait le projectile aussi loin que la pièce le comportait. La seule différence qui existât entre la catapulte et la balliste, c'est que la première était disposée horizontalement, et la seconde inclinée à 45 degrés ; on doit donc faire entre ces deux engins exactement la même distinction qu'entre nos canons et nos mortiers. » Je voudrais bien aussi vous vanter les mérites de l'onagre, « sorte d'immense cuiller, dans le creux de laquelle se plaçait le projectile. On attirait violemment à soi cette cuiller, de façon à l'amener jusqu'à terre, puis, on la lâchait brusquement. Elle se redressait alors, et, frappant contre un tablier de bois ou de métal », laissait filer le projectile dont on l'avait chargée. M. Cagnat qualifie ces machines de primitives ; je ne les trouve pas tant maladroites et je ne plains pas le sort de l'officier chargé de diriger une batterie de ces formidables engins. On vous a montré encore la tortue, carapace artificielle formée par des boucliers en pente, le bélier mis à l'abri des coups de l'ennemi par une toiture blindée de fer, protégé contre la flamme par des peaux mouillées, enfin les tours mobiles, gigantesques charpentes, qui permettaient aux troupes assiégeantes de s'élever sur le même plan que les défenseurs des remparts, parfois de les dominer et de les envahir en abaissant des ponts-levis disposés tout exprès. Vous voyez, Messieurs, que pour n'avoir encore inventé ni la poudre avec fumée, ni la mélinite, ni la poudre sans fumée, les anciens avaient déjà à leur disposition une collection suffisamment complète d'outils appropriés à la destruction de leurs semblables.

Rentrons dans des sphères plus sereines avec la seconde partie de la belle étude de M. Epstein sur *le livre des Jubilés*, *Philon et le Midrasch Tadsché* [1]. Je vous en ai exposé l'année dernière l'objet et le plan ; je me borne à mentionner aujourd'hui les curieux et instructifs développements donnés à quelques points particulièrement intéressants. « Il y a, dit le Midrasch Tadsché, trois sortes de sacrifices : l'holocauste, le sacrifice de prospérité et le sacrifice de péché,

[1] T. XXII, p. 1.

auxquels correspondent trois espèces d'hommes pieux, lesquels arrivent à la connaissance de Dieu par trois voies différentes, par l'amour, le désir et la crainte. L'holocauste répond à l'amour, le sacrifice de prospérité au désir et le sacrifice de péché à la crainte. L'amour est placé au-dessus du désir, et le désir au-dessus de la crainte. » C'est certainement à Philon qu'il faut, d'après M. Epstein, rapporter la classification des sacrifices qui vient d'être indiquée ; mais l'auteur du Tadsché ne semble avoir fait cet emprunt que par l'intermédiaire du livre des Jubilés de Pinhas ben Iaïr. M. Epstein traite dans les sections suivantes de la fixation de la Pentecôte au dimanche, du comput des années et des mois dans le livre des Jubilés, de la signification de la fête des semaines et des fêtes des Thérapeutes. Il faut beaucoup de science pour aborder ces délicates questions et nous rendons hommage au talent avec lequel l'auteur a su faciliter l'intelligence de ces problèmes complexes et ardus.

Dans un ordre d'idées qui confine par quelques points au précédent, citons la savante étude de M. Bacher sur l'*Exégèse biblique dans le Zohar*[1]. La tâche était fort difficile avec ce traité mystique et cabalistique, dont les travaux récents rapportent le lieu d'origine à l'Espagne et la date à la fin du XIII^e^ siècle ; M. Bacher a exposé l'intérêt et la nature de ses recherches dans des termes que je dois reproduire : « Un travail critique sur le Zohar est des plus difficiles, et on peut se demander s'il vaudrait la peine de l'entreprendre. Il faudrait chercher en détail la source des midraschim imités et altérés par l'auteur pour des lecteurs crédules et ne soupçonnant pas la supercherie ; montrer comment l'auteur a utilisé les éléments empruntés par lui au Talmud et aux écrits midraschiques authentiques et comment il les a dénaturés, souvent jusqu'à les rendre méconnaissables ; comment il a inventé lui-même des explications midraschiques de l'Ecriture sainte qu'il a mises dans la bouche de ses héros ; avec quel art ou quelle gaucherie il a composé le cadre épique de son livre, les légendes qui servent d'ornementation à sa composition, ajouté toutes sortes d'indications d'une curieuse précision sur la vie des Tannaïm et sur les relations qu'ils ont eues entre

[1] T. XXII, p. 33 et 219.

eux ; enveloppé le petit nombre de renseignements exacts et historiques qu'il emprunte aux sources authentiques d'un nuage de divagations fantastiques sans bornes... » M. Bacher a choisi dans cette matière si ample un chapitre spécial, celui de l'exégèse biblique selon le *Peschat* ou interprétation naturelle, autrement dit sens littéral, qui est, d'après le Zohar lui-même, le degré inférieur de l'interprétation biblique. La conclusion de notre savant collaborateur est que « le Zohar mérite l'attention en tant que source d'interprétations simples et comme témoignage de l'emploi de ce genre d'interprétations durant le siècle qui a suivi en Espagne l'époque des grands exégètes ».

M. Martin Schreiner a poursuivi et achevé la publication de ses études sur le *Kitab al-Mouhâdara wa-l-Moudhâkara de Moïse b. Ezra et ses sources* [1], marquées au coin de la plus solide et exacte érudition. C'est encore un chapitre de votre histoire littéraire et religieuse qui reçoit un utile complément, « le livre de Moïse b. Ezra, dit fort bien M. Schreiner, n'étant pas seulement une source précieuse pour l'histoire juive, une apparition intéressante dans l'histoire de l'exégèse biblique, mais encore une production importante de la vie intellectuelle juive dans l'Espagne mahométane, un témoignage des tendances littéraires de nos grands poètes du moyen-âge, une preuve de leur dépendance vis-à-vis de la littérature mahométane en même temps que de leur originalité propre. »

J'énumère ici d'une façon sommaire, en m'excusant auprès de leurs auteurs de l'obligation où me mettent le temps et l'espace dont je dispose de me borner à une simple indication de titres, une série de travaux et de notices consacrés à la littérature talmudique et du moyen-âge, à la grammaire, à l'épigraphie, à la lexicographie, à la bibliographie : *Quelques notes sur la vie de Juda Léon de Modène*, de M. Neubauer [2], la *Légende d'Asnath, fille de Dina et femme de Joseph*, de M. Joseph Perles [3], les *Notes sur la littérature des Juifs hispano-portugais*, de M. Kayserling [4], l'étude de M. Halévy

[1] T. XXII, p. 62 et 236.
[2] T. XXII, p. 82.
[3] T. XXII, p. 87.
[4] T. XXII, p. 119.

sur *Une inscription sabéenne soi-disant d'origine juive* [1], la longue analyse donnée par le même d'un ouvrage allemand sur la religion mandéenne [2], les *Mélanges talmudiques et midraschiques,* de M. Kohut [3], *Un chapitre inédit de Sabbetai Donnolo,* de M. Neubauer [4], une intéressante étude de M. Lazare Belléli sur *Deux versions peu connues du Pentateuque* [5], diverses notes de MM. Furst, Bacher, Kaufmann, Schwab, Israelsohn, Halévy, Glaser, Israël Lévi, Modona [6]; une notice de M. Moïse Schwab sur les *Médailles de la collection Strauss* [7], une utile contribution de M. Hartwig Derenbourg, portant sur *Les Manuscrits judaïques entrés au British Museum de 1867 à 1890* [8], enfin une *Revue bibliographique*, de M. Isidore Loeb, traitant des dernières publications relatives au judaïsme [9].

III

Je place dans une catégorie spéciale ce qui a trait à l'histoire du judaïsme au moyen âge et dans les temps modernes, et ici encore je suis embarrassé par la variété et l'abondance des matériaux. Je voudrais relever bien des faits curieux et émouvants, refaire avec M. Rodocanachi l'histoire du *Ghetto à Rome* [10], de cette communauté juive installée au seuil même du Vatican, « blottie dans le giron même de l'Eglise », selon l'ingénieuse expression de son historien. Prenons-les dès leur arrivée à Rome, ces Juifs « chassés de leur pays par le besoin, ou bien amenés enchaînés derrière le char

[1] T. XXII, p. 125 ; cf. *ibid.*, p. 280 et 281.
[2] T. XXII, p. 139 et 296.
[3] T. XXII, p. 208.
[4] T. XXII, p. 213.
[5] T. XXII, p. 250.
[6] T. XXII, p. 133 et XXIII, p. 129 ; t. XXII, p. 134, 135, 137 et XXIII, p. 133 ; t. XXII, p. 285 et 287; t. XXII, p. 294 ; t. XXII, p. 295 et XXIII, p. 132 ; t. XXIII, p. 117 ; t. XXIII, p. 121 ; t. XXIII, p. 125 ; t. XXIII, p. 134.
[7] T. XXIII, p. 136.
[8] T. XXIII, p. 99.
[9] T. XXIII, p. 144.
[10] *Actes et conférences*, p. LIX.

des triomphateurs romains, » qui « allèrent s'enfouir dans ce faubourg misérable, nauséabond et mal famé du Transtévère, réceptable de la lie de Rome, où jamais ne pénétrait le citoyen romain qui se respectait quelque peu et où la police impériale même ne se risquait que lorsqu'elle ne pouvait pas faire autrement. » En somme, la papauté, sans se montrer franchement libérale, fit preuve envers les descendants d'Abraham d'une réelle tolérance ; au prix de bien des vexations, elle leur accorda le bien inappréciable de la sûreté des personnes, tandis que plusieurs gouvernements, purement politiques, laissaient libre cours aux atrocités de la persécution populaire, quand ils ne prenaient pas l'initiative des spoliations les plus odieuses et tout particulièrement de ce crime abominable, qui consiste à interdire le sol de leur patrie à d'honnêtes gens, coupables de rester fidèles à la foi et aux usages séculaires de leurs ancêtres. Voyez les démonstrations de la petite communauté israélite des bords du Tibre lors de l'intronisation d'un nouveau pontife ; son représentant offre au nouveau pape une livre de poivre et deux de chandelle et le maître des cérémonies, en retour, leur remet vingt sols. Je pense que leurs banquiers étaient accoutumés, dès cette époque, à manier des sommes plus fortes et qu'ils eussent été fort en peine de prêter secours aux finances pontificales s'ils n'avaient eu en caisse que des dépôts de cette importance. Voilà cependant venir des temps plus durs, où « tout commerce, toute relation, toute cohabitation avec les chrétiens est défendue » ; pour assurer l'exécution de ces mesures, « les Juifs porteront désormais, bien apparent, le signe distinctif de leur race, l'infamant bonnet jaune, dont ils avaient été jusqu'alors dispensés à Rome ; ils n'auront plus de serviteurs chrétiens, — des esclaves, dit la bulle pontificale, ne pouvant commander à leurs maîtres —, plus de nourrices chrétiennes pour leurs enfants, plus de cochers chrétiens pour leurs voitures. » Enfin, Paul IV les parque et les cloître dans un quartier, que ferme une muraille et dont les portes sont soumises à une surveillance sévère. Ainsi naquit le *ghetto*. « Tout ce quartier, dit M. Rodocanachi, avait au plus un hectare de superficie. Or, la communauté qui, au XI^e^ siècle, se composait à peine de deux ou trois cents membres, avait crû rapidement durant la période mé-

diévale, et elle en comptait au moins deux mille au XVII^e^ siècle. C'est-à-dire que, dans les étroites limites qui lui étaient assignées, la population juive avait une densité triple ou quadruple même de celle des quartiers les plus populeux de Paris, le quartier Bonne-Nouvelle ou du Mail, par exemple. On conçoit, après cela, que les reclus du ghetto eussent cet air hâve et chétif, qui excitait la verve railleuse des écrivains du siècle dernier. » Et cependant, comme il arrive que le bien sort parfois du mal, la création du quartier juif eut pour conséquence une sorte d'autonomie municipale ; la communauté juive s'administra elle-même et prit des décisions réglant certains points de la vie civile, notamment le luxe et les fêtes. Les lois somptuaires que l'autorité juive imposa à tous les habitants du ghetto, furent d'une rigueur digne de la république romaine. C'est une curieuse histoire que celle des finances des Juifs de Rome, obligés de contracter des emprunts auprès des capitalistes chrétiens pour faire face à des dépenses considérables et tout particulièrement aux exigences du fisc.

Une circonstance, toujours inquiétante pour une petite minorité noyée au sein des adhérents d'une autre religion, ce sont les essais de prosélytisme et de conversion. On commence par être tout sucre et miel, puis on s'irrite des résistances et l'on paie en mauvais procédés l'insuccès de ses tentatives. Un certain Juif converti avait entrepris d'amener ses ex-coreligionnaires à la foi chrétienne; mais les Juifs n'allaient pas l'entendre, si éloquent qu'on le dit ; Tsarphati, — c'était son nom, — prêchait dans le vide. « Las de ce rôle ingrat, il s'en vint trouver le pape et lui représenta tout l'avantage qu'il y aurait pour ces pécheurs endurcis à être contraints d'assister à ses prêches. — Le pape se rendit à ses raisons, mais sa décision ne fut pas tout à fait celle qu'attendait le fougueux prédicateur ; car, s'il rendit obligatoire la présence des Juifs aux sermons, il chargea quelqu'un d'autre de les faire. » Cette application imprévue du *sic vos non vobis* ne manque assurément pas de piquant. Donc, chaque samedi, au sortir de la synagogue, le tiers de la population du ghetto était tenue de se rendre à l'oratoire pour y entendre malmener, pendant une heure, ses rabbins, ses traditions et ses croyances. On rapporte que, parmi ces auditeurs forcés,

d'aucuns se mettaient sournoisement du coton dans les oreilles, et d'autres, tout simplement, s'endormaient ; aussi un surveillant parcourait-il les rangs, une longue baguette à la main, et frappait-il sur les doigts de ces écoliers à barbe grise. Et, quand M. Rodocanachi ajoute qu'on prenait note des absents pour les punir de leur obstination par la bastonnade ou l'exil, je me confirme dans mon sentiment que les convertisseurs, après vous avoir abordé le sourire aux lèvres et la bouche en cœur, sont trop souvent tentés de recourir en fin de cause à l'argument de la force.

Un de ces convertisseurs que j'ai le plus de plaisir à flétrir, c'est ce Juif converti, au sujet duquel M. Kracauer nous a donné un très intéressant document sous le titre de *Pfefferkorn et la confiscation des livres hébreux à Francfort en 1510* [1]. Ce personnage avait obtenu de l'empereur Maximilien un édit, « l'autorisant à examiner le contenu de tous les écrits des Juifs dans toutes les villes de l'Empire et à détruire ceux qui blasphémaient la Bible et la foi des chrétiens ». C'est à Francfort-sur-le-Mein qu'il commença à mettre ce vilain mandat à exécution. Etant revenu une seconde fois à la charge, il se heurta à des résistances qui ne furent pas couronnées de succès, mais gênèrent néanmoins son action.

M. Loeb nous a donné quelques *Notes sur l'histoire des Juifs d'Espagne*, empruntées aux récents travaux de M. Fidel Fita [2]. M. David Kaufmann a restitué très heureusement la figure de *R. Joseph Lévi Aschkenaz, premier rabbin de Metz, depuis le rétablissement de la communauté* [3] à la fin du seizième siècle, et celle d'un artiste oublié, du peintre vénitien Mosé del Castellazo ; il a recueilli aussi des renseignements intéressants sur la famille de ce dernier [4]. M. Israël Lévi a donné une suite aux intéressantes études qu'il groupe sous le titre ingénieux du *Juif de la légende* [5], tandis que M. Salomon Kahn nous communiquait des documents inédits sur les Juifs de Montpellier au moyen âge [6]. M. Romanos a écrit l'*His-*

[1] T. XXII, p. 112.
[2] T. XXII, p. 104.
[3] T. XXII, p. 93.
[4] T. XXII, p. 230.
[5] T. XXII, p. 264.
[6] T. XXII, p. 290 et XXIII, p. 139.

toire de la communauté israélite de Corfou [1] ; M. Dejob a exposé la *Condition des Juifs de Mantoue au seizième siècle d'après un livre récent* [2], et M. Monin fourni une étude pleine de faits et de documents sur un sujet essentiellement parisien, sur les Juifs de la capitale à la fin de l'ancien régime [3].

Nous voici, Messieurs, parvenus à Paris et à la fin du XVIII[e] siècle. Je n'ai plus qu'un pas à franchir pour arriver à l'époque contemporaine et me donner la satisfaction de recevoir vos applaudissements en remplissant le plus agréable des devoirs. En tête d'un des cahiers de votre *Revue* vous avez découvert avec un affectueux respect un beau portrait, qui représente le vénéré doyen de votre Conseil. Au moment où M. Joseph Derenbourg accomplissait sa quatre-vingtième année, la Société des Etudes juives tenait à saluer en lui son membre le plus illustre, infatigable dans sa verte vieillesse, malgré les entraves d'une pénible infirmité. En vérité, vous ne croiriez pas que M. Derenbourg n'a plus la douceur de jouir de la lumière du jour et de la joie des couleurs en voyant quelle importante contribution il n'a cessé d'apporter à notre *Revue* au sein de l'année écoulée ; sa publication des précieuses *Gloses d'Abou Zakariya ben Bilam sur Isaïe* [4] touche à sa fin ; ce n'est toutefois pas la dernière ni la plus considérable des œuvres par lesquelles notre éminent confrère entreprend — je ne dis pas de terminer — mais de poursuivre sa belle carrière scientifique. Ainsi que l'écrivait M. Zadoc Kahn, « la vive sympathie que, dès l'origine, M. Derenbourg a témoignée à notre œuvre naissante, a été notre première caution auprès du monde savant et une des causes les plus certaines de notre succès. Mais il ne nous a pas seulement accordé son puissant patronage. Il nous a honorés de son concours personnel et quelques-uns des travaux les plus remarqués qui aient paru dans notre recueil sont sortis de sa plume infatigable. Aucun de nos lecteurs n'a oublié ni ses « Recherches bibliques », ses fines et pénétrantes analyses de Job, de l'Ecclésiaste, ni son admirable étude sur

[1] T. XXIII, p. 63.
[2] T. XXIII, p. 75.
[3] T. XXIII, p. 85.
[4] T. XXII, p. 47 et 190 ; XXIII, p. 43.

le Traité mishnaïque de Yoma, sans parler de tant d'autres essais que nous devons à sa précieuse collaboration. M. Derenbourg est de ceux qui ne peuvent toucher à une question sans la renouveler, sans semer à profusion les vues les plus ingénieuses et les plus solides à la fois, sans ouvrir à l'esprit des horizons inconnus. Ce sera toujours un grand honneur et un gage de durée pour notre *Revue* de pouvoir se réclamer d'un nom aussi universellement respecté et qui, depuis tant d'années, brille au premier rang dans les régions scientifiques. » Et notre nouveau président, M. Isidore Loeb, écrivait, à son tour, à la même occasion : « A un âge où d'autres cherchent le repos, M. Joseph Derenbourg poursuit ses études avec un entrain et une activité absolument étonnants. Il a trouvé un charme qui lui conserve la jeunesse et lui permet d'être entreprenant comme on l'est à vingt ans. La publication des ouvrages arabes de Saadia, qu'il vient de commencer avec le concours d'un grand nombre de savants, groupés autour de lui, est une œuvre colossale, par laquelle il couronnera dignement sa belle carrière. »

Mesdames, Messieurs,

Que pourrais-je ajouter à de tels témoignages ? Une seule réflexion ; c'est que, si les fonctions de rapporteur ont quelquefois des exigences un peu dures, elles ont aussi leurs compensations. Dans le cas présent, c'est une haute satisfaction pour moi d'avoir le droit de saluer en votre nom à tous le grand savant juif, qui a conquis définitivement droit de cité en France aux études talmudiques et rabbiniques. Soyez-en convaincus, Messieurs, de même que l'homme, selon la parole de la Bible, « ne vit pas de pain seulement », une démocratie telle que la nôtre ne peut pas vivre exclusivement de commerce, d'industrie et de politique. Il lui faut les grandes traditions religieuses, soigneusement entretenues par la série des docteurs ; et, parmi ces traditions, celle que M. Derenbourg s'applique à faire revivre par ses travaux, en même temps qu'il la continue par son exemple, est une des plus propres à élever l'âme des individus et celle des nations.

LA FEMME JUIVE

DANS LE ROMAN ET AU THÉÂTRE

CONFÉRENCE FAITE A LA SOCIÉTÉ DES ÉTUDES JUIVES
LE 23 JANVIER 1892

PAR M. MAURICE BLOCH.

MESDAMES, MESSIEURS,

Il y a quelques années, un spirituel causeur, M. A. Dreyfus, vous faisait ici même une conférence sur le juif au théâtre, et il constatait que sur la scène le juif doit être grotesque ou odieux. — Vous pensez bien, Mesdames, que ce n'est pas pour vous répéter de pareils compliments que je me suis permis de vous déranger ce soir. — Je vais exposer une thèse toute contraire à celle de M. Dreyfus, et j'ai pour cela les meilleures raisons du monde : c'est que les écrivains eux-mêmes ont dit de la juive tout le contraire de ce qu'ils ont dit du juif !... Singulier revirement qui se produit chez eux dès l'instant qu'il s'agit de vous, Mesdames. Le mépris fait place à l'estime, la haine se change en sympathie et la race maudite devient la race aimable entre toutes, digne d'être aimée, et bien mieux encore ! digne d'être admirée : car elle a toutes les qualités et toutes les vertus.

Faut-il croire, suivant l'opinion de quelques-uns, que les écrivains, qui ont dit tant de mal des juifs, ont parfois des remords, et que, pour mettre leur conscience en repos, ils témoignent des égards à nos femmes et à nos filles ? Devons-nous plutôt penser que ces dispositions bienveillantes sont dictées par la galanterie, qui ne

perd jamais ses droits, en France surtout ? Et s'il est vrai que le grand roi Louis XIV parlait chapeau bas à la plus humble paysanne, faut-il s'étonner qu'il y ait des gens courtois vis-à-vis d'une juive ? Il y a un peu de cela dans le portrait si flatteur qu'on nous fait de vous, Mesdames. Il y a bien autre chose encore, et j'y reviendrai dans le cours de ma conférence. Ce qui est certain, c'est qu'il y a vis-à-vis de vous une tradition glorieuse, une tradition acceptée avec empressement par les écrivains non israélites (et c'est de ceux-là seuls que je m'occupe) :

Hommage à la femme juive !

Hommage d'abord à sa beauté. Sur ce point, l'accord est général et l'éloge devient même banal à force d'avoir été répété. Notez ceci : toutes les fois qu'on met en scène une belle juive, on profite de l'occasion pour dire qu'elle n'est pas une exception, que toutes les femmes juives lui ressemblent. Je trouve dans Méry : « Mon enfant, lorsque vous visiterez nos musées italiens, vous trouverez le portrait de votre sœur (il s'agit de la *Juive au Vatican*) sur beaucoup de toiles où Sanzio a peint ses vierges immortelles. Cette simple observation d'artiste ne s'applique pas seulement à votre sœur, mais peut se retrouver avec plus ou moins de bonheur sur les figures de presque toutes les jeunes filles juives. » Balzac va plus loin encore. « En France, dit-il, il est extrêmement rare, pour ne pas dire impossible, de rencontrer les trente fameuses perfections décrites en vers persans et qui sont nécessaires à une femme pour être entièrement belle ». Mais ces trente fameuses perfections, harmonieusement fondues, Balzac les donnera au seul personnage d'Esther dans *Splendeurs et misères des courtisanes*, et il explique pourquoi : « La mère d'Esther était juive. » Le poète Victor Hugo apporte aussi sa note dans ce concert d'éloges :

Que m'importe, juive adorée,
Un sein d'ébène, un front vermeil.
Tu n'es point blanche ni cuivrée,
Mais il semble qu'on t'a dorée,
Avec un rayon de soleil [1].

[1] *Sultane favorite. — Orientale XII.*

Poètes et prosateurs, vous le voyez, sont d'accord pour reconnaître, non seulement que la femme juive est belle, mais que cette beauté n'est pas ordinaire ; elle a quelque chose de particulier, de divin, c'est le mot. C'est bien là ce que résume le gascon Raoul de Blossac, dans Ponson du Terrail, quand voyant une belle juive il s'écrie : « Mordious ! ce n'est pas une femme, c'est une déesse [1]. »

Je vous ai prévenus que c'est un gascon qui parle. Et pourtant des gens qui ne sont rien moins que gascons nous rendraient encore des points en matière de galanterie lorsqu'il s'agit de la beauté de la femme juive. Voyez les auteurs étrangers ; pour Sacher Masoch, l'apparition de la jeune fille fait penser à « ces portes d'azur éblouissantes qui livrent passage aux anges descendant du ciel ». Vous connaissez tous le roman d'*Ivanhoé* de Walter Scott. Lorsque la juive Rébecca paraît aux fêtes du tournoi, c'est un murmure d'admiration dans toute l'assemblée. Signe infaillible de sa beauté : elle excite le dépit et la jalousie de toutes les femmes présentes. Je suppose bien qu'elles n'étaient pas juives ! Une dernière citation sur la beauté de la femme juive. Je l'emprunte à Shakespeare. Dans quelle pièce ? dans celle même où il semble avoir voulu clouer la race juive au pilori, dans *Shylock !* Shakespeare nous dit que son juif, noir comme le jais, a une fille blanche comme l'ivoire. Un des personnages de la pièce ne va-t-il pas jusqu'à laisser entrevoir que Shylock pourrait bien encore entrer au paradis par égard pour cette belle fille ? Shylock au Paradis ! Ah ! l'on a bien raison de dire que la beauté est, elle aussi, une vertu.

Maintenant pourquoi cette vertu serait-elle le privilège de la femme juive ? Châteaubriand a répondu à la question, et il y a ré-

[1] On lit encore dans Goncourt à propos de la juive *Manette Salomon* : « La nature est une grande artiste inégale. Il y a des milliers, des millions de corps qu'elle semble à peine dégrossir, qu'elle jette à la vie à demi façonnés et qui paraissent porter la marque de la vulgarité, de la hâte, de la négligence d'une fabrication banale. De la pâte humaine, on dirait qu'elle tire, comme un ouvrier écrasé de travail, des peuples de laideur, des multitudes de vivants ébauchés, manqués, des espèces d'images à la grosse de l'homme et de la femme. Puis de temps en temps, au milieu de toute cette pacotille d'humanité, elle choisit un être au hasard comme pour empêcher de mourir l'exemple du beau. Elle prend un corps qu'elle polit et finit avec amour. Et c'est alors un véritable et divin être d'art... Le corps de Manette était un de ces corps-là... »

pondu d'une façon au moins curieuse. Il rappelle que les femmes juives n'ont pas pris part aux tourments et aux humiliations de toutes sortes infligées au Christ; il y en a même qui ont eu pour le Nazaréen un regard de pitié, une parole de consolation. Par suite, les femmes juives ont été à jamais préservées de la malédiction qui a frappé Israël. Il leur est resté comme un reflet d'un rayon d'en-haut. A cette singulière explication, je préfère de beaucoup l'observation d'Henri Heine. Ce dernier a remarqué aussi que la beauté des juives a un caractère particulièrement touchant et il en donne la raison : « La conscience qu'elles ont de la misère profonde, de l'amère ignominie et des dangers de toutes sortes au milieu desquels vivent leurs parents et leurs amis, répand sur leur gracieuse physionomie un air de tendresse souffrante, de crainte affectueuse et attentive qui exerce un charme singulier. » Si éloignés que Chateaubriand et Heine paraissent l'un de l'autre, ils sont pourtant d'accord sur un point, c'est que, chez la femme juive, la beauté physique n'est pas autre chose que le reflet de la beauté morale.

Aussi la juive, héroïne de roman, est-elle singulièrement intéressante ! L'écrivain lui donnera surtout les qualités tant de fois contestées à notre race : la franchise, le désintéressement, la noblesse des sentiments, le courage. Capable de tous les dévouements, elle s'élève parfois jusqu'au sublime. Est-il un plus beau caractère que celui de Rébecca dans Walter Scott ? L'auteur en fait presque une sainte. Il nous la montre dévouée à l'humanité souffrante, consolant les affligés, secourant les indigents, soignant les malades israélites ou chrétiens sans distinction. Mais là n'est pas le trait dominant de la juive. Ce qui frappe dans ce personnage de Walter Scott, c'est l'héroïsme ! La jeune fille arrachée à sa vie paisible et toute d'humilité, est jetée dans une série d'épreuves périlleuses, d'aventures émouvantes. Et c'est là qu'éclate toute la supériorité de la femme juive ! Rappelez-vous la scène où Rébecca, tombée entre les mains du redoutable templier de Bois-Guilbert, repousse des propositions qui l'offensent, et, préférant la mort à l'infamie, est prête à se précipiter dans l'abîme ! « Le templier hésita un instant ; mais son audace, qui n'avait jamais cédé à la pitié, céda à l'admiration que lui inspirait le courage héroïque d'une jeune fille. —

Jeune imprudente, lui dit-il, quitte cet endroit dangereux, je te jure par le ciel et la terre que je ne chercherai pas à t'offenser. » Et il ajoute avec un ton plus respectueux : « Je ne vous demande pas pardon de la menace dont je vous ai offensée. Sans elle je n'aurais pas connu la noblesse, la fierté de votre caractère, et par conséquent nous y avons gagné tous deux. La pierre de touche peut seule faire connaître le bon or. »

Il semble que cette réflexion soit celle de la plupart des écrivains qui ont parlé de la juive : « La pierre de touche fait connaître le bon or », et les circonstances difficiles font connaître la grandeur d'âme de la juive. A la juive, les dangers et par suite les occasions du triomphe! C'est le thème adopté. Mieux encore que les personnages de Corneille, la juive est faite pour emporter l'admiration !

Prenez le roman de Mme Ratazzi, *la Belle Juive*. Le récit nous reporte à l'époque du siège de Jérusalem par Titus. Rébecca (s'il y en a parmi vous, Mesdames, qui s'appellent Rébecca, ce que j'ignore, je leur dirai que c'est le nom le plus cher aux romanciers, et celui qui revient le plus souvent sous leur plume), Rébecca est aimée par l'officier romain Gallus, et pour échapper à ses poursuites, elle est prête à se précipiter d'une tour élevée. « Fais un pas et je me tue », s'écrie-t-elle ? Nous venons de lire la scène dans *Ivanhoé*. — Gallus également, le guerrier audacieux, est vaincu par l'héroïsme de la Juive, et il lui voue dès lors une grande admiration et une affection sincère.

Si l'héroïne de Mme Ratazzi ne le cède pas en courage à celle du romancier anglais, elle lui est supérieure encore par le patriotisme. Tandis que son père, son oncle et d'autres coreligionnaires parlent de terminer la guerre et de se soumettre aux Romains, Rébecca pénètre dans Jérusalem assiégée et met le feu au temple pour arrêter les progrès de l'ennemi et prolonger la résistance. Enchaînée avec d'autres femmes que l'on conduit au massacre, elle est délivrée sur l'ordre de Gallus. Cette intervention ne sert qu'à nous révéler toute la grandeur d'âme de la Juive. Elle s'écrie : « Je ne sortirai pas d'ici que l'égorgement n'ait cessé, mes compagnes ne sont pas plus coupables que moi. Si elles sont criminelles, je le

suis comme elles. » Pour triompher de cette héroïque opiniâtreté, l'officier romain donne l'ordre d'épargner toutes les femmes. Nous sommes loin, vous le voyez, du juif au théâtre ! — Au juif, toutes les vilaines besognes ! A vous, Mesdames, les actions d'éclat !

Ah ! vous avez été les favorisées de la fortune, vous, femmes juives, qui, vivant dans votre intérieur, moins que nous en relation avec le chrétien, en relation d'affaires surtout, avez échappé plus facilement à la flétrissure d'usurier qui nous atteint et à la haine qui poursuit l'usurier ! Vivant dans votre intérieur, vous n'avez pas donné, comme nous autres hommes, le spectacle public de nos humiliations, le spectacle public des vexations grotesques par où nous avons passé et qui étaient bien faites pour dégrader notre dignité. — Voilà qui a lourdement pesé sur le juif, lorsque le roman et le théâtre se sont emparés de lui pour en faire le triste personnage que vous savez ! Qu'importe ! Nous avons largement de quoi nous consoler et nous réjouir en voyant combien les auteurs dramatiques sont d'accord, à leur tour, avec les romanciers, pour représenter la juive belle et héroïque.

Je ne vous parlerai pas de l'opéra de la *Juive*, encore que le libretto de Scribe pût me fournir de fort beaux traits de caractère [1].

[1] ELÉAZAR.

On épargne ses jours, lui qui fut son complice !
Voilà donc des chrétiens l'éternelle justice !

RUGGIERO.

Un témoin digne de foi
Le déclare innocent.

ELÉAZAR.

Qui l'ose attester ?

RACHEL.

Moi !

ELÉAZAR.

Quoi ! Rachel, quoi ! c'est toi
Qui le dérobes au supplice. (III, v.)

. . . . . .

ELÉAZAR.

Ils veulent sur ton front verser l'eau du baptême
Le veux-tu, mon enfant?

J'aime mieux m'arrêter à ce personnage que Casimir Delavigne a mis en scène dans *Don Juan d'Autriche*, cette belle Florinde de Sandoval, qui n'est autre que la juive Sara, et à qui le roi d'Espagne, Philippe II, vient offrir à genoux ses trésors et son sceptre! Avouez que l'offre est séduisante et que, pour la femme la moins ambitieuse et la moins intéressée, il y a de quoi succomber à la tentation. Il y en a, je crois, qui succombent pour moins que cela. — La juive refuse ; et, pour mettre fin aux poursuites de son redoutable amant, elle ne se précipitera pas d'une tour élevée (on n'a pas toujours ce moyen à sa disposition), mais elle ne craint pas d'avouer au roi très chrétien, protecteur de l'Inquisition, qu'elle est juive. « Puisses-tu, pour ton salut dans ce monde et dans l'autre, s'écrie Philippe II, avoir poussé ta vertu jusqu'au mensonge [1]. » Un tel aveu suffit pour perdre la juive, dont le roi ignore la religion. Néanmoins, il offre de la sauver à condition que Don Juan d'Autriche, un rival, qui est sur le point d'épouser la belle Sara, s'enferme dans un couvent et se fasse prêtre. Le vaillant Don Juan, le futur vainqueur de Lépante, est prêt au sacrifice. — N'est-il pas déjà glorieux pour la juive d'inspirer un pareil dévouement ? Mais il est bien plus glorieux encore de le refuser et de vouloir se sacrifier soi-même. La courageuse Sara dit à Don Juan : « Laissez-moi subir mon sort ; il ne me faut

RACHEL.

Quoi ! moi chrétienne! moi !... Non.
(*Montrant le bûcher*). La flamme étincelle.
Venez.

ELÉAZAR (*montrant les cardinaux*).

Leur Dieu t'appelle.

RACHEL (*montrant le bûcher*).

Et le nôtre m'attend. (Acte V, scène IV).

Dans le *Moïse* de Rossini (paroles de Jouy), la juive Anaï, aimée par Amenophis, le fils du roi Pharaon, sacrifie son amour à son devoir. Entre son amant et son Dieu elle n'hésite pas :

C'en est fait ! oui le ciel m'inspire.
J'obéis aux lois du Seigneur. (Acte IV, scène II).

[1] Acte IV, scène XII.

qu'un peu de courage pour mourir, il vous en faudra tant pour vivre esclave[1]. » Il y a là entre les deux amants un admirable combat de générosité auquel mettra fin l'intervention de Charles Quint. — Casimir Delavigne n'a négligé aucune circonstance pour rendre sa juive sympathique et intéressante. Il ne lui prête pas seulement de belles actions, mais encore de belles pensées. C'est elle qui, interrogée par Philippe II sur l'Inquisition, répond :

« Une jeune fille n'a pas d'avis dans ces hautes questions, mais si j'osais en avoir un, je vous dirais que, fussent-ils coupables, quand des malheureux vont périr, le devoir des prêtres est de les bénir, et celui des femmes de les plaindre[2]. »

Je ne m'étonne pas de trouver de telles paroles et de tels sentiments dans la bouche et dans le cœur d'une femme juive. Et je profite de l'occasion pour rappeler que c'est encore dans la bouche d'une femme juive qu'a été placée une des plus belles protestations contre l'Inquisition.

Montesquieu imagine qu'une jeune juive de dix-huit ans, brûlée à Lisbonne, a écrit les lignes admirables qu'on peut lire au chapitre XIII du livre XXV de l'*Esprit des lois*.

Je reviens au théâtre.

Dans la préface de la *Femme de Claude*, Alexandre Dumas déclare que le *Cid*, chef-d'œuvre au point de vue dramatique, est inférieur au point de vue moral. Chimène ne doit pas épouser Rodrigue. Il est des circonstances où la femme doit savoir se sacrifier et renoncer au bonheur par amour de la vertu. Et, pour joindre l'exemple au prétexte, l'auteur crée le personnage de Rébecca dans la *Femme de Claude*. Je n'examine cette pièce qu'au seul point de vue juif, et je dis que cette création de Rébecca est surtout intéressante, si l'on se reporte à la préface de ce drame, joué en 1873. A. Dumas déclare qu'il a voulu pousser un cri d'alarme ; après les rudes leçons que nous avons reçues en 1870, il veut nous rappeler que « Dieu, la patrie, le travail, le mariage, l'amour, la femme, l'enfant, tout cela est sérieux ».

[1] Acte V, sc. VII.

[2] Acte II, sc. VII.

N'est-il pas flatteur que, dans un drame dont les visées sont si hautes, un des personnages qu'on nous propose comme modèles soit une jeune fille juive ? Claude, homme d'un grand cœur et d'un grand esprit, une de ces belles âmes à la recherche de l'idéal, aime la juive Rébecca ; il en est aimé. Mais, pour son malheur, Claude est marié à une femme qui s'est montrée bien indigne de lui, et ce lien funeste rend une nouvelle union impossible. Rébecca s'éloigne donc de Claude, le seul homme qu'elle ait vraiment trouvé digne d'elle ; comme dit A. Dumas, « elle s'immole dans sa jeunesse, dans sa beauté. » Mais, en même temps, l'auteur se sert de sa juive pour nous rappeler qu'il est quelque chose au-dessus de nos intérêts mesquins, au-dessus de nos liens passagers, au-delà de cette vie terrestre. D'un puissant coup d'aile, la jeune fille s'élance dans les régions de l'infini ; elle trouve sa force et sa consolation là où le vulgaire ne saurait atteindre, et elle adresse à celui qui ne peut être son époux un adieu singulier peut-être, mais qui dénote des pensées peu communes : « Quand la mort nous aura dégagés, vous des liens, moi des soumissions terrestres, vous me trouverez fiancée patiente et immatérielle, vous attendant au seuil de ce qu'on appelle l'Inconnu et nous nous unirons dans l'infini : Je suis l'épouse de la seconde vie [1] ! »

Quel contraste entre Rébecca, la vierge pure aux divines espérances, et Césarine l'épouse de Claude, femme dissolue et adultère qui ose même trahir son pays ! De celle-ci, A. Dumas nous dira : « Tue-la ! » De celle-là... Permettez-moi ici une courte observation : Vous savez qu'il est des peuples et des milieux plus propres que d'autres au développement de certaines passions, à l'éclosion de certains sentiments. Veut-on représenter les grands jaloux, on met en scène un Africain comme Othello. Quelles sont les grandes amoureuses du théâtre ? Il y a des raisons pour que Juliette, Mignon, viennent du pays où fleurit l'oranger, plutôt que de Londres ou de New-York. Et lorsqu'il s'agit d'une héroïne qui montre toute sa force d'âme, qui déploie des vertus supérieures à celles du commun des mortels, où va-t-on la prendre ? On s'adresse à celle qui a

[1] Acte II, sc. 1.

derrière elle le plus glorieux passé de souffrances héroïquement endurées, d'épreuves courageusement traversées, de vertus qui ne se sont jamais démenties. On s'adresse à cette juive qui, au milieu des dangers de toutes sortes qui ont fondu sur sa nation, a su défendre sa chasteté, sa pureté et a sauvé son honneur. Un homme de la valeur d'A. Dumas, avec sa profonde science d'observation et son admirable instinct théâtral, ne pouvait s'y tromper, et il est allé tout droit à celle qu'il appelle si éloquemment « la fille des éternels persécutés » ! Jamais plus glorieux hommage n'a été rendu à la femme juive !

Je conviens, cependant, qu'on n'a pas toujours l'occasion de déployer les fortes vertus ; il n'y a pas toujours lieu de s'apprêter aux grands dévouements, aux actions éclatantes. Mais si Hadaska, par exemple, dans Sacher Masoch, n'arrache pas des cris d'admiration, elle emporte toutes nos sympathies, car elle est bien aimable et bien touchante dans son amour pour un pauvre peintre, Plutin. Chose curieuse ! Ce Plutin était un ennemi des juifs et leur jouait toutes sortes de mauvais tours. Il ne s'attendait certes pas à devenir amoureux d'une juive, un soir de Pourim qu'il se rendait chez le pieux Gerson Schefez pour s'amuser à ses dépens et à ceux de quelques rabbins. Il se présente lui-même comme un rabbin venu de Jérusalem pour discuter sur des questions graves. Jugez-en ! Il demande combien il faut de queues de chat pour mesurer la distance de la terre à la lune ? Et il répond à son auditoire stupéfait : « Une seule, si elle est assez grande. » — Le roi Salomon préférait-il une femme ou un bon Schalet ? Salomon ayant dit un jour que la femme est chose amère, mais n'ayant jamais dit cela d'un Schalet, la réponse n'est pas douteuse. — Au milieu de ces questions saugrenues arrive la belle Hadaska. Plutin reçoit ce que nous appelons communément le coup de foudre. — Non seulement il éprouve une vive passion pour la juive, mai bientôt il lui témoigne une profonde reconnaissance, car la jeune fille, très fine observatrice, devine, ce qui est en effet, un talent supérieur chez ce peintre ignoré et une profonde sensibilité chez ce railleur impitoyable. Il se plaît à écouter la jeune fille quand elle

défend sa religion et son peuple ; il est ravi de cette parole franche et loyale. Et plus d'une fois les amis qu'il ameutait contre les juifs sont retenus par lui et surpris de l'entendre s'écrier : « Je vous dis, moi, que les juifs valent mieux que leur réputation, puisque c'est une juive, elle. »

Cet amour d'Iladaska, toutes ces amours de belles juives ne sont pas heureuses. — Eh ! comment voulez-vous qu'il en soit autrement ? Une juive ne peut inspirer d'amour qu'à un chrétien... dans le roman ! Elle ne doit être aimée que par un chrétien ? Impossible à nos Juliettes juives de trouver des Roméos juifs. Singulier Roméo que ce juif laid, malpropre, graisseux, crasseux, qu'on met le plus souvent en scène dans les romans lorsqu'il pleut, pour qu'il arrive bien crotté, pour que son manteau offre, comme dit un malicieux auteur, une fourrure de petit-gris. Et d'ailleurs les romanciers n'imaginent pas qu'un juif puisse être jeune[1] ! La plupart de ces belles filles dont je parle sont accompagnées d'un vieux père, d'un vieil oncle. La vieillesse du juif fait encore partie de la convention. Lorsque l'Ami Fritz d'E. Chatrian traverse le quartier de la Synagogue, il ne voit que têtes branlantes, bouches édentées. « On aurait dit que tous ces gens arrivaient de Ninive, de Babylone, ou

[1] Il n'y a pas de règle sans exception. Dans l'*Enfant d'Israël* de Cadol, le juif Pierre Wavre est un peintre de talent « bien fait de sa personne, mieux qu'agréable de visage, spirituel, brillant et appelé à un grand avenir ». Il aime une chrétienne, Louise Vacousin de Bovilliers; il en est aimé. Est-il plus heureux dans ses amours que les juives dont j'ai parlé ? Celle qu'il aime n'oserait avouer sa passion pour un juif et elle épouse le comte d'Aitignier; celui-ci est tué en duel. C'est alors seulement que la jeune veuve, rassurée par son frère, un officier fort libéral dans ses idées, épouse en secondes noces le juif qu'elle aimait. Mais le mariage ne se fera pas en France et les lettres de faire part porteront :

PIERRE WAWRE
and
LOUISE VACOUSIN (comtesse Vᵉ D'AITIGNIES).
married.
New-York 187...

Dans l'*Israélite* de Balzac, la princesse Clotilde, fille de Jean II de Lusignan, roi de Chypre, ne craint pas d'aimer le beau juif Nephtali. Mais ce juif n'est qu'un prince déguisé : le vaillant Gaston II, fils de René, comte de Provence et roi de Naples. Il me rappelle à certains égards le Don Sanche de Corneille !

qu'ils s'étaient échappés de la captivité d'Égypte, tant ils étaient vieux. » Quand donc viendra l'écrivain qui osera nous composer un roman d'amour entre la belle juive et le beau juif? George Eliot a bien essayé la chose dans son roman de *Daniel Deronda*, mais avec quelle timidité ! Son juif arrivé à l'âge d'homme ignore à quelle religion il appartient, et toute son éducation, il la doit à des chrétiens. Voilà qui change singulièrement les conditions.

Comme les écrivains sont plus empressés et plus hardis quand il s'agit de la juive ! Cela est si vrai que je ne crains pas d'aborder un sujet plus délicat. Plusieurs écrivains ont fait de la juive une courtisane, et cela se comprend fort bien. La juive étant le type suprême de la beauté ne pouvait absolument pas échapper à ce rôle. Mais la tradition sur le personnage ne se perd jamais. La juive demeure sympathique. Oserai-je le dire ? Elle est presque vertueuse dans le vice. Esther, dans *Splendeur et misère des courtisanes*, n'est certainement pas de ces femmes hardies qui

> Goûtant dans le crime une tranquille paix,
> Ont su se faire un front qui ne rougit jamais.

Elle est aimable et vraiment touchante en sa modestie. Sa dernière lettre à Lucien de Rubenpré son amant, contient de fort belles pensées et est l'indice d'une belle âme [1].

La juive Sara Feller, « la maîtresse de M. le ministre », dans le roman de Mérouvel, fait preuve de générosité et de noblesse. Le ministre, M. de Lignières, a donné sa démission pour épouser la belle juive dont il est fort épris : ce projet d'union va faire rompre le mariage de M^lle^ de Lignières, jeune fille très aimable. Que fait la juive ? Fort supérieure à son amant qui n'est qu'un mauvais père, elle se sacrifie. On me dira que le sacrifice n'est

[1] . . . . . .

On a mal à l'âme comme on a mal au corps. Seulement l'âme ne peut pas se laisser bêtement souffrir comme le corps... Tu m'as donné toute une vie avant-hier en me disant que si Clotilde te refusait encore, tu m'épouserais. C'eût été pour nous deux un grand malheur... Jamais le monde ne nous aurait acceptés. Voici deux mois que je réfléchis à bien des choses... Le monde qui plie devant l'argent ou la gloire ne veut pas plier devant le bonheur et la vertu : car j'aurais fait du bien. Oh ! combien de larmes aurais-je séchées ! Autant je crois que j'en ai versé. Oui, j'aurais voulu ne vivre que pour toi et la charité...

guère pénible ; elle n'aime pas M. de Lignieres. Néanmoins une âme vulgaire et intéressée en eût agi autrement. — Voici un exemple bien plus curieux encore que je trouve dans une nouvelle de Guy de Maupassant, appelée *Mademoiselle Fifi*. M^lle^ Fifi est le surnom d'un officier prussien qui, pendant la dernière guerre, tient garnison dans un château près de Rouen. Pour passer le temps, les officiers imaginent un soir de faire chercher à Rouen des filles de joie. Elles arrivent au nombre de cinq. On mange, on boit ; on boit surtout. L'officier en question porte un toast à l'armée prussienne ; il insulte à nos défaites, il outrage notre pays. Quatre de ces filles dont j'ai parlé écoutent silencieuses et stupéfaites ; mais la cinquième se lève avec indignation, prend un couteau, frappe mortellement l'insulteur : c'est la juive Rachel. Après le premier moment de stupeur, on recherche l'audacieuse Rachel qui s'est sauvée par la fenêtre : tout un bataillon est lancé à sa poursuite. Efforts inutiles : la juive a échappé. Le reste de l'histoire est fort intéressant. On enterre l'officier ; à cette occasion le curé fait sonner les cloches pour la première fois depuis que la patrie est en deuil : c'est que les Prussiens l'ont menacé, en cas de refus, de s'emparer de l'église, de monter eux-mêmes dans le clocher, et c'est là que l'excellent prêtre a donné asile à la juive patriote. Pour la sauver, il se décide à rendre les derniers honneurs à l'Allemand. Après la guerre, Rachel est épousée par un brave patriote sans préjugés, et le ménage est très heureux.

Qu'importe, après de tels exemples, qu'il y ait quelques personnages moins recommandables, qui montrent plus de cupidité que de scrupules, comme les petites Abraham, de Duval ; Manette Salomon, de Goncourt. Elles diffèrent toujours du juif, car elles sont belles et séduisantes, à défaut d'autres vertus. Je pourrais, si je voulais plaider les circonstances atténuantes, appliquer à cette Manette Salomon dont la beauté fait le désespoir des peintres, ces vers du poète, l'auteur des *Pages intimes* :

Pour effacer
La tache infâme et nous laisser
Ton image idéale et pure.

Que l'art sacré touchant ton front
De ton passé lave l'affront
Et la souillure !

Que ce corps au dédain livré,
Par le pinceau transfiguré
Avant de vieillir s'éternise.
Que du moins un peintre immortel
A la beauté dresse l'autel
Qui divinise[1] !

Ne croyez pas que je songe à dresser des autels à ces femmes dont je parle. Il y a quelques portraits de femmes juives peu flattés, j'en conviens et ne crie pas à l'invraisemblance. Je serais plutôt même tenté de le faire quand je vois le romancier se mettre vraiment trop en frais d'imagination pour célébrer parfois la femme juive. Est-il bien naturel qu'on nous montre un couvent de filles repenties où l'on vous admet sans même s'informer de votre religion, puis, qu'on mette à la tête de ce couvent une abbesse, une abbesse juive, et qui demeure fidèle à sa religion ! « Jamais, dit l'auteur, elle n'avait voulu renier le culte de ses pères, mais dans sa foi ardente et dans son immense tolérance elle embrassait toutes les religions. » Cette singulière histoire se trouve dans la *Juive du Marché Neuf*, d'Eugène Mouret. L'auteur a soin de nous dire qu'un tel couvent n'eût peut être pas existé en France : il existait dans le Tyrol, autrefois, dans l'âge d'or des temps primitifs. L'écrivain ajoute encore que ce couvent pourrait bien exister quelque jour. Sans doute, quand se réalisera cette prophétie du dramaturge allemand Paul Lindau, qu'un temps viendra où l'on verra toutes les Allemandes se mettre à genoux devant les femmes juives et leur demander pardon de les avoir méconnues.

Cette étude ne serait pas complète si je ne parlais que des juives qui ont la jeunesse avec la beauté. Ce sont les plus nombreuses, en opposition avec le juif toujours vieux. Mais toutes les juives de roman n'ont pas vingt ans ; il en est avec des rides et des cheveux blancs. Adieu dès lors les comparaisons avec les vierges de Raphaël !

[1] Manuel, *Le Modèle*.

Je me suis demandé ce que devenait la juive dans ce nouveau rôle ? Dépourvue des attraits de la jeunesse, se prêtera-t-elle mieux aux traits de la satire et y a-t-il arrière-pensée chez l'écrivain qui nous la montre courbée sous le faix de l'âge ? Bien loin de là, et vous n'avez pas à regretter, Mesdames, si les romanciers, laissant parfois de côté la gracieuse jeune fille, montrent en vous l'épouse vaillante et la mère vénérée ! Ah ! j'aurais beau jeu si je voulais ici puiser dans les tragédies du XVI^e^ et du XVII^e^ siècle ! Mais si j'ai sacrifié plus haut Esther et Bérénice, laissez-moi du moins rappeler le souvenir de la digne et pieuse Josabeth dans Athalie. Laissez-moi encore rappeler la tragédie des *Juives* de Garnier, où le vieux poète a donné un si beau caractère à la reine Amital, la mère du roi Sédécias vaincu par Nabuchodonosor ! Seule l'aïeule en cheveux blancs est intéressante au milieu de ses fils et petits-fils captifs, et l'on est ému de pitié quand elle demande à Nabuchodonosor d'épargner tous les siens et de la faire périr elle seule. Le langage d'Andromaque est plus élégant, mais il n'est pas plus noble que celui de la reine juive :

> Faites-moi démembrer, faites-moi torturer,
> Faites à ce vieux corps tout supplice endurer ;
> Soûlez-vous en ma peine et que je satisfasse
> Seule pour Sédécie et pour toute sa race [1].

Lorsque Nabuchodonosor répond que Sédécias est coupable et non sa mère, la vieille Amital a de ces mots qui rappellent les plus touchants de M^me^ de Sévigné :

> Il ne peut rien souffrir que je ne le ressente :
> A son bien, à son mal, je suis participante.

Nabuchodonosor lui-même, si dur pour les autres captifs, rend hommage à la majesté de la reine juive !

Je laisse de côté d'autres figures intéressantes : Sara dans le *Sacrifice d'Abraham* [2] ; Jocabed, la mère de Moïse, tragédie dont le titre

[1] Acte III, sc. II.

[2] Théodore de Bèze. — Sara est vraiment touchante dans sa plainte, lorsqu'elle attend le retour de son mari et de son fils. Abraham, parti pour sacrifier Isaac, avait promis de revenir dans dix jours :

seul est tout un éloge : *Jocabed*[1] *ou le Miroir des vraies mères*. J'aime mieux vous tracer, d'après le romancier, le portrait d'une bonne ménagère juive, d'une de ces héroïnes du pot-au-feu qui ont, elles aussi, leur poésie, s'il est vrai « qu'un dîner sans défaut vaut seul un long poème ». Femme d'ordre, femme de bon sens, tenant son ménage

En trois jours qu'ilz ont demeuré
Ne nuict ne jour je ne repose
Et si ne pense à autre chose
Qu'à mon seigneur et à mon fils.
A vray dire, assez mal je feis
De les laisser aller ainsi
Ou de n'y estre allée aussi.
De six jours sont passés les trois.
Que trois, mon Dieu ! et toutes fois
Trois autres attendre il me faut.
Hélas ! mon Dieu qui veois d'en haut
Et le dehors et le dedans
Veilles accourcir ces trois ans
Car à moy ils ne sont point jours,
Fussent-ils trente fois plus courts.
Mon Dieu ! permets qu'en toute joye
Bien tost mon seigneur je voye ;
Et mon Isaac que m'as donné
J'accolle en santé retourné.

[1] P. Heyns. — Voici comment s'exprime Jocabed au moment d'enfermer le petit Moïse dans un coffret et de l'exposer sur le Nil :

« Oh ! que n'a-t-il été enseveli en mes entrailles avant sa naissance ! Ou que ne suis-je morte quant et luy aux travaux de l'enfantement, sa mort ne me causerait ores en cette vie une si mortelle tristesse ou pour le moins je ne serais maintenant en cette nécessité d'ensevelir moi-même mon fruit vivant. De l'ensevelir, dy-je en un coffret, pour estre suffoqué en l'onde ou de mourir de faim et soif ! O doux enfançon, faut-il que cela t'advienne par moy, ta propre mère qui t'aime plus que soy-même !... Tiens-là, ma fille, estens ces langes au fond du coffre ; tu ne les laveras plus. Ah ! plaisant garçonnet, ris-tu encore à ta mère meurtrière ? A moy qui te vay mettre à perdition ?... Ah ! ah ! que doy-je faire, misérable mère ? Te retiendray-je ou t'iray-je noyer ? Le retenir est ici perdre, et l'exposer pourra causer sauvement. O ris tant doux, innocent et misérable, quelle tristesse amère engendres-tu en mon cœur douloureux ? (Acte V, scène I). — La fille de Pharaon sauve l'enfant et le remet à Jocabed pour le nourrir. « Je ne puis plus me contenir. Ne te tiens-je point de rechef entre mes bras, ô plaisant petit fardeau, comble entier de mes désirs ? N'est-ce pas donc ta bouche doucette et tes joues vermeillettes que je baise ? Ne sont-ce pas tes yeux qui me regardent ? O jour heureux, joyeux et souhaitable, lequel je n'eusse osé espérer le matin ! » (Acte V, scène VI).

avec soin et même coquetterie, telle est, dans le *Blocus de Phalsbourg*, d'Erckmann-Chatrian, l'excellente Sorlé, la femme du père Moyse. Elle est bien aimée de tout le monde, cette bonne femme, même du terrible sergent Trubert, un vieux dur-à-cuir qui a fait toutes les campagnes de Napoléon Ier et que l'on envoie en garnison à Phalsbourg en 1813. Ce Trubert n'aime pas les juifs ; il en a vu en Russie et en Pologne, et il en a conservé une opinion détestable. La colère du roi Salomon est terrible ; elle n'est rien en comparaison de celle du sergent Trubert quand il reçoit à la mairie de Phalsbourg un billet de logement chez le père Moyse ! « Des juifs !... Gare ! je vais tout démolir ! » Mais Trubert a compté sans la bonne humeur, le bon accueil et la bonne cuisine de la ménagère juive. Le violent sous-officier, connu pour être la terreur des bourgeois où il loge, a beau fureter dans tous les coins : pas une critique à faire, pas un juron à placer ! Tout est d'une propreté irréprochable. Il ne peut pas croire qu'il est chez des juifs. Surpris, charmé, il leur serre la main et il s'écrie : « Eh ! père Moyse, vous pouvez vous vanter d'avoir une fière femme ! Voilà ce qui s'appelle une femme ! » Plus le séjour du sergent se prolonge dans la maison, plus il porte d'intérêt et d'affection à ses hôtes ! On est touché quand, un matin, le vieux sergent, voyant les petits enfants de Sorlé malades, atteints du typhus qui vient d'éclater, dit qu'ils ont besoin de bonne nourriture, surtout de bons bouillons ; et pour leur procurer ce dernier remède, il se prive de l'unique bon de viande qu'il reçoit à la caserne. Il est si heureux de faire plaisir à ces juifs qu'il appelle de vrais amis ! C'est avec un vif chagrin qu'il se sépare d'eux à la fin du siège, et en partant il demande la permission d'embrasser la bonne madame Sorlé, comme il l'appelle.

Oui, cette brave femme, avec sa vie toute d'honneur, de travail, de piété, cette bonne Sorlé qui a élevé ses enfants, qui a soutenu et encouragé son mari, est bien celle dont il est question au chapitre XXXI des *Proverbes* de Salomon. Je me souviens que le critique Herder, qui a parlé de ce chapitre, le trouve si beau qu'il le cite tout entier... Vous allez me dire que ce n'était pas dans une conférence à dix heures du soir. C'est vrai, et je me contente de rappeler en passant que notre littérature juive, avant les romanciers,

avant les auteurs dramatiques, a glorifié la femme, non pas la femme frivole, mais la femme sérieuse, respectée, celle dont il est dit que le prix des perles est loin du sien.

Mesdames et Messieurs ! Je n'ai pas la prétention d'avoir passé en revue tous les écrivains qui parlent de la femme juive. Si je voulais les nommer tous, il me faudrait parler même de ceux qui sont entre les mains des écoliers, jusqu'au *Journal de la Jeunesse*, qui publiait naguère une longue histoire avec un curieux caractère de femme juive. Tant mieux, si dès leur plus jeune âge, en France, les esprits sont familiarisés avec cette idée que la femme juive a des qualités supérieures !

Quant aux romanciers israélites, ils ont fait comme les autres : ils ont suivi la tradition. Et Saint-René Taillandier constate que Kompert met toujours les hommes en scène quand il s'agit de ce qu'il appelle l'obstination étroite de la foi de caste et de race inflexiblement fermée à toute clarté nouvelle ; au contraire, qu'il s'agisse de l'esprit de tolérance, de l'esprit de progrès, on est sûr que la femme sera l'héroïne du roman. Le célèbre critique trouve qu'en procédant ainsi, le romancier juif a fait preuve d'une rare sagacité et il le félicite de son heureuse inspiration. Il déclare que les femmes juives se plient plus facilement aux nécessités de l'époque, comprennent mieux les choses, s'assimilent mieux la culture du pays où elles vivent.

Il le prouve bien dans un article de la *Revue des Deux-Mondes* de 1856 ; il parle des tentatives faites en Allemagne pour amener une réconciliation entre le vieil esprit du judaïsme et l'esprit européen moderne, et il observe qu'à Vienne, à Prague, à Munich, toutes les jeunes filles savent réciter les vers du poète Schiller, alors que le juif ne connaît que le Talmud. Cette supériorité intellectuelle de la femme juive est encore constatée dans le brillant tableau tracé par le critique Hildebrand de la *Société juive de Berlin sous la Révolution et le premier Empire*.

Les premiers salons littéraires de Berlin ont été ouverts par des juives, et les plus grands esprits du temps prenaient plaisir à causer avec ces femmes, d'une rare intelligence, connaissant non seule-

ment les vers de Schiller, mais jouant la tragédie française, parlant l'italien, sachant le grec, même le sanscrit. Et s'il y en a qui ont renié la foi de leurs pères, s'il y a eu des conversions éclatantes, je ne peux pourtant pas oublier l'origine juive de ces femmes d'élite, comme Henriette Herz, surnommée la Récamier de l'Allemagne ; Rachel de Varnhagen d'Ense, qui exerça sur les écrivains de son temps une influence prodigieuse, pareille à celle de Mme de Staël en France ! Il est bien d'autres souvenirs intéressants à rappeler et je me ferais scrupule de passer sous silence la mère trois fois glorieuse du musicien Meyerbeer, du poète Michel Beer, du savant Guillaume Beer, cette Amélie Beer dont la famille a si bien conservé les traditions de noblesse et de générosité. On en sait quelque chose dans notre Communauté parisienne. Le spectacle le plus intéressant n'était pas de voir chez Amélie Beer d'illustres visiteurs comme Humboldt, Schlegel, le prince de Prusse, la reine Louise de Prusse : c'était encore cette foule de pauvres qui se succédaient tout le jour dans sa demeure, car la pieuse femme défendait de renvoyer personne. Un biographe l'appelle « une juive d'antique et superbe stature, une vraie femme de la Bible. » Permettez-moi un souvenir touchant : Pendant les répétitions de *Robert le Diable*, à Paris, Meyerbeer reçut une lettre avec cette inscription : « A ouvrir après la première représentation. » Cette lettre ne contenait que quelques lignes, la bénédiction bien connue de vous tous : « Que l'Éternel te bénisse et te protège ! Qu'il fasse luire vers toi sa face et te soit favorable ! Qu'il te regarde et te donne la paix. » Au bas de cette bénédiction la signature de la mère ! L'immortel compositeur ne se sépara jamais de cette lettre et il la porta toujours sur lui comme un pieux talisman.

Mais je vois que j'ai quitté le roman pour l'histoire : c'est que les deux choses se touchent quand il s'agit des femmes juives. Il n'y a pas ici à tenter un essai qui rappelle le curieux et savant travail de M. Loeb et à combattre la juive de la légende par la juive de l'histoire. Quand il s'agit de vous, Mesdames, le roman n'est souvent qu'un commentaire de l'histoire, et l'histoire justifie les inventions des romanciers en votre faveur. Elle autorise toutes les audaces de leur imagination et les dépasse encore.

Rébecca, prête à se précipiter d'une tour élevée pour échapper au déshonneur, est un bien beau caractère. La scène de Walter Scott vaut-elle ce simple souvenir historique[1] : « La frénésie populaire contre les Juifs atteint son paroxysme en 1348. A Strasbourg, on en brûla vifs deux mille à la fois sur un immense bûcher ; et les belles jeunes filles israélites, arrachées aux flammes par les jeunes bourgeois, se rejetèrent dans le feu. »

J'admirais plus haut la juive de Casimir Delavigne prête à se sacrifier pour son amant. Je l'admire moins que la jeune Raissel Sée, se laissant arrêter en 1793 pour sauver son père ; traînée, poignets liés, devant le tribunal révolutionnaire de Strasbourg, cette jeune fille de dix-huit ans confondit ses accusateurs et fut acquittée pour son courage et sa piété filiale. Et je préfère aux vers du poète la sécheresse de ce procès-verbal :

« Considérant qu'il importe que la piété filiale de la pétitionnaire à l'égard de son père et son dévouement généreux pour lui conserver sa liberté en s'offrant elle-même prisonnière soient connus du public comme un exemple digne d'éloges,

» Le tribunal ordonne que le présent jugement soit traduit dans les deux langues et envoyé à toutes les municipalités du département.

» Fait à Strasbourg, le sept nivôse de l'an II de la République française une et indivisible. »

Un dernier rapprochement entre le roman et l'histoire. Nombre de romans nous représentent la juive donnant ses soins à des chrétiens. Je ne trouve pas une scène qui puisse égaler la page émouvante où Maxime Du Camp nous montre, lui aussi, une juive donnant des soins aux chrétiens ! C'est en 1870, alors que nos soldats français prisonniers en Allemagne, mourant de faim, mourant de froid, oublient toutes les souffrances et versent des larmes de joie à la vue de la juive française qui vient les consoler dans leur malheur et dans leur exil. Et c'est à cette juive, que j'ai l'honneur de voir dans mon auditoire, que Maxime Du Camp adresse cette magnifique apostrophe : « On a dit, et j'ai dit moi-même que le Juif n'a qu'une notion incomplète de la patrie. O Juive ! je vous demande pardon[2] ! »

[1] *Vallée des pleurs*, trad. J. Sée.
[2] *Paris bienfaisant*, M. Du Camp.

***

Mesdames et Messieurs, j'arrive à la fin de ma conférence; M. Dreyfus terminait la sienne en souhaitant qu'une révolution se fît dans les esprits. Je crois qu'elle a déjà commencé grâce à vous, Mesdames : les écrivains ne peuvent pas faire votre éloge sans être forcés de nous reconnaître aussi quelque mérite. Il n'est pas possible qu'ils nous montrent absolument indignes de l'affection et du dévouement de ces héroïnes qu'ils ont parées de tant de qualités et de vertus ! Surtout il n'est pas possible que la femme juive, supérieure par le cœur, supérieure par l'intelligence, ne sache pas inspirer l'amour du bien à ses fils et à son époux, et rendre son père glorieux de son mérite. Si le baron de Monach est ridicule dans sa vanité, il s'attire l'estime de tous par les égards qu'il témoigne à sa mère. Si le juif Isaac, dans Walter Scott, est un homme d'argent, il saura, quand il le faut, sacrifier sa fortune entière pour sauver l'honneur de sa fille; son plus cruel ennemi est obligé de reconnaître que le juif aime autre chose encore que l'argent.

Il aime ses enfants; à lui, père, de protéger ces belles filles, admirées de tous, enviées de tous; à lui de se dévouer pour elles; il ne faillira pas à sa tâche. Et je souhaite, non pas seulement aux jeunes juives, mais à toutes les chrétiennes, de trouver un père qui pousse le dévouement aussi loin que le juif Nathan dans le drame de Théophile Gautier, *la Juive de Constantine*.

Ce sera votre honneur, Mesdames, non pas d'avoir remporté les hommages des écrivains en faveur de ce juif trop longtemps méprisé, ce sera votre honneur de nous avoir associés à votre gloire et d'avoir provoqué en faveur de la race juive tout entière les témoignages les plus flatteurs.

Michelet, qui a fait un saisissant tableau de la misère du Juif au moyen âge, met en regard de la haine et de l'acharnement de nos persécuteurs les fortes vertus du foyer juif[1] : « Ces mystérieuses maisons, si on eût pu les bien voir, eussent réhabilité dans le cœur

[1] Michelet, t. VIII (*Réforme*).

du peuple ceux qu'il haïssait à l'aveugle. La famille y était sérieuse, unie, serrée... Rien n'égalait l'excellence de la femme juive, la pureté de la jeune fille juive, transparente et lumineuse en sa céleste beauté ! La garde de cette perle d'Orient était le plus grand souci de la famille. » Dans un tel milieu, le juif lui-même apparaît « admirable, édifiant », suivant l'expression de l'historien !

A la bonne heure ! Le juif admirable, édifiant ! Mais en attendant que cette vérité triomphe partout, rappelez-vous que, quand il s'agit de la femme juive, il y a deux vérités hautement proclamées ; il y a deux vérités si communes qu'elles ont tourné en proverbes. Et c'est vous, Mesdames, qui avez imposé à la sagesse des nations la double expression de

Beauté biblique et de *Femme forte* de l'Écriture.

PROCÈS-VERBAUX DES SÉANCES DU CONSEIL

SÉANCE DU 29 OCTOBRE 1891.

Présidence de M. H. Derenbourg, *vice-président.*

M. le Président fait un rapport sur le projet de traité soumis par M. Cerf, imprimeur, à la Société, pour la publication de l'ouvrage de M. Gross. Il en propose l'adoption. Le Conseil donne mandat au président et au trésorier de la Société de traiter définitivement avec M. Cerf dans les termes du projet.

Le Conseil s'entretient d'une proposition de banquet annuel qui lui a été présentée par un membre de la Société.

M. Maurice Bloch, ayant bien voulu promettre de faire une conférence sur *la Femme juive dans le Roman*, le Conseil demandera au conférencier de vouloir bien prêter son concours pour la séance de l'Assemblée générale, fixée au 23 janvier 1892.

M. Théodore Reinach fait une communication sur une amulette ancienne.

M. Lucien Lazard rend compte d'un travail de M. Monin sur les Juifs de Paris au XVIII^e^ siècle.

SÉANCE DU 26 NOVEMBRE 1891.

Présidence de M. Oppert, *président.*

M. Vernes, secrétaire, est prié de faire, à l'Assemblée générale, le rapport sur les publications de la Société pendant l'année 1891.

Le Conseil s'occupe des conférences qui auront lieu en 1892.

Il est décidé que le Conseil soumettra à l'Assemblée générale un règlement intérieur où entreront les articles des anciens statuts qui ont été écartés de la nouvelle rédaction qui doit être soumise au

Conseil d'État. Toutefois, il n'y aura lieu de s'occuper de ce règlement qu'après que le Conseil d'État aura statué sur la demande de reconnaissance d'utilité publique, présentée par la Société.

Sont élus membres de la Société :

M. le Grand Rabbin Dreyfuss et M. le Grand Rabbin Armand Bloch, présentés par MM. Schwab et Israël Lévi.

M. Vernes fait hommage à la Société d'un volume intitulé : *Du prétendu polythéisme des Hébreux*, seconde et dernière partie.

La prochaine réunion du Conseil est fixée au 11 février 1892.

SÉANCE DU 11 FÉVRIER 1892.

Présidence de M. Oppert.

Le Conseil vote des remerciements à M. Maurice Bloch, pour sa belle conférence sur *la Femme juive dans le roman et au théâtre.*

M. Wahl voulant bien faire, au mois de mars prochain, une conférence sur les *Juifs devant la Constituante*, le Conseil fixe au 5 mars la date de cette conférence.

M. Vernes fait hommage d'un volume intitulé : *Éléments d'histoire juive.*

M. Halévy fait une communication sur le mot אלקולאין, dont il a été parlé dans la *Revue.*

SÉANCE DU 25 FÉVRIER 1892.

Présidence de M. Théodore Reinach, *vice-président.*

Il est procédé à l'élection des membres du bureau. Sont nommés :

Vice-présidents : MM. H. Derenbourg et Th. Reinach ;
Secrétaires : MM. Albert Cahen et Vernes ;
Trésorier : M. Erlanger.

Sont élus membres du *Comité de publication* :

MM. J. Halévy, Zadoc Kahn, Joseph Lehmann, Salomon Reinach et Schwab.

Est admis au nombre des membres de la Société :

M. le baron Edouard de Rothschild, présenté par MM. le Grand Rabbin Zadoc Kahn et Théodore Reinach.

M. Halévy fait une communication sur le Psaume LXXIV.

Les secrétaires,

Albert Cahen,
Maurice Vernes.

Le gérant,
Israel Lévi.

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

LA LITTÉRATURE DES PAUVRES

DANS LA BIBLE [1]

II

LE SECOND ISAIE

Introduction.

200. On a l'habitude de désigner sous le nom de second Isaïe la collection qui va du chapitre XL à la fin du livre d'Isaïe. La critique a reconnu depuis longtemps que ces chapitres, où il est constamment parlé de la destruction de Jérusalem et du temple, de la captivité des Juifs, de la chute de Babylone, et où Cyrus est nommé expressément, ne peuvent pas être attribués au prophète Isaïe, contemporain des rois. On suppose, en général, qu'ils ont été écrits par un prophète juif à Babylone, pendant l'exil de Babylone, jusqu'à l'époque où les Juifs furent délivrés par l'édit de Cyrus; il y a même des commentateurs qui, à l'aide du second Isaïe, savent suivre, comme sur la carte, les opérations militaires tentées, pendant les dernières années de l'exil juif, par les armées médo-perses contre l'empire babylonien [2]. Ils notent par le détail les émotions du prophète qui surveille, avec une attention passionnée, la marche des envahisseurs; ses espérances et ses joies, quand les ennemis s'approchent de Babylone; son abattement, quand ils sont forcés de s'éloigner ou de s'arrêter.

[1] Voyez *Revue des Études juives*, t. XX, p. 161, et t. XXI, p. 1 et 161. Pour une raison qui n'intéresse pas le lecteur, il y a une lacune entre les numéros des alinéas de ce travail et les numéros des alinéas de l'étude sur les Psaumes.

[2] Par exemple M. August Dillmann, dans le *Kurzgefasstes exegetisches Handbuch, Der Prophet Jesaia*. Nous citons cet ouvrage d'après la 5e édition, Leipzig, 1890.

Nous avouons que tant de perspicacité nous confond. A notre avis, il n'y a rien de tout cela dans le second Isaïe, nous ne savons pas y retrouver l'écho des événements militaires qui ont précédé ou accompagné la chute de Babylone, et il n'est pas prouvé pour nous que même le fameux passage où Cyrus est nommé soit d'un contemporain et n'ait pas été écrit plus tard. Quoique nous ayons provisoirement admis, au début de ce travail, l'opinion courante sur la date du second Isaïe, et que nous ne la contestions même pas absolument, au moins pour une partie des prophéties que renferme notre livre, il nous semble pourtant qu'elle est loin d'être solidement établie. D'une manière générale, on peut dire qu'il n'y a rien, dans le second Isaïe, qui ne puisse être attribué à l'époque du second temple. C'est ce que nous essaierons de prouver dans la suite de cette étude, mais il était peut-être utile d'en avertir dès maintenant.

1. *Le Serviteur de Dieu, ses souffrances physiques et morales.*

201. Le second Isaïe est un des documents les plus importants pour l'histoire des Pauvres. Le caractère symbolique de quelques-unes de leurs souffrances et de leurs infirmités y est indiqué en termes exprès et qui ne laissent pas, comme dans les Psaumes, place au doute. Mais, d'autre part, le Pauvre n'y est pas encore tout à fait le personnage qu'il est devenu dans les Psaumes, les Pauvres ne sont pas encore une classe à part, qui cherche à se distinguer du reste de la nation. Leur ordre, si l'on peut s'exprimer ainsi, est peut-être en train de se former, les idées et les sentiments sur lesquels ils vivront plus tard commencent à se dégager et ne sont pas encore leur apanage exclusif, mais celui de la majorité du peuple juif. Il est bien vrai que cette question des origines est assez obscure dans le second Isaïe, nous serons obligé d'y revenir plus tard, et nous commençons notre étude en donnant ici une liste de noms et d'épithètes analogue à celle que nous avons donnée pour le Pauvre dans notre étude sur les Psaumes, sans nous préoccuper de distinguer entre les noms qui s'appliquent au peuple juif et ceux qui pourraient peut-être s'appliquer au Pauvre. Il y en a même qui paraissent se rapporter à un personnage spécial qui serait le Messie ou quelque chose de ce genre.

202. L'appellation la plus fréquente et qu'il faut signaler avant toutes les autres est celle de Serviteur de Dieu, élu de Dieu (עבד ה׳, עבדי, בחירי, XLI, 8; XLII, 1, 19; XLIII, 10; XLIV, 1, 2, 21, 26; etc.). Puis viennent ceux qui craignent Dieu (ירא ה׳, L, 10), le cherchent

(מבקשי ה', LI, 1 ; דרשוני, LXV, 10), espèrent en lui (קוי ה', קוי, XL, 31 ; XLIX, 23 ; מחכה לו, LXIV, 3), se réfugient près de lui (חכה בי, LVII, 13), tiennent son alliance (מחזיקים בבריתי, LVI, 4, 6), écoutent ses commandements et sont ses disciples (תורתי בלבם, LI, 7 ; למודי ה' LIV, 13 ; cf. L, 4), se réjouissent de suivre ses voies (שש... בדרכיך, LXIV, 4), observent strictement ses ordres (חרדים על דברו, LXVI, 2, 5), connaissent, recherchent et pratiquent la justice (רדפי צדק, ידעי צדק. עשה צדק, LI, 1-7 ; LXIV, 4). Le peuple juif sera plus tard composé tout entier de pieux (*çaddikim*, LX, 21), sans compter ceux qu'il renferme déjà maintenant (צדיק, XLIX, 24 ; LIII, 11 ; LVII, 1 ; אנשי חסד, LVII, 1) ; les Juifs seront les prêtres de Dieu et les serviteurs de son temple (כהני ה', משרתי אלהינו, LXI, 6) ; le peuple juif porte le nom de ישרון, ce qui signifie qu'il est un peuple de *iesarim*, de justes (XLIV, 2). Il porte aussi le nom de *Mesullam* (משלם, XLII, 19), qui signifie quelque chose comme Ami de Dieu. Dans les temps futurs, les Juifs s'appelleront béliers de justice, plantation de Dieu (אילי הצדק מטע ה', LXI, 3), aimés de Dieu (חפצי בה, LXII, 4), peuple saint (עם הקדש, LXII, 12 [1]).

Le peuple juif est un peuple de Pauvres (עניים, אביונים, XLI, 17) ; il y a parmi les Juifs des hommes pauvres et d'esprit soumis (עני ונכה רוח, LXVI, 2), qui sont humbles, ont le cœur brisé et l'âme abattue (דכא, שפל רוח ; עניים, נשברי לב, רוח כהה, LXI, 1, 3 ; שפלים, נדכאים, LVII, 15 ; cf. נפש ענה, LVIII, 10). Les עניים רצוצים et נרדים de LVII, 6 et 7, sont des opprimés véritables et sans figure ; de même probablement le רעב et נפש נענה du v. 10.

203. Les souffrances physiques du Serviteur de Dieu, peuple ou Pauvre, dans le second Isaïe, sont les mêmes que celles du Pauvre dans les Psaumes. Il est aveugle עור, sourd חרש, muet אלם (*aveugle*, XLII, 7, 16, 18, 19 ; XLIII, 8 ; cf. XLIX, 10, et LVI, 10 ; *sourd*, XLII, 18, 19, 20 ; XLIII, 8 ; cf. L, 4, 5 ; *muet*, LIII, 7 ; cf. LII, 2, et plus haut n° 19). Le boiteux צלע de LI, 14, pourrait être quelque chose comme le paralytique des Psaumes et des Evangiles.

Le Serviteur de Dieu a faim et soif, il soupire après l'eau (XLI, 17 ; LV, 1-2 ; cf. XLVIII, 21 ; XLIX, 10 ; LI, 14 ; LVIII, 7, 10 ; LXV, 13). C'est peut-être lui qui, dans XL, 29, et L, 4, est fatigué et sans forces (יעף, אין אונים). Dans tous les cas, il est malade et a besoin de guérison (LIII, 3, 4, 5, 10 ; LVII, 18-19 ; LVIII, 8) ; comme le Pauvre des Psaumes, il est mort, retranché du milieu des vivants, il descend dans l'abîme שחת, il erre dans l'obscurité où vivent les trépassés (LI, 14 ; LIII, 8, 9, 12 ; LIX, 10).

[1] Voir encore LVIII, 12 ; LX, 14 ; LXII, 4 (בעזובה). Les שבי פשע de LIX, 20, sont probablement les pécheurs repentants, non les Pieux.

Quand il n'est pas aveugle tout à fait, il est assis dans les ténèbres ou y marche à tâtons (XLII, 7, 16 ; LVIII, 10 ; XLIX, 10) ; quand il n'est pas descendu entièrement dans la tombe, il est dans la prison obscure et sombre, qui est une tombe anticipée, ou dans la captivité, dans la fournaise de la misère, qui rappelle la fournaise de la captivité d'Égypte (אסיר , אסורים, XLII, 7, 22 ; XLIX, 9 ; LXI, 1 ; שביה , שבוים, LII, 2 ; LXI, 1 ; בית כלא, XLII, 7, 22 ; כור עני, XLVIII, 10) ; quand il ne meurt pas, il perd un des siens, il est en deuil אבל, et, comme les personnes en deuil, il est assis dans la poussière et reçoit les consolations des visiteurs (XL, 1 ; XLIX, 13 ; LII, 2 ; LIV, 11 ; LVII, 18 ; LX, 20 ; LXI, 2, 3). Il porte, du reste, le deuil de Sion (LXI, 3 ; LXVI, 10, 13), Sion est une veuve qui a perdu son époux (LIV, 4), une femme qui est restée stérile ou qui a perdu ses enfants (עקרה, LIV, 1 ; גלמודה , שכולה, XLIX, 20, 21).

Le Serviteur ou peuple de Dieu est méprisé et couvert de honte. A l'intérieur, il est dédaigné, avili, sans considération (LIII, 2, 7) ; à l'extérieur, il souffre de son humiliation et de la haine des Nations, les anciennes défaites du peuple sont la honte de sa jeunesse et l'opprobre de son veuvage (XLIII, 28 ; XLV, 17 ; LIV, 4). Ses adversaires et ses ennemis le raillent, l'insultent, l'outragent (voir, dans la Concordance, aux mots גדופים , כלמה , בושה , חרפה, les verbes בזה et חפר) ; il est dédaigné, abhorré, avili (XLIX, 7 ; LI, 7 ; חרפת אנוש , בזה נפש , מתעב גוי), il rampe dans la poussière comme un ver תולעת יעקב (XLI, 14), on le frappe et on crache sur lui (L, 6, 7). La nation juive est pillée, foulée, chassée, exilée (בזוז ושסוי, XLII, 22 ; גלה וסורה, XLIX, 21), condamnée aux travaux de la servitude (צבאה, XL, 2), livrée à la tempête (סערה, LIV, 11). Elle a bu la coupe des souffrances, a chancelé comme un homme ivre, a été couchée dans la poussière et écrasée sous le pied des passants (LI, 21-23). Dieu lui-même méprise son peuple et le repousse (LIV, 6). Quelques-unes de ces images et de celles de l'alinéa précédent se rapportent principalement ou même uniquement à la détresse politique du peuple juif pendant et après l'exil de Babylone, elles retracent des souffrances qui ne sont nullement imaginaires, et nous les plaçons ici uniquement pour réunir toutes les couleurs avec lesquelles on a peint plus tard le portrait du Pauvre.

204. Ce qui fait, en grande partie, la honte des Juifs, c'est que Dieu les a abandonnés, livrés à leurs ennemis (XLIX, 14). C'est pour eux la plus grande des humiliations, les peuples peuvent même penser que ce Dieu qui faisait la force et l'orgueil de la nation était trop faible pour la protéger. C'est pourquoi le Serviteur de Dieu se désole et se désespère : Dieu ne s'occupe pas de

lui נסתרה דרכי מה' (XL, 27), ne voit pas et ne veut pas savoir (LVIII, 3), se cache et détourne la face (XLV, 15; LXIV, 6), se retire et se tient à l'écart (LXIII, 15; LXIV, 11 [1]). Où donc est l'ancienne vigueur et vigilance de Dieu (LXIII, 15)? Est-ce que, par hasard, le peuple juif aurait peiné pour rien et consumé en vain ses forces (XLIX, 4)? Il n'est pourtant pas possible que le bras de Dieu soit trop court pour le secourir et le sauver (L, 2; LIX, 1).

Le Serviteur de Dieu a une autre cause d'affliction : ce sont les péchés et les fautes de la nation juive, il en a la conscience troublée et inquiète, ils sont la cause de ses malheurs. Presque à chaque page, notre prophète rappelle les péchés commis par la nation, le peuple juif est obstiné dans la faute et sa nuque est de fer (XLVIII, 4); c'est pour ses péchés qu'il a été vendu et pour ses fautes que sa mère a reçu le divorce (L, 1; cf. LII, 3); de tout temps il a péché et désobéi à Dieu (voir, par exemple, LXIV, 1-8), il est mauvais jusqu'à l'âme et à la moelle (XLVIII, 8). Sa désobéissance est d'autant plus grave que ce n'est pas en secret que Dieu a édicté ses commandements, il était donc facile de les connaître et de les pratiquer (XLV, 19; XLVIII, 16 [2]). C'est surtout le Serviteur de Dieu ou le Pauvre qui porte les fautes du peuple, il est blessé et abattu pour les péchés des autres, il les rachète par ses souffrances (LIII, 5-12), il est la victime expiatoire du mal répandu sur la terre (LVII, 1). Il va sans dire que finalement Dieu pardonnera les péchés de son peuple, les effacera et en fera disparaître le souvenir (XL, 2; XLIII, 25; XLIV, 22), mais ce sera uniquement par faveur, à cause de son nom et pour sa propre gloire (XLIII, 25; XLVIII, 11; LX, 10; cf. XLVIII, 9).

2. *Symbolique des souffrances du Serviteur de Dieu.*

205. Le sens symbolique d'un grand nombre d'expressions relevées plus haut ne peut pas faire doute un instant. Nous reviendrons plus tard sur la signification des mots עבד ה' « Serviteur de Dieu », et בחירי « mon Élu », qui désignent ordinairement, dans le second Isaïe, le peuple juif ou au moins la partie saine du peuple juif. Par la juxtaposition des mots עמו et עניו dans XLIX, 13, on est fixé aussi sur le caractère conventionnel du mot *ani* ou *anav* ; il est clair, du reste, que les עניים et les אביונים de XLI, 17,

[1] Cf. XLII, 14, où M. Paul de Lagarde (*Proph. Chald.*) corrige en הלעולם אחריש אתאפק כיולדה.

[2] Il est bon de comparer ces passages avec Deutér., XXX, 12 et suiv. : לא בשמים הוא וג'.

ne peuvent pas être des pauvres véritables. Les *anavim*, les cœurs brisés, les prisonniers, les captifs, שבורים , אסורים, les *abélim* et אבלי ציון de LXI, 1-3, sont évidemment un seul et même personnage sous des appellations diverses, et par conséquent ils sont plutôt encore symboliques que réels, quoique provisoirement nous ne leur refusions pas une certaine dose de réalité. Nous en disons autant des prisonniers et des prisons de XLII, 7 et 22, où l'on serait d'abord tenté de prendre à la lettre le prisonnier et ceux qui sont assis dans les ténèbres, si l'aveugle placé à côté d'eux ne venait pas montrer qu'on a surtout affaire à une image. Mais toute contestation est vaine devant un passage comme celui-ci : « Un peuple aveugle, quoiqu'il ait des yeux ; sourd, quoiqu'il ait des oreilles » (XLIII, 8), ou devant cette apostrophe de XLII, 18-20 : « Les sourds, écoutez ; les aveugles, regardez pour voir. Qui est aveugle, si ce n'est mon serviteur ; qui est sourd comme le mandataire מלאכי que j'envoie ? qui est aveugle comme Mesullam, sourd comme le Serviteur de Dieu [1] ? Tu as vu beaucoup de choses et n'y as pas pris garde, et as ouvert les oreilles sans entendre. » Il est impossible de dire en termes plus précis que l'aveugle et le sourd de la littérature des Pauvres ne sont que des métaphores.

Le sens du symbole qui représente le Pauvre ou le Serviteur de Dieu comme aveugle, sourd, muet, est en général moins compliqué dans Isaïe que dans les Psaumes. Le Serviteur de Dieu est aveugle et sourd, parce qu'il ne voit pas les signes de Dieu, ne comprend pas ou n'écoute pas les avertissements, pourtant bien clairs, qui lui sont donnés, ni le sens des événements qui se déroulent devant lui (XLII, 19-20, 24 ; XLIII, 8 ; XLVIII, 18 ; XLIX, 23 ; L, 4-5 ; LVII, 1 ; LXIV, 3 [2]) ; il est aveugle encore ou privé de lumière, parce qu'il est plongé dans les ténèbres du mal qui se commet autour de lui, dont il souffre et est la victime. Ces ténèbres où il se trouve sont aussi celles de l'oppression qui lui vient des peuples étrangers, les ténèbres de l'exil, où il est retenu comme un prisonnier (XLII, 7, 16, 22 ; XLIX, 9 ; L, 10 ; cf. XLIII, 6 ; LVIII, 10 ; LIX, 9 ; LX, 2 ; LXI, 1). A son retour de l'exil, il tâtonne aussi dans les ténèbres, parce qu'il ne sait pas trouver son chemin à travers les pays qu'il doit parcourir (XLII, 16). Enfin, il est aveugle, en général, parce qu'il erre sans guide et se perd dans les ténèbres du péché (XLII, 16 ; LIII, 6), et c'est peut-être pour cette raison surtout que le peuple juif est appelé peuple d'aveugles (XLII, 18 ; XLIII, 8).

[1] La seconde fois il faut lire חרש, non יעור.
[2] Cf. LXV, 12.

Le Serviteur de Dieu est sourd et muet, parce qu'il sait souffrir en silence, sans proférer une plainte contre Dieu (L, 6-7 ; LIII, 7 [1]) ; peut-être aussi parce que, le jour où il triomphe, il se comporte avec simplicité et ne jette pas d'insolents cris de combat ou de victoire (XLII, 2). Dans les Psaumes, le Pauvre a soif parce qu'il soupire après Dieu ; dans le second Isaïe, quand la faim et la soif ont un sens symbolique, elles représentent uniquement les souffrances du Serviteur de Dieu ou de la nation et leur humiliation politique (par exemple, LV, 1). Mais il faut bien dire que, dans tous les passages où il est question de la faim et de la soif et du manque d'eau, notre prophète paraît avoir plutôt en vue la misère matérielle des Juifs, principalement les souffrances de ceux qui, revenant de l'exil, traversent des pays stériles et desséchés (XLI, 17-20 ; XLVIII, 21 ; XLIX, 8-13 ; LV, 12-13 ; LVIII, 11-14 ; LX, 13 ; LXV, 13-14 ; cf. LI, 14). Reste à savoir si ce retour des exilés, auquel se rapportent la plupart de ces passages, est bien, comme on le croit généralement, le retour de l'exil de Babylone au temps de Cyrus. Nous avons, sur ce point, une opinion différente, que nous exposerons plus loin. Elle a pour conséquence que toutes ces idées et prédictions de notre prophète sur la faim et la soif des exilés ont un sens poétique tout particulier. Cette faim et cette soif sont, à la fois, véritables et imaginaires, réelles et symboliques, plus symboliques encore que réelles. Il y a là, comme dans les Psaumes, un alliage curieux de vérité matérielle et de fiction [2].

3. *Le Méchant, les Nations.*

206. Le Méchant רשע, פושע, איש און est loin d'avoir, dans le second Isaïe, le rôle important qu'il a dans les Psaumes. On apprend qu'il est orgueilleux אבירי לב (XLVI, 12), idolâtre, infidèle à son Dieu, adultère dans son culte, fils du péché et du mensonge, et qu'il commet les injustices sociales les plus révoltantes (בני עננה זרע מנאף, ילדי פשע, זרע שקר, LVII, 3-4), mais son caractère de Méchant n'est cependant pas encore véritablement formé. Les forfaits qui lui sont reprochés ont l'air beaucoup plus réels que ceux

[1] Le mauvais pasteur aussi est muet (LVI, 10), il oublie d'aboyer contre l'ennemi, comme doit le faire tout bon chien de garde.

[2] Dans la plupart des passages que nous venons de citer, Dieu vivifie et fertilise des contrées stériles ; il peut aussi faire l'inverse (XLII, 15 ; XLIV, 27 ; L, 2) ; l'un et l'autre sont la preuve de sa puissance et les signes de par où se révèlera plus tard, à un moment particulièrement solennel, son intervention miraculeuse dans les destinées du peuple juif.

des Psaumes, ce sont des traits que le prophète a observés chez les hommes de son temps, mais il ne les réunit pas pour en faire, comme le poète des Psaumes, un portrait régulièrement composé et destiné à représenter le Méchant idéal. Nous reviendrons plus loin sur les réquisitoires dressés par le second Isaïe contre ses contemporains (voir les chap. LVII, LVIII, LIX; LXV, 1-7; LXVI, 3-4, 16-17), et ce que nous en omettrons ne présente rien qui mérite spécialement d'être relevé. D'une manière générale, dans le second Isaïe, le Méchant, pas plus que le Serviteur de Dieu, n'est encore distinct du reste de la nation et ses fautes sont, en grande partie, celles du peuple juif tout entier (voir, par exemple, le chap. LIX). De plus, l'opposition entre le Méchant et le Serviteur de Dieu est loin d'être aussi vive et aussi accusée qu'on la trouve dans les Psaumes, elle commence seulement à se dessiner. Le seul passage où notre prophète exprime clairement la haine du Méchant pour les Pieux se trouve dans LXVI, 5 (אחיכם שנאיכם מנדיכם). Cette antipathie est réciproque, le Serviteur de Dieu n'est pas tendre pour ceux qui ne sont pas avec lui (LXV, 11-16), et sa plus grande douleur est d'être compté avec les Méchants, enterré avec eux ou comme eux (LIII, 9-12).

207. Le Méchant est l'ennemi du Serviteur de Dieu, les Nations sont les ennemis du peuple juif; nous avons déjà montré plus haut (n° 50) l'analogie qu'il y a entre les deux et qu'on retrouve également dans le second Isaïe. Il y a quelques passages de ce prophète où l'on ne peut pas dire, avec certitude, si l'on a affaire au Méchant ou aux Nations; nous appliquerons pourtant de préférence aux Nations tous les noms et épithètes que nous avons réunis ici et dont un très petit nombre seulement pourraient, à cet égard, donner lieu à des doutes. Les Nations sont les adversaires du peuple juif[1], elles lui cherchent querelle, lui font la guerre (נחרים בך, אנשי ריבך, אנשי מצחך, אנשי מלחמתך, XLI, 11, 12, 21; XLV, 24; יריבך, XLIX, 25; בני נכר, איבים, LXII, 8); elles le renversent, le détruisent, l'exterminent (מהרסיך, מחריביך, מבליעיך, XLIX, 16, 19), l'oppriment, le torturent, l'insultent et le méprisent (יריץ, מוגיך, מונך, מצוק, מעניך, מנאציך, LI, 13, 23; LX, 14; צרינו, LXIII, 18), et toutes ces expressions sont probablement prises au propre, non au figuré. Les ennemis du peuple juif sont aussi les oppresseurs et les ennemis de Dieu (איביו, צריו, LIX, 18; LXIV, 1; LXVI, 6, 14), et Dieu souffre des souffrances de son peuple (LXIII, 9).

[1] Ce sont peut-être les adversaires du chap. XLI et ceux des chap. LXIV et LXVI.

4. *Récompense et Punition.*

208. Il est entendu que, à la fin, chacun sera récompensé ou puni selon ses œuvres. Le Serviteur de Dieu sera pardonné, consolé, aidé, secouru, délivré, guéri, réhabilité; Dieu lui fera justice, l'entendra, l'exaucera ; il aura une grande postérité, sera possesseur incontesté et tranquille du pays, vivra dans l'abondance et la joie, au milieu du respect, de la sympathie et presque de l'obéissance des Nations (voir, par exemple, XL, 2, 31 ; LIV, 3; XLIX, 23; LI, 3, 14; LV, 3, 13 ; LXI, 7 ; LXV, 8, etc.). Les pécheurs peuvent être pardonnés s'ils reviennent à Dieu et se repentent de leurs fautes (XLVI, 8 ; LIX, 20, et surtout LV, 6 et s.) ; mais ceux qui persistent dans le péché et sont incorrigibles seront misérables, affamés, maudits, tués, exterminés (LXV, 8-16) ; le Méchant sera agité comme la mer, il ne trouvera pas le repos (LVII, 20) ; « il n'y a pas de paix pour le Méchant, » c'est la parole de Dieu même, (XLVIII, 22 ; LVII, 21), et, à la fin des temps, Dieu viendra lui-même livrer bataille aux idolâtres, leur tête tombera sous son glaive, leur cadavre restera couché sans sépulture dans la plaine, éternellement rongé par les vers et consumé par le feu (LXVI, 15-16, 34[1]).

209. L'avenir des Nations est, dans le second Isaïe, ce qu'il est dans les Psaumes. Il faut évidemment, ici encore, faire la différence entre les Nations rebelles et toujours insoumises, et celles qui se soumettront et viendront adorer Dieu à Jérusalem. Il y a sans doute aussi une différence entre les Nations voisines, qui ont maltraité et opprimé les Juifs, et les nations plus éloignées, qui n'ont guère eu de rapports avec les Juifs ni d'action sur leur destinée. Le peuple et le royaume qui ne se ralliera pas, tous les oppresseurs et ennemis des Juifs et de Dieu, tous les peuples rebelles, seront détruits et exterminés (XLIX, 25, 26, LI, 23, etc.; LX, 12 ; LXIII, 3-6) ; Babel, les Chaldéens, Rahab et le *tannin*, seront vaincus, conduits en esclavage, leur ancienne puissance sera brisée (XLIII, 14; XLVII, LI, 9) ; l'Égypte, l'Éthiopie et Saba סבא seront la rançon d'Israël (XLIII, 3-4). Quelques-uns de ces traits appartiennent sans doute à l'époque messianique. C'est à cette époque aussi que nous rapportons la description donnée par notre prophète de l'avenir des autres Nations. Nous nous occuperons plus loin de ce sujet.

[1] On remarquera que ces idolâtres peuvent être ou plutôt comprendre les gentils; le texte n'est pas explicite sur ce point.

5. *La Nature et la société humaine ; symbolique de la nature.*

210. Notre prophète n'a pas, comme les auteurs des Psaumes, le sentiment vif et délicat des beautés de la nature, on ne voit pas non plus qu'il éprouve, comme eux, une sympathie particulière pour les bêtes. Il ne dit rien qui fasse croire, comme on est amené à le penser pour certains psalmistes, qu'il ait vécu à la campagne, dans les montagnes, ou près de la mer, au milieu des spectacles grandioses ou aimables de la vie en plein air, et sa symbolique de la nature également est assez pauvre. Sur ce sujet, une étude spéciale du second Isaïe n'offre pas grand intérêt. Nous nous bornerons donc à quelques indications sommaires, composées surtout de listes de noms ; elles pourront servir à trouver aisément les passages où l'on voudrait chercher des renseignements plus précis ou plus détaillés sur la matière.

211. *Terre.* — La terre, ארץ ; les extrémités éloignées de la terre, קצה הארץ, קצות הארץ, אפסי ארץ, אצילותיה ; le continent, יבשה ; les fondements de la terre מוסדות ארץ ; Dieu a créé l'étendue de la terre (ou l'a étendue par-dessus les eaux), רקע הארץ (XLII, 5 ; XLIV, 24) ; Dieu a fondé la terre יסד (XLVIII, 13 ; LI, 13, 16), l'a établie solidement sur sa base כוננם (XLV, 18).

Différentes parties de la terre, principalement le désert : איים, שפיים, ערבה, מדבר, ישימון, ארץ ציה. Le désert n'apparaît guère, dans le second Isaïe, comme une image désolée de la vie.

Plaines, vallées, montagnes : בקעה, גיא, נישור, במתי ארץ, גבעות, הדורים, הרוהרים, הר גבה, רכסים, שפיים. Dieu a pesé les montagnes dans la balance (XL, 12) ; les montagnes sont inébranlables (LIV, 10) ; les montagnes, les collines et les bois chanteront, plus tard, la gloire de Dieu (LV, 12 ; cf. XLIX, 13 ; LII, 9, et XLIII, 20). Dans XLI, 15, les montagnes paraissent être le symbole des grands de la terre, des Nations puissantes.

Les eaux, les mers : אגם מים, אגמים, גלי הים, יבלי מים, ים, מבועי מים, מוצא מים, מיפיות, מעמקי מים. נהר, נהרות, נהרים, נוזלים, צולה, תהום רבה. Dieu agite la mer et ses flots רגע הים (LI,15), les Méchants sont comme une mer agitée et sans repos (LVII, 20).

212. *Les cieux.* — Le ciel : שמים, שחקים. Le ciel est une tente et une coupole placée au-dessus de la terre, חוג הארץ, דק. Les astres nommés sont : le soleil, la lune, les étoiles, שמש, ירח, כוכבים ; le ciel est peuplé par les légions célestes צבאם et chaque astre a reçu son nom de Dieu (XL, 26). La hauteur du ciel au-dessus de la terre donne une idée de l'immensité de l'espace (LV,

9). Dieu a dressé le ciel comme une tente, l'a étendu comme un tapis נטה (XL, 22 ; XLIV, 24 ; XLV, 12 ; LI, 13-16), en a mesuré l'espace comme un géomètre נדד, טפח (XL, 12 ; XLVIII, 13). Dieu, quand il le veut, couvre le ciel d'un voile et le revêt des vêtements de deuil (L, 3). Les cieux sont éternels et ne passeront pas (LI, 6).

213. *Météorologie.* — Pluie, nuages, etc. : גשם, עב, ענן, ערפל, שלג, שרב. Le nuage est l'image de ce qui passe, s'en va, disparaît sans laisser de trace (XLIV, 22). Le givre שרב et l'ardeur du soleil (XLIX, 10) rappellent les épreuves et les souffrances imposées aux Juifs dans leurs pérégrinations. Le vent et les vents sont appelés רוח, נשף, סופה, סערה. Le souffle de la vie est la נשמה. L'esprit, le souffle de l'esprit רוח, joue un rôle particulier dans le second Isaïe ; il anime le Serviteur de Dieu (XLII, 1 ; XLIV, 3 ; XLVIII, 16 ; LIX, 21). Dans le רוח קדשו de LXIII, 10, on peut voir une des origines de l'Esprit saint de la littérature chrétienne.

214. *Lumière, ténèbres, feu.* — Lumière : אור, בקר, יום, נגה, נגהות, צהרים, שחר. — Ténèbres : אפלות, חשך, מחשך, נשף, ערפל ; les ténèbres inférieures, une sorte de trésor des ténèbres, placé probablement au fond de la terre : אצרות חשך, משמורי מסתרים, מקום ארץ חשך, שחת, צל, קדרות. — Le feu, la flamme, אש, זקות, להבה, לפיד. Le feu est une des images qui servent à rappeler les épreuves du peuple juif (XLII, 25 ; pour l'eau, voir XLIII, 2, si toutefois il y a là une image) ; un feu éternel consumera les pécheurs endurcis (LXVI, 24) ; le mal fait par le méchant est comme un feu ou une torche qui répandent l'incendie et la dévastation autour d'eux (L, 11). La fumée עשן est une image de ce qui passe et disparaît (LI, 6). Sur la lumière, notre prophète n'offre rien qu'on ne trouve dans les Psaumes ou ailleurs. La seule image remarquable est celle où Israël est représenté comme éclairant les Nations ou devenu la lumière des Nations, אור גוים (XLII, 6 ; XLIX, 6 ; LX, 3).

215. *Minéralogie.* — Terre et poussière : אפר, דק, חמר, טיט, עפר, רפש ; pierres, rochers, אבנים, בור, חלמיש ; un curieux tableau de Jérusalem et de la Terre-Sainte, qui seront serties de pierres précieuses (כדכד, כפירים, אבני אקדח, אבני חפץ), se trouve LIII, 11-12. Les métaux mentionnés sont : נחשת, ברזל, זהב, כסף. La poussière rappelle le deuil, l'humiliation : le Serviteur de Dieu est couché dans la poussière (LI, 23 ; LII, 2), il sera purifié et éprouvé au creuset comme on éprouve l'argent (XLVIII, 10) ; c'est une image que l'on trouve partout dans la Bible.

216. *Les végétaux.* — Herbes, herbages, pâturages, fleurs : דשא, חציר, יבלי מים, מרעיתם, עשב, פרח, צמח, ציץ. — Arbres,

arbustes, forêts : אלון, ארזים, ארז שטה, אֹרן, ברוש, הדס, יער נעצוץ, סרפד, עץ, עץ שמן, עצי יער, עצי השדה, עץ רענן, עץ תדהר, תרזח ; jeunes pousses, plants, rameaux, אגמון, שרש, גזע, יונק, נטע, מטע, מץ פשתה, קנה, קש. La faune de notre prophète est utile à connaître, elle aide, dans une certaine mesure, à déterminer le pays où il a vécu et écrit. Ce qui est particulièrement remarquable chez lui, ce sont les images sur les jeunes pousses et plants ; elles désignent souvent le rejeton messianique. Le roseau et ses analogues sont naturellement l'image de la faiblesse et de l'humilité ; la feuille עלה passe et est emportée par le vent ; le jardin, גן, גן רוה, ערן, évoque des idées de bonheur et de paix. Comme dans les Psaumes, l'herbe qui se fane, חציר, rappelle la fragilité humaine (XL, 6-7; LI, 12), mais notre prophète est loin de ressentir aussi douloureusement que les psalmistes la vanité des choses de ce monde. Leur pessimisme ne peut lui convenir, il est le prophète de l'espérance.

Les produits végétaux mentionnés dans notre livre sont : דגן, יין, עסיס, שמן, תירוש.

217. *Les animaux*. — Quadrupèdes : אילים, אריה, בהמה, בכרי מדבר, בקר, גמלים, דבים, זאב, חזיר, חיה, חיתו שדה, חיתו יער, טלה, טלאים, יונים, בנות יענה, כלב, כלבים, סוס, עדר, עלות, פרדים, צאן, צאן קדר, צבים, רחל, רכב, שה, שור, תוא. — Oiseaux et bêtes volantes : נשר, עיט, רחם, תנים, תנין. — Reptiles, poissons et autres bêtes : דגתם, חגבים, נחש, סס, עכביש, עכבר, עש, צפעוני, שקץ, תולעת, תנים, תים ומלאו.

La symbolique des animaux n'a rien de particulièrement remarquable dans notre livre. La brebis et l'agneau sont des victimes innocentes et inoffensives (LIII, 7), et de même la gazelle תוא (LI, 20) ; le חזיר et le עכבר sont des bêtes impures et cette impureté n'est pas symbolique ; le chien est impudent (LVI, 11), le סס et le עש rongent les vêtements et les étoffes ; ainsi seront rongés et ruinés et tomberont en décrépitude les ennemis des Juifs (LI, 8). Les hommes apparaissent à Dieu, qui les voit du haut du ciel, comme des חגבים (XL, 22). C'est ainsi, on se le rappelle, que les Hébreux apparaissaient aux géants qui formaient la population primitive de la Palestine.

Les objets d'origine animale nommés dans notre livre sont : ביצי צפעוני, זורה, חֵלֶב, צמר, קורי עכביש, רֹק.

218. Nous ne nous occuperons pas des produits de l'industrie humaine mentionnés dans le second Isaïe ; nous faisons une exception pour les vêtements, parce qu'ils jouent un assez grand rôle chez notre prophète. Voici d'abord la liste des mots qui dési-

gnent, chez lui, le vêtement ou certaines parties de l'habillement : בגד, בגדי ישע, בגדי נקם, בגדי עדים, בגדי הפארתך (cf. לבשי עזך), חמוץ בגדים, כובע, כלה (de la כלה), כסות, לבושך, מעיל, מעיל צדקה, עדי כלה (de la עדי), עטרת תפארת, פאר, צניף מלוכה, שק, שריון.

On peut voir, rien que par ce tableau, quelle place importante le vêtement occupe dans la symbolique du prophète. Il y a le vêtement de deuil et le vêtement de fête, le vêtement de gloire, la couronne de gloire, le manteau de justice, le vêtement avec la parure et la coiffure du fiancé et de la fiancée (LXI, 10, par exemple); le casque et le bouclier de Dieu, qu'il met quand il part en guerre contre ses ennemis.

219. Dans la société humaine, nous signalerons d'abord les agriculteurs, vignerons et autres ouvriers adonnés au travail manuel : אכר, דרך בגת, כֹּרֵם, רעה עדרו, רעים, חרש, חרשי אדמה, יצר, צרף, Dieu est pasteur de son peuple (XL, 11), les mauvais chefs du peuple sont de mauvais pasteurs (LVI, 11). Lorsque Dieu punit les Nations ou les Méchants, il est comme un vigneron qui foule sous ses pieds le raisin dans le pressoir, le sang jaillit des chairs écrasées comme le jus de la grappe (LXIII, 1-3). C'est une des images les plus expressives qui se trouvent dans la Bible.

Nous ajouterons un mot, pour finir, sur ceux qui tiennent un rang dans la société, les rois, les princes, les administrateurs, les prêtres, les guerriers. En voici d'abord la liste : גבור, יועץ, מלך, מלכים, משלים, מצוה, נגיד, נגשיך, סגנים, עצונים, ערץ, פקודתיך, רוזנים, רעים, שרים, שרות, שפטי ארץ. On reconnaîtra facilement, dans cette nomenclature, quelques-uns des puissants dont s'occupent les Psaumes. Comme les psalmistes, le second Isaïe a peu de sympathie pour les grands, il est mécontent d'eux, de leur gouvernement et de leur administration, et leur prédit généralement une fin lamentable. Les chefs et grands de la nation juive ne sont pas plus épargnés que les autres ; les prêtres, les lévites et les desservants du temple cependant occupent une place d'honneur dans la Jérusalem restaurée, כהנים, לוים, משרתי אלהינו (LXI, 6; LXVI, 21), malgré les fautes que les מליצים du peuple (probablement les prêtres) ont pu commettre autrefois (XLIII, 27).

6. *Définition du Serviteur de Dieu : Peuple, Pauvre ou Messie.*

220. Nous avons déjà montré plus haut que le Serviteur de Dieu, dans le second Isaïe, n'est pas encore le Pauvre des Psaumes, c'est-à-dire un individu ou une classe d'individus isolés de la nation, faisant bande à part et qui se croient spécialement

investis d'une fonction divine. Mais qu'est-il au juste ? La question n'est pas très aisée à résoudre ; comme sur beaucoup d'autres sujets qui appartiennent à la littérature des Pauvres, il y règne une certaine indécision souvent fort embarrassante.

Il est d'abord hors de doute, nous le verrons tout à l'heure, que le Serviteur de Dieu représente fort souvent le peuple juif tout entier. C'est en grande partie pour cette raison, probablement, que le Pauvre des Psaumes, qui est le successeur et l'héritier du Serviteur de Dieu, se considère comme le représentant et le noyau de la nation juive. Mais pour mériter le titre de Serviteur de Dieu, il faut être pieux, intègre, soumis aux prescriptions morales et religieuses, et le peuple juif contient beaucoup d'individus qui ne se soucient ni de Dieu, ni de morale ou de religion. Il est facile d'écarter ces éléments malsains et pourris ; en réalité, ils ne font pas partie de la nation et ils en seront retranchés plus tard. Dans un sens moins étendu que précédemment, le Serviteur de Dieu représentera donc seulement cette partie de la nation juive qui, en somme et en gros, est restée fidèle à Dieu, et qui forme la grande majorité du peuple juif; les Méchants seuls en sont exclus, ils ne comptent pas. Mais ce cercle encore très large peut se rétrécir à son tour. Tout d'abord, le nombre des Serviteurs de Dieu peut diminuer, se réduire à peu de chose, parce que Dieu, dans sa colère, aura décimé la nation (LXV, 8-9), ou bien parce que le prophète aura en vue le Serviteur de Dieu accompli et parfait, qui a toujours été une rareté et une minorité dans la nation. Nous voilà déjà arrivés au Pauvre des Psaumes, mais le second Isaïe paraît aller plus loin encore. Même dans les passages où le Serviteur de Dieu est incontestablement la nation juive tout entière [1], le prophète lui donne néanmoins un caractère individuel très prononcé. Une fois sur cette voie, il devait en venir forcément, à la fin, à imaginer le Serviteur de Dieu sous les traits d'un personnage unique, exceptionnel, doué de vertus et d'une puissance presque surnaturelles. Le groupe plus ou moins nombreux des Serviteurs de Dieu trouve ainsi sa plus haute expression dans un seul homme, un Serviteur de Dieu particulièrement remarquable. C'est bien à cette conception que le second Isaïe semble aboutir. On croit être sûr par moments que, pour lui, certaines œuvres grandioses qui s'accompliront dans l'avenir, seront véritablement exécutées par un Serviteur de Dieu spécial, chargé tout exprès de cette mission. Quel est au juste ce missionnaire ? Serait-ce un prophète, ou, comme on est par moments

[1] On trouvera plus loin l'indication de ces passages.

tenté de le croire, le prophète même qui tient la parole? L'introduction du livre de Jérémie (I, 10) montre qu'il n'y a pas de mission trop élevée pour un prophète, puisque Jérémie lui-même est placé par Dieu comme chef et surveillant des Nations et des Empires, pour les renverser ou les relever, les détruire et les fonder. Nous croyons cependant que le second Isaïe, dans les passages dont nous parlons, pense bien plutôt à ce personnage miraculeux qui est le héros et la principale gloire des temps futurs et qui s'appelle l'Oint, le Messie. On verra plus loin quelle place importante la question messianique tient dans notre livre, mais il est impossible de ne pas dire dès à présent que le Serviteur de Dieu, chez notre prophète, semble souvent être le Messie. Pour les Psaumes, le Messie est un Roi glorieux, qui gouverne le peuple juif et commande aux Nations. Une telle représentation de l'Oint se justifie par des raisons d'ordre historique et politique ; mais le seul passage de Zacharie, IX, 9, où le Roi futur est représenté comme un *çaddik* et un *ani* qui a besoin de secours plutôt qu'il ne peut secourir, montre que le Messie apparaissait quelquefois à l'imagination juive sous des dehors plus modestes, et nous croyons que cette conception pourrait bien être antérieure à l'autre. Si le Messie est devenu à la fin un rejeton de la famille de David, un autre David, plus superbe et plus puissant que le premier, il nous semble qu'à l'origine il a dû être plutôt un humble Serviteur de Dieu, un Pauvre. C'était toute justice, puisque le Pauvre était seul resté fidèle à Dieu, avait seul expié les fautes de la nation, avait seul cru au retour de l'exil et à la restauration du royaume juif. Avant d'être un David idéal, le Messie aura été un Pauvre idéal, et c'est ainsi, à ce que nous croyons, qu'il apparaît dans le second Isaïe.

On voit par ce qui précède que, chez notre prophète, l'idée du Serviteur de Dieu est quelque chose d'élastique et de variable. Cette indétermination de la pensée et de l'expression est un des traits les plus frappants de la littérature des Pauvres et nous avons déjà été obligé de la signaler plusieurs fois dans notre étude sur les Psaumes. On a cherché de diverses manières à représenter graphiquement les différents « Serviteur de Dieu » qu'on trouve dans notre livre, entre autres par les différentes sections horizontales d'une pyramide. Nous les représenterions plutôt par une série de cercles concentriques. Le cercle extérieur, le plus grand, comprend le peuple juif tout entier ; le cercle suivant comprend encore le peuple juif, mais expurgé des éléments malsains et impurs qu'il renferme ; le Méchant en est exclu. Puis vient le cercle plus étroit encore des Pauvres proprement dits, et

enfin le point central, où tous les Pauvres sont ramassés en un Pauvre unique, qui est le Messie. Ainsi, en resserrant successivement le cercle, jusqu'à ce qu'il ne soit qu'un point, on obtient les états successifs du Serviteur de Dieu et l'on voit qu'ils sortent les uns des autres ; mais il est remarquable que ces cercles n'ont pas de fixité, ils sont dans un mouvement perpétuel, se recouvrent, s'embrouillent et se débrouillent sans cesse. Au moment même où l'on croit en tenir un, sa forme s'altère, il se rétrécit ou s'élargit, va aux extrêmes ; le peuple de Dieu devient tout à coup un Messie personnel ou inversement et le lecteur est constamment déconcerté par cette fluidité des figures.

7. *Étude détaillée de la définition du Serviteur de Dieu.*

221. Rien n'est plus facile que de montrer que le Serviteur de Dieu n'est souvent pas autre chose, dans le second Isaïe, que le peuple juif. Cela ressort avec évidence d'un grand nombre de passages de notre livre : « O toi, Israël, mon serviteur, Jacob, mon élu, postérité d'Abraham que j'ai aimé ; je t'ai pris aux extrémités de la terre, appelé des coins du monde et t'ai dit : Tu es mon Serviteur et mon Élu » (XLI, 8-9) ; — « Vous êtes mes témoins, le Serviteur que j'ai élu » (XLIII, 10) ; — « Ecoute, Jacob mon Serviteur, Israël mon Élu... ; ne crains rien, mon Serviteur Jacob, Israël mon Élu » (XLIV, 1-2) ; — « Souviens-toi, Jacob et Israël, car tu es mon Serviteur ; je t'ai créé, tu es mon Serviteur à moi » (XLIV, 21) ; — J'ai appelé Cyrus « à cause de mon Serviteur Jacob et d'Israël mon Élu » (XLV, 4) ; — « Dieu m'a dit : Tu es mon Serviteur, Israël... » (XLIX, 3) ; — « Reviens à nous, par amour pour tes Serviteurs, les tribus de ton héritage » (LXIII, 17). Les payens qui se convertissent deviennent aussi les Serviteurs de Dieu (LVI, 6).

C'est le peuple juif, comme Serviteur de Dieu, qui a la plupart des attributs que les Psaumes donnent au Pauvre. C'est lui qui est aveugle, sourd et altéré de soif (XLI, 17 ; XLII, 7, 18-21 ; XLIII, 8 ; XLIX, 13 ; LI, 1 ; LIV, 11 ; LV, 1 ; LIX, 9-10) ; lui qui est assis dans les ténèbres, dans la prison de l'exil (chap. XLII, XLIII, 8 ; LII, 2) ; lui encore qui est en deuil et a besoin de consolation (XL, 1 ; XLIX, 13 ; LVII, 18 ; et probablement LXI, 3, et LXVI, 10-13). Dans les Psaumes, c'est le Pauvre qui est l'humble vermisseau qu'on écrase (Ps. XXII) ; dans Isaïe, c'est le peuple juif, תולעת יעקב מתי ישראל (XLI, 14 ; cf. XLIX, 7, et LVII, 15).

222. Il n'est pas étonnant que le prophète fasse quelquefois

une distinction entre la partie saine de la nation et celle qui ne l'est pas ; tous les prophètes l'ont faite, elle se retrouve dans la Bible entière. Le Serviteur de Dieu représente alors la majorité de la nation, à l'exclusion seule des Méchants. Sûrement un grand nombre de passages du second Isaïe qu'on pourrait être tenté d'appliquer au Pauvre proprement dit, dans le sens du Pauvre des Psaumes, désignent plutôt le gros du peuple juif. Il est difficile de se faire une opinion à cet égard, le texte est généralement un peu vague et le contexte contribue souvent à augmenter l'incertitude. On peut déjà avoir quelques doutes sur la vraie signification de divers passages que nous venons de citer (tels que XLII, 7 et 18 ; LXI, 3 ; LXVI, 10-13), et, en général, les expressions de קוי (XL, 31 ; XLIX, 23), de ירא ה׳ (L, 10), רדפי צדק, ידעי צדק, עשה צדק, מחכה לו, מבקשי ה׳, (LI, 1, 7 ; LXIV, 3, 4) ont un sens un peu indécis ; nous en dirons autant du עני ונכה רוח et du חרד על דברי de LXVI, 2, 5, et même des Serviteurs de Dieu de LXV, 8-16, et de LXVI, 14. Le Serviteur de Dieu, dans le sens restreint du mot, paraît surtout désigné clairement au chap. L, vers. 6 et s. Le morceau du chap. LXV que nous venons de citer mérite particulièrement attention. On a cru y retrouver une thèse attribuée au premier Isaïe et suivant laquelle ce prophète aurait constamment prédit que la restauration du peuple juif se ferait avec un petit noyau de Juifs, un faible reste et débris du peuple שארית, tandis que la majorité de la nation serait perdue et détruite. On ne peut pas contester d'une façon absolue que notre passage n'ait ce sens, et les v. 8-9, spécialement, peuvent être invoqués en faveur de cette hypothèse : le peuple juif ne sera pas détruit en entier, Dieu en exprimera le suc et l'essence, ses Élus et Serviteurs seuls hériteront la Terre Sainte, tandis que ceux qui ont abandonné Dieu et oublié la montagne de Sion seront livrés à la faim, à la soif, anéantis et exterminés. Le bonheur messianique, que la suite du chapitre annonce au peuple juif, est spécialement réservé à cette partie pieuse et saine de la nation, à la famille du Serviteur de Dieu et de ses descendants (cf. vers. 23) ; elle est le vrai peuple, celui qui formera plus tard, avec la postérité nombreuse qui lui sera donnée, la future nation juive, et le reste, dès à présent, ne compte pas. Il est certain que chez le premier Isaïe et très probablement chez le second Isaïe aussi l'avenir de la nation juive a été plus ou moins envisagé de cette façon. Mais, d'autre part, on est frappé de ce qu'il y aurait d'étroit et de mesquin dans une pareille conception, on a peine à croire que notre prophète puisse exclure ainsi du royaume messianique la majorité du peuple juif actuel, avec

l'espoir d'en reconstituer plus tard un autre, composé des descendants des Serviteurs de Dieu, et à qui seul sera réservé le bonheur de l'ère nouvelle. Le עמי, les בחירי, le זרע ברוכי ה', les צאצאיהם de la seconde partie de notre morceau (versets 19, 22, 23) sont bien plutôt, à ce qu'il nous semble, le peuple juif tout entier ; le זרע, le ירש, les עבדי et בחירי de la première partie (versets 9, 13-15) désignent aussi ce même peuple juif, à l'exclusion des Méchants, bien entendu. Des paroles comme celles des versets 8-15 ne doivent pas être prises tout à fait à la lettre. Le prophète peut se montrer sévère pour les Méchants actuels. leur adresser les menaces les plus effroyables, mais c'est peut-être un simple procédé d'intimidation. Au fond, il est bien convaincu qu'ils seront amendés et convertis, et lorsqu'il déroule le tableau du bonheur messianique, il y comprend la nation entière, et non pas seulement une poignée de Juifs. Il y a là une chimie qui obéit à des lois spéciales et où les éléments expulsés comme impurs ne se perdent cependant pas et se retrouvent à la fin. Nous aurons du reste à examiner plus tard, à propos du premier Isaïe, cette question importante.

223. Nous avons dit que dans d'autres parties du second Isaïe, le Serviteur de Dieu prend une forme si personnelle qu'il semble représenter les Pauvres sous les traits d'un Pauvre, ou peut-être même une sorte de Messie. Le passage le plus remarquable, à cet égard, est le fameux chap. LIII, auquel il faut probablement joindre, quoique cela ne soit pas absolument sûr, les vers. 13-15 du chap. LII. On sait que ce morceau extraordinaire et incomparable est devenu, avec le Ps. XXII, le modèle sur lequel a été façonnée en grande partie la légende de la Passion de Jésus, et cela seul prouve déjà suffisamment combien il est facile et tentant d'y voir un portrait individuel plutôt que celui d'un groupe ou d'un peuple tout entier [1]. Le Serviteur de Dieu y est, dans tous les cas, très nettement distingué du gros de la nation. La foule le voit, mais comme il n'a pas grand air, elle ne fait pas attention à lui (LIII, 2); c'est lui qui expie les fautes du peuple, est frappé à la place du peuple, est malade pour les autres et porte seul le poids du péché commis par tous (vers. 4, 5, 6, 8, 11, 12). Si le Serviteur de Dieu donne des préoccupations aux Rois (LII, 15) et se met de pair avec les puissants ou même leur commande [2], ce rôle, qui ne convien-

[1] Nous ne pouvons pas omettre de dire que le morceau a un caractère si spécial que certains critiques le considèrent comme étranger à ce qu'on nomme le second Isaïe et le prennent pour une œuvre d'autre provenance.

[2] Le commencement du v. LII, 15, nous paraît altéré ; le sens précis de LIII, 12, n'est pas très facile à donner.

drait pas au Pauvre, convient parfaitement au Messie, qui, tout humble qu'il soit, est cependant un Roi (Zach., IX, 9), et sera finalement maître de tous les rois de la terre (Ps. LXXII, 9-11).

224. Le beau passage d'Isaïe L, 4-9, est du même genre que le précédent, et il a fourni également des traits pour la biographie de Jésus. Le personnage que représente ce morceau pourrait très bien être le peuple juif ; cependant ses souffrances, son humilité extraordinaire [1], sa résignation muette, sont bien plutôt les vertus du Pauvre que d'un peuple tout entier, et le « disciple » de Dieu, du vers. 4, semble aussi désigner le Pauvre. En revanche, le passage ne paraît contenir rien de spécialement messianique et encore moins désigner le Messie.

Le *çaddik* de LVII, 1, qui disparaît sans que personne s'en préoccupe, et est emporté parce que la somme du mal est trop grande sur cette terre, rappelle jusqu'à un certain point le Serviteur de Dieu du chap. LIII (vers. 8). Cependant les « hommes de bien » אנשי חסד du même verset LVII, 1, montrent déjà qu'il est ici question d'un groupe plus ou moins grand de la nation, peut-être des Pauvres. Le morceau signifie probablement qu'il n'y a plus de vertu sur la terre, que tous les *çaddikim* ont disparu. C'est la pensée exprimée dans les Psaumes (n° 48) et qu'on retrouve dans un grand nombre de passages de notre prophète [2] : Dieu appelle, mais personne ne répond, אין איש, אין עונה (L, 2 ; LXVI, 4 ; cf. LXV, 12) ; personne ne pratique la probité ni la justice, אין קרא בצדק ואין נשפט (LIX, 4) ; personne n'invoque le nom de Dieu, אין קרא בשמך (LXIV, 6) ; il n'y a plus de justice, il n'y a personne qui combatte pour Dieu, אין נשפט, אין איש (LIX, 15-16).

Dans le chap. XLII, 1-4, le Serviteur et Élu de Dieu est vanté pour sa douceur et sa bonté extraordinaires ; il ne plierait pas un roseau, n'éteindrait pas une mèche expirante, mais il triomphera par la justice, commandera aux Nations, et les îles écouteront ses enseignements. Ce sont des traits qui rappellent aussi, plus ou moins distinctement, le Serviteur de Dieu du chap. LIII ; ils pourraient représenter le Messie, ils peuvent aussi parfaitement représenter le peuple de Dieu.

225. Il faut dire tout de suite, pour l'intelligence de ce qui va suivre, que le peuple de Dieu, dans le second Isaïe, est sûrement chargé d'un rôle messianique. Il est vrai qu'il viendra un Messie personnel qui soumettra les Nations et les Rois, fera triompher

[1] Aux v. 6-7 on peut trouver l'origine du mot de Jésus sur l'humilité avec laquelle on doit tendre la joue à celui qui la frappe.

[2] Cf., par exemple, Michée, VII, 2 ; cf. encore Is., XLI, 26.

sur cette terre la justice et régner la paix, mais le peuple juif est aussi et concurremment chargé de ce rôle. C'est lui, sans aucun doute possible, qui est le fléau neuf avec lequel Dieu, à la fin des temps, battra les montagnes, écrasera les collines et les répandra comme du son (XLI, 14-16) ; c'est Israël, Serviteur de Dieu, désigné et dénommé par Dieu quand il était encore dans les entrailles de sa mère, qui est la flèche aiguisée que Dieu cache dans son carquois pour vaincre et soumettre les peuples (XLIX, 1-3, 7 [1]). Ses ennemis et ses adversaires seront couverts de confusion, détruits, anéantis (XLI, 8-13) ; les peuples marcheront à sa lumière, et les Rois aux rayons de son éclat (LX, 3).

8. *Difficultés du problème.*

226. Et cependant, même pour quelques-uns de ces passages que nous venons de citer, et quelque explicites qu'ils paraissent être, on hésite et on doute. On croit être sûr de la pensée de l'auteur, et immédiatement elle se jette de côté, fuit et échappe. Ainsi, dans le chap. XLIX, il semble bien, d'une part, que le personnage appelé par Dieu est le peuple juif, car il porte le nom d'Israël (vers. 3 [2]), il se plaint d'être livré à ses ennemis malgré sa fidélité à Dieu (vers. 4), il est l'esclave des puissants משלים, ce qui ne peut guère se dire d'un groupe isolé ou du Messie ; mais, d'autre part, ce personnage se distingue nettement du peuple juif, puisqu'il est chargé de ramener Jacob, de rétablir les tribus de Jacob et les restes d'Israël, להקים את שבטי יעקב (vers. 5-6 [3]). Et plus loin encore, dans ce même chapitre, vers. 8-9, une distinction est faite entre le troupeau des captifs et des malheureux et celui qui les délivre, יאמר לאסורים צאו. Le chap. XLII a aussi de ces oppositions qui déconcertent, principalement dans ce passage où intervient un personnage qui ouvre les yeux aux aveugles et brise les portes des prisons, לפקח עיני עורות (XLII, 6-7). Même la suite du chapitre, où il est formellement question des fautes et des malheurs du peuple

[1] Certains commentateurs, s'autorisant de la leçon d'un ms. (voir, par exemple, C.-J. Bredenkamp, *Der Prophet Jesaia*, Erlangen, 1887, p. 283), croient qu'il y a lieu d'effacer le nom d'Israël du vers. 3, de sorte que tout le passage, vers. 1-4, pourrait s'appliquer au Serviteur de Dieu et non au peuple juif, mais le vers. 4 semble avoir en vue le peuple juif tout entier, non le Serviteur de Dieu spécialement. Le verset 7 aussi ne peut s'appliquer qu'au peuple juif, c'est lui qui est le Serviteur des rois, עבד משלים.

[2] Il est vrai qu'on a dit que cet Israël n'est pas ici le peuple, mais le nom d un individu.

[3] Dans LXIII, 8, il pourrait aussi y avoir quelque difficulté de ce genre, mais le texte n'est pas assez clair pour qu'on en puisse juger.

juif (vers. 18, 22, 24), ne donne pas une impression d'ensemble très satisfaisante, parce que le « Messager » de Dieu מלאכי et le nom de Mesullam que porte le Serviteur de Dieu ont un caractère individuel très prononcé. On ne peut douter néanmoins que tout ce dernier morceau ne désigne le peuple de Dieu ou du moins la partie saine du peuple, les versets 22-25 le prouvent avec la dernière évidence. Dans LI, 16, on a les mêmes difficultés. Dieu dit (vers. 15) : « Je suis l'Éternel ton Dieu, qui soulève la mer et agite les flots, mon nom est Éternel *Çebaot* ». De telles paroles ne peuvent évidemment s'adresser qu'au peuple juif, et cependant le verset suivant ajoute : « J'ai mis ma parole dans ta bouche, je t'ai couvert de l'ombre de ma main, pour que tu dresses le ciel, fondes la terre et dises à Sion : Tu es mon peuple », לנטע שמים... ולאמר לציון, comme si Dieu avait parlé et parlait maintenant à un personnage distinct du peuple [1].

227. La difficulté signalée au chap. XLII, vers. 6-7, pourrait se résoudre assez facilement encore, à ce qu'il semble, si elle était isolée. On pourrait dire que les aveugles et les captifs dont la délivrance est annoncée au vers. 7 sont ceux des Nations ou au moins, d'une manière générale, tous les aveugles et captifs de la terre, ceux des Juifs comme ceux des autres peuples. Il est certain que la délivrance messianique, d'après le second Isaïe, sera pour les Nations aussi bien que pour les Juifs. Les Nations auront à la fin, comme le peuple juif, un reste et un débris qui viendra à Dieu, באו פליטי הגוים (XLV, 20), toutes les extrémités de la terre se tourneront vers Dieu et seront sauvées הושיעו [2], et si l'on veut bien remarquer que, dans le second Isaïe, Dieu est le grand מושיע, et que le *secours* de Dieu y tient une place considérable, on trouvera que ce mot de הושיעו n'exprime pas ici une idée banale, mais a, au contraire, une grande force. Plus loin aussi, XLIX, 6, le *secours* de Dieu ישועתי ne s'adresse pas seulement au peuple juif, mais va jusqu'aux extrémités de la terre [3]. Il serait donc

[1] Le verset 16 a une grande analogie avec le vers. I, 10, de Jérémie dont nous avons parlé plus haut et où ce prophète décrit sa mission ; c'est ce qui a fait penser qu'ici aussi c'est au prophète, auteur du livre ou de ce passage, que Dieu s'adresse (cf. Isaïe, VI, 8 ; Malachie, III, 1, 23). Cela ne serait pas impossible, mais l'ensemble du passage n'aurait pas, avec cette acception du vers. 16, un sens très satisfaisant. Au contraire, il n'y a pas grande difficulté à admettre que dans LX, 1, le personnage chargé d'annoncer leur délivrance aux captifs, לקרא, לחבש, לבשר, etc., soit, par fiction, le prophète même qui parle. La preuve que cela peut s'entendre et s'entendait ainsi se trouve dans l'évangile de saint Luc, IV, 16-22, où Jésus s'applique à lui-même le verset LX, 1-2, d'Isaïe.

[2] Verset 22.

[3] Dans LII, 10, les Nations des extrémités de la terre verront le *secours* accordé par Dieu au peuple juif, elles en seront spectateurs sympathiques, mais il n'est pas dit qu'elles y prendront leur part.

bien simple d'admettre que, dans le passage difficile du chap. XLII, c'est le peuple juif, en sa qualité de Serviteur de Dieu, qui est chargé de délivrer les aveugles et prisonniers de toutes les Nations de la terre, et de cette manière disparaîtrait la contradiction que nous avons signalée. Dans le chap. LXI, 1-2, il est bien possible que la liberté et la délivrance proclamées par le prophète soient aussi une liberté et une délivrance pour tous les peuples, quoique le peuple juif commence à occuper le premier plan à partir du verset 3. Le personnage qui parle LXI, 1, est sans doute le prophète lui-même, mais à un moment où, par fiction, il s'imagine être un personnage messianique ou le Messie lui-même. Enfin, dans XLIX, 9-13, il se peut aussi que la délivrance annoncée soit la délivrance de tous les peuples.

228. On peut avoir quelque répugnance à admettre que les Juifs ne sont pas compris dans les aveugles et les captifs de XLII, 7, et dans tous les cas l'explication que nous avons donnée de ce verset ne peut pas s'appliquer à XLIX, 6. Il nous répugne, d'autre part, pour les raisons que nous avons indiquées, à voir dans le Serviteur de Dieu de ces passages un Messie personnel. Le seul moyen, à ce qu'il semble, de sortir de la difficulté est d'admettre que la pensée de l'auteur oscille elle-même entre deux représentations différentes du Serviteur de Dieu. Celui-ci est tantôt un petit groupe dans la nation, et il prend alors une allure personnelle très marquée ; tantôt il est le peuple même ou au moins la majorité du peuple, celle qui sera sauvée, et il l'est d'autant plus que c'est peut-être, comme nous l'avons déjà montré plus haut, un groupe restreint de Serviteurs de Dieu et de leurs descendants qui, d'une certaine manière, formera plus tard le futur peuple juif. Dans les morceaux dont nous nous occupons ces deux images du Serviteur de Dieu sont distinctes par endroits, superposées et confondues par endroits [1], et l'on se rappelle ce que nous avons déjà dit souvent des phénomènes de confusion de ce genre. C'est probablement le groupe restreint et particulièrement pieux des Serviteurs de Dieu qui traitera avec douceur les faibles et les humbles (XLII, 2-3), qui délivrera les captifs du peuple juif (v. 7), mais qui, devenant en même temps et immédiatement le peuple juif entier, commandera aux Nations, leur donnera ses enseignements et les délivrera au nom de Dieu (vers. 1, 4, 7). On expliquera de la même manière, le chap. XLIX, où se trouve, versets 1-13, le même mélange des

[1] Et s'il y avait encore finalement une troisième image, celle du Messie personnel, plus ou moins mêlée à ces deux autres, nous n'y verrions pas d'impossibilité absolue.

deux images. Et peut-être même dans LI a-t-on la substitution soudaine du groupe restreint des Serviteurs de Dieu (vers. 16) au peuple juif tout entier (vers. 12-15). De cette manière enfin on comprend peut-être mieux le sens du אור גוים « lumière des Nations » (XLII, 6; XLIX, 6) et du ברית עם « alliance de peuple » (XLII, 6; XLIX, 8), qui ne laissent pas d'être difficiles. Sans doute, on peut dire que ces expressions désignent le Messie personnel ou désignent ce groupe restreint des Serviteurs de Dieu d'où sortira le futur peuple juif; mais nous croyons qu'il est bien plus satisfaisant d'y voir le peuple juif tout entier, présent et futur, sans aucune exclusion, et si l'on admet notre hypothèse sur le sens général des deux morceaux que nous étudions ici, cette explication des deux expressions ne donne lieu à aucune difficulté.

9. *Libérateur mystérieux.*

229. Il nous reste à examiner un certain nombre de passages qui se ressemblent la plupart par l'espèce de mystère qu'ils affectent. Dans XLI, 2, Dieu évoque de l'est la justice העיר ממזרח צדק, elle soumet les Nations et les Rois, réduit leur épée en poussière et leur arc en paille qui s'envole. Et plus loin encore, au vers. 25, quelque chose d'innommé vient du nord (העירותי מצפון ויאת) et de l'est, pétrit les chefs comme de l'argile, comme le potier foule la terre. On ne sait pas beaucoup mieux qui est le personnage appelé avec justice העירהו בצדק, dont Dieu aplanit les voies, qui est chargé de reconstruire la ville sainte et de renvoyer les captifs, sans se faire payer leur rançon (XLV, 13), ni quel est (XLVI, 11) le vautour appelé de l'orient, l'homme de conseil venu des terres lointaines, קרא ממזרח עיט מארץ מרחק איש עצתו. Si l'on veut, nous admettrons que ce vautour et le personnage chargé de reconstruire Jérusalem (chap. XLV) représentent Cyrus, quoique nous ne le croyions pas; nous aurons à revenir plus tard sur ce sujet[1]. Le *cédek* et celui qui vient de l'orient pour écraser les chefs (XLI, 2, 25) sont probablement l'un et l'autre la justice de Dieu, sa צדקה, qui est ici personnifiée et remplit le rôle messianique attribué, dans d'autres parties de notre prophète, au Serviteur de Dieu et au peuple de Dieu. On ne peut avoir de doute sur le sens général de ces deux passages, quand on les compare à d'autres passages également messianiques : החזקתיך מקצות הארץ ומאצילתיה קראתיך, j'ai pris par la main et *appelé* mon peuple des extrémités

[1] Dans XLVIII, 14, il y a aussi quelque chose où l'on pourrait être tenté de voir Cyrus, mais le passage est bien obscur et le texte est sûrement corrompu.

et des derniers recoins de la terre (XLI, 9) ; קראתיך בצדק ואחזק בידך, je t'ai *appelé* avec *justice* et *pris par la main* (XLII, 6) ; קרבתי צדקתי, j'ai fait approcher ma *justice* (XLVI, 13) ; קרוב צדקי proche est ma *justice* (LI, 5) ; *réveille-toi*, bras de Dieu, *réveille-toi*, Jérusalem (pour le grand jour de la réhabilitation, LI, 9 ; LII, 1 ; עורי עורי ; à comparer avec les העיר et העירתי des passages qui sont en question ici). Dans XLI, 25, les chefs sont vaincus et foulés aux pieds comme nous avons vu que le seront plus tard, par le peuple juif, les Nations rebelles (voir n° 208).

Ce que c'est que le ראשון לציון de XLI, 27, nous ne nous chargeons pas de le dire, les conjectures qu'on a faites à ce sujet sont hasardées et peu satisfaisantes. Le מבשר de XLI, 27, n'est pas le Messie, mais tout simplement le messager ordinaire, qui apporte cette fois la bonne nouvelle (cf. XL, 9 ; LII, 7). Dans XLIV, 26, le Serviteur de Dieu et les « Messagers » de Dieu, מלאכיו, peuvent fort bien être le peuple juif. Le מלאכי de XLI, 19, désigne aussi plus ou moins le peuple juif, et cette interprétation paraîtra d'autant plus plausible si on se rappelle que dans Ps. CV, 15, les Hébreux sont appelés les oints de Dieu, משיחי. Le « libérateur » גואל de LIX, 20, pourrait déjà plutôt être quelque chose comme un Messie personnel qui se lève pour combattre les Nations et délivrer le peuple juif [1]. L'idée du Messie personnel se trouve, du reste, dans ce célèbre passage où Cyrus est appelé Oint de Dieu משיחו (XLV, 1), quoique LXI, 1, semble prouver que cette onction est aussi l'apanage du prophète et n'a justement rien d'extraordinaire. En revanche, si l'on compare XLVIII, 15, avec LV, 11, et LIX, 20, on aura la conviction que, dans ces deux passages, il n'est pas question du Messie personnel ; le Messie que pourraient avoir en vue XLVIII, 15 et LIX, 20, sur lequel repose l'esprit de Dieu et à qui Dieu dicte ses paroles [2], n'est autre que le peuple juif, et la postérité du peuple joue ici (chap. LIX) le même rôle que dans le passage du chap. LXV que nous avons signalé plus haut. Nous ne savons si, dans le passage assez obscur de XLVIII, 16, où il est dit : « Dieu m'a envoyé et son esprit [3]... », il faut voir aussi le peuple juif, ou le Serviteur de Dieu, ou peut-être même le prophète qui parle. L'*esprit de Dieu* repose sur le Serviteur de Dieu (XLII, 1) et sur le prophète (LXI, 1), sur le peuple juif (LIX, 21), et Dieu n'*envoie* שלח pas seulement ses prophètes, mais aussi sa parole (LV, 11).

[1] A moins que ce ne soit simplement Dieu.
[2] Cf. LI, 16.
[3] Nous croyons qu'il y a une lacune après le mot ורוחו.

10. *Dieu, sa puissance sur la nature et sur les hommes ; Dieu et son peuple ; Dieu d'amour.*

230. Les noms de Dieu, dans le second Isaïe, sont : יהוה, אל, אלהים, אדני יהוה ; dans LI, 22, Dieu est appelé אדניך, et dans XLIV, 8, se trouve le nom de צור (rocher) que Dieu porte souvent dans les Psaumes.

La sagesse de Dieu est sans bornes (XL, 28). Pour accomplir son œuvre de la création, il n'a pas eu besoin de conseiller איש יועצהו (XL, 12, 14 ; cf. XLVI, 11 ; XLI, 28) et personne ne lui a enseigné la sagesse ni la science (XL, 12-14). Le Serviteur de Dieu est son disciple למוד (L, 4 ; XLVIII, 17 ; LIV, 13), et suit ses enseignements, sa *tora* (L, 4 ; LI, 4, 7 ; LIX, 21 ; cf. XLII, 21, et le ישכיל de LII, 13). Dieu se rit de ceux qui prétendent deviner l'avenir, des קסמים, il rend vaine la sagesse des sages (XLIV, 25), les magiciens et les astrologues de la Babylonie sont impuissants à la sauver (XLVII, 12-13), les idoles ne savent rien, ne voient rien et ne servent de rien (XLI, 24, 29 ; XLIV, 9, 10 ; XLV, 20 ; XLVIII, 5).

La puissance de Dieu sur la nature est infinie. Il a créé le ciel et la terre, étendu le ciel comme une tente נטה, fait émerger la terre au-dessus des eaux רקע, établi la terre sur sès fondements, כונן, יסד, construit le monde comme un architecte et un géomètre, avec la coudée et le fil à plomb, calculé le poids des montagnes (XL, 12, 22, 26 ; XLII, 5 ; XLIV, 24 ; XLV, 12, 18, XLVIII, 13 ; LI, 13) ; il gouverne la mer et soulève les flots (LI, 15). Dieu a donné la vie à tous les êtres de la création (XL, 26, 28 ; XLII, 5 ; LVII, 16 ; LXVI, 2), pétri l'homme comme le potier pétrit l'argile (LXIV, 7 [1]), il a appelé dès l'origine les générations des hommes (XLI, 4), il appelle aussi les légions des cieux par leur nom et les passe en revue (XL, 26), il est le Dieu du monde ou le Dieu éternel, אלהי עולם, le Dieu des légions célestes יהוה צבאות (XL, 28 ; XLIV, 6 ; XLVII, 4, etc.). Il est assis sur le dôme qui couvre la terre, aucune demeure terrestre ne peut le contenir, sa demeure est haute, élevée, éternelle et sainte, le ciel est son trône, et la terre l'escabeau de ses pieds (XL, 22 ; LVII, 15 ; LXVI, 1 ; cf. זבול קדשך, LXIII, 15). L'œuvre qu'il a créée n'est pas une œuvre menteuse et frivole תהו, mais il l'a faite pour le bonheur des hommes et elle ne les a pas trompés (XLV, 18-19 ; cf. XLIX, 4 ; LV, 2).

Les hommes, aux yeux de Dieu, sont comme des sauterelles, un

[1] Peut-être allusion au récit de la création de l'homme dans la Genèse.

petit point invisible (XL, 22); les Nations, si fières de leur puissance, ne sont rien devant lui, il abaisse l'orgueil des princes et des juges de la terre, רוזנים, שפטי ארץ (XL, 15, 23 ; cf. XLI, 25). Quand il se lève contre ses ennemis, il est comme un *gibbor* et un homme de guerre איש מלחמות (XLII, 13 ; voir n° 88), il brise et consume la force du cheval et du cavalier (XLIII, 16 [1]), et ainsi de suite. Quand son bras « se réveille » et se revêt de puissance, il détruit les Nations et dessèche les flots de la mer (LI, 9-10 [2]) ; il vient avec l'élan de la force, et, suivant une expression particulière à Isaïe, son salaire est avec lui et sa récompense marche devant lui (XL, 10 ; cf. XLIX, 4 ; LXII, 11).

231. La parole de Dieu s'accomplit toujours (XL, 8 ; XLV, 33 ; LV, 11, etc.), il tient ses promesses, n'est point comme la femme qui est enceinte et n'enfante pas (LXVI, 9), il est le Dieu fidèle, אלהי אמן, נאמן (XLIX, 7 ; LXV, 16), et par-dessus tout le libérateur qui sauve son peuple et tous les peuples מושיע (XLIII, 3, 11, 12 ; XLV, 15, 21, 22 ; XLIX, 25-26 ; LIX, 1 ; LX, 16 ; LXIII, 9 ; etc.). Cet attribut de Dieu est un des plus importants : Dieu est sauveur גאל [3], il est puissant pour secourir רב להושיע (LXIII, 1), le secours qu'il accorde à son peuple est la preuve de sa véracité, de sa justice et de sa bonté ; elle est aussi sa justification aux yeux des Juifs qui ont trop longtemps souffert, et aux yeux des Nations qui ont cru qu'il était trop faible pour vaincre ou qu'il avait injustement abandonné ses fidèles. C'est pourquoi il est, comme dans les Psaumes, un Dieu *çaddik* (XLV, 21), son *cédek* צדק, sa צדקה, son ישע, agissent sans cesse et se manifestent dans des œuvres d'éclat (XLI, 10 ; XLII, 6, 21 ; XLV, 13, 19, 21 ; XLIX, 8 ; LI, 5 ; LII, 7 ; etc. [4]).

232. C'est surtout envers les Juifs que Dieu exerce sa vertu et sa bonté. Il est le Dieu du peuple juif (XL, 1, 3, 9 ; XLI, 10, 13, etc.), le Dieu d'Israël (XLI, 17 ; XLV, 15 ; XLVIII, 1, 2), le saint d'Israël (XLI, 14, 16, 20 ; XLIII, 3, 14, 15 ; XLV, 11, etc.), il est saint et son nom est saint (XL, 25 ; LVII, 15), il est le roi d'Israël et le roi de Jacob (XLI, 21 ; XLIII, 15 ; XLIV, 6), le fort de Jacob אביר יעקב (XLIX, 26 ; LX, 16). Le peuple juif est son peuple (עמי, XLVII, 6 ; LI, 4, 16 ; LVII, 14 ; לאמי, LI, 4), le peuple de

[1] Allusion à la destruction des Égyptiens dans la Mer Rouge.

[2] Autre allusion au même événement ; sur la force du bras de Dieu, cf. XL, 10 ; LIII, 1 ; LIX, 16 ; LXII, 8.

[3] Les mots de la racine גאל se trouvent en tout 52 fois dans la Bible ; sur ces 52 cas, il y en a 23 dans le second Isaïe, 1 dans le premier Isaïe.

[4] Le צדק, la צדקה, le *çaddik*, et le verbe de la même racine se trouvent près de 50 fois dans le second Isaïe.

sa sainteté (LXIII, 18), et on l'appellera plus tard peuple de la sainteté (LXII, 12). Dieu est le père du peuple juif (LXIII, 16 ; LXIV, 7), les Juifs sont ses fils et son héritage (XLV, 11 ; LXIII, 17; XLIII, 6, où il n'est pas impossible cependant que les fils et les filles de Dieu représentent les fidèles de toutes les Nations).

233. Comme dans les Psaumes et presque plus que dans les Psaumes, Dieu est, dans le second Isaïe, un Dieu bon et doux ; il a pour son peuple des paroles d'une tendresse infinie. Il serait trop long d'analyser ici tous les passages où notre livre indique l'attachement de Dieu aux Juifs ou à son Serviteur, il nous suffira de donner les expressions principales dont le prophète se sert pour cet objet. Ce sont, avant tout, celles de בראך, עשך, יצרך (par ex., XLIII, 1 ; XLIV, 2, 21, etc.) et tous les passages analogues où il est dit que Dieu a créé, fait, appelé, élu et choisi (בחירי, בחר) son peuple et son Serviteur; ce sont ensuite des expressions comme אאזרך, אהבתיך, אהבו, אנשתיך, החזקתיך, מחזיק ימינו, יחליץ, יקרת בעיני, [1] אל תירא, נחם, נחמו, נסמכו, עזרתיך, ענותיך, ירחם, ארפאהו, רצתה נפשי, תמכתיך, אתנך בו. On voit, par cette liste, que Dieu secourt, soutient son peuple, le conduit par la main, le console, le guérit, le ceint de force, l'encourage, le rassure, lui dit de ne rien craindre, l'aime et le tient en haute estime; le peuple juif est la postérité d'Abraham, que Dieu a aimé אהבי (XLI, 8), il jouit spécialement des grâces accordées par Dieu à David (LV, 3). Il va sans dire que si Dieu est, en général, sauveur et libérateur, il l'est surtout pour le peuple juif : גאלך, מושיעך, ישיעך (XLI, 14 ; XLIII, 1, 14; XLIV, 2, 5, 6, 24 ; XLVII, 4 ; XLVIII, 17 ; XLIX, 7, 26; LIV, 5 ; LX, 16 ; LXII, 12). Dieu pardonne au peuple juif ses péchés et les efface (XLIII, 25 ; XLIV, 22), il aime à pardonner ירבה לסלוח (LV, 7); il témoigne à son peuple sa pitié, sa faveur, sa miséricorde et son amour (רחמיו, חסדיו, אהבתו, חמלתו, LXIII, 7 et 9), vient à lui quand même le peuple ne l'appelle pas (LXV, 1). Comme un bon pasteur, רעה, il fait paître son troupeau, réunit les brebis dispersées ou égarées et les rapporte dans son sein (XL, 11).

234. L'attachement de Dieu pour ceux qu'il aime se traduit par un acte particulier qui paraît exercer un attrait spécial sur l'esprit de notre prophète. Il ne lui suffit pas de répéter sans cesse que Dieu a fait et créé (ברא, יצר) le peuple juif ou le Serviteur de Dieu ou le Messie, qu'ils sont ses élus (בחירי), il faut encore que Dieu les ait désignés ou appelés par leur nom, dès le ventre de leur mère, quand ils étaient encore dans les entrailles qui les ont

[1] Ces אל תירא sont fréquents dans le second Isaïe.

portés (קרא et כנה, XLII, 6; XLIII, 1; XLIV, 5; XLIX, 1-3; מבטן קראתי; cf. XLIV, 2, 24; XLVI, 3 [1]), le peuple juif est l'*appelé* de Dieu מקראי (XLVIII, 12), et Abraham, l'ancêtre des Juifs, a été appelé et béni par Dieu (LI, 2). De même, Dieu a appelé Cyrus par son nom (XLV, 3-4), appelé le *cédek* (XLI, 2), le vautour de l'orient (XLI, 25); toutes les générations de la terre, depuis les premières jusqu'à celles des temps futurs, ont été appelées et nommées par Dieu dès l'origine (XLI, 4), et il a appelé par leur nom toutes les légions célestes (XL, 26). Le nom de Dieu שם et le nom du peuple jouent aussi un rôle important chez notre prophète (cf. XLIV, 5; XLVIII, 1), tout ce qui porte le nom de Dieu ou invoque son nom a été créé pour sa gloire (XLIII, 7) et, au contraire, le nom de Dieu n'a jamais été appliqué aux Nations (LXIII, 19). Quand Israël sera purifié, rétabli, transformé et amendé, Dieu lui changera son nom, lui donnera un nom nouveau (LXII, 2; LXV, 15), il portera et Sion portera des noms qui indiquent l'amour et la tendresse de Dieu pour eux (LVIII, 12; LX, 14, 18; LXI, 3, 6; LXII, 4, 12).

Dieu se glorifie en Israël אתפאר et en tire vanité, probablement parce qu'il a montré, en Israël, quelle est sa force, sa puissance et sa justice, et que l'éclat qu'il a donné à son peuple rejaillit sur lui-même (XLI, 17-20; XLIV, 23; XLIX, 3; LXIII, 14; cf. XLVIII, 9; XLIX, 26; LXI, 9, etc. [2]). Israël est sa gloire תפארתי (XLVI, 13), Israël sera, dans l'avenir, une couronne de gloire et une coiffure royale dans la main de Dieu (LXII, 3). Dieu sauve Israël pour se faire un nom éternel (LV, 13; LXIII, 12); les miracles qu'il accomplit en faveur de son peuple manifesteront sa gloire et proclameront sa puissance parmi les Nations (XL, 5; LIX, 19; LXIV, 1); il a créé le peuple juif pour raconter sa gloire (XLIII, 21; cf. XLII, 12; LX, 6; LXVI, 19) et une fois Jérusalem restaurée, on y proclamera sans trêve le nom de Dieu (LXII, 6). Inversement, Dieu communique et prête sa gloire à Israël (XLI, 16; LV, 25; LX, 1, 2, 9).

235. On a vu que Dieu est le père de la nation juive, il en est aussi l'époux. Il est arrivé que cet époux, justement irrité, a abandonné son épouse pour un temps; mais il attend seulement qu'elle revienne à des sentiments meilleurs, la brouille n'est pas sérieuse, jamais le divorce ne s'accomplit dans les formes légales (L, 1), et après qu'elle aura été quelque temps renvoyée, abandonnée, dédaignée par son époux (שלחה, L, 1; עזובה, נעזבה, LIV, 6; LXII, 12), ou qu'elle aura vécu comme une veuve sans

[1] Les הניעך de notre prophète ont à peu près le même sens que ces קרא.

[2] Quelques-unes de ces expressions s'appliquent naturellement au Serviteur de Dieu.

époux (LIV, 4), Dieu la ramènera et la rétablira au foyer domestique (LXII, 4). Ce sera comme un nouveau mariage ; l'époux apportera, dans la réconciliation, les transports du jeune homme pour la jeune fille, du fiancé pour la fiancée (LXI, 10 ; LXII, 5 ; cf. XLIX, 18) ; il se souviendra de son ancien amour pour l'épouse de sa jeunesse [1] אשת נעורים (LIV, 6) et sa tendresse pour son épouse sera éternelle. Pour un instant, il l'a abandonnée, mais avec une miséricorde infinie il la ramène à lui ; un instant, dans sa colère, il s'est détourné d'elle, et avec une pitié infinie il la reprend et jure, comme il a juré après le déluge, que jamais il ne s'emportera plus contre elle (LIV, 9-10).

On a dit que l'élément féminin a été introduit dans l'idée de Dieu par le christianisme, il ne manque pourtant pas dans le Dieu du second Isaïe. Dieu, pour notre prophète, n'est pas seulement un père, il a aussi, pour ses enfants, les entrailles d'une mère. Une femme, une mère peut oublier son enfant, Dieu n'oubliera pas les siens (XLIX, 14) ; comme une mère, il porte ses enfants sur la hanche ; comme une mère, il console et berce leurs chagrins (LXVI, 12-13 [2] ; cf. LV, 4). Toute l'œuvre de Dieu est du reste, comme celles d'une femme, une œuvre d'enfantement (LXVI, 9 ; cf. XLII, 15).

11. *Culte et pratiques religieuses.*

236. Sur le culte et les pratiques religieuses, notre livre ne nous apprend pas grand'chose. On voit par les chap. LVI et LVIII que le second Isaïe tient beaucoup à l'observation du sabbat, c'est un trait qu'il a de commun avec Jérémie et avec Néhémie. La néoménie חדש et le sabbat sont mentionnés, dans LXVI, 23, comme jours qui seront consacrés dans l'avenir, et par tous les hommes, au culte de Dieu. Le jeûne décrit au chap. LVIII, 3-6, avec cilice et cendre sur la tête et avec mortification, est sûrement un jeûne public, une institution religieuse : יום ענות , יום אבחרהו , יום צומכם וג׳. Le jeûne n'est pas mentionné dans les Psaumes, mais ils parlent souvent du vœu, dont notre prophète, à son tour, ne fait pas mention.

La question des sacrifices est toujours intéressante chez les

[1] Allusion au bonheur supposé des Hébreux des anciens temps.

[2] Dans Ps., XCI, 12, Dieu porte ses enfants sur les mains כפים, et les anthropologues que j'ai consultés (entre autres M. F.-S. Krauss, de Vienne) croient que c'est le père et non la mère qui porte l'enfant de cette manière.

écrivains de notre époque. Le second Isaïe, sans attacher à ce genre de culte une grande valeur, ne semble pourtant pas le tenir en si petite estime que les Psaumes. Entre autres reproches qu'il adresse aux Juifs de son temps, il y a celui d'offrir des sacrifices aux dieux payens, mais il n'y aurait évidemment pas de mal à ce qu'ils en offrissent sur l'autel de Jérusalem. Cet autel subsistera dans l'avenir, Dieu acceptera volontiers les sacrifices qui y seront apportés par les Nations (LX, 7), les sacrifices des prosélytes y seront reçus avec autant de faveur que ceux des Juifs (LVI, 7), les Juifs continueront à y présenter des offrandes מנחה (LXVI, 20), ils seront appelés les prêtres et les desservants de Dieu (LXI, 6), et parmi les prêtres et les lévites qui feront, dans les temps futurs, le service du temple (et de l'autel), il y aura aussi des payens convertis (LXVI, 21). Les Hébreux, autrefois, n'offraient pas de sacrifices ni d'encens à Dieu ou ont omis d'en offrir (XLIII, 22-24), et il semble que, loin de leur en faire un reproche grave, le prophète pense que Dieu ne demande pas ces témoignages de piété et n'y tient pas. Les sacrifices humains sont abhorrés (LVII, 5).

Les Juifs continuent et doivent continuer à pratiquer la circoncision et divers rites de pureté (LII, 1, 11 ; LXV, 4 ; LXVI, 17) et à s'abstenir de certaines viandes défendues, comme celle du porc, du chien, du שקץ et du יכבר (LXV, 4 ; LXVI, 17). Nous croyons que, dans ces passages, l'usage de sacrifier les bêtes impures et l'usage de les manger se confondent. On sacrifiait pour manger, en partie, la viande de la bête sacrifiée, et, sans le sacrifice, on ne l'aurait pas mangée. L'importance attachée par le prophète à la pureté religieuse n'étonnera pas ceux qui savent avec quel soin les peuples orientaux de diverses religions évitent le contact des personnes impures. Même les Persans de nos jours sont très stricts sur ce point et chez les Falaschas, quand un étranger, naturellement impur pour eux, est sur le point de les toucher par inadvertance, ils se hâtent de l'avertir en poussant le cri noté par notre prophète, LXV, 5 : « N'approchez pas ! »

Le sacrifice est-il considéré comme une prière ou tend-il à être remplacé par la prière ? Il est curieux que dans le chapitre LVI, où Dieu annonce qu'il acceptera avec grâce les sacrifices qui lui seront offerts par les prosélytes, il ajoute (vers. 7) : « car ma maison sera une *maison de prière* pour toutes les nations », et un peu plus haut aussi, dans le même passage, le temple est appelé *maison de prière*. Est-ce par la prière, entre autres, que les Juifs *cherchent* Dieu tous les jours et demandent à s'approcher de lui (LXVIII, 2) ? Il semble bien que si l'on *cherche* Dieu, c'est

pour l'invoquer (LV, 6 [1]). Cependant dans Ézéchiel, XX, 1-4 (cf. XIV, 1), on dirait que *chercher Dieu* signifie venir le consulter, obtenir son oracle, ou, par l'intermédiaire du prophète, ses conseils et ses avis.

Tout en étant attaché aux pratiques religieuses, notre prophète se place pourtant au-dessus d'elles. Qu'est-ce que les pratiques sans la morale, les visites au temple sans vraie piété, le jeûne sans humilité et sans charité? Le chapitre LVIII, où le second Isaïe condamne une pareille conception de la religion, est aussi beau, sinon aussi vif d'allures, que ce célèbre chapitre où le premier Isaïe fulmine contre les sacrifices offerts à Dieu par des mains impures et impies (chap. I). Si les pratiques étaient toute la religion, temple et l'autel seraient le vrai séjour de Dieu; mais combien Dieu est au-dessus de ces idées mesquines! « Le ciel est mon trône; la terre l'escabeau de mon pied ; quelle maison pouvez-vous me construire, quel lieu de repos pouvez-vous m'assigner? » (LXVI, 1). Avec de telles paroles, le prophète s'élève jusqu'aux hauteurs les plus pures du sentiment religieux.

ISIDORE LOEB.

(*La fin au prochain numéro.*)

[1] A la fin du n° 234, nous avons cité aussi quelques versets où il est plus ou moins fait allusion à la louange que les fidèles adressent à Dieu, dans le temple ou les maisons de prières.

RECHERCHES BIBLIQUES

XXV

QUELQUES PSAUMES DE L'ÉPOQUE D'ÉZÉCHIAS.

Dans un récent travail sur l'origine et la date du psaume IX, j'ai émis l'idée que la littérature des Psaumes pouvait avoir, en partie du moins, sa source dans la prédication prophétique dont elle serait la répercussion la plus fidèle et la plus proche. Je me propose de présenter quelques exemples, assez significatifs d'après moi, à l'appui de ce sentiment, qui semble rendre mieux compte de la tendance de ces auteurs et du rôle que cette poésie a joué dans le développement du judaïsme. Je choisirai de préférence ces exemples dans les psaumes qui me semblent appartenir à l'époque assyrienne et avoir pour but de glorifier le roi Ézéchias, l'ami respectueux du prophète Isaïe.

Le psaume II.

La teneur de ce psaume est d'une clarté sans pareille. Le poète avertit les peuples et leurs rois de la vanité des efforts qu'ils tentent dans le but de secouer le joug de l'oint du Seigneur (1-3). La divinité, habitant dans les cieux, commence par se moquer de cette tentative insensée, mais finit par se fâcher sérieusement et par lancer aux rois rebelles cette phrase écrasante : « C'est moi qui ai sacré le roi de ma prédilection sur Sion, ma montagne sainte. » Le reste du poème contient une allocution véhémente que le roi légitime adresse aux rois insurgés pour leur faire comprendre que c'est Iahwé lui-même qui l'a depuis longtemps (lire מֵרַחוֹק [1], au lieu de אֵל־חֹק) adopté pour son fils, et qui lui a octroyé

[1] Cf. Isaïe, XXII, 11 ; XXV, 1 ; Jérémie, XXXI, 3.

la domination absolue sur les peuples les plus éloignés, avec l'autorisation de les châtier et de briser leur résistance. Il termine sa réprimande en enjoignant aux rois et dominateurs de la terre de réfléchir et de se soumettre sans condition. Les dernières paroles sont : « Soumettez-vous à Iahwé avec piété et tempérez votre joie par la crainte de lui déplaire. Rendez hommage au fils, de peur qu'en l'irritant vous ne périssiez sur la route (de l'exil), car sa colère s'allumera bientôt. Heureux sont tous ceux qui se placent sous sa protection. » Voilà ce qu'on peut appeler une description claire dans le sens le plus exact du mot. Il s'agit bien d'un roi judéen, trônant à Jérusalem, qui se trouve entouré par des peuples soumis à son sceptre. La circonstance que ce roi est un adorateur très sincère de Iahwé nous amène forcément au règne d'Ézéchias, pendant lequel les historiens sont d'accord pour placer la première tentative sérieuse de remplacer les différents cultes locaux par celui du temple unique de Jérusalem (II Rois, XVIII, 3-6; II Chroniques, XXIX-XXXI). Ézéchias avait soumis la presque totalité du pays des Philistins (II Rois, *ibidem*, 8), et les inscriptions de Sennachérib nous ont appris, en outre, un détail particulier qui n'est pas mentionné dans la Bible. C'est que les habitants d'Accaron (Eqron), pactisant avec le roi judéen, lui avaient livré leur dernier roi, nommé Padi, partisan de l'Assyrie[1]. La soumission forcée des Philistins n'a certainement pas tardé à se changer en une révolte générale, à la nouvelle que l'armée de Sennachérib se préparait à envahir la Judée. C'était le moment critique que vise l'auteur du psaume II. Et, semblable au grand prophète Isaïe, qui encouragea Ézéchias à la résistance en lui prédisant la destruction inévitable de l'armée envahissante et la préservation miraculeuse de Jérusalem, notre psalmiste prévoit la mauvaise fin des peuples insurgés et cherche à les faire rentrer dans leur état de soumission afin d'éviter le châtiment terrible qui les attend.

Cette explication est seule capable de rendre compte de toute la description contenue dans le poème, qui forme l'écho exact des événements qui se sont passés du temps d'Ézéchias, et tout à fait conforme aux prophéties d'Isaïe, le plus grand politique et poète de l'époque. Nous ne nous expliquons guère comment certains auteurs modernes ont pu prendre ce psaume pour une composition postérieure à l'exil de Babylone, époque à laquelle il n'y eut plus de roi juif à Jérusalem et, encore moins, un roi ayant des peuples

[1] Smith, *Sennacherib*, p. 57-58. Sennachérib le fait remettre en liberté et le rétablit sur le trône d'Accaron (*ibid.*, p. 60-61).

étrangers soumis à son sceptre. Est-il besoin de rappeler qu'à ce moment, les Judéens, occupant une partie minime d'une satrapie perse, vivaient péniblement sous le joug de gouverneurs avides et tyranniques, qui étaient le plus souvent hostiles à la nationalité juive? On ne saurait pas non plus soutenir, sans blesser le sens commun le plus simple, que, sous le nom de « roi », le poète eût visé le grand prêtre, qui concentrait entre ses mains l'administration du culte du temple et représentait ainsi la plus haute autorité du peuple. Outre cette circonstance particulière que la nomination des grands prêtres dépendait très fréquemment du caprice du gouverneur, on ne voit nulle part qu'avant la guerre d'indépendance des Macchabées, les pontifes Jérusalémitains aient jamais exercé la moindre suprématie sur les peuples voisins. En un mot, il n'y a pas un seul trait dans le psaume II qui puisse convenir à n'importe quelle époque qui soit postérieure à l'exil. Mais cette considération souveraine n'est pas du goût de ceux qui, par un parti pris inconcevable et jamais motivé, affirment hardiment que le recueil des Psaumes tout entier a été composé dans l'intervalle qui sépare le retour de l'exil de l'insurrection des Macchabées. Ils diffèrent cependant entre eux, en ce qui concerne l'origine du psaume IX et d'autres psaumes analogues qui parlent d'une royauté établie à Jérusalem et exerçant sa suprématie sur les peuples environnants. Les uns, pour lesquels toute la littérature biblique n'est qu'une œuvre pseudo-épigraphique, ne répondant à aucun fait réel, voient dans les psaumes royaux un simple exercice poétique dans lequel l'imagination de l'auteur n'a d'autre but que de se divertir ou d'amuser ses auditeurs. Les autres pensent que le poète a voulu peindre un idéal vrai que l'esprit du peuple attendait ardemment comme le couronnement de sa fidélité envers Dieu, et qu'on exprime habituellement par le mot « messianisme ». D'après ces derniers exégètes, le roi exalté par les psalmistes serait, non un roi ayant vécu aux époques historiques d'Israël, mais le Messie, qui doit venir à la fin des temps pour rendre à la nationalité israélite l'ancien éclat de la royauté de David et amener, au reste du monde, une ère de paix, de justice et de prospérité, sous l'égide du Dieu d'Israël. Aux partisans de la première opinion, nous opposons une fin de non recevoir absolue, et nous nous garderons bien de perdre notre temps à discuter leur thèse arbitraire, qu'ils n'oseraient pas soutenir s'il s'agissait d'une littérature non juive et qui est, du reste, démentie par les découvertes épigraphiques modernes qui nous ont fait connaître une foule de détails historiques et littéraires, qui devaient rester totalement inconnus aux écrivains

juifs de l'époque des Achéménides et de leurs successeurs les Séleucides. En revanche, nous devons tenir compte de la seconde thèse, celle qui voit l'idée messianique dans tous les psaumes qui parlent de rois puissants et nous devons donner les raisons qui nous empêchent d'y souscrire. Pour mieux déblayer le terrain, nous présenterons quelques observations sur la conception même du messianisme qui revient très souvent sur le tapis, depuis quelques années, chez les exégètes des Psaumes et les historiens du peuple juif.

La conception d'un avenir plus parfait que le passé et que le présent, pour le genre humain tout entier, est un trait particulier au monothéisme juif. L'idée fondamentale en est déposée dans le récit de la Genèse concernant la création de l'homme à l'image de Dieu, lequel homme est destiné à représenter, pour ainsi dire, la divinité sur cette terre, et à y exercer une domination illimitée. Cette magnifique destinée ne s'est pas accomplie jusqu'à présent, et le Pentateuque lui-même ne se lasse pas de relater les péripéties des peines matérielles infligées à l'homme par suite de ses chutes morales. La plus ancienne génération humaine, pervertie à l'excès, périt dans le déluge. La génération postdiluvienne ne vaut pas beaucoup plus, à tel point, que la divinité se voit obligée de choisir une seule famille, celle d'Abraham, pour former le premier noyau d'hommes vertueux dont l'exemple doit répandre le règne de la justice dans les autres familles humaines. Malheureusement, cette tentative elle-même n'a eu qu'un médiocre résultat au courant de l'histoire. La famille patriarcale devenue la nation juive, et malgré la longue éducation qu'elle a reçue de la part des prophètes, n'a cessé de se détourner de la vertu et de commettre péché sur péché ; et, pour comble d'abomination, les trois quarts de la nation, renonçant au culte de Iahwé, localisé dans le temple de Jérusalem, sont retombés dans les anciens errements de l'idolâtrie. Les prophètes, qui étaient les témoins oculaires de cette chute irrémédiable par des voies naturelles, ont été amenés à concevoir un avenir plus ou moins prochain dans lequel les désordres introduits dans le monde par la faute des pécheurs obstinés doivent prendre fin par l'intervention particulière de Dieu. Cet avenir est conçu comme le jour de Iahwé pendant lequel les méchants seront exterminés et la vertu seule règnera chez les peuples. Les plus anciens prophètes, en parlant de ce jour terrible, pensaient avant tout à la restauration de l'ancien royaume de David et au retour des dix tribus sous le sceptre d'un roi davidique résidant à Jérusalem. Les prophètes Amos et Hosée n'allaient pas au-delà, dans leur conception de l'ère qu'on est habitué de nommer messianique,

parce que le roi sous lequel aura lieu cette restauration sera le vrai Messie ou מָשִׁיחַ, c'est-à-dire « le vrai oint du Seigneur ». Les prophètes contemporains des événements miraculeux qui ont sauvé Jérusalem de la ruine complète dont elle a été menacée par le puissant et orgueilleux Sennachérib, croyaient voir dans Ézéchias le Messie tant désiré. Le grand prophète Isaïe s'est souvent fait le porte-voix de ces espérances : Ézéchias est pour lui ce rameau poussé du tronc de יִשַׁי, père de David, ce rejeton inspiré et vertueux, qui doit amener la paix dans le monde tout entier, ainsi que le retour des exilés des deux royaumes (chap. XI). Alors le temple de Sion deviendra un point d'attraction et un centre religieux pour toutes les nations de la terre, qui mettront fin à leurs contestations et à leurs disputes mutuelles, pour se consacrer désormais aux œuvres fécondes de la paix (II, 2-4; cf. Michée, IV, 1-4). Mais cette attente ne tarda pas à se montrer illusoire. Ézéchias mourut jeune et ses successeurs ne répondirent nullement à l'image du Messie idéal, tandis que le meilleur d'entre eux, Josias, perdit la vie dans une bataille contre les Égyptiens, au grand désespoir des prophètes et de leurs partisans. Peu de temps après, le roi Joachin fut exilé et emprisonné à Babylone. Enfin, le dernier roi davidique, Sédécias, eut les yeux crevés et fut transporté également à Babylone. Ces événements écrasants pour le royaume de Juda, lequel, suivant la théorie des prophètes, était tombé plutôt par suite de ses fautes morales que par suite de ses fautes politiques, ces événements terrifiants, qui se terminèrent par la captivité du petit reste de la nation échappé au glaive des Chaldéens, repoussèrent très loin l'espérance enthousiaste du règne prochain de la justice. Aussi est-il avéré que le prophète de l'exil, qu'on appelle le second Isaïe, passe entièrement sous silence cette conception de l'avenir d'un Messie davidique. Son Messie à lui est le héros perse, Cyrus, prédestiné à venger sur la Babylonie la ruine de Jérusalem et à proclamer le retour des exilés dans leur patrie. Le nouvel état juif parviendra à une prospérité et à une gloire inconnue jadis, au point que tous les peuples de la terre choisiront le temple de Jérusalem comme une maison de prières par excellence ; une allusion rapide se rapporte même aux faveurs indestructibles accordées à David חסדי דָוִד הַנֶּאֱמָנִים (I, IV, 3), d'où l'on voit que le prophète espérait bien que quelque descendant de Zorobabel finirait un jour par se rendre indépendant de la suzeraineté perse. Mais on ne sent nulle part la tendance à exalter un descendant particulier de David comme le personnage attendu depuis longtemps et servant d'intermédiaire unique pour amener le règne de Dieu dans ce monde. En un mot, Isaïe II

se contente, pour ainsi dire, d'une ère messianique, sans trop s'enthousiasmer pour le rejeton de David. Le souvenir que la nationalité juive avait été mise à deux doigts de sa perte par suite de crimes accumulés par la dynastie davidique était encore trop récent et trop douloureux pour que les patriotes les plus ardents eux-mêmes aient pu considérer un descendant de cette famille comme le principal acteur de la félicité future de la nation.

Ce sentiment peu flatteur pour les descendants de David a été trop justifié dans la suite. Zorobabel, à peine arrivé en Palestine, disparaît de l'histoire sans laisser la moindre trace de son existence. C'était peut-être l'effet de la sourde jalousie qui semble avoir régné entre le prêtre Josué et lui, et que le prophète Zacharie n'a pas réussi à écarter. La légende qui fait retourner Zorobabel en Babylonie paraît avoir un certain fondement ; car le prophète dont je viens de parler semble attendre que Zorobabel revienne à Jérusalem restaurer la royauté de sa propre initiative, sans attendre son investiture de la main du roi de Perse (Zacharie, VI, 12). Après l'évanouissement de cette dernière espérance, le prestige de la famille davidique fut réduit à très peu de chose, au grand profit du pontificat, qui réunit dans ses mains l'autorité civile et l'autorité religieuse. Durant le régime, relativement tolérable, des Perses et des premiers Séleucides, illustré par quelques grands-prêtres d'un mérite extraordinaire, comme Jaddus et Siméon le Juste, l'idée d'un Messie davidique n'eut que peu de prise dans le cœur du peuple.

Un revirement favorable à l'idée ancienne se produisit sous le règne d'Antiochus Epiphane, pendant lequel les grands prêtres Jason et Ménélas, reniant la foi de leurs ancêtres, souillèrent le pontificat des crimes les plus abominables. Si cet état avait duré quelque temps, il aurait certainement ressuscité chez le peuple tout entier l'ancien enthousiasme pour le rejeton de David. Mais à cette époque, c'est l'existence de la nation elle-même qui primait tout, et l'auteur du livre de Daniel, qui prévoit la victoire du parti national comme devant arriver sans trop de retard, ne parle nulle part d'un Messie personnel et encore moins d'un fils de David [1].

Le premier auteur qui accentue le Messie personnel, sans toutefois indiquer sa généalogie, est celui du livre d'Hénoch, selon lequel le Messie est caché dans le ciel et ne doit descendre qu'aux derniers jours pour inaugurer le règne de la justice. Mais cela n'est plus une inspiration spontanée, c'est une tentative exégétique

[1] Le משיח נגיד (Daniel, IX, 25), appelé plus brièvement משיח sans épithète (*ibidem*, 26), est le grand-prêtre.

ayant pour but de faire accorder l'image de Daniel avec la conception des anciens prophètes. Ces vues prédominèrent aussi longtemps que la dynastie sacerdotale des Macchabées projeta un nimbe de gloire sur la nationalité juive. Avec la triste fin de cette dynastie et l'avènement de la dynastie hérodienne, qui avilit autant qu'elle put la fonction du grand prêtre, l'espérance du Messie, fils de David, s'éveilla puissamment dans les cœurs israélites, et l'impulsion en fut si forte, que les premiers chrétiens, chez lesquels le « fils de l'homme » de Daniel et d'Hénoch fut presque aussitôt identifié avec le *Logos* philonien, se virent forcés de créer une généalogie davidique pour leur Messie. Après la destruction du temple, la haine qui remplissait le cœur des patriotes israélites contre l'empire romain, semble avoir refoulé à l'arrière-plan la descendance davidique du Messie, et ils inclinaient à accepter pour Messie le premier général venu, pourvu qu'il fût capable de les délivrer du joug romain. Ainsi la plupart des rabbins autorisés s'empressèrent d'admettre le rôle messianique de *Bar-Kokeba*, le héros du soulèvement juif sous le règne d'Adrien, et ce n'est qu'après l'échec subi par cette dernière tentative d'indépendance que l'expression *Ben-David* devint l'équivalent du vrai משיח.

Telles sont les étapes parcourues par l'idée dite messianique, et l'on peut dire sans balancer que, sous la forme que nous lui connaissons aujourd'hui, elle n'existe que depuis la chute de la dynastie macchabéenne. Antérieurement à cet événement, le personnage du Messie, bien que son origine davidique fût généralement admise, n'a joué aucun rôle proéminent, surtout à l'époque qui s'étend depuis la destruction de Jérusalem jusqu'à l'avènement des Macchabées, et ce n'est pas sous l'empire de cette indifférence générale qu'ont pu prendre naissance les psaumes royaux, de si fière allure et si remplis d'entrain, qui s'adressent directement soit aux adversaires du monarque pour les empêcher de se soustraire à sa domination, soit au monarque lui-même, pour exalter sa puissance et sa gloire. Affirmer que le psalmiste ait trouvé plaisir à se plonger dans l'avenir le plus lointain, pour admonester les adversaires probables du Messie, afin de les faire revenir sous la férule de celui-ci, est, suivant moi, un parti pris désespéré qui a à peine besoin d'être réfuté. Entre les modernes qui s'accrochent à cette branche fragile; et les docteurs talmudiques ou évangéliques qui les ont précédés dans la même exégèse, ceux-ci ont l'excuse d'y avoir été entraînés par la foi ou par les aspirations réelles de leurs coreligionnaires. Les autres n'ont pour eux que la foi dans leurs sentiments personnels ; mais une telle foi confine de trop près au caprice et à l'arbitraire, si l'on

ne prouve pas tout d'abord pour ces psaumes une date post-macchabéenne.

Le psaume CX.

Ce poème a eu la malchance d'être nommé le psaume messianique par excellence. Les écrivains du Nouveau Testament, les docteurs du Talmud et les critiques de l'école de M. Havet sont unanimes à ce sujet, et cependant il est facile de montrer que c'est là une opinion des plus mal fondées. Il sera aisé de s'en convaincre ; mais avant tout, il est indispensable d'analyser consciencieusement le contenu de ce court poème et de rétablir quelques leçons, plus ou moins obscurcies ou altérées, qui empêchent de comprendre le sens de l'ensemble.

Ce psaume commence par l'expression hautement prophétique נְאֻם יְהוָה, qui le caractérise comme un oracle, annoncé personnellement au roi régnant, que le prophète aborde, en lui donnant le titre de אֲדֹנִי « mon Seigneur ». Il faut une grosse dose de bonne volonté et de facilité pour croire que c'est le produit d'un prophète imaginaire, délivrant des oracles au futur Messie. Mais poursuivons notre analyse. Dieu invite le roi juif à s'asseoir à sa droite, jusqu'à ce qu'il ait accompli l'entière soumission de ses ennemis. Pour bien dompter ces ennemis, Iahwé lui enverra de Sion un sceptre puissant, par lequel il imposera sa domination aux adversaires les plus récalcitrants. Le verset 3 prévoit que le peuple apportera de riches présents au roi le jour où il célèbrera son triomphe et sera revêtu de ses plus beaux vêtements, particulièrement consacrés à son usage, comme l'étaient ordinairement les habits des prêtres et des rois. Les six premiers mots de ce verset ne réclament aucune correction ; on ne peut pas dire la même chose de l'autre moitié, formée par les cinq mots suivants מרחם משחר לך טל ילדתך qui sont visiblement très altérés. Fidèle au procédé, le seul autorisé, suivant moi, de respecter autant que possible la charpente générale de la leçon massorétique, je propose de lire מֵרֶחֶם מְשָׁחַךְ שֶׁכֶן נַקְרָתֶךָ, « dès le sein (de ta mère) Dieu t'a oint de l'huile de ta dignité ». La confusion des lettres similaires ר et ך, ר et ד, ט et מ, ל et ן, ל et ק (par suite de l'abaissement irréfléchi du trait supérieur) se présente souvent dans le texte hébreu, et n'a pas besoin d'être particulièrement justifiée. Le seul changement quelque peu notable est celui de ש et les lettres לך, mais il faut observer que, après la corruption du reste, les scribes se virent obligés d'en tirer des mots intelligibles, et que l'admission

de ces lettres à la place des traces désordonnées et effacées du ש primitif est parfaitement excusable. Au verset 4, le poète fait mention d'un serment divin établissant le roi כֹּהֵן à tout jamais, sur le modèle de l'ancien roi de Jérusalem, Malki-Çédeq, prêtre du Dieu très haut et roi de Salem, à qui l'ancêtre de la nation, Abraham, avait offert la dîme en échange de sa bénédiction (Genèse, XIV, 18-20). Le terme כֹּהֵן est employé ici sur le précédent du passage indiqué de la Genèse, où le titre sacerdotal est supérieur à celui de la royauté. Ici, au contraire, il désigne un sacerdoce purement honorifique résultant de l'onction avec l'huile sainte, sans jamais être mis en œuvre dans la réalité. Le même ordre d'idées est exprimé dans Zacharie, VI, 13, où Zorobabel, qui, d'après ce prophète, devait retourner de Babylone pour s'asseoir sur le trône royal, est honoré de la qualification de כֹּהֵן. Les trois versets de la fin se rapportent à la défaite que Dieu infligera aux rois hostiles. Au verset 6 il semble manquer le monosyllabe גֵּיא « vallée », dont la chute s'explique par le mot précédent et très analogue גּוִּים : « il a rempli (lire מְלֵא au lieu de מָלֵא) la vallée de cadavres ». Le reste parle de la défaite infligée au chef (רֹאשׁ) d'un grand pays, qui vient de loin se désaltérer dans le lit des torrents qu'il trouve sur sa route, et qui fait de cette façon de s'approvisionner d'eau l'objet d'un orgueil démesuré et d'une attitude provocante. C'est le sens propre et fréquent de l'expression רוּם רֹאשׁ (Psaumes, III, 4).

Voici la traduction du poème :

Iahwé dit à mon Seigneur :
« Reste à ma droite jusqu'à ce que j'aie réduit tes ennemis
à te servir de marchepied ».
De Sion, Iahwé t'enverra le sceptre puissant que tu dois tenir ;
manie-le à ton aise au milieu de tes ennemis.
Ton peuple t'apportera de libres hommages le jour de ton triomphe
où tu seras revêtu de parures sacrées.
Dès le sein de ta mère Dieu t'a oint
de l'huile consacrant ta haute dignité.
Iahwé a fait un serment irrévocable :
Tu seras Cohen à tout jamais, à la façon de Melchisédec.
Le Seigneur, à ta droite, frappera les rois, au jour de sa colère ;
Il exercera la justice au milieu des nations ;
Il remplira la vallée de cadavres ;
Il frappera le chef qui domine sur la grande terre,
et qui, parce qu'il boit sur sa route l'eau des torrents, lève orgueilleusement la tête.

Le style de cette composition rappelle en quelque sorte celui du psaume XLV. L'expression נְאֻם יְהוָה לַאדֹנִי n'est pas sans une réminiscence de אֲמֹר אֲנִי בְּמַשַּׂי לַפִּיךָ. La teneur du verset 2, ayant pour objet le sceptre par lequel le roi domptera ses ennemis, est, en fin de compte, une simple variante de XLV, 6, dans lequel le roi dompte ses ennemis au moyen de ses flèches aiguës. La consécration par l'huile sainte dont parle le verset 3, a son précédent dans XLV, 8 ; l'expression de בְּהַדְרֵי קֹדֶשׁ semble constituer un bref résumé de XLV, 9. Mais, tandis que le psaume XLV se termine par la description des filles de rois, qui forment la suite honorifique de la dame du palais, décrite comme une fille de Tyr (בַּת־צוֹר), destinée à fournir des princes occupant les plus hautes fonctions du royaume, notre psaume se termine sur un ton bien différent et exprime la fermeté inébranlable de l'autorité à la fois religieuse et politique du roi et de la défaite des peuples coalisés et conduits par un grand chef puissant et orgueilleux. C'est dans ce dernier trait que réside la possibilité de déterminer la date du poème. En effet, la description convient, on ne peut mieux, à l'échec subi par Sennachérib, en Judée, à la suite du fléau mystérieux qui décima ses guerriers, sans le moindre effort de la part d'Ézéchias. C'est à ce roi que le poète a pu dire sans exagération au nom du Très Haut : « Tiens-toi tranquille à ma droite, moi seul je frapperai les rois au jour de ma colère » ; ces rois ne sont autres que les chefs d'armée de Sennachérib, au sujet desquels le prophète Isaïe met dans la bouche du roi d'Assyrie la fière déclaration que voici : « Certes, mes chefs tous ensemble sont des rois » (Isaïe, X, 8). Le chef du grand pays est naturellement Sennachérib, qui porte le titre de grand roi, roi d'Assur, roi des quatre régions. Parmi les actions dont ce conquérant se vantait devant les gens d'Ézéchias, l'histoire a noté celle de s'être approvisionné d'eau potable dans les puits qu'il avait fait creuser lui-même (אֲנִי קָרְתִּי וָאֶשְׁתֶּה מָיִם, *ibidem*, XXXVII, 25) naturellement dans les lits des torrents, où l'eau se trouve relativement à peu de profondeur. Cela répond exactement à מִנַּחַל בַּדֶּרֶךְ יִשְׁתֶּה. Je crois donc que l'identification du héros du psaume CX avec le roi Ézéchias peut être regardée comme suffisamment établie, du moins aussi longtemps qu'on ne nous fournit pas les preuves du contraire. Dans aucun

[1] Ces expressions résument, au fond, les paroles mêmes de Sennachérib : « Je gravis les montagnes comme un *rêm*, je m'assis sur les rochers pour délasser mes genoux et je bus à ma soif de leurs eaux débordantes et jaillissantes » (*Kim arme... çirushshun eli ashar birkâa manahtu ishâ çir aban shadî ushibma mêsu nâdi kaçuti ana çummeya lu ashti.* Sm., *Sennacherib*, p. 81).

cas, l'exégèse scientifique et positive ne saurait se contenter de l'image mythique du Messie, qu'y ont introduite, en désespoir de cause, les partisans de l'hypothèse de Havet.

Quant au psaume XLV, modèle partiel de celui que nous étudions, il est naturellement plus ancien. La mention d'épouses étrangères et surtout d'une princesse tyrienne, devenue épouse principale du roi, semble bien faire allusion à des alliances matrimoniales conclues par un des prédécesseurs d'Ézéchias avec les rois voisins, mais il est difficile de préciser davantage, car ces sortes d'alliances, mal vues des prophètes [1], sont passées sous silence dans les livres historiques, ordinairement très réservés au sujet des incartades de la dynastie davidique.

J. HALÉVY.

[1] Le psalmiste se contente de l'espoir que ces femmes étrangères s'attacheront à la nationalité juive (v. 11). L'expression תחת אבותיך יהיו בניך, etc. (v. 17) conviendrait très bien au roi עזיה ou עזריה dont le père et le grand-père ont été massacrés par le peuple (II Rois, XII, 21–22 ; XIV, 19-20).

GLOSES D'ABOU ZAKARIYA BEN BILAM

SUR ISAÏE

(SUITE[1])

לח

17 ואתה חשקת נפשי משחת בלי. קיל אן מענאה מנעת נפסי מן אלהלאך
וצדדתהא ען ורוד אלקברי כאנה קאל חשכת באבדאל אלכאף מן קאף: 20 יי
להושיעני. מחדוף קיתי אי ארגו מגותתך: 21 ויטרחו על השחין. אלדלך ואלמרך
ופי כלאם אלמשנה עד שימרח הגזבר: 22 ובעד קולה ההנא מה אות כי
תעלה בית יי אלתצר דכר אלאות אללי הו רגוע אלשמס אלי אלמשרק בעד
אן כאנת פי וסט אלסמא:

Chap. XXXVIII.

17. ...ואתה חשקת. On a dit que cela signifie : « Tu as empêché mon âme de périr, et tu l'as retenue de descendre dans la tombe ». C'est comme s'il avait dit חשכת, en mettant le כ au lieu du ק.

20. יי להושיעני. Le mot קויתי est sous-entendu ; le sens est : j'espère en ton secours.

21. ויטרחו. Ce mot signifie « frotter, oindre ». Il se trouve dans le langage de la Mischna (*Péah*, I, 6).

22. מה אות. Après ces mots on a supprimé la mention du prodige, qui est que le soleil rétrograda vers l'est, après avoir été au milieu du ciel.

[1] Voyez *Revue*, t. XVII, p. 172 ; t. XVIII, p. 71 ; t. XIX, p. 84 ; t. XX, p. 225, et t. XXII, p. 45 et 190.

מ

1 נחמו נחמו עמי. אמר מן אלתקיל אלמשדד פאן כאן מתעדיא בלפט עמי מפעול ואלפעל ללנביאים ואן לם יכן מתעדיא פאלפעל לעמי אלמלכורין אי תעזוא תם תעזוא[1]: 2 כפלים בכל חטאתיה. אלכפל פי לסאן אלערב אלתצעיף[2]: 3 פנו דרך י׳. אמר בן ואנכי פניתי הבית: ישרו בערבה. ואקע עלי אלמסלה אלמלכורה ומענאה אלתקום ואלאצלאח: 4 והרכסים לבקעה. גמע לא ואחד לה ענדנא והו אלכשין מן אלארץ ומנה קיל מרכסי איש אי מן גפאה אלנאס: 12 מי מדד בשעלו מים. מוצע ראחה אליד. וקד סקט מנה אלצם פי לשעלים לכל העם: וכל בשליש. באלקפיז והרא אלכיל ישתרך פיה אליאכם ואלמאיע לקולה ותשקמו בדמעות שליש: 15 הן גוים כמר מדלי. פסר פיה כאלנקטה מן אלדלו[3]: ובישחק באזנים נחשבו. סהאלה אלמיזאן והו אלגבאר אלדי יעלו אלכפאת מנה וקיל עין אלמיזאן[4]: הן איים כדק יטול.

Chap. XL.

1. נחמו... נחמו est l'impératif du *piêl*; s'il est transitif, il a pour régime direct le mot עמי et le verbe a pour sujet les prophètes ; si נחמו est intransitif, alors le verbe a pour sujet עמי, qui est exprimé, c'est-à-dire : « Consolez-vous et consolez-vous encore ».

2. כפלים. *Kifl* en arabe signifie « double ».

3. פנו : impératif de פניתי (Gen., xxiv, 31). — ישרו se rapporte à מסלה, qui est exprimé (après), et signifie « rétablir, arranger ».

4. והרכסים : substantif pluriel dont nous n'avons pas le singulier. Il désigne les aspérités de la terre. Ce mot se retrouve dans מרכסי איש (Ps., xxxi, 21), qui signifie « des hommes durs ».

12. בשעלו est l'endroit du creux de la main ; le son *o* de ce nom a disparu dans לשעלים (I Rois, xx, 10). — בשליש : « avec le *kafiz* », cette mesure s'applique à la fois aux choses sèches et aux liquides, comme on le voit par ותשקמו בדמעות שליש (Ps., lxxx, 6).

15. כמר מדלי. On l'a traduit par : « une goutte d'un seau ». — ובישחק מאזנים : « la limaille de la balance », c'est la poussière qui s'élève sur les plateaux ; d'autres disent que c'est ce qui fait pencher la

[1] Les deux explications sont données aussi par Ibn Djanah, *Ousoul*, c. 424, l. 33 ; seulement, pour Ibn Dj., dans le second cas, נחמו est un *qal*. — Il faudrait après בלפט עמי de nouveau פיעמי.

[2] Il faudrait אלצעף ; voyez Saadia.

[3] Voy. Saadia.

[4] La première de ces deux explications appartient à Ibn Djanah et la seconde à Saadia. Parchon explique la première en disant que ce sont les atomes de métal qui tombent de la balance lorsque l'ouvrier la frotte pour la polir; ou, d'après d'autres, la poussière qui se trouve toujours là où l'on met les poids. Pour Parchon סהאלה n'est donc pas la même chose que גבאר.

יטרח אלאמם ואלגואיר כאלשי אלדקיק ויטול מתל לא יכון אדם כרשע והו עלי הדא אנפעאל מתעד אי בניה אלאנפעאל ורכמא כאן פעלא מסתקבלא מן פעל פאוה נון אעני שלש אנכי נוטל עליך: 19 ורתוקות כסף הי אלחלק 20 המסכן תרומה. פסר פיה[1] א[2]סנדיאן והו צרב מן שגר אלכלוט, והדא כלף אנמא מסוכן מפעול מן מעני לך בוא אל הסוכן הזה אי אנהם יכתארוא אלעוד אלדי יעמל מנה אלצנם ליכון מן אפצל מעמול מנה לילא יסתאם כקולה עץ לא ירקב יכחר: 22 היושב על חוג הארץ. דאיה אלפלך וכדלך סמי אלברכאר אלדי יעמל בה אלדואיר מחוגה ובמחוגה יתארהו: הנוטה כדוק שמים[3] פסר פיה, אלפאזה והו צנף מן אלקבאב: וימתחם כאהל לשבת. אלמתח ענד אלערב אלמד יקולון מתה אלסמאואת אי בסטהא: 24 אף בל נטעו. אנפעאל אנדגמת נון אלאצל פי אלטא ורכמא כאן הקה אלצם פנא מתל ופתחו שעריך תמיד אלדי ואגב אלבא לצם[3] ויוכד הדא אף כל זורעו אלדי הו מא לם יסם פאעלה: וגם נשף בהם. מתל כי רוח י״י נשבה בו ומענאה אלהבוב ואלבא מבדלה מן אלפא ואלפא מנדא לאנהמא מן אלחרוף אלשפהיה וקיל נשפת ברוחך ורכמא כאנתא לנתין לא מבדלתין:

balance. — הן איים כדק יטול : « Il jette les nations et les îles comme une chose menue ». יטול est comme יכון (Prov., XIII, 3); d'après cela, c'est un *nifal* transitif, c'est-à-dire une forme de *nifal*. Il est possible aussi que ce soit le futur d'un verbe à première radicale *nun*, comme נוטל (II Samuel, XXIV, 12).

19. ורתוקות désigne les anneaux.

20. המסכן. On l'a traduit par *sindian*, qui est une espèce de chêne; mais c'est faux : מסוכן est simplement le participe passif de סוכן (Is., XXII, 15), c'est-à-dire : Ils choisissent le bois dont on fait l'idole, pour qu'elle soit faite du meilleur, afin qu'elle ne pourrisse pas, comme il dit : *Il choisit un bois qui ne pourrit pas*.

22. חוג. C'est la circonférence de la sphère; de même le compas, avec lequel on trace les cercles, s'appelle מחוגה (Is., XLIV, 13). — כדוק. On l'a traduit par *fazet*, qui est une espèce de pavillon. — וימתחם. *Math*, chez les Arabes, signifie « étendre ». Ils disent : *mataha assamâwâli*, c'est-à-dire : il a étendu les cieux.

24. נטעו est un *nifal* : le *nun* de la racine a été absorbé par le *têt*; peut-être devait-il y avoir un *schureq* (dans le *nun*), ce serait comme ופתחו (Is., LX, 11), où le *pê* devrait avoir un *schureq*; ce qui confirme cette (opinion), c'est זרעו, qui est un *poual*. — נשף est comme נשב (v. 7), le sens du mot est « souffler », le *bêt* et le *pê* permutent l'un avec l'autre, parce que tous deux sont des lettres labiales; on trouve aussi נשפת ברוחך (Exode, XV, 10); peut-être נשף et נשב sont-ils deux racines différentes sans permutation.

[1] Voy. Saadia.
[2] C'est Saadia.
[3] Lisez : ואגב פאיה אלצם.

מא

2 ומלכים ירד. אצלה ירדה ועלי אלכמאל יהרדה והו פי מעני שלח אש בעצמותי וירדנה אלדי הו אלכסר ואלפנא: 3 ארח ברגליו לא יבוא. יעני מנאויה אנה לא יתבעה לערא מנה: 7 מחליק פטיש. פאעל מן החליק אלדי הו פי מעני אלמלאסה. ופטיש מטרקה או נחוהא: את הלם פעם. הלם פאעל ואנמא גא מלעל מן אגל כון אלחרף אלדי יליה מלעל ומענאה אלצרב ואלהבג: 9 ומאציליה קראתיך. אקטאר אלארץ ורבמא שבהת באלאבאט מן אלבדן לכונהא פי אטראף אלנסם ואסם אלאבט אציל ואן כאן משדדא פהו לגה פיה מתל אביר יעקב, ואביר הרועים: 10 אל תשתע כי אני אלהיך. פי מעני אל תירא והו עלי אלכמאל תשתעה: 11 כל הנחרים בך, מנפעל מן חרה אי אלמחתרון עליך אלמנתרון בך: 12 אנשי מצותך. אנדגמת אלנון פי אלצאד והו אסם מענאה אלכצומה: 14 תולעת יעקב. דריה יעקב כני עמהם בדלך: 17 לשונם בצמא נשתה. צעפת ומנה ונשתו מים: 21 קרבו ריבכם. אמר מז

Chap. XLI.

2. ירד. La forme primitive est ירדה et la forme complète יהרדה; ce mot est dans le sens de וירדנה (Lam., I, 13), qui signifie « briser » et « faire périr ».

3. לא יבוא. Il veut dire : son adversaire ne le poursuivra pas par peur de lui.

7. מחליק participe de החליק, qui signifie « polir ». פטיש est un marteau ou quelque chose d'analogue. — הלם est un participe, il n'est devenu *mil'el* que parce que le mot qui le suit est *mil'él* : il signifie « frapper, battre ».

9. ומאצילה. Ce sont les pôles de la terre; peut-être ont-ils été comparés aux aisselles du corps parce que celles-ci sont aux extrémités du corps; le nom de l'aisselle est אציל, bien que (le *sadé*) ait un *dagesch*, et c'est une autre forme du même mot, comme אַבִּיר (Gen., XLIX, 24) et אביר (I Sam., XXI, 8).

10. אל תשתע a le sens de אל תירא (ne crains pas); la forme complète est תשתעה.

11. הנחרים בך : participe du *nifal* de חרה ; c'est-à-dire : « ceux qui sont irrités contre toi et espèrent te vaincre ».

12. מצותך. Le *nun* (de la racine) a été absorbé dans le *sadé* ; c'est un nom qui signifie « querelle ».

14. תולעת יעקב : « postérité de Jacob » ; il a désigné les Israélites par ce mot.

17. נשתה : « est affaiblie » ; du même verbe vient ונשתו (Is., XIX, 5).

21. קרבו : impératif de la forme lourde, qui devrait avoir régulière-

פעל תקיל (ואן) כאן חקה אלתשדיד : הגישו עצמותיכם. אלכצאם ואלמשאנרה ומנה וכן עצומים יפריד : 23 ונשתעה ונראה יחדיו. תרגום ונספרה [ונשתעיו], חקה אלסגול מתל נתראה פנים : 24 ופעלכם מאפע. מתל מאן סוא : תועבה יבחר בכם. מענאה אכתיארכם מכרוה :

מב

2 לא יצעק ולא ישא. מענאה ולא ישא קול : 3 ופשתה כהה. צפה אי פתיל צעיף ואלכנאיה ען מסאכין אלנאס : 4 לא יכהה ולא ירוץ. ירוץ מן אלתרצץ מתל ונרוץ הגלגל ואיצא ותרץ את גלגלתו והדא מתעד תקיל אעני ותרץ : 5 רוקע הארץ וצאצאיה. קיל פיה אנה אראד בה אהלהא כאנה קאל ובוא צאצאיה מתל וצאצאי מעיך : נותן נשמה לעם עליה. יריד אשר עליה : 11 ישאו מדבר. יריד ישאו קול יושבי מדבר : 13 יריע אף יצריח. אלגלבה ואלציאח ופי אלכפיף מ׳ צורח שם גבור : 14 כיולדה אפעה. אצרף פי כלאם אלאואיל מתלה קאלוא פעיתא היא דא אי צרכה ציאחה : 19 ועור כעבד

ment un *dagesch*. — עצומותיכם signifie « les disputes et les luttes », de même עצומים (Prov., XVIII, 18).

23. ונשתעה. Le Targum de ונספרה est נשתעי (Jér., LI, 10) ; régulièrement il devrait y avoir un *segôl*, comme pour נתראה (II Rois, XIV, 8).

24. מאפע a le même sens que מאין. — תועבה יבחר בכם signifie « vous choisir est abominable ».

Chap. XLII.

2. ולא ישא. Le sens est : « Il n'élève pas la voix ».

3. כהה : ופשתה כהה est un adjectif, le sens est : un fil faible ; c'est une façon de désigner les pauvres gens.

4. ירוץ vient du verbe qui signifie « briser », comme ונרוץ (Eccl., XII, 6) ; de même והרץ (Juges, IX, 53), qui est un verbe transitif, à la forme lourde.

5. וצאצאיה. On a dit qu'il entend par là les gens (de la terre) ; c'est comme s'il disait : « et il a créé ses habitants », comme וצאצאי מעיך (Is., XLVIII, 19). — לעם עליה. Il veut dire : « au peuple qui est sur elle. »

11. ישאו מדבר. Il veut dire : « les habitants du désert élèveront la voix. »

13 יצריח signifie « crier, s'exclamer » ; à la forme légère on trouve צורח (Soph., I, 14).

14. אפעה : « Je crie » ; de même, dans la langue des Anciens : פעיתא היא דא (*Sukka*, 31 *a*), c'est-à-dire : « une criarde, une braillarde ».

19. ועור כעבד ר״ל. Il veut dire « sourd », mais il s'est servi de

י״. אראד וחרש לכן אסתעארה מכאן וחרש לאתפאהמא פי אלאפה[1]: 22 הפח בחורים כלם. טרד גמיעהם אלי אלאנחאר וחוכים ואחדהא ויקב חור בדלתו והפח מן יפיחו קריה:

מג

4 ואתן אדם תחתיך. אי פראך וכלא תקול אלערב געלת פראך והו בין פי קולה אולא נתתי כפרך: 6 אמר לצפון תני ולתימן אל תכלאי. ינאדי ריחי התן אלגהתין ויעני בצפון בלד אלעראק ולתימן אל תכלאי אראד בלד אלרום[2]: 13 גם מיום אני הוא. יריד גם מטרם היות יום אי קבל אלזמאן או אלזמאן עדד חרכאת אלפלך פכאלך אלפלך לא תאכדה אלאזמנה ולא יקע תחתהא: 14 וכשדים באניות רנתם. יריד ציאחהם מתל ויעבר הרנה: 17 דעכו כפשתה כבו. אנטפאוא והו פעל מאץ לאתי מתל דעכו כאיש קוצים פי אלמעני: 21 עם זו יצרתי לי. זו הנא מכאן אשר פאן אלעבראניין יגעלון בעץ חרוף אלמעאני מכאן בעץ כקולה אולי נתתה אלדי הו מכאן לולי וקד תפעל אלערב

עור pour חרש, parce que tous deux s'appliquent à une infirmité.

22. הפח בחורים כלם : « Il les a tous chassés dans les tanières »; חורים a pour singulier חור (II Rois, XII, 10); הפח vient de יפיחו (Prov., XXIX, 8).

Chap. XLIII.

4. תחתיך. C'est-à-dire : comme ta rançon » ; de même les Arabes disent : « Puissé-je être ta rançon »! Ceci est clair d'après le verset 3, où l'on a employé le mot כפר « rançon ».

6. אמר לצפון תני ולתימן אל תכלאי. Il invoque les vents de ces deux côtés ; il entend par le *nord* la contrée de la Babylonie, et par le *sud* le pays de la Grèce.

13. גם מיום אני הוא. Il veut dire : *même avant qu'il y eût un jour*, c'est-à-dire avant le temps, puisque le temps est le nombre des mouvements de la sphère, or les temps n'affectent pas le Créateur de la sphère, et il en est indépendant.

14. ורנתם. Il veut dire « leurs cris », comme ויעבר הרנה (I Rois, XXII, 36).

17. דעכו : « Ils ont été éteints » ; c'est un passé intransitif, dans le même sens que דעכו (Ps., CXVIII, 12).

21. זו ici est à la place de אשר ; les Hébreux mettent les particules les unes à la place des autres, comme il y a אולי (Nombres, XXII, 33), qui est pour לולי ; les Arabes font souvent la même chose.

[1] Voyez *Luma*, p. 296, l. 25.

[2] Cette application pour le sud est singulière.

מתל דלך כתיר׳א׃ 27 ומליציך פישעו בי׳. אישראה אלנאס ועלמאוהם׃
28 ואחלל שרי קדש׳. מסתקבל מכאן אלמאצי וידל עלי דלך כון אלואו מנה
מפתוחה וכדלך כאן חק ואתנה לחרם יעקב אן יכון קמץ אלואו פנא בשוא׃

מד

3 כי אצק מים׳. אנדגמת פאוה פי עינה לאן וזנה אפעול׃ 4 וצמחו בבין
חציר׳. יגוז אן יכון מאוי ומסכא וינוז פיה אן יכון אלחשיש אי אנהם ינמין בין
אלחשאיש נמו אלגרב עלי אלמא׳׃ 8 ואל תרהו׳. פי מעני אל תפחדו׃ ואין
צור בל ידעתי׳. גליל עמים׃ 12 חרש ברזל מעצד׳. פעל מאין אי צנע ומעצד
אלפאס והו כתיר פי כלאם אלאולין כקולה אם היה חרש נותנין לו שני
מעצדין׃ ובמקבות יצרהו׳. אנדגמת יא יצר פי אלצאד׃ 13 יתארהו בשרד׳.
ירסמה ויחדה פעל תקיל משדד לולא אלאלף׳. ואמא בשרד פהו אלה לא אקף
עליהא וכדלך במקצועות׳. וקד הדגנא ובמחוגה פי מא קבל הדא׃ 18 כי טח
מראות עיניהם׳. גא באלפתח עלי ניר אלונה לאנה מעתל אלעין ומענאה אללבס

27. ומליציך : « Les hommes distingués et les savants ».

28. ואחלל, futur, au lieu du passé ; ce qui le prouve, c'est que le *tav* a un *patah* ; de même, régulièrement ואתנה devrait avoir un *qamès*, et il a un *scheva*.

Chap. XLIV.

3. אצק. La première radicale a été absorbée dans la seconde, car la forme est : אפיעול.

4. חציר. Il est possible que le mot signifie « habitation, demeure », mais il est possible aussi que ce soit l'herbe, c'est-à-dire : « ils croîtront entre les herbes comme croît le saule sur l'eau ».

8. אל תרהו, dans le sens de אל תפחדו. — צור : « un être élevé, puissant ».

12. חרש est un passé, et signifie : « il travaille » ; מעצד est la « hache », et (ce mot) se trouve fréquemment dans la langue des Anciens, p. e. *Erakin*, IV, 3. — יצרהו. Le *yod* de יצר a été absorbé dans le *sadé*.

13. יתארהו בשרד : « il le trace et le délimite » ; verbe à la forme lourde qui aurait un *dagesch* si ce n'était l'*alef*. Quant à שרד, c'est un instrument que je ne connais pas, de même מקצועות. Nous avons déjà défini מחוגה précédemment.

18. טח porte un *patah*, contrairement à la règle, car c'est un verbe à la deuxième radicale faible ; il signifie « enduire » ; de là vient הטוח (Lévit., XIV, 43).

[1] La première signification est donnée par Ibn Djanah, *s. v.* d'après lequel חציר serait pour חצר, et la seconde par Saadia.

ומנה ואחר דטוח: 19 לבול עין אסגוד. לקטעה עוד וקיל לבאלי אלעוד:
20 לב הותל הטהו. צפה ואן כאן כאן פתח ולו כאן מא לם יסם פאעלה לם יסקט
מנה אלוסיט אלדי הו אלבא לאן אלפעל אלמאצי אדא תעדי בוסיט פמא לם
יסם פאעלה מנה יאתי איצא בדלך אלוסיט בעינה כקולה ומן העבדה הקשה
אשר עבד בך וכדלך גירה ונא הותל מלפפא מתל אכתר לגתה: 25 מפר
אותות בדים וקוסמים יהולל. בדים הם אלמשעודין אלדין יבדעון פי עלם
אלגיב מא ליס הו אלא תכרצא מנהם: ויהולל. יהגן ויסכף מן ודעת הוללות והו
סעל מסתקבל תקיל:

מה

1 לרד לפניו. מן מעני אלכסם הרודד עמי תחתי ואללאם פיה ללחאל
אי כאסטא בין ידיה אלאמם: 2 והדורים אישר. אלעטוף אי אלטרק אלתי
תתכרר פי אלעקאב ומתלה ואצלה אלתכריר והו צפה ומנה יקול אלאולון דדרן
עלך אי כרר עלי נפסך: 3 אצרות חשך ומטמוני מסתרים. יריד אלאמואל

19. לבול עץ : « devant un morceau de bois » ; d'autres disent « la partie pourrie du bois ».

20. הותל est un adjectif, malgré le *patah* ; si c'était un passif, la préposition, c'est-à-dire le *bêt*, ne serait pas tombée, car lorsque le passé à la forme active régit (un nom) au moyen d'une préposition, le passif aussi a la même préposition, comme il y a העבודה הקשה אשר עבד בך (Is., XIV, 3), et de même d'autres ; הותל a le *tav* sans *dagesch*, comme la plupart des formes de ce mot.

25. בדים. Ce sont les magiciens qui inventent par une science mystérieuse, ce qui n'est qu'un mensonge de leur part. — ויהולל : « il montre la bassesse et la sottise » ; (ce verbe) vient de הוללות (Eccl., I, 17), et est un futur de la forme lourde.

Chap. XLV.

1. לרד. Dans le sens de « étendre », comme הרודד (Ps., XLIV, 2) ; le *lamed* indique ici l'état, c'est-à-dire : en étendant devant lui les peuples.

2. והדורים : « les replis », c'est-à-dire les chemins qui reviennent sur eux-mêmes autour de la colline et (d'autres endroits) semblables. Le sens primitif est « répéter » ; c'est un adjectif ; dans le même sens les Anciens disent : הדרן עלך « répète à toi-même ».

3. אצרות חשך ומטמוני מסתרים. Il veut dire : « les trésors enfouis ».

[1] Voyez Ibn Djanah, *Ousoul*, c. 666.

[2] C'est la formule qui se trouve à la fin de chaque chapitre des traités talmudiques et dont l'explication est difficile. D'après B. B., c'est un impératif ; le *nun* de הדרן serait-il pour lui un *nun* énergique ?

אלמכנוזה: 14 אנשי מדה. יריד דוו טול ומתלה אנשי מדות: 16 חרשי צירים. סמי אלמעבודאת צירים למא יאול אליה אמר עאבדיהא מן אלאוצאב ואלאוגאע[1]:

מו

1 כרע בל קורס נבו. תשׁבּא נבו אי צאר שׁבּאיא ומנה סמית אלקטעאת אלדאכלה פי אלערי קרסים. ונבו וכל אסמאן לצנמין בבגדאד אלא תרי אלי אצאפה אסמא אלנאס אליהמא מקדמה ומוכרה ויקול אלרום אן כל עגדהם אסם אלמשתרי ונבו אסם עטארד וגיד בעיד אן יתכד אלצנם עלי אסם אלכוכב ויגעל ואסטה בינהם וביגה עלי אעתקאדאת לדם פי דלך בעידה מן אלצואב ואמא מני הדה אלאסמא מקדמה פתל בלשצר ואלמוכרה סמגר נבו: 6 הזלים זהב מכיס. אלדין יזלון אלדהב מן אלכראיט והו אסם אלפאעל מן זל זלת: וכסה בקנה ישקלו. קצבה אלמיזאן:

14. אנשי מדה. Il veut dire : « doués d'une longue taille », de même אנשי מדות (Nombres, XIII, 32).

16. צירים. Il a appelé les idoles צירים, à cause des maladies et des souffrances qui atteindront leurs adorateurs.

Chap. XLVI.

1. קורס נבו : « Nébo a été brisé », c'est-à-dire il est devenu des morceaux ; dans ce même sens les morceaux de (métal) qui entrent dans les brides s'appellent קרסים (agrafes). Nebo et Bel sont deux noms d'idoles à Bagdad : Ne vois-tu pas que les noms des hommes se joignent à ces deux mots soit devant, soit après? Les Grecs disent que, d'après eux, Bel est le nom de Mars, et Nebo le nom de Mercure ; il n'est pas inadmissible que l'idole emprunte son nom à celui de l'astre, et qu'elle soit considérée, d'après les fausses opinions des idolâtres, comme un intermédiaire entre eux et la planète. — Un exemple de ces mots mis en tête c'est בלשצר, et mis à la fin, סמגר נבו.

6. הזלים : « Qui font disparaître l'or des bourses »; c'est le participe de זול. — בקנה : « le fléau de la balance ».

[1] Cf. Ibn Dj., *Ous.*, c. 608 l. 22.

מז

2 קחי רחים וטחני קמח. אלדקיק לא יטחן לכנה וצל אלי גאיה אלתי
להא אן תכון[1] וקד אנתהי אלי מא וראה כקולה להוציא לחם מן הארץ ולא
יצוי לחם אלא בעד צנאעאת כתירה תדלה ומתל הדא צמח בלי יעשה קמח:
גלי צמתך חשפי שובל. צמה הו מוצע אלנקאב מתל מבעד לצמתך ופסר פי
שובל דלאל[2] אי אכשפי שערך וקיל פיה איצא קשרי אלכנבל: 3 לא אפגע
אדם. לא אשפע אנסאנא ומתלה אם לא הפגעתי בך: 5 שבי דומם. אלטים
פיה ללהאל אי אגלטי פי חאל אלהלאך: 9 שכול ואלמן. אלנון מזידה אלא
אנהא מלאזמה ללצפה ואלאסם ומענאה אלתרמיל והו אלפקר ואלחאגה ותגיז
אלערב איקאע הדה אלצפה עלי אלרגל איצא כמא קאלת אלעבראניה כי
לא אלמן ישראל: 10 חכמתך ודעתך היא שובבתך. אעתתך אי געלתך
עאתיה אביה: 11 לא תדעי שחרה. לא תעלמי להא וצחא אי ביאנא: לא תוכל

Chap. XLVII.

2. ושחני קמח. La farine ne se moud pas, mais (l'auteur) arrive tout de suite au terme (de l'opération); et on est même allé plus loin, en disant : « Pour faire sortir le pain de la terre » (Ps., CIV, 15). or le pain ne se produit qu'après de nombreux travaux; dans le même sens, on trouve : « Une plante qui ne produit pas de farine (Osée, VIII, 7). — צמה גלי צמתך חשפי שובל désigne la place du voile, comme מבעד לצמתך (Cant., IV, 1); שובל a été traduit par « boucles », c'est-à-dire « découvre ta chevelure »; d'autres disent : « ôte l'écorce des épis ».

3. לא אפגע אדם : « je n'accepterai l'intercession de personne »; de même הפגעתי (Jérémie, XV, 11).

5. שבי דומם. Le *mem* désigne l'état; le sens est : « Assieds-toi dans un état d'anéantissement ».

9. אלמן. Le *nun* est ajouté, seulement il est constant pour l'adjectif et le substantif; ce mot signifie le veuvage, c'est-à-dire la pauvreté et le besoin; la langue arabe permet d'appliquer cette qualification également à un homme, de même qu'en hébreu on dit : « Car Israël n'est pas veuf » (Jér., LI, 5).

10. שובבתך : « t'ont enorgueillie », c'est-à-dire t'ont rendue orgueilleuse, insolente.

11. לא תדעי שחרה : « Tu n'y reconnaîtras pas de clarté », c'est-à-dire d'explication — לא תוכלי כפרה : « Tu ne pourras l'effacer ni le faire cesser. »

[1] Ces derniers mots paraissent altérés.
[2] Voy. I. Dj., *Ous.*, c. 698, 26.

כפרה. לא תקדרין עלי רחצהא ופסכהא[1] : 12 אולי תוכלי הועיל אולי תערוצי. לעלך תקוין ומנה קיל ללקוי מן אלנאס עריין : 13 יעמדו נא ויושיעוך הברי שמים. זעם אבן קריש[2] אן אלהא פיה בדל מן הא וחבר חבר והדא הדיאן ואנמא אצלה מן ברור מללו וסקט אלמתל אלואחד כמא סקט מן כקדוח איש המסים ומענאה טאלבו נקא אלסמא מן אלגים ליאכדו אלמאלע פיערפון בתעריל אלכואכב צרובא מן אלניב[3] בזעמהם ותקדיו אל פסוק יגב אן יכון הכדא יעמדו נא ויושיעוך מאשר יבואו עליך הברי שמים החוזים בכוכבים מודיעים לחדשים : 14 אין גחלת לחמם. כתיר מן אלנאס לם ידר מא מעני לחמם הנא ושן אנה מתל לחם בכורים וגירה במעני אן הדה אלנאר ליסת מן אלנידאן אלתי תחתמל אן יכבז עליהא כבז ולים אלגרץ הדא אנמא עני אנהא נאר לא יצטלי בהא ולא יתסכן חדאהא לסרעה אנטפאיהא לאשתעאלהא פי חשיש יאכס והו צעיף לא ילבת מתי באשרתה אלנאר אן יכמד ולא יבקי מנה כמד נמר ליתסכן בה והו מצדר כאמל מתל יחכה י"י לחננכם[4] : 15 כן היו לך אשר יגעת. סקט אלחרף אלדי יעוד עליה אלכלאם ואלתקדיר אשר יגעת בהם :

12. אולי תיצרוצי : « Peut-être seras-tu forte » ; de là on dit, pour l'homme fort, יצרוץ.

13. הברי שמים. Ibn Qoresch a prétendu que le *hé* est pour le *het*, comme חבר חבר (Deut., XVIII, 11), mais c'est une absurdité. הברי a la même racine que ברור (Job, XXXIII, 3), la première des deux lettres semblables est tombée, comme dans המסים (Is., LXIV, 1). Le mot désigne ceux qui cherchent un ciel pur de nuages, afin de prendre l'horoscope ; ils connaissent alors, par les rapports mutuels des étoiles, diverses sortes de mystères à ce qu'ils prétendent. — Le verset équivaut nécessairement à ceci : « Qu'ils se lèvent et qu'ils te délivrent de ce qui viendra contre toi, les astrologues, etc. »

14. לחמם. Beaucoup de gens ne savent pas ce que signifie ici לחמם, et s'imaginent que c'est comme לחם « pain » (Lévit., XXIII, 20 et ailleurs), c'est-à-dire que ce feu n'est pas un feu avec lequel on puisse faire du pain ; or, le sens n'est pas celui-ci, mais on veut dire que c'est un feu avec lequel on ne peut pas cuire et devant lequel on ne peut pas se réchauffer, parce qu'il s'éteint trop vite, brûlant de l'herbe sèche, qui est faible et ne tarde pas, lorsque le feu la touche, à s'éteindre, et il n'en reste pas même un résidu de charbon pour se réchauffer ; לחמם est un infinitif complet comme לחננכם (Is., XXX, 18).

15. היו. Le mot qui sert de complément au verbe a été omis et la phrase équivaut à אשר יגעת בהם.

[1] I. Dj., *s. v.*, נקצהא ופסכהא.

[2] Je n'ai pas trouvé ce passage dans la *Risalet* ; I. Dj., *Ous.*, *s. v.*, regarde cette opinion comme admissible.

[3] Ms. אלגים.

[4] C'est l'opinion d'Ibn Djanah, *Luma*, p. 108, 22. L'opinion qu'il combat est celle de Saadia.

מח

4 ומטי יהודה יצאו. יריד אלמני אלמתכוֹן מנה אלאנסאן: 3 ומפי יצאו
ואשמיעם. חקה אן יכון קטין אלואו לכונה פי אלמעני מאציא והמא אתנאן צמהמא
אלמסורת ואשמעם את דברי[1] והדא מסתקבל מהוֹן: 4 וגיד ברזל ערפך. פסר
פיה קציב הדיד ורבמא כאן כדלך ללשבה אלדי בין אלערק ואלקציב והו
מעתל אלעין מן באב ארץ ותקדירה וערפך כגיד ברזל או יכון וגיד ערפך כברזל:
6 ונצורות ולא ידעתם. ומחצן עליהא כאלהצאן אלמניע אי אנהא כפיה בעידה
אלמראם צעבה אלמתנאול אלא מן גהה אלוחי פקט: 8 גם מאז לא פתחה
אזנך. במעני נפתחה מתל פתח הסמדר והדא אלמנאז כתיר פי לגתנא: 9 ותהלתי
אחטם לך. הדא פעל צדר עז אלאסם אלדי הו חוטם פי כלאם אלאולין
ומעֿנאם אלאמהאל[2]: 10 בחרתיך בכור עוני. במעני בחנתיך ותרגום וצרפתים
כצרוף את הכסף ואבחרינון פהו פי מעני אלמחנה[3]: 11 כי איך יחל. יריד

Chapitre XLVIII.

1. ומי veut dire le sperme, d'où l'homme est formé.

3. ואשמיעם. Le vav devrait avoir un *qamès*, car ce mot a le sens du passé; la Massora a réuni deux ואשמיעם, le second se trouve dans Deut., IV, 10, et est un vrai futur.

4. וגיד ברזל a été traduit : « une tige de fer », il est possible qu'il en soit ainsi à cause de la ressemblance qu'il y a entre la veine et la tige. C'est un mot à la seconde radicale faible, du type de ארץ. La phrase équivaut à : « ta nuque est comme une veine de fer » ou « la veine de ta nuque est comme du fer. »

6. ונצורות. « Des choses qui sont gardées comme une forteresse inaccessible »; c'est-à-dire que ces événements sont cachés, trop éloignés pour qu'on cherche à les saisir, et difficiles à atteindre, à moins que ce ne soit au moyen de la révélation.

8. פתחה אזנך, dans le sens de נפתחה, comme פתח (Cant., VII, 13). Cette licence est fréquente dans notre langue.

9. אחטם est un verbe qui a pour origine le substantif חוטם, qui existe avec le sens de « nez » dans la langue des Anciens; ce mot signifie « accorder du répit ».

10. בחרתיך, dans le sens de בחנתיך. Le Targum de וצרפתים (Zach., XIII, 9) est ואבחרינון, dans le sens de « éprouver ».

11. יחל. Il sous-entend שמי, « comment mon nom peut-il être profané ? » Ce verbe est un nifal dans le sens de חלל (Mal., II, 11).

[1] La Massora fait aussi remarquer que l'un est *malé* et l'autre *hâser*.

[2] Voyez le traité des dénominatifs (*Karmel*, III, p. 222; *Hayyê Olam*, p. 56, Paris, 1879).

[3] Cette exégèse est empruntée à Ibn Djanah, *Ous.*, *s. v.* בחר, et paraît être aussi celle de Saadia; I. E. la désapprouve.

יחל שמי והו אנפעאל מן מעני כי חלל יהודה: 13 ויתיני טפחה שתים. פסר פיה אנשת אלסמא והו פי פעל אלנאס אלתרביה כקולה עוללי מפוחים אשר טפחתי ורבית ורבמא קיל כדלך לחמלהם עלי טפח אלדי הו אליד: 16 ״ אלהים ישלהני ורוחו. קיל אנה במעני ברוחו אי בנבותה: 19 וצאצאי מעיך כמעותיו. צ׳יצ׳י אמעאך והו אלנסל טנד אלערב. ואמא כמעותיו פימכן אן יכון שבה דקיק אלחצא כאלכראוב[1] אלתי אסמהא פי לגה אלנבטי מעין כמא יקולון פי תרגום עשרים גרה ופי כלאם אלמשנה מעה ומעות כתיר:

מט

6 ונצורי ישראל להשיב. כראיב וקד תקדם קולנא פי ובנצורים ילינו פי אלאסתשהאד עלי כעיר נצורה: 7 לבזה נפש למתעב גוי לעבד מושלים. אללאמאת פיהא הי מתל לאם ואמר פרעה לבני ישראל אלתי הי עז כדא וכדא. ואלמצדר הנא אעני לבזה נפש מכאן אלמפעול אראד לבזוי נפש אי אלמסתהאן אלקדר וכדלך למתעב גוי אראד בה למתועב גוי מפעול מתל היה מעמיד במרכבה אלדי הו מכאן מעמד במרכבה מפעול כמא פי אלנסכה אלתאניה לא יעמך

13. טפחה שמים. On l'a traduit : « a produit les cieux ». Quand il s'agit d'une action humaine, ce mot signifie l'éducation, comme טפוחים (Lam., II. 20), טפחתי (*ibid.*, 22); peut-être cette expression vient-elle de ce qu'on porte les enfants sur la *paume* (טפח).

16. ורוחו. On a dit que c'est dans le sens de ברוחו, c'est-à-dire par sa prophétie.

19. וצאצאי מעיך : la postérité qui sort de tes entrailles. Le mot צ׳יצ׳י désigne la postérité chez les Arabes. Quant à כמעותיו, il est possible que cela signifie : « comme la petite monnaie », telle que les *harârib* dont le nom est en araméen מעין, comme dit le Targum pour גרה (Exode, xxx, 13), et dans la langue de la Misna (on trouve) souvent מעה et מעות.

Chapitre XLIX.

6. ונצורי : « Les ruines »; nous avons déjà parlé de ובנצורים (LXV, 4), en apportant des exemples pour עיר נצורה (I, 8).

7. לבזה וכו׳. Les *lamed* de ces mots sont comme le *lamed* de לבני ישראל (Exode, XIV, 3), qui signifie : « à propos de tel ou tel ». L'infinitif ici, je veux dire לבזה, est à la place du participe, pour לבזוי c'est-à-dire « celui qui est méprisé, le vil »; de même גוי למתעב, est pour גוי למתועב, participe passif, comme מעמיד (II Chr., XVIII, 34), qui est pour מעמד, participe passif, ainsi qu'on le trouve dans la seconde version (I Rois, XXII, 35); c'est le seul sens possible. La

[1] Sur ce mot, voyez Dozy, *s. v.* כרובה.

אלמעני סוא הדא׳ אי אן מן הדא חאלה מן אלכּסה ואלאסתקדאר סתאול חאלה
אלי אלעזה אלקיאמא מן קיאם אלמלוך אליהם וסגודהם אנלאלא להם ודלך
ללעלה אלתי קאל למען י״י אשר נאמן קדוש ישראל ויבחרך ואנמא וצף
אללה הנא בנאמן לנא יצדקנא וערנא ענד כון הדה אלאחואל קרב אללה דלך
פי אוישך וקת ברחמתה׃ 17 מהרו בניך מהרסיך ומחריביך ממך יצאו׃ אול מא
אקולה לך אני לם אזר קט מצחפא פיה בניך בהלם פי אלבא חתי וקפת עלי תפסיר
בעין אלפרשיות לרב שמואל הכהן גאון ז״ל וקד קסם פיה לגה אלבא ואלנון
אלי אקסאם וגעל הדא אעני מהרו בניך פי מעני אלבניאן מע בנה בניתי פאן כאן עלי
חק ומא ארי דלך פאנה קד ראה כהלם אד חסבה פאעלא מן מעני אלבניאן ורכמא
תאיד עלי הדא אלאעתקאד בחמאם אלפסוק אלדי הו מהרסיך ומחריביך והדא
כלה מכני עלי והם אנמא בניך מן בנים אתם בלא שך וישארכה פי הדא
אלאעתקאד רב סעדיה ז״ל דכר דלך פי תפסיר ישעיהו׳. ומעני ממך יצאו יפותונך
ויכרנון ענך׃ 19 תצרי מיושב׳. לא יסוג פיה גיר כונה מן דואת אליא מתל
תרדי תשבי ואן קיל אנה מקלוב מן אלמעתל אלעין נאז כמא קלבוא ירב ורוב
ואת יריבך אנכי אריב וגירהמא׃ 21 ואני שכולה וגלמודה׳. פסר אלאולון הדה
אללפטה וקאלוא אנהא מעתזלה כלומר נמולה דא מבעלה וגא פי איוב הנה

phrase signifie que ceux qui sont dans un état d'ignominie et d'avilissement arriveront à un état de gloire durable, les rois se levant devant eux et se prosternant pour leur rendre hommage. Et cela pour la raison qu'il a dite : A cause de l'Éternel, qui est fidèle, du saint d'Israël, qui l'a choisi. Dieu est ici qualifié de fidèle, parce qu'il réalisera sa promesse envers nous, une telle situation se présentant. Dieu veuille, dans sa pitié, rapprocher cet événement dans le temps le plus court.

17. בניך. Je dois d'abord dire que je n'ai trouvé aucune copie où בניך ait un *hôlem* sur le *bêt*, jusqu'à ce que j'aie eu en mains le commentaire de quelques *Parschiot* par Rab Samuel Haccohen le Gaon, où il a divisé la racine *bêt*, *nun* en différentes parties et a rangé cet exemple de מהרו בניך. dans la signification de « bâtir », avec בנה בניתי (I Rois, VIII, 13). Si cela est juste, et je ne le crois pas, il aurait vu le mot avec un *hôlem*, puisqu'il l'a considéré comme un participe dans le sens de « bâtir » ; peut-être s'est-il appuyé pour cette opinion sur la fin du verset qui est : les démolisseurs et les destructeurs ; mais tout cela est fondé sur une erreur ; בניך est comme בנים אתם (Deut., XIV, 1), sans aucun doute ; Saadia s'est associé à l'opinion de R. Samuel en l'adoptant dans la traduction d'Isaïe. — ממך יצאו signifie : te quitteront et sortiront de toi.

19. תצרי ne peut venir que d'un verbe à première radicale *yod*, comme תרדי ,תשבי ; et si on dit que c'est une métathèse de la racine avec deuxième radicale faible, cela est possible comme, ריב et ירב dans יריבך (v. 25) et ailleurs.

21. וגלמודה. Les Anciens ont traduit ce mot en disant qu'il signifie « séparée », c'est-à-dire : « Celle-là est sevrée de son mari »

חלילה ההוא יהי גלמוד ולא יחמל הדא אלמעני בל ישבה אן יכון מן מעני אלאטלאם לקולה אל תבוא רננה בו ואלרננה אנמא תכתת בישרוק אלשמס מתל מא כאנת פי קולה מוצאי בקר וערב תרנין וסתרי תפסירה ואלמראד בקולה אן תדום טלמתהא פלא יצבח להא צבאח תכון כה רננה על׳ עאדה סאיר אלל׳אל׳: 22 והביאו בניך בחצן. אלחגר ומתלה גם חצני נערתי ופסר פיה אלדראע[1]. אי יחתצנונהם פי אדרעהם: 23 והיו מלכים אומניך. פאעל מן ויהי אמן את הדסה ומענאה אלתרביה ואלחצן: 24 והאכלתי את מוניך. פאעל מן הנה אלתקיל ומענאה אלגבן: וכעסים דמם ישכרון. אלתקדיר ישכרון מדמם כאשר ישכרון מעסים:

נ

1 אי זה ספר כריתות אמכם. אעתרץ הדא אלנין באלנין אלדי יקול פיה שלחתיה ואתן את ספר כריתותיה אליא ולמה חצל אלתנאקץ בינהמא ראם בעץ אלמתכלמין אלתופיק בינהמא פקאל אן קולה אי זה ספר כריתות אמכם מקול על׳ מעני הל פעלת דלך מבתדיא דון אסתחקאק לתמאם אלפסוק הן בעונותיכם

(*Sota* 42 *a*); dans Job (III, 7) on trouve le mot גלמוד, qui ne comporte pas ce sens ; mais il semble que ce mot a le sens d'obscurité, parce qu'il est dit après : « que le chant n'y vienne pas », or « le chant » n'a lieu que lorsque le soleil se lève, comme on le voit par le mot מוצאי בקר וערב תרנין (Ps., LXV, 9), dont tu verras plus tard la traduction. Le sens (pour le verset de Job) est : que son obscurité persiste, et que pour elle ne se lève pas le matin, où il y aurait un chant, comme cela a lieu les autres nuits.

22. בחצן : « le sein », de même חצני (Néh., V, 13) ; on l'a aussi traduit par bras ; le sens serait alors : « ils les entoureront de leurs bras. »

23. אומניך, participe de אמן (Esther, II, 7), qui signifie « élever » et « porter ».

26. מוניך, participe du hifil הונה ; ce mot signifie « tromper ». — וכעסיס דמם ישכרון équivaut à : « Ils s'enivreront de leur sang, comme on s'enivre du jus (de la vigne) ».

Chapitre L.

1. אי זה. Ce texte a été opposé au texte de Jérémie, III, 18, et comme il en résultait une contradiction entre les deux passages, un auteur a cherché à les concilier en disant que le verset d'Isaïe a le sens suivant : « Est-ce que j'avais fait cela de prime abord sans que vous l'ayez mérité ? » car le verset se termine par ces mots : « Certes, c'est pour vos fautes que vous avez été vendus ». Mais, en réfléchis-

[1] C'est la traduction d'Ibn Djanah, *Ous.*, c. 244, l. 4.

נמכרתם ואלא נטרת נטרא מסתקצא לם תגד בינהמא אלתנאקץ אלדי תוהמה
הדא אלקאיל לאן הדא אלכלאם קאלה ישעיהו קבל דלך אלקול בסנין ומא
באן אן דלך אלבעד אלדי סבבה אלקום בדנובהם ובדלך לא יחצל פיה תנאקץ[1]
פאן קאל קאיל פקד דכר פי אלפסוק הן בעונותיכם נמכרתם פאקול אנה ימכן
אן יכון מענאה עלי תקדיר לו כאן אלבית ואלטלאק אנמא כאן יכון מנכם
ובסבבכם לא מני ואן געלת אלאשארה באלקולין אלי אל אסראיל פקד אמכן
אלקול באלתופיק אלדי ופק צאחבה אד האן גלאהם פי סת סנין כלת מן מלך
חזקיהו וישעיהו נבי אלעצר: [4] לדעת לעוף ז׳ת יעף. פסר פיה אבו אלוליד
תלקין אלגבי ותעלימה וגנסה בקול אלערב גתת פלאן לפלאן באלכלאם אי
קאל לה שיא בעד שי והו ענדהם באלגין ואלתא אלמעגמה בנקטתין וענדנא
ועת ומשפט והו אלפקה ומתלה יודעי העתים אי אלסנן ואן קיל אן אלסאבן
מן עת אנדגם פי עתים מתל אנדגאם יא ציין פי צצים לם יכן צאיר[2]:
[9] עש יאכלם. עש הו אלעת ואלעת תעכן יולדה אלדוד אלכאין פי אלאשיא
ויסמון אלדודה עתה באלתא בתלת נקט וקד קיל מנה אלפעל עששה מכעם

sant bien, tu ne trouves pas entre les deux textes la contradiction qu'a imaginée cet auteur, car Isaïe a prononcé ces paroles bien des années avant que l'autre phrase eût été dite, et il se peut que dans cet intervalle le peuple se soit attiré le divorce à cause de ses péchés ; de cette façon, il ne résulte aucune contradiction. Si l'on observe qu'il est dit cependant dans le verset : « Certes, c'est pour vos fautes que vous avez été vendus », je répondrai qu'il est possible que le sens soit équivalent à ceci : « Si la vente et le divorce avaient eu lieu, c'eût été de votre part et à cause de vous, non de ma part ». Si les deux versets (d'Isaïe et de Jérémie) se rapportent à Israël, la conciliation que l'auteur a établie devient possible, puisque l'exil a eu lieu dans la sixième année du règne d'Ézéchias, et qu'Isaïe était le prophète de l'époque.

4. לדעת את יעף. Abulwalid a traduit : « Enseigner à l'homme stupide et l'instruire. » Il l'a comparé à l'arabe גתת פלאן לפלאן באלכלאם, qui signifie : « il lui a dit une chose après l'autre ». Ce verbe a, en arabe, un *gaïn* et un *tâ* surmonté de deux points; chez nous on trouve ועת (Eccl., VIII, 5), qui est la science de loi, et, de même, העתים (Esther, I, 13), c'est-à-dire les traditions. Si on dit que la lettre quiescente de עת a été absorbée dans (le ת de) עתים, comme le *yod* de צרץ dans צצים, cela ne nuit (pas à l'explication).

9. עש. C'est la teigne ; la teigne est une pourriture que produisent les vers qui existent dans les objets; on appelle le ver עתה avec un *ta* à trois points ; on trouve de cette racine le verbe dans עששה (Ps., VI, 8).

[1] Voir Ibn Ezra, qui cherche une autre solution, que Kimchi développe davantage.
[2] Voir *Ousoul*, c. 513, l. 11 et suiv.

עיני[1] : 11 מאזרי זיקות. פי מעני קודחי אי יקדחון אלשרר : לכו באור אשכם. אסקטוא מנה אגישדה אללאזמה לה פי לאשי ופי אישה ריח ניחוח והו מן דואת אלמתלין ולרבנו האי גאון ז"ל פי אלחאוי אן והתאושושו מנה אי ואחתרקוא מן דנובכם[2] :

נא

1 הביטו אל צור חצבתם ואל מקבת בור נקרתם. בחדף ממנו פיהמא גמיעא לאן בדלך יתם אלכלאם והמא כנאיה ען אלמדכורין בעד דלך : 2 ואברכהו וארבהו. פעלאן מסתקבלאן פי מעני אלמצי ואלדליל עלי כון ואברכהו מסתקבלא אן אלואו מנה פתוחה בצד ואו במזם תבוא ואברכהו : 4 ומשפטי לאור עמים ארגיע. הדא פעל מבאן אלאסם אלדי הו רגע אי אני אטהר חכמי ואהדי בה אלאמם פי אסרע מן רגע אלטרף[3] ומתלה ועד ארגיעה לשון שקר יריד ועד רגע : 6 כי שמים כעשן נמלחו. מן מעני אלבלא ומנה קיל פי כלך אלתיאב ובלויי מלחים. ולמא ראי אבן גקטילה הדא ואסתעטם אן

11. מאזרי a le sens de קודחי, c'est-à-dire : « ils feront jaillir les étincelles ». — אשכם. On a omis le *dagesch* que le schin devait avoir comme dans לאשי (Nombres, xxviii, 2) et אשה (Lév., i, 9) ; c'est une racine géminée, et Rabenu Hay Gaon dit dans le Hâwi que והתאושושו (Is., xlvi, 8) en vient, c'est-à-dire « soyez brûlés pour vos péchés ».

Chapitre LI.

1. נקרתם, חצבתם. Dans les deux phrases le mot ממנו est omis ; c'est avec ce mot que la phrase est complète ; et (בור et צור) désignent les deux personnes mentionnées après.

2. ואברכהו וארבהו : Deux verbes au futur dans le sens du passé ; la preuve que אברכהו est au futur, c'est que le *vav* a un *patah*, à l'encontre du *vav* de ואברכהו (Gen., xxvii, 33) (qui a un *qamès*).

4. ארגיע. Ce verbe est à la place du nom, qui est רגע. Le sens est : « Je vais faire paraître mon jugement et je dirigerai, par là, les nations plus vite qu'en un רגע, c'est-à-dire un clin-d'œil » ; un passage semblable est Prov., xii, 19, où יד ארגיעה équivaut à יד רגע.

6. נמלחו a le sens de « s'user » ; de ce mot vient le mot בלויי מלחים, pour l'usure des vêtements. Lorsque Ibn Gigatilia a vu ce verset,

[1] Ce verbe manque parmi les dénominatifs qu'a rassemblés Ben Bilam.

[2] La pensée de Rab Haï est mieux rendue dans le traité des dénominatifs *s. v.* : « La terreur, la souffrance et le deuil vous saisiront, comme un homme qui est brûlé par sa souffrance ». Les mots mis entre parenthèses dans l'*Oussoul*, c. 69, l. 27, sont évidemment pris au *Hawi*.

[3] Il faut peut-être והו אלטרף.

תדכל אלסמאואת תחת אלכון ואלפסאד קאל אנה ישיר אלי אלכלק אלדי יחויה אלפלך ואלמרכז קאל דלך פי קול אלנין המה יאבדו ואתה תעמד כלם כבגד יבלו ומנע וקוע אלתלאשי עלי אלסמאואת ואלארץ וצרף דלך אלי אלסכונין ? אעני אלכלק והדא אלאעתמאד הו ללדהריה זנחן נתברא מנה לאן אללה עז וגל קד אכברנא אנה כאלקהא ולים אתלאפהא באעסם מן כלקהא מן לים ולו קאל אן קולה כעשן נמלחו ומתלה עלי מא פי קדרה אללה אן יפעלה לו שא לכנה לא יפעל לכאן אצוב ראיא אלא תרי אלי קולה וישועתי לעולם תהיה ולו כאן כי שמים כעשן נמלחו גזמא התמא לם יכן מעני לקולה וישועתי לעולם תהיה אד אל ישועה לא תכון אלא ללכלק פהם אדן מוגודון ולא יוגדון אלא פי מרכז ומחיט ויוד הדא איצא קולה כי ההרים ימושו והגבעות תמוטנה אי אן הדא ממכן ואמא אלדי לא ימכן פהו זואל פצלה: 8 וכצמר יאכלם סס הו אלסוס דוד יתולד ען אלעפונאת: 9 המחצבת רהב. פסר פיה אלקוה[1] וגנם בקולה אזכיר רהב ובבל לידעי והי כנאיה ען אלממאלך אלכבאר 11 ושמחת עולם על ראשם. הדא מנאז לאן אלישמחה לא תכון אלא פי אלקלב כקולך וראך

et qu'il a trouvé difficile que le ciel fût soumis à la génération et à la destruction, il a dit que ce verset a en vue les créatures que la sphère et le centre embrassent. Il a dit ceci à propos du verset : « Eux périront et toi tu subsisteras ; tous s'useront comme un vêtement », et il a trouvé inadmissible que l'anéantissement s'appliquât aux cieux et à la terre, il l'a donc appliqué aux habitants, je veux dire aux créatures. Or, cette opinion est celle des Dahrites, et nous nous garderons bien de l'admettre, car Dieu — qu'il soit loué et exalté — nous a appris qu'il est le Créateur du ciel et de la terre, et il n'est pas plus difficile de les faire périr que de les créer du néant. S'il avait dit que le mot כעשן נמלחו et d'autres semblables indiquent ce que Dieu a le pouvoir de faire, s'il le voulait, mais qu'il ne fait pas, ce serait une opinion plus juste. Ne vois-tu pas qu'il ajoute : « Mon secours durera toujours » ? Or, si les mots « le ciel s'évanouira comme la fumée » étaient un arrêt définitif et absolu, le second membre de phrase n'aurait pas de sens, puisque la *délivrance* ne peut être que pour les créatures ; donc celles-ci existent, et elles n'existent qu'entre un centre et une périphérie. Ceci est confirmé aussi par les mots : « Car les montagnes bougeront et les collines s'ébranleront », c'est-à-dire que ces phénomènes sont possibles, mais ce qui n'est pas possible, c'est « la disparition de la grâce divine ».

8. סס. C'est la teigne, un ver qui est produit par la pourriture.

9. רהב. On a traduit ce mot par « force » ; il se trouve encore dans Ps., LXXXVII, 4 ; ce terme désigne les grands empires.

11. ושמחת עולם על ראשם. C'est une expression impropre, car la joie ne se trouve que dans le cœur, comme cela se voit dans les versets Ex., IV, 14 ; Eccl., II, 10 ; Ps., XVI, 9.

[1] La traduction n'est pas de Saadia, mais d'Ibn Djanah, *Ous.*, *s. v.*

ושמח כלבו כי לבי שמח לכן שמח לבי וינל כבודי: 13 ותפדד תמיד כל היום. מסתקבל תקיל גיד מתעד: 14 מהר צועה להפתח. אלכאיל אלמנחרף מתל קול אלערב צגת אלנגום ללגרב אי כאלת ויעני אלמסגון אלמנחרף ען אלנאס וען אלאנתישאר[1]: 15 רנע הים. פאעל מתל רוקע הארץ ומענאה אלאהאנה פי צד גער הים ויבשהו ואלדליל עליה קולה ויהמו גליו וקיל אנה מקלוב נער בים ולא יסוג דלך לאן מא יליה ידל עליה והדא כין[2]: 17 את קבעת כוס התרעלה. פסר פיה אליזקום והו צרב מן מלסמום פהו אדן ותרעלה סיאן ורבנו האיי יקול פיה תפל. ולקד אכטא מן צרפה פי שערה עלי אנה טרף מתל כוס קאל

ומן[3] לאנשים ישק את כוס וקובעת
מלאות בתרעלה מרוה ומשבעת

ואלדי ידל עלי והבה קולה את קבעת כוס חמתי לא תוסיפו לשתותה עוד וגיר נאיז אן יקע אלשרב אלא עלי מא פי אלכום ונחן נסתקצי לה אלאחתגאג אן נקול אן קולה כוס אחותך מתל הדא אלמגאז וינוז קולה כדלך פנקול

13. ותפחד : futur à la forme lourde, qui est intransitif.

14. צועה : « Celui qui s'incline, qui penche », comme disent les Arabes : צגת אלנגום לכגרב « Les étoiles s'inclinent vers le couchant ». Le prophète désigne le prisonnier, qui est écarté des hommes. — הפתח signifie ici se mouvoir librement.

15. רגע, participe comme רוקע (Is., XLII, 5) ; ce mot signifie « exciter », par opposition à גער « gronder » (Nahum, I, 4), et la preuve en est donnée par les mots suivants : « Les vagues s'agitent. » On a dit que רגע est la métathèse de גער, cela n'est pas possible, car ce qui suit indique le sens ; cela est clair.

17. וקבעה. On l'a traduit par זקום, qui est une espèce de poison ; ce mot et תרעלה sont alors synonymes. Rab. Hay dit : « קיבה signifie « lie ». Celui-là s'est trompé qui l'a employé, dans sa poésie, dans le sens de vase, comme כוס. Il a dit :

> Et qui fera boire aux hommes la coupe et le vase
> Pleins du poison qui désaltère et rassasie

et ce qui prouve son erreur, c'est le mot קבעת כוס חמסי (verset 22) : il est impossible que l'action de boire se rapporte à autre chose qu'à ce qui est dans la coupe. Quant à nous, nous compléterons cette argumentation en disant que le mot כוס אחותך (Ezéchiel, XXIII, 32) présente une licence semblable à celle du poète qui a pu, par suite, s'exprimer ainsi ; mais nous dirons que, comme il y a un parallèle entre קבעת כוס חמתי (v. 22) et כוס התרעלה qui précède, nous comprenons par là que קבעת est comme תרעלה lui-même, puisqu'on ne trouverait pas de sens en mettant en annexion קבעת avec כוס, si קבעה désignait un vase comme כוס. Bien que cette licence

[1] Nous lisons : ולהפתח יעני בה אלאנתשאר. Voyez Ibn Djanah, *s. v.* צעה.

[2] L'interprète critiqué est ici Saadia qui traduit רגע par זאגר, mot dont il se sert pour traduire גער, par exemple Gen., XXXVII, 10.

[3] Il faut sans doute lire ומי.

אנה למא ואן בקבעת כום חמתי כום התרעלה אלמתקדם פהמנא מן דלך אן קבעת מתל תרעלה בעינה אד ליס כאן יכון מעני לאצאפה קבעת אלי כום והו אנא מתלה ואן כאן למתל הדא מגאזא לא יחתמלה הדא אלמכאן פאעלמה. וצאחב אלתרגום יגעלה אפלאמא כקולה דפילי מתל תרגום בלולה בישמן והו מבא יוד קולנא פיה וקיל אן איליונאניין יסמון אלטין פילי: 19 מי אנחמך. יריד ועל מי אנחמך אי עלי אי שי מן הדא אעזך ורבמא כאן אלתקדיר מי ינחמך בצרף אלגאיב חאצרא: 20 בניך עלפו שכבו. אלתחיר ונחוה וקד צרפה אלאולון פי אלגישיאן ואלסדר כקולהם שמא יתעלפה אי כי לא יגשי עליה: כתוא מכמר. פסר פיה כאלתיתל באלתא אלמעגמה בתלת נקט וחו חיואן שדיד[1]: 21 ושכורת ולא מיין. אכדלת פיה אלתא מן הא: 23 ושמתיה ביד מוגיך. פאעל מן הוגה ואצלה מן מעני יגון אי אלדין יכלון עליך אלחסרה ואלאגתמאם: שחי ונעבורה יחתמל אן יכון אמרא מן ישח עלי זגה צאי מן יצא ואלאסם וישחך בקרבך עלי זגה וישעד תתן לנו ויכן אן יכון מן שחה מתל ראי מן ראה ויכון וישחך פעלא מסתקבלא מן אלתקיל אעני השחה מתל ויפרך וירבך לאן אלסגול ואלפתח ואחד אלא אן כינה אסבא אקוי פי אלמעני:

soit admissible, le verset ici n'en comporte pas, sache-le. L'auteur du Targum rend ce mot par « mélangée », en disant דפילי, comme est la traduction de בלולה (Lév., II, 5); c'est ce qui confirme notre opinion. On a dit que les Grecs nomment l'argile : פילי (πηλός).

19. מי אנחמך. Il veut dire על מי, c'est-à-dire pour lequel de ces malheurs te consolerai-je ? Peut-être aussi est-ce l'équivalent de מי ינחמך « qui te consolera », en mettant la première personne pour la roisième.

20. עלפו. Ce mot désigne le « trouble » et ce qui y ressemble; les Anciens l'ont appliqué à l'évanouissement et au vertige, dans l'expression : שמא יתעלפה (*Sab.*, 9 *b*), c'est-à-dire pour qu'il ne s'évanouisse pas. — כתוא. On l'a traduit : « Comme le תיתל (bœuf sauvage) » avec un *tâ* a trois points ; c'est un animal puissant.

21. ושכורת. Le *tav* a été substitué au *hê*.

23. מוגיך, participe de הוגה (Lam., I, 5), son sens primitif est celui de יגון « chagrin » ; c'est-à-dire : « ceux qui te causaient de l'affliction et de la tristesse ». — שחי. Il se peut que ce soit un impératif de ישח, d'après la forme de צאי, qui vient de יצא; le nom se retrouve dans וישחך (Mich., VI, 14), d'après la forme de וישיגך (Ps., LXXXV, 8); il est possible aussi que שחי vienne de שחה, comme ראי, de ראה, et que וישחך soit un verbe au futur de la forme lourde, השחה, comme ויפרך וירבך (Gen., XXVIII, 3), car le *segôl* et le *patah* ne sont qu'un même son ; mais ישח comme substantif convient mieux pour le sens.

J. Derenbourg.

(*A suivre.*)

[1] Ainsi Saadia ici et Deut., XIV, 5.

HISTOIRE DE LA COMMUNAUTÉ ISRAÉLITE DE CORFOU[1]

Au sud-est de la ville de Corfou, dans cette partie qui est située tout près des anciennes fortifications des Vénitiens, du côté de la *Porta Reale* et de la rue de Schulembourg, et qui s'étend jusque dans la rue Paléologue, non loin de la Porte *Spélaia*, se trouve le quartier juif dans lequel demeurent depuis deux siècles ceux qui professent à Corfou la religion israélite. Il forme la cinquième partie de la ville et compte une population de cinq mille Juifs. Les habitants de ce quartier y sont très à l'étroit, dans des rues longues, étroites, où circule un air lourd et malsain, dans des maisons vieilles, délabrées, hautes de plusieurs étages et serrées les unes contre les autres. Ils appellent l'attention par la langue qu'ils parlent entre eux et par leur type original : les uns sont bruns de figure et petits ; les autres, blancs et de taille élancée, semblent avoir une origine plus noble. On se demande d'où vient, au milieu de la terre hellénique, ce groupe d'hommes qui ont des caractères si particuliers et quelle est leur histoire.

La réponse à cette question est assez difficile. Il ne faudrait pas croire qu'il y ait eu des Juifs dans les îles Ioniennes du temps d'Hérode ; les privilèges accordés par Marcus Agrippa aux Juifs de pays grec furent donnés par lui aux Juifs de l'Ionie, en Asie, et non aux Juifs des îles Ioniennes[2]. Il est vrai que les Juifs habitaient depuis des temps très anciens différentes parties de la Grèce, mais leur établissement à Corfou ne remonte pas

[1] Cette excellente esquisse historique est empruntée au journal grec *Hestia*, qui se publie à Athènes. Elle a paru dans les nos des 16, 23 et 30 juin 1891 (t. I, nos 24, 25 et 26, p. 369-374, 385-388 et 401-403). Malgré la règle absolue que nous avons adoptée de ne publier ici que des travaux inédits, l'intérêt spécial qui s'attache à l'histoire des Juifs de Corfou et que de récents événements ont encore accru, la difficulté de se procurer dans nos pays le journal l'*Hestia* et l'utilité qu'il y avait à reproduire cette étude dans une langue occidentale, nous ont engagés à faire cette fois une exception et à donner ici un résumé très étendu du travail de M. Romanos. — Isid. Loeb.

[2] Flavius Josèphe, *Antiquités*, 17, 2.

au-delà du XII^e^ siècle ; nous en avons la preuve dans la relation de voyage de Benjamin de Tudèle, qui a parcouru l'Orient au XII^e^ siècle, pour visiter ses coreligionnaires. Il raconte qu'il a trouvé beaucoup de Juifs en Grèce, dont 200 à Arta, 50 à Patras, 100 à Naupakto, 200 Juifs agriculteurs à Krissa, environ 300 Juifs à Corinthe, 2,000 à Thèbes, qui étaient les meilleurs tisserands de soie et teinturiers de pourpre de toute la Grèce, enfin 200 Juifs en Eubée ; mais à Corfou il ne trouva qu'un seul Juif, nommé Joseph, qui exerçait la profession de teinturier [1]. Lorsque Benjamin visita Corfou, l'île était encore sous la domination de Roger de Sicile, qui, en 1147, avec l'appui d'une partie de la population, était devenu maître de l'île, mais dut, encore avant la fin de l'année 1149, reculer devant le vrai souverain du pays, Manuel Comnènes. Lorsqu'au XIII^e^ siècle, les rois de Naples de la maison d'Anjou s'emparèrent de l'île, il y avait beaucoup de Juifs à Corfou, et il est probable qu'ils y arrivèrent de l'Orient, car ces premiers colons juifs de Corfou parlaient exclusivement le grec, et la plus ancienne synagogue de Corfou, dont font partie les plus anciennes familles juives de la ville, s'appelle synagogue grecque. On croit même, et cela est bien intéressant, que le plus ancien texte en grec vulgaire qui soit connu jusqu'ici, est une traduction du livre de Jonas pour l'usage des Juifs de Corfou. M. Ad. Neubauer suppose que le manuscrit qui contient cette traduction écrite, en caractères hébreux, est du XII^e^ siècle, nous le mettrions plutôt au XIII^e^ siècle [2].

L'état des Juifs de Corfou sous la domination de la maison d'Anjou (c'est-à-dire du XIII^e^ au XIV^e^ siècle) était assez triste, pas aussi triste cependant que dans le reste de l'Europe. Divers souverains de Corfou leur accordèrent des chartes ou privilèges pour modérer les persécutions dont ils étaient l'objet, maints décrets de ce genre furent publiés par les princes de Tarente. Philippe de Tarente, souverain de Corfou avec sa femme Catherine, impératrice titulaire de Constantinople, les protégea par un décret du 23 novembre 1317, et un autre du 12 mars 1324 [3]. Plus tard, Robert de Tarente et sa veuve Marie de Bourbon, qui, dans la première année de son veuvage, exerça le pouvoir à

[1] Itinéraire de Benjamin de Tudèle, édit. Asher, I, 45-46. Pétahia de Ratisbonne, dont le voyage est à peu près de la même époque, a aussi trouvé beaucoup de Juifs en Grèce.

[2] Voir l'ouvrage de notre savant ami S. Lambros, intitulé : *Collection de romans grecs ;* Paris, 1880, p. VIII.

[3] Le premier de ces décrets est mentionné dans le décret de Marie de Bourbon dont il va être question ; l'autre est entièrement reproduit dans le décret de Philippe II (Buchon, *Nouv. rech. hist.*, I, p. 408, Mustoxidi, *Cose Corciresi*, p. 445).

Corfou (de septembre 1364 à mars 1365), confirmèrent les décrets de Philippe en faveur des Juifs [1]. Philippe II, fils de Philippe Ier et successeur de son frère Robert, par un décret donné à Tarente le 14 décembre 1370, confirma les précédents décrets de son père et de son frère [2]. Enfin Jeanne d'Anjou publia à son tour des décrets en faveur des Juifs [3]. Ces privilèges étaient autrefois conservés dans les archives de la synagogue, mais du prince Philippe Ier il ne nous est parvenu, à notre connaissance, qu'un résumé du décret de l'année 1324, conservé par le célèbre Mustoxidi, qui, dans le Ἑλληνομνήμων, en dit ce qui suit [4] :

« Parmi d'autres documents conservés dans la synagogue des Juifs à Corfou, il se trouve une lettre de Philippe, prince de Tarente. Dans cette pièce, adressée aux autorités de Corfou, Philippe se plaint, comme d'une injure et d'une tache imprimée à son gouvernement, que les décrets rendus par lui en faveur des Juifs de la ville et de l'île de Corfou ne soient pas exécutés. Les fonctionnaires enlevaient les lits, les vêtements, les meubles et les bêtes des Juifs ; ils s'emparaient de leurs personnes et les obligeaient de servir gratuitement comme marins sur les vaisseaux de guerre ; ils les obligeaient de comparaître devant les tribunaux le samedi ou de travailler le samedi et les autres jours de leurs fêtes ; ils dressaient les gibets sur les tombeaux juifs, forçaient les Juifs d'exécuter les condamnations à mort et les autres peines infligées aux malfaiteurs. C'est pour cela que Philippe ordonnait impérieusement et péremptoirement que les Juifs ne fussent plus désormais astreints à aucune fourniture ni à aucune corvée, excepté celles qui sont permises par le bon sens et la coutume et qui étaient demandées également aux autres citoyens, et qu'on les laissât fêter selon leurs lois leurs sabbats et leurs fêtes, sans les déranger. »

Le seul document de cette époque que nous possédions encore *in-extenso*, dans une traduction italienne, est celui de Marie de Bourbon, daté de Tarente, le 6 mars 1365 [5]. Il ressort de cette pièce que les Juifs étaient, dès l'origine, affranchis de tous les impôts, cotisations, et de toutes autres charges, sauf l'impôt pour

[1] Voir le décret de Philippe II (Buchon, *ibid.*, p. 410 ; Mustoxidi, *ibid.*, p. 447 ; sur les décrets de Marie, voir plus loin).

[2] Buchon, *ibid.*, p. 413 ; Mustoxidi, *ibid.*, p. 449.

[3] Mustoxidi, p. 450.

[4] Ἑλληνομν., p. 486.

[5] *Stampa dell' Università degli Ebrei.* Nous n'avons pas pris note de ce que E. Lunzi dit sur les Juifs sous la domination des Anjou, puisqu'il s'y trouve des fautes chronologiques manifestes (*Condiz. politica delle isole Ionie sotto il dominio Veneto*, p. 455-456).

l'éclairage de la ville de Corfou. Comme ils avaient subi beaucoup de peines corporelles et pécuniaires, et craignaient de souffrir les mêmes avanies à l'avenir, ils avaient imploré le secours de Marie, et, par ce décret, cette souveraine ordonna au gouverneur de Corfou d'observer strictement leurs anciens privilèges. Enfin, quelques diplômes de la maison d'Anjou trouvés par nous dans les Grandes Archives de Naples montrent que sous le gouvernement de Charles III Dyrrachium, roi de Naples, qui fut maître de l'île de 1382 à 1386, les Juifs ont souvent pris part aux délégations que la commune de Corfou envoyait à Naples soit pour faire confirmer ses anciens privilèges, soit pour en obtenir de nouveaux [1].

Mais vers la fin du XIVe siècle, la domination des Anjou à Corfou devait disparaître : en 1386, l'île, ayant besoin d'un fort protecteur, se rendit volontairement aux Vénitiens. Des six délégués envoyés à Venise pour négocier cette reddition, l'un était Juif. David Semo, de l'importante famille Semo qui existe encore aujourd'hui à Corfou. La mission de ce Juif a été omise avec intention par Andréas Marmora, patricien de Corfou du XVIIe siècle, dans son histoire de l'île de Corfou, et même Antoine Rhodostamo, poète et littérateur corfiote mort au commencement de ce siècle [2], en conteste l'authenticité, mais elle est prouvée par des documents vénitiens officiels [3]. C'est peut-être à l'instigation de David Semo que le Sénat de Venise publiait, dès le 22 janvier 1387, un décret par lequel il reconnaît que, pour beaucoup de motifs, le séjour des Juifs dans la ville et dans l'île est utile, juge bon d'accorder les demandes faites par les deux Juifs de Corfou délégués à cet effet par leurs coreligionnaires, ordonne que les Juifs de Corfou puissent vivre tranquillement et sans être troublés, à l'ombre de la domination ducale, confirme tous leurs anciens privilèges et franchises, décide qu'ils ne seront pas forcés de comparaître, sauf en des cas exceptionnellement urgents, devant les tribunaux, les jours de leurs fêtes ; qu'ils ne seront pas obligés de payer de plus fortes contributions que les autres citoyens ; qu'on ne pourra pas leur imposer d'emprunts forcés, et que leurs charges seront exactement les mêmes que celles des autres habitants de la ville et de l'île [4]. Au commencement du XVIe siècle, lorsque le

[1] *Reg. Ang. Karolus* III, 1382-1383, n° 359.

[2] *Memorie appartenenti alla Storia civile, antica e moderna, dell isola di Corfù*, p. 259. Conservé en manuscrit par Ant. Rhodostamo, petit-fils de l'historien.

[3] *I libri commemoriali della Republica di Venezia*, livre VIII, 220-1386 ; ind. IX, 28 mai, c. 118 (121), t. III.

[4] *Stampa dell' Università*, etc., et Lunzi, *Condiz. polit.*, p. 456.

conseil de la ville de Corfou voulut obtenir de Venise quelques privilèges et immunités qui n'intéressaient pas spécialement les Juifs, il choisit, pour rédiger les articles du privilège qu'il allait demander, cinq chrétiens et un Juif de Corfou, nommé Johama Maycha, probablement originaire d'Espagne, comme Semo, et le 5 octobre 1515, il décida que tous ces délégués iraient à Venise pour faire passer les demandes de la ville[1].

En général, la République de Venise traitait les Juifs avec bienveillance. Après la brillante victoire de Lépante remportée en 1571 par les chrétiens sur les Turcs, la République de Venise trouva que le meilleur moyen de témoigner sa reconnaissance au Christ était de chasser les Juifs de tous ses Etats, mais les Juifs de Corfou ne furent pas compris dans cette mesure injuste et inhumaine. Ils étaient fort utiles à la ville. Energiques et laborieux de nature, la plupart d'entre eux s'adonnaient au travail manuel et exerçaient les métiers grossiers que méprisaient les autres habitants. Les Juifs riches faisaient le commerce avec succès, ils acquéraient ainsi une grande influence et des richesses qu'ils employaient souvent pour le bien de la ville. Au commencement de la seconde moitié du xv[e] siècle, cependant, on remarque certains actes d'intolérance de la part de Venise. Un Grec de Constantinople, Andréas Spatas, vieux médecin de la commune de Corfou, avait été remplacé dans son emploi par un jeune médecin juif dont nous ne connaissons pas le nom, mais le Sénat de Venise, considérant que *indecens et impium est præponere Iudeum christano et juvenem imperitum medico seni pratico et perito*, par décret du 17 juillet 1466, cassa la décision de la commune[2].

Les services que les Juifs rendaient dans l'île de Corfou sont constatés dans un grand nombre de documents provenant des Provéditeurs vénitiens. Chaque fois qu'un de ces fonctionnaires déposait le pouvoir et allait quitter l'île, les Juifs se hâtaient de lui demander, pour son successeur, des témoignages écrits de leur dévouement à la République de Venise. D'après ces certificats, les Juifs de Corfou furent des sujets très fidèles et très dévoués, qui contribuèrent en toutes façons aux intérêts communs de la patrie en temps de disette et de danger, soit par des tailles ou des prêts considérables, soit par le sacrifice de leur vie. En 1431, la Seigneurie de Venise, ayant un besoin urgent d'argent, s'adressa aux Juifs de Corfou par l'intermédiaire du Provéditeur, pour leur demander un emprunt de 3,000 ducats, parce qu'il était juste,

[1] Sathas, *Mon. Hist. Hell.*, V, p. 249.
[2] Sathas, *ibid.*, V, p. 221.

disait-elle, que les Juifs eussent part aux charges comme ils avaient eu part au bonheur public [1]. En 1586, le baïle de Corfou, Hieronymus Capello, certifie que les syndics de la communauté juive ont montré le plus grand empressement à contribuer à la construction des deux citernes qui se trouvaient au milieu de la ville. Ils firent de même pour la reconstruction des nouveaux murs et la réparation des vieux murs, et ainsi dans d'autres cas. Pendant la longue guerre de Crète, si désastreuse pour les chrétiens, et pendant la guerre du Péloponèse, ils fournirent libéralement tout ce qu'il fallait pour les blessés transportés à Corfou. Enfin, lors du fameux siège de Corfou en 1716, ils combattirent si bravement et si courageusement pour la défense commune, sans ménager ni leurs vies, ni leur fortune, que le célèbre général vénitien comte Schulembourg, qui sauva Corfou de l'horrible danger de l'esclavage, publia deux décrets honorifiques où il exalte leur bravoure, et en particulier celle de Mardochée Mordo Mavrogène, qui se distingua parmi ses coreligionnaires. Ces hauts faits accomplis par les Juifs pour la défense de l'île contre les Turcs sont aussi confirmés par l'aide-de-camp de Schulembourg, le colonel Demetrios Strategos, de Corfou, qui, dans sa relation du siège adressée à Pierre Garzon, sénateur et historiographe de la ville de la République de Venise, déclare que, parmi les habitants de Corfou, c'étaient les Juifs qui avaient rendu les plus grands services [2].

Le nombre des Juifs de Corfou était assez grand déjà sous les princes de la maison d'Anjou, mais il s'était accru encore à la suite de deux persécutions que leurs coreligionnaires subirent dans d'autres pays. Lorsque les Juifs furent chassés d'Espagne et expulsés sans pitié, beaucoup d'entre eux s'établirent à Corfou; ils y ont prospéré et ont même conservé jusque dans ces derniers temps l'usage de la langue espagnole. Environ un demi-siècle plus tard, une colonie juive bien plus nombreuse vint d'Apulie et exerça une si grande influence sur les Juifs déjà établis à Corfou, qu'elle leur imposa la langue d'Apulie, qu'ils parlent encore aujourd'hui avec un mélange de mots grecs, ce qui a produit un jargon difficile à comprendre et par les Italiens et par les Grecs. C'était l'époque où régnait à Naples le vice-roi don Pedro de Tolède. Ce prince, ayant entendu beaucoup de plaintes contre les usures des Juifs et en ayant informé l'empereur, reçut l'ordre d'expulser immédiatement les Juifs du royaume [3]. Beaucoup de ces

[1] Sathas, *ibid.*, III, p. 409.
[2] *Giornale di Legislazione, Giurisprudenza, Letteratura*, etc., Corfou, 1846; II, p. 86.
[3] Ciannone, *Ist. civile di Napoli*, II, p. 32, ch. IV. — C'est l'expulsion du

malheureux se réfugièrent à Corfou en 1540, et y fondèrent, en commun avec les anciens réfugiés espagnols, une synagogue, qu'on appelle encore aujourd'hui synagogue d'Apulie et d'Espagne, pour la distinguer de l'ancienne synagogue grecque. C'est de cette époque que date la division des Juifs à Corfou en italiens et en grecs.

L'organisation de la communauté juive était à peu près semblable à celle des chrétiens. Chacune des deux synagogues avait deux syndics (*Memunnim*), deux surveillants et deux gérants (*Parnasim*) ; elle constituait un corps à part, qui avait son conseil présidé par les syndics. Lorsqu'on avait à délibérer sur des intérêts communs, les deux conseils se réunissaient et délibéraient ensemble. Les syndics étaient élus par les confrères des synagogues, convoqués à cet effet, chaque année, par le Provéditeur vénitien en son palais. Ils veillaient à l'ordre public, réglaient les différends des particuliers, et remplissaient les fonctions d'édiles. Ils devaient aussi assister à toutes les cérémonies publiques, vêtus du même vêtement que les syndics chrétiens, mais sans armes et avec une perruque courte, tandis que les syndics chrétiens portaient l'épée et la grande perruque.

S'il est exact que les Juifs vivaient en sécurité à Corfou et y avaient une situation meilleure que leurs coreligionnaires du reste de l'Europe, ils ne pouvaient cependant pas échapper aux persécutions dues à l'intolérance religieuse de cette époque, qui provoquait de temps en temps contre eux des décrets injustes et humiliants.

En 1406, les Corfiotes envoyèrent à Venise Perotto Altabilla, Zelo de Paxe et quelques autres patriciens, pour solliciter différentes faveurs, parmi lesquelles il s'en trouve une aussi dure que stupide, *de Judeis lapidandis*. Le gouvernement de Venise refusa naturellement de laisser lapider les Juifs, mais voulant donner une satisfaction à ses sujets bien-aimés, il ordonna que les Juifs porteraient désormais sur le devant de leur vêtement un O de la grandeur d'un pain [1]. A la même époque, et sur la demande obstinée des mêmes délégués, on défendit sévèrement aux Juifs de posséder et d'acquérir des immeubles, maisons et champs, auxquels étaient attachés des serfs (*vilani*), tant dans la ville de

royaume de Naples de l'année 1540 ; voir *Emek habbakha*, trad. Wiener, p. 82 (I. L.).

[1] *Bolla d'ora della magnifica città di Corfù*, p. 4 ; Sathas, *Mon. Hist.*, II, p. 150-151 : Nolumus quod dicti Judei lapidentur pro bono illius terrae nostre, nam si dicti Judei lapidentur, hoc cederet ad maximum damnum domorum que devastarentur. Sed loco lapidationis volumus quod dicti Judei de cetero debeant portare unum O zalum in pectore ad mensuram unius panis a quatuor denariis, ut cognoscantur a

Corfou qu'en dehors de la ville, c'est-à-dire dans toute l'étendue de l'île, à l'exception des immeubles qu'ils avaient jusque-là possédés dans le quartier juif, et on leur accorda un délai de deux ans pour vendre leurs champs, leurs bêtes et leurs vignes. Un peu plus tard, le Sénat força même toutes les femmes juives de porter sur la tête un voile jaune [1]. Les Juifs envoyèrent à Venise une députation composée de leurs syndics Aurachius de Chaffaro, David Samuel, et Salomon Dolceto, mais leurs principales réclamations ne furent pas écoutées.

Ils obtinrent cependant satisfaction sur quelques points moins importants. En vertu des capitulations qu'ils avaient conclues, les Juifs devaient payer la huitième partie de toutes les dépenses de la ville, mais les deux dernières années on leur avait demandé davantage, ce qui provenait de ce qu'on n'avait pas, comme c'était stipulé, admis un Juif parmi les taxateurs chrétiens. Le Doge de Venise, Michel Steno, par une ordonnance du 26 juillet 1406, décidait qu'à l'avenir les stipulations et conventions sur les taxateurs seraient rigoureusement observées. Il ordonnait, en outre, qu'on permît aux Juifs d'acheter du pain, des légumes, des fruits et d'autres aliments sur le marché de Corfou, comme ils en avaient l'habitude depuis longtemps ; qu'il leur fût loisible de puiser de l'eau au puits creusé sous le baïle Jean Capello et à la construction duquel ils avaient contribué de leurs deniers. Il édictait enfin une punition sévère contre quiconque leur ferait violence, ou les insulterait, ou leur nuirait, attendu qu'il arrivait souvent qu'ils fussent menacés de mort ou de spoliation par les chrétiens [2]. Nous ne savons si ce décret fut observé, car les Juifs continuent à se plaindre sans interruption. Quant à l'ordonnance de 1406 concernant la possession d'immeubles, le Conseil de Venise s'aperçut bientôt que les Juifs de Corfou ne possédaient pas autant de propriétés qu'on lui avait fait croire, et par décret rendu le 19 juin 1408, à la demande de maître Angelus, médecin juif, député des Juifs de Corfou, la Seigneurie de Venise permit aux Juifs de Corfou de posséder des immeubles jusqu'à la valeur de 4,000 ducats en or, mais avec défense de jamais posséder des paysans attachés à la glèbe (*vilani*) [3].

Lorsqu'au commencement du xv[e] siècle, la cité de Corfou était

Christianis, aut si nolunt portare dictum O, solvant ducatos trecentos singulo anno nostro comuni, pro non portando ipsum O.

[1] Sous peine de 300 ducats d'amende, comme pour l'O imposé aux hommes.

[2] Sathas, *ibid.*, II, p. 153-4. Voir aussi *Stampa dei Priori degl' intervenienti di Corfù contro li capi dell' Università degli Ebrei di Corfù*, p. 30-32.

[3] Sathas, *ibid.*, p. 206.

encore confinée dans l'ancienne forteresse et que la ville actuelle était considérée comme un faubourg, les Juifs demeuraient séparés des chrétiens, dans une seule juiverie, et un peu plus tard, dans deux juiveries, *intra civitatem et burgum civitatis* [1]. Le quartier juif était limité à la colline des Juifs, vulgairement dite des Βρυοδοῦνι ; elle commençait aux murs qui donnaient sur la mer et comprenait cette partie de la ville où se trouvent maintenant les églises de Notre-Dame Antivouniotissa, de Notre-Dame Kremasti, de l'Archange, du Tout-Puissant et de Saint-Nicolas [2].

Le 10 mars 1414, la Seigneurie de Venise décida de fortifier le faubourg de Corfou, c'est-à-dire la ville actuelle, et de comprendre dans le nouveau mur la colline des Juifs [3]. Cet arrêt n'ayant pas été exécuté, il fut renouvelé le 20 octobre 1416 [4]. Nous ne savons si c'est par suite de la construction de ce mur ou de l'intolérance qui régnait en ces temps que les Juifs des deux Juiveries se virent menacés, vers cette époque, dans la tranquille possession de leurs maisons. Ils furent obligés de réclamer auprès de la Seigneurie de Venise, en se fondant d'abord sur la Bulle d'or accordée aux Corfiotes lors de la soumission de l'île aux Vénitiens, puis sur leur qualité de *cives et habitatores korphoy*, et enfin sur le décret du 26 septembre 1423, qui leur avait confirmé le droit de propriété de leurs maisons. Par décret du 3 mai 1425, la Seigneurie de Venise ordonna que les Juifs resteraient en possession des maisons et propriétés qu'ils avaient dans les deux Juiveries [5]. Ils finirent cependant par être obligés de céder leurs maisons, sur l'emplacement desquelles passait le tracé des nouvelles fortifications de la ville, et au lieu de vivre dans des ghettos, ils se dispersèrent dans la ville et demeurèrent au milieu des chrétiens et même près des églises. Cette cohabitation offensait le sentiment religieux des Corfiotes, et une députation fut envoyée à Venise, en 1524, pour demander que les Juifs fussent de nouveau renfermés dans un ghetto. La demande fut accueillie, et un nouveau quartier fut désigné aux Juifs pour leur demeure [6]. Il faut croire que cette

[1] Sathas, *ibid.*, III, p. 287.

[2] Véritable récit des reliques miraculeuses du Saint-Esprit, par Nicolas le Bulgare, à Corfou, p. 21 (en grec).

[3] Incipiendo prius a turri portus, ubi stat consiliarius, eundo seu tirando per marinam versus montem Judeorum,... accipiendoque ipsum montem Judeorum intus, et facere et extendere ipsum murum usque sanctum Nicolaum poverelo, et de inde usque pontem hospitalis et postea inde usque ad ecclesiam sanctorum Apostolorum, et de inde usque ad turrim alterius consiliarii a parte sirochi, faciendo sive construi faciendo unam bonam turrim in summitate montis Judeorum (Sathas, III, p. 41).

[4] Sathas, III, p. 42.

[5] Sathas, *ibid.*, p. 286.

[6] ...Che 'l sii provisto de habitatione ad essi Hebrei in uno loco dicto Catto fero

mesure ne fut pas bien exécutée, puisque des réclamations constantes furent adressées, sur ce sujet, par la ville à la République de Venise ou aux Provéditeurs (années 1532, 1546, 1562, 1592 [1]). En 1546, une partie des Juifs habitaient un quartier appelé Σπηλαια, qui leur avait été assigné par les syndics de la ville, mais les autres refusaient de s'y enfermer [2]; en 1562, le Provéditeur leur ordonna de demeurer dans un quartier, également désigné par les syndics, qui partait de l'église Notre-Dame Οδηγήτρια et était fermé de hautes murailles [3]. Ils continuèrent néanmoins à demeurer dispersés, les uns dans la forteresse [4], les autres dans la ville, où ils voulaient. Ce fut seulement en 1622 qu'une ordonnance, cette fois efficace à ce qu'il paraît, renferma les Juifs dans le quartier qu'ils occupent actuellement, et il leur fut même défendu d'en sortir pour se rendre dans la campagne sans une permission écrite du baïle et du gouverneur [5]. En même temps, on leur interdit de célébrer en public aucune cérémonie religieuse et de louer tout autre immeuble que leur maison d'habitation. Ainsi finit, après une lutte de cent ans, et par l'internement des Juifs dans le ghetto, cette grande question qui paraît avoir si vivement intéressé la population de Corfou.

Comme si ces persécutions ne suffisaient pas, on en inventait toujours de nouvelles et on allait même parfois jusqu'à profaner, la nuit, les tombes juives et y commettre d'odieux outrages. Lorsque la République de Venise eut fait connaître, en 1614, son intention formelle de punir les malfaiteurs coupables de ce crime, leur audace fut un peu réfrénée, on laissa les morts en paix, mais pour molester jour et nuit les vivants : les Juifs étaient insultés, leurs enfants forcés d'accomplir des travaux grossiers, on tenait des propos honteux aux femmes juives dans la rue, les

che è della banda del Turrion del Almiraglio ove starano bene uniti et securi (Bolla d'Oro, p. 40). M. Sathas lit, avec raison sans doute, Catto Cafero au lieu de Catto fero (t. V., p. 262).

[1] Sur l'affaire de 1532, voir Marmora, *Istor. di Corfù*, p. 286; sur celle de 1592, *ibid.*, p. 370.

[2] Sathas, V, p. 285.

[3] *Stampa*, etc., p. 44.

[4] Nous avons prouvé à diverses reprises (Lunzi, *Condiz. polit.* etc., p. 459) que quelques-uns des Juifs restèrent, encore après 1532, dans la ville et dans la forteresse. On en a une preuve suffisante dans un acte de 1538, où nous trouvons aussi un rare témoignage d'une admirable tolérance. Le 10 février 1538, maître Samarias, fils d'Ezra, Juif habitant la place de Corfou, dicta son testament au prêtre orthodoxe Michel Glabas, notaire public, en présence d'un autre prêtre orthodoxe, de deux rabbins Menahem, Mpurlas et Salomon Portogal, et d'un autre Juif nommé Mardochée Audalas. Tous ces hommes signèrent comme témoins, chacun dans leur langue, les prêtres en lettres latines, les Juifs en hébreu (Arch. nat. de Corfou, actes notariés du prêtre Glabas, p. 62).

[5] Vote du 9 février 1622 (Lunzi, *l. c.*, p. 461).

Juifs qu'on rencontrait dans les campagnes étaient frappés et menacés de mort [1].

Le nombre des Juifs de Corfou n'est connu, autant que nous sachions, que depuis le milieu du XVI[e] siècle. Dans un rapport adressé par le baïle Antoine Foscari à la Seigneurie de Venise, en 1558, il est dit : « Les Juifs de Corfou sont environ au nombre de 400, demeurant pêle-mêle avec les chrétiens et quelquefois sous le même toit [2]. » Au siècle suivant, en 1663, d'après Marmora, il y avait à Corfou 500 riches maisons juives [3]. Enfin, le rapport fait en 1760 par le Provéditeur général Grimani nous apprend que le nombre des Juifs s'élevait alors à 1,171, et qu'ils constituaient la huitième partie de la population totale [4].

Tout le monde sait que les Juifs sont profondément attachés à la religion de leurs ancêtres ; il n'est donc pas étonnant que le christianisme ait fait peu de prosélytes parmi les Juifs de Corfou. On a pourtant gardé le souvenir d'une Juive qui s'est convertie au christianisme vers la fin du XVIII[e] siècle. C'est une histoire romanesque qui a frappé les imaginations et s'est même conservée dans la mémoire du peuple. Il y avait à cette époque à Corfou un négociant juif nommé Vivante, qui faisait de grandes affaires, et dont la maison était connue à Venise et ailleurs en Europe. Auprès de lui vivait sa petite-fille Rachel, fille de feu Maimon Vivante, âgée de seize ans. Tandis que le grand-père voulait la marier à un jeune homme qu'elle repoussait, un jeune chrétien, nommé Spiridion, appartenant à l'illustre famille des comtes Bulgari [5], et fils aîné de Jean-Baptiste Bulgari, curé de l'église de Saint-Spiridion, s'éprit follement de la jeune fille ; il parvint à lui faire connaître son amour et lui proposa de l'épouser si elle voulait embrasser le christianisme. Rachel finit par céder et dans la nuit du 17 avril 1776, grâce à la connivence de quelques domestiques, le comte Spiridion put enlever la jeune fille. Un Juif contemporain, dont nous ne connaissons pas le nom et qui fut chargé par le gouvernement vénitien de faire un rapport sur cet événement, soupçonne l'amoureux de n'avoir pas été entièrement désintéressé et l'accuse d'avoir, avant l'enlèvement de Rachel, emporté de la maison Vivante, pendant plusieurs jours, des marchandises,

[1] Parchemin contenant différents décrets vénitiens sur les Juifs, conservé autrefois par feu Paul Lambros.

[2] Lunzi, *Condiz.*, etc., p. 458.

[3] Marmora, *Ist.*, p. 437.

[4] *Relazioni storicho-politiche dell' isole del mare Ionio, scritte da F. Grimani ;* Venise, 1848, p. 76 et 85.

[5] Les comtes Bulgari ont la possession des reliques miraculeuses de saint Spiridion.

des tissus et des objets précieux, plus tous les bijoux de Rachel et de sa mère [1]. Quoi qu'il en soit, quand, le 18 avril, la police vénitienne fut informée de ce qui s'était passé, elle voulut à toute force rendre la fugitive à sa famille ; mais, lorsque la population apprit que la fille du plus riche négociant juif de Corfou voulait embrasser le christianisme et que les autorités s'y opposaient, elle fut prise d'un véritable transport, comme si la religion orthodoxe était outragée ou trahie. Elle accourut de tous les côtés pour protéger la prosélyte. En vain les soldats essayèrent à trois reprises de disperser la foule, Rachel fut conduite triomphalement à l'église, baptisée, mariée et ramenée, au milieu des acclamations du peuple, dans la maison du comte Bulgari [2]. Nicolas Arléoti ajoute que, dans la matinée du 18 avril v. st., le Provéditeur envoya 100 soldats et 200 esclaves dans la maison du prêtre Bulgari, père de Spiridion, pour s'emparer de Rachel, qui fut envoyée à Venise [3].

Telle fut, en substance, la condition des Juifs de Corfou sous la domination des Vénitiens. Après l'arrivée des Français dans l'île, sous la première République, les Juifs jouirent de tous les droits, comme les autres citoyens et le rabbin occupait le même rang que les chefs des deux autres confessions. Le 2 octobre 1808, le commissaire de police de Corfou fut obligé d'avertir qu'il était absolument défendu de maltraiter les Juifs par actes ou en paroles. Sous la domination anglaise, les Juifs perdirent de nouveau leurs droits politiques et il leur fut défendu d'exercer comme avocats devant les tribunaux. Mais après l'union des sept îles avec la Grèce, il n'y eut plus dans la loi aucune différence entre les adhérents des divers cultes, et les Juifs sont depuis ce temps sous le régime du droit commun. Puissent-ils jouir à jamais de cette liberté précieuse pour le bien de la ville de Corfou et partager, en complète sympathie avec nous, les aspirations et les devoirs de la Grèce entière !

J. A. Romanos.

[1] *Catalogo dei manoscritti posseduti del marchese Gino Capponi* ; Florence, impr. de la Galileiana, 1845, p. 7 ; *Avvenimento acceduto in Corfù la notte delli 17 aprile 1776 aperfezionato con fatti publici la metà delli 18* ; manuscrit CXLI. (Incomplet ; une copie complète est conservée par notre ami E. Vioti.)

[2] Voir Ἱστορίαν Ἑβραιοπούλας τῆς Μαρκάδας ; Venise, 1850.

[3] Περὶ Νικολάου Ἀρλιώτη καὶ τῶν χειρογράφων χρονικῶν αὐτοῦ, par N. B. Manesi ; Corfou, 1874, p. 11.

DE LA CONDITION DES JUIFS DE MANTOUE

AU SEIZIÈME SIÈCLE

D'APRÈS UN LIVRE RÉCENT[1]

On a beau se rappeler les pages savantes et ingénieuses de Charles Magnin, sur les rapports de l'esprit sacerdotal et du génie dramatique, on n'est guère tenté d'aller chercher dans l'étude des origines du théâtre italien un supplément à l'histoire littéraire du peuple auquel nous devons la Bible. M. Guttmann a récemment montré combien la philosophie scolastique, dans la personne de son plus illustre représentant, avait dû aux penseurs juifs du moyen âge ; mais personne n'a jamais réclamé pour les enfants d'Israël une aptitude particulière pour le théâtre. Cependant, quelques-uns des compositeurs qui ont le mieux su exprimer les passions dans leurs opéras, quelques-uns de ceux qu'on pourrait appeler les véritables tragiques de notre siècle, étaient Israélites ; et, sans égaler un Meyerbeer, un Halévy, on peut cultiver la littérature dramatique avec assez de zèle pour arrêter un instant les regards de l'historien. C'est à ce titre que les représentations données à Mantoue, au XVI^e^ siècle, par une troupe juive, remplissent tout un chapitre du savant ouvrage de M. d'Ancona. Dans ce chapitre, l'auteur se propose surtout de faire connaître les conditions dans lesquelles l'art dramatique se trouvait à cette époque ; mais son érudition est si riche, il démêle avec un tact si sûr dans les manuscrits qui passent sous ses yeux les documents qui peuvent servir à des objets différents du sien, qu'il suggère à ses lecteurs des réflexions dont il ne tient qu'à eux de s'attribuer le mérite. Heureusement, si l'ingratitude est facile envers

[1] *Origini del teatro italiano*, par M. Alessandro d'Ancona, 2^e^ édit., Turin, Loescher, 1891, 2 vol. in-8°. Voir, au 2^e^ volume, le chapitre *Gli ebrei di Mantova e il teatro*. Voir aussi p. 578-584, *ibid.*

les savants qui font penser, elle n'est pas obligatoire ; pour écrire une page, non plus de l'histoire du théâtre mantouan, mais de l'histoire des Juifs de Mantoue, il me suffira de distribuer autrement les faits qu'a recueillis M. d'Ancona ; c'est donc lui qu'on devra remercier de l'instruction qu'on pourra retirer du présent article.

Certes, ce n'était pas tout à fait spontanément que les Juifs de Mantoue montaient sur les planches. Au XVI^e^ siècle (car la première représentation qu'on leur voie donner est de 1525, la dernière de 1605), il n'existait pas encore beaucoup de troupes régulières d'acteurs de profession ; comme on ne se contentait plus pourtant des comédiens improvisés qui avaient suffi au moyen âge, il parut sans doute commode de requérir les services d'une classe d'hommes qui ne pouvait rien refuser. Ainsi s'explique que l'*Università*, c'est-à-dire la communauté, israélite se chargeât, sur la demande de la cour, de réunir et de former des acteurs ; et il lui fallut quelquefois employer l'autorité du gouvernement pour contraindre certains sujets à se reconnaître une vocation dont, semblables à Sganarelle, ils ne voulaient pas convenir ; elle ne réduisait pas, d'ailleurs, les pauvres gens à qui elle avait bon gré mal gré révélé leurs aptitudes à se contenter du vain bruit des applaudissements, elle les dédommageait de leurs peines : « Il sera nécessaire, dit-elle, dans une requête où elle se déclare toute prête à jouer la comédie ou pastorale qu'on lui désignera, que Son Altesse prépose à cet office un seigneur, un gentilhomme d'autorité qui s'occupe diligemment de l'affaire et auquel on puisse s'adresser en toute occurrence, surtout pour faire accepter les rôles à quelques récalcitrants ; car, lorsqu'on devra se servir d'hommes qui vivent uniquement de leur travail, la communauté ne manquera pas de leur payer, comme elle l'a toujours fait, le temps qu'ils auront perdu. » Le 10 mars 1592, elle vota que les commissaires, chargés des représentations, seraient autorisés à dépenser vingt-cinq écus pour chacune de ces fêtes, et l'on ne voit nulle part que les ducs de Mantoue aient songé à l'indemniser.

Toutefois, il ne faudrait pas comparer ces représentations avec les divertissements qui furent trop souvent inventés pour offrir les Juifs en proie aux quolibets de la populace. A Mantoue, la maison régnante les traitait alors avec une tolérance qu'ils avaient immédiatement justifiée et, pour ainsi dire, récompensée par les talents les plus divers. Ils lui fournissaient, non pas seulement d'étonnants prestidigitateurs, mais des médecins, des ingénieurs, des musiciens distingués. Cette tolérance (avouons-le

sans embarras, puisque, à cet égard, nulle nation n'a mieux réparé ses torts que la France) scandalisait un voyageur français : le seigneur de Villamont, dans une relation de voyage publiée en 1609, s'écrie : « Les Juifs de Mantoue ont une liberté trop grande parce qu'ils ne sont recogneus entre tous les chrestiens sinon à un petit de passement iaune ou orangé qu'ils portent au costé gauche de lor manteau. » La cour, en se servant d'eux pour son plaisir, n'entendait donc pas les outrager. Aussi bien, le genre dramatique, qui pendant le moyen âge, tout en conservant le don de passionner la foule, avait perdu celui de séduire les délicats et surtout de tenter l'ambition des hommes d'un véritable talent, recommençait à disputer les poètes en vogue au genre narratif : l'Arioste, Bernardo Tasso, père de Torquato, composaient des pièces et ne dédaignaient pas de diriger des troupes dramatiques, même quand elles jouaient d'autres œuvres que les leurs. Les Juifs de Mantoue remplissaient donc une fonction très honorée en paraissant sur la scène. Ils formaient une des deux troupes qu'on aurait pu appeler les comédiens ordinaires de la cour. Un agent des Gonzagues propose, en 1587, de faire jouer deux comédies, *l'une par les chrétiens, l'autre par les Israélites*, sans marquer aucune différence injurieuse pour ceux-ci ; et aucun des documents assez nombreux qui se rapportent à la question, ne témoigne que ces acteurs, plus ou moins volontaires, aient eu à se repentir de leur complaisance. Au cours d'une représentation, des chrétiens, et même d'une condition relevée, se montraient à côté d'eux : en 1582, après une pièce qu'ils avaient jouée, les pages de la cour exécutèrent une danse sur le théâtre.

Au surplus, c'est seulement leur volonté et non pas leur conscience que la communauté violentait parfois ; car leurs principes leur interdisaient si peu de jouer la comédie, qu'à Venise ils donnaient des représentations, non plus par ordre, mais avec la permission de l'autorité, qui là, au contraire, défendait aux chrétiens d'y assister. Aussi, n'allait-on pas chercher des renégats pour figurer sur la scène : ces acteurs étaient des sectateurs scrupuleux de leur religion : « Ils demandent instamment, lit-on à propos d'une pièce jouée à Mantoue en 1581, à donner le spectacle de bonne heure pour l'avoir terminé avant l'instant où commence le sabbat ; autrement ils ne pourraient achever la représentation, vu qu'ils ne pourraient se livrer à une occupation semblable après vingt-trois heures et demie [1]. » Dans la requête citée plus haut, immédiatement après la phrase sur les enrôlements forcés, la commu-

[1] On connaît cette ancienne façon italienne de compter les heures.

nauté ajoutait : « Le point qui importe et que les susdits sont obligés de mettre sous les yeux de Son Altesse Sérénissime, est que le jour du 22 septembre auquel ils sont commis pour se tenir à ses ordres en vue de la représentation (*nel quale vengono commessi ad essere all' ordine per recitare quella Favola*) est une des plus solennelles et principales fêtes qu'ils aient entre eux, et non seulement le 22, mais aussi le 23; et le 24 est jour de sabbat; de sorte qu'il sera nécessaire ou d'anticiper d'un jour ou d'attendre le dimanche suivant, si l'on ne veut pas priver la pièce de beaucoup d'agréments, tels que feux, musique et autres amusements que la loi hébraïque ne permet pas durant ces jours de fêtes. »

En revanche, les Juifs de Mantoue fournissaient au théâtre un auteur aussi bien que des comédiens. Quelques particularités qu'on possède sur ce poète, nommé Leone De Somma, ou plutôt De Sommi, achèveront de faire connaître le mélange de préjugés et de tolérance qui caractérisait les relations des Mantouans à cette époque avec les hommes de sa religion. M. d'Ancona n'a point trouvé la preuve qu'on ait accordé à ses longs services la double grâce qu'il demandait, « dispense de porter l'insigne imposé aux Juifs, permission d'acquérir des biens immeubles; » les personnes les moins malveillantes pour les Juifs étaient alors tellement incapables d'admettre qu'ils fussent confondus avec les chrétiens que dans des lettres polies, flatteuses même, adressées à De Sommi et à quelques-uns de ses pareils, le mot *hebreo* figure invariablement dans la suscription. Ainsi le poète Manfredi, en résidence à Nancy, lui écrit de là pour confier la représentation d'une pièce à ses bons soins; après quelques mots d'instruction, il termine en ces termes : « Je m'en tiens là, sachant que vous êtes maître dans l'art de faire interpréter un ouvrage dramatique, et je me recommande à vous. » Mais la lettre porte : à Messire Leone de Somma, hébreu à Mantoue [1]. Il est néanmoins très vraisemblable que la première tout au moins des deux faveurs que sollicitait De Sommi lui fut accordée : d'abord, en effet, on l'accordait au musicien Salomon Rossi [2], et un certain Si-

[1] On dira que c'est une manière d'indiquer l'adresse et que c'est comme s'il écrivait : A Messire L. De Somma, au Ghetto de Mantoue. Mais ce Ghetto (on le voit p. 410, note 1 du 2e vol. de M. d'Ancona) avait des rues comme les autres quartiers de la ville, et Manfredi aurait fort bien pu s'exprimer autrement. A propos de cette note de M. d'Ancona, signalons une légère contradiction : M. d'Ancona croit trouver dans un nécrologe la confirmation de la date de 1590 qu'il assigne à la mort de De Sommi ; mais la lettre de Manfredi à cet auteur (p. 424, *ibid.*) est du 18 novembre 1591.

[2] M. d'Ancona, qui a lu tous les livres italiens relatifs à son sujet, ne connaît pas

mone Basilea obtiendra bientôt, outre la dispense de l'insigne, celle de la demeure au Ghetto, pour son talent de jouer à lui tout seul une comédie à plusieurs personnages ; puis, De Sommi avait parmi les Gonzagues des protecteurs très affectionnés, dont un appuyait ainsi sa requête : « L. De Sommi, hébreu, me paraît avoir tant de mérite et a rendu, par sa plume, tant de services à l'Académie de Mantoue que, en ma qualité de protecteur de ce corps, et sur des informations indiscutables, je suis obligé de supplier Votre Altesse de lui accorder la grâce de ne plus porter le signe habituel, afin que, comme cet emblême le distingue présentement des chrétiens, de même la dispense de cet emblême le sépare du gros des Hébreux ; et Votre Altesse me fera là une sensible faveur. » Il est vrai que cette Académie des *Invghili*, à la prière de laquelle De Sommi écrivait pour le théâtre, n'avait pas voulu le recevoir comme membre titulaire, parce que ses membres étaient de droit chevaliers et que l'étroit rapport qui existait entre tout ordre de chevalerie et le christianisme empêchait qu'un Israélite n'en fût investi ; mais on avait tourné la difficulté comme on le fit plus tard en France, si l'on nous pardonne une comparaison ambitieuse, pour Necker, à qui sa religion semblait interdire l'accès du ministère : on l'admit avec une qualification inventée pour lui, celle de *scrittore*.

Il est difficile d'apprécier le talent de ce poète, puisque ses œuvres dorment toutes parmi les manuscrits de la Bibliothèque nationale de Turin. Des seize volumes inédits qu'elles composent, onze comprennent des pièces de théâtre, quatre des poésies diverses, un des dialogues sur l'*Arte rappresentativa ;* cette dernière partie est, d'après M. d'Ancona, la plus intéressante. De Sommi n'avait sans doute ni assez de vigueur d'esprit, ni assez d'indépendance pour que la croyance qu'il professait marquât ses pièces de quelque originalité. Il se serait gardé, notamment, d'aborder les sujets bibliques, auxquels la Réforme donnait alors dans d'autres pays un regain de nouveauté ; tout ce qu'il se permet dans cet ordre d'idées, c'est de vanter *la philosophique et très élégante tragédie de Job à cinq interlocuteurs humains seulement, qui, bien qu'elle n'ait pas été composée en vue de la scène où d'ailleurs on l'a plusieurs fois portée, a été écrite en forme de dialogue.* Toutes ses pièces roulent sur des sujets profanes ; en voici les titres : *Drusilla*, *Gli Sconosciuti*, les *Intermedj* de

moins bien les travaux des érudits français ; il sait que M. Naumbourg a publié en 1877, à Paris, les cantiques de Salomon Rossi ; et les lecteurs de la *Revue des Etudes juives* verront qu'il cite les recherches de M. Ulysse Robert sur les insignes que les Israélites étaient contraints de porter.

Psiche, *I Doni*, *l'Hirifile*, *il Gianizzero*, *l'Adelfo*, *Gli Onesti Amori*, *La Diletta*, *Il Tamburo*, *La Fortunata*. Je soupçonne seulement que, dans la comédie d'intrigue, il ne devait pas se piquer de plus de rigorisme que ses contemporains chrétiens, puisqu'il admet, dans ses dialogues, qu'on y introduise *qualche parte licenziosetta*, pourvu qu'elle soit en rapport avec le sujet : en vérité, voilà un joli diminutif; mais la restriction ne rassure qu'imparfaitement, et notre inquiétude redouble, quand nous l'entendons déclarer charmante de tout point une fête offerte après une représentation, par un grand seigneur, et qui s'était terminée par le divertissement que voici : « Ce qui amusa plus que tout le reste, c'est que des objets licencieux, luxurieux, ou vils furent distribués par deux plaisants, pour ne pas dire deux bouffons, l'un jeune, l'autre vieux, qu'on avait invités exprès, et qui assaisonnèrent leurs présents de mille propos joyeux. » Confessons, au surplus, qu'une société qui se plaisait à de pareilles indécences prenait au moins sur elle la moitié de la faute que commettait un auteur en la servant selon son goût.

Heureusement pour De Sommi, des conjectures non moins légitimes nous apprendront autre chose sur lui. On peut soutenir sans se hasarder que, probablement médiocre comme psychologue et comme poète, il possédait à un degré remarquable cette entente des exigences de la scène, que Molière apprit plus tard des acteurs italiens de son temps. Il paraît avoir été, avec les nuances diverses que nous attachons à ces mots, un homme de théâtre, un metteur en scène, un habile directeur de troupe. C'est l'opinion qu'on semblait avoir de lui. Manfredi, dans une lettre précitée, dit à propos de la pièce qu'il lui recommande : « J'ai bien de la peine à croire qu'on ne vous assigne pas, si on la joue, l'office de chorège. » Cet office, il l'a, en effet, souvent rempli à la cour, au point qu'en son absence on se sentait embarrassé pour régler les représentations. Un dernier extrait de la requête présentée par la communauté juive de Mantoue le prouve . « Nous souhaitons, dit-elle, que Son Altesse désigne la pièce qui lui plaira davantage, premièrement, parce qu'on ne répondrait pas de choisir à son goût, ensuite parce que Messire L. De Sommi n'est pas ici, et il s'y entend mieux qu'aucun autre; on en pourra traiter avec lui, mais sans lui on n'en saurait bien discourir. » De Sommi se rendait justice ; et c'est peut-être moins dans une pensée de lucre que pour développer son véritable talent, qu'il avait sollicité le privilège d'ouvrir un théâtre pour les comédiens qui viendraient jouer à Mantoue.

D'après les apparences, le duc n'accueillit pas cette demande.

« C'est bien fait » diront nos directeurs de théâtres, s'ils viennent à savoir que l'imprudent avait de lui-même proposé de payer ce fameux droit des pauvres dont ils se plaignent si souvent ; car il offrait « de donner, tous les ans, deux sacs de blé aux indigents de la Miséricorde, pour se montrer aussi reconnaissant qu'il le pourrait, ou bien le prix de deux sacs à la personne que le duc indiquerait. » Mais si, au sens populaire, il gâtait le métier, en un sens plus noble il l'eût perfectionné. Ses dialogues sur le théâtre donnent à croire qu'une scène entièrement administrée par lui aurait laissé des souvenirs. Deux de ces dialogues sur quatre, le troisième et le quatrième, regardent l'interprétation des pièces. Les deux premiers, qui roulent sur la composition dramatique, sont faibles, parfois puérils, comme quand De Sommi disserte sur la prétendue règle de ne pas faire paraître un personnage plus de cinq fois. Au contraire, les deux derniers, qui traitent des comédiens et de l'appareil scénique, marquent de l'expérience et, en plus d'un endroit, de l'invention et de la finesse. Par exemple, tout le monde dira qu'il faut qu'un acteur débite intelligemment son rôle ; mais De Sommi insiste sur la nécessité, trop souvent méconnue par les acteurs les plus intelligents, de bien articuler et de parler assez haut pour être entendu des spectateurs les plus éloignés. Il n'hésite pas à réprouver tout ce qui peut nuire à la netteté de la diction, comme les masques, alors si usités, et les barbes postiches. On lui objectera, sur ce dernier point, qu'il peut être obligé de faire jouer un rôle de vieillard par un homme sans barbe, et qu'un vieillard est, par définition, suivant les idées du temps, un barbon ; il lève prestement la difficulté : « Je peindrais le menton de mon acteur de façon qu'il parût rasé ; je mettrais une perruque blanche sous son bonnet, et, en quelques coups de pinceau, je lui donnerais l'air non seulement âgé, mais au besoin, ridé et décrépit. » Inutile d'être du métier pour dire que les gestes des acteurs doivent s'accorder avec leurs paroles ; mais il veut, de plus, que dans les moments mêmes où ils ne parlent pas, ils inventent des gestes propres à dépeindre le caractère ou la passion qu'on les charge d'exprimer. Tel des exemples qu'il donne peut choquer notre délicatesse, mais son conseil est fort judicieux, et il entrevoit que c'est surtout dans cette partie de la mimique que le comédien achève l'œuvre du poète : « Si l'acteur fait un personnage de valet, il doit savoir dans les moments de soudaine allégresse sauter avec grâce et à propos, dans les moments de douleur déchirer à belles dents son mouchoir, dans les moments de désespoir jeter son chapeau. C'est ce qui donne de la vie à la diction. S'il joue un rôle de niais, outre qu'il répondra de tra-

vers, et ceci regarde le poète, il faut qu'à certains moments il sache de plus exprimer la sottise, prendre des mouches, *chercher des puces*..... » Ce n'est un mystère pour personne que de beaux costumes ajoutent à l'éclat d'une représentation ; mais De Sommi a, de plus, remarqué que le costume peut aider à l'intelligence de la pièce, en faisant distinguer, du premier coup, les personnages les uns des autres, alors que la ressemblance de leurs rôles les ferait confondre, comme c'est le cas pour les valets, pour les rivaux d'amour.

Nous savons tous qu'un comédien doit posséder l'art de se grimer pour paraître ce que l'auteur veut qu'il soit dans la pièce : De Sommi, qui empruntait ses acteurs aux boutiques du Ghetto, estime, en outre, que l'art de se grimer empêche tout d'abord le comédien d'être reconnu pour ce qu'il est dans la vie réelle; la première illusion qu'il doit produire, c'est de modifier ses traits sans les enlaidir. Cette attention avec laquelle De Sommi observe les besoins particuliers de son temps comme les lois permanentes de l'acoustique et de l'optique théâtrales l'amène à conseiller de transporter de préférence l'action dans des pays éloignés, parce que l'on y gagnera, d'une part, de frapper les yeux par la singularité des habillements, et, d'autre part, de faire accepter plus aisément au public les invraisemblances dont il avoue, avec une ingénuité piquante, que l'on remplit les comédies.

Notons ces dernières remarques : De Sommi, qui raisonne faiblement sur l'art dramatique, quand il en parle en théoricien, rencontre quelques vues ingénieuses quand il en parle en directeur de théâtre. A la vérité, les avis qu'il donne aux auteurs sur les moyens de soutenir ou de redoubler l'attention ne conviennent guère qu'à des écrivains qui travaillaient pour un auditoire très naïf, quoique très lettré. On trouverait aujourd'hui que c'est un moyen bien vulgaire que de faire arriver sur la scène, par des côtés différents, huit à dix ouvriers qui jouent de divers instruments, cachés dans les outils de leur profession respective. Mais ces moyens, propres après tout à nous faire connaître l'humeur enfantine que les contemporains du Tasse portaient dans leurs plaisirs, partent d'un sens fort juste des nécessités du théâtre. Il vaudrait mieux, dira-t-on, conseiller aux auteurs de saisir les imaginations par une profonde analyse du cœur humain. D'accord, mais ce conseil n'est pas très facile à suivre. C'est déjà beaucoup de savoir, comme De Sommi, tirer parti des goûts particuliers de sa génération, de son public, de proposer comme personnages de prologue Virgile, le Mincio, ou Manto la Thébaine, trois noms

populaires chez les Mantouans et chers à un auditoire épris de l'antiquité. C'est beaucoup de savoir profiter, comme celui des interlocuteurs qui représente De Sommi, de l'appareil scénique alors en usage, pour produire des émotions tragiques : « Parmi les pièces dont j'ai dirigé la représentation, dit *Veridico*, il y avait une tragédie durant laquelle la scène était brillamment éclairée comme de coutume ; je laissai ces lumières tant que la tragédie ne déroula que des événements heureux; mais, au moment où le malheur commença à frapper les héros par la mort inopinée d'une reine, et où le chœur demanda avec un étonnement douloureux comment le soleil pouvait voir de semblables infortunes, je fis en sorte, comme je l'avais préparé, que toutes les lumières qui n'étaient pas nécessaires se voilassent et s'éteignissent : une profonde horreur s'empara de l'assistance et l'effet fut extraordinaire au jugement universel[1]. » Nous avons reconnu que ses plans d'intermèdes en musique ne sont pas toujours du meilleur goût; mais parfois ils se rencontrent avec ceux de Molière, dont telle *entrée* rappelle les portefaix qu'il propose de mettre aux prises dans un assaut d'invectives et de horions. Enfin, la raison pour laquelle il préfère, dans les intermèdes de comédie les bouffonneries à la mythologie témoigne d'un tact judicieux : « Les intermèdes à grand spectacle, quand on les introduit dans une comédie, en dégoûtent, précisément parce que les merveilles de la mythologie frappent plus vivement l'esprit : quand on vient de voir Cadmus semer les dents du serpent qu'il a tué et des hommes armés sortir de terre, Persée descendre sur une machine, à travers les airs, pour délivrer Andromède, on trouve presque insipides les ruses qui sauvent un valet d'un mauvais pas ou procurent à un amant un tête à tête avec sa belle. C'est pourquoi je répète que, quand une comédie sera coupée par ces intermèdes extraordinaires, ceux-ci frapperont bien davantage, et la pièce perdra beaucoup de son prix ».

Ce don d'apercevoir tout ce qui soutient ou détourne l'attention du spectateur n'est certes pas le plus relevé parmi les mérites dont se compose le génie dramatique, mais c'est peut-être celui dont un auteur se passe le moins impunément. Aussi les connaisseurs l'ont-ils toujours justement estimé. Or, si à toutes les époques peu d'hommes l'ont possédé, il fallait alors avoir un esprit tout particulièrement délié pour cultiver en soi ce don,

[1] Notons qu'il aperçoit fort bien l'avantage permanent de l'usage dont il a une fois tiré un effet pathétique : il faut, d'après lui, éclairer beaucoup la scène, peu la salle. — Je supprime, pour abréger, d'autres réflexions utiles sur l'emploi des lumières au théâtre.

puisque la science de la critique était moins développée, et surtout puisque la rareté des représentations mettait un si long intervalle entre les expériences instructives.

Leone De Sommi n'était donc pas un personnage vulgaire, et il avait raison de dire, en demandant à jouir plus pleinement d'une tolérance qu'on allait, par malheur, mesurer plus parcimonieusement encore à la génération suivante [1] :

Perchè dunque appo voi d'indegne note
Son io macchiato, per aver diversi
Riti dai vostri e leggi più rimote?

CHARLES DEJOB.

[1] Sur les systèmes opposés suivis à Mantoue, à l'égard des Juifs, voir les études suivantes citées par M. d'Ancona : *Isabella d'Este e gli Israeliti a Mantova*, dans la *Rivista storica mantovana*, I, 183 ; Luigi Carnevali, *Gli Israeliti a Mantova*, Mantoue, Segna, 1878, et *Il Ghetto di Mantova con appendice sui medici ebrei*, Mantoue, Mondovi, 1884. — Qu'il nous soit permis de rappeler que nous avons ici même (numéro de juillet-septembre 1884) étudié la condition des Juifs à Rome, à la fin du XVI[e] siècle.

LES JUIFS DE PARIS

A LA FIN DE L'ANCIEN RÉGIME

Les Juifs n'eurent à Paris, avant la Révolution, qu'une situation de fait[1]. Louis XV accorda bien à un certain nombre d'entre eux des lettres de naturalité[2] : mais c'étaient là des faveurs purement individuelles, tantôt achetées, tantôt méritées par quelque service rendu à l'État ou au public, et la plupart du temps l'un et l'autre. Pour la masse, pas de droit commun. Sans doute le Juif du rite portugais (dit de Bordeaux), celui de Metz, celui du Comtat d'Avignon, pouvaient à Paris, comme ailleurs, se réclamer de leurs communautés respectives, mais leurs privilèges n'étant pas personnels, étant, tout au contraire, de nature locale et par là inséparables de la résidence, je ne sais pas jusqu'à quel point on peut parler, en droit public ancien, de la *communauté juive de Paris :* on ne voit jamais apparaître un tel titre, et pour cause, dans les actes officiels du XVIII^e^ siècle. Le Juif est dans la capitale du royaume considéré comme un étranger plus ou moins suspect. Exclu en principe, on le tolère au moyen de cette fiction, qu'il ne fait que passer, qu'il s'en ira un jour ou l'autre, comme s'en vont forains, bohémiens, vagabonds. Le permis de séjour qui lui est accordé se nomme passeport ; il n'est libellé que pour un temps déterminé. Il est, à vrai dire, indéfiniment renouvelable, mais il faut que le requérant *n'ait donné lieu à aucune plainte*. Cette condition, aussi rigoureuse dans la pratique que vague dans les termes, n'a peut-être pas été sans influence (soit dit en passant)

[1] Sur l'état des Israélites de Paris au XVIII^e^ siècle, leurs agents ou protecteurs J.-R. Pereire et Liefman Calmer, leur nombre probable, leurs premières synagogues, leurs premiers cimetières, voir le chap. III de la *Biographie d'Albert Cohn*, par M. Isidore Lœb (Paris, 1878, in-12).

[2] Valabrègue, Sara Allegri, Liefmann Calmer, Israël Salom, Jacob-Rodrigues Pereire.

sur l'esprit de confraternité, de prudente réserve, de moralité scrupuleuse que nul ne contesta aux Juifs de Paris, à l'aurore de la Révolution : si le bien, d'une façon absolue, ne peut sortir du mal, tel mal produit parfois tel bien. Toutefois il est trop clair que l'objet des exigences administratives de l'ancien régime n'était pas le perfectionnement moral de la *nation juive* à Paris : il s'agissait, sans la persécuter ouvertement comme au moyen âge, d'en empêcher la multiplication et l'agglomération, et d'être fixé ou à peu près sur le nombre et l'origine des résidents : simple affaire de police, comme on voit [1].

La police d'inspection ou de sûreté (car il ne s'agit pas ici de police judiciaire) était organisée par quartiers. Avant l'édit de mars 1740, on comptait quarante inspecteurs de police ; ils furent réduits à vingt, un par quartier, en vertu de cet édit. Il semble donc d'après cela que les Juifs devaient faire leurs déclarations, adresser leurs requêtes à fin de passeport ou de renouvellement de passeport à l'inspecteur de leur quartier. Il n'en était pas ainsi. Sur les vingt inspecteurs, les quatre plus anciens étaient chargés d'un service général. Ils « prenaient connaissance chez les commissaires des déclarations de vols, recherchaient les personnes y dénoncées ou soupçonnées, arrêtaient les évadés ou libérés de galères, les infractaires des bannissements du Châtelet ou du Parlement. » Enfin, « l'inspection des *escrocs et des juifs* faisait un département séparé. » Cette inspection rapportait au titulaire douze à quinze mille livres. Tout le détail des affaires était d'ailleurs livré à des commis ou à des subalternes. « On avait beau présenter au Magistrat [2] des mémoires contre quelques faiseurs d'affaires ou courtiers de mauvais billets. Les privilégiés de l'inspection et du commis n'avaient jamais tort, et l'on répondait toujours en leur faveur [3]. » C'est l'*Encyclopédie méthodique* qui nous renseigne ainsi, en 1791, au mot *Inspecteur* : quelques pages plus loin [4], au mot *Juifs*, elle applaudit au discours de Godard en

[1] Même au XVIII[e] siècle, il ne faut pas méconnaître cependant l'intérêt doctrinal que le christianisme avait à la perpétuité et à la pureté de la race et de la foi juives. Pour le prédicateur populaire, le Juif était un argument visible, en chair et en os. « Voilà, dit Blaise Pascal, le peuple du monde le moins suspect de nous favoriser, et le plus exact et le plus zélé qui se puisse dire pour sa loi et ses prophètes... C'est visiblement un peuple fait exprès pour servir de témoin au Messie. Il porte les livres, et les aime, et ne les entend point. » Supprimer, éloigner, convertir ce témoin, c'eût été affaiblir les preuves du christianisme; l'humilier, le mépriser, le détester et le vexer, à la bonne heure!

[2] C'est-à-dire, dans le style du Châtelet, au lieutenant-général de police, prototype du préfet de police moderne, avec des attributions judiciaires en plus.

[3] *Encyclopédie méthodique*, Jurisprudence, t. X, p. 324 sq.

[4] P. 364.

faveur des Juifs de Paris, à la réponse de l'abbé Mulot, président de l'assemblée générale de la Commune ; elle loue les ouvrages couronnés par la Société royale des arts et des sciences de Metz sur la question : « *Est-il possible de rendre les Juifs plus heureux et plus utiles en France ?* » Elle fait valoir le mérite de leurs auteurs, l'abbé Grégoire, Thierry, et le Juif Zalkind-Hourwicz, interprète des langues orientales à la bibliothèque du roi.

Le ton si différent de ces deux passages n'a sans doute rien en soi de bien extraordinaire, et les Encyclopédies, si méthodiques qu'elles soient, rappellent toujours plus ou moins l'habit d'Arlequin. Mais le mouvement général de l'opinion parisienne en faveur des Juifs, si accentué en 1790-91, ne nous permet pas de nous contenter d'une telle explication. Il est manifeste que dans le premier article (*Inspecteur*) le mot *juifs* est pris dans l'acception populaire d'usurier, prêteur à gage ; dans le second, (*Juifs*), il s'agit de la nation et de la religion hébraïques, l'une et l'autre honorablement et convenablement traitées.

D'où venait cette regrettable confusion, disons mieux, cette redoutable équivoque dont l'ignorance et la mauvaise foi n'ont pas perdu l'habitude ? Des lois du temps. Si les Juifs restaient en majorité confinés dans les métiers interlopes dont l'opinion leur faisait un crime, c'est qu'ils ne pouvaient travailler au grand jour comme les autres sujets du roi. Le commerce en boutique, l'exercice des arts et professions mécaniques ne leur étaient pas permis. Aussi n'étaient-ils guère attirés à Paris, et n'y étaient-ils pas nombreux [1]. Ils profitaient des moindres issues pour s'échapper de cette espèce de *ghetto* légal. Ils n'auraient pas mieux demandé, tout en restant attachés à leur foi et à leur culte, que de chercher fortune dans des directions variées, suivant leurs aptitudes et suivant les occasions. Mais l'organisation industrielle de Paris, tant qu'elle resta corporative, était bien faite pour décourager tous leurs efforts.

Dans les années mêmes où les économistes et les philosophes répétaient : « Laissez faire, laissez passer, laissez à chacun la liberté de choisir et d'exécuter son travail », les corps de métier, qui se sentaient menacés, redoublaient d'exigences et de sévérité, et tâchaient par tous les moyens, principalement par les frais de réception et la longueur de l'apprentissage, de renforcer leurs monopoles et de restreindre la concurrence. En pleine paix, en 1765, les travailleurs ainsi repoussés passent en grand nombre

[1] D'après le chiffre des décès, 12 à 15 personnes par an. M. Loeb évalue à 700 ou 800 personnes la population israélite de Paris vers 1780. (*Ouvrage cité*, p. 27 et note.)

la frontière ou les mers. Le gouvernement s'en inquiète. Il les prévient paternellement, dans le préambule de l'ordonnance du 19 novembre 1765, de ne point se laisser séduire « par le faux appas d'une fortune plus assurée. » Mais il leur rappelle aussi la rigueur des ordonnances « qui défendent aux sujets de Sa Majesté de sortir du royaume sans sa permission ». Les passeports devront à l'avenir limiter la durée de l'absence et en déduire les motifs. Ceux qui partiront sans passeports ou qui prolongeront leur absence au-delà du temps fixé, seront à jamais déchus de tout droit à la maîtrise et irrévocablement privés, eux et leurs femmes, de tous les privilèges des régnicoles [1].

Ces avertissements et ces menaces ne suffirent pas, et les bons ouvriers continuèrent à émigrer. C'est pour les retenir que, deux ans après, l'édit de mars 1767, registré le 19 juin [2], créa dans chacun des corps et métiers de Paris douze brevets ou lettres de privilèges, dont l'acquisition dispenserait de tous « frais de réception, formalités de chefs-d'œuvre, apprentissage, et compagnonnage. » Le fisc n'y perdait rien. Les bénéficiaires étaient astreints, par l'arrêt du conseil du 23 juin 1767, à payer la finance fixée par les rôles arrêtés au conseil. L'article 3 du même arrêt admettait les étrangers.

C'est en vertu de cet article 3 que cinq Juifs du rite portugais en résidence à Paris, Israël Salom, Joseph et Salomon Petit [3], Moïse Dalpujet et Moïse Perpignan, acquirent pour 1,400 livres chacun, des brevets leur permettant d'exercer à Paris le commerce de mercerie [4]. Les merciers protestèrent. Les Six-Corps, c'est-à-dire le haut négoce de Paris, prirent fait et cause pour les merciers et adressèrent une requête au Conseil des dépêches présidé par M. de Saint-Florentin [5]. Cette requête signée par maître Goulleau, avocat, est une protestation en forme contre l'article 3 de l'arrêt du Conseil du 23 juin 1767, admettant les étrangers à « lever des brevets nouvellement créés dans les arts et métiers ». Subsidiairement, elle conteste aux Juifs le titre

[1] Arch. nationales, ADXI, 11.

[2] *Ibidem.*

[3] Pour *Patto*, d'après M. Léon Kahn, *Les professions manuelles et les institutions de patronage*, Paris, 1885, in-12; pages 6 et suivantes.

[4] Le 26 juillet 1767.

[5] *Requête des marchands et négocians de Paris contre l'admission des Juifs.* Paris, Alexandre Le Prieur, imprimeur du roi. 1767. Arch. nat., H. 2119. — 31 pages in-4°, plus 8 pages de notes historiques et théologiques, en petit texte. La cause des Juifs fut défendue devant l'opinion dans la brochure intitulée : *Lettre ou réflexions d'un milord à son correspondant à Paris au sujet de la requête des marchands des Six-Corps contre l'admission des Juifs aux brevets.* Londres, 1767, in-8. L'auteur signe J. B. D. V. S. J. D. R., ce qui signifie Israël-Bernard de Valabrègue, secrétaire juré du roi.

d'étrangers : et comme, d'autre part, ils n'ont évidemment pas les droits des autres citoyens, elle ne leur laisse d'autre condition que celle de proscrits. L'auteur a fait grand étalage d'érudition, et les Six-Corps en ont eu pour leur argent. Maître Goulleau commence par l'édit de Dagobert, en 633. Rendons-lui grâce de ne pas remonter jusqu'à Titus ! Il ressasse ensuite l'expulsion de 1096, sous Philippe I ; celle de 1182, sous Philippe-Auguste (mesure révoquée en 1198). Il n'oublie ni les actes du concile de Latran de 1215, ni les ordonnances de Louis IX et de Philippe III sur le costume. Viennent ensuite : l'expulsion de 1306, révoquée en 1315 ; seize ans après, l'empoisonnement des citernes attribué aux Juifs ; l'expulsion de 1346 ; l'expulsion à perpétuité par les lettres-patentes du 17 septembre 1394 ; enfin la déclaration du 23 avril 1615, « toujours en vigueur, » et qui bannissait les Juifs du royaume de France.

Notre auteur veut bien cependant admettre que les Juifs tolérés à Metz par Henri II, en 1552, y résident légalement [1]. Mais, quant aux Juifs du rite portugais établis à Bordeaux (et qui viennent faire souche à Paris), il épluche avec soin leurs titres et prétend les battre avec leurs propres armes, à l'aide du « petit recueil de pièces qu'ils ont fait imprimer à Paris chez Valleyre en 1753 ». Les lettres-patentes de 1550, qu'ils invoquent, ne parlent pas de Juifs, mais de *nouveaux chrétiens venus de Portugal ;* ces lettres-patentes n'ont été enregistrées qu'en 1574, et par le Parlement de Paris. Les lettres du 11 novembre 1574, confirmatives de celles de 1550 et adressées au Parlement de Bordeaux, ne parlent que de *marchands portugais ;* elles ont été enregistrées à Bordeaux le 19 avril 1580. Enfin les lettres-patentes de Louis XIV en 1656, de Louis XV en 1723, supposent toujours des *nouveaux chrétiens.* C'est uniquement l'ordonnance du 15 juillet 1728, qui, se référant aux lettres précédentes, énonce celle-ci comme ayant établi la *Nation juive* à Bordeaux. Mais il est clair que cette ordonnance a été « surprise ! »

Me Goulleau invoque en faveur de sa thèse divers précédents judiciaires. En 1724 et en 1730, le Parlement de Dijon admit les Juifs, pour un mois, à faire le commerce dans son ressort : le

[1] Le Parlement de Metz s'occupait de leurs affaires civiles. Ex. : « Arrest de la Cour de Parlement, portant Règlement pour l'exécution d'un Jugement rendu par les Rabin, Syndics et Elus de la Communauté des Juifs de cette Ville, contre le nommé Moyse Mayence, ainsi que de tous autres Jugemens qui seront par eux rendus à l'Avenir, de Juif à Juif, en matière civile et de police. (Du 21 décembre 1782.) » Cet arrêt donne l'analyse de la Requête présentée par la Communauté des *Juifs de Metz*, vise l'Arrêt du Conseil du 9 juillet 1718 et les lettres-pat. du 3 sept. suivant ; les lettres-pat. du 3 fév. 1777 (reg. le 17 mai) ; — les versets 10 et 11 du Deutéronome.

second de ces arrêts fut cassé le 20 février 1731 par le Conseil. — Dans le ressort même du Parlement de Paris, un arrêt du Parlement de Paris du 22 août 1729 les chassa de la Rochelle, où ils avaient tenté de s'établir : c'est d'Aguesseau qui avait conclu dans cette circonstance. Le « prétexte de la foire » leur donne entrée à Nevers en 1740 : un arrêt du Conseil du 19 avril les expulse.

La requête tourne à la fin en un véritable réquisitoire. « Aucun Juif, dit M. Goulleau, n'a été élevé dans les principes d'une autorité légitime, » c'est-à-dire dans le respect du souverain. Dans le royaume, ils constituent des sortes de républiques. Enfin, leur principal crime, aux yeux des Six-Corps, est de se soutenir entre eux : « Le négociant, en France, fait seul son commerce. Chaque maison est isolée ; ses opérations lui sont particulières ; chacune spécule selon ses lumières.... Au contraire, permettre à un Juif une seule maison de commerce dans une ville, ce ne serait pas y établir un seul Juif : ce serait y permettre le commerce à toute la nation.... Ce sont des particules de vif argent qui courent, qui s'égarent, et qui à la moindre pente, se réunissent en un bloc principal.... » Nulle part le danger ne serait plus grand qu'à Paris.

Louis XV ne donna pas de suite à la requête des Six-Corps, et les cinq merciers juifs demeurèrent pendant sept ans environ en possession tranquille de leurs brevets. Mais Louis XVI était à peine sur le trône que par l'*arrêt du propre mouvement* du 14 août 1774, il révoqua ces brevets, et en ordonna le remboursement par les gardes de la mercerie, sans aucune indemnité pour les frais d'établissement des intéressés [1]. Les merciers se débarrassaient ainsi à bon compte d'une concurrence jugée par eux plus humiliante encore que redoutable. La remise des brevets n'ayant pas été faite, les gardes de la mercerie firent saisir les cinq commerçants, et poursuivirent la confiscation de leurs marchandises en la chambre de police du Châtelet. Mais Turgot avait pris en main, avec le contrôle général, l'administration de l'industrie. L'affaire fut évoquée au Conseil (20 mars 1775) ; et l'arrêt du 25 juillet 1775, rendu contradictoirement, déclara nulle la saisie des marchandises, et valables les brevets.

C'est alors que les Six-Corps rentrèrent en scène, avec maître Goulleau, leur champion. Ils adressèrent au roi une deuxième requête, comme tiers opposants aux arrêts des 20 mars et 25 juil-

[1] Ces détails et ceux qui suivent résultent du préambule et du dispositif de l'Arrêt du Conseil du 7 février 1777, in-4° de 10 pages ; Archives nationales, ADXI, 11.

let. Ils invoquèrent comme principaux moyens la déclaration du 23 avril 1615, registrée en Parlement le 18 mai, l'arrêt du 14 août 1774, la sentence de saisie de la chambre de police du Châtelet, du 20 janvier 1775.

Pendant que ce nouveau procès pendait par-devant le Conseil, Turgot se préparait à le trancher, comme tant d'autres que d'aussi bas motifs inspiraient par tout le royaume entre les corps de métier ou dans leur sein. En 1776, les jurandes et maîtrises furent supprimées ; et le 12 mars, un lit de justice forçait le Parlement de Paris à enregistrer cette suppression. Désormais, la « question juive » ne pourrait même plus être posée.

Mais la liberté du travail ne fut pas de longue durée. Turgot fut renversé, et dès le mois d'août 1776, les corps et communautés de Paris furent rétablis sur de nouvelles bases. Il est vrai que 21 professions furent déclarées libres, sans préjudice de celles qui l'avaient toujours été. Mais 44 furent réorganisées en communautés, et de plus les Six-Corps furent reconstitués avec une composition en partie nouvelle. Le tableau suivant permet de se rendre compte de cette modification, qui touche à un point de notre sujet :

Anciens Six-Corps (avant Turgot)	Nouveaux Six-Corps (après Turgot)
1. Drapiers.	1. *Drapiers-merciers.*
2. Épiciers.	2. Épiciers.
3. *Merciers* (terme vague qui comprenait 20 classes de marchands).	3. Bonnetiers-pelletiers-chapeliers
4. Pelletiers.	4. Orfèvres-batteurs d'or - tireurs d'or.
5. Bonnetiers.	5. Fabricants d'étoffes et de gazes-tissutiers-rubaniers.
6. Orfèvres.	6. Marchands de vin.

Ainsi, les merciers avaient monté en grade ; du troisième des Six-Corps, ils étaient passés dans le premier. Ils pouvaient « tenir et vendre, en gros et en détail, toute sorte de marchandise, en concurrence avec tous les fabricants et artisans de Paris, même avec ceux qui appartenaient aux Six-Corps, » c'est-à-dire aux cinq autres corps ; mais il leur était interdit « de fabriquer ni mettre en œuvre aucune marchandise, même sous prétexte de les enjoliver. »

Prix de la maîtrise : 1,000 livres. Mais aux anciens maîtres (soit drapiers, soit merciers) on ne demandait que le quart de cette somme, soit 250 livres, sous le nom de droit de confirmation et de réunion. Joseph et Salomon Petit, Salom, Perpignan, Dal-

pujet, s'empressèrent d'offrir chacun leurs 250 livres. Mais, cette fois, ils n'obtinrent pas gain de cause. L'arrêt du 7 février 1777 leur refusa le droit de faire le commerce de draperie et de mercerie : toutefois « par grâce et sans tirer à conséquence » on leur accorda deux ans pour liquider leurs fonds, en les laissant libres de se faire rembourser de suite le prix de leurs brevets à la condition de fermer immédiatement boutique. Les Six-Corps demandaient une mesure encore bien plus rigoureuse et bien plus générale : « Faire défense à tous Juifs, de quelque sorte qu'ils soient, de demeurer et faire le commerce dans la ville et faubourgs de Paris, comme aussi *ordonner à ceux qui y sont actuellement d'en sortir dans le délai de huit jours.* » Telles étaient les conclusions de maître Goulleau, d'ailleurs absolument conformes à la lettre de la législation.

Le gouvernement tint sans doute alors à s'assurer, par des moyens plus efficaces que l'inspection de police, du nombre des Juifs de Paris, représentés comme si dangereux par les corporations. Le lieutenant-général de police Lenoir (disgrâcié par Turgot et remis en place après la disgrâce de Turgot), rendit l'ordonnance du 15 novembre 1777, par laquelle tous les Juifs étaient tenus de se présenter à Jacob-Rodrigues Pereire, dans la huitaine de leur arrivée à Paris, munis d'un certificat légalisé du syndic de leur communauté et de six autres notables; ils devaient de plus lui donner avis de leur départ dans les trois jours précédents.

C'était, d'une part, reconnaître implicitement le droit de résidence des Juifs à Paris ; c'était, d'autre part, subordonner les fils de Jacob (Italiens, Avignonnais, Tudesques) aux fils de Juda (Espagnols et Portugais) : diviser pour régner. De fait, un an ou deux avant la Révolution, au moment où Malesherbes préparait un édit général en faveur des Juifs, les Juifs dits de Bordeaux insistèrent pour n'y être pas compris, en tant que privilégiés.

Lorsque l'édit de 1787 autorisa les non-catholiques à s'adonner librement « au commerce et aux arts, métiers et professions mécaniques », il ne fut expressément question que des protestants luthériens et calvinistes. La loi ne procédait plus contre les Juifs par prohibition ni par proscription, mais par prétérition. C'était un progrès. Sans affubler Louis XVI du titre de protecteur des Juifs, qu'il n'a certes ni ambitionné ni mérité, on doit reconnaître, même après Turgot, le rapide progrès des idées. L'édit de « *recréation* » des corps et communautés (août 1776) avait supprimé les confréries, et séparé par là, en principe, l'exercice d'une profession de la pratique d'un culte. Sauf les prescriptions de police relatives au maigre, à l'observation du dimanche et des fêtes, à la

fermeture obligatoire, certains jours, des étaux de bouchers, les statuts nouveaux publiés, en assez petit nombre d'ailleurs, de 1779 à 1785 [1], sont également conçus dans un esprit laïque, en ce sens qu'ils ne réclament des candidats au travail aucune garantie de catholicité. Je ne veux pas dire pour cela que, dans la pratique, les dissidents religieux n'aient pas rencontré de difficultés auprès des corps de métiers. Mais enfin on ne pouvait plus leur opposer des textes récents et formels, la suppression des communautés par Turgot ayant du moins eu cet avantage, de faire table rase de tout un passé d'injustices, de chicanes, d'exigences extra-professionnelles.

La destruction, en l'an II, de la majeure partie des papiers de la maison du roi (qui comprenait le ministère de Paris), l'incendie qui a dévoré, en mai 1871, les archives de l'ancienne lieutenance générale de police, ne laissent pas grand espoir de découvrir la correspondance administrative à laquelle donna lieu l'affaire des Six-Corps avec les marchands juifs. Nous n'en avons trouvé de trace que dans les registres du secrétariat de la maison du roi, recueil tantôt de brouillons, tantôt de copies des lettres adressées par le ministre de la maison du roi et de Paris, et dont l'authenticité ne laisse rien à désirer : malheureusement nous n'avons pas la contre-partie de cette correspondance.

Le 14 février 1777, le ministre Amelot chargea Lenoir, lieutenant général de police, de remettre aux jurés et gardes des Six-Corps expédition de l'arrêt du conseil du 7, et de veiller strictement à l'exécution de cet arrêt. Mais l'affaire n'en demeura pas là et les lettres qui suivent marquent que l'intervention de Pereire eut quelques résultats en fait, sinon en droit :

Lettre du ministre de Paris à M. Lenoir [2].

Versailles, le 9 octobre 1777.

J'ai, Monsieur, l'honneur de vous envoyer une lettre qui m'a été écrite par le sieur Pereire, agent des Juifs portugais; comme il paraît que vous avez déjà connaissance de ses représentations, je ne puis que m'en rapporter à ce que vous croirez devoir faire, ou me proposer sur ce qui en fait l'objet.

[1] Je n'en ai rencontré que onze pour Paris, et j'ai lieu de croire qu'il n'y en a pas eu davantage, du moins qui aient été homologués en Parlement. Ils concernent le corps des marchands de vin (sept. 1779), et les communautés suivantes : bouchers (1er juin 1782), boulangers (avr. 1783), charcutiers (août 1783), charpentiers (sept. 1785), couturières (fév. 1781), écrivains (janvier 1779), imprimeurs en taille-douce août 1782), lingères (juin 1782), tailleurs-fripiers (oct. 1784), traiteurs (nov. 1781).

[2] Arch. nat., O1 488, p. 619.

Du même au même[1].

Fontainebleau, le 6 novembre.

J'ai, Monsieur, rapporté au Conseil le projet de règlement proposé pour les Juifs espagnols et portugais qui viennent à Paris. On a observé, comme je l'avais prévu, que ce serait en quelque façon leur donner une existence légale qu'ils n'ont point dans le ressort du Parlement de Paris, attendu que les lettres-patentes de 1550 ont été révoquées par une autre loi du dernier siècle et dont je ne me rappelle pas la date précise, mais je la vérifierai à mon retour à Paris. On a aussi objecté que les lettres-patentes du mois de juin 1776 n'ont été faites que pour le Parlement de Bordeaux, et que même le dispositif de ces dernières lettres ne leur donne que la qualité de marchands portugais, ce qui semble annoncer que ce n'est pas tout-à-fait comme Juifs qu'on les tolère dans le ressort de ce Parlement. D'après ces observations, il n'a pas paru possible de donner un caractère public au règlement proposé. Mais il a paru en même temps qu'il pouvait être convenable de faire exécuter, par voie de police et d'administration, les dispositions qu'il contient, et je suis chargé de vous en prévenir, afin que vous puissiez agir en conséquence. Je vous prie aussi d'en faire prévenir le sieur Pereire.

Du même au même.

Versailles, le 6 janvier 1779.

J'ai, Monsieur, l'honneur de vous envoyer un mémoire du sieur Moyse Perpignan. Vous verrez qu'il demande la prorogation des deux ans pendant lesquels il lui a été permis, par arrêt du 7 février dernier, de faire à Paris le commerce de mercerie. Je vous prie de prendre sur ses représentations les éclaircissements dont elles sont susceptibles et de m'en faire part, ainsi que de vos observations et de votre avis[2].

Du même à M. Joly de Fleury, avocat-général.

Versailles, le 13 mars 1779.

J'ai reçu, avec la lettre que vous m'avez fait l'honneur de m'écrire, la requête du sieur Moyse Dalpujet, par laquelle il demande que le délai à lui accordé par arrêt du 7 février 1777 pour faire le commerce à Paris, soit prorogé pour deux ans. Cette demande a d'abord été examinée par MM. les Commissaires chargés de l'exécution de l'édit pour les corps et communautés. J'en ai ensuite fait le rapport au Conseil des dépêches du 6 février dernier; Sa Majesté n'a pas jugé à propos

[1] *Ibidem*, p. 695.
[2] Arch. nat., O[1] 490, p. 8.

d'y avoir égard. Je dois vous observer qu'il ne s'agissait pas seulement du sieur Dalpujet ; le sieur Moyse Perpignan avait présenté une pareille requête dont j'ai également rendu compte et qui n'a pas été mieux accueillie. Si le Conseil se fût porté à les écouter, il est à présumer que les autres Juifs dénommés dans l'arrêt du 7 février 1777 eussent formé la même demande, et il eût été difficile alors de ne point avoir égard à leurs représentations, ce qui aurait renouvelé les réclamations du Corps des marchands (*sic*). Je vous prie de ne point douter du désir que j'ai de répondre à l'intérêt que vous portez au sieur Dalpujet, mais il me paraît difficile de reporter la demande au Conseil. Il serait peut-être plus simple que M. le lieutenant-général de police [1] pût lui faciliter les moyens de se retirer de l'embarras que lui occasionne la cessation précipitée de son commerce en engageant le Corps des marchands à ne point l'inquiéter pendant un certain temps, et je vais écrire à ce magistrat pour avoir son avis à cet égard

Du même à M. Joly de Fleury.

Versailles, le 26 mai 1776.

M. Lenoir, Monsieur, est disposé à accorder au sieur Moyse Dalpujet toutes les facilités dont il peut avoir besoin, et ce magistrat vient de me marquer qu'aussitôt que ce négociant se mettrait en devoir d'obéir à l'arrêt du 13 février 1779 et lui donnerait la preuve qu'il commence à se défaire de ses marchandises, il se chargerait volontiers d'engager les gardes merciers à lui accorder une prorogation de délai suffisante pour continuer et achever sa vente [2].

On sait qu'en 1788, à la suite du mouvement d'opinion propagé par Moïse Mendelssohn, Dohm, Cerfbeer de Strasbourg, l'abbé Grégoire, Rœderer, Mirabeau, etc., en faveur de l'émancipation des Juifs, une commission du Conseil d'État, présidée par Malesherbes, fut chargée de préparer un projet d'ordonnance générale. Furtado, Gradis, Lopès-Dubec furent consultés pour Bordeaux ; Cerfbeer pour l'Alsace ; Isaac Ber Bing, pour Metz et Nancy ; Lazard, Trenel, pour Paris ; Fonseca, pour Bayonne.

La réunion des États généraux hâta la solution. Le 14 octobre 1789, le mémoire pour la communauté des Juifs de Metz, par Isaac Ber Bing, est présenté aux Constituants (séance du soir) ; le 23 décembre, les non Catholiques, *c'est-à-dire toujours les luthériens et les calvinistes*, sont déclarés citoyens actifs et éligibles, s'ils réunissent d'ailleurs les conditions générales exigées par la loi. Et les Juifs ? et les comédiens ? et le bourreau ?

[1] Le même jour, Amelot écrit à Lenoir dans ce sens, ajoutant que Dalpujet est « singulièrement recommandé par M. Joly de Fleury, qui le connaît pour un très honnête homme ». Arch. nat., O[1] 490, p. 123.

[2] *Ibidem*, p. 145.

Toutes ces questions furent posées presque à la fois. Les Juifs seuls furent ajournés! Clermont-Tonnerre, Robespierre, Grégoire eurent beau invoquer la déclaration des droits de l'homme. L'assemblée générale de la Commune de Paris eut beau se porter garante de la bonne conduite, des vertus privées et du patriotisme des cinq cents Juifs de Paris [1], dont plus de cent s'étaient enrôlés dans la garde nationale. La Constituante préféra écouter le prince de Broglie. Celui-ci fit valoir qu'en Alsace, à tort ou à raison, la population persécutait les Juifs; que leur accorder de nouveaux droits serait, vu les circonstances, les exposer à de pires dangers. — Il est clair, toutefois, que l'argument ne valait rien pour les Juifs de Paris ; mais la Constituante n'aimait pas à procéder par mesures particulières. Malgré cette horreur de tout ce qui, de près ou de loin, rappelait le privilège, elle ne put néanmoins s'abstenir de faire au plus vite quelque chose de conforme au principe d'égalité devant la loi. Le 28 janvier 1790, elle admit à l'exercice des droits civiques et de toutes les professions les Juifs connus sous le nom de portugais, espagnols et avignonnais. Le 15 avril, le 2 septembre, nouveaux ajournements d'une décision générale.

L'administration municipale, présidée par le maire Bailly, suivait comme innocemment, à l'égard des Juifs, les errements de l'ancien régime. Dans son numéro du 8 janvier 1791, la *Chronique de Paris*, d'ailleurs très favorable à la cause de la tolérance, avait publié la note suivante, énumérant les attributions de la troisième des quatre divisions :

M. Perron, administrateur, quai et vis-à-vis du pont de la Tournelle, connaîtra particulièrement des affaires concernant : les hôtels garnis, les auberges, logeurs, cafés, vagabonds, escrocs, dénonciation de vols, étrangers, *Juifs*, maisons de jeu, assemblées nocturnes, femmes publiques, empiriques, passeports.

Le lendemain, Zalkind Hourvitz [2], *polonais*, adressa à la *Chronique de Paris* la lettre suivante, insérée dans le n° du 12 :

Paris, le 9 janvier 1791.

J'ai l'honneur, Messieurs, d'être votre parent, quoique à un degré fort éloigné, étant, comme vous, descendant d'Adam en ligne directe. Malgré cette parenté, je n'ai pas comme vous le droit de citoyen : la raison en est que l'homme et la femme qui m'ont produit (sans me

[1] C'est leur nombre officiel, sans doute au-dessous plutôt qu'au-dessus de la vérité. Voyez plus haut, p. 87.

[2] Ainsi orthographié, au lieu de Hourwicz.

consulter) priaient l'Être suprême en hébreu, et demeuraient en Pologne, c'est-à-dire hors des barrières de Bordeaux et d'Avignon. N'étant pas citoyen, je me suis regardé comme étranger. Quel fut mon étonnement de voir, par la liste des administrateurs, insérée dans votre feuille d'hier, que je ne suis ni l'un ni l'autre. Car j'y lis : M. Perron, pour les cafés, les auberges. . les étrangers et les Juifs. Cela rappelle la plaisanterie de Cicéron, qui distinguait Julius de César. Mais le bureau de la ville, qui n'a sûrement pas voulu plaisanter, pourquoi nous traite-t-il comme une espèce d'amphibie? pourquoi tient-il, à notre égard, la conduite odieuse de l'ancienne police, contre les droits de l'homme, contre le vœu unanime que les sections de la capitale ont généreusement manifesté en notre faveur à la barre de l'Assemblée nationale, et contre le décret de cette auguste Assemblée, qui nous a mis sous la protection de la loi générale?

A Dieu ne plaise que je craigne l'administration de M. Perron. Sa nomination par des citoyens libres me répond de son intégrité et de ses lumières. Mais, quelque grand que soit son mérite, si j'ai jamais le malheur d'être traduit à son tribunal, et qu'avant d'entendre ma défense il ait la curiosité de savoir si je n'ai point subi une certaine amputation, au lieu de lui répondre je le prierai de m'envoyer aux carrières. Je suis, en dépit de la police, Messieurs, votre parent et ami

ZALKIND HOURVITZ, *polonais*.

Le surlendemain, les Juifs de Paris intervinrent dans le même sens auprès des administrateurs du département qui s'empressèrent de reconnaître leur tort en adressant aux journaux à la fois la pétition et leur réponse favorable :

Les Juifs de Paris prient MM. les Administrateurs de retrancher de l'affiche concernant les objets d'administration le mot *juif*, désigné dans les objets de l'administration de M. Perron, attendu qu'ils sont soumis, par le décret de l'Assemblée nationale, aux lois générales de tous les citoyens français.

A Paris, le 11 janvier 1791.

Signé : A. ASUR, MARDOCHÉ, ÉLIE, DESILVEIRA.

Nous prions MM. les éditeurs des feuilles périodiques d'y insérer la réclamation ci-dessus, et d'y annoncer que c'est par erreur que, dans l'énoncé dont il s'agit de la distribution des compétences de la police, il ait été fait une mention particulière des Juifs, comme si ils pouvaient être distingués des autres citoyens, et soumis à une inspection particulière.

A l'hôtel de la Mairie, le 11 janvier 1791.

Signé : MAUGIS, JOLLY, PERRON, THORILLON, administrateurs[1].

[1] Chronique de Paris, 13 janvier 1791.

En dépit des principes comme des insistances, c'est seulement à sa dernière heure, à la veille de sa séparation, que la Constituante accomplit l'acte équitable devant lequel elle avait si longtemps reculé. La pleine liberté ne date pour nos Juifs que du 27 septembre 1791.

Sans doute, les sentiments catholiques de la plupart des Constituants furent pour quelque chose dans cette hésitation ; et l'attitude de plus en plus provocante du clergé inconstitutionnel fut pour quelque chose aussi dans la décision finale. Du moins, rien ne troubla l'exécution d'une loi si longtemps attendue, et devenue irrévocable : on ne peut en dire autant de l'édit de tolérance de Joseph II en Autriche (1781), ni du bill Pelham sous Georges II en Angleterre (1753)[1]. « Ces lenteurs qui nous affligent », et qu'un historien philosophe reproche encore de nos jours aux constituants[2], nul ne s'en souvient plus aujourd'hui sauf les érudits. Avec une grande raison et un vrai patriotisme, les Juifs de France n'ont pas attendu jusqu'à cette année 1891, pour célébrer le centenaire de leur émancipation ; ils ont confondu leur centenaire particulier avec le Centenaire national de 1789 ; et la *nation juive* n'existe pas plus aujourd'hui en France, grâce à la Révolution, que la nation bretonne ou la nation provençale.

H. Monin,

Docteur ès-lettres, professeur au collège Rollin
et à l'Hôtel-de-Ville.

[1] V. Halévy, *Hist. des Juifs modernes*, p. 155–156 et 245–246.

[2] M. Champion, dans son *Esprit de la Révolution française*, p. 129. Paris, Reinwald, 1887.

LES MANUSCRITS JUDAÏQUES

ENTRÉS AU BRITISH MUSEUM DE 1867 A 1890

Lors d'un récent voyage à Londres, j'ai été frappé d'une bien singulière contradiction qui se retrouve dans nombre de collections anglaises. D'une part, on avait accumulé à prix d'or les manuscrits relatifs au judaïsme ; d'un autre côté, la publication d'un catalogue n'existait même pas à l'état de projet. Qui, du reste, se serait chargé d'un pareil travail ? Hoerning a quitté le Musée Britannique sans esprit de retour ; Neubauer consacre toute sa science à faire connaître et à faire valoir les richesses de la Bodléienne à Oxford, Schechter à Cambridge est absorbé par l'édition, qu'il annonce comme prochaine, du *Midrasch hag-gadol*.

Tandis que Charles Rieu prépare un supplément du magnifique Catalogue arabe qu'il a publié en 1871, personne ne s'occupe des manuscrits hébreux et judéo-arabes. C'est un fonds qu'on a accru avec largesse pour le laisser ensuite à l'abandon, sans gardien, sans conservateur, pour parler la langue des bibliothèques. Heureusement qu'il n'en a pas toujours été ainsi. La plaie est nouvelle, on ne la laissera ni s'étendre, ni tout envahir. Ce serait grand dommage, s'il fallait se contenter ; sans espérer mieux, des courtes notices dues aux vendeurs et aux donateurs, notices qui ont été insérées, ou telles quelles ou améliorées par des hommes compétents, dans les registres d'inventaire mis par le Musée Britannique à la disposition des travailleurs.

Jusqu'à la fin de 1866, on s'y servait de la rubrique *Additamenta* pour désigner les nouveaux venus aussi bien parmi les manuscrits orientaux que parmi les manuscrits occidentaux. A ces derniers est maintenant réservé ce comput, qui, à la fin de 1890, avait atteint le chiffre de 33,954 dans une liste autographiée que j'ai eue sous les yeux. On était arrivé jusqu'au numéro

33,344 dans le dernier volume imprimé sous le titre de : *Catalogue of additions to the manuscripts in the British Museum in the years 1882-1887*. Printed by order of the trustees, 1889, xv (préface signée Edward J.-L. Scott) et 1,140 pages, avec index.

Les manuscrits orientaux se séparent dès le commencement de 1867 de cette masse où jusque-là ils étaient confondus. C'est un point de départ que j'ai adopté, avec le regret de ne pouvoir pas remonter plus haut. On trouve la première trace de cette classification dans le quatrième appendice au Catalogue arabe rédigé par M. C. Rieu (p. 717 et suiv.). La salle de lecture du British Museum présente trois séries, dont la dernière à peine commencée, de ces Orientalia, ou plus brièvement Or., que je vais passer en revue autant qu'ils se rapportent au judaïsme et à la littérature juive. On y remarquera tout particulièrement les manuscrits samaritains cédés par Ya'koub Asch-Schalabi, Or. 1441-1450 ; les manuscrits hébreux provenant de Schapira, Or. 1451-1490 ; ceux qui ont été apportés de San'à par lui et d'autres, Or. 2210-2230 ; le magnifique fonds karaïte acheté à Schapira, Or. 2459-2602 ; les manuscrits hébreux, samaritains et arabes vendus par Ya'koub Asch-Schalabi, Or. 2683-2691 ; sans compter plusieurs unités de grande valeur.

De qui émanent les inventaires que je me suis contenté de reproduire, faisant office, non de rédacteur, mais de copiste, essayant le mieux que je pouvais, non pas de contrôler, mais de rendre publiques les informations qu'ils contiennent ? On reconnaîtra des mains diverses, plus ou moins habiles. Il y a eu des touches et des retouches. Pour ma part, je n'ai été mû que par une ambition, c'est que pareille ébauche montre la nécessité et provoque la rédaction d'un catalogue raisonné.

Les tables des ouvrages et des auteurs ont été rédigées par un de mes élèves les plus chers et les plus distingués, M. Moïse Bloch, actuellement rabbin à Versailles.

Paris, ce 30 septembre 1891.

HARTWIG DERENBOURG.

1867.

Or. **11**. Trois morceaux d'un grand rouleau sur peau, contenant Genèse, I, 1 — XXXVI, 27 ; Lévitique, XIX, 5 — Nombres, V, 8 ; et Nombres, XVII, 3 — XXIX, 19 ; provenant d'une synagogue à Caboul, en Afghanistan. Du 16e siècle.

Or. **39**. ספר הנסים « Le livre des signes », explication rationnelle des miracles mentionnés dans la Bible, rangée dans l'ordre des Parschiyyot hebdomadaires et précédée d'une introduction philosophique, par Nissim ben Moschéh ben Salomon ben Moschéh de Marseille. Manuscrit sur papier, daté de 333 de la création (1573 de notre ère).

Or. **42**. Machzor d'après le rite allemand pour les fêtes de Rosch hasch-schanah, Kippour et Soukkot. Sur vélin, du 14e siècle

Or. **43**. Commentaire sur le traité talmudique Baba Batra, par Aron hal-Léwi ben Joseph de Barcelone. Manuscrit acéphale, sur papier, du 15e siècle.

Or. **44**. Commentaire sur le traité talmudique Yom-Tob ou Bèsah par Menachem Meiri ben Salomon de Perpignan. Sur papier, du 15e siècle.

Or. **45**. חדושים, Novelles sur le Mischnéh Torah de Maïmonide, par Meir Kohen. Sur papier, du 15e siècle.

Or. **47**. Traité polémique contre la religion chrétienne, par Chasdai Crescas ben Abraham, traduit de l'espagnol en hébreu, avec des notes et additions, par Joseph ben Schémtob en 1451 de notre ère. Sur papier, du 16e siècle.

Or. **62**. גנת אגוז, traité cabalistique, par Joseph Gikatilia. — כפר אוצר הכבוד, traité cabalistique sur les Haggadot du Talmud par Todros hal-Léwi (Abou 'l-'Afiya) ben Joseph. Manuscrit incomplet, du 16e siècle. Deux autres exemplaires du premier traité Add. 11416 et 27114 ; un exemplaire complet du second traité Or. 2782.

Or. **63**. Partie du סגר המצות, Commentaire sur les lois mosaïques, par le Karaïte Samuel ha-Rofé. Texte arabe en caractères hébraïques, sur papier, du 16e siècle. Exemplaire plus complet, Or. 2405-2406.

Or. **66**. Commentaire ou séries de discours sur les Parschiyyot hebdomadaires de la Genèse, attribué à David ben Abraham, petit-fils de Maïmonide. Arabe en caractères hébraïques, sur papier, écrit en 1653 de notre ère.

Or. **67**. Commentaire semblable sur l'Exode, attribué au même. Arabe en caractères hébraïques, sur papier, écrit en 1662 de notre ère.

Or. **68**. Autre exemplaire du précédent. Arabe en caractères hébraïques, sur papier, du 17e siècle.

Or. **69**. Commentaire semblable sur le Lévitique. Arabe en caractères hébraïques, sur papier, du 17e siècle.

Or. **70**. Commentaire semblable sur le Deutéronome. Arabe en caractères hébraïques, sur papier, écrit en 1626 de notre ère.

1868.

Or. **73**. Commentaire sur le traité talmudique Baba Mesiya, par

Salomon Yischaki (Raschi). Copie sur papier, écrite en 1190 de notre ère. Voir *Palæographical Society*, Oriental series, pl. xv.

Or. **74** Machzor d'après le rite romain, traduit dans un dialecte italien transcrit en caractères hébraïques au 15e siècle. Sur vélin.

Or. **75**. רב פעלים, grammaire hébraïque, composée par Joseph ben Yehoudah ben Isaac Zark. Sur papier, écrit en 1429 de notre ère.

Or. **76**. אמרי נואש, poétique et rhétorique hébraïques en trois parties, par Salomon ben Meschoullam de Piera, en Espagne. Exemplaire écrit sur papier vers 1500 de notre ère. Autre exemplaire des deux premières parties, Or. 2590.

1869.

Or. **832**. אותות השמים, la Météorologie d'Aristote, traduite en hébreu par Samuel Ibn Tibbon. — הגיון הנפש « Méditation de l'âme », traité de morale, par Abraham ben Chiyyah. — ספר הבהיר, attribué à R. Nechunyah ben hak-Kanah. Sur papier, écrit en 1384 de notre ère.

Or. **851**. חדושים de Salomon ben Abraham Addéret, sur le traité talmudique Gittin. Sur papier, écrit en 1368 de notre ère.

Or. **852**. Commentaire d'Abraham ben David le jeune de Posquières sur le traité talmudique Baba Kamma. Sur papier, du 13e siècle.

Or. **853**. עין הקורא, ouvrage grammatical et masorétique, par Yekoutiel hak-Kohen ben Yehoudah, sur le Pentateuque, Esther et les Lamentations. Sur vélin, du 15e siècle.

Or. **1002**. מחברות ou séances littéraires d'Immanouel ben Salomon de Fermo. Exemplaire incomplet, sur papier, du 14e siècle.

Or. **1003**. Commentaire sur le Pirkè Abot, par Isaac ben Salomon. Sur papier, du 15e siècle.

Or. **1004**. Commentaire sur le Cantique, par Joseph ben Abraham Ibn Chaiyoun. — Commentaire sur Ruth, par Joseph ben David Ibn Yahya. Sur papier.

Or. **1016**. השמשני, précédé du מפתח הדקדוק, par Schimschon han-Nakdan. Sur vélin, du 14e siècle.

Or. **1018**. Commentaire sur les Psaumes, par David Kamchi. Sur vélin, du 15e siècle. Autre exemplaire, Or. 1489.

Or. **1022**. המכלול, ou grammaire hébraïque de David Kamchi. — בעל הכנפים, dictionnaire hébreu, par Joseph ben Chayyim. Sur papier.

Or. **1023**. Commentaire sur l'Ecclésiaste, par Samuel ben Yehoudah Ibn Tibbon. — Commentaire sur le ספר יצירה. Sur vélin et papier, du 14e siècle.

Or. **1024**. Machzor, d'après le rite de Fez. Sur papier, du 15e siècle.

Or. **1041**. תפסיר רבינו סעדיא, traduction du Pentateuque en arabe, par Sa'dya Gaon. Arabe écrit en caractères hébraïques sur papier, du 15e siècle.

1871.

Or. **1045**. המכלול, Grammaire hébraïque de David Kamchi (cf. Or. 1022).— הספר, traité grammatical et masorétique, par le même. Sur vélin, écrit en 1487 de notre ère.

Or. **1046**. ספר המצות, composé par Maïmonide en arabe et traduit en hébreu par Salomon ben Joseph has-Sefardi. Texte arabe, Or. 2395. Sur vélin, du 15e siècle.

Or. **1047**. מגלת אסתר, le livre d'Esther transcrit sur un rouleau en vélin, avec des miniatures, au 17e siècle.

Or. **1053**. בר נותן טעם, traité d'arithmétique, avec des problèmes, par Jacob ben Isaac Kafanton (קפאנתון ou קבאנתון). — Commentaire de Léwi ben Gerschom sur le Schema' hat-tab'i d'Averroès, d'après la traduction hébraïque de Kalonymos. Sur papier, du 15e siècle.

Or. **1054**. Extraits d'un commentaire sur le rituel des prières, par Eliezer de Mayence (ממגנצא), avec d'autres extraits sur les fêtes et leurs rituels. — יצורת הולד. — פסקים « Décisions » sur le traité talmudique 'Eroubim, avec index. — אותות המשיח. — ספר היחוד, par Eléazar de Worms ; etc. Sur vélin, du 14e siècle.

Or. **1055**. Collection d'œuvres cabalistiques, comprenant des extraits abondants du commentaire de Nachmanide sur le Pentateuque ; etc. Sur vélin, du 14e siècle.

Or. **1056**. חשבון המהלכות « Comput des cours (des astres) », ouvrage astronomique, par Abraham ben Chiyyah. Sur papier, du 14e siècle.

Or. **1057**. פסקי הראש, « Décisions » d'Ascher ben Yechiel sur les traités Gittin et Ketoubot. Sur papier, du 15e siècle.

Or. **1058**. ספר תולדות האדם, traité sur l'homme, par Joseph Israël ben Abraham de Forli (פורלין). Sur papier, du 16e siècle.

Or. **1067**. הסדור, ancien traité liturgique, par Rab 'Amram. Sur vélin, du 15e siècle.

Or. **1068**. פסקים, « Décisions » sur la section talmudique Nezikin, traités Sanhédrin, Makkot, Schebou'ot et 'Abodah Zarah, par Isaïe (le jeune) de Trani. Sur papier, du 15e siècle.

Or. **1069**. ספר האמונה הרמה, « Livre de la foi élevée », traité sur la philosophie de la religion, par Abraham ben Da'ud hal-Léwi. Sur vélin et sur papier, du 15e siècle.

1872.

Or. **1081**. ספר מצות גדול, par Moïse de Coucy. Sur vélin et papier, de l'an 5150 de la création = 1390 de notre ère.

Or. **1082**. ספר העקרים, traité consacré aux articles fondamentaux

de la religion juive, par Joseph Albo. Écrit sur papier en 5243 de la création = 1483 de notre ère.

Or. **1083**. תשובות « Réponses » de Salomon ben Addéret et de Mardochai ben Salomon ; avec nombre d'autres extraits. Sur papier, du 15e siècle.

Or. **1084**. Divers ouvrages d'Isaac ben Abraham Ibn al-Latif ; à savoir : זכות האדם ; extraits du שׁער השׁמים ; גנזי המלך ; צורת עולם ; צרור המור. Écrit sur papier en 5163 de la création = 1403 de notre ère.

Or. **1085**. Fragment considérable d'un Séfer Torah, provenant de la synagogue de Hochstadt, près de Blenheim, en Bavière ; contenant Exode xi, 8 — Nombres xxxii, 2. En partie taché et mutilé. Écrit sur vélin au 17e siècle.

Or. **1086**. מגלת אסתר, le « Rouleau d'Esther », précédé de trois bénédictions, suivi de quatre bénédictions et de trois malédictions. On prétend que cet exemplaire, écrit au 16e siècle sur peau, avec une poignée en ivoire, a été apporté de l'Inde.

Or. **1087**. Le livre d'Esther, en forme de volume, écrit en Espagne sur vélin au 16e siècle, avec l'intention d'en faire un rouleau de synagogue. Les quatre premières pages ont été ponctuées plus tard.

Or. **1088**. Commentaire d'Ibn Ezra sur le Pentateuque. Écrit sur vélin en 1488 de notre ère.

Or. **1097**. ספר המבחר, commentaire sur le Pentateuque, par Aron ben Joseph, le Karaïte. Sur papier, du 16e siècle.

Or. **1098**. כתר תורה, commentaire sur le Pentateuque, par Aron ben Eliyah le Karaïte. Sur papier, de 1592 de notre ère.

Or. **1099**. עץ חיים, ouvrage sur la philosophie de la religion, par le même. Sur papier, du 15e siècle. Cf. Or. 1306.

Or. **1100**. אשכל הכפר, exposition du Décalogue, par le Karaïte Yehoudah ben Eliyah Hadasi (ou Hadassi). Vol. I. Sur papier, du 16e siècle.

Or. **1101**. Vol. II du même ouvrage. Sur papier, du 16e siècle.

Or. **1102**. שׁער השׁמים, par Isaac ben Abraham Ibn al-Latif (cf. Or. 1084). Sur papier, du 14e siècle.

Or. **1103**. Livre de prières karaïte pour le jour du Grand-pardon (יום הכפרים) ; fragments d'une collection d'élégies ; etc. Sur papier, du 16e siècle, avec des suppléments plus modernes.

Or. **1104**. Livre de prières karaïtes pour la fête de Soukkot. Sur papier, écrit en 1525 de notre ère.

1873.

Or. **1263**. ספר יצירה, le plus ancien traité de kabale. — גן עדן ou ספר מצות, « Livre des préceptes » du Karaïte Aron ben Eliyah (autre exemplaire, Add. 22069). — Lettre envoyée par R. Salomon han-Nasi à R. Aron ben Yehoudah. — Autre lettre de

R. Israël ham-Ma'arabi. — Commentaire sur les Prophètes et sur les Psaumes, par R. Eliyah ham-melammèd. Manuscrit sur papier, daté d'Andrinople, 5193 de la création ; 1365 de la destruction du second temple ; 1745 des contrats ; 1434 de notre ère.

Or. **1264-1265**. ספר הערוך, le dictionnaire talmudique de Nathan ben Yechiel de Rome. 2 vol. sur papier et vélin, du 14e siècle. Deux autres exemplaires, Add. 26881 ; Or. 2397.

1874.

Or. **1302**. Ruth, les Psaumes, les Proverbes, le Cantique et l'Ecclésiaste, texte hébreu, avec la ponctuation superlinéaire, accompagné d'une traduction et d'un commentaire arabe, en caractères hébraïques, attribués à Sa'dya. Ruth, le Cantique et l'Ecclésiaste ont de plus le Targoum, avec la ponctuation superlinéaire. Sur papier, du 14e ou du 15e siècle.

Or. **1303**. Abrégé du Dictionnaire de la Mischnah, nommé en arabe אלמרשד אלכאפי al-Mourschid al-kafi, en hébreu ספר המספיק, par R. Tanchoum ben Joseph de Jérusalem. Copié sur un manuscrit qui était daté de 1938 des Grecs (1627 de notre ère) au 19e siècle. Sur papier ; arabe en caractères hébraïques.

1875.

Or. **1306**. עץ חיים, manuel de théologie, par Aron ben Eliyah le Karaïte. Cf. Or. 1099. — משרת משה, apologie de Maïmonide, par Kalonymos. — ספר התפוח, ouvrage pseudo-aristotélien, traduit de l'arabe en hébreu par Abraham ben Samuel Ibn Chasdai. Autres exemplaires, Or. 1484 et 2396. — רוח שם, attribué ici à Jacob Anatoli. Manuscrit défectueux, sur papier, daté 5303 de la création (1543 de notre ère).

Or. **1307**. מדרשים ou Discours par Ephraïm ben Gerschom, le médecin de Negroponte, qui les a composés en 5215 de la création (1455 de notre ère). Manuscrit sur papier, autographe au moins en partie de l'auteur.

Or. **1326**. Les livres d'Ezra, de Daniel, de Jésus fils de Sirach, d'Esdras I et II, d'Esther, de Judith, de Tobit, des Makkabées I et II, en arabe, caractères hébraïques. — L'histoire des Juifs, par Joseph ben Gorion, en arabe, caractères hébraïques (cf. Or. 1336). — Job, la Sagesse de Salomon, les Proverbes, l'Ecclésiaste, le Cantique, le Nouveau Testament, précédé des Canons, en arabe, caractères hébraïques. Manuscrit sur papier, daté de 1301 — 1306 des Martyrs (1585-1590 de notre ère).

Or. **1330**. Un commentaire chrétien en arabe sur la Genèse, avec une traduction arabe du texte hébreu. Sur papier, écrit en 1102 des Martyrs (1386 de notre ère).

Or. **1336**. Histoire des Juifs, en arabe, par Joseph ben Gorion (cf. Or. 1326). Manuscrit sur papier du 15e siècle, restauré en 1402 des Martyrs (1686 de notre ère).

Or. **1337**. Titre arabe : כתאב אלתואריך, « Le livre des chroniques », livre arabe sur les ères et les années en usage dans l'Orient, sur la manière de déterminer les époques des fêtes juives et chrétiennes, avec des tables chronologiques des Patriarches et des rois des Juifs, des empereurs romains et grecs, des khalifes, des sultans d'Egypte et des patriarches d'Alexandrie jusqu'à l'an 665 de l'hégire = 973 des Martyrs = 1257 de notre ère. Quelques continuations ultérieures. Manuscrit sur papier, daté 1505 des Martyrs (1788 de notre ère).

Or. **1379**. Le Pentateuque en hébreu, avec une introduction grammaticale (מחברת אלתיגאן) et une Masore développée. Ecrit sur papier dans le Yémen à la fin du 15e ou au commencement du 16e siècle.

Or. **1381**. Lettre des Samaritains de Naplouse à Sa Majesté la Reine Victoria en 1875. En samaritain et en arabe.

1876.

Or. **1388**. לחם הפנים, commentaire en hébreu sur le מורה נבכים, « Guide des égarés » de Maïmonide, par Isaac ben Schemtob. Sur papier, du 16e siècle.

Or. **1389**. תשובות, « Réponses » au nombre de trois. Manuscrit acéphale, sur papier, du 15e siècle.

Or. **1404**. הגדה של פסח, la Haggadah de Pâque, avec des en-tête enluminés et des miniatures dans le style italien. Sur papier, du 14e siècle.

Or. **1421**. Partie de l'Abrégé du Talmud rédigé par Isaac ben Jacob Rabb de Fez (Alfasi). Ce volume détaché comprend le Sédér Naschim, avec un commentaire. Sur vélin, du 15e siècle.

Or. **1422**. Midrasch anonyme sur le Pentateuque, avec un commentaire midraschique sur les Haftarot. Sur papier, du 16e siècle.

Or. **1423**. Titre arabe : דלאלת אלחאירין, texte arabe original du Guide des égarés de Maïmonide, en caractères hébraïques. Sur papier, du 15e siècle. Autre exemplaire, mais incomplet, Or. 2423.

Or. **1424**. הגדה של פסח, avec des en-tête enluminés, sur vélin, du 14e siècle.

Or. **1425**. מכשה אפד, grammaire hébraïque en hébreu, par Profiat Duran. Sur papier, du 15e siècle. Autre exemplaire, Add. 27047.

Or. **1426**. סליחות, hymnes propitiatoires karaïtes, du 16e siècle, avec un supplément plus moderne. Papier.

Or. **1427**. סליחות karaïtes du 18e siècle. Papier.

Or. **1432**. Supercommentaire anonyme du commentaire d'Ibn Ezra

sur le Pentateuque. Écrit sur papier en 5324 de la création (1564 de notre ère).

Or. **1433**. Ketoubot. Actes de mariage, datés de Londres, 5564 5569, 5570, 5574 de la création (1804, 1809, 1810 et 1814 de notre ère). Sur vélin.

Or. **1441**. Fragment du Pentateuque samaritain (Genèse, XXXII, 18 — XXXV, 11 ; XXXVI, 28 — XXXVIII, 28) sur vélin ; trois colonnes contenant le texte hébreu avec des versions arabes et samaritaines. Du 13e siècle.

Or. **1442**. Portion du Targoum samaritain (parties de la Genèse, de l'Exode et des Nombres). Sur papier, du 14e siècle.

Or. **1443**. Le Pentateuque samaritain, écrit sur vélin au 13e siècle, restauré en 1208 de l'hégire (1793 de notre ère).

Or. **1444**. Autre exemplaire, daté de 901 de l'hégire (1495 de notre ère).

Or. **1445**. Fragment d'un autre exemplaire (Nombres V, 13 — XXXI, 12). Rouleau sur vélin, du 15e siècle.

Or. **1446**. Version arabe du Pentateuque samaritain. Sur papier, du 16e siècle. Autre exemplaire, Or. 2688.

Or. **1448**. Livre de prières samaritain ; daté 1289 de l'hégire (1872 de notre ère).

Or. **1449**. Autre exemplaire, daté 1288 de l'hégire (1871).

Or. **1450**. Pentateuque samaritain en deux colonnes, contenant l'une le texte hébreu, l'autre une version arabe. Écrit sur papier en 1272-1273 de l'hégire (1759-1760 de notre ère).

Or. **1451**. Un rouleau du Pentateuque, écrit sur de la peau rouge, probablement au 16e siècle. Provenant de San'a, capitale du Yémen.

Or. **1452**. Autre rouleau semblable, de même provenance.

Or. **1453**. Autre rouleau du Pentateuque, de même provenance, écrit sur des peaux rouge et jaune.

Or. **1454**. Rouleau du Pentateuque ; peau rouge ; apporté d'Arabie.

Or. **1455-1458**. Quatre rouleaux identiques, arabes d'origine.

Or. **1459**. Rouleau du Pentateuque, écrit sur peau de mouton, apporté de Hébron, en Palestine.

Or. **1460**. Autre rouleau identique et de même provenance.

Or. **1461**. Rouleau identique, apporté de Jérusalem.

Or. **1462**. Rouleau du Pentateuque, écrit sur peau de mouton, commençant à Genèse, XLVIII, 7, provenant de Djaubar, dans la banlieue de Damas.

Or. **1463**. Fragment d'un autre rouleau semblable, de même provenance, s'arrêtant à Exode, XXXVIII, 19.

Or. **1464**. Fragment d'un rouleau semblable, de Djaubar également, contenant Genèse, XLIX — Lévitique, XXI, 8.

Or. **1465**. Fragment du rouleau coté Or. 1463, contenant Nombres, III, 33, — XXVI, 10.

Or. **1466**. Le Pentateuque en hébreu, avec le Targoum, une tra-

duction arabe et le commentaire de Raschi. Sur papier, du 17e siècle.

Or. **1467**. Texte hébreu du Lévitique, des Nombres et du Deutéronome, avec le Targoum surmonté de la ponctuation superlinéaire et avec une Masore. Sur papier, du 12e siècle. Voir *Palæographical Society*, Oriental series, planche LIV.

Or. **1468**. La Genèse et l'Exode en hébreu, avec une courte Masore. Sur papier, du 16e siècle.

Or. **1469**. Le Lévitique, les Nombres et le Deutéronome, en hébreu, avec une Masore. Sur vélin, du 15e siècle.

Or. **1470**. Les Haftarot en hébreu, avec le Targoum surmonté de la ponctuation superlinéaire, avec une Masore et avec des Schetarôt. Sur vélin, avec la date 1795 des contrats (1484 de notre ère). Voir *Palæographical Society*, Oriental series, planche XCI.

Or. **1471**. Josué, les Juges, Samuel et les Rois, en hébreu, avec le Targoum, surmonté de la ponctuation superlinéaire, et avec Masore. En tête le מחברת אלתיגאן. Sur papier, du 17e siècle.

Or. **1472**. Samuel et les Rois, en hébreu, avec le Targoum surmonté de la ponctuation superlinéaire et avec une Masore. Sur vélin, écrit en 1512-1513 de notre ère.

Or. **1473**. Jérémie et Ezéchiel, en hébreu, avec le Targoum surmonté de la ponctuation superlinéaire et avec la Masora parva. Sur vélin, du 15e siècle.

Or. **1474**. Jérémie, Ezéchiel, Isaïe et les Petits Prophètes, avec le Targoum (ponctuation superlinéaire) et une Masore. Isaïe est accompagné d'une traduction arabe en caractères hébraïques. Sur papier.

Or. **1475**. Ruth, les Psaumes, Job, les Proverbes, l'Ecclésiaste, le Cantique, les Lamentations, Esther, Daniel, Ezra, Néhémie et les Chroniques, en hébreu. Ecrit sur papier en 1604 de notre ère.

Or. **1476**. Le Cantique, les Lamentations, Daniel, Esther, Ezra, Néhémie, les Chroniques en hébreu, avec le Targoum (ponctuation superlinéaire), une traduction arabe en caractères hébraïques et une Masore. Sur papier, du 16e siècle.

Or. **1477**. La fin des Psaumes, l'Ecclésiaste, le Cantique et un fragment des Lamentations. Texte hébreu surmonté de la ponctuation superlinéaire, accompagné d'une version arabe en caractères hébraïques, que l'on suppose être celle de Sa'dya. Sur papier, du 14e siècle.

Or. **1478**. Fragment des Juges, Samuel, les Rois, Isaïe, Jérémie, fragments de Daniel, Ezra, Néhémie et le deuxième livre des Chroniques, texte hébreu, avec les Masora magna et parva. 3 vol. sur vélin, écriture Sefardi du 14e siècle.

Or. **1479**. Livre de prières yéménite, en hébreu et en arabe. Ecrit sur papier a Dhamar en 1985 des contrats (1674 de notre ère).

Or. **1480**. Autre exemplaire identique, écrit à Dhamar au 17e siècle.

Or. **1481**. Un Midrasch peu étendu, en hébreu et en arabe (caractères hébraïques) sur le Pentateuque et les Haftarot. Sur papier, du 15e siècle.

Or. **1482**. Midrasch hag-gadol sur l'Exode. Ecrit sur papier en 1874 des contrats (1563 de notre ère). Autres exemplaires, Or. 2214 et 2352. A la fin, deux feuilles sur le calendrier.

Or. **1483**. Midrasch hag-gadol sur le Deutéronome. Ecrit sur papier en 1807 des contrats (1496 de notre ère). Autres exemplaires, Or. 2216 et 2355.

Or. **1484**. ספר המבקש, traité d'éthique en prose et en vers, par Schémtob ben Joseph Ibn Palquera. — ספר התפוח « Livre de la pomme », attribué à Aristote et traduit de l'arabe en hébreu par Abraham ben Samuel Ibn Chasdai. Autres exemplaires, Or. 1306 et 2396. — ספר שולחן של ערבי, traité des rites et des règlements relatifs à la nourriture, attribué à R. Bachyah ben Ascher. Sur vélin, du 15e siècle.

Or. **1485**. ספר מבחר הפנינים, traité d'éthique attribué à Salomon Ibn Gabirol et traduit de l'arabe en hébreu par R. Yehoudah Ibn Tibbon. Autre exemplaire, Or. 2396. — ספר הנזיר ובן המלך le roman de Barlaam et Josaphat, traduit de la version arabe en hébreu par Abraham hal-Lewi ben Chasdai. Sur vélin, du 15e siècle.

Or. **1486**. Les deux premiers livres du Mischnéh Torah de Maïmonide, c'est-à-dire le séfér ham-madda' et le séfér ahabah. La fin manque. Sur vélin, du 15e siècle.

Or. **1487**. Commentaire d'Ibn Ezra sur le Pentateuque. En-tête ornés. Sur vélin, du 15e siècle.

Or. **1488**. ספר השרשים, Dictionnaire hébreu, de David Kamchi. Sur vélin, du 14e siècle.

Or. **1489**. Commentaire sur les Psaumes, par David Kamchi. Sur vélin, du 15e siècle. Autre exemplaire, Or. 1018.

Or. **1490**. Fragment du Midrasch hag-gadol sur les Nombres. Sur papier, écrit à San'a au 16e siècle. Deux exemplaires complets, Or. 2354 et 2379.

1878.

Or. **2086**. Rouleau contenant le livre d'Esther en hébreu. Sur papier, du 15e siècle.

Or. **2088**. Un Machzor écrit sur vélin au 15e siècle.

1879.

Or. **2201**. Bible hébraïque, d'une jolie écriture sur vélin, avec une Masore. De 5006 de la création (1246 de notre ère).

Or. **2210**. Les premiers Prophètes (Josué, les Juges, etc.), texte hé-

braïque, avec le Targoum (ponctuation superlinéaire) et une Masore. Sur papier, de 1780 des Contrats (1469 de notre ère).

Or. **2211**. Les derniers Prophètes, commençant par Jérémie. Texte hébraïque, avec Targoum (ponctuation superlinéaire) et Masore. Pour Isaïe, la traduction arabe de Sa'dya en caractères hébraïques. Sur papier, de 1786 des Contrats (1475 de notre ère).

Or. **2212**. Les Hagiographes (כתובים), commençant par Ruth. Texte hébraïque avec Masore. On a ajouté à la fin la מגלת אנטיוכוס « Rouleau d'Antiochus », histoire du roi Antiochus Epiphane, en araméen (ponctuation superlinéaire) et en arabe (caractères hébraïques). Sur papier.

Or. **2213**. Midrasch hag-gadol sur la Genèse, divisé d'après les Parschiyyot hebdomadaires, chacune d'elles étant introduite par un hymne de dix lignes environ. Gloses marginales. Sur papier. Autre exemplaire, Or. 2378.

Or. **2214**. Midrasch hag-gadol sur l'Exode, avec des commentaires à la marge. Manuscrit sur papier, défectueux au commencement et à la fin. Deux autres exemplaires, Or. 1482 et 2352.

Or. **2215**. Midrasch hag-gadol sur le Lévitique. Quelques gloses sur certains passages, à la marge. Sur papier, daté 1912 des contrats (1601 de notre ère). Autre exemplaire, Or. 2353. — Deux feuilles de vélin au commencement, deux autres à la fin, contiennent du Deutéronome XIII, 7 — 18 ; XIV, 13 — XVI, 15 ; XXX, 20 — XXXI, 10, dans le texte hébraïque, avec le Targoum (ponctuation superlinéaire), la traduction arabe de Sa'dya en caractères hébraïques et une Masore. Du 15e siècle.

Or. **2216**. Midrasch hag-gadol sur le Deutéronome. Il manque une feuille au commencement et quelques feuilles à la fin. Sur papier. Deux autres exemplaires, Or. 1483 et 2355.

Or. **2217**. Commentaire de Maïmonide sur la Mischnah, avec insertion du texte. La Moukaddima (introduction) et le Sédér Zera'im. Arabe en caractères hébraïques. Sur papier, du 15e siècle.

Or. **2218**. Commentaire de Maïmonide en arabe (caractères hébraïques) sur le Sédér Mo'ed de la Mischnah. Sur papier, en 1963 des contrats (1652 de notre ère). Le manuscrit Add. 27558 en contient une traduction hébraïque.

Or. **2219**. Autre exemplaire, dont les premiers feuillets manquent, sur papier, de 1824 des contrats (1513 de notre ère).

Or. **2220**. Autre exemplaire, où manquent Schabbat et la fin de Mo'ed katon. Sur papier, du 15e siècle.

Or. **2221**. Autre exemplaire, où manquent Schabbat, le commencement de 'Eroubim et la fin de Rosch hasch-schanah. Quelques autres lacunes. Sur papier, du 15e siècle.

Or. **2222**. Parties de deux manuscrits distincts, sur papier, du 16e et du 14e siècle, contenant des fragments du commentaire

de Maïmonide en arabe (caractères hébraïques) sur le traité Abot, précédé de ce qu'on appelle les Huit chapitres de Maïmonide, incomplets du commencement.

Or. **2223**. Commentaire de Maïmonide en arabe (caractères hébraïques) sur le Séder Kodaschim de la Mischnah. Sur papier, de 1725 des contrats (1414 de notre ère).

1880.

Or. **2224**. Autre exemplaire, où manquent les dix premiers chapitres de Zebachim et quelques fragments des Massichtot suivantes. Sur papier, de 1801 des contrats (1490 de notre ère). — A la fin, un fragment du commentaire en arabe (caractères hébraïques) de Maïmonide sur le Sédér Tohorot de la Mischnah. Sur papier, du 15e siècle.

Or. **2225**. Commentaire de Maïmonide en arabe (caractères hébraïques) sur le Sédér Tohorot de la Mischnah, où manquent les seize premiers chapitres et le commencement du dix-septième chapitre de la Masséchét Kélim ; quelques lacunes aussi dans les Massichtot suivantes. Les cinq dernières font complètement défaut. Sur papier, du 15e siècle.

Or. **2226**. Commentaire de Maïmonide en arabe (caractères hébraïques) sur le Sédér Zera'im de la Mischnah, commençant par la fin de Pe'ah. Les huit Massichtot suivantes sont complètes. Le manuscrit finit avec le commencement de Bikkourim. Sur papier, du 14e siècle. — En tête, fragment d'un commentaire sur le Mischnéh Torah de Maïmonide. Sur papier, du 15e siècle.

Or. **2227**. Livre de prières, d'après le rite yéménite, en hébreu, avec des commentaires et des enseignements liturgiques en arabe (caractères hébraïques). On y a ajouté le texte des Lamentations et d'Esther, avec une traduction arabe en caractères hébraïques, ainsi que celui du Psaume 137. Prières, hymnes et passages bibliques sont surmontés de la ponctuation superlinéaire. Sur papier, daté de San'a, année 1851 des contrats (1540 de notre ère).

Or. **2228**. La Genèse et l'Exode, texte hébraïque, Targoum avec la ponctuation superlinéaire, traduction arabe de Sa'dya (caractères hébraïques) et commentaire de Raschi. En tête le מחברת אלתיגאן. Sur papier, de 1966 des contrats (1655 de notre ère).

Or. **2229**. Le Lévitique et les Nombres, texte hébraïque, Targoum avec la ponctuation superlinéaire, traduction arabe de Sa'dya (caractères hébraïques), et commentaire de Raschi. Sur papier, du 17e siècle.

Or. **2230**. Le Deutéronome, texte hébraïque, Targoum sans ponctuation, traduction arabe de Sa'dya (caractères hébraïques), et commentaire de Raschi. Sur papier, du 17e siècle.

Or. **2286**. Le Pentateuque vocalisé et accentué, avec les Masora

magna et parva. Il manque le commencement jusqu'à Genèse, XXI, 21. Les Haftarot vocalisées et accentuées, avec la Masora parva. Ruth, le Cantique et l'Ecclésiaste vocalisés et accentués, avec les Masora magna et parva. Sur vélin, du 14e siècle.

1881.

Or. **2348**. Le Pentateuque vocalisé et accentué, avec les Masora magna et parva. En tête, le מחברת אלתיגאן, légèrement acéphale. Sur papier, de 874 de l'hégire (1469 de notre ère).

Or. **2349**. Autre exemplaire composé des mêmes éléments, suivi d'un traité en arabe (caractères hébraïques) sur les lettres, les points-voyelles et les accents de l'Hébreu. Sur vélin, de 1802 des contrats (1491 de notre ère).

Or. **2350**. Autre exemplaire composé des mêmes éléments, suivi des Haftarot, dont la fin manque, avec les Masora magna et parva. Sur papier, de 1720 des contrats (1409 de notre ère).

Or. **2351**. מדרש החפץ, homélies sur le Pentateuque et sur les Haftarot en hébreu, avec des explications en arabe (caractères hébraïques) par Zekaryah le médecin (Abou Yahya ibn Soulaiman). Autres exemplaires du Midrasch hah-héfés, Or. 2380-2382. Sur papier, entre le 15e et le 16e siècle. — Fragment des chapitres I et II du deuxième livre (כפר אהבה) du Mischnéh Torah de Maïmonide.

Or. **2352**. Midrasch hag-gadol sur l'Exode. Sur papier, de 1786 des contrats (1475 de notre ère). Deux autres exemplaires, Or. 1482 et 2214. — Court fragment du même Midrasch.

Or. **2353**. Midrasch hag-gadol sur le Lévitique. Les premiers feuillets manquent. Sur papier. Autre exemplaire, Or. 2215.

Or. **2354**. Midrasch hag-gadol sur les Nombres. Sur papier, daté Tébét 1799 des contrats (1488 de notre ère). Autre exemplaire, Or. 2379; fragment, Or. 1490.

Or. **2355**. Midrasch hag-gadol sur le Deutéronome. Les premiers et les derniers feuillets manquent. Sur papier, du 15e siècle. Deux autres exemplaires, Or. 1483 et 2216.

Or. **2356**. Collection d'homélies en arabe (caractères hébraïques) tirées de l'ouvrage homilétique intitulé נור אלשלם, par Netanel ben Yescha'yah. Défectueux au commencement et à la fin. Sur papier, du 15e siècle. Cf. Or. 2383.

Or. **2357**. כפר זמנים, troisième livre du Mischnéh Torah de Maïmonide. Sur papier, daté Iyyar 1694 des contrats (1383 de notre ère).

Or. **2363**. Le Pentateuque en hébreu et le Targoum alternant verset par verset, tous deux avec la ponctuation superlinéaire. Masora magna et parva. Le commencement manque. Sur vélin, entre le 12e et le 13e siècle.

Or. **2364**. Le Pentateuque vocalisé et accentué, précédé du מחברת

אלתיגאן dont le commencement manque, et suivi des Haftarot défectueuses à la fin, avec le Targoum (ponctuation superlinéaire), les Masora magna et parva. Sur papier, du 15e siècle.

Or. **2365**. Le Pentateuque vocalisé et accentué; Masora magna et parva. Sur papier, entre le 13e et le 14e siècle.

Or. **2366**. La Genèse et l'Exode, en hébreu, avec la ponctuation superlinéaire. Le commencement manque. Sur papier, entre le 14e et le 15e siècle.

Or. **2367**. La Genèse et l'Exode en hébreu, avec les voyelles et les accents, accompagnées du Targoum (ponctuation superlinéaire) et de la traduction arabe par Sa'dya. En tête le מחברת אלתיגאן. Sur papier, du 17e siècle.

Or. **2368**. L'Exode, texte hébraïque, Targoum (ponctuation superlinéaire) et traduction arabe par Sa'dya. Le commencement manque. Sur vélin, entre le 14e et le 15e siècle.

Or. **2369**. Les premiers Prophètes, vocalisés et accentués. Masora magna et parva. Sur papier, de 1811 des contrats (1500 de notre ère).

Or. **2370**. Autre exemplaire, sur papier, de 1772 des contrats (1461 de notre ère).

Or. **2371**. Les premiers Prophètes, texte et Targoum alternant de verset en verset, le Targoum avec la ponctuation superlinéaire. Sur papier, du 17e siècle.

Or. **2372**. Les derniers Prophètes; texte et Targoum alternant verset par verset. Commencement et fin manquent. Main Sefardi, du 14e siècle environ. Sur vélin.

Or. **2373**. Les Hagiographes (כתובים), texte avec la ponctuation superlinéaire, Masora magna et parva. Commencement et fin manquent. Sur vélin, entre le 14e et le 15e siècle.

Or. **2374**. Les Hagiographes, texte avec la ponctuation superlinéaire, accompagné d'une traduction arabe et en partie du Targoum. Masore défectueuse. Nombreuses lacunes. Sur vélin, entre le 13e et le 14e siècle.

Or. **2375**. Les Hagiographes vocalisés et accentués, avec une version arabe (caractères hébraïques) des cinq Megillot, et avec le Targoum (ponctuation superlinéaire). Masora magna et parva. A la fin, un traité sur les accents, en arabe (caractères hébraïques). Sur papier, du 15e siècle.

Or. **2376**. Les Hagiographes, vocalisés et accentués. Masora magna et parva. Sur papier, entre le 16e et le 17e siècle.

Or. **2377**. Les Hagiographes, vocalisés et accentués, avec la traduction arabe (caractères hébraïques) des cinq Megillot, et avec le Targoum (ponctuation superlinéaire). Après Daniel a été insérée au fol. 88 verso la מגלת אנטיוכוס (voir Or. 2222) en araméen avec une version arabe. Des lacunes. Sur papier, du 14e siècle.

Or. **2378**. Midrasch hag-gadol sur la Genèse. Quelques feuillets

manquent au commencement et à la fin. Sur papier, du 15e siècle. Autre exemplaire, Or. 2213.

Or. **2379**. Midrasch hag-gadol sur les Nombres. Daté Adar 1918 des contrats (1617 de notre ère). Autres exemplaires, Or. 1490 et 2354.

Or. **2380**. מדרש החפץ, homélies sur le Pentateuque et sur les Haftarot en hébreu, avec des explications en arabe (caractères hébraïques) par Zekaryah le médecin. La fin manque. Sur papier, du 14e siècle. Autre exemplaire, Or. 2351.

Or. **2381**. Même Midrasch sur la Genèse et sur la plus grande partie de l'Exode, avec des explications en arabe (caractères hébraïques) par Zekaryah le médecin. Sur papier, daté Tischri 1844 des contrats (1533 de notre ère).

Or. **2382**. Autre exemplaire sur papier, daté 1820 des contrats (1509 de notre ère).

Or. **2383**. Collection d'homélies sur le Pentateuque (la Genèse et une partie de l'Exode), tirées du נור אלטלם (cf. Or. 2356), par Netanel ben Yescha'yah. Commencement et fin manquent. Arabe en caractères hébraïques. Sur papier, du 16e siècle.

Or. **2384**. Même ouvrage en arabe (caractères hébraïques), comprenant des portions de la Genèse, de l'Exode, du Lévitique et des Nombres. Sur papier, entre le 14e et le 15e siècle.

Or. **2385**. Commentaire en arabe (caractères hébraïques) sur le Pentateuque. Le commencement manque. On a ajouté à la fin un fragment des Parschiyyot hebdomadaires, avec le Targoum alternant verset par verset, surmonté en partie de la ponctuation superlinéaire. Sur papier, entre le 16e et le 17e siècle.

Or. **2386**. Même commentaire, dont le commencement et la fin manquent. Sur papier.

Or. **2387**. Commentaire en arabe (caractères hébraïques) sur les premiers Prophètes, par Abraham ben Schlomot. Le commencement manque. Sur papier, daté kislew 1825 des contrats (1514 de notre ère).

Or. **2388**. Commentaire en arabe (caractères hébraïques) sur le second livre de Samuel, par R. Isaac ben R. Samuel l'Espagnol. Quelques feuillets manquent au début. Sur papier, du 16e siècle.

Or. **2389**. Livre de prières yéménite en hébreu surmonté de la ponctuation superlinéaire. Sur papier, du 17e siècle.

Or. **2390**. Autre exemplaire, sur papier, de la même époque.

Or. **2391**. Commentaire en arabe (caractères hébraïques) de Maïmonide sur le Sédér Zera'im. Le commencement et la fin manquent. — Court fragment du même commentaire sur le Sédér Nezikin (Masséchet Baba Kama). Sur papier, du 17e siècle.

Or. **2392**. Même commentaire sur le Sédér Naschim. Sur papier, du 16e siècle.

Or. **2393**. Même commentaire sur le Sédér Nezikin. En tête a été

placé un court fragment du même commentaire sur le Sédér Naschim. Sur papier, entre le 14e et le 15e siècle.

Or. **2394**. Même commentaire sur le Sédér Nezikin, à partir de la Masséchét Schebou'ot. Les derniers feuillets manquent. Sur papier, du 16e siècle.

Or. **2395**. ספר המצות « Livre des commandements » en arabe (caractères hébraïques), par Maïmonide (cf. Or. 1046). On a mis en tête une liste, dont le commencement manque, des 365 commandements.

Or. **2396**. Huit ouvrages sur l'éthique et la cabale en hébreu : 1° ספר תקון מדות הנפש, par Ibn Gabirol ; 2° ספר יסוד היראה ; 3° ספר מעלות המדות, par Yechiel ben Yekoutiel ; 4° ספר מבחר הפנינים, par Ibn Gabirol (cf. Or. 1485) ; 5° ספר סוד הסודות, attribué à Aristote ; 6° אגרת עלי הישמעלי, épître morale d'Aristote, traduite du grec en arabe, par 'Ali l'Ismaélite, puis de l'arabe en hébreu, par Yehoudah ben Charizi ; 7° ספר התפוח, attribué à Aristote et traduit de l'arabe en hébreu par R. Abraham ben Chasdai (cf. Or. 1306 et 1484) ; 8° ספר מליצת הפילוסופים. Sur papier, daté Adar 5142 de la création (1382 de notre ère).

Or. **2397**. ספר הערוך, le dictionnaire talmudique de Nathan ben Yechiel. Manuscrit défectueux. Sur papier, à l'exception de quelques feuillets sur vélin, entre le 14e et le 15e siècle. Deux autres exemplaires, Add. 26881 et Or. 1264-1265.

Or. **2398**. Une partie du Commentaire, en arabe (caractères hébraïques), par le Karaïte Yéfét (Abou 'Ali al-Basri), comprenant une partie de l'Exode. Sur papier, du 16e siècle.

Or. **2399**. Une partie du Lévitique du même Commentaire. Sur papier, du 17e siècle.

Or. **2400**. Même Commentaire sur les petits Prophètes. Vol. I : Osée-'Obadyah. Sur papier, du 19e siècle.

Or. **2401**. Même Commentaire sur les petits Prophètes. Vol. II : Jonas-Maleachi. Sur papier, écrit en 5448 de la création, 1099 de l'hégire, 1688 de notre ère.

Or. **2402**. Même Commentaire sur les Proverbes. Sur papier, écrit en 627 de la création (1867 de notre ère).

Or. **2403**. Une partie du commentaire en arabe (caractères hébraïques) de David ben Boas han-Nasi sur l'Exode. Sur papier, entre le 13e et le 14e siècle.

Or. **2404**. Commentaire karaïte en arabe (caractères hébraïques) sur Josué. Défectueux en tête. Sur papier, entre le 16e et le 17e siècle.

Or. **2405-2406**. ספר מצות, par le Karaïte Samuel ha-Rofé, vol. I et II. Sur papier, de 1831 des contrats = 5280 de la création = 1520 de notre ère. Même ouvrage en partie dans Or. 63.

Or. **2414**. La Genèse vocalisée et accentuée, avec les Masora magna et parva. En tête un traité sur les lettres serviles, extrait du מחברת אלתיגאן. Les Haftarot qui étaient ajoutées à la fin

ne subsistent que dans leur commencement. Sur vélin, du 15e siècle.

Or. **2415**. Le Pentateuque et les premiers Prophètes, en caractères rabbiniques vocalisés et accentués. Commencement et fin manquent. Sur vélin, du 14e siècle.

Or. **2416**. Un Midrasch en hébreu sur le Pentateuque, attribué à Jacob ben Aschér (ba'al at-tourim). Le commencement manque. — Même Midrasch sur Esther. La fin manque. Sur papier, de 1962 des contrats (1651 de notre ère).

Or. **2417**. Livre de prières, d'après le rite yéménite, en hébreu, avec la ponctuation superlinéaire. Sur papier, de 1961 des contrats (1650 de notre ère).

Or. **2418**. Autre exemplaire semblable, sur papier, du 18e siècle.

Or. **2419**. הגדות התלמוד, avec un index des passages bibliques, provenant d'un exemplaire imprimé du עין יעקב. Sur papier, du 17e siècle.

Or. **2420**. Commentaire de Maïmonide en arabe (caractères hébraïques) sur une portion du Sédér Kodaschim, comprenant Zebachim, Menachot et Schehitat Cholin. Sur papier, du 14e siècle.

Or. **2421**. Dixième livre (séfér Tohorah) du Mischnéh Torah de Maïmonide. Sur vélin, de 1606 des contrats (1295 de notre ère).

Or. **2422**. Onzième livre (séfér Nezakim) du même ouvrage. On y a joint une feuille d'un autre manuscrit contenant un index du neuvième livre (séfér Korbanot), avec des dessins d'ornement coloriés. Sur papier, du 14e siècle.

Or. **2433**. Une grande partie du דלאלת אלחאירין « Guide des égarés » en arabe (caractères hébraïques) de Maïmonide. Sur papier, du 15e siècle. Exemplaire complet, Or. 1423.

Or. **2443**. Livre de prières, écrit sur vélin à Alboddo, dans les Marches, en 1383 de notre ère. La langue est l'italien en caractères hébraïques.

(A suivre.)

NOTES ET MÉLANGES

L'ARTICLE HÉBREU[1].

Dans mon essai provisoire sur les inscriptions lihyanites[2], j'ai établi, pour la première fois, que l'article de ce dialecte, ainsi que celui du dialecte de Safa, était formé par le préfixe ה, comme en hébreu, et non par le préfixe אל, comme c'est la règle dans l'arabe classique. Au moyen de cette forme, les dialectes arabes préislamiques du nord se rattachent à la Palestine et à la Phénicie sans solution de continuité, et ces attaches doivent remonter à une époque relativement reculée, où les rameaux araméens originaires de la Babylonie du sud n'étaient pas encore prédominants dans l'oasis de Teima et au nord du Hidjaz, où s'établit plus tard le noyau du royaume nabatéen. La publication récente faite par M. D. H. Müller des inscriptions lihyanites recueillies par M. J. Euting, à El-Ola[3], a non seulement confirmé mon opinion sur ce sujet, mais elle permet de pousser plus loin nos investigations sur la forme primitive de l'article dans les langues nord-arabiques et hébréo-phéniciennes. J'ose même espérer que le résultat de la présente étude sera de nature à jeter un jour inattendu sur la formation de l'article dans la plupart des autres langues sémitiques.

Deux opinions se font notoirement prévaloir dans l'explication

[1] Résumé d'une communication faite au VIII[e] congrès des Orientalistes, tenu à Stockholm et à Christiania en septembre 1889.

[2] *Revue*, juillet-septembre 1884, p. 16 et suiv. Ces inscriptions y sont provisoirement désignées par le titre d'*arabiques*, espèce A ; celui de *lihyanites* vient de l'expression מלך לחין « roi des Lihyan » découvert par M. D. H. Müller dans les textes apportés par M. Euting. Les Lihyân sont mentionnés par Pline sous la forme *Lechieni*. Les auteurs arabes ignorent tout à fait l'existence de ce royaume.

[3] *Epigraphische Denkmäler aus Arabien*, Wien, 1889.

de l'article hébreu. Les uns le font dériver du pronom de la troisième personne הוא, les autres le comparent à l'article arabe אל, primitivement הל, dont l'origine reste obscure. Mais qui ne voit pas les difficultés auxquelles ces deux étymologies donnent lieu ? D'une part, le pronom הוא aurait donné régulièrement la syllabe longue הָ, et on ne s'explique pas comment, en s'abrégeant en הַ, il peut faire redoubler toutes les consonnes non gutturales qui le suivent, comme c'est de rigueur pour l'article hébreu (הַשָּׁמֶשׁ , הַדָּבָר). D'autre part, si la forme primitive est הל, on ne se rend pas facilement compte de la disparition du ל liquide, qui, à la seule exception du verbe לקח, où la première radicale n'est peut-être pas primitive, ne s'assimile jamais en hébreu aux consonnes suivantes. Encore plus difficile à expliquer est l'allongement de la voyelle devant les lettres gutturales à titre de compensation du דגש [1] ; on s'attendrait plutôt à voir reparaître le ל radical dans ce cas particulier où l'assimilation a perdu sa raison d'être. Ces considérations suffisent à faire voir l'impossibilité de l'une et l'autre de ces explications et à faire naître le besoin de chercher une explication nouvelle plus conforme aux exigences de la philologie scientifique.

Faisons tout d'abord l'inventaire de tous les mots lihyanites revêtus de l'article ה. Ce sont les suivants : אפעה הקתבי ,ואל העסן (I, 1) ; בן הרמה (I, 2) ; המאים (3, 2) ; המקדר והנענך (4, 3) ; להנעזל (6, 3) ; הצנק (8, 2) ; הכפר (9, 2) ; המהברן (9, 3) ; תלמי בן הנאס (9, 3-4) , המצד , תבב המלל (10, 1) , המקהל (14, 9) , הנאמן (14, 8) , השית שעת (21, 7) , והפרו הדת והארח (16, 4) , הבת דה (15) , הזרך הנץ (23, 2-4) , המכל והמקצד (23, 4-5) , המבל הנאעלי (23, 6) , המבל חרף (25, 9) , עצם המתעת (24) , רעהה הצנע נחת הצלם (23, 6) , הנאסלל והדהא (27, 3) , בנו השיע (34, 1) , הנ קבר (35, 2-3) , החלס (52, 5) , הצסלהם (55, 1) , הצפחת דת (58, 2) , הנעם חול (71, 2) , הזלן (75, 1).

Si on néglige tous les mots dont la lecture n'est pas tout à fait certaine, les autres peuvent former les trois catégories suivantes :

1°. Substantifs : הנאס , המצד , הבת , הדת , הארח , הנץ , המקנד , המהברן , הכפר , המקדר , הרמה , הצפחת , החלם , השיע , המבל , הצלם , המכל.

2°. Adjectifs : העסן , הכהני , המלל , המתעת.

3°. Participes niphal : הנאסלל , הנאעלי , הנאמן , הנעזל , הנענך.

[1] הָיְנוֹר , הָאִישׁ , etc.

Cette division, qui résulte de l'interprétation de M. Müller, me paraît avoir besoin d'être modifiée en ce qui concerne la 3e classe des mots qui, si je ne me trompe, doit être entièrement éliminée. Je suis loin de contester que le participe niphal du lihyanite soit formé en conformité de l'hébreu, qui omet le מ préfixe usité dans le munphail arabe ; j'ai constaté ce fait pour le dialecte de Safa et j'incline à l'admette aussi pour le lihyanite. Mais je suis convaincu que le נ des mots de cette catégorie n'est nullement un préfixe verbal, mais une partie intégrante de l'article.

En examinant avec quelque attention les cinq mots dont il s'agit, on s'aperçoit aussitôt que la forme du niphal peut tout au plus s'appliquer aux trois premiers, tandis que les deux derniers mots הנאעלי, הנאסלל font voir l'un et l'autre un א entre le נ et les lettres radicales, et comme le א ne fait jamais fonction de voyelle en lihyanite, il devient clair que la forme du niphal n'est pas de mise dans ce cas, et que le נ doit avoir une origine différente. M. M. a bien senti la difficulté de cette orthographe, mais il a cru qu'elle n'était pas assez importante pour lui faire abandonner son idée première d'y trouver une forme verbale.

Mais une autre considération achève de faire voir que le נ, loin d'appartenir à une forme verbale, fait partie intégrante de l'article même. Tous les mots de cette catégorie montrent après le נ soit un א, soit un ע, c'est-à-dire une lettre gutturale. Or, les lettres gutturales produisent notoirement une modification sensible dans la ponctuation de l'article hébreu. On a donc le droit de se demander si elles n'exercent pas la même influence sur la forme de l'article dans le dialecte lihyanite, et, réflexion faite, on arrive, en effet, à se convaincre que la forme pleine de l'article est réellement הנ ; seulement, le נ s'assimile à toutes les consonnes dures dont il est suivi et n'apparaît distinctement que devant les lettres gutturales, qui sont réfractaires au redoublement. Ceci établi, on voit tout de suite que les mots הנאעלי et הנאסלל se composent de הנ-אעלי et de הנ-אסלל, présentant les formes comparatives אעלי, « plus haut » אסלל « plus bas », et précédées de l'article : « le plus haut » et « le plus bas (?) ». Les trois autres mots doivent aussi être analysés : הנ-אמן, הנ-ענך, הנ-עזל, et être rapprochés des formes arabes : الامن, العانك, العازل.

Je ne crois pas qu'on puisse objecter à cette interprétation que le נ, qui apparaît devant les gutturales, pourrait bien être un élément parasite, comme celui qui se trouve, dans l'araméen biblique, dans le mot הנעל (Dan., VI, 19), pour הַעֵל ; outre que l'insertion du נ devant les gutturales est extrêmement rare en araméen même, il

faut considérer que le lihyanite fait partie des langues arabes, qui répugnent à ces sortes d'insertions après les lettres serviles. Le lihyanite va même plus loin que l'arabe classique dans la tendance à faire disparaître le נ alors même qu'il est radical : comparez le lihyanite הֵהֵן et l'arabe اَتَتَيْنَ.

Le premier bénéfice de cette déduction consiste dans l'explication rationnelle de l'article hébreu, qui était, à ce que je crois, primitivement identique au הֵן lihyanite. Le נ a en hébreu un régime très réglé, qui se fait jour tout particulièrement dans les verbes à première radicale נ, où cette lettre s'assimile aux consonnes non gutturales et fait allonger la syllabe en compensation devant les gutturales : וַיִּפֹּל pour וַיִּנְפֹּל, וַיֹּאמֶר pour וַיֹּאנֶמֶר. Le même fait se présenterait, selon moi, au sujet de l'article : הַפֶּה , הַקָּהָל et הָאִישׁ, הָעֶבֶד.

Une fois que la forme primitive de l'article hébréo-lihyanite est établie, il ne sera plus difficile d'en trouver l'origine. En règle générale, les langues font venir l'article tantôt du pronom personnel de la 3e personne, tantôt d'un pronom démonstratif, ainsi, par exemple, le français *le*, *la* est abrégé de *ille*, *illa*. Or, l'assyrien possède, en effet, un démonstratif *annu*, *annîtu*, « ce, cette », ce qui donne, en écriture alphabétique, אנ ; mais, comme l'assyrien ne possède pas le ה, il est permis, grâce à la comparaison du lihyanite et de l'hébreu, de rétablir la forme originale הנ. L'affaiblissement du ה en א s'observe, d'ailleurs, également en lihyanite, où l'on trouve אלכן (21, 4), pour הלכן, et אצפחת (67, 2), pour הצפחת. C'est cette forme affaiblie, א, qu'on trouve aussi assez souvent dans les inscriptions carthaginoises des dernières époques et surtout dans les inscriptions néo-puniques.

Les langues araméennes sont extrêmement instructives à ce point égard, car on y constate comme pronoms démonstratifs en même temps les deux formes הנא et אנא, au pluriel הנון, הנין et אנון, אנין, tandis que le démonstratif éloigné הא semble être abrégé de הנו. En hébreu, il serait possible d'y rattacher la particule affirmative הן, presque toujours allongée en הִנֵּה, « voici ».

En dehors de ces langues du nord, l'article démonstratif אנ, הנ se retrouve dans la particule démonstrative sabéenne ן, comme, par exemple, dans צלמן דן, « cette image », משנדן דן, « cette tablette. » On voit qu'en sabéen, le préfixe est devenu suffixe. Un pareil changement de place se fait aussi observer dans les langues non sémitiques : ainsi le Roumain dit : omul, « l'homme », focul, « le feu », pour : le om, le foc.

Faisons encore remarquer que la forme suffixale n'est pas tout

à fait étrangère aux langues du nord. On la retrouve comme élément final dans le démonstratif זן du phénicien de Byblos et dans l'araméen דנא, זנא.

Touchons, en passant, pour compléter la série, à la formation de l'article amharique, qui n'est autre chose que le suffixe inséparable de la 3e personne du masculin, *û*; ainsi *betû* signifie à la fois « sa maison » et « la maison ». Ce phénomène s'observe déjà de temps en temps dans l'éthiopien classique, mais n'est devenu d'un emploi général que dans cette langue dérivée qui est maintenant dominante en Abyssinie.

Il me reste à expliquer l'article arabe אל, הל, qui ne peut, sans violence phonétique, être assimilé à la forme אנ, הנ, que nous étudions. A mon avis, on peut le ramener, avec quelque vraisemblance, au pronom démonstratif hébreu אֵלֶּה, araméen אלין, assyrien *ulu*, éthiopien *elû* « ces, ceux-ci », qui ne s'emploie qu'au pluriel dans les langues littéraires, mais dont on trouve la forme singulière *eli*, « ce, ce qui » dans l'arabe vulgaire. L'arabe classique a aussi le pronom pluriel אולו, mais il l'emploie dans le sens de « ceux qui ont » et comme pendant de הַר, « celui qui a ». La forme primitive הל semble se rattacher à la racine הלו, qui se trouve en éthiopien avec le sens d' « être » et d' « exister », surtout d' « être dans un lieu [1] ». Il répond à peu près au verbe latin *stare*, qui a remplacé dans les langues romanes l'emploi de l'ancien verbe *esse*, qui marque particulièrement l'existence d'une qualité.

J. Halévy.

UNE INSCRIPTION JUDÉO-SABÉENNE

Dans le dernier numéro de cette *Revue*, M. Halévy maintient la traduction qu'il avait précédemment donnée de l'inscription cotée dans mon recueil 394/395. Il me demande en même temps pourquoi je n'ai pas publié aussi le restant de l'inscription qui, d'après lui, éclaircirait la question restée en litige. Pour répondre au désir de M. Halévy et à celui des divers savants qui ont ap-

[1] En hébreu il ne reste de cette racine que les adverbes de lieu : הֲלְאָה « par là, plus loin », et הֲלֹם (pour הֲלְאֹם) « par ici, ici ».

prouvé mon interprétation, je m'empresse de reproduire ici avec une traduction le texte entier de cette inscription.

Cette inscription est gravée sur deux pierres que j'ai trouvées encastrées l'une et l'autre dans la muraille d'une maison. L'étude des dèux morceaux m'a montré qu'ils formaient un seul texte, ce que semble admettre aussi M. Halévy.

Voici ces deux parties :

N° 394.

.רך | ותברך | סם | רחמנן | ל
אלהתמו | רביהד | להרד.
.מהו | ב.ם | ותשכת
ודהמי | למם |
ם | וכל | בה.ה

Le ל de למם à la 4e ligne n'est pas sûr ; après ce mot למם vient un monogramme illisible qui occupe aussi le reste de la troisième et de la quatrième lignes, ainsi que le commencement de la troisième et de la quatrième lignes de la seconde inscription. Du côté droit, la pierre est intacte. La cassure se trouve à gauche, tandis que dans le n° 395, c'est à droite qu'est la cassure, et la pierre est intacte à gauche.

N° 395.

.כמין | וישראל | ו
עבדהמו | ו | שהרם | ו
הו | שמכם | ואל
ואבשיר | ומאר
. . . . . .

En juxtaposant les deux morceaux, sans se préoccuper du monogramme illisible, on obtient le texte suivant :

.רך ותברך סם רחמנן ל.כמין וישראל ו
אלהתמו רביהד להרד. עבדהמו ו שהרם ו
.מהו ב.ם ותשכתהו שמכם ואל
ודהמי .מם ואבשיר ומאר
ם וכל בה.ה . . . . . .

Ma copie porte רביהד en un seul mot, et non יהד | רב, en deux mots séparés par un trait vertical, ce qu'exigerait, semble-t-il, l'usage sabéen, si l'on devait lire רב יהד. Mais l'absence de ce trait peut être imputable à ma négligence ou à celle du graveur. En outre, l'usage n'est pas si rigoureux même dans les meilleures inscriptions ; surtout lorsqu'il s'agit d'épithètes divines, ces traits de séparation manquent parfois. Ainsi on lit, par exemple, עתתרשרקן,

Athtar de Scharkân ou de l'Orient, et dans une inscription publiée par M. Hartwig Derenbourg, à l'occasion du 80e anniversaire de son illustre père : עתתרדלבנבעלבחרחטבם, sans traits de séparation, au lieu de :

עתתר | דלבן | בעל | בחר | חטבם

La lettre ו qui se trouve isolée entre les mots עבדהמו et שהרם est due évidemment à une dittographie de ma part. J'ai probablement mal copié aussi le mot עבדהמו, que j'aurais mis pour עבדהו. L'erreur dont je m'accuse, plus haut, montre qu'en transcrivant cette ligne, je n'étais pas très attentif. Mon péché est celui de tous les voyageurs, même de M. Halévy, car je pourrais prouver qu'aucune des inscriptions qu'il a rapportées d'Arabie n'est exempte de ces fautes.

Au commencement de la troisième ligne, je croyais d'abord devoir lire אמהו, mais je m'aperçois que dans ma copie le א est douteux. On peut donc, à la rigueur, lire ועמהו « et son oncle ». Rien n'empêche, d'ailleurs, de garder ואמהו « et sa mère ».

Quant à la signification du mot חשכת, elle me semble recevoir quelque lumière du passage suivant, emprunté à l'inscription 399 de mon recueil :

סמעם וחשכתהו ואלודהמי חיסעו וגרבו מקברתם

« Sama'm et son épouse et leurs enfants (d'eux deux) ont élargi et creusé dans le roc un tombeau ». חשכת a le sens d' « épouse, compagne, associée, celle qui partage nos soins, qui nous console, qui nous ménage », ou quelque chose d'approchant. Remarquez que nous avons aussi dans ce passage, comme dans notre inscription, le אלוד à côté de חשכת. אלוד pourrait être une transposition de ולד ou de אולד. La forme de ce mot rappelle aussi l'hébreu ילוד « ce qui est né, l'enfant, la descendance ». L'א serait donc pour le י hébreu et le ו sabéen. Ou bien le mot serait-il un pluriel *alâwid*, *alâ-id* ? Peu importe, ces points de détails ne seront fixés que peu à peu, mais le sens de ces mots est parfaitement clair [1].

Je traduis donc *provisoirement* :

« *Béni et loué soit le nom du Miséricordieux qui est dans le ciel et* (*de, dans*) *Israël, et leur Dieu, le Seigneur de Juda* (*des Juifs*), *qui a protégé* (?) *son* (*leur*) *serviteur Schahîrm et sa mère* (*son oncle ?*) *B. m. et son épouse* (*sa compagne, la compagne de*

[1] L'arabe אלוד signifie « rebelle, injuste », et n'a rien à voir avec notre vocable, de même que la racine חשך dans les autres langues sémitiques n'a rien de commun avec notre mot חשכתהו.

Schahîr) *Schams*^{m}, *et leurs enfants* (*la postérité de Schahîr et de son épouse*). *mm et Abîscha'r et Ma-ir*^{m} (*Makr*^{m} *ou Mukarram?*) *et tout leur bétail* (*?*)... »

Comme on le voit, pas la moindre lacune dans ce texte, par conséquent, pas de place pour ajouter, comme le veut M. Halévy, après Israël ou Yesuril (lecture de M. Halévy) les mots : « ... et à ..., ils ont remercié leurs dieux X, Y, Z et leur dieu Rbyhd ». D'ailleurs, après la lettre ר qui suit le mot Israël, la pierre nº 395 est intacte du côté gauche. Si M. Halévy veut maintenir sa traduction et l'hypothèse de ces additions, il lui faudra prouver que les deux morceaux ne forment pas une seule et même inscription, bien que se complétant si bien l'une l'autre au point de vue de la grammaire comme du sens et bien que trouvées encastrées dans la même muraille. Si M. Halévy le prouve, je m'inclinerai devant sa sagacité, que j'ai toujours admirée. Mais jusque-là, je considèrerai cette inscription comme provenant d'Himyarites de naissance devenus Juifs ou judaïsants.

ישראל est donc bien Israël et non Yesurel, et רב יהד est « le Seigneur des Juifs », et non un dieu imaginaire Rbyhd. C'est ce que met hors de doute le parallélisme de ישראל et de רב יהד.

Si M. Halévy ne trouve pas, dans ce texte, toutes les formes et expressions employées communément chez les anciens ou chez les véritables Israélites, il voudra bien prendre en considération qu'ici il ne s'agit pas de véritables Juifs, mais d'Himyarites convertis au judaïsme et qui probablement se souciaient peu des formules en usage chez les véritables Juifs. Ces derniers, vraisemblablement, ne nous auraient pas laissé d'inscriptions votives ou autres, ni en Arabie ni ailleurs, car ils n'avaient pas l'habitude d'informer la postérité, par des inscriptions, de leurs faits et gestes, excepté lorsqu'ils voulaient conserver le nom d'un défunt; pour le reste, ils se servaient de livres, qui, d'ailleurs, ne sont eux-mêmes pas si communs.

Il m'a paru intéressant de montrer la grande influence qu'ont exercée les Juifs en Arabie, de la fin du IIIe au VIe siècle de l'ère chrétienne. Qu'il me soit permis d'ajouter qu'il existe encore beaucoup d'inscriptions analogues dans l'Arabie méridionale et que, pour le progrès des études juives, une mission scientifique dans ces régions, où je connais l'emplacement exact de presque toutes les ruines anciennes, ne manquerait pas d'utilité. Aussi intéressantes seraient de nouvelles recherches sur les Falaschas, qui, en ce qui touche leur religion, se rattachent au Judaïsme de la même façon que les Himyarites, ainsi que je l'ai montré dans un

appendice au deuxième volume de mon ouvrage *Skizze des Geschichte und Geographie Arabiens*. Ne pourrait-on pas charger la même personne de ces deux missions, qui ont le même objet ?

EDOUARD GLASER.

MÉLANGES TALMUDIQUES ET MIDRASCHIQUES

I

אלקולאין, ארקילין, אדקלאין

M. Kohut, notre excellent collaborateur, a donné du mot אלקולאין une nouvelle interprétation que je demanderai la permission de contester [1].

On lit dans *Schir Haschirim Rabba*, sur I, 11 : תורי זהב נעשה לך : זו התורה שלמד אלקולאין כדעתו של הקב"ה ; עם נקודות הכסף ר' אבא בר כהנא אמר אלו האותיות, ר' אחא אמר אלו התיבות « Nous te ferons des rangées d'or, dit le texte ; ces mots font allusion à la Tora, qu'a apprise אלקולאין, selon l'intention de Dieu. Avec des paillettes d'argent, ajoute le verset ; ce sont, dit R. Abba bar Kahna, les lettres ; les mots, dit R. Aha. »

D'après M. Kohut, le Midrasch, jouant sur le mot תורי, qu'il compare à l'araméen תורא, « rangée », dirait : « Par les mots : « des rangées d'or », il faut entendre la Tora, qu'étudient les écoles dans le sens de Dieu ». Le Midrasch penserait, en ce disant, à la disposition des écoles, qui étaient en forme de rangées. Pour arriver à cette explication, deux conditions sont seulement nécessaires, il faut lire שלמדו au lieu de שלמד, et אסקלאין au lieu de אלקולאין.

Il faut, à mon avis, autre chose encore ; il faut d'abord faire fi de la syntaxe ordinaire de la langue du Midrasch : jamais celle-ci ne se sert du passé pour exprimer le présent, et si elle avait voulu dire : « qu'étudient les écoles », elle aurait simplement employé le présent שלומדין. Supposer qu'en effet le texte portait שלומדין et que les copistes ont réduit le mot à שלמד, c'est déjà plus difficile

[1] Voir *Revue*, t. XXII, p. 208.

et plus arbitraire. Il faut encore, et ceci est plus grave, que le Midrasch se soit condamné à une phrase inutile, qui ne rime à rien, je veux parler de la finale כדיתו של הקב"ה, « qu'étudient les écoles *dans le sens de Dieu* ». En français, ces mots n'ont guère de sens ; ils en ont moins encore en hébreu.

Il faut, enfin, qu'oubliant d'éclairer sa lanterne, le Midrasch ait omis l'essentiel, le jeu de mots sur תורה, uniquement pour amener ce remplissage « dans le sens de Dieu ». Si le Midrasch avait eu l'intention que lui prête M. Kohut, il aurait dit, par exemple : זו התורה שלומדין בשורות. D'ailleurs, le contexte, que semble dédaigner le savant rabbin de New-York, montre bien que l'interprétation porte sur le mot תורה, « Tora », et non sur la disposition des écoliers, de même que les נקודות, qui signifient dans le langage post-biblique « signes de lecture », désignent, soit les lettres, soit les mots.

Il faut donc trouver une autre interprétation de ce passage et je comprends que M. Jastrow, cherchant d'un autre côté, ait pensé à Onkelos pour expliquer le terme obscur אלקולאין. J'ignore par quelle voie il est arrivé à cette conclusion, mais voici comment je me l'imagine. M. Jastrow a vu que le Midrasch joue sur le pluriel תורי, qu'il assimile à תורה « Tora ». « Nous te ferons des Tora d'or », dirait ainsi le texte du Cantique[1]. Reste à trouver cette deuxième Tora : c'est la traduction classique de la Tora faite par Onkelos ou Aquilas, traduction ayant une sorte de caractère religieux, puisqu'elle avait une valeur liturgique.

Mais, au lieu de corriger la fin de la phrase, comme M. Jastrow, et de remplacer les mots כדיתו של הקב"ה par בן אחותו של הדריינוס « neveu d'Adrien », je conserve ce texte, qui justifie l'interprétation du Midrasch : « c'est la Loi qu'a apprise Aquilas avec l'assentiment ou selon la pensée de Dieu ». Le Midrasch fait allusion, en ces mots, au passage de j. *Megilla* 71 *c*, où R. Elazar et R. Josué louent Aquilas d'avoir traduit la Tora, ou à b. *Megilla* 3 *a*. Si le Midrasch emploie le mot למד au lieu de תרגם, c'est qu'il est dominé par le souvenir des différents passages où Aquilas est loué d'avoir été *étudier* la Loi à l'école des deux grands docteurs Elazar et Josué[2]. C'est parce qu'il a été le disciple de ces maîtres, que, quoique né païen, il a si bien pu traduire le Pentateuque.

Le savant éditeur de l'Aruch reproche encore à M. Jastrow d'avoir mal compris un passage du *Targoum schéni* sur Esther,

[1] C'est pour expliquer également le pluriel que le Targoum (*ad loc.*) parle des *deux* tables de la Loi.

[2] Voir *Tanhouma*, *Mischpatim*, 5 ; *Tanh.*, éd. Buber, II, p. 81.

I, 3, qui renferme un autre mot obscur, ארקולין. M. Kohut donne de ce mot une explication qui lui paraît tout à fait naturelle, mais à laquelle, cependant, nous ne pouvons souscrire.

Examinons le passage où figure ce mot.

La reine de Saba propose à Salomon trois énigmes. Chacune d'elles est précédée de ce mot מהו « qu'est ceci ? » puis, immédiatement après commence l'énigme. Pour la troisième, même formule, puis viennent ces mots : ארקלין אזיל בריש כולהון וצוח צוחא רבא. L'analogie exige que cette phrase fasse partie de l'énigme ; M. Kohut veut que ארקלין אזיל בריש כולהון soit une incidente, première difficulté. Et comment traduit-il cette phrase? « Que veut dire cette phrase obscure, l'énigme qui précède les autres, c'est-à-dire qui dépasse en difficulté les deux premières énigmes? »

Singulière façon de s'exprimer, on l'avouera, que de dire : « qu'est cet oracle marchant à la tête de tous? » pour rendre cette pensée bien simple : « qu'est cette énigme plus difficile que les précédentes? » Si l'auteur avait voulu rendre le mot énigme, il est probable, d'ailleurs, qu'il eût employé, sans crainte de se répéter, le terme dont il s'est servi plus haut, à savoir מתל. Deuxième difficulté, à laquelle s'ajoute celle de voir dans le mot « oracle » le sens d'énigme.

Mais, on va voir le danger qu'on court à vouloir faire des étymologies sans consulter le contexte. Après cette incidente, d'après M. Kohut, viendrait cette phrase : « Il fait entendre un grand bruit et courbe la tête comme un jonc ». Il est clair que ces deux membres de phrases se tiennent et qu'ils doivent être commandés par une proposition où figure la cause de ces deux faits. C'est ce qu'ont très bien compris les anciens commentateurs, qui, devinant le sens de ארקלין, traduisent : « Un vent passe sur la tête de tous, il fait entendre un grand bruit et courbe la tête comme un jonc ».

M. Paulus Cassel, respectant la traduction traditionnelle, se borne à corriger ארקלין en פרקלין, qu'il dérive de *procella*, et, par là, il échappe à toutes les objections que soulève l'hypothèse de M. Kohut[1].

Quant à la phrase לאדקולאין בן הדומה, je comprends qu'elle ait exercé l'ingéniosité de ceux qui aiment à déchiffrer les rébus, mais elle a juste l'intérêt d'un rébus. Il est certain, qu'elle ne faisait

[1] Paulus Cassel, *Aus Literatur u. Geschichte*, partie hébraïque, p. 22, note 26. Il compare à Pline, introduction au livre XIX : Audax vita, scelerum plena, aliquid seri, at ventos procellas recipiat. M. J. Levy, dans son *Dictionnaire*, I, p. 174, rattache ארקלין au grec εὐροακύλων, εὐρακύλων = εὐροκλύδων, vent de nord-est. Mais la diphtongue ευ est généralement rendue par אר ou אב.

pas partie intégrante du passage primitif, elle interrompt sans utilité une proposition très limpide, et le Yalkout ne la connaît pas. C'est le griffonnage d'un copiste qui s'est glissé dans le texte : le bel avantage de reconstituer la pensée d'un copiste ! Au moins, M. Paulus Cassel essaie de rétablir ces trois mots dans le texte, en corrigeant לאדקולאין en אסקולאין = oscula, et הדימה en אריסה = sponsio ! C'est trop d'esprit.

II

LA LÉTHARGIE DANS LE MIDRASCH.

M. Kohut a contesté également l'explication du mot לטרגיה donnée par un autre de nos collaborateurs, et ici encore nous ne pouvons nous ranger à son avis.

Pour expliquer les allées et venues de Moïse et Aron, le Midrasch suppose que la tribu tout entière de Lévi était exempte de corvée : שבטו של לוי היה פנוי לטרגיה במצרים. Le mot לטרגיה répond parfaitement au grec λειτουργία, qui a ce sens. M. Kohut est arrêté par la construction פנוי לטרגיה, qui lui paraît « contraire aux règles de la langue, car il faudrait plutôt dans ce cas פנוי מלטרגיה ». Aussi suppose-t-il que פנוי n'est que la glose de לטרגיה, qui aura passé de la marge dans le texte.

Il faudrait alors que cette glose eût eu cette chance de bonne heure, puisque Tanhouma l'adopte et traduit le vocable grec par l'hébreu מעבודת פרך.

Comment peut-on admettre un instant que, pour dire : « La tribu de Lévi était exempte de travaux », le Midrasch se soit exprimé ainsi : « était en léthargie ? » — Mais « léthargie », répond M. Kohut, est ici synonyme d'oisiveté, d'inaction. — C'est prêter bien inutilement au Midrasch une licence bizarre.

C'est en même temps lui attribuer la pensée qu'il blâme la tribu de Lévi, ce qui est un contre-sens. Je n'appuie pas sur l'incorrection que présenterait une leçon comme celle que *rétablit* M. Kohut. היה לטרגיה «.la tribu de Lévi *était léthargie* ».

S'il est vrai maintenant que le Talmud emploie généralement l'adjectif פנוי avec la préposition מן, rien n'empêche que le Midrasch ait traité ce mot comme un adjectif biblique et qu'ici פנוי soit à l'*état construit*.

ISRAEL LÉVI.

QUELQUES MOTS MIDRASCHIQUES

EMPRUNTÉS AU GREC

I

La nouvelle édition du Midrasch *Schoher tob*, publiée par M. Buber, d'après de nombreux mss. et enrichie par lui d'excellentes notes, me permet de compléter mon Glossaire des mots grecs qu'on trouve dans la littérature midraschique.

Mais avant de m'occuper des mots nouveaux, je tiens à faire une rectification. J'ai traduit le mot אורקיי (αυγη) par « rayon ». C'est là, en effet, le sens primitif du mot grec, mais ce mot n'a pas cette signification dans le passage cité (Midrasch *Schir haschirim*, *s. v.*, זאת קומתך, à la fin de f° 31 *b* ; dans l'ancienne édition f° 36 *b*). Voici ce passage : « Sous quelle forme le feu leur apparut-il? R. Eléazar dit : « Comme une planète. R. Samuel dit : Comme l'aurore ». Car en grec moderne, le mot αυγη signifie « aurore », et il a déjà ce sens dans les Actes des Apôtres, 20, 11 : ὁμιλήϑας ἄχρις αὐγῆς, mots qui sont rendus en syriaque par cette traduction : והוה ממלל עדמא דסלק צפרא.

Arrivons maintenant aux mots nouveaux. אפיסטון, dans l'édition Buber du *Schoher tob*, 27, 4. Là, le mot ותבשתי (Proverbes, xxx, 9) est traduit par ויעזבתי « j'abandonne » avec cette addition : שכן בלשון יון עזוב עזב אותו אפיסטון. C'est le mot ἀπέστη, 3e pers. sing. de l'imp., « il a fait défection ». En grec, les mots « il l'a délaissé », se traduisent par ἀπέστη [il fit défection]. Il faut donc corriger, dans אפיסטון, le ו en י ; le ן a sans doute été ajouté pour que le mot ne se termine pas par un י.

טכני, τεχνη « ruse », d'après l'*Arukh*, dans *Yelamdénou*. Ce mot est connu.

דיפליא סטיא, διπλη στοα, édifice avec un double portique (*Sch. t.*, éd. Buber, f° 93).

כמלנית (*Sch. t.*, 78) : ר' חמא ור' יהושע תרוויהו אמרו מין חיה היה ושמה פנתרין ו"יא כמלנית שמה. C'est sans doute le χαμαιλεων, caméléon. La difficulté, c'est qu'il y a les mots מין חיה.

מייסטרופולין (*ibid.*, 90) : מייסטרופולין היה משה שנ' לא כן עבדי משה בכל ביתי נאמן הוא. Il faut lire מיטרופוליטין « Moïse était un habitant de la capitale », en d'autres termes, il avait droit de cité

(comme les anges) dans les régions célestes, il n'y était pas considéré comme un étranger.

אמילא, αμυλον, Amylon. Cf. Mussafia.

קלקלתא (*Sch. t.*, 75, § 4, κυλίχνη), petite coupe.

קולסיס (*Ib.* 18, § 7), בקולסיס הזה. J'avais identifié ce mot avec clypeus. Je crois plutôt que c'est le mot κῶνος, pointe de casque, casque : « R. Abbahu dit : Ils entourèrent David (צורריו) comme une couronne entoure (la tête). R. Yannaï dit : Comme le casque entoure la tête ».

II

M. Moïse Schwab ne croit pas pouvoir admettre avec moi que le mot קוביוסטיס, qui se trouve dans J. *Baba batra*, VII, et dans d'autres passages, signifie « filou, bateleur, tricheur », et il persiste à le traduire comme R. Hananel. Mon désir d'éclairer ce point et l'estime que j'éprouve pour M. Schwab m'engagent à soumettre à un nouvel examen tous les passages qui contiennent ce mot.

Est-ce un simple hasard que dans *Rosch Haschana*, I, 5, et dans *Synhédrin*, III, 3, le « joueur de dés », que le code rabbinique déclare indigne de porter témoignage dans un procès, est appelé chaque fois משחק בקוביא, et non pas קוביוסטיס, et est-ce aussi par hasard que le קוביוסטיס est mentionné avec le voleur? Cette difficulté paraît déjà avoir frappé Raschi, car dans *Hullin*, 92 *b*, et dans *Baba batra*, 92 *b*, il a soin de distinguer le קוביוסטיס du משחק בקוביא (le joueur de dés) et d'expliquer le premier mot par לוקח נפשות. R. Tam et R. Hananel trouvent également étrange que le « joueur de dés » (c'est ainsi qu'ils traduisent קוביוסטיס) soit placé dans la même catégorie que le voleur. Il leur paraît surtout singulier que, d'après le Talmud, le patriarche Jacob demande à l'ange s'il est un voleur ou un joueur de dés, puisqu'il ne se montre que la nuit. Or, le joueur de dés n'a pas besoin de se cacher pendant le jour, comme le voleur.

Il est vrai que ces deux commentateurs résolvent ensuite la difficulté en disant que le joueur de dés craint également de se faire voir en plein jour, comme le voleur, parce que sa passion du jeu le pousse à faire des dettes, dont il ne peut pas s'acquitter. Mais, on l'avouera, cette explication est bien forcée. Car s'il y a des joueurs de dés qui perdent, il y en a d'autres qui gagnent et qui, par conséquent, n'ont pas besoin de se cacher.

Voici encore un passage où il est difficile de traduire קוביוסטיס par « joueur de dés ». On lit dans *Baba batra*, 92 *b*, et *J. B. b.*, VIII, 3 : המוכר עבד לחברו ונמצא גנב או קוביוסטיס הגיעו. « Si quelqu'un a vendu un esclave qui se trouve être un voleur ou un קוביוסטיס, la vente est valable. » Peut-il venir à l'esprit de quelqu'un que si un esclave est reconnu, après la vente, comme s'adonnant au jeu de dés, le contrat soit déclaré nul ? Est-il surtout nécessaire que le Talmud dise que, dans ce cas, la vente est valable ? Mais dès que l'on admet que קוביוסטיס signifie « filou », ce passage devient très clair. On aurait, en effet, pu supposer que si quelqu'un achète un esclave qui se fait connaître ensuite comme voleur ou tricheur, la vente serait annulée. C'est pourquoi le Talmud croit nécessaire de déclarer que la vente est quand même valable, parce que tous les esclaves ont des tendances à voler ou à tricher : כולהו הכי איתנהו.

Dans *Bekhorot*, 5 *a*, également dans ce passage : נמשה רבכם גנב היה או קוביוסטיס, le dernier mot est synonyme de גנב. Car il ne peut être question que de vol, et nullement de jeu de dés.

On voit donc que dans ces divers passages, le mot קוביוסטיס ne peut signifier que « bateleur, filou ou tricheur ».

Examinons maintenant ce mot au point de vue philologique. M. Schwab a raison de dire que κυβιστητης signifie « sauteur », mais il signifie aussi « bateleur ». De là, par extension « filou », le filou, comme le bateleur et le prestidigitateur, sait faire entrer dans ses poches des objets appartenant à autrui. Du reste, comme le remarque M. Schwab, le Talmud et les Midraschim renferment parfois des mots grecs qui ne se rencontrent pas dans les textes grecs ou, du moins ne s'y rencontrent pas avec le même sens. Ainsi, dans toute la littérature grecque, on ne trouve pas le mot κοσμοκρατωρ avec le sens de « gouverneur d'un grand royaume », tandis qu'il a souvent cette signification dans le Midrasch. Ce même mot ne se rencontre que chez les Pères de l'Église avec le sens de « souverain de ce monde-ci, Satan ». Le mot κυβιστητης peut donc également avoir un sens spécial dans les passages talmudiques que nous avons cités et signifier, comme גנב, « filou, voleur ». M. Sachs cite encore le mot λουδαριος, qui se trouve souvent dans le Midrasch et que les glossaires ne mentionnent pas. Il en est de même de notre mot κυβιστητης.

FURST.

LE SURNOM DU CARAÏTE BEN-SITA

Dans sa *Notice sur la lexicographie hébraïque* (*Journal asiat.*, 1862, p. 230), M. A. Neubauer a publié une glose d'un ms. de la Bodléïenne (Hunt. 155 ; catal. de M. Neubauer, n° 316) qui contient le commentaire de Kimhi sur Ézéchiel et des notes marginales formées d'extraits d'anciens commentaires. Cette glose nous fait connaître une interprétation très singulière d'Anan concernant Ézéchiel, XVIII, 6, et l'objection élevée par Ben-Sita contre cette explication. Ce dernier, qui est sans doute le même que le Ben-Sita mentionné par Ibn Ezra et contemporain de Saadia, porte, dans cette note, le surnom de אבו אלעררי. M. Neubauer transcrit ce nom « Abou-Ari », Fürst (*Geschichte des Karäerthums*, II, p. 33) « Abu-el-Ora », et A. Geiger (*Jüdische Zeitschrift*, II, p. 151) « Abul-Ora ». Tout le passage cité par M. Neubauer, et cité par le ms. au nom d'Ibn Djanah, se trouve avec quelques légères variantes dans le commentaire d'Ibn-Balam sur *Ezéchiel*, mais sans la mention du nom d'Ibn Djanah. Chez Ibn-Balam, notre Caraïte s'appelle אבו אלסרי, et c'est là, à mon avis, son vrai nom. Car, autant que je sache, on ne trouve pas chez les Arabes le nom de אבו אלעררי, en tout cas il n'est indiqué ni dans le Kamus ni dans les tableaux généalogiques publiés par Wüstenfeld, tandis qu'on rencontre le nom de אבו אלסרי. Il se prononce Abu-l-Sari et était encore porté par un autre Caraïte connu, Sahl ben Maçliah (Munk, *Notice sur Abou'l-Walid*, dans le *Journal asiat.*, 1850, p. 301 ; Pinsker, *Likkutè Kadmoniyôt*, p. 168 ; Fürst, *Geschichte*, II, p. 90). Ce nom n'était pas seulement en usage chez les Caraïtes, mais aussi chez les Samaritains. On le trouve, à côté d'une forme analogue, dans un papyrus originaire de Fayyum, qui contient une lettre privée qui fut probablement écrite par un Samaritain. (Cf. D.-H. Müller et D. Kaufmann, *Ueber die hebræischen Papyrus*, dans les *Mittheilungen aus der Sammlung der Papyrus des Erzherzog Rainer*, 1-2, p. 43.)

M. Neubauer suppose que le passage en question, que le glossateur a transcrit dans le ms. au nom d'Ibn-Djanah, est emprunté au *Kitâb at-Taschwir*. Mais, à en juger par les fragments que nous possédons de cet ouvrage et par la reconstitution qu'en ont faite MM. J. et H. Derenbourg dans ses parties essentielles (*Opuscules*, p. XXXVI et suiv.), on peut affirmer que le *Kitâb at-Taschwir* ne s'occupe que de questions grammaticales. Il n'est donc

pas probable que le passage cité par la glose s'y trouvât. Cela me paraît d'autant moins probable que les objections rapportées dans la glose contre l'explication qu'elle cite ne sont pas formulées contre cette singularité grammaticale de faire dériver le mot הרים de la racine הרה, mais contre l'interprétation bizarre de l'ensemble du verset. Or nous savons que dans ses ouvrages Ibn Djanah n'a pas l'habitude de se laisser aller à des digressions étrangères à la question qu'il traite. Du reste, il n'y a pas lieu de s'étonner qu'Ibn Djanah ne parle nulle part des Caraïtes, car Hayyoudj avait mis leurs grammairiens dans l'ombre et leurs œuvres étaient sans valeur pour Ibn Djanah. Ce dernier n'était pas non plus disposé à combattre leurs idées surannées sur la grammaire, car il avait en général peu de goût pour la polémique et il ne s'attaquait qu'à ceux qui attaquaient sa personne ou ses doctrines grammaticales.

Je crois donc pouvoir conclure que le passage mentionné dans notre glose est emprunté à Ben Balam, qui prenait assez souvent à partie les exégètes caraïtes, et que c'est par erreur que le glossateur a écrit א״ג = אמר גנאח, au lieu de א״ב = אמר בלעם. De fait, le ms. de la Bodléïenne contient encore d'autres gloses empruntées à Ben Balam, que M. Neubauer a eu l'obligeance de me communiquer, et que je publierai avec son commentaire sur Ézéchiel, commentaire que nous ne possédons que par fragments, dès que le temps et les circonstances me le permettront.

ISRAELSOHN.

LE BAISEMENT DES MAINS DANS LE ZOHAR [1]

Le récit du Zohar qui raconte qu'Eléazar baisa les mains de son père Simon ben Yohaï immédiatement après que ce dernier fut mort, offre une analogie frappante avec la légende rapportée par Gavison dans le יגמר השכחה (sur Proverbes, XVII, 6) et qui était probablement répandue depuis longtemps dans les milieux judéo-espagnols. Quand Isaac Alfassi fut sur le point de mourir, dit cette légende, un jeune garçon, d'environ cinq ans, entra dans sa chambre et lui baisa la main. Cet enfant était Moïse ben

[1] Voir *Revue des Etudes juives*, tome XXII, p. 137.

Maimoun. L'illustre philosophe aurait déclaré que c'est à ce baisement de main qu'il dut sa grandeur, parce que cet acte de respect le mit en possession d'une partie de la sagesse d'Alfassi.

Cette légende présente un anachronisme. Mais on peut le faire disparaître en acceptant la rectification proposée par M. J. Michael, propriétaire d'une célèbre bibliothèque, qui émet l'avis, dans son dictionnaire bibliographique אור החיים, p. 534, de remplacer, dans cette légende, Isaac Alfassi par son disciple Joseph ibn Migasch, qui comptait parmi ses élèves Maimoun, le père de Moïse Maïmonide. A la mort d'Ibn Migasch, Moïse avait, en effet, six ans, âge qui coïncide exactement avec l'indication de notre légende. Il est certain qu'une même pensée a inspiré le récit du Zohar et la légende rapportée par Gavison. Dans les deux scènes, il s'agit d'un baiser déposé sur la main d'un maître bienaimé qui va mourir.

J'ajouterai, en terminant, que dans une comparaison faite par Simon ben Lakisch, l'illustre Amora du IIIe siècle, il est également question du baisement de mains. Mais, là aussi il ressort du contexte que cette façon de témoigner son respect était étrangère aux yeux des Palestiniens. Il s'agit, dans cette comparaison, de deux athlètes qui luttent ensemble. L'un d'eux, se voyant sur le point de succomber, baise la main de son adversaire pour calmer son ardeur belliqueuse. (Cf. *Tanhuma* sur ויגש, au commencement ; *Die Agada der palästinensischen Amoräer*, Ier vol., p. 386.)

Budapest.

W. Bacher.

UN MOT SUR DEUX VERSIONS DU PENTATEUQUE

L'article, d'ailleurs très intéressant, de M. L. Belleli (*Revue*, XXII, p. 250-263) appelle quelques remarques.

P. 250, il est dit : « ..... et de citations qu'on trouve chez » différents auteurs *il semble résulter* qu'il existe deux autres » exemplaires, l'un à Amsterdam, l'*autre à Parme dans la Bi-* » *bliothèque Derossiana* ». Pour ce dernier exemplaire, je puis dire qu'il se trouve réellement, et en état de parfaite conservation, dans cette Bibliothèque, comme, du reste, l'indique le Catalogue des livres imprimés De Rossi (Parme 1812, *Bibl. Polygl.*, n° 5).

Le nom de l'imprimeur de cette édition, que l'on lit au bas du frontispice est :

אליעזר בכ"ר גרשם שונצין ז"ל

Eliézer *fils de* Gershom Soncino ; et non « Eliézer *Bekhar* (*sic*) Gerson Sonsino », comme le dit M. B., qui a pris l'abréviation bien connue בכ"ר pour un nom propre. On sait que le célèbre Ghersom Soncino mourut à Salonique en 1534 et laissa trois fils : Eliézer, Moïse et Yeshua. Le premier, après avoir achevé l'impression du *Michlol*, laissée interrompue par son père, imprima plusieurs livres à Salonique et ensuite à Constantinople.

P. 251. D'après la déclaration du frontispice dont j'ai parlé tout à l'heure, et que M. B., d'ailleurs cite aussi (p. 251), il semble qu'outre le Pentateuque, l'imprimeur avait eu l'intention d'ajouter au volume les הפטרות et les cinq *Meghillot*, mais il paraît qu'il n'en fit rien, puisque l'impression finit avec la פ' וזאת הברכה. En outre, il déclare qu'il donne le texte du Pentateuque avec le *Targoum* et le commentaire de Raschi et qu'il y joint la traduction grecque et la version en langue vulgaire (c'est-à-dire en espagnol), les deux langues en usage auprès des Israélites de Turquie, pour rendre plus facile et plus prompte la lecture du texte aux jeunes gens israélites בלשון יוני ובלשון לעז שתי הלשונות המורגלות בבני עמינו גלות החל הזה שוכני יהודה וישראל השוכנים בארצות תוגרמה.... כדי להועיל לנערי בני ישראל ולשונם תמהר לדבר צחות. Le but de la traduction grecque est donc ici le même que celui de l'édition du Job de 1576. — Si, pourtant, on lisait dans les synagogues la traduction grecque de quelques הפטרה, comme c'est le cas pour celle du מנחת יום כפור (voir ci-après) et de la même façon que dans quelques communautés d'Italie, jusqu'à ces dernières années, l'on faisait des sermons en espagnol et l'on chantait des קינות le 9 d'Ab, en sicilien et même en barbaresque, je doute fort qu'il en ait jamais été ainsi pour la lecture publique de la תורה, qui suivant les rabbins devait se lire שנים מקרא ואחד תרגום. On ne se servait des traductions grecque et espagnole que dans les réunions scolaires dans un but de vulgarisation et d'étude.

Quant à la version grecque du livre de Jonas, qui se trouve dans le manuscrit de Bologne, 3574 A, M. B. me permettra de lui faire une petite querelle. Il dit à ce propos : « ..... J'ai vu un » livre de prières manuscrit provenant de La Canée, actuellement » à la Bibliothèque de l'Université de Bologne... » Il est regrettable qu'il ait oublié que ce manuscrit, important sous beaucoup d'autres rapports, a été décrit par moi longuement dans mon

Catalogue des mss. de Bologne (n° 12, pp. 12–18), qui a paru en 1888. S'il l'avait lu, il aurait vu que j'y cite déjà le manuscrit de la Bodléienne, dont mon éminent ami M. A. Neubauer a donné un *spécimen*; que j'y ai transcrit les trois premiers versets des chapitres I et III du livre de Jonas, texte original et traduction grecque en faisant remarquer que, d'après la comparaison de ces versets me semblait la même traduction et que c'est moi qui ai soupçonné et établi, pour l'exemplaire de Bologne, sa provenance de La Canée. Enfin, il aurait pu voir que, au même endroit, j'ai déjà indiqué, d'après Steinschneider (« *Mosé* », art. II, sur Candie, p. 412), que le R. Meïr Padoa [Meïr Katzenelbogen b. Israël, — né en 1470 environ, mort en 1565, — rabbin à Padoue, dont les שו"ת ont paru pour la première fois, à Venise, en 1553] dans sa *Consultation*, n° 78, dit qu'il existait déjà l'usage de lire la הפטרה de Yom Kippur dans la langue du pays. C'est pourquoi là-dessus même, il n'y a aucun doute.

L. Modona.

LES MÉDAILLES DE LA COLLECTION STRAUSS

La collection Strauss, composée d'objets relatifs au culte juif et à l'art juif durant le moyen âge et la Renaissance, a été achetée par Mme la baronne Nathaniel de Rothschild et offerte par elle au musée de Cluny. Depuis qu'a paru la description de cette collection, faite lors de l'Exposition universelle de 1878, par George Stenne (pseudonyme de D. Schornstein), elle a reçu de notables augmentations, entre autres une série de médailles hébraïques. Ces médailles ne sont pas toutes d'égale valeur ; les unes ont été frappées probablement en commémoration de l'inauguration d'une synagogue, par exemple celle qui porte au revers les mots « parvis de Salomon » en exergue d'une figure de temple plutôt grec qu'oriental, et dont le droit offre une tête couronnée de *fer*, intitulée : « le roi Salomon » (XVIe ou XVIIe siècle). De même, une pièce moderne figurant « le grand-prêtre Aron » avec ses attributs. Je ne parle pas d'un *sicle*, dont il suffit de dire que la légende est en caractères carrés pour signaler son inauthenticité.

Les autres, qui sont plus intéressantes, méritent d'être relevées et examinées :

1° Une pièce en or, d'un flan assez mince, grand module (mesurant 0,055^{mm} de diamètre et pesant 18 gr. 35), est remarquable par la frappe et par les inscriptions. Droit : en exergue, entre deux circonférences de grainetis et fleurs de lys à tige coupée, on lit les premiers mots de chacun des dix commandements. Au centre, un petit cercle dont la bande circulaire contient les trois noms d'anges : Gabriel, Raphaël, Michael. Cette sorte d'écu a pour support, à droite et à gauche, un ange debout, aux formes archaïques et grêles. Au-dessous un troisième ange, dont on ne voit que la tête et les ailes.

Revers (verso) : Dans un encadrement pareil à celui de la face, on lit les mots :

ירושלם עיר הקדוש׳ ובית המקדש בשנת תבנה ותכונן במהרה

Ainsi, après les mots « Jérusalem la ville sainte et le Temple », il y a le mot l'*an*, qui n'est suivi d'aucune date, mais d'une formule votive, qu'il est d'usage d'énoncer à la suite du nom de la capitale de la Terre-Sainte. Cependant il n'est pas impossible d'admettre que les trois derniers mots forment un chronogramme. La supputation de la valeur de *toutes* les lettres (car aucune n'est ponctuée) donne le chiffre 1241 (457 + 532 + 252) ; si, de plus, on consent à pousser l'hypothèse plus loin et à prendre les mille pour un comput vague (= 5000), on aura 1241 = 1481, date très acceptable pour les numismates, car il y a des médailles analogues de forme remontant à Charles VIII.

2° Une amulette en bronze, pour être suspendue au cou par une bélière, a, d'un côté, en exergue, les noms d'anges « Aglaé, Rafael, Schabtaï, Michel, Gabriel, Samael, Sadkiel, Anael ». Puis, en petites circonférences concentriques, les versets de Psaumes, CXXXIV, 4, et Deutéron., XXVIII, 6. Au centre, les mots : « Au Dieu d'Israël ». De l'autre côté sont disposés, de la même façon, les versets de Proverbes, III, 26 (dont chaque mot est séparé du suivant par un des signes du zodiaque), puis le mot initial des trois parties de la bénédiction sacerdotale (Nombres, VI, 24-26) ; ensuite les versets de Deutéron., XXVIII, 10, Genèse, XLIX, 18, et Malachie, III, 20. Au centre : « Métatron, le prince de la face » ; enfin, la formule אדנשתץ, six lettres cabbalistiques dont nous ignorons le sens et que nous n'avons pu trouver même au *Sépher Raziel*. A la suite d'une lettre sur cette question adressée à M. le grand-rabbin Wogue [1], une hypothèse nous a été suggérée par M. le rabbin Armand Bloch : c'est de lire les six lettres précitées אבג״יתץ. Ce serait alors l'acrostiche de la première phrase de la

[1] *Univers israélite* du 15 décembre 1890.

prière célèbre de R. Nehunia b. Hakana. Les traits abréviatifs " près du *yod* ont pu faire croire au graveur [1] qu'il existait, sur la copie placée devant lui, un ש ; d'autre part, le ג et le נ se confondent aisément, ainsi que le ב et le ד.

3° Autre amulette, en cuivre doré, semi-juive, semi-chrétienne. D'un côté, au milieu, un carré contient le tétragramme divin écrit de douze façons différentes ; ce carré est entouré des quatre noms d'anges précités (au 1°).

L'autre côté est ainsi composé : La circonférence d'exergue commence par une petite croix †, suivie d'assemblages bizarres de lettres : עוקביה, יהוה, קואו, התשמאשו [2]. Puis, des fragments des versets d'Exode, III, 15; Psaumes, LXXII, 17, et Isaïe, IX, 5. En plus petite circonférence, les mots « Yoatsel, Gabriel ; richesse, paix ». Plus au centre : יהושוע, יהשוה, ישוע, ישו, יהושיעה ; puis le verset d'Exode, III, 15, en entier; les abréviations de mystère cabalistique : בו, כר, ילו, ב, ו, כ, ו, ש'ל נכש, נשכ, שה, שאו, והל.

Enfin, tout au milieu, une tête nimbée de Christ, et au-dessous l'expression לחם הפנים, « pain propitiatoire », sans doute par allusion à l'hostie. — En tout cas, c'est l'œuvre d'un Juif converti, faite dans un but de conversion.

Nul secours n'est à tirer des deux autres exemplaires de cette même pièce qui se trouvent au cabinet des médailles et antiques de la Bibliothèque nationale : ils sont par trop frustes pour laisser lire le moindre mot. On sait aussi qu'au milieu de divers talismans et amulettes, Appel [3] a dû avoir sous les yeux un exemplaire de la même pièce (argent, 16 gr.), avec cette seule différence qu'il y avait, de plus, 3 fleurs de lys ; mais les citations hébraïques sont si estropiées par la typographie, qu'il devient impossible d'en lire un mot.

Enfin, la collection contient une cruche, ayant servi sans doute à laver les mains des Cohanim avant la bénédiction sacerdotale ; sur la panse, on voit les deux lettres קנ, probablement les initiales du donateur (ou abrégé de קרבן נתה).

MOISE SCHWAB.

[1] Car le texte figuré sur la médaille est certain.

[2] La première lettre n'est pas sûrement un ת et peut se lire נ. Dans ce cas, ce cas, ce serait peut-être נחשמה, nom de la reine des fourmis qui prêcha à Salomon la modestie (*Beth Hammidrasch*, de Jellenek, t. V, p. 22-26). On peut aussi comparer à notre pièce une médaille citée par M. Güdemann, *Geschichte d. Erziehungswesens... in Italien*, p. 235.

[3] *Münze u. Medaillen der Republiken* des Repertorium zur Münzkunde des Mittelalters, B. IV, 2te Abtheil (Wien, 1829), n° 4864 A , pp. 1108-9.

LA FAMILLE CASTELLAZZO[1]

Outre le peintre Mose[2], qui offrit l'hospitalité à David Reubeni pendant son séjour à Venise, la famille Castellazzo, qui a emprunté son nom à une localité de l'Italie, a encore produit, pendant plus d'un siècle, des hommes qui se sont illustrés dans la littérature juive. Pendant trois générations, ils occupent un rang élevé dans le rabbinat du Caire, à côté d'autres rabbins éminents.

Le chef de la branche établie en Egypte fut Yehiel Castellazzo, contemporain de Joseph Caro et de David ibn Abi Zimra. Azulaï[3] eut entre les mains une Consultation de l'année 1553, où Yehiel prend vivement à partie Joseph Caro. Comme nous l'apprend son fils Siméon, Yehiel fut le maître de Caro.

Ce Siméon Castellazzo, auquel on avait donné, comme à son père, le surnom d'Aschkenasi pour indiquer qu'il n'était pas d'origine orientale, se distinguait par ses connaissances étendues et sa profonde piété de cabbaliste ; il jouissait d'une très grande autorité parmi ses collègues du rabbinat du Caire. David Conforte[4] a vu une décision rabbinique émanant de Josua Soncin, qui était rabbin à Constantinople du temps de Don Joseph Nassi, et dans laquelle Soncin invoque l'opinion des trois rabbins Isaac Luria, Beçalel Aschkenasi et Siméon Castellazzo. Ce dernier était un élève de David ibn Abi Zimra. Nous possédons un document contenant une déclaration collective du rabbinat du Caire de l'année 1585, qui est signée, entre autres, de Siméon ben Yehiel Cas-

[1] Voir *Revue*, t. XXII, p. 291.

[2] M. le rabbin M. Grünwald m'a fait observer que le document que j'ai publié dans la *Revue* (XXII, p. 293) se trouve imprimé dans les *Documenti per servire alla Storia della Tipografia Veneziana* p. 116, d'Ab. Rinaldo Fulin. Il s'est glissé des fautes d'impression dans le document publié par la *Revue*. Je signale les suivantes :

Ligne	1,	au lieu de :	travendo,	lisez	havendo.
—	3,	—	quilli,	—	quelli.
—	8,	—	vechiosa,	—	vechieza.
—	13,	—	pui linque,	—	più lingue.
—	19,	—	piclyta	—	inclita.
—	21,	—	posta,	—	possa.
—	22,	—	tat,	—	tal.
—	»	—	alum,	—	alcun.
—	24,	—	Sollita Ele...	—	solita Clementia.
—	»	—	coso	—	cose.
—	28,	—	darissimi	—	clarissimi.

[3] שם הגדולים, éd. Benjacob, I, מ"ג.

[4] קורא הדורות f° 40 *b*.

tellazzo [1] et de Beçalel Aschkenasi. Dans cette déclaration, les rabbins du Caire remettent en vigueur une ancienne décision prise en 1509 par le naguid Isaac Cohen Scholal et en vertu de laquelle les savants de Jérusalem étaient exemptés de tout impôt. Beçalel mentionne aussi son collègue dans ses Consultations [2], il le nomme Siméon Aschkenasi. David Conforte [3] a eu raison d'identifier ce Siméon avec Siméon Castellazzo.

Siméon était considéré comme une des autorités rabbiniques de son temps. On s'adressait à lui des pays les plus éloignés, et il eut ainsi l'occasion de faire connaître, dans des Consultations, son opinion sur bien des questions de casuistique. Conforte [4] eut entre les mains un recueil de ces Consultations ; ce recueil était également connu de Joseph Sambari [5]. Azulaï [6] rapporte qu'il avait en sa possession près de 80 Consultations de Siméon, il fait aussi remarquer qu'on trouve des traces de ces Consultations dans les écrits de R. Hayyim Benveniste, R. Mardokhaï Halévi, le rabbin du Caire, et R. Aaron ben Hayyim. Ce dernier a composé un recueil de Consultations où l'on trouve (II, 55) le nom de Siméon Castellazzo en bas d'une sentence prononcée par le rabbinat du Caire dans l'affaire de Don Joseph Nassi qui, à un certain moment, avait mis en émoi tous les rabbins de la Turquie et de l'Orient.

Joseph Sambari nous apprend que Siméon avait encore composé un autre ouvrage, intitulé « Le rouleau des secrets [7] », et qui aurait été un commentaire sur le livre d'Esther.

Les instructions qu'il laissa pour son enterrement se ressentent un peu de ses idées mystiques. Quand il mourut le 35e jour de l'*Omer* de l'année 1588 [8], ses disciples seuls eurent le privilège de s'occuper de son inhumation. On ferma sa tombe avec la planche qui lui avait servi de pupitre pour y mettre ses livres, comme, d'après Conforte [9], R. Salomon ben Isaac Halévi, mort en 1635, avait exprimé le désir qu'on fît son cercueil avec les planches de son pupitre. C'est ainsi, à en croire Bahya ben Ascher [10], que les savants de France et les personnes pieuses d'Espagne faisaient

[1] Consultations d'Abraham Annakawa כרם חמד (Livourne, 1871), II, 23 *b* : שמעון בן אדוני נורי מהר"ר יחיאל קאשטרלא(ן)[ץ].

[2] N° 36 : החכם השלם הדיין המצויין כמה"ר שמעון אשכנזי זצק"ל.

[3] קורא הדורות, f° 41 *a*.

[4] קורא הדורות, f° 41 *a* et 50 *a*.

[5] *Mediaeval Jewish Chronicles*, éd. Neubauer, p. 159.

[6] שם הגדולים, I, p. 180.

[7] מגילת סתרים.

[8] Joseph Sambari, p. 160 : ונפטר בל"ה ימים לניסן שנת השנ"ח. Azulaï a utilisé Sambari ou une source à laquelle tous les deux ont puise.

[9] F° 46 *b*.

[10] שלחן ארבע, éd. Mantoue, f° 5 *a*.

confectionner leurs cercueils avec la table où mangeaient les pauvres qu'ils invitaient.

D'après une relation conservée par Azulaï [1], Siméon aurait perdu de son vivant treize fils. Il eut un fils dans sa vieillesse, qu'il appela Abigdor et qui le consola en partie des pertes douloureuses qu'il avait faites. Abigdor avait 16 ans quand son père mourut. Quand David Conforte [2] fit la connaissance, en 1652, de R. Moïse Haccohen Abigdor Castellazzo, qui avait été appelé de Salonique à Rhodes, de là à Damas et en dernier lieu au Caire, Abigdor était un vieillard de plus de quatre-vingts ans, fervent adepte de la Cabbale, comme son père, mais également très instruit et très pieux. Azulaï a appris par les Consultations de Jacob Faragi que le célèbre rabbin Ahron ben Hayyim avait été le collègue d'Abigdor au Caire. D'après une note de 1659, découverte par Azulaï, Abigdor aurait été âgé de près de 90 ans quand il mourut.

Nous trouvons au XVII[e] siècle un homonyme de notre peintre, mais qui ne peut pas encore être considéré avec certitude comme membre de la famille Castellazzo. Ce Mose Castellazzo est mentionné d'une façon élogieuse [3] dans les Consultations de Meïr de Boton, le fils aîné d'Abraham de Boton, le défenseur de Maïmonide. Il était également en correspondance avec R. Joseph ben Moïse di Trani [4], qui mourut en 1639 rabbin de Constantinople, à l'âge de 71 ans.

Dans le ms. du commentaire de Nachmanide sur Job, qui se trouve à Cambridge, un Menahem, de Castellazzo, a effacé le nom du premier copiste pour le remplacer par le sien [5]. Nous ne savons pas à quelle époque a vécu ce Menahem.

Ce n'est qu'avec une certaine hésitation qu'aux membres de la famille Castellazzo j'ajoute un auteur qui résida à Venise, comme Mose di Castellazzo, mais qui pourrait bien être originaire de la Bohême et avoir tiré son nom d'une localité appelée Kosteletz.

Nous possédons sur cet auteur peu de détails biographiques. Nous savons seulement qu'il fut, à Cracovie, le disciple de R. Cebi Hirsch ben Isaac Jacob, dont l'autorité était très grande dans les

[1] I, 2.

[2] F° 49 *b*, 50 *a*.

[3] N° 63 : מושיע ורב בישראל גדול החכם השלם המופלא כמהר"ר משה קאשטילאץ נר"ו. Conforte (51 *b*) le cite, d'après cette Consultation, sous le nom de : ה"ר משה קשטלאץ מצפ"ת. Cf. Joseph Sambari, p. 151.

[4] שו"ת מהר"ר משה קשטלאץ, I, 31 : וזה החת' הש' כמהרר משה קשטלאץ מטראני ; et 50 : כתבתי להר"נ קאשטלץ. D'après la suscription du n° 51 : הר"ם קאשטאלץ. Ce fut le seul de ses collègues du rabbinat qui eut le courage d'être d'un autre avis que R. Joseph di Trani. Cf. Conforte, f° 48 *a*.

[5] Schiller-Szinessy, Catalogue, p. 213.

questions de *schehita* et de *nikkur*, et qui mourut dans cette ville, le mardi 28 Heschwan de l'année 4353 (1592) [1]. Jacob publia à Venise un extrait de l'ouvrage de son maître sur le *nikkur*, qui existe encore aujourd'hui en ms. à Cracovie, et il y ajouta la traduction italienne et espagnole des termes techniques hébreux et allemands [2]. Quand cet opuscule parut à Venise, en 1595, Juda de Modène ne dédaigna pas d'en célébrer les mérites dans des vers. A cette époque, Jacob était correcteur dans les imprimeries de Venise, où sa vaste érudition lui permettait d'être en même temps correcteur et auteur. Ainsi, quand l'imprimeur Jacob ben Gerson Bak, de Prague [3], édita pour la première fois, à Venise, en 1598, l'ouvrage *Tanna debê Eliahou*, ce fut notre Jacob qui corrigea le texte de cet ouvrage, publié d'après un ancien ms. incorrect de 1186 [4]. En 1599, il avait à surveiller l'impression d'un ouvrage du célèbre R. Liwa ben Beçalel, intitulé תפארת ישראל, que ce même Bak édita à Venise. Il travaillait encore comme correcteur en 1612, année où il s'occupa d'un ouvrage que son ami Léon de Modène publia sur la mnémotechnie sous le titre de לב אריה, mais nous voyons, par un fait qui se passa en 1607, qu'il n'était pas seulement estimé à Venise comme correcteur, mais aussi comme autorité religieuse. Lorsque ses collègues Isaac ben Gerson [5] et Benzion Zarfati [6] préparèrent cette année-là une nouvelle édition des Consultations de R. Ascher ben Yehiel, ils lui firent l'honneur d'ajouter, à la fin de cette édition, deux de ses propres Consultations [7].

Ces Consultations examinent si certaines parties de viande et de graisse sont permises ou défendues par le rite. Dans l'une, il est question de la treizième côte que la loi permet de manger, mais dont l'usage défend la consommation. Dans l'autre, il s'agit d'une couche graisseuse qui se trouve dans les reins et au sujet de laquelle les rabbins de Candie et de Constantinople avaient entamé une vive discussion pour savoir s'il était permis de la manger ou non. Le médecin Samuel Cuzano (קזאנו) de Venise, qui jouissait d'une grande autorité religieuse, avait également publié une Consultation sur cette question, consultation que Jacob eut l'occasion de lire chez le fils de Samuel, Mose, et qu'il confirma en

[1] Ch. N. Dembitzer, כלילת יופי, f° 4*a*.
[2] Steinschneider, *Cat. Bodl.*, n° 5537, p. 1224.
[3] Zunz, *Zur Geschichte*, p. 264.
[4] Mortara מזכרת חכמי ארטאליא, 63, note 1.
[5] Steinschneider, *l. c.*, n° 8190 ; Ersch et Gruber, *Encyclopédie*, II, XXVIII, p. 59, note 38.
[6] *Cat. Bodl.*, n° 7894.
[7] Les deux feuilles manquent dans certains exemplaires de cette édition, mais on les trouve dans les éditions ultérieures.

tout point. A cette occasion, Jacob parle avec beaucoup d'éloges des sacrificateurs et des bouchers de Cracovie, dont il vante l'érudition talmudique, et il n'a, au contraire, que des paroles de regret pour leurs collègues d'Italie. La façon dont il juge la situation des Juifs d'Italie et la prédilection qu'il montre pour les usages des Juifs d'Allemagne, de Bohême, de Moravie et de Pologne semblent prouver avec évidence qu'il n'est pas né en Italie.

Une note écrite par le médecin Samuel ben Moïse Maor Katon, qui l'a jugée digne d'être insérée dans le ms. 1623, 2°, f° 166, des mss. d'Oxford, nous apprend qu'Aron Jacob, comme il l'appelle, était très âgé [1] quand il vint le voir au printemps de l'année 1616. Il raconte qu'entre autres institutions utiles, Jacob organisa à Prague des réunions de prière matinales et fixa les prières qui devaient y être récitées [2]. Comme des réunions de ce genre eurent lieu dès 1596, dans la communauté allemande de Venise [3], on peut supposer qu'elles furent créées, dans cette ville, en partie par notre Jacob, qui en institua d'analogues à Prague. Peut-être a-t-il simplement imité un usage polonais en organisant ces réunions. Car il me semble bien que c'est à lui que fait allusion Ahron Berekya ben Moïse Modena, le propagateur zélé de ces réunions matinales, quand il parle d'un Polonais qui lui avait affirmé que cet usage de se réunir dès l'aube pour prier, qu'il voulait introduire dans son pays, existait dans l'Orient et l'Occident [4].

S'il est vrai, comme bien des détails nous le font présumer, que Jacob ben Joseph Cohen est originaire de la Bohême, il me sera peut-être permis de résoudre l'énigme que présente son nom de famille en supposant que ce nom de סורזינא est tout simplement la transcription du nom slave Sverina.

David Kaufmann.

[1] M. Neubauer m'a communiqué le passage qui manque dans son catalogue, p. 566, mais se trouve dans le ms. : האלוף באלופי תורה הישיש נהניתי מנענ ובו שוש אשיש מנוער כמהרר.

[2] C'est ainsi que je comprends ces mots : כמוהרר אהרן יעקב שורזינה הכהן הגדול נאחיו אשר כנ"ה וכמ"ה ותיקון בק"ק פראג והמציא סדר אשמורת הבקר מסדר וניתח לנתחיו. Ces deux derniers mots font peut-être allusion aux connaissances spéciales de Jacob dans le domaine de l'anatomie animale.

[3] Zunz, *Die Ritus*, 151.

[4] סדר אשמורת הבקר, Venise, 1720, f° 211 *b* : ששו בני מעי ששו וגם חדאי נפשאי בדברי עם איש אמונים עיר וקדיש הבא מקהלות אשכנז מנמדינת פולוניא אשר שם הפדה כלם בכלל קדושי' הם ובראשם חכמים יושבי על מדין... והחכם הלזה העיד והגיד בבית מדרשנו לפני ובפני כמה חכמים מקשיבים כי הרבנים והחכמים והראשי ישיבות אשר בכל עיר ופלך יחד כלם עיניהם פקוחות בלא גבינן ומשכימין קודם אור הבוקר הם ותלמידיהם ותלמידי תלמידיהם ולבית אלהים הולכים ברגש לבתי כנסיותיהם כמו שתי שעות או שעה וחצי קודם עלות השחר.

BIBLIOGRAPHIE

REVUE BIBLIOGRAPHIQUE

(*Les indications en français qui suivent les titres hébreux ne sont pas de l'auteur du livre, mais de l'auteur de la 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. Vilna, impr. Romm, 5650 (1890) ; in-8° de 244 p.

אגרות שד"ל S. D. Luzzatto's hebräische Briefe gesammelt von seinem Sohne Dr. Isaias Luzzatto ; Herausgeber Eisig Gräber ; — 6e partie. Cracovie, impr. Jos. Fischer, 5651 (1891) ; in-8°, p. 754-916. — 7e partie, *ib.*, *ib.*, même date, p. 917-1076.

אוצר הספרות Magazin der hebr. Literatur u. Wissenschaft, Poesie u. Belletristik, edirt von Eisig Gräber. — III. Jahrgang. Jaroslaw, impr. Jos. Fischer, de Cracovie, 1890 ; in-8°, pagination discontinue, pas même de table de matières !

אור החיים Umfassendes bibliographisches und literar-historisches Wœrterbuch des rabbinischen Schriftthums aus dem literarischen Nachlasse Heimann Joseph Michael's, zum Drucke befœrdert von dessen Sœhne. Francfort-s.-M., libr. J. Kauffmann, 1891 ; in-8° de VIII-617 p.

ס' אור מתוק על התורה Commentaire du Pentateuque, par Israël Benjamin Lempert ; 2e partie. Jérusalem, impr. Samuel Hallévi Zuckermann, 5651 (1891) ; in-4° de 24 ff.

אלדד הדני Eldad ha-Dani, seine Berichte über die X Stämme und deren Ritus in verschiedenen Versionen nach Handschriften und alten Drucken, mit Einleitung und Anmerkungen, nebst einem Excurse über die Falascha und ihre Gebräuche, von Abraham Epstein. Presbourg, impr. Ad. Alkalay ; Wien, libr. Ch. D. Lippe, 1891 ; in-8° de LI-192 p.

הארץ Haarez, Volksbuch zur Beförderung jüd. Lebens und jüd. Cultur, hrsggb. von W. Jawitz. Erster Band. Jerusalem, s. impr., 5651 (1891) ; in-8° de 56 + 8 p. ; zweiter Band, *ibid.*, 5651 ; in-8°, chiffré p. 57-100, 9-16, 1-8.

ס' בינה לעתים החדש Considérations sur les *temps* de l'Ecclésiaste, et notes sur divers sujets, par Moïse Hayyim Triwask. Varsovie, impr. Josef Lebenson, 1890 ; in-8° de 32 p.

ס' בית יעקב Beth Jacob, enthält Exegesen u. erläuternde Betrachtungen über mehrere dunkle Stellen der heiligen Schrift, nebst einer Sammlung hebr. Dichtungen, von Jacob Marcus Feldbau. Czernowitz, libr. Elie Halpern, 1891 ; in-8° de 28-(1) ff.

שאריה יעקב דבר בעתו Considérations sur la situation des Israélites russes, par un anonyme qui signe ן — ר — ע. — Versailles, impr. Cerf, 1891 ; in-8° de 11 p.

דברי יא"ר על תורת ה' תמימה « Les paroles lumineuses sur les problèmes difficiles du livre de Moïse au point de vue de la logique (!) » ; tomes II à V, par E. Roller. Wien, impr. A. Fanto, 1890 ; in-8° de (IV)-127 p.

ס' דברי הימים לבני ישראל Geschichte der Juden von Dr H. Graetz, ...in's hebr. übertragen von P. Rabinowitz ; 1er vol., Varsovie, impr. Alapin, 1890 ; in-8° de IV-522 + 44 p. Depuis les origines jusqu'au règne des princes hérodiens.

ס' דברי הימים לעם בני ישראל Petite histoire des Juifs, par Wolf Jawitz. Jérusalem, impr. Samuel Hallévi Zuckermann, 5650 (1890) ; in-8° de V-120 p.

דור דור ודורשיו Zur Geschichte der jüd. Tradition, von J.-H. Weiss ; V. Theil, vom Anfange des sechsten Jahrtausends jüd. Zeitrechung bis zur Vertreibung der Juden aus Spanien. Wien, impr. Moritz Knöpflmacher, 5651 (1891) ; in-8° de (IV)-303 p.

Voici une courte indication du contenu, par livres. Livre 20e : Les origines du Talmud en Espagne ; La philosophie et la cabbale ; Salomon b. Adret et son temps ; les Zélateurs et leurs adversaires ; Les successeurs de Salomon b. Adret ; Ascher b. Iehiel en Espagne. — Livre 21e : France et Allemagne, le Mordekhaï, Simson de Coucy, Simson de Chinon, l'Italie. — Livre 22e : La querelle des libéraux et antilibéraux et ses suites ; Lévi b. Gerson, l'école du Rosch, Hasdaï Crescas, Isaac b. Schéschet. — Livre 23e : Les exilés d'Espagne après 1391 ; Les restes des Juifs en Espagne et en Portugal. — Livre 24e : Rabbins allemands et italiens.

ס' דור ודורשיו Dor Wedorschow, Bio-bibliographisches Lexicon, par L. Effrath. Vilna, libr. Romm, 1889 ; 1er fascicule, in-8° de 64 p.

ס' דור וחכמיו Dor Wachachamaw, Geschichtsbilder aus der Gegenwart ; ein Beitrag zur Geschichte der jüd. Literatur der Gegenwart, von Moses Reines ; I. Band. Cracovie, impr. Jos. Fischer, 1890 ; in-8° de 188 p. Biographies avec portraits.

ס' דלתי תשובה Commentaire sur les règles de la *schehita* d'après le Yoré déa, par Jacob Fikeli. Vilna, impr. Eliézer Lipmann, 5650 (1890) ; in-4° de 204 ff.

ס' דרכה של תורה Wegweiser in der Theoretik des Talmud's u. den Grund-Prinzipien der Halacha u. Agada, par Salomon Wertheimer. 1re partie, Jérusalem, impr. Zikhron Schelomo, 5651 (1891) ; in-4° de 24 ff.

חלקת מחוקק Vie de Jésus, d'après trois mss., par Gerson Bader Cohen, 2e édit. ; s. l. n. d., in-8° de 24 p.

יד ושם או סוכן המלך Roman historique sur des faits qui se sont passés à Halberstadt en 1669, par Abraham Zuckermann. Varsovie, impr. Alex. Gins, 5650 (1890) ; in-8° de 208 p.

כנסת ישראל Biographie juive, par Joseph Finn, allant de יהודה ישששכר à . Varsovie, impr. Alex. Gins, 1890, in-8°, p. 408 à 701.

מאיר עין על ס' שופטים Commentar zu Richter, von M. Friedmann. Wien, libr. Ch. D. Lippe, 1891 ; in-8° de 56 p.

מדרש תהלים המכונה שוחר טוב Midrasch Tehillim (Schocher Tob), Sammlung agadischer Abhandlungen über die 150 Psalmen, herausgegb. nach einer Handschrift aus der Bibliothek zu Parma cod. 1332, mit Vergleichung der Lesearten anderer sieben Handschriften aus den Bibliotheken zu Rom cod. 76 und 81, Florenz cod. 13, Paris cod. 152, und Privathandschriften, wie auch mit Benützung der von R. Abraham Provenzali aus Ferrara nach sechs Handschriften vorgenommenen Correcturen, kritisch bearbeitet, commentirt, und mit einer ausführlichen Einleitung versehen, von Salomon Buber. Vilna, impr. et libr. Romm, 1891 ; in-8° de 127 + 327 + 312 p.

ס' מטה יונתן על הלכות פסח Traité sur la Pâque, par Jonatan Eibenschütz, édité par Jonas Eibenschütz. Pacs, impr. Meyer Rosenbaum, 1891 ; in-8° de (1)-21 ff.

מכתב מאת החכם באבוס מיעזעס Lettre adressée à Samuel Pinchas Horovitz, de Wien, par Fabius Mieses, et éditée par Azriel Günzig, de Cracovie. Tirage à part du Magid. Berlin, impr. Itzkowski, 5651 (1891) ; in-8° de 16 p. La lettre est datée de 1886.

מפתח להשובות הגאונים Einleitung in die Responsen der Babylonischen Geonen, von Joël Müller. Berlin, libr. H. Engel, 1891 ; in-8° de 300 p.

ס' עין מאיר Novelles sur divers traités talmudiques (Gittin, Hollin, Béça), sur le traité des divorces de Maïmonide, etc., par Meir Lipmann Tauber. Presbourg, impr. Ad. Alkalay, 1890 ; in-4° de v-168 ff., plus 14 f. intitulés קונטרס ישרש יעקב.

עץ הדעת בגן העדן מקדם Kurzgefasste Encyclopädie aller Wissenschaften, mit Hinblick auf deren Gestaltung im Alterthum, respective im biblischen Zeitalter, von Dr S. Rubin. Wien, impr. Ad. Alkalay, de Presbourg, 1891 ; in-8° de 80 p.

ס' ערוך השלם Aruch completum, etc., édit. Alexander Kohut : tome VIII. Vienne, impr. A. Fanto, 1891 ; in-8° de p. 401 à 168 (lettre ב fin) et de p. 1 à 316 (lettres צ à ר).

ס' פרקי משה ou ס' הרפואות attribué à Moïse Maïmonide, nouvelle édition d'après un ms. d'Oxford, par Cémah Magid de Kowno. Vilna, impr. Eliézer Lipmann, 5648 (1888) ; in-4° de 112 p.

קבצת שירים Fabius Mieses gesammelte Gedichte ; publié par Israël Günzig et Saül Kronengold. Cracovie, impr. Josef Fischer, 1891 ; in-8° de VIII-126 p.

ס' קדוש לעלם Sur la prière du Kaddisch, par Eliézer Zalman Graiewski. Jérusalem, impr. Luncz, 5651 (1891) ; in-8° de VI p.-33 ff.

קהלת שלמה Catalog hebräischer Handschriften von S.-J. Halberstam in

Bielitz. Wien, impr. A. Fanto, 1890 ; in-8° de 127 p. Ces mss. ont été achetés par le Rd. Dr Gaster, de Londres, pour le Ramsgate College.

קונטרס הבלעת הדם Hablaath Haddam, par Hirsch Plato. Francfort-s.-M., libr. J. Kauffmann, 1889 ; in-8° de XII p.-179 ff. Sur le rite de la schehita.

שם עולם Schem olam, philosophisch-kabbalistische Abhandlungen und Briefe von Rabbi Jonathan Eibenschitz, nach einer einzigen Hds. aus der Bibliothek des Hn. Dr Ad. Jellinek, nebst einer Einleitung von S. Rubin, als Beitrag zur Geschichte der Eibenschitz'schen Kabbala, mit erklärenden Anmerkungen, herausggb. von Arthur S. Weissmann. Wien, impr. Ad. Alkalay, de Presbourg, 1891 ; in-8° de 112 p.

ר' שמעון קרא והלקוט שמעוני Simon Kara et Jalkut Simeoni, par Abraham Epstein. Cracovie, impr. Jos. Fischer, 1891 ; in-8° de 22 p.

2. *Ouvrages en langues modernes.*

Acten und Gutachten im dem Prozesse Rohling contra Bloch. Erster Band, Wien, libr. M. Breitenstein, 1890; in-8° de 305 p.

Albrecht (Karl). Die in Tachkemoni vorkommenden Angaben über Harizis Leben, Studien u. Reisen. Göttingue, libr. Dieterich, 1890 ; in-8° de 46 p.

Annuaire des Archives israélites pour l'an du monde 5652..., 8e année, par H. Prague. Paris, au bureau des Archives isr. [1891] ; in-8° de 116 p.

Contient, entre autres : Une confiscation de livres hébreux à Carpentras en 1754, par Isidore Loeb ; La fortune des Juifs en France (domaine royal) au XIIIe siècle, par Lucien Lazard ; Les écoles israélites à Paris, par Léon Kahn ; Bibliographie judaïco-française, théâtre, sujets bibliques, par Abraham Cahen.

Andree (Richard). Die Flutsagen. Brunswick, F. Vieweg, 1891 ; in-8° de VIII-152 p.

Aronius (Julius) et Dresdner (Albert). Regesten zur Geschichte der Juden im fränkischen und deutschen Reiche, herausgegeben im Auftrage der historischen Commission für Geschichte der Juden in Deutschland. IV. Lieferung, bis zum Jahre 1254. Berlin, libr. Leonhard Simeon, 1890 ; in-4°, p. 193-256.

Baumgartner (Ant.-J.). Étude critique sur l'état du texte du Livre des Proverbes ; thèse présentée à la faculté de philosophie de l'université de Leipzig pour le doctorat. Leipzig, impr. W. Drugulin, 1890 ; in-8° de 284 p.

Berliner (A.). Censur und Confiscation hebräischer Bücher im Kirchenstaate, auf Grund der Inquisitionsakten in der Vaticana und Vallicellona. Francfort-sur-M., libr. J. Kauffmann, 1891 ; in-8° de 65 p.

Nous pouvons ajouter à l'étude très intéressante de M. Berliner quelques notes que nous avons prises autrefois dans des mss. de la Bibliothèque municipale de Carpentras. — 1° Le ms. Bd. 15, f. 208, contient une lettre de Rome du 4 août 1753, adressée par le cardinal Corsini à l'archevêque-évêque de Carpentras, et informant celui-ci que la Sainte-Congrégation

demande que les livres hébreux défendus soient enlevés aux Juifs [de Carpentras] dans leurs maisons et dans leur synagogue. Au f. 209 suivent des instructions minutieuses sur la manière d'opérer, et les ff. 213-231 contiennent la copie d'une pièce intitulée *Relazione istorica della qualità de libri proibiti levati agli Ebrei di Roma nella perquisizione loro fatta in Aprile 1733 colle qualità dei permissibili o no.* Dans cette pièce, qui paraît être la pièce F de M. Berliner (p. 1), sont nommés les censeurs mentionnés par M. Berliner, p. 11, plus Domenico Jerosolimitano, juif baptisé, qui a enrichi de notes le manuel du censeur appelé *Sefer hazikkuk*, puis Giuseppe Gregorio Sercaicuus, Marcellini et Luigi de Bologne. — 2° Le même ms., f. 257, contient deux lettres relatives à des livres saisis à Avignon, chez le juif Jacob de Lunel, le 26 septembre et le 7 décembre 1733. — 3° Sur des feuillets volants et non cotés, nous avons trouvé un second exemplaire des instructions pour les censeurs de Carpentras dont nous avons parlé plus haut, datées cette fois du 13 avril 1734 et adressées à l'évêque de Carpentras ; puis, la liste des livres saisis chez chacun des Juifs de Carpentras désignés nominativement. Au milieu de cette liste, se trouvent les mots : « A Carpentras, 12 août 1734 ; » signé, Duplessis, prêtre-commissaire ; Noyet (?), prêtre-commissaire ; et, en hébreu, Isaïe Samuel Carmi et Joseph de Meyrargues. A la fin de la liste se trouvent les mots suivants : « Outre cela, ôté les prières superstitieuses d'un très grand nombre de leurs philosophes ou livres de prières. » Puis : « Livres defendus que nous avons trouvez dans l'examen des livres enlevés aux Juifs le 5 aoust 1734 : Hen Israël, 41 vol. in-f°, 200 in-8°, 32 in-12 ; total 273 vol.; Amudeha Scivah, 5 vol. in-4° ; Zoar, 1 vol. in-f° ; Ietsirah, 1 vol. in-4° ; Ialchuc, 6 vol. in-f° ; Iaphé Maré, 4 vol. in-f° ; Ikkarim, 1 vol. in-4° ; Hets scatul. comment. super Ikkarim, 2 vol. in-f° ; Beth Neeman, 1 vol. in-f° ; Sepher Chaciat (paraît écrit plus haut Haiiat ou peut-être Haiiot), 1 vol. in-4° ; Caphtor vaperach, 1 vol. in-4° ; Ialchuc Chadasc, 1 vol. in-4° ; Tabula dictionum super Hen Israël, 1 vol. in-12. » La notice que nous avons publiée dans l'Annuaire des Archives isr. (voir plus haut) ne répète pas celle-ci ; elle contient les noms des Juifs chez lesquels les livres ont été saisis, d'après le 3e des ms. énumérés plus haut.

Blau (Ludwig). Masoretische Untersuchungen. Strasbourg en Alsace, Karl-J. Trübner, 1891 ; in-8° de 61 p.

Budde (Karl). Die Bücher Richter und Samuel, ihre Quellen und ihr Aufbau. Giessen, libr. J. Ricker, 1890 ; in-8° de VII-276 p.

Buhl (Frants). Kanon u. Text des Allen Testaments. Leipzig, libr. W. Faber, 1891 ; in-8° de VI-262 p.

Contient : Histoire du canon de l'Ancien Testament ; ce canon chez les Juifs et dans l'église chrétienne ; histoire du texte, éditions, manuscrits, collections de variantes, massora juive, traductions, etc. L'ouvrage semble former un utile manuel.

Corssen (Peter). Die Altercatio Simonis Judæi et Theophili Christiani auf ihre Quellen geprüft. Berlin, libr. Weidmann, 1890 ; in-4° de 34 p.

Darmesteter (James). Rapport annuel fait à la Société asiatique dans la séance du 26 juin 1890 ; Paris, impr. Nationale, 1890 ; in-8° de 166 p. Extrait du Journal asiatique.

David Gans' chronikartige Weltgeschichte ...in's Deutsche übertragen von Gutmann Klemperer... ; II. Heft. Prague, libr. Gruenwald, de Jungbunzlau, 1890 ; in-8°, p. 67 à 96 ; III. Heft (Schluss), *ib.*, *ib.*, 1890, p. 97 à 135.

Derenbourg (Joseph). Nous donnons ici la liste des publications qui ont

été dédiées à notre illustre collègue à l'occasion du quatre-vingtième anniversaire de sa naissance, qui a eu lieu le 21 août 1891 :

A M. Joseph Derenbourg, membre de l'Institut, hommage de la Société des Études juives à l'occasion du 80e anniversaire de sa naissance, 21 août 1891 ; in-8° de 7 p. avec planche contenant le portrait de M. J. Derenbourg en héliogravure ; tirage à part de la Revue des Études juives.

ר' משה הדרשן מנרבונה Moses ha-Darschan aus Narbonne, Fragmente seiner literarischen Erzeugnisse nach Druckwerken u. mehreren Handschriften, mit Einleitung und Anmerkungen, von Abraham Epstein. Wien, impr. Ad. Alkalay, de Presbourg, 1891 ; in-8° de 52 p.

תשובות רבינו קלונימוס מלוקא Étude sur les consultations de R. Calonymos, de Lucques, par Joel Müller. Berlin, impr. Iztkowski, 5651 (1891) ; in-8° de 16 p. Le titre français est ajouté par nous et ne se trouve pas sur la brochure.

Bacher (W.). Die Agada der palästinensischen Amoräer; erster Band : vom Abschluss der Mischna bis zum Tode Jochanans (220 bis 279 nach der gew. Zeitrechnung). Strasbourg en Alsace, Karl J. Trübner, 1892; in-8° de xvi-586-(1) p.

Berger (Philippe). Inscription néopunique d'Altiburos, lignes 8 et 9. Paris, libr. Cerf, 1891 ; in-8° de 12 p.

Berliner (Adolf). Aus Briefen Joseph Derenburg's. Berlin, impr. H. Itzkowski (1891) ; in-8° de 27 p.

Bloch (Maurice). Pièce en vers, sans titre. Paris, Cerf; in-8° de 5 p.

Carrière (A.). Moïse de Khoren et les généalogies patriarcales. Paris, libr. Cerf, 1891 ; in-8° de 46 p.

Cordier (Henri). Les Juifs en Chine. Paris, libr. Cerf, 1891 ; in-8° de 14 p.

Darmesteter (James). Une prière judéo-persane. Paris, libr. Cerf, 1891 ; in-8° de 15 p. Prière pers. qui a des points de contact avec diverses prières juives.

Derenbourg (Hartwig). Les monuments sabéens et himyarites de la Bibliothèque nationale, cabinet des médailles et antiques ; avec une héliogravure Dujardin. Paris, libr. Cerf, 1891 ; in-8° de 45 p.

Friedlænder (M.). Bei den socialistischen Secten des Judenthums im letzten vorchristlichen Jahrhundert. Wien, impr. et libr. Moritz Knœpflmacher, 1891 ; in-8° de 40 p.

Geiger (Ludwig). Aus Leopold Zunz' Nachlass. Brunswick, imp. Appelhaus et Pfenningstorff, 1891 ; in-8° de 50 p. Tirage à part de la Zeitschr. f. Gesch. d. Juden in Deutschland.

Guttmann (J.). Das Verhältniss des Thomas von Aquino zum Judenthum und zur jüdischen Litteratur (Avicebron und Maïmonides). Gœttingue, libr. Vandenhœck et Ruprecht, 1891 ; in-8° de 92 p.

Jastrow (M.). Transposed Stems in talmudic Hebrew und Chaldaic. Leipzig, impr. W. Drugulin, 1891 ; in-8° de 9 p.

Lambert (Mayer). Une série de Qeré Ketib, étude grammaticale. Paris, libr. Cerf, 1891 ; in-8° de 14 p.

Lévi (Israel). Les Juifs et l'Inquisition dans la France méridionale ; Extraits de la *Practica* de Bernard Gui. Paris, libr. A. Durlacher, 1891 ; in-8° de 20 p.

Loeb (Isidore). La Vie des Métaphores dans la Bible. Paris, libr. Cerf, 1891 ; in-8° de 27 p.

Neubauer (Ad.). Petite grammaire hébraïque provenant de Yemen ; texte arabe publié d'après les manuscrits connus. Leipzig, Otto Harrassowitz, 1891 ; in-8° de 38 (1) p.

Reinach (Salomon). Un Épisode de la Vie des Juifs polonais au dix-huitième siècle. Paris, libr. Cerf, 1891 ; in-8° de 7 p.

C'est une lettre inédite de Jean-Claude Prigeron, datée de Zamosk, 19 sept. 1763, et où est décrite une fête que les Juifs de la ville avaient donnée au palais [du gouverneur?]. C'est une fête municipale, que célébraient successivement, à ce que nous croyons, tous les corps d'état de la ville ; la fête, donnée par les Juifs n'a rien de particulièrement juif.

Schwab (Moïse). Deux vases judéo-babyloniens avec inscriptions magiques ; in-f° de 6 p. Tirage à part de la Revue d'assyriologie et d'archéologie orientale (le n° contenant cet article n'a pas encore paru).

Steinthal (H.). Herrn J. Derenbourg, Mitglied der Akademie in Paris, zum 21. August 1891 ; in-8° de 12 p. — Étude sur le Psaume 92. L'impression a probablement été faite à Berlin, à l'imprimerie de l'Allgem. Zeitung des Judenthums.

Steinschneider (M.). Die griechischen Aertzte in arabischen Uebersetzungen, kritische Bibliographie. Berlin, s. impr. ni libr., 1891 in-8°. Recueil factice de divers tirages à part de l'Archiv. f. pathol. Anatom. u. Physiolog. u. f. klin. Medicin, de Virchov.

Widal (le Dr Victor). Moussah le fou, histoire algérienne. Laval, impr. E. Jannin, 1891 ; in-8° de 18 p.

Weil (Henri). Les Hermocopides et le peuple d'Athènes. Paris, libr. L. Cerf, 1891 ; in-8° de 12 p.

Driver (S.-R.). An introduction to the literature of the Old Testament. Edimbourg, T. et T. Clark, 1891 ; in-8° de xxxv-522 p.

Driver (S.-R.). Notes on the Hebrew Text of the Books of Samuel, with an Introduction on Hebrew Paleography and the ancient Versions, and facsimiles of inscriptions. Oxford, Clarendon Press, 1890 ; in-8° de xcvi-296 p.

Dropsie (Moses-A.). The life of Jesus from and including the accusation until the alleged resurrection, with an account of the cross, crown of thorns, etc. Philadelphie, impr. Bilistein, 1891 ; in-8° de 28 p.

Eisler (Leopold). Beiträge zur rabbinischen Sprach- und Alterthumskunde ; IV. Theil. Wien, libr. Ch.-D. Lippe, 1890 ; in-8° de 164 p.

Euringer (Sebastian). Der Masorahtext des Koheleth kritisch untersucht. Leipzig, libr. J.-C. Hinrichs, 1890 ; in-8° de viii-136-48 p.

Fita (R.-P.-Fidel). Le España Hebrea, Datos Historicos, tomo I. Madrid, impr. Fortanet, 1890 ; in-8° de 213-(1) p.

Nos lecteurs connaissent les beaux et remarquables travaux de M. le R. P. Fidel Fita sur l'histoire des Juifs en Espagne. Le volume que nous annonçons aujourd'hui est rempli de faits intéressants, et d'études où se révèlent la sagacité et la science de l'auteur. Il est superflu de le recommander à l'attention des historiens.

Frankel (Emil). Das jüd. Eherecht nach dem Reichscivilehegesetz vom 6. Februar 1875. Munich, Theod. Ackermann, 1891 ; in-8° de 128 p.

Friedlaender (M.-H.). Die Arbeit nach der Bibel, dem Talmud u. den Aussprüchen der Weisen in Israel. Pisck, impr. M. Waizner, de Vienne, 1890 ; in-8° de 53 p.

Friedlaender (M.). The Jewish Religion. Londres, Kegan Paul, Trench, Trübner, 1891 ; in-8° de xvi-528 p.

Exposé élevé et intéressant de la religion israélite.

Fürst (Julius). Glossarium græco-hebræum, oder der griechische Wörterschatz der jüd. Midraschwerke, ein Beitrag zur Kultur- und Alterthumskunde : 2°, 3e, 4° (et dernier) fascicules. Strasbourg, libr. Karl-J. Trübner, 1891 ; in-8°, p. 49 à 216.

Giavi (Victor). Les Échos du Liban, poésies juives. Paris, nouvelle libr. G. Weil, 1891 ; in-8° de 61 p.

Goldstein (A.). התפלה והאמונה Gebet u. Glaube, ein Beitrag zur Erklärung u. Erläuterung des Gottesdienstes und dessen Gebräuche nach den bewährten alten u. neuen Quellen auf dem Gebiete der jüd. Literatur..., Budapest, impr. Ed. Neumayer, 1890 ; in-8° de vi-125 p.

Gradis (Henri). Le peuple d'Israël. Paris, libr. Calmann Lévy, 1891 ; in-8° de 123 p.

Considérations sur les origines et l'histoire des Hébreux.

Graetz (H.). Geschichte der Juden ; IX. Band, 3. verbesserte u. vermehrte Auflage. Leipzig, libr. Oskar Leiner, 1891 ; in-8° de xiii-594 p.

Gruenwald (M.). Ueber das Verhältniss der Kirchenväter zur talmudisch-midraschichen Literatur, insbesondere zur Hagada. — I. Heft. Separatabdruck aus B. Kœnigsbergers Monatsblätter für Vergangenheit u. Gegenwart des Judenthums, October 1890-Februar 1891. S. l., chez l'auteur (à Jungbunzlau), 1891 ; in-8° de 49 p.

Gruenwald (M.). Ueber den Einfluss der Psalmen auf die Entstehung der katholischen Liturgie mit steter Berücksichtnahme auf die talmudisch-midraschiche Literatur. Francfort-s.-M., libr. Kauffmann, 1890 ; in-8° de 36 p.

Grundsätze der jüdischen Sittenlehre. Berlin, impr. H. Itzkowski, 1891 ; in-8° de 15 p. En hébreu et allemand ; publié par le Deutsch isr. Gemeindebund.

Güdemann (M.). Quellenschriften zur Geschichte des Unterrichts und der Erziehung bei den deutschen Juden, von den ältesten Zeiten bis auf Mendelssohn. Berlin, A. Hofmann, 1891 ; in-8° de xxxii-324 p.

Cet excellent ouvrage se divise comme suit : — A. Première partie, extraits d'ouvrages hébreux et en judéo-allemand, et extraits de Testa-

ments. Cette partie contient 51 morceaux où sont analysés et traduits les textes originaux. — B. Extraits textuels ou en traduction des actes publics des communautés juives ou des communes. — C. Notices sur les livres d'instruction et livres d'école.

Les renseignements contenus dans cet ouvrage demanderaient à être analysés, étudiés, approfondis, à la suite de M. le Dr Güdemann, qui est, en ces matières, un guide admirable. Nous y reviendrons dès qu'il nous sera possible.

Havet (Ernest). Études d'histoire religieuse. La modernité des Prophètes. Paris, libr. Calmann Lévy, 1891 ; in-8° de v-264 p.

Hiob nach Georg Hoffmann. Kiel, C. F. Haeseler, 1891 ; in-8° de 104 p.

Jahrbücher für jüd. Geschichte und Literatur, herausggb. von N. Brüll ; X. Jahrgang. Francfort-s.-M., libr. Reitz et Köhler, 1890 ; in-8° de 181 p. Consacré tout entier à une étude sur les exilarques (Die Häupter der Vertriebenen, Beitrag zu einer Geschichte der Exilsfürsten in Babylonien unter den Arsakiden und Sassaniden), par Felix Lazarus.

Kahan (J.). Ueber die verbal nominale Doppelnatur der hebraïschen Participien und Infinitive und ihre darauf beruhende verschiedene Konstruktion. Leipzig, Gustav. Fock, 1889 ; in-8° de 43 p.

Jüdischer Volks- und Haus-Kalender (früher Liebermann) für das Jahr 1892, herausggb. von M. Brann. Breslau, impr. et libr. Schatzky, s. d. ; in-8° de 90 + 114 p.

Dans l'appendice, qui a pour titre Jahrbuch (p. 1-114), entre autres, p. 75 : Brann, Der hebr. Buchdruck in Breslau.

Kammermann (Hayyim). כ' שואל ומשיב Grammaire hébraïque en judéo-espagnol, par questions et réponses ; 1re partie. Roustchouk, impr. D. Alkalay, de Presbourg, 5651 (1891) ; in-8° de 122 p.

Kaufmann (David). Urkundliches aus dem Leben Samson Wertheimers. — Dans le Jahresbericht der Landesrabbinerschule in Budapest. Budapest, impr. Ad. Alkalay, de Presbourg, 1891 ; in-8° de 142 p.

Kaufmann (David). Franz Delitzsch, ein Palmblatt aus Juda auf sein frisches Grab. Berlin, libr. Jüdische Presse, 1890 ; in-8° de 22 p.

Kautzsch (E.) et Socin (A.). Die Genesis mit äusserer Unterscheidung der Quellenschriften übersetzt ; zweite vielfach verbesserte Auflage. Fribourg en Brisgau, libr. J.-C.-B. Mohr, 1891 ; in-8° de xiv-122 p.

Kayserling (M.). Dr W.-A. Meisel, ein Lebens- u. Zeitbild. Leipzig, libr. Th. Grieben, 1891 ; in-8° de 91 p., avec une planche contenant le portrait de M. Meisel.

Kayserling (M.). Sterbetage aus alter u. neuer Zeit. Prague, libr. J.-S. Brandeis, 1891 ; in-16 de 51 p.

Kiefer (L.-A.). Steuern, Abgaben und Gefälle in der ehemaligen Grafschaft Hanau-Lichtenberg. Strasbourg (Alsace), libr. J. Noiriel, 1891 ; in-8° de 83 p.

P. 22-23, un passage sur les droits de résidence payés par les Juifs.

Klotz (Moritz). Der talmudische Tractat Ebel rabbathi oder S'machoth nach Hdss. u. Parallelstellen bearbeitet, übersetzt u. mit erläuternden Anmerkungen versehen. Berlin, impr. H. Itzkowski, 1890 ; in-8° de 79 p.

KOHUT (Alexander). Haggadic elements in arabic Legends. — Tirage à part de l'Independent, de New-York, des 8, 15, 22 et 29 janvier 1891 ; in-4° de 8 p. — Zoroastrian legends and their Biblical source, 1 feuillet, même journal, n° du 19 mars 1891.

KURREIN (Adolf). Dr. Adolf Jellinek, Lichtstrahlen aus den Reden Dr. Ad. Jellinek's, mit Dr Jell. Portrait und Facsimile. Wien, libr. Bermann et Altmann, 1891 ; in-8° de x-218 p.

LACOINE (Émile). Tables de Concordance des dates, des calendriers arabe, copte, grégorien, israélite, julien, républicain, etc., établies d'après une nouvelle méthode. Paris, libr. Baudry et Cie, 1891 ; in-8° de XVI-64 + (1) p.

Cet ouvrage est une seconde édition, revue et simplifiée, d'un ouvrage antérieur de l'auteur. La méthode qui y est appliquée est analogue à celle que nous avons employée pour les tableaux XVI à XIX de nos *Tables du calendrier juif*. Elle consiste à calculer rapidement, au moyen des tables, le nombre de jours écoulés depuis une date initiale, qui sert d'origine, jusqu'à une date donnée dans un calendrier, et à identifier cette date, par ce même procédé, avec celle d'un autre calendrier. La méthode a l'avantage d'être très simple et de condenser sous un petit volume les tables dressées d'avance. L'inconvénient est que le calcul d'identification exige quatre lectures et ne peut se faire que la plume à la main. Les tables de M. Lacoine ont une disposition très simple ; nous y avons vérifié quelques chiffres et les avons trouvés exacts.

LAIBLE (Heinrich). Jesus Christus im Talmud, mit einem Anhang : Die talmudischen Texte, mitgetheilt von G. Dalman. Berlin, libr. H. Reuther, 1891. N° 10 des Schrift. d. Instit. jud. in Berlin.

LANG (John-Marshall). Gideon and the Judges. Londres, James Visbet, 1890 ; in-8° de v-201 p.

LÉVI (Israël). Manuel de lecture hébraïque. Paris, libr. A. Durlacher, 1891, in-8° de 22 p.

LEWIN (Adolf). Juden in Freiburg i. B. Trèves, imp. et libr. frères Maus, 1890 ; in-8° de 110 p.

LEWIN (Adolf). Das Judenthum und die Nichtjuden, eine Darstellung der Entwicklung und des Lehrinhalts des Judenthums in seiner universellen Bedeutung. Trèves, imp. et libr. frères Maus, 1891 ; in-8° de 168 p.

LODS (Adolphe). L'Ecclésiaste et la philosophie grecque, thèse présentée à la Faculté de théologie protestante de Paris. Paris, Henri Jouve, 1890 ; in-8° de 73 p.

LOEB (Isidore). Le Juif de l'histoire et le Juif de la légende, traduit en grec, par David Corri. Smyrne, impr. de l'Hermès, 1891 ; in-8° de 46 p. Le titre ci-dessus se trouve en grec sur la brochure, non en français.

LÖW (Albert). Thierschutz im Judenthume nach Bibel und Talmud. Budapest, imp. Buschmann, 1890 ; in-8° de 36-2 p.

LOEWENTHAL (A.). Pseudo-Aristoteles über die Seele, eine psychologische Schrift des 11. Jahrhunderts u. ihre Beziehungen zu Salomo ibn Gabirol (Avicebron). Berlin, Mayer et Müller, 1891, in-8° de VIII, 131 + 12 pages.

Löwy (A.). Catalogue of Hebraica and Judaica on the Library of the Corporation of the city of London, with a Subject Index. Londres, impr. Wertheimer, Lea et Cie, 1891 ; in-8° de XI-231 p.

Löwy (Adolf). Die Tugend- und Sittenlehre des Talmud dargestellt in anziehenden Erzählungen, mit besonderer Benützung des im 11. Jahrhundert vom berühmten Gaon Rabbenu Nissim ben Jacob verfassten Werkes Sefer Massioth, Buch der Begebenheiten. Wien, impr. Moritz Knöpflmacher, 1890 ; in-8° de IV-186.

Mallery (Garrick). Israeliten und Indianer, eine ethnographische Parallele ; — traduit de l'anglais par F.-J. Krauss. Leipzig, libr. Th. Grieben, 1891 ; in-8° de VIII-105 p.

Margolis (Max-Leopoldus). Commentarius Isaacidis, quatenus ad textum Talmudis investigandum adhiberi possit, tractatu Erubhin ostenditur. New-York, impr. Ginsberg, 1891, in-8° de 67 + (1) p.

Meisel (Wolf Aloys). זכות אבות Homilien über die Sprüche der Väter, zur erbauenden Belehrung über Beruf und Pflicht der Jisraeliten ; 2. durchgesehene Auflage ; 2e fascicule, Breslau, libr. W. Jacobsohn, 1891 ; in-8°, p. 141-271.

Mlcoch (Melchior). Psalterium seu Liber Psalmorum iuxta Vulgatam latinam et versionem textus originalis hebraici cum notis introductionalibus et cum argumentis exegeticis, quibus harmonia utrinsque versionis demonstretur. Olmütz, libr. Ed. Hoebzel, 1890 ; in-8° de 517-VII.

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, nos 7, 8-9 de 1890.

Müller (Joel). König Saul in Sage u. Dichtung, Vortrag... Francfort-s.-Mein, impr. Brönner, 1891 ; in-8° de 16 p. Tirage à part des Popul. wissensch. Monatsblätter de Ad. Brüll.

Müller (Joel). Die Responsen der spanischen Lehrer des 10. Jahrhunderts, R. Mose, R. Chanoch, R. Joseph ibn Abitur. Berlin, imp. Rosenthal, 1889, in-4°.

Neumann (S.). Der Hilfsverein für jüd. Studirende in Berlin. 1841 bis 1891; ein Bericht über seine 50jährige Wirksamkeit... Berlin, imp. Boll, 1891 ; in-4° de 52 p.

Nobel (Josef). חרטון Versuche über Israels Lebensideen im Geiste des agadischen Schriftthums. Halberstadt, imp. et libr. H. Meyer, 1890 ; in-8° de 72 p.

Ottolenghi (Moïse). Discorso pronunciado a la occasion de la esparticion de la *halbascha* a los elevos proves y guerfanos. Salonique, imp. de la Epoca, 5651 (1891) ; in-8° de 17 p. En caractères hébreux.

Pedro II d'Alcantara (S.-M. Dom). Poésies hebraïco-provençales du rituel israélite comtadin, traduites et transcrites. Avignon, impr. et libr. Seguin frères ; 1891, in-8° de XIII-50 p.

1er piout, אפתח שפתי ברנה Cantaron deman à dina ; 2e piout, משברץ לכל חי Tan que aven lou cor gaï ; 3e piout, אפתח שפתי ברנה Gran Dieu du ciel ; 4e piout, חד גדיא Un cabri.

Philippson (Ludwig). Gesammelte Schriften, herausggb. von M. Philippson. Breslau, impr. Schottlaender (1891) ; in-8° ; la 5e livr. a paru et va jusqu'à la p. 272.

Pomeranz (Bernard). La Grèce et la Judée dans l'antiquité ; coup d'œil sur la vie intellectuelle et morale des anciens Grecs et Hébreux ; 1re partie, Paris, imp. Jouaust ; chez l'auteur, à Jaroslaw, 1891 ; in-8° de 93 p.

Progress (The) of the Jews. — Numéro spécial du American Hebrew, daté du 21 août 1891, et contenant des articles sur le rôle des Juifs dans les finances, les sciences d'éducation, la médecine, la musique, la littérature, la législation, la bienfaisance, les affaires, et sur la longévité des Juifs.

Puigcerver (F.-Rivas). Los Judios y el nuevo mundo, articulo publicado en el num. 4 del tomo II de la cuarta parte del Boletin de la Sociedad Mexicana de Geografia y Estadistica. Mexico, impr. du Sacré-Cœur de Jésus, 1891 ; in-8° de 3 p.

L'auteur croit pouvoir prouver que différents compagnons de Christophe Colomb étaient de race juive, et convertis au christianisme. Il tire ses preuves des cris que ces compagnons auraient poussés en voyant la terre. M. P. est le rédacteur du journal qui a paru autrefois sous le titre de El Sabado segredo.

Robert (Ch.). El Schaddaï et Jehovah, interprétation du verset 3e du ch. VI de l'Exode. — Extrait du Muséon, de Louvain (1891 ?) ; in-8° de 15 p.

Rodocanachi (Emmanuel). Le Saint-Siège et les Juifs. Le ghetto à Rome. Paris, libr. Firmin Didot, 1891 ; in-8° de XV-339.

Étude des plus intéressantes, dont nos lecteurs ont eu déjà une idée par la conférence de M. Rodocanachi publiée dans la *Revue*. M. R. a réuni un grand nombre de documents et de renseignements inédits sur les Juifs de Rome, et il a renouvelé l'histoire civile de la communauté isr. de cette ville.

Röhricht (Reinhold). Chronologisches Verzeichniss der auf die Geographie des Heiligen Landes bezüglichen Litteratur von 333 bis 1878. Berlin, H. Reuther et F. Reichard, 1890 ; in-8° de XX-742 p.

Roi (J.-F. de le). Die evangelische Christenheit und die Juden unter dem Gesichtspunkte der Mission geschichtlich betrachtet. Berlin, libr. H. Reuther et F. Reichard, 1891 ; in-8° de VIII-357 p. Schriften des Institutum jud. in Berlin, n° 9.

Rosenthal (A. Ludwig). Ueber den Zusammenhang der Mischna, ein Beitrag zu ihrer Entstehungsgeschichte. Erster Theil : Die Sadduzäerkämpfe und die Mischnasammlungen vor dem Auftreten Hillel's. Strasbourg, libr. Karl-J. Trübner, 1890 ; in-8° de 94 p.

Rosin. Reime u. Gedichte des Abraham ibn Esra ; Aussergottesdienstliche Poesie, Heft IV ; Breslau, imp. et libr. Schottlaender, 1891 ; in-8°, p. 166 *a* à 226. Dans Jahresbericht des jüd. theolog. Seminar's Fraenkelscher Stiftung.

[Saadya]. Commentaire sur le Sépher Yesira ou livre de la création, par le gaon Saadya de Fayyoum, publié [dans le texte original arabe] et traduit

[en français] par Mayer Lambert. Paris, libr. E. Bouillon, 1891 ; in-8° de 105-xv-128 p.; 85e fascicule de la Bibliothèque de l'École pratique des Hautes-Études.

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 2)-24 p., avec deux planches.

Schwarzfeld (M.). Un sul de amintire datat Roman 5334 (1574) adar 29 (feb. 20) ; Studiu historico-critic. Bucharest, Ed. Wiegand, 1890 ; in-8° de 29 p.

Sellin (Ernest). Die verbal nominale Doppelnatur der hebraïschen Partieipien und Infinitive und ihre darauf beruhende verschiedene Construktion. Leipzig, Gustav Fock, 1889 ; in-8° de 85 p.

Silberstein (M.). Wolf Breidenbach und die Aufhebung des Leibzolls in Deutschland, mit besonderer Rücksicht auf Nassau, zumeist nach archivalischen Urkunden. Wiesbaden, Christ. Limbarth, 1891 ; in-8° de 20 p. Tirage à part de la Ztschrft. f. d. Gesch. d. Juden in Deutschland.

Spiegler (Julius-S.). Geschichte der Philosophie des Judenthums, nach den neuesten Forschungen. Leipzig, libr. Wilhelm Friederich, s. d. (1890 ?) ; in-8° de 369 p.

Steinschneider (Moritz). Ueber die mathematischen Handschriften der amplonianischen Sammlung. — Dans Bibliotheca mathematica, de Stockholm ; 1890, p. 365-72 ; 1891, p. 41-52 et 65-73. Etude consacrée en partie à ces écrivains arabes qui ont eu une si grande influence sur la littérature mathématique des Juifs.

Steinthal (H.). Zu Bibel und Religionsphilosophie. Vorträge und Abhandlungen. Berlin, impr. et libr. Georg Reimer, 1890 ; in-8° de 237 p.

Steinthal (H.). Zur Geschichte Sauls und Dawids ; — dans 9. Bericht über die Lehranstalt f. d. Wissenschaft des Judenthums in Berlin. Berlin, impr. Rosenthal, 1891 ; in-4°, p. 1-17.

Strack (Hermann-L.). Der Blutaberglaube bei Christen and Juden. Munich, libr. C. H. Beck, 1891 ; in-8° de v-59 p.; n° 14 des Schriften des Institutum judaicum in Berlin.

[Talmud]. חגיגה A translation of the treatise Chagigah from the Babylonian Talmud, with introduction, notes, glossary and indices, by Rev. A. W. Streane. Cambridge, imp. de l'Université, 1891 ; in-8° de xvi-166 p.

Toy (Crawford Howell). Judaism and Christianity, a sketch of the progress of thought from Old Testament to New Testament. Londres, Sampson Low, Marston, Searle et Rivington, 1890 ; in-8° de xvii-456 p.

Vernes (Maurice). Du prétendu polythéisme des Hébreux, Essai critique sur la religion du peuple d'Israël, suivi d'un examen de l'authenticité des écrits prophétiques. Première partie : Les sanctuaires et leur disposition, les emblêmes sacrés, les fidèles et les sacrifices, le contrat du Sinaï, le sacerdoce et le prophétisme. Paris, libr. Ern. Leroux, 1891 ;

in-8° de 115 p.; 2e volume de la Bibliothèque de l'École des Hautes-Etudes, sciences religieuses.

Les matières contenues dans ce volume sont : chap. I, Position des questions; chap. II, Les sanctuaires ; chap. III, La disposition des sanctuaires, simulacres et emblêmes divers ; chap. IV, Les fêtes et les sacrifices ; chap. V, Le contrat ou alliance du Sinaï ; chap. VI, Le clergé, prêtres et lévites ; chap. VII, Les prophètes et le prophétisme. Chacun des chapitres (excepté le chap. I) est divisé en quatre subdivisions : A. D'après les livres historiques ; B. D'après les livres législatifs ; C. D'après les livres prophétiques ; D. D'après les Hagiographes.

Vernes (Maurice). Essais bibliques. La question du Deutéronome ; la méthode en littérature biblique ; la date de la Bible ; travaux de G. d'Eichthal ; la Palestine primitive ; Jephté, le droit des gens et les tribus primitives; le Pentateuque de Lyon. Paris, libr. E. Leroux, 1891 ; in-12 de XIV-372 p.

Vivas (Abraham-Hiskiyya). ס' מורה השפה Grammaire hébraïque élémentaire en judéo-espagnol. Tatar-Bazardjik, impr. Abr. Alkalay, de Presbourg, 5651 (1891); in-8° de 120 p.

Weissbrodt (Karl). Gatten-Pflichten nach Bibel und Talmud. Berlin, libr. Hugo Steinitz, 1891 ; in-8° de 173 p.

Weisslowits (Nathan). Prinz und Derwisch, ein indischer Roman enthaltend die Jugendgeschichte Buddha's in hebr. Darstellung aus dem Mittelalter, nebst einer Vergleichung der arabischen und griechischen Paralleltexte ; mit einem Anhang von Fritz Hommel. Munich, Theod. Ackermann, 1890, in 8° de 178 p.

Wolff A.). Mischne Thora oder Jad hachasaka von R. Moses Sohn des Maïmon.; in 14 Büchern, das Gesammte Gebiet der Gesetze des Judenthums umfassend, aus dem Urtexte ins Deutsche übersezt; 4. Theil : das jüd. Civil- und Strafrecht. Tubingue, libr. Franz Fues, 1890 ; in-8° de 316 p.

Wolff (M.). Eschatologische Gedanken Mûsâ ibn Maimûn's mit Worten der Erinnerung an H. L. Fleischer. Tiré des actes du 8e congrès international des Orientalistes tenu en 1889 à Stockholm et à Christiana. Leyde, E.-J. Brill, 1890 ; in-8° de 14 p.

Zeitlin (William). קריה כפר Bibliographisches Handbuch der neuhebraïschen Litteratur seit Beginn der Mendelssohn'schen Epoche bis zum Jahre 1890 ; nach alphabet. Reihenfolge der Autoren, mit biogr. Daten u. bibliogr. Notizen ; nebst Indices der hebr. Büchertitel u. der citirten Autornamen ; 2. neubearbeitete u. erweiterte Auflage ; 1. Hälfte, A -M. Leipzig, libr. K.-F. Koehler, 1891 ; in-8° de IV-248 p.

3. *Publications pouvant servir à l'histoire du Judaïsme moderne.*

Antisemiten-Spiegel. Die Antisemiten im Lichte des Christenthums, des Rechtes und der Moral. Danzig, impr. et libr. A.-W. Kafemann ; 1re livr., 1890 ; in-8° de 56 p.; 2e livr., 1891 ; in-8° de 56 p.

Horovitz (M.). Korfu, Vortrag gehalten am 28. Mai 1891. Francfort-s/M., J. Kauffmann, 1891 ; in-8° de 15 p. Sur l'affaire du prétendu meurtre

d'une enfant chrétienne par les Juifs, à Corfou, et qui est, en réalité, le meurtre d'une enfant juive par des chrétiens.

Les Juifs de Russie, recueil d'articles et d'études sur leur situation légale, sociale et économique. Paris, libr. Léopold Cerf, 1891 ; in-8° de 447 p., avec une carte. Un premier tirage de l'ouvrage a été fait, il s'arrête à la p. 283, plus p. 284-86, table des matières pour ce tirage.

Persecution (The) of the Jews in Russia with Appendix containing a Summary of special and restrictive Laws, also a Map of Russia, showing the Pale of Jewish Settlement and a Letter reprinted from the Times of 5th november 1890 ; issued by the Russo-Jewish Committee. Londres, impr. Wertheimer, Lea et C^ie^, 1890 ; in-8° de 71 p., plus une carte.

Die Verfolgung der Juden in Russland, nebst Anhang : I. Zusammenstellung sämmtlicher die Juden in Russland betreffenden Special- und Ausnahme Gesetze ; II. Das Guildhall-Meeting zu Gunsten der russ. Juden, stenographischer Bericht. Berlin, libr. Jüd. Presse, 1891 ; in-8° de 115 p.

Mémoire adressé à l'assemblée fédérale de la confédération suisse, par toutes les communautés israélites de la Suisse, concernant le recours des gouvernements de Berne et d'Argovie contre l'arrêté du Conseil fédéral du 17 mars 1890, dans la question du mode d'abatage des animaux de boucherie selon le rite israélite. Berne, impr. Karl Staempfli, 1891 ; in-8° de 19 p.

Semminthora. Vorläufer des projektierten Weltcongresses (Cosmoreligiös) behufs endgiltiger Lösung der Judenfrage, von einem Semminthoraner. Dresde, libr. Albanus, 1891 ; in-8° de 70 p.

Vital Statistics of the Jews in the United States ; — dans Census Bulletin, publié à Washington, par le Département de l'intérieur, Census Office ; n° 19, 30 déc. 1890 ; in-4° de 23 p.

4. *Notes et extraits divers.*

= Très beaux articles, remplis de faits, de renseignements nombreux et variés, de vues élevées ou fines, d'appréciations du plus haut intérêt, par M. Anatole-Leroy Beaulieu, dans la Revue des Deux-Mondes, numéros du 15 février, du 1^er^ mai et du 15 juillet, sous le titre de : Les Juifs et l'antisémitisme. Les sous-titres sont : Les griefs contre les Juifs ; I, le grief religieux ; II, le grief national, la race juive et l'esprit de tribu ; III, physiologie et psychologie du Juif. — L'étude n'est pas encore achevée.

= Bel article également de M. R. Bonghi, sous le titre de La Caccia a' Giudei, dans Nuova Antologia, de Rome, n° du 16 août 1891.

= Un chapitre sur les Juifs de Russie se trouve, p. 311-378, dans la Russie contemporaine, de E. de Cyon. Paris, Calmann Lévy, 1891.

= En avril 1890, un Comité formé à Paris a fait un appel pour la publication des œuvres de Saadia, entreprise par M. Joseph Derenbourg à l'occasion du prochain millénaire de la naissance de Saadia (992-1892).

Cette publication doit comprendre la Biographie de Saadia, la version arabe du Pentateuque, d'Isaïe, des Psaumes, de Job, la version et le commentaire des Proverbes et de Daniel, les Megillot et autres œuvres exégétiques, le *Siddur*, la traduction hébraïque inédite du *Emunot wedéot*, faite par Berakhia ; la traduction hébraïque du Commentaire du Sépher Yecira faite par un anonyme, un volume de *Fragments*, des *Extraits* tirés d'imprimés et de manuscrits, les Consultations rabbiniques de Saadia, et enfin divers Mémoires sur les œuvres de Saadia, sur sa philosophie, son lexique, sa grammaire, etc. L'édition sera accompagnée de notes en hébreu et d'un commentaire perpétuel et, par parties, d'une traduction en français. Les principaux collaborateurs de M. Derenbourg seront (d'après l'ordre des ouvrages énumérés dans le prospectus) : MM. A. Harkavy, Margulies, J. Cohn, Mayer Lambert, Bondi, David Günzbourg, David Kaufmann, W. Bacher, Israelsohn, Joël Müller. Le prix de la souscription est de 50 fr., les donateurs versent un minimum de 200 fr. Souscriptions et dons sont reçus à l'*Alliance israélite*, 35, rue de Trévise, à Paris.

= The Jew as a workman, par David-F. Schloss ; — dans Nineteenth Century, n° de janvier 1891.

= Dans les Jahresberichten der Geschichtswissenschaft (Berlin, 1888), rapport sur la littérature juive par M. Kayserling pour l'année 1887 (p. I 50-56). — Idem, année 1888 (p. I 50-63).

= Erckmann-Chatrian et leurs œuvres, par Benoît Lévy. Dans les conférences prononcées à la loge Alsace-Lorraine, janvier 1891. Paris, impr. Hugonis, 1891 ; in-18.

= Dans la Revue illustrée de la Terre-Sainte et de l'Orient catholique, publiée à Paris, 17e année, tome VII, n° 6, 15 mars 1891, p. 83, reproduction d'une inscription samaritaine d'Amwas, par le R. P. Lagrange, et lecture de l'inscription. Il a déjà été question de cette inscription dans le même journal, n° du 15 novembre 1890. Le texte ne paraît pas contenir autre chose que des centons de la Bible.

= L'Intermédiaire des Chercheurs et des Curieux (publié à Paris) contenait, dans son n° du 10 août, la description d'une estampe représentant les Juifs de Rome se rendant au sermon chrétien qu'on les forçait d'entendre. Des notes sur ce sujet ont été publiées dans le même journal, n° du 10 septembre 1891, par M. Molina et M. E. Rodocanachi.

= Un article intéressant de M. Ambroise Tardieu sur l'histoire des Juifs de l'Auvergne a été publié dans la Dépêche du Puy-de-Dôme du 14 septembre 1891. Il contient l'analyse succincte de quelques pièces inédites. En 1287, les Juifs d'Auvergne payaient au roi de France un impôt de 992 livres, 6 sous, 6 deniers (110,000 fr. de nos jours, d'après M. Tardieu). En 1293, les Juifs d'Herment payaient à la ville, pour droit de séjour, 7 livres (760 fr. de nos jours). A Ennezat, en 1368, il y avait un cimetière juif avec inscriptions hébraïques ; en 1389, on trouve la mention d'un juif nommé Vivant de Montaigut (probablement Montaigut-en-Combrailles), qui a un procès avec les receveurs du péage ; la même pièce parle de Juifs résidant à Lignat. Aux environs de Brioude, au commencement du XIVe s., le petit hameau du Cros, commune d'Azerat, s'appelait *lo Cros Juzieu*.

= La Revue des traditions populaires, etc., août 1891, contient une étude de M. René Basset sur les chants populaires dont est sorti le חד גדיא de notre *haggada* de Pâque.

5. *Chronique des Journaux.*

= Journaux nouveaux :

1. החוקר « Revue hébraïque, études littéraires, historiques et critiques sur le Judaïsme ; paraissant tous les mois ; publiée [à Paris] sous la direction de Salomon Fuchs. Prix de l'abonnement, 10 fr. par an. Imprimerie de Joseph Fischer, à Cracovie. » Le 1er numéro de la 1re année a paru en mars 1891 ; format in-8° ; le n° 2, paru en mai 1891, va jusqu'à la p. 56 ; le n° 3 a paru vers juillet 1891, et va jusqu'à la p. 84.

2. « Alhakika, La Vérité. » — Journal en arabe, caractères arabes, publié pendant un certain temps à Alexandrie par M. Altaras ; in-f° à 3 col. par page. Il a cessé de paraître vers le commencement de 1890 ; le nombre de n°s parus est au moins de 123. Le titre arabe, transcrit en caractères hébreux, est אלחקיקה.

3. Die Menorah, deutsch-israelitisches Familienblatt, herausgegeben von M. Deutschländer. — Journal hebdomadaire publié à Hambourg ; 2 marcs 50 par trimestre ; format in-4° à 2 col. la page ; le n° 15 est daté du 5 juin 1891.

4. Darkest Russia, a journal of Persecution. — Publié à Londres, impr. E.-J. Knight : in-4°, le n° a 8 p. à 2 col. et se vend un penny. — N° 1, 15 juillet 1891 ; n° 2, 14 août 1891 ; n° 3, 21 sept. 1891.

5. יידישעס פאלקסבלאטט Jüdisches Volksblatt. — Journal en langue allemande, imprimé en caractères hébreux carrés, paraissant trois fois par semaine ; publié à Budapest par M. Dornbusch et I. Geier ; 8 flor. par an ; format in-f° à 2 col. la page ; le n° 1 est daté du 22 juin 1891.

ISIDORE LOEB.

ADDITIONS ET RECTIFICATIONS

Tome XXII, p. 300. Rétablir le chiffre II dans l'espace qui sépare les trois dernières lignes du reste de la page. Par ces lignes commence la seconde partie de l'article bibliographique. — P. 303, l. 35. Lire « la pastèque » au lieu de « le p. ». — P. 308, l. 37. Lire « l'Hellade » au lieu de « la Hellade ». — P. 312, l. 41. Lire « enfermant » au lieu de « en formant ». — P. 315, l. 40. Lire « Sichem » au lieu de « Samarie ». — P. 316, l. 22. Lire « du Jourdain » au lieu de « l'Euphrate ». — P. 317, l. 9. Lire « religions » au lieu de « régions ». — *Halévy.*

Le gérant,
ISRAEL LÉVI.

VERSAILLES. — IMPRIMERIE CERF ET FILS, 59, RUE DUPLESSIS.

LA LITTÉRATURE DES PAUVRES

DANS LA BIBLE [1]

II

LE SECOND ISAIE

(FIN)

12. *Dieu universel, fraternité des peuples.*

237. Le Judaïsme est fier à juste titre d'avoir reconnu et proclamé, par la bouche de ses prophètes, le caractère universel de Dieu et la fraternité des peuples, qui en est la conséquence. De tous les ouvrages de l'Ancien Testament, le livre d'Isaïe est celui qui donne à cette idée la plus haute expression, et le second Isaïe n'a pas peu contribué à la rendre plus claire et plus saisissante. Pour en apprécier toute la grandeur, il faut considérer que, chez ce dernier prophète comme chez d'autres, elle n'est pas une conception isolée et qui ne tiendrait à rien, mais qu'elle fait partie d'un système parfaitement réfléchi et combiné, le système messianique. Les principaux éléments dont il se compose sont l'universalité de Dieu, la vocation des gentils, la propagande de la vraie religion parmi les payens et l'extinction de l'idolâtrie, la pacification de la terre et l'alliance de tous les peuples, la restauration de Jérusalem et le retour des exilés juifs. Toutes ces idées sortent les unes des autres, et c'est leur union qui fait la beauté et la grandeur de l'édifice messianique.

238. Dieu sera plus tard le Dieu universel, reconnu et adoré par toutes les Nations, jusqu'aux extrémités de la terre, et, à son tour, il viendra au secours des Nations et les sauvera. Pour notre

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

prophète comme pour les psalmistes, les Juifs commenceront par engager une action de propagande religieuse parmi les Nations. « J'ai créé le peuple juif pour qu'il raconte ma gloire (XLIII, 21) ; faites savoir jusqu'aux extrémités de la terre que Dieu a délivré son serviteur Jacob ; les extrémités de la terre verront le secours qu'il a accordé à son peuple (XLVIII, 20 ; XLIX, 26 ; LII, 10 ; XLIX, 1 ; LXI, 11) » ; les Juifs sont témoins devant les Nations qu'il n'y a point de Dieu en dehors du Dieu d'Israël (XLIII, 9-10 ; XLIV, 8-9 ; LV, 4)[1]. Et parmi les Nations également, Dieu prendra des réfugiés (פלטים), les enverra chez les peuples qui ne le connaissent pas, afin qu'ils y proclament sa gloire (LXVI, 19 ; cf. XLII, 11). L'étranger craindra peut-être de se convertir, il aura peur de ne pas compter parmi le peuple de Dieu ; mais on le rassurera, on lui dira qu'au contraire, Dieu le conduira sur la montagne sainte, l'accueillera avec empressement, recevra ses sacrifices, car la maison de Dieu est une maison de prières pour toutes les Nations (chap. LVI). On ne dédaignera même pas d'accepter la conversion du pauvre eunuque, et si, par un excès d'humilité, il se croyait indigne de cet honneur, on lui offrirait les consolations les plus délicates (*ibid.*). Enfin, Dieu prendra des payens comme prêtres et comme lévites (LXVI, 21).

Du reste, dans le jugement final qui menace les Nations, ou peut-être dans les cataclysmes naturels ou politiques qui précèderont l'avénement messianique, les Nations verront qu'il n'y a de salut pour elles qu'auprès de Dieu. Beaucoup ne voudront pas comprendre et seront détruites ; les autres (le reste פלטים) se soumettront et seront seules sauvées. « Les îles verront et prendront peur, les extrémités de la terre trembleront, s'approcheront, viendront (XLI, 5) ; réunissez-vous, débris des Nations, tournez-vous vers moi, extrémités de la terre, et vous serez sauvés (XLV, 20-22) ; mes bras jugeront les Nations, les îles accourront vers moi et espèreront en mon bras » (LI, 5 ; cf. XLII, 15 ; LX, 9).

239. Et alors la gloire de Dieu ira jusqu'aux extrémités de la terre (XLII, 10) ; de l'orient jusqu'à l'occident on saura qu'il n'y a pas d'autre Dieu que lui et on reconnaîtra sa grandeur (XLV, 6 ; LIX, 19) ; tout genou fléchira devant lui et toute langue jurera par son nom (XLV, 23) ; toute chair reconnaîtra l'Eternel (XL, 5 ; XLIX, 26), viendra et verra sa gloire et se prosternera devant lui dans son temple (LX, 18-23), les habitants du désert, Kédar, Séla, Nebaiot, Midian, Efa, Saba, les îles, les côtes, les marins des vais-

[1] Les Nations ne peuvent donner aucun témoignage de ce genre, XLIII, 9 ; XLIV, 9. Dans ce dernier verset, il faut peut-être conserver le הנוה, que la Massora veut supprimer, et lire המה [הבל] רעדיהם.

seaux de Tarsis, chanteront des cantiques en son honneur et proclameront sa gloire (LXII, 10-11 ; LX, 6-9) ; la nature elle-même s'associera à l'hommage universel rendu à Dieu, les cieux, les entrailles de la terre, les montagnes et les collines, les forêts et les arbres chanteront en son honneur des cantiques d'allégresse פצחו רנה (XLIV, 23 ; XLIX, 13 ; LV, 12 ; cf. XLIII, 20 ; LX, 13) ; sa gloire ira jusqu'aux extrémités de la terre (XLII, 10) et il sera appelé le Dieu de toute la terre (LIV, 5).

13. *Polémique contre les idoles.*

240. En faisant connaître aux payens, pour les convertir, la grandeur de Dieu et la force de son bras, il est bon de leur ouvrir également les yeux sur la faiblesse et l'impuissance de leurs idoles. La polémique des Psaumes et du second Isaïe contre les idoles serait un jeu futile, si elle n'avait pas un but pratique. Elle répète sûrement les arguments invoqués par les propagandistes juifs dans leurs controverses avec les payens. Les Psaumes contiennent, sur cette matière, quelques morceaux remarquables, mais ce n'est rien à côté du second Isaïe, qui semble prendre un plaisir particulier à railler les faux dieux et les couvre de traits d'une ironie sanglante.

Les plus beaux passages de ce genre que contienne notre livre se trouvent au chap. XLIV, vers. 6-20, et dans la prophétie contre Bel et Nebo du chap. XLVI [1] ; mais ce ne sont pas les seuls où les idoles soient prises à parti, les coups pleuvent sur elles à chaque instant. Quelle absurdité d'adorer des dieux de métal ou de bois, faits de mains d'homme, devant lesquels se prosterne celui-là même qui les a fabriqués (XL, 18-20 ; chap. XLIV, LXVI, 6)! L'idole ne sert de rien, n'a aucune influence sur les événements de ce monde ; Dieu seul peut donner le secours, elle ne le peut pas לא יושיע, לבלתי הועיל (XLIV, 9-10 ; XLV, 20 ; XLVI, 7 ; LXVIII, 5) ; elle ne bouge pas sur son socle (XL, 20 ; XLVI, 7 ; probablement aussi XLI, 7) ; elle n'a pas la moindre part de la gloire de Dieu, elle est vent, néant, une abomination תועבה (XLII, 8 ; XLVIII, 11 ; XLI, 29 ; XLIV, 19), ceux qui ont confiance en elle seront confondus (XLII, 17 ; XLV, 16) [2].

[1] Les dieux *Gad* et *Meni* sont mentionnés LXV, 11 ; voir n° 272.

[2] Les noms des idoles sont : עצב, נסך, מסכה, פסילים, פסל, et probablement צורים, XLV, 16, sans compter le תועבה déjà cité dans notre texte, XLIV, 19 ; ce dernier mot se trouve XLI, 24, mais nous ne savons si dans ce passage il désigne les idoles.

241. Lors même que le prophète se borne à décrire l'empire exercé par Dieu sur les hommes et sur la nature, sa parole a l'allure agressive du polémiste et sonne comme une provocation ; la louange qu'il fait de Dieu est une critique indirecte à l'adresse des dieux étrangers, où est constatée leur impuissance et annoncé leur futur discrédit. On le sent très bien à la vivacité du langage, à ces interrogations pressées qui tombent les unes sur les autres, au ton absolu, tranchant ou emphatique des affirmations. Qui donc, s'écrie Dieu, a mesuré les eaux dans le creux de sa main et fait le plan des cieux (XL, 12)? qui donc a donné des conseils à Dieu pour la construction du monde (LX, 13-14)? qui a créé l'univers (XL, 26), qui a fait venir la justice de l'orient (XLI, 2), qui a exécuté toutes ces œuvres (XLI, 4), qui est comme moi (XLIV, 7), à qui me comparerez-vous et à qui puis-je ressembler (XL, 18, 25 ; XLVI, 5)? Je suis le premier et le dernier (XLI, 4 ; XLIV, 6; XLVIII, 12; cf. XLIII, 10); le Dieu éternel אלהי עולם (XL, 28), je suis יהוה, c'est mon nom (XLII, 8); c'est moi, c'est moi qui suis יהוה, et en dehors de moi il n'y a pas de Sauveur (XLIII, 11; cf. XLVI, 10, 12, אני הוא); je suis יהוה, il n'y en a pas d'autre, en dehors de moi il n'y a pas de Dieu (מבלעדי אין אלהים, XLIV, 6 ; זולתי אין, אפס בלעדי אין אלהים, etc., XLIV, 6 ; XLV, 5, 6, 14, 18, 21), je suis Dieu, il n'y a pas d'autre Dieu ni rien comme moi, אפס כמוני (XLVI, 9)[1], c'est moi qui fais tout (XLIV, 24; XLV, 3-7), c'est moi qui ai fait la terre, l'homme et les cieux, c'est moi qui suis appelé le Libérateur avec justice (XLV, 12, 13), c'est moi, c'est moi qui ai parlé... (XLVIII, 15), c'est moi qui parle (LII, 6), c'est moi qui ai créé le forgeron... (LIV, 16), c'est moi, c'est moi qui effacerai vos fautes, qui vous consolerai (XLIII, 25 ; LI, 12 [2]).

242. A cette polémique encore appartiennent les passages où Dieu indique le peu que sont devant lui les Nations et les grands de la terre. S'ils ne sont rien, c'est que leurs dieux ne sont rien non plus. Les Nations et les îles sont comme poussière (XL, 15), les Nations sont devant lui comme rien, comme vanité et néant (XL, 17), les רוזנים et les juges de la terre sont comme rien, le vent les emporte comme la paille (XL, 23-24; cf. XLI, 15-16, 29); Dieu abat les rois, confond les ennemis de son peuple (XLI, 2, 11-12), foule aux pieds les סגנים (XLI, 25), anéantit les armées (XLIII, 17). Et inversement, la protection efficace accordée par Dieu aux Juifs,

[1] Le crime de Babel est d'avoir comparé sa puissance à celle de Dieu אני ואפסי עוד (XLVII, 8, 10).

[2] On pourrait recueillir encore, chez notre prophète, un grand nombre de passages où le *moi* divin se produit avec insistance et emphase, et toujours dans le dessein de confondre les faux dieux.

les miracles accomplis en leur faveur sont aussi une démonstration de sa puissance à l'adresse des payens[1] ; ils ouvriront les yeux et verront que le secours ne vient pas de leurs faux dieux, mais du Dieu véritable (XL, 5 ; XLI, 20, LIX, 26, etc.). Les trois quarts de notre prophète, comme on voit, sont une critique des faux dieux sous la forme d'une apologie du vrai Dieu.

14. *Omniscience de Dieu, les événements prochains et derniers.*

243. Un des signes les plus manifestes de la supériorité de Dieu sur les dieux payens, c'est qu'il sait, tandis qu'ils l'ignorent, ce qui s'est passé à l'origine, et ce qui se passera à la fin des temps ; il prévoit et peut annoncer l'avenir, les événements prochains ou éloignés, parce que c'est lui-même qui les accomplit ; c'est pourquoi sa parole ne ment pas, et il sait donner aux hommes des signes qui indiquent, sans erreur, à qui veut les comprendre, les événements futurs. « Dieu appelle les générations dès le commencement (XLI, 4). — Approchez et dites-nous (si vous le pouvez) les choses qui arriveront ; dites-nous quels sont les faits antérieurs, הראשנות, dont nous pourrons vérifier les conséquences, אחריתן, ou racontez-nous un peu ce qui va venir, הבאות ; dites-nous quels ont été, dans le passé, les signes précurseurs (האותיות לאחור) des événements actuels (XLI, 22-23 ; cf. XLII, 23). — Qui donc, parmi les faux dieux, a su annoncer ces faits dès l'origine, pour qu'il fût possible de les prévoir, et d'avance, pour que nous puissions dire que c'est bien cela (XLI, 26 ; cf. XLIII, 9 ; XLIV, 7) ? Les faits antérieurs (que j'ai annoncés d'abord), הראשנות, se sont vérifiés et accomplis ; je vous annonce les événements nouveaux, חדשות ; avant qu'ils aient commencé de germer, je vous les ferai connaître (XLII, 9). — Du reste, ne vous préoccupez pas autrement des faits antérieurs, ראשנות, ne creusez pas le sens des événements primitifs, קדמניות ; car je vais accomplir des événements nouveaux, חדשות, ils vont immédiatement commencer de germer, et vous les connaîtrez (XLIII, 18-19). — Rappelez-vous les faits anciens accomplis dès l'origine, ראשנות מעולם, et vous saurez que moi seul, je suis Dieu ; j'annonce dès le commencement l'avenir éloigné

[1] Parmi ces miracles, il faut signaler surtout ceux qui ont été accomplis lors de la sortie d'Egypte ou seront accomplis plus tard, à l'époque messianique, sur le modèle des miracles du désert : eaux de la mer desséchées, chemin frayé à travers les solitudes immenses, rivières qui surgissent au milieu du sable, nourriture trouvée dans les plaines stériles (XLI, 18-20 ; XLII, 16 ; XLIII, 2, 16-21 ; XLIV, 27 ; XLVIII, 21 ; XLIX, 10-11 ; L, 2 ; LI, 10).

(מראשית אחרית) et dès l'antiquité, מקדם, ce qui n'est pas encore arrivé (XLVI, 9-10). — Et, en résumé, Dieu seul connaît d'avance les événements, il les a annoncés avant que personne les connût et avant qu'ils fussent arrivés, et il peut indiquer les signes précurseurs, אתות, qui sont la preuve de sa toute puissance (XL, 21; XLIV, 8; XLV, 11, 21); il a annoncé longtemps d'avance les faits antérieurs, ראשנות, et il les a exécutés de suite; c'est exprès qu'il les a prédits, pour que le peuple, dans son opiniâtreté, n'aille pas dire que ce sont les idoles et les statues qui les ont accomplis; de même il prédit maintenant des événements nouveaux, חדשות, encore cachés dans le secret de l'avenir, dont l'accomplissement a commencé aujourd'hui même, non pas hier ou autrefois, et personne ne peut se vanter de les avoir connus ou d'en avoir entendu parler (XLVIII, 3-7). Ce qu'il annonce et ce qu'il décide s'accomplit (XL, 5, 8; XLVI, 10; XLVIII, 3; LV, 11). Les événements anciens et contemporains ont un sens, il faut les comprendre, et ceux qui les observent, au lieu d'être inattentifs, savent deviner la volonté de Dieu (XLI, 22; XLII, 23; XLIII, 18; XLVIII, 8, etc.). Nous croyons qu'il est impossible de donner aux חדשות, ראשנות etc. de notre prophète un sens plus particulier; c'est se condamner à un vain travail que d'y chercher, comme le font divers commentateurs[1], des indications précises sur l'histoire contemporaine, sur les conquêtes de Cyrus et la délivrance des tribus captives à Babylone. De pareilles recherches ne peuvent conduire qu'à des déceptions[2].

15. *Retour des exilés.*

244. La vocation des Gentils, avec la défaite des faux dieux, forme, comme nous venons de le voir, un des actes importants du drame messianique. Un autre acte de ce même drame est consacré au retour dans la patrie de tous les exilés juifs, ramenés par Dieu de toutes les parties du monde et des extrémités de la terre. Ce retour des exilés, revenant de tous les pays où ils sont dispersés, est placé par les Dix-huit Bénédictions en tête de l'époque messianique, il tient aussi une place considérable dans le second

[1] Par exemple, Giesebrecht, *Beiträge zur Jesaiakritik*, Goettingue, 1890, p. 107 et suiv.

[2] Nous comprenons maintenant aussi les אתות du Ps. LXXIV, vers. 4 et 9. Les ennemis de Dieu prennent pour de vrais signes précurseurs (et de vraies preuves de la puissance de leurs dieux) les signes mensongers qu'ils se sont faits eux-mêmes (vers. 4); les Juifs, de leur côté, n'ont pas fait attention aux signes que Dieu leur a donnés; ou bien : Dieu les a abandonnés à tel point qu'il ne leur a plus donné de signe ni aucune indication qui les ait guidés (vers. 9).

Isaïe. Presque tous les exégètes modernes, il est vrai, appliquent uniquement au retour de l'exil de Babylone la plupart des passages de notre prophète où il est parlé de ce grand événement. Nous reviendrons plus loin sur ce point d'exégèse, qui est des plus importants et demande un examen détaillé. En attendant, nous prions le lecteur de nous faire crédit et d'accepter provisoirement notre explication.

Déjà dans le premier chapitre du second Isaïe, c'est, à notre avis, le retour des exilés à l'époque messianique, et non le retour de Babylone que le prophète annonce et décrit ; mais la plupart des passages que nous allons citer ne laissent place à aucun doute. De l'orient, dit le prophète, Dieu ramènera les Juifs, et à l'occident il ira les chercher ; il dira au nord : Rends-les ; et au *téman* (sud) : Ne les garde pas plus longtemps; ramenez mes fils des pays éloignés et mes filles des extrémités de la terre (XLIII, 5-6); les uns viendront des contrées les plus éloignées, les autres du nord et du sud (יָם), les autres du pays des סינים (XLIX, 9-12 ; cf. XLIX, 5-6, et peut-être XLI, 9). Tous les fils de Jérusalem se rassembleront (dans les divers pays où ils sont exilés) et reviendront dans la Ville sainte (XLIX, 18-23; LX, 4-9); les Juifs délivrés reviendront, retourneront à Sion (LI, 11) ; ils retourneront du milieu de toutes les nations où ils sont dispersés (LXVI, 20). La fille captive de Sion sera délivrée, Dieu lui-même reviendra à Jérusalem, relèvera ses ruines ; le retour des exilés ne sera pas, cette fois, comme la sortie d'Egypte, une retraite hâtive et une sorte de fuite ; Dieu en personne marchera devant eux et les conduira (LII, 2, 8-12); il rassemblera son peuple avec miséricorde (LIV, 7), il réunira les exilés d'Israël [1] et ramènera rapatriés sur rapatriés (LVI, 8). Contrairement aussi à ce qui s'est passé lors de la sortie d'Egypte, les Nations, au lieu de s'opposer au départ des Juifs, leur accorderont spontanément la liberté, comme l'a fait Cyrus, et les ramèneront elles-mêmes dans la patrie. Elles rapporteront dans le pli de leur robe les fils de Jérusalem, et les filles de Jérusalem sur leurs épaules (XLIX, 22; LX, 9 ; cf. LX, 4) ; elles ramèneront les Juifs de tous les pays, sur des chevaux, des chars, des chameaux, des mulets, dans des palanquins, et les conduiront sur la montagne sainte de Jérusalem (LX, 20).

245. Le signal du retour sera donné par un drapeau (נֵס) que Dieu lèvera et déploiera aux yeux des Nations (XLIX, 22 ; LXII, 10), une voix se fera entendre dans le désert pour annoncer l'arrivée des exilés (XL, 3), le crieur de Jérusalem (מבשר) montera sur la

[1] מקבץ נדחי ישראל ; c'est la formule finale du n° 9 des Dix-huit Bénédictions.

hauteur pour les voir venir de loin et signaler leur retour (XL, 9; cf. XLII, 27, et peut-être LXII, 6); Jérusalem jettera les yeux à la ronde sur le pays et verra revenir ses enfants en colonnes serrées (XLIX, 17; LX, 4). Un chemin leur sera tracé à travers le désert et la *araba*, et, pour leur aplanir la route, les vallées seront comblées et les montagnes s'abaisseront (XL, 3-4; XLIX, 11; LVII, 14; LXII, 10; cf. XLII, 15). Dieu lui-même les conduira, les rassemblera comme le pâtre rassemble son troupeau et porte l'agneau dans ses bras (XL, 11); il leur tracera la route à travers le désert (XLIII, 19), illuminera devant eux les ténèbres, comme à l'époque de la sortie d'Egypte (XLII, 16), et, toujours comme à la sortie d'Egypte, leur fera traverser les mers et les rivières (plus haut, n° 242, note). Sur le chemin qu'ils suivront, ils trouveront la nourriture, l'eau, les pâturages en abondance, des sources et des fleuves jailliront dans le sable, le désert se changera en oasis verdoyante, ils seront protégés contre le soleil et le froid, et autour d'eux pousseront le cèdre (ארז שטה), le myrte, l'olivier, le ברוש, le תדהר et le תאשור (XLIX, 9-10; XLI, 18; XLIII, 19; XLVIII, 21; XLI, 19; cf. LX, 13)[1].

246. Une certaine œuvre d'épuration et comme un règlement de comptes avec les Méchants et les Nations seront accomplis par Dieu à l'époque messianique[2]. Il y aura une sorte de procès משפט où les uns seront absous et récompensés, les autres punis et anéantis (XLI, 1; LI, 5), un jour de vengeance (יום נקם) (LXI, 2; LXIII, 4), comme aussi un jour et une année de délivrance, un temps et une année de bienveillance spéciale : יום ישועתי, שנת גאולי, עת רצון, שנת רצון (XLIX, 8; LXI, 2; LXIII, 4; cf. LV, 7; LVI, 1). Les Nations se réuniront et s'approcheront pour être jugées et pour vider leur querelle avec Dieu (XLI, 1, 21; XLIII, 9; XLIV, 11; XLV, 19-21; XLVIII, 14). Les Juifs, de même, auront à s'expliquer et à se justifier devant Dieu (XLIII, 26), mais, en revanche, les adversaires d'Israël seront confondus (XLI, 11), personne n'osera plus l'attaquer ni le calomnier (L, 8-9); il sera, au contraire, en état de punir les langues qui voudront prononcer sa condamnation (LIV, 17), Dieu combattra son combat (XLIX, 25), Israël sera réhabilité et gagnera son procès (LI, 5; LVIII, 8; LXII, 1)[3]. Les Nations rebelles seront écrasées, exterminées, anéanties[4]. Dieu se lève comme

[1] Sur la part que les Nations prendront au retour des exilés, voir plus loin, n° 247.

[2] Ce sujet est lié à la question des punitions et des récompenses, que nous avons traitée plus haut, n°s 208-9.

[3] On peut voir, sur tout cela, dans la concordance, les mots משפט et צדקה.

[4] Voir plus haut, n° 209.

un *gibbor*, comme un homme de guerre, et, plein d'une ardeur belliqueuse, il se précipite sur ses ennemis (XLII, 13); il se couvre du bouclier de la justice, met sur sa tête le casque du secours, revêt les vêtements de la vengeance, s'enveloppe de fureur comme d'un manteau, pour punir ses ennemis et les îles (LIX, 17-18) [1]. Il vient au milieu du feu, ses chars arrivent comme la tempête, sa colère brûle comme les flammes ; dans une espèce de jugement dernier, il jugera toute chair par le feu et le glaive, et nombreux seront les cadavres qui tomberont autour de lui. Ils joncheront le sol, on viendra voir, comme un spectacle édifiant, les corps des Méchants restés sans sépulture, condamnés aux peines éternelles (LXVI, 15-16, 24).

16. *Relèvement de la Nation juive et de la Terre-Sainte.*

247. On ne peut pas dire avec certitude si le second Isaïe admet ou non l'avènement d'un Messie personnel, qui sera, comme celui des Psaumes, le Roi des Juifs, commandera aux Nations et gouvernera la terre ; c'est une question que nous avons discutée plus haut, n° 220. Ce qui est certain, c'est que, avec ou sans Roi-Messie, les Juifs seront comme le centre de l'humanité, autour duquel se grouperont les Gentils, après leur conversion à Dieu. L'unité du genre humain se fera par l'unité religieuse. Les Nations se réuniront pour aller porter leurs hommages au peuple de Dieu (LX, 3 et suiv.). Toute la fortune des Nations passera au peuple juif, le fruit des greniers de l'Egypte, l'épargne de l'Ethiopie (כוש), de סבאים lui appartiendra ; elles marcheront derrière le peuple juif dans les chaînes, comme des captifs, et se prosterneront devant lui (XLV, 14). Les rois se lèveront et les seigneurs (שרים) se prosterneront devant Israël, à ce qu'il semble (XLIX, 7). « Les rois élèveront tes fils, et les princesses (שרות) seront les nourrices de tes enfants ; ils se prosterneront à terre devant toi et lècheront la poussière de tes pieds » (XLIX, 23). Dieu fera avec le peuple juif une alliance éternelle, comme il l'a fait avec David, et comme David, les Juifs commanderont aux Nations ; ils appelleront à eux des peuples qu'ils ne connaissent même pas, et des peuples qui ne les connaissent pas accourront vers eux (LV, 3-5). Les richesses de la mer et la fortune des Nations viendront d'elles-mêmes aux Juifs [2] ; « la troupe des chameaux couvrira la Terre-Sainte, les jeunes cha-

[1] Cf. LXIII, 1-6, dont nous avons déjà parlé plus haut ; voir aussi XLI, 15-16, 25, et XLIX, 2, également signalés plus haut.

[2] Les mots חיל et המון de ce verset peuvent aussi désigner la troupe des Nations.

meaux de Midian et d'Éfa (עיפה) viendront de שבא, apportant l'or et l'encens; tous les troupeaux de Kédar, les béliers de Nebaiot[1] seront tes serviteurs; les fils de l'étranger reconstruiront tes murs, leurs rois seront tes serviteurs; tes portes seront constamment ouvertes; jour et nuit on y fera passer les richesses (ou la troupe) des Nations et on y amènera leurs rois. Le peuple et le royaume qui ne te serviront pas seront détruits. La gloire du Liban viendra à toi; le ברוש, le תדהר et le תאשור viendront ensemble pour honorer ma résidence sainte; les fils de tes oppresseurs viendront humblement se prosterner à tes pieds, tu boiras le lait des Nations et suceras la mamelle des rois » (LX, 5-16). « Des hommes du dehors (זרים) paîtront vos troupeaux et les fils de l'étranger cultiveront vos vignes et vos champs; vous mangerez la fortune des Nations et vous couvrirez de leur éclat » (LXI, 5-6).

248. Il va sans dire que Jérusalem et la Terre-Sainte auront leur grande part dans ce relèvement de la nation juive. Comme nous le verrons plus loin, la restauration de Jérusalem et du pays juif dont parle si souvent le second Isaïe, n'est pas celle qui a suivi l'exil de Babylone, mais celle qui viendra dans les temps messianiques. Jérusalem se lèvera de la poussière (LI, 17; LII, 1), elle sera reconstruite et repeuplée, les villes de Juda seront rétablies, le temple fondé de nouveau (XLIV, 26, 28; cf. XL, 9; LXIV, 9), la ville de Dieu sera reconstruite et les exilés y reviendront (XLV, 13), le pays sera relevé et on y reprendra possession des terres dévastées (XLIX, 8); Sion et ses ruines seront consolées, le *midbar* de la Terre-Sainte sera comme un éden et l'*araba* comme un jardin de Dieu (LI, 3; LII, 9); les exilés revenus dans le pays reconstruiront les ruines qui subsistent de temps immémorial (חרבות עולם), les villes détruites depuis les premières générations et les temps primitifs seront rebâties et repeuplées (LIV, 3; LVIII, 12; LXI, 4; cf. LX, 10, déjà cité plus haut, et LXII, 4), les tribus de Juda et les restes conservés d'Israël (נצורי ישראל) seront ramenés, et il n'y aura plus d'infidèles dans la Ville-Sainte, pas un incirconcis, pas un homme impur, ערל וטמא (LII, 1). Le pays habité par les Juifs sera plus large et plus étendu qu'autrefois, les Juifs s'étendront à droite et à gauche, leur postérité héritera les payens et prendra possession des terres qu'ils occupent (dans la Terre-Sainte? LIV, 2-3; גוים יירש; LX, 21, יירשו ארץ; LXI, 7, משנה יירשו). Israël jouira d'une paix éternelle, Dieu a juré de ne plus s'irriter ni s'emporter contre lui (LIV, 9-10), Dieu a juré que jamais l'ennemi ne mangera plus le blé que les Juifs ont semé, et ne boira plus le

[1] Des Nabatéens.

vin qu'ils ont cultivé (LXII, 8-9 ; cf. LXV, 21-22). Les Juifs vivront dans l'abondance et dans la joie (LI, 3 ; LVIII, 11 ; LXV, 18), leur bonheur ne prendra pas fin (LXI, 7), leur cœur se réjouira, ils pousseront comme l'herbe (LXVI, 14; cf. vers. 10-13). La honte de leur jeunesse (des temps passés) et la honte de leur veuvage sera oubliée, Jérusalem portera le manteau de la justice, les vêtements du fiancé et de la fiancée (LIV, 4; LXI, 10; LXII 5), les Juifs seront une race bénie de Dieu, les prêtres et desservants de Dieu (LXI, 6, 9), le peuple tout entier sera un peuple de *çaddikim* (LX, 21). La postérité des Juifs et leur nom seront éternels (LXVI, 22), le plus petit d'entre eux se multipliera par milliers et le plus infime deviendra une grande nation (LX, 22), Dieu fera avec eux une alliance éternelle (LV, 3; LXI, 8; cf. LIV, 10), il règnera de nouveau sur eux (LII, 7), et leur puissance sur les hommes sera telle que, suivant une expression consacrée, ils marcheront par grandes enjambées sur les hauteurs de la terre (LVIII, 14).

17. *Nature transformée.*

249. Ce n'est pas seulement l'état politique et matériel de Jérusalem qui est transformé, mais un règne tout nouveau commence pour la nature entière, pour les bêtes et les plantes. Des lieux autrefois désolés seront féconds et verdoyants ; où il n'y avait autrefois que sable et pierres l'eau coulera en abondance [1], la nature entière sera en joie (LI, 3 ; LII, 9 ; LV, 12, et nos 247, 248), le désert sera transformé, les plus beaux arbres y pousseront, le Liban se transportera à Jérusalem pour orner le sanctuaire, les troupeaux de Kédar et de Nebaiot viendront s'offrir d'eux-mêmes sur l'autel (XLI, 19 ; LV, 13 ; LX, 7, 13 ; cf. LXV, 10). Les pierres de la Ville-Sainte seront couvertes de כּוּךְ comme d'un vernis, Jérusalem sera fondée sur des saphirs, ses murs seront en rubis et ses portes en escarboucles, et tout son domaine en pierres précieuses (LIV, 11-12). Le cuivre sera remplacé par l'or, le fer par l'argent, le bois par le cuivre, les pierres par le fer. Il n'y aura plus, dans le pays, ni violences, ni désastres, ni pleurs, ni cris [2] ; il n'y aura plus d'alternance des jours et des nuits, mais une lumière sans fin, venue de Dieu ; le soleil ne se couchera plus et la lune ne se voilera pas (LX, 17-20). Dieu créera un ciel nouveau et une terre nouvelle, on ne sentira plus le poids des années, nul ne mourra avant d'avoir atteint et achevé sa vieillesse ;

[1] Voir les passages déjà cités sur le retour des exilés ; il faut peut-être ajouter LXV, 10.

[2] Cf. LXV, 19.

ce sera mourir jeune que de mourir à cent ans, aussi c'est l'âge que pourront atteindre les pécheurs condamnés à disparaître avant le temps, et les Juifs en général vivront aussi longtemps que les arbres des forêts. Dans les limites de la montagne sainte, au moins, les bêtes féroces changeront de nature et de caractère, les animaux carnassiers deviendront des herbivores, le loup et la brebis paîtront côte à côte, le lion mangera du foin comme les ruminants, le serpent se nourrira de poussière, ils n'exerceront plus de dévastation et deviendront inoffensifs (LXV, 17-25; LXVI, 22; cf. XI, 6-9). Ce sera l'âge d'or de l'humanité.

18. *La question de date : le passage concernant Cyrus.*

250. Le malheur du second Isaïe a été que Cyrus y est nommé, et la grande erreur des exégètes est de partir de là, pour voir partout et toujours, dans notre livre, l'exil de Babylone. Nous avons déjà indiqué plusieurs fois que nous nous séparons, sur ce point, de tous les commentateurs, et que, pour nous, le second Isaïe est un contemporain un peu plus ancien des psalmistes. Nous espérons que ce que nous avons dit plus haut sur le grand retour final des exilés de tous les pays a déjà, en partie, convaincu le lecteur; mais ce sujet a besoin d'être étudié de près et en détail.

251. Il va sans dire, tout d'abord, que la présence du nom de Cyrus dans notre livre ne prouve pas que le second Isaïe ait vécu du temps de Cyrus et ait été témoin oculaire des événements qui ont amené le retour de l'exil de Babylone. Nous avons de fortes raisons de supposer que notre prophète a vu le jour plus ou moins longtemps après le retour de l'exil; les idées qu'il exprime et où se montre sa haute originalité ne lui sont pourtant pas tout à fait personnelles, il a eu sûrement pour collaborateurs les hommes de son temps et probablement plusieurs générations antérieures, ses conceptions sont des conceptions populaires qui n'ont pu se former qu'après une assez longue préparation. Nous ne voulons pas insister maintenant sur ce point. En plaçant le second Isaïe après le retour de l'exil, nous consentons à le mettre aussi près qu'on voudra de cet événement, mais on nous accordera que la mention qu'il fait de Cyrus ne prouve rien contre notre thèse. Il est par trop évident qu'il n'était pas défendu à un écrivain juif postérieur à Cyrus de nommer le grand roi perse, libérateur des Juifs. Il est vrai que l'enthousiasme avec lequel le second Isaïe parle de lui (XLIV, 28; XLV, 1-7) semble s'expliquer surtout par l'impression toute fraîche que l'édit de délivrance avait faite sur l'esprit du prophète; mais outre que cet argument n'a rien d'absolu

et qu'il est très facile de comprendre qu'un poète juif postérieur se soit épris de cette grande figure du passé, il y avait une raison particulière pour que celle de Cyrus s'imposât à l'attention et à l'admiration de notre prophète. Nous avons vu que le but principal et presque unique de son livre est la description de la grande épopée messianique et que, dans cette épopée, le retour des exilés de tous les pays occupe une des places les plus importantes. On se demandait évidemment, et non sans anxiété, dans les cercles juifs, si ce retour s'effectuerait sans difficulté et sans résistance ; si les Juifs, délivrés pour toujours, ne seraient pas condamnés à errer indéfiniment dans le désert, comme les anciens Hébreux, sans pain, sans eau, sans abri, à l'aventure et sans trouver leur chemin ; si les Nations chez lesquelles ils étaient exilés les laisseraient partir sans résistance. C'est à ces inquiétudes que répondent les belles descriptions du désert qui s'anime, se féconde, se remplit d'eau, d'ombre et de verdure, de voies aplanies et toutes tracées, pour le passage des Juifs revenant à Jérusalem. Ces tableaux nous donnent exactement la contre-partie de l'histoire des Hébreux dans le désert, sur laquelle ils sont, pour ainsi dire, réglés. Les Pharaons n'y peuvent pas manquer, ils y ont leur place marquée, mais leur rôle est également retourné. Le Pharaon égyptien était un roi méchant, qui opprimait les Hébreux, les avait réduits à l'état d'esclaves, les retenait de force, et ne leur permit finalement de partir que lorsqu'il y fut contraint par la plus dure nécessité. Les futurs Pharaons, rois des Nations, feront tout le contraire ; quand le signal du retour des Juifs sera donné, ils leur accorderont spontanément la liberté, ils les conduiront eux-mêmes, avec des soins tendres et des précautions délicates, à Jérusalem, et ils se feront leurs serviteurs (nos 244, 247). Voit-on maintenant de quelle importance est Cyrus pour le second Isaïe ? Il est le type et le précurseur de ces rois excellents, il a donné l'exemple et créé le précédent qu'ils auront à suivre. C'est pour cela et pour cela seul que le prophète l'appelle mon pasteur, mon Oint, et salue son nom avec transport. Ses compliments et ses hommages s'adressent encore moins au Cyrus de l'histoire qu'aux Cyrus futurs, qui délivreront les Juifs, et il n'est même pas impossible qu'en réalité son Cyrus soit un Cyrus messianique, un Cyrus idéalisé, et point du tout le Cyrus véritable. Cyrus serait ainsi, parmi les Nations, ce que David est devenu parmi les Juifs, une sorte de messie payen à côté du messie juif.

Si l'on voulait pousser un peu cette idée, on remarquerait que Cyrus reçoit de Dieu des dons et des faveurs tout à fait extraordinaires (XLV, 1-4, surtout vers. 3), et qu'il a beaucoup de traits de

commun avec le Messie ou ce libérateur dont Isaïe aime à parler avec des airs mystérieux. Il soumet les Nations (לְרַד, XLV, 1), exactement comme le *cédek* de XLI, 2 (יַרְדֵּ); il reconstruit Jérusalem et fonde de nouveau le temple (XLIV, 28), comme le fait Dieu lui-même (XLIV, 26), et comme le fera aussi le personnage innommé de XLV, 13. Il est évident pour nous que, dans ce passage, il n'est pas question de Cyrus ; tout le morceau allant de vers. 10 à 17 ou même jusqu'à la fin du chapitre, s'applique sûrement à l'époque messianique et ne peut, en aucun cas, s'appliquer au retour de Babylone (voir versets 12 et 30). Si cette explication est exacte, le יוֹם appelé de l'Orient (XLVI, 11) pourrait bien être aussi une espèce de Messie payen venant au secours des Juifs, pour les délivrer (cf. n° 229).

19. *Même question : reconstruction de Jérusalem et du temple.*

252. Il faut nous expliquer, à cette occasion, sur le sens que nous attribuons à cette reconstruction de Jérusalem et du temple dont le prophète parle si souvent. La Jérusalem des premiers temps du second temple était une Jérusalem misérable, où, malgré les réparations faites par les Juifs, bien des ruines avaient continué à subsister ; le temple nouveau était, sans doute, une construction modeste, élevée au milieu des décombres, insuffisante pour l'amour-propre et le patriotisme de la nation [1]. Il est probable que pendant toute la période de la domination persane, Jérusalem est restée une ville assez pauvre d'aspect et que l'œuvre de destruction de Nabuchodonosor ne fut pas complètement effacée, ni dans la Ville-Sainte, ni dans le reste du pays. Si, d'autre part, l'édifice du temple avait répondu aux vœux du peuple, il est clair qu'Hérode n'aurait pas pris la peine de construire un nouveau temple. Lorsqu'un écrivain de cette époque parle de la reconstruction de Jérusalem et du temple, il ne faut donc pas en conclure que Jérusalem et le temple soient complètement en ruines et que cet auteur ait écrit pendant l'exil de Babylone. Cette reconstruction n'a pas pour objet de fonder une ville et un temple où il n'y aurait plus ni ville ni temple, mais de créer une ville et un temple plus vastes, plus beaux, de proportions plus grandioses [2]. La Jérusalem actuelle, avec son temple, peut même être aussi belle qu'on voudra, elle sera indigne cependant d'être la capitale du royaume messianique.

[1] Voir, dans Haggée, II, 9, l'ambition qu'on avait de faire de ce temple une belle construction.

[2] Nous avons déjà soutenu cette thèse dans notre étude sur les Dix-huit Bénédictions, à propos de la bénédiction n° 14.

il faudra bien qu'elle cède la place à la Jérusalem future, elle sera reconstruite, elle deviendra une Jérusalem splendide, merveilleuse et solide pour l'éternité [1].

20. *Même question : le retour des exilés.*

253. On soutient que le second Isaïe annonce plusieurs fois, comme un événement prochain, le retour de l'exil de Babylone, et s'il en était ainsi, il faudrait bien qu'il eût vécu du temps de l'exil de Babylone et même à Babylone, mais, à notre avis, les passages que l'on invoque ne parlent que du grand retour de l'époque messianique. Déjà le début de notre livre (XL, 1-11), qui n'a pas peu contribué à créer le préjugé que nous combattons, s'applique à ce grand événement et non au retour de Babylone. Le ton solennel du morceau, les miracles extraordinaires annoncés et la part qu'y prend *toute* la terre (vers. 5) montrent bien que les faits qui se préparent sont d'un intérêt universel et touchent l'humanité entière. S'il en était autrement, il y aurait entre ces faits et l'impression qu'ils font sur le prophète une disproportion énorme et presque ridicule. Nous avons d'ailleurs, dans LXII, 10-12, une variante de notre morceau qui décide la question [2]. On y trouve les mêmes idées et les mêmes expressions, mais leur sens messianique est indiqué de la façon la plus évidente par ces mots : « Elevez un drapeau aux yeux des Nations,... Dieu a fait entendre sa voix jusqu'aux extrémités de la terre. » Dira-t-on qu'à l'avènement de l'ère messianique le peuple juif ne sera pas assez malheureux pour qu'il ait besoin des consolations promises au commencement de notre livre (XL, 1) ? On trouvera la réponse dans XLIX, 13, où il est bien évident qu'il ne peut être question que du retour des exilés de tous les pays (vers. 12), et où ces mêmes consolations sont offertes aux Juifs. Les sujets de deuil ne leur manquaient vraiment pas et cette absence des frères exilés en était déjà un très grave. Leur humiliation politique sous les Perses ou sous les Grecs en était un autre, non moins grave assurément, et expliquerait à elle seule l'existence des אבלי ציון mentionnés par notre prophète (LXI, 3 ; LXVI, 10), qui regrettaient l'ancienne gloire et splendeur et puissance de la Ville-Sainte. Voilà déjà bien des causes de souffrances, sans parler de celles qui sont communes à tous les hommes ou de

[1] Les principaux passages du second Isaïe où il est question ou semble être question de la reconstruction de Jérusalem sont XLIV, 28 ; XLV, 13 ; XLIX, 19 ; LI, 3 ; LII, 9 ; LXII, 4 ; cf. LVIII, 12, LXI, 4.

[2] Cf. aussi LVII, 14, mais surtout XLIX, 11, où il est également question des routes aplanies et qui est sûrement messianique.

celles du Serviteur de Dieu en particulier, et qui cesseront toutes à l'époque messianique. Quand un peuple gémit sous un pareil poids de maux, les consolations ne sont pas de trop.

254. Nous appliquons de même au retour des exilés de tous les pays le passage de XLI, 17-20, et d'un chap. analogue, LV, 11-13 ; le final de ces deux morceaux indique leur caractère messianique ; de même XLIII, 19-20, qui pourrait cependant avoir un sens plus général encore ; de même XLIV, 23 (Jacob délivré) [1] ; XLIX, 5-6 (les tribus recueillies, ramenées et rétablies) ; XLIX, 8-13, qui ne peut pas faire doute ; LVI, 1, et LX, 1-12 (le secours de Dieu va venir et est tout prêt) ; LIX, 1, où sont rassurés ceux qui désespèrent ; LVI, 1, et LIX, 21, LIX, 1, et LX, 1-2 (le secours de Dieu va venir et est tout prêt ; le libérateur viendra ; il ne faut pas douter de Dieu). Il est clair que les chap. LX, LXI, LXII, LXIII, 1-6, LXV et LXVI se rapportent au même sujet. Dans LXVI, 1, on a voulu voir toute une histoire qui se rattacherait à l'exil de Babylonie : les exilés auraient eu l'intention de construire un temple en Babylone et le prophète les aurait engagés à n'en rien faire ; mais l'explication si simple que nous avons donnée plus haut de ce passage (n° 236) nous dispense d'accueillir ce petit roman.

255. Nous nous sommes déjà occupé plus haut (n° 203) des passages de XLII, 7-18 ; il y est question des captifs enfermés dans la prison qu'on pourrait bien prendre pour les captifs de Babylone. Mais nous sommes familiarisés maintenant avec le sens symbolique de cette captivité, et le passage de XLIX, 8-13, dont nous avons déjà plusieurs fois parlé comme d'un morceau messianique, montre dans tous les cas que nos captifs (vers. 9) ne sont pas véritablement dans la prison, mais dans l'exil ou simplement à l'étranger, où ils demeurent peut-être volontairement. Il en est de même des captifs de LXI, 1-3. Le caractère messianique du chap. XLIII ne peut pas non plus être mis en doute, et dans les versets 8-11, qui nous intéressent ici particulièrement, on voit clairement que les aveugles délivrés et ramenés sont les exilés de tous les pays, ceux des temps futurs. Cela est prouvé par les versets 3 et 5 d'abord, où il est dit que les exilés reviendront de divers pays et des extrémités de la terre ; par le vers. 9, où tous les peuples sont appelés à se réunir et à entendre le témoignage des Juifs en faveur de Dieu. Si le sens de ce passage est clair, celui de XLIX, 7-9, l'est également, car ils disent tous deux la même chose [2].

[1] Nous nous sommes déjà expliqué plus haut sur XLIV, 26 et 28, et XLV, 13.

[2] On remarquera que dans tous ces passages il est question de cette prescience

256. Il est vrai que dans XLII, 22 et 24, il semble bien, pourtant, qu'on ait affaire à ces captifs qui ont assisté à la destruction de Jérusalem par Nabuchodonosor ; mais à ce sujet il y a plusieurs choses à considérer. Tout d'abord, nous ne contestons nullement que le souvenir des désastres qui suivirent la victoire de Nabuchodonosor sur les Juifs n'ait été très vivace et très profond chez le second Isaïe. De tels événements ne s'oublient pas en un jour et surtout si, comme nous l'avons montré plus haut, ils laissent après eux, pendant des siècles, des traces visibles, des plaies ouvertes et saignantes. Quand même le prophète n'aurait pas vécu trop près de ces événements, la description qu'il fait de la Judée se justifierait par l'état politique des Juifs, gouvernés ou surveillés et probablement malmenés par les satrapes persans, harcelés par les peuplades ennemies du voisinage, réduits en nombre et établis sur un territoire restreint, éloignés de leurs frères exilés de force ou volontairement en Babylonie et dans d'autres pays, appauvris sûrement par leur défaite, par les exactions du gouvernement étranger et probablement par les razzias des voisins, affligés enfin du spectacle des ruines laissées par la dernière grande guerre. Les ruines ont la vie longue dans ce pays, on le voit assez par le spectacle de la Jérusalem et de la Palestine actuelles. Il ne faut pas oublier, d'autre part, que pour les écrivains de l'époque du second temple l'ère messianique ne reculait pas, comme elle le fait pour nos imaginations modernes, dans les profondeurs mystérieuses de l'avenir, le messianisme était tout près et comme sous la main [1] ; ce sont les contemporains mêmes du prophète, le peuple foulé et pillé, les exilés (captifs), qui verront le Messie et jouiront de son triomphe sur les Nations ; c'est la Jérusalem encore à moitié dévastée depuis Nabuchodonosor et toujours séparée d'une grande partie de son peuple, qui verra revenir en troupes ses enfants. De cette façon, on comprendra sans peine notre passage XLII, 22-24, et les passages XLIX, 14-21 ; LI, 17-23 ; LII, 1-2. Le morceau de XLIX, 14-21, est, du reste, entouré de passages incontestablement messianiques (vers. 8-13 et 22-26), ce qui ne permet pas de douter qu'il se rapporte également à l'époque messianique et confirme tout ce que nous venons de dire sur le sens des passages de ce genre. On peut encore ajouter, du reste, et c'est une remarque qui a son importance, que notre prophète

et toute-puissance de Dieu dont nous avons parlé plus haut (n° 243), qui fait que seul il prédit les événements futurs, parce qu'il les prépare,et sait le sens des événements passés. Cela forme un lien de plus entre tous ces morceaux.

[1] Voir ce que nous avons dit là-dessus au n° 138 ; voir Isaïe, LVI, 1 ; LIX, 1 ; LXI, 1-3.

fait, dans ces morceaux, une sorte d'antithèse entre la Jérusalem actuelle et la Jérusalem sauvée par le Messie. Ici, tout est lumière; là, tout est ombre et ténèbres. Aussi ramasse-t-il comme à plaisir toutes les souffrances que Jérusalem a endurées dans le passé, et au premier rang, bien entendu, celles de la guerre de Nabuchodonosor, dont le souvenir était encore présent et vivant. On a ainsi, en face de la Jérusalem resplendissante de l'avenir, la Jérusalem éplorée du passé. Cette attitude affligée convient du reste spécialement au Serviteur de Dieu ou au Pauvre, et pour tracer un pareil tableau, composé de traits de toutes les époques, il n'était même pas nécessaire de vivre en Palestine peu de temps après l'exil de Babylone, un poète des derniers temps du second temple l'aurait écrit tout aussi bien.

257. On fait remarquer que dans XLVIII, 20, le prophète dit formellement aux Juifs de sortir de Babylone et de s'enfuir de la Chaldée. Voilà donc bien, à ce qu'il semble, un conseil donné aux Juifs avant l'arrivée de Cyrus et quand, surexcités par les événements qui se passaient au dehors, ils attendaient dans la fièvre l'heure de la délivrance. Mais si le prophète avait effectivement donné ce conseil à cette époque, il en parlait bien à son aise. Il ne pouvait pas avoir en vue le départ de quelques Juifs isolés, mais celui du gros des exilés. Croit-on qu'il leur aurait été si facile de s'en aller et que les Babyloniens les auraient laissés partir ? Ils étaient captifs et nullement libres de retourner en Palestine. Dira-t-on que ces paroles ont été prononcées après l'arrivée de Cyrus, et que le mot ברחו ne signifie pas fuir, mais s'en aller en toute hâte ? Nous ne contestons pas que le passage puisse avoir ce sens et s'adapter à cette circonstance, mais on peut encore l'expliquer d'une autre manière. Un écrivain postérieur a très bien pu, rétrospectivement et pour célébrer le grand événement de la chute de Babylone, adresser cette apostrophe aux Juifs contemporains de Cyrus. Le verset 21, où les verbes sont au passé, prouverait même, si l'on attachait quelque importance à ce détail, que ce passage a été écrit après le retour des exilés de la Babylonie. Il n'est pas impossible non plus qu'une pareille apostrophe ait été adressée d'avance par le prophète à ceux qui reviendront plus tard, au temps messianique, et s'il invite spécialement à revenir dans la patrie les Juifs de la Babylonie, rien n'est plus naturel, puisqu'en somme, c'est là que se trouvait la grande majorité des exilés juifs. Le « Partez, partez, sortez de là » de LII, 11, qu'on a voulu appliquer au retour de l'exil de Babylone, s'applique encore bien mieux au retour de l'époque messianique ; le משם est une de ces indications vagues et mystérieuses comme notre prophète

les aime quand il parle des événements messianiques, et désigne tous les pays qu'on voudra, non pas exclusivement la Babylonie.

21. *Même question : la prétendue chute de Babylone.*

258. Dans XLI, 25, le prophète dit : Je l'ai appelé (מהעירותי) du nord, il est venu ; de l'orient, il invoque mon nom, il vient sur les gouverneurs (סגנים) et les foule comme le potier foule la terre glaise. On a voulu voir, dans ce passage, qui affecte également des airs mystérieux, la désignation précise des armées médo-perses, qui renversèrent la Babylonie ; les Mèdes, dit-on, viennent du nord, et les Perses viennent de l'orient[1]. Ce serait la preuve que ce passage aurait été écrit au moment où les Perses et les Mèdes réunis se précipitaient sur Babylone, sous la conduite de Cyrus. Mais on doutera déjà de cette explication si l'on compare ce verset avec celui de XLI, 2 : מי הֵעִיר ממזרח צדק, où l'orient ne peut évidemment pas désigner les Mèdes. Il est facile de se convaincre, d'autre part, que le צפון (nord) désigne, d'une manière générale, cette grande contrée du nord comprenant l'Assyrie, la Babylonie, la Perse, l'Arménie et la Géorgie, contrée à moitié inconnue des Juifs et où s'agitaient une foule de nations féroces et belliqueuses. La Babylonie et l'Assyrie sont les pays du nord (Jérém., XLVI, 10; cf. XXV, 9; XLVI, 24; Is., XIV, 14; Zach., II, 13) ; mais les ennemis des Babyloniens sont aussi les peuples du nord, peuples puissants, nombreux, gouvernés par beaucoup de rois (Jér., I, 14 ; L, 3, 9, 41 ; LI, 48) ; c'est de là que reviennent aussi les exilés juifs (Jérém., III, 18; XVI, 15 ; XXXI, 8) ; le nord est le pays éloigné, placé aux extrémités de la terre, où règne l'effrayant inconnu, ירכתי ארץ, ירכתי צפון (Is., XIV, 14; Jér., VI, 22; XXXI, 8; Ézéch., XXXVIII, 7, 15[2]). Il n'est donc pas nécessaire de chercher loin l'explication de l'*orient* et du *nord* dans Is., XLI, 2 et 25; les commentateurs qui y voient la Perse et la Médie donnent à ces passages un sens beaucoup trop étroit et trop prosaïque : l'orient et le nord sont les deux principales régions symboliques de la poésie juive.

[1] Par exemple Dillmann, dans *Kurzgef. exeg. Handbuch*, *l. c.*, sur XLI, 2.

[2] Cf. sur ce sujet un article de M. Edouard Glaser, dont cependant nous ne partageons pas toutes les vues, dans *Allgemeine Zeitung des Judenthums*, année 1891, n° 52.

22. *Même question : les péchés des Juifs de l'époque.*

259. Notre livre contient, principalement aux chapitres LVII, LVIII, LIX, LXV, 5-7, 11 (cf. LXVI, 3-4, 17), de grands tableaux où est représenté, en traits puissants, l'abaissement moral et religieux des Juifs. Ces morceaux sont un des éléments importants du problème concernant la date du second Isaïe. Les commentateurs croient qu'après le retour de l'exil, les Juifs, en Palestine, n'ont plus jamais mérité les reproches sanglants qui leur sont adressés par notre prophète et surtout le reproche d'idolâtrie ; ils en concluent que ces morceaux ont été écrits avant le retour en Palestine et à l'adresse des Juifs exilés en Babylonie.

Nous pouvons d'abord écarter du débat tous les passages où il est parlé de l'état moral et social des Juifs : Querelles, violences, oppression, inhumanité envers les faibles et le pauvre (chap. LVIII), mensonges, faux témoignages, injustices et mauvaise justice, propos scandaleux, calomnieux, état de guerre dans la nation, sang innocent versé (chap. LIX ; LVIII, 9). Des tableaux de ce genre peuvent se placer à toutes les époques de la vie nationale des Hébreux et des Juifs, comme de toute autre nation. Il est clair qu'on les appliquerait sans difficulté à l'époque des rois avant la destruction de Jérusalem ; on en trouve de pareils chez tous les prophètes ; mais il est certain aussi qu'ils peuvent être postérieurs à l'exil. Zacharie et Malachie, prophètes qui ont vécu en Palestine après le retour de l'exil, ne font pas, des Juifs de leur époque, un portrait beaucoup plus flatteur. Les méchants qui prêtent de faux serments, corrompent la justice, dépouillent l'ouvrier, la veuve, l'orphelin et l'étranger, ourdissent de mauvais desseins, sont mentionnés dans Zacharie, VII, 9-11 ; dans Malachie, III, 5, et un curieux chapitre de Néhémie (chap. V), qui est probablement de l'histoire prise sur le vif, nous montre à quel point, quatre-vingts ans après le retour de l'exil, les Juifs riches de Palestine exploitaient et opprimaient les pauvres.

260. Il faut, du reste, en lisant ces morceaux du second Isaïe, tenir compte de l'exagération permise aux prédicateurs, du pessimisme ordinaire des moralistes, de la tendance des écrivains postérieurs à dénigrer le présent en l'honneur du passé [1] et de cette manie qu'a le Pauvre de trouver tout mauvais chez ceux qui ne sont pas entièrement avec lui et de son bord. Enfin, nous

[1] Nous avons déjà signalé cette tendance dans notre étude sur les Dix-huit Bénédictions.

croyons que le chap. LIX, en particulier, pourrait bien être, moins un tableau des mœurs contemporaines, qu'une sorte de confession générale de toutes les fautes passées et présentes du peuple juif. L'introduction et la conclusion du morceau (vers. 1-2, 16 et suiv.) semblent confirmer cette opinion et on la trouverait presque exprimée directement dans les vers. 10-12, où l'on voit le peuple tout entier s'affliger des fautes commises et avouer les péchés dont il se reconnaît lui-même coupable.

261. Il ne serait pas étonnant non plus que, encore après le retour de l'exil, le prophète eût vu chez les Juifs des gens qui n'observaient pas le repos du sabbat ou qui conservaient certaines pratiques idolâtres, comme de consulter les devins ou de consacrer un certain culte aux faux dieux (LVII, 4). Encore du temps de Néhémie, les lois du sabbat n'étaient guère observées (Néh., X, 32 ; XIII, 15-22) ; Malachie a vu de ses yeux, parmi les Juifs, des sorciers et des idolâtres de la pire espèce, מכשפים מנאפים (Mal., III, 5), et comme nous croyons, contrairement à l'opinion d'un grand nombre de critiques, que le livre de Zacharie tout entier, même dans ses derniers chapitres, est de l'époque du second temple, il nous est bien permis de citer ici ses תרפים et קוסמים de X, 2, et ses idoles עצבים de XIII, 2. Il ne faut pas venir nous dire qu'aucun témoignage de l'époque du second temple n'autorise à croire que les Juifs de ce temps, en Palestine, aient pratiqué l'idolâtrie. Admettons, si l'on veut, que les témoignages que nous venons de citer ne soient pas très concluants, mais un historien consciencieux doit avouer qu'à part les documents très rares que nous avons sur les premiers temps de l'époque du second temple, nous ne savons rien sur l'histoire des Juifs de cette époque jusqu'à la conquête grecque. Le silence des documents ne prouve donc rien, puisqu'il n'y a pas de documents. Nous pensons même qu'il est beaucoup plus naturel de supposer que, malgré la grande secousse de la chute de Jérusalem, l'idolâtrie a persisté parmi les Juifs, au moins dans une certaine mesure, même après le retour de l'exil. Des pratiques invétérées de ce genre ont la vie dure, et un ou deux siècles ne sont pas de trop pour les extirper complètement.

262. Du reste, dans le chap. LVII d'Isaïe, on peut voir, comme nous l'avons dit aussi pour le chapitre LIX, plutôt un tableau du passé que du présent ; ce sont peut-être surtout les fautes du passé que le prophète reproche au peuple, en vertu du principe que toutes les générations du peuple juif sont solidaires. Cette hypothèse pourrait peut-être convenir également aux passages des chapitres LXV et LXVI que nous avons signalés.

263. Il faut cependant avouer que l'absence de tout reproche d'idolâtrie dans les livres d'Ezra et de Néhémie constitue, pour l'opinion que nous soutenons, une difficulté grave. Ezra et Néhémie sont profondément scandalisés de certains méfaits religieux, beaucoup moins importants, commis par les Juifs de leur temps, comme celui d'épouser des femmes étrangères (Ezra, IX ; Néhémie, X, 31 ; XIII, 23 et suiv.). S'ils avaient aperçu dans le peuple la moindre trace d'idolâtrie, ils n'auraient pas manqué de jeter les hauts cris. Et d'autre part, parmi les traits d'idolâtrie que rapporte notre prophète, il y en a qui n'appartiennent pas à l'idolâtrie banale décrite par tous les anciens écrivains, notre auteur doit les avoir vus et observés. On y retrouve encore, comme aux beaux temps de la royauté, et avec des détails inconnus aux autres prophètes, les pratiques payennes dans toute leur horreur : le culte sous les arbres, sur les hauteurs, les enfants immolés (LVII, 9), peut-être le Moloch *(ibid.)*; et, en outre, le culte dans les jardins ou près des tombes, le sacrifice du porc et du chien, l'usage de la viande (après sacrifice) de porc, du שקץ et du רכבר (chap. LXV et LXVI). La plupart des commentateurs ont supposé, il faut le dire, que ces pratiques ont été le propre des Juifs exilés en Babylonie et pendant l'exil de Babylone, et qu'elles sont, en partie, la continuation des pratiques anciennes des Hébreux en Palestine, en partie des emprunts faits aux Babyloniens ; mais cette hypothèse, toute gratuite, ne cadre pas avec les idées que nous avons sur le second Isaïe. On ne peut pas avoir, sur ce sujet obscur, une opinion absolue, mais si on ne veut pas voir, dans les passages d'Isaïe relatifs à ces pratiques idolâtres, une espèce de confession des fautes du passé [1] ; si, d'autre part, à cause du silence gardé sur ce sujet par les livres d'Ezra et de Néhémie, on répugne à l'idée d'attribuer ces pratiques aux Juifs de Palestine après le retour de l'exil, il reste encore une explication plus simple et plus naturelle que celle qui prévaut actuellement dans l'école. Elle consiste à attribuer ces pratiques aux Juifs du dehors, qui les auraient gardées même longtemps après le retour de l'exil. C'est à ces Juifs que s'appliquerait tout d'abord le passage de LXV, 1-7 : ils sont restés idolâtres, et cependant, à l'époque messianique, Dieu les sauvera (vers. 1). Les pratiques payennes qu'ils continuent de suivre ne sont pas autre chose que les pratiques des peuples parmi lesquels ils vivent et avec lesquels il semble même qu'à cet égard le prophète les confonde plus ou moins. On pourrait même supposer que LXVI, 17, où ces mêmes pratiques sont rappelées,

[1] Voir LXV, 7 : Ce sont là vos fautes et celles de vos ancêtres.

s'applique uniquement aux païens ; le contexte serait plutôt favorable à cette opinion.

23. *Même question : conclusion.*

264. Il va de soi, pour nous, que le second Isaïe a été écrit en Palestine. Nous n'attachons pas grande importance aux arguments de détail qu'on a fait valoir autrefois en faveur de cette thèse, quoiqu'ils aient, en réalité, plus de valeur qu'on n'affecte de le croire [1]. Mais après l'explication que nous venons de donner du second Isaïe dans les pages qui précèdent, il est bien évident qu'il n'y a plus la moindre raison de supposer que ce livre ait été écrit en Babylonie. Une pareille hypothèse serait simplement absurde. Si l'auteur a quelque connaissance des choses de la Babylonie, il n'y a rien d'étonnant à cela, et ce n'est vraiment pas une raison pour en faire un Juif babylonien. On voit, au contraire, que la Palestine lui est un pays familier, où sa pensée et son imagination se sentent chez elles, dans l'air natal. Les pays qu'il nomme sont les pays voisins de la Palestine ; les arbres qu'il nomme sont les arbres de la Palestine, qu'il connaît par le détail, et non ceux de la Babylonie, qu'il ne semble pas connaître ; il sait ce que c'est que la vigne et le vin, le cèdre, la neige, le silex, tandis qu'un Babylonien ne le savait pas [2] ; il a évidemment sous les yeux les ruines laissées dans le pays par Nabuchodonosor, il connaît la plaine du Saron et la vallée de l'Akhor comme un vrai Palestinien, la mer qui transporte les vaisseaux de Tarsis, et dans le lointain, il voit les cimes imposantes du Liban.

265. Il résulte de tout ce que nous avons dit sur le second Isaïe, que ce livre a été écrit à l'époque du second temple, après le retour de l'exil de Babylone. Aux raisons que nous en avons données et qui ont été données en partie par les commentateurs, nous en ajoutons quelques autres, qui ne sont peut-être pas sans importance.

On a vu quelle place occupe, dans le second Isaïe, la polémique religieuse et la propagande religieuse. D'après tout ce que nous savons de l'histoire des Juifs, ces questions ne les ont préoccupés qu'à l'époque du second temple et non auparavant.

[1] L. Seinecke, *Der Evangelist des Alten Testaments, Erklärung der Weissagung Jesaias C. 40–66 ;* Leipzig, 1870, p. 4. Cet ouvrage est très intéressant et contient des vues fort justes. Nous croyons que la critique ne lui a pas fait l'accueil qu'il méritait.

[2] Sur ces questions d'ordre spécialement technique, voir le résumé substantiel de M. Dillmann, *l. c.*, p. 355-6.

De même, les אִיִּים, îles et côtes de l'Asie-Mineure et de la Méditerranée orientale ne semblent guère avoir attiré l'attention des Juifs avant l'époque du second temple. Elles occupent une grande place dans la pensée du second Isaïe.

Enfin, le second Isaïe parle souvent de la dispersion des Juifs dans les diverses parties du monde, dans les îles (LX, 19 ; LXVI, 19), dans les terres éloignées (XLIX, 17), dans différents pays de l'Asie-Mineure et des contrées méditerranéennes (chap. LXVI) ; une pareille dispersion des Juifs n'a eu lieu qu'à l'époque du second temple.

266. Le caractère général du livre, les souvenirs encore plus ou moins frais de l'exil des Juifs en Babylonie, de la chute de Babylone, de la délivrance des Juifs par Cyrus, et enfin, des ruines laissées dans le pays par le passage des armées de Nabuchodonosor, portent à supposer que le livre a été écrit dans les premiers temps du retour de l'exil. Ce que nous avons dit des rapports de filiation qui existent, à ce que nous croyons, entre le Serviteur de Dieu du second Isaïe et le Pauvre des Psaumes, conduit à la même conclusion. Et enfin, les passages où est décrite l'idolâtrie des Juifs, s'ils s'appliquent effectivement aux Juifs de l'époque du second temple, ne peuvent avoir été composés que dans les premiers temps du retour de l'exil. Plus tard, l'idolâtrie aura sûrement disparu parmi les Juifs.

En revanche, il ne semble pas que dès les premiers temps du retour il ait pu être question, chez les Juifs, de polémique contre le paganisme, ni de propagande religieuse, et, de plus, la dispersion des Juifs parmi toutes les nations, sur les côtes et dans les îles, ne semble pas non plus avoir été un fait très ancien. Nous n'irons pas jusqu'à soutenir que cette dispersion si étendue n'a commencé qu'avec l'arrivée des Grecs, sous Alexandre, et ne s'est faite qu'à leur exemple ; nous ne prétendons pas non plus que la polémique et la propagande des Juifs se sont exercées uniquement parmi les Grecs, seuls aptes à goûter les raisonnements sur la valeur respective des dieux, mais que les Sémites purs auraient repoussé avec dédain et ces arguments et ces tentatives de prosélytisme. En somme, nous ne savons rien sur ces questions et tout ce que l'on peut dire, c'est qu'il paraît probable qu'il a fallu un certain temps, après le retour de l'exil, pour développer, chez les Juifs, le goût de la propagande religieuse et celui des entreprises coloniales. Ce n'est pas en un jour que les Juifs ont pu se répandre au loin, dans un grand nombre de pays et de ports du monde asiatique et hellénique, et ce ne peut être qu'à la suite de leur établissement au dehors qu'ils ont pu faire de la propa-

gande en faveur de leur religion. Les Juifs qui étaient chargés de proclamer Dieu parmi les païens étaient des Juifs établis dans les « îles » et pays lointains ; on ne fait pas la propagande en restant chez soi.

267. Il faudrait conclure, de ce qui précède, que notre livre contient des morceaux de date assez différente, les uns anciens et fort voisins du retour de l'exil de Babylone, les autres plus jeunes. Cette conclusion s'accorde très facilement avec l'opinion que le second Isaïe pourrait bien être, en partie ou presque en totalité, une œuvre collective et, par conséquent, d'époques différentes. Pour ceux qui rejetteraient cette opinion, les vues que nous venons d'émettre sur la date de certaines idées et préoccupations fondamentales de notre ouvrage demanderaient à être examinées de plus près.

24. *Histoire ancienne et contemporaine.*

268. Notre prophète ne contient pas grand'chose sur l'histoire ancienne des Juifs.

Les temps anciens lui paraissent avoir été meilleurs, plus heureux. Dieu, à cette époque, protégeait les Israélites avec plus de vigilance צורי ... כימי קדם (LI, 9), ce qui fait probablement allusion à la protection accordée aux patriarches, aux Hébreux dans le désert, aux Juges et peut-être même aux Rois. Si jamais Dieu revient à la nation juive, c'est qu'il se souviendra de ses jeunes amours (LIV, 6).

De l'époque antérieure aux patriarches, le seul souvenir, à ce qu'il semble, qui reste dans le second Isaïe est celui de Noé et du déluge (LIV, 9) [1].

Nous admettons volontiers, avec M. Dillmann [2], que les mots de אביך הראשון חטא (Ton premier père a péché, XLIII, 27) ne s'appliquent pas à Adam, mais à Jacob.

Le peuple juif est la postérité d'Abraham, lequel est, comme le Pauvre, aimé de Dieu, אהבי (XLI, 8) ; Abraham est le père du peuple juif, Sara en est la mère ; ils sont comme la carrière de pierre dont le peuple juif a été extrait pour être façonné ; Dieu a appelé Abraham, l'a béni et lui a donné une nombreuse postérité (LI, 1-2).

Les Juifs sont aussi la postérité de Jacob, dont ils portent à la fois les deux noms, Jacob et Israël (XLI, 8, 14 ; XLIII, 1 ; XLIV, 1,

[1] Dans LIII, il y a peut-être un souvenir du jardin de l'Eden.
[2] *Kurzgef. exeg. Hdb.*, *l. c.*, *ad locum*.

etc.), la Terre-Sainte est l'héritage de Jacob, père du peuple juif (LVIII, 14). Les tribus formées par les fils de Jacob sont mentionnées LXIII, 17, et XLIX, 6; le seul fils de Jacob dont le nom se trouve dans notre livre est Juda ; il est considéré, à l'égal de Jacob, comme le père du peuple ou, au moins, comme le père du nouveau peuple formé après l'exil et composé en majorité de Judéens (XLVIII, 1 ; LXV, 9). La Palestine occupée par les Juifs est le pays de Juda (XL, 9 ; XLIV, 26). Nous avons déjà signalé les passages où des lévites, non pas Lévi, sont mentionnés.

Abraham et Jacob (Israël) sont loin, ils ne connaissent pas leur postérité et ne peuvent rien pour elle, Dieu seul est en état de la protéger (LXIII, 16).

La captivité d'Egypte, premier exil des Juifs et exil temporaire, comme tous les autres qui suivront, est mentionnée LII, 4. Le כור עני de XLVIII, 10, peut faire allusion à cette captivité ou à toute autre, ce n'est qu'une image. Nous avons déjà dit plus haut (n° 244) que dans LII, 12, il y a une allusion évidente à la sortie d'Egypte (cf. Exode, XII, 33-34, 39 ; XIV, 5 ; XVI, 17).

Moïse, le passage de la mer Rouge, les pérégrinations des Hébreux à travers le désert sont rappelés dans LXIII, 11-14 [1]. Une allusion à la destruction des Egyptiens dans la mer Rouge se trouve probablement XLIII, 17. Du reste, comme nous l'avons déjà dit plus haut (n° 245), le souvenir de la sortie d'Egypte et de l'histoire des Hébreux dans le désert est au fond de toutes les descriptions que fait notre prophète du grand retour des temps messianiques ; la délivrance d'Egypte est le type de toutes les délivrances futures, et les félicités dont jouiront les exilés, au temps messianique, dans leur voyage de retour, seront juste la contre-épreuve des tribulations des Hébreux dans le désert (voir XLI, 17-19 ; XLII, 16 ; XLIII, 2, 16-20 ; XLIV, 3 ; XLVIII, 21 ; XLIX, 9-11 ; LI, 10). En faveur des exilés, Dieu a fructifié ou fructifiera le désert, y a fait couler ou y fera couler l'eau en abondance ; par antithèse, il peut aussi dessécher les grands réservoirs d'eau, les mers, les fleuves, détruire la verdure des montagnes (XLII, 15; XLIV, 27 ; L, 2). Lorsque, dans XLVIII, 4, le prophète reproche aux Juifs d'avoir la nuque dure et le front d'airain, il se souvient évidemment du reproche d'obstination adressé souvent par Moïse aux Hébreux dans le désert ; il n'avait, du reste, aucun effort de mémoire à faire pour cela, cette manière de caractériser les Juifs était, chez les prophètes, de rhétorique courante.

Le verset de LXIII, 19, contient un embryon de cette littérature

[1] Ce morceau de LXIII, 7-19, n'est sûrement pas du second Isaïe, comme nous le dirons plus loin.

épique où sont célébrés les exploits de Dieu dans le désert, après le passage de la mer Rouge, et sur laquelle nous avons appelé l'attention dans notre étude sur les Psaumes ; il rappelle le début du cantique de Débora et du Ps. LXVIII.

De l'époque des Juges et des Rois, le seul nom mentionné est celui de David (LV, 3). Dans ce passage, David semble être le personnage unique et incomparable, pour lequel Dieu a une affection spéciale, et avec lequel il a fait une alliance dont profitera pour toujours le peuple juif (cf. n° 247).

La défaite du royaume d'Ephraïm par les Assyriens, et, en général, le mal fait aux Hébreux par les Assyriens, sont rappelés dans LII, 4.

270. Ce qui a frappé le plus le prophète, dans l'histoire des Hébreux, depuis la sortie d'Egypte jusqu'à l'exil de Babylone, c'est leur désobéissance à Dieu, leur idolâtrie persistante, et les malheurs qui en ont été la conséquence. Le peuple juif a péché, lui et ses ancêtres, il porte la faute des péchés actuels et passés (LXV, 7), son premier père et ses avocats devant Dieu, les prêtres probablement, ont péché (XLIII, 27). Jamais et dès les temps anciens, il n'a prêté l'oreille aux commandements de Dieu, il est né pécheur dès le ventre de sa mère (XLVIII, 4-8, 18 ; LI, 13 ; LVII, 17 ; LVIII, 1 et s. ; LX, 1 et s.) ; il n'a pas marché dans les voies du Seigneur ni écouté sa *tora* (XLII, 24), ni prêté l'oreille à ses commandements מִצְוֹת (XLVIII, 18), mais il a oublié son créateur (LI, 13), s'est montré rebelle à Dieu (XLIII, 24 ; LXIII, 10), a omis d'invoquer le nom de Dieu, n'a pas adoré ni honoré Dieu (XLIII, 23). Au contraire, il a adoré les idoles, offert des sacrifices sur toutes les hauteurs, à tous les dieux abominés et sous tout arbre verdoyant (XLVIII, 5 ; LVII, 3-19)[1].

271. Les Hébreux ont été exilés en Egypte, opprimés par l'Assyrien (LII, 4), mais c'est surtout la dernière défaite de Jérusalem, la destruction du temple par Nabuchodonosor, la désolation du pays, l'exil de Babylone, qui affligent et attristent le cœur du prophète. Les méfaits de la nation envers Dieu devaient être punis : c'est pour leurs péchés que les Juifs ont été vendus ou plutôt livrés à l'ennemi (L, 1 ; LII, 3), livrés aux mains d'une Babel sans pitié (XLVII, 6). A la prise de la ville sainte, Babylone a même maltraité les vieillards (XLVII, 6), les Juifs vaincus jonchaient les rues, restaient sans abri, pris comme un gibier dans le filet (LI, 20)[2],

[1] Ce passage doit sûrement s'appliquer, au moins en partie, à l'histoire ancienne du peuple juif. Il présente, du reste, d'assez grandes difficultés.

[2] Tout ce passage peut être comparé à divers passages des Lamentations, chap. II et IV.

les villes saintes changées en désert, Jérusalem est en ruines, le sanctuaire a été dévasté, dévoré par les flammes (LXIV, 9-10; LXIII, 18), le peuple juif est pillé, foulé aux pieds, livré à la destruction (XLII, 22, 24, 25)[1], le pays est devenu la proie de la dévastation, de la faim, de l'épée (LI, 19), Jérusalem, le temple, les villes de Juda sont en ruines (XLIV, 26-28; XLV, 13; XLIX, 17-19; LI, 3, 17; LII, 1-2, 9; LXII, 4), la ville sainte est occupée par l'incirconcis et l'impur (LI, 1), l'ennemi mange le blé semé par le paysan juif, les fils de l'étranger boivent son vin (LXII, 8; cf. LXV, 21).

Cyrus, la chute de Babylone et le retour des Juifs en Palestine sont mentionnés et célébrés dans XLIV, 28 et XLV, 1-6. La chute de Babylone et de ses dieux fait l'objet de passages remarquables du livre : chap. XLVI, 1-2; XLVII, en entier; probablement aussi XLIII, 14, et XLVIII, 14. Le chapitre XLVII contient des renseignements intéressants sur les Babyloniens, leur caractère, leurs pratiques religieuses et superstitieuses.

Nous n'avons presque rien à ajouter à ce que nous avons déjà rapporté plus haut sur l'état moral, social et religieux des Juifs après le retour de l'exil et en Palestine. Le peuple continuait à vivre d'agriculture et l'idéal du bonheur était de manger soi-même le blé de son champ et de boire le vin de sa vigne (LXII, 8; LXV, 21, passages déjà cités). Les Juifs avaient des administrateurs tirés des rangs du peuple, mais qui étaient insuffisants et mauvais (LVI, 10-12). Il reste pourtant à savoir si ce passage appartient au second Isaïe, et si, même dans ce cas, le prophète ne répète pas, contre les guides du peuple juif, une de ces accusations banales et conventionnelles qui font partie du bagage littéraire des poètes juifs.

25. *Géographie.*

272. Nous donnons ici une liste alphabétique des peuples et des pays mentionnés dans le second Isaïe.

Dans la Terre-Sainte, outre Jérusalem, Sion, « la montagne de ma sainteté », nous trouvons la plaine de Scharon, שרון, la vallée d'Akhor, עמק עכור, près de Jéricho (tous deux LXV, 10); on peut y ajouter le Liban, si on veut le considérer au moins comme une annexe de la Terre-Sainte, servant de toile de fond à tous les paysages palestiniens (XL, 16; LX, 13).

Dans les autres pays, nous trouvons les noms suivants :

[1] Ce passage doit peut-être, cependant, se prendre dans un sens plus général.

אדום, איים, אשור, בבל, בצרה, יון, כוש, כשדים, לוד, אנשי מדה (?), מדין, מצרים, משכי קשת (?), נביות, סבא, סבאים, סלע (?), ארץ סינים, עיפה, פול, קדר, שבא, תובל, תרשיש.

Les points cardinaux de la terre sont : מזרח, מערב, צפון, ים תימן. Les extrémités de la terre sont : אפסי קצה הארץ, קצות הארץ ארץ (cf. אציליה, XLI, 9). Sur les régions éloignées et inconnues, voir XLVI, 11; XLIX, 1, 12; LX, 9; LXVI, 19. Bien entendu, le désert מדבר, où ont voyagé les Hébreux après la sortie d'Egypte, et où voyageront plus tard les Juifs revenant de tous les pays, est plusieurs fois mentionné.

Les noms symboliques de Rahab et de Tannin, רהב, תנין (LI, 9), paraissent désigner l'Egypte (voir n° 151).

Nous ajoutons, pour avoir la liste complète des noms propres, les noms des divinités assyro-babyloniennes qui se rencontrent dans notre livre : בל, גד, מני, נבו (XLVI, 1; LXV, 12).

Pour l'identification de tous ces noms, nous renvoyons aux commentateurs d'Isaïe, nous nous bornons à quelques observations.

Les îles, איים, jouent un très grand rôle chez le second Isaïe. Le mot désigne toutes les îles (et peut-être côtes) de l'Asie-Mineure et de la Syrie, et peut-être celles qui sont échelonnées, vers l'ouest, dans la direction de la Grèce.

L'Egypte, Kusch et Seba (XLIII, 3-4) sont livrés à leurs ennemis et détruits, à la place des Juifs et comme la rançon des Juifs. C'est probablement une annonce prophétique, sous laquelle il ne faut chercher aucun fait historique. La destruction de l'Egypte dans LI, 9, est peut-être l'épisode de la mer Rouge.

Parmi les pays et les nations qui, dans les temps messianiques, apporteront leurs hommages à Dieu, le chap. LX (vers. 6-13) mentionne Midian, Epha, Scheba (Saba), Kédar, Nebaiot, les îles, les vaisseaux de Tarsis, le Liban. On peut probablement y ajouter les populations mentionnées dans le verset assez difficile de XLII, 11 : Kédar, les habitants du rocher (ou de la ville de Séba), les habitants du désert, et (vers. 10) les populations maritimes et les habitants des îles [1]; de même l'Egypte, Kusch et סבאים de XLV, 14. Parmi les peuples qui ramèneront finalement les Juifs de tous les coins de la terre, le prophète mentionne spécialement Tarsis, Pul, Lud, משכי קשת [2], Tubal, Javan et les îles (LXVI, 19).

Sur Edom et Bosra du chap. LXIII, M. Paul de Lagarde a proposé

[1] חצרים du vers. 11 est peut-être aussi la ville de ce nom.

[2] Divers commentateurs prennent ces deux mots comme apposition au nom de Lud.

Prophelae chaldaice, p. L) des corrections intéressantes, mais qui ne sont pas nécessaires. Dans d'autres parties de la Bible aussi, et en souvenir de la marche triomphante de Dieu et du peuple juif après la sortie d'Egypte, le Dieu des batailles est représenté comme venant de ces régions, par exemple dans Deutér., XXXIII, 2.

26. *Observations sur le texte du second Isaïe.*

273. La lecture de notre livre nous a suggéré, en passant et sans que nous nous soyons appliqué à ce sujet, un certain nombre de corrections, dont on trouvera ici la liste. Nous nous sommes efforcé de ne pas reproduire ici des corrections déjà proposées par d'autres, mais sans nous livrer, cependant, à de grandes recherches pour cet objet. Si notre liste, qui n'est pas longue, contenait quelque hypothèse déjà produite avant nous, le mal ne serait vraiment pas grand.

XL, 17. Au lieu de מאפס, lire כאפס.
— 24. Au lieu de וגם, lire ורוח ; cf. vers. 8, et XLI, 16.
— 26. Effacer מרב אונים ואמיץ כח, qui paraît provenir du vers. 29.
XLI, 1. Au lieu de החרישו, lire החישו.
— 20. Au lieu de וישימו, lire ויבינו.
— 21. Au lieu de עצמותיכם, lire מצתיכם ; cf. vers. 12.
— 24. Au lieu de מאפס, peut-être מאפס.
— 25. Au lieu de ויבא, lire ויבוס.
— 28. Au lieu de ומאלה, il semble qu'il faille ואברש ou quelque chose de ce genre.
XLII, 2. Au lieu de לא ישא, peut-être לא ישאג.
— 14. Au lieu de לאיים, peut-être לציים.
— 28. Au lieu de לחרם, lire לחרפות ou לחרב ; cf. LI, 7.
XLIV, 7. Au lieu de ומי כמוני, nous voudrions lire ומי כעדי עולם.
XLVIII, 1. Au lieu de ממי, ne faut-il pas ממעי ?
— 11. Au lieu de בחרתיך, lire בחנתיך.
— 16. Après ורוחו, il y a une lacune qu'on peut plus ou moins compléter à l'aide de XLI, 3 ; LIX, 21.
XLIX, 16. Au lieu de חומותיך, ne faut-il pas lire המוניך ?
— 26. Au lieu de מוניך, peut-être בניך.
LI, 2. Au lieu de אחד, lire אתו.
LII, 15. Au lieu de כן יזה, lire יבזוהו ou יכניעוהו.
LVIII, 12. Au lieu de ממך, lire בניך ?
LXIII, 6. Au lieu de ואשכרם, lire ואשברם.

LXIII, 11. Les mots משה יעמו sont une glose ; nous croyons que le mot משה veut expliquer le mot רעה du texte, et que יעמו explique צאנו.

— 19. Mettre en tête du verset le mot עבדיך, qui manque.

LXV, 5. Au lieu de אלה, lire עלה.

274. L'orthographe du second Isaïe mérite d'être signalée ; les *matres lectionis* y tiennent une place exagérée, et il faut en conclure au moins que le manuscrit qui a servi à établir notre texte n'était pas de la bonne époque. Ce ne serait rien d'y trouver sans cesse des participes présents de la 1re forme (*kal*) avec un *vav*, ce qui est pourtant contraire au bon usage, mais il est déjà plus grave d'y trouver des futurs de la même forme également avec *vav* : ויעבור (XL, 29), ויבוא et תבוא (XLI, 2 ; XLVIII, 5), אשכון (LVII, 15), ou des infinitifs écrits שמור מצוא, שכול (XLVII, 8 ; LVIII, 13 ; LIX, 1, 2), ou le pronom אותי (LIV, 15 ; LVII, 11, etc.). Ce qui est tout à fait pénible, c'est la transcription לוא pour לא (LV, 1, 2 ; LXV, 1), sans parler des nombreux הלוא, celle de לארמי et לארמים (LI, 4 ; LV, 4), où le *mem* est pourvu d'un *daguesch ;* voir aussi משושה, peut-être pour משישה (à la place de משסה, avec *s* redoublé) dans XLII, 24.

27. *Composition de notre livre ; doutes sur l'unité de composition.*

275. Tous les commentateurs ont vu qu'à un certain moment le ton et l'allure de notre livre se modifient et vont même jusqu'à se transformer entièrement, mais ils ne sont pas d'accord sur les causes de ce changement ni sur l'instant précis où il s'opère. A notre avis, il faut diviser notre livre en deux parties, dont la première va du chap. XL jusqu'à LII, 12. Cette partie du livre est consacrée à certains thèmes, peu nombreux, qui y reviennent constamment et sont répétés à satiété : la grandeur incomparable de Dieu, sa supériorité sur les faux dieux, l'absurdité du culte des idoles, la polémique contre le paganisme, les considérations sur les ראשונות et אחרונות, dont nous avons parlé plus haut (n° 243), l'attachement spécial de Dieu pour le peuple juif, qu'il a formé, créé, appelé dès le ventre de sa mère. L'auteur de cette partie du livre est très exalté, sa pensée s'exprime par jets rapides et courts, elle est tout en interrogations, interjections, exclamations et apostrophes. Pas un chapitre qui forme un morceau d'ensemble, où l'idée se développe tranquillement et avec l'ampleur qui lui convient [1]. Ce ne sont que petits alinéas qui se suc-

[1] Sauf le chap. XLVII, consacré à la chute de Babylone, et qui pourrait bien ne pas

cèdent et se heurtent les uns aux autres, des notes incohérentes qui s'élèvent comme des appels de trompette.

276. Il est certain que, tant par la forme que par le fond, cette partie du livre se présente comme une œuvre homogène, et il n'y a aucune raison de ne pas l'attribuer à un seul et même auteur. Le seul doute qu'on pourrait avoir à cet égard vient de ce qu'un morceau qui ressemble singulièrement à ceux de la première partie du second Isaïe se trouve dans le Deutéronome, XXXII, 39 et suiv., sans compter divers passages précédents de ce même chapitre. Cela conduit à penser qu'il y avait peut-être un genre littéraire spécial, analogue à celui des Psaumes, et auquel appartiennent tous ces morceaux, ceux de la première partie de notre second Isaïe comme celui du Deutéronome. Cette première partie du second Isaïe serait alors une œuvre collective, comme le sont aussi les Psaumes. On comprendrait mieux ainsi que les mêmes idées y soient constamment répétées. Une pareille répétition, fatigante et incompréhensible chez un même auteur, s'explique, au contraire, de la manière la plus naturelle, si l'on se trouve en présence d'une œuvre impersonnelle, où chaque poète reproduit, suivant un type plus ou moins consacré, les idées dominantes et les sentiments courants de l'époque. Nous ne produirions pas cette hypothèse, qui paraîtra d'abord invraisemblable, si nous ne devions pas montrer plus tard, par d'autres exemples empruntés à la Bible, que les poètes juifs avaient effectivement l'habitude de s'exercer sur certains thèmes plus ou moins populaires et qu'il leur arrivait, dans ces sortes de sujets, de se régler sur une espèce de modèle uniforme.

277. Dans tous les cas, nous n'aurions aucun scrupule à prétendre que les chapitres suivants du second Isaïe, à partir de LII, 13, ou de LIII jusqu'à la fin, ne sont pas, sauf exception, du même auteur que les chapitres précédents et même qu'ils ne sont pas d'un seul et même auteur, mais qu'ils forment plutôt une collection factice, où les chapitres se sont plus ou moins rangés d'eux-mêmes et un peu au hasard. On comprendrait déjà ainsi que la collection s'ouvre, ou, si l'on veut, que la collection précédente se ferme par ce beau morceau du chapitre LIII, unique en son genre, et consacré au Serviteur de Dieu. Dans le reste, on peut remarquer plusieurs thèmes distincts, traités peut-être par des auteurs différents : les péchés du peuple (chap. LVII à LIX, LXV, 1-7, et, en partie, LXVI), les pratiques religieuses (chap. LVI et LVIII), l'a-

faire partie de cette collection. Sa suppression ne gênerait en rien et ne se ferait pas sentir.

mour de Dieu pour son peuple et sa miséricorde (LIV, LV, LXII), les beautés de l'époque messianique (LX, LXI, LXV, 8-25, et, en grande partie, LXVI). Ce serait aller trop loin que de pousser plus avant ce sujet et de vouloir y mettre plus de précision. Aucune des idées que nous venons d'émettre sur la composition de cette partie du second Isaïe ne peut être prouvée avec rigueur, plusieurs des morceaux qu'elle contient pourraient facilement être rattachés à la première partie de notre livre[1] ; et si les idées développées dans les deux parties du livre ne sont pas tout à fait les mêmes, on ne peut pourtant pas dire qu'elles s'excluent. Il est, au contraire, très facile de les grouper autour d'un centre commun.

Le morceau de LXIII, 7-19, est évidemment un psaume qu'on a glissé, par inadvertance, dans notre collection ; le passage de LVI, 9-12, sur les mauvais gardiens, pourrait bien également être une interpolation. Il faut la comparer avec Jérémie, XII, 9-12 ; Ézéch., XXXIV, 8-10.

278. Le doute que nous avons exprimé sur l'unité de composition du second Isaïe peut déranger les idées reçues et les habitudes prises, mais nous espérons qu'il n'affligera personne. Quand même le livre du second Isaïe serait une œuvre collective, elle n'en serait pas moins admirable, au contraire. On perd à cette conception l'image d'un prophète dont la noble figure dominait toute la littérature poétique de la Bible, mais la perte est largement compensée. Les Psaumes ne sont pas moins admirables, il s'en faut, pour être l'œuvre d'humbles poètes dont le nom est resté ignoré ; les compositions recueillies dans le second Isaïe ne paraîtront que plus belles si elles sont l'œuvre de tout un un peuple et la pensée commune de tous les cœurs juifs.

ISIDORE LOEB.

[1] Par exemple, le chap. LIV, qui ressemble par endroits aux chap. LI et LII ; le chap. LV, que l'on peut comparer, en partie, au chap. XLI ; le chap. LVI, qui se rattache directement aux idées sur la propagande religieuse développées dans les chapitres XL et suiv.

NOTES SUR MALACHIE

1. *Malachie = Ezra.*

On sait qu'un docteur du Talmud, R. Josué b. Korha, voit dans le mot Malachie un surnom d'Ezra [1]. Sur quelles raisons s'appuie-t-il, puisqu'Ezra était un prêtre et non un prophète ? Il a certainement, d'abord, obéi à ce besoin de simplification qui inspire d'ordinaire les Agadistes. Quand un nom propre paraît une seule fois dans l'Ecriture et n'a pas, pour ainsi dire, d'état civil bien circonstancié, ils s'efforcent de l'identifier *per fas et nefas* avec celui d'un personnage bien connu. Ainsi, Amraphel ne figure que dans le chapitre XIV de la Genèse, il est roi de Schinar, c'est-à-dire de la Babylonie : il doit être le même que Nemrod. Ensuite, comme le dit expressément le Talmud, parce qu'il y a une ressemblance frappante entre les reproches que Malachie et Ezra adressent à ceux qui ont épousé des femmes étrangères. Mais R. Josué, ce me semble, a obéi sans doute à d'autres considérations, qui suffiraient de nos jours, s'il s'agissait d'édifier une théorie nouvelle, à donner à cette identification un caractère scientifique.

Dans le premier chapitre (vers. 6-14), le prophète accuse les prêtres de traiter avec mépris le culte divin, puis, au chapitre II, 1-9, d'avoir dégénéré des prêtres d'autrefois, personnifiés dans Lévi, leur ancêtre, par leur partialité et leur manque de droiture. Ces réprimandes, c'est Dieu qui les exprime. Après cela commence un nouveau développement, qui n'est plus mis dans la bouche de Dieu :

> N'avons-nous pas tous le même père,
> un même Dieu ne nous a-t-il pas créés ?
> Pourquoi donc faire preuve d'infidélité [2]

[1] *Megilla*, 15 *a* ; voir aussi le Targoum de Malachie.

[2] C'est-à-dire abandonner sa femme, trahir sa foi. Ce sens du verbe בגד est attesté par les versets 11, 14, 15, 16 et par Ex., XXI, 8 ; Jér., II, 20. איש באחיו est assurément une difficulté, il faudrait plutôt איש באשתו, mais la première expression peut s'être démonétisée avec le temps et avoir fini par ne plus signifier que : « l'un l'autre ».

et profaner ainsi le pacte conclu avec nos pères [1] ?
Car Juda est infidèle,
une abomination se commet en Israël et à Jérusalem :
Juda profane le Sanctuaire de l'Éternel, qu'il aimait,
en épousant la fille d'un dieu étranger [2].
Que Dieu extermine qui agit ainsi envers une fille des tentes [de Jacob,
imitant l'exemple d'Er et d'Onan [3],
et qui n'en offre pas moins l'encens à l'Éternel Sebaot !...

Ce paragraphe nouveau ne se rattacherait-il pas au précédent ? A première vue on pourrait le croire, puisqu'au lieu de s'en prendre seulement aux prêtres, le prophète apostrophe tout Juda. Mais, dans ce cas, la fin du verset 12 ne s'expliquerait pas : « et qui offre l'encens à l'Eternel. » En outre, il faudrait supposer que tout d'un coup, au verset 10, l'auteur détourne sa pensée des prêtres pour y revenir au verset 13, qui se rapporte incontestablement à ceux-ci.

Pour lever toutes les difficultés et expliquer le *nous* imprévu, il suffit de supposer que celui qui parle est un *prêtre* s'adressant à des prêtres. Que l'auteur se substitue à Dieu, c'est une des inconséquences qui s'observent à chaque page dans les prophètes. Ce prêtre, la nature même des reproches le désignait assez clairement, c'était Ezra, qui avait comme Malachie une haute idée de ses fonctions, qui était, comme lui, un religieux observateur des lois prescrites au clergé, qui était encore persuadé du privilège réservé aux prêtres d'instruire le peuple.

Cette hypothèse avait encore l'avantage de donner la clé du chapitre III, v. 1-4, qui ferait allusion, comme le croit M. Grætz, à Néhémie.

Il ne m'appartient pas de discuter le bien-fondé de cette interprétation, j'ai voulu seulement montrer l'ingéniosité de l'exégèse de R Josué b. Korha.

2. *Le verset 12 du ch.* I.

Le mot נִיבוּר de ce verset a jusqu'ici embarrassé tous les com-

[1] Pour nous rendre indignes des faveurs promises par Dieu à nos ancêtres. Voir plus haut, vers. 5.

[2] C'est-à-dire : une idolâtre. Peut-être קֹדֶשׁ, qui se traduit difficilement par « sanctuaire », est-il l'équivalent du קִדּוּשִׁין de la Mischna, et signifie-t-il « mariage ». Comparez, vers. 14 : « Dieu est témoin entre toi et la femme de ta jeunesse ».

[3] J'ai été heureux de retrouver cette conjecture, à laquelle j'étais arrivé spontanément, dans la 4e édition du *Kurzgefasstes exegetisches Handbuch*, p. 423. La version commune n'a aucun sens.

mentateurs. M. Reuss suppose que le mot אכלו, qui suit נבזה, est une glose explicative. Mais ניבו « son fruit » n'en reste pas moins obscur. Les autres versions traduisent bravement : « la table de l'Eternel est souillée, et son *produit* est un aliment méprisable », interprétation qui offense outrageusement la grammaire hébraïque, car il faudrait וניבו אכל נבזה, sans compter qu'on supprime ainsi le ו de אכלו. — Rien n'est plus admirable que l'intrépidité de la demi-science, qui ne soupçonne même pas les difficultés. — M. Wogue me semble s'être approché plus près de la vérité, en supposant que ניבו est pour וניבז, ונבז = ונבזה [1]. M. Wogue a donc senti que ce mot est une fausse leçon et est de trop ici. En effet, reportons-nous au verset 7, voici ce que nous y lisons :

מגישים על מזבחי לחם מגאל ואמרתם במה
גאלנך באמרכם שלחן ה" נבזה הוא

Vous offrez sur mon autel un *pain souillé*, et vous dites : En quoi t'avons-nous souillé ? En disant la *table de l'Éternel est méprisée.*

On remarquera le parallélisme des deux versets ; seulement au verset 12, c'est la *table* qui est *souillée*, et la *nourriture* qui est *méprisée*. A mon avis, ניבו est une simple dittographie ; le copiste, ayant voulu écrire ונבזה, se sera trompé, et sa faute, au lieu d'être effacée, aura été religieusement conservée.

3. *Le verset 14 du chap.* 1.

Aux versets 7-11, le prophète reproche aux prêtres leurs offrandes inconvenantes et leur dit : Dieu se moque bien de vos sacrifices, il ne veut pas d'offrandes qui passent par vos mains, car du levant au couchant grand est son nom parmi les peuples, partout on lui apporte de l'encens et des offrandes pures.

Après ce paragraphe, en vient un autre qui en est presque la répétition. Comme au verset 11, Dieu termine ses reproches (verset 13) par ces mots : « L'agréerai-je venant de vos mains ? » Tout d'un coup, au verset 14, apparaît une sentence, sans rapport avec ce qui précède : « Et maudit celui qui fraude, qui, ayant un mâle dans son troupeau, après l'avoir voué, offre une bête corrompue au Seigneur ! » Cette malédiction ne peut viser que les laïques, et, jusque-là, le prophète a toujours borné ses attaques aux prêtres.

[1] *Le Pentateuque*, t. I, p. 481, note 6.

Plus étrange est encore la fin de ce verset : « Car je suis un grand roi, dit l'Éternel Sebaot, et mon nom est redouté parmi les peuples. »

Or, si l'on remarque que Malachie aime les parallélismes et qu'il les pousse même jusqu'au bout, il suffira de supprimer le premier hémistiche du verset 14 : « Et maudit... » et de joindre le dernier membre de phrase au verset 13, et le paragraphe formé par les versets 12-14 sera le doublet exact du développement précédent (v. 7-11). La phrase : « Et maudit... » se sera glissée en cet endroit à cause de la ressemblance d'idées qu'elle présente avec le sujet de ce chapitre.

4. *Traduction des versets 6-14 du ch.* I.

Je propose donc de traduire ainsi ce chapitre, à partir du verset 6 :

6. Le fils vénère son père, le serviteur respecte son maître : Suis-je un père ? Où est la vénération qu'on me montre ? — Suis-je un maître ? Où est le respect qu'on me doit. Ainsi parle l'Eternel Sebaot à vous, prêtres, qui n'avez que mépris pour mon nom, et puis demandez : en quoi méprisons-nous ton nom ?

7. Qui offrez sur mon autel du pain souillé [1], et puis dites : en quoi te souillons-nous ? [En disant : la table de l'Eternel est méprisable] [2].

[1] Peut-être לחם signifie-t-il ici « nourriture, chair offerte à l'Éternel », comme dans לחם אשה.

[2] Ce dernier hémistiche est difficile à expliquer. Au v. 6, la phrase : « Vous méprisez mon nom », est complétée convenablement par la suite : « et vous dites : en quoi avons-nous méprisé ton nom » ? Ici, après les mots : « Vous offrez sur mon autel un pain souillé, et vous dites : en quoi te souillons-nous ? », on s'attendrait à ce que la phrase fût finie. Si, ch. II, 17, le prophète, après une pareille proposition, se croit encore obligé d'ajouter une explication, c'est qu'elle est nécessaire. Il dit, en effet : « Vous fatiguez l'Éternel de vos paroles, et vous dites : en quoi le fatiguons-nous ? En disant : quiconque fait le mal est bon aux yeux de Dieu, ce sont là ceux qu'il préfère... » On comprend ici que les mots : « Vous fatiguez l'Éternel de vos paroles » aient besoin de commentaire. Pareillement au chap. III, v. 8. Ici, au verset 7, le sens est complet, comme au verset 6. D'ailleurs, seraient-ce ces mots des prêtres qui souilleraient le pain ou le sacrifice ? Même il y a disparate entre le dernier hémistiche et le premier, car dans celui-ci il est question d'*autel* et non de *table*. Hitzig, *Kurzgefasstes exeget. Handbuch*, 4e éd., p. 417, croit que les premiers mots de notre verset sont la réponse au verset précédent : « Vous méprisez mon nom et demandez : en quoi le méprisons-nous ? » *Réponse* : « en offrant sur mon autel un pain souillé ». Mais, par entraînement, l'auteur, après ces mots, introduit sa formule favorite : « En quoi t'avons-nous souillé. » *Réponse :* « En disant : la table de l'Eternel est méprisable ». A tant faire que de supposer une telle inconséquence dans la suite des idées, j'aime mieux croire que les mots : « En disant : la table... » sont remontés du verset 12, à cause de la ressemblance des deux passages. (Cette hypothèse n'infirme en rien celle que nous avons emise plus haut pour l'explication du mot גרבר.)

8. Quand vous amenez pour le sacrifice un animal aveugle, n'est-ce point mal? ou une bête boiteuse, malade, n'est-ce point mal? Offre-la donc à ton satrape, tu verras s'il sera content de toi et te regardera avec bienveillance, dit l'Eternel Sebaot.

9. Allez donc prier Dieu maintenant qu'il nous soit propice! Avec de telles pratiques, croyez-vous provoquer ses faveurs? dit l'Eternel Sebaot.

10. Qui se lèvera, parmi vous [1], pour fermer les portes, que vous n'allumiez plus en vain mon autel [2]! Je ne prends plus de plaisir en vous, dit l'Eternel, et je ne veux pas d'offrande qui passe par vos mains.

11. Car du levant au couchant, grand est mon nom parmi les peuples, partout des encens et des sacrifices, — et des offrandes pures; oui mon nom est grand parmi les nations, dit l'Eternel Sebaot.

12. Vous, vous le profanez en disant : la table de l'Eternel est souillée, nous pouvons donc traiter irrévérencieusement sa nourriture [3].

13. Et vous dites : quelle fatigue! manifestant ainsi votre mépris [4], dit l'Eternel Sebaot. Puis, vous apportez comme offrande des bêtes volées, boiteuses, malades. Pourrai-je agréer cette offrande de vos mains, dit l'Eternel?

14. [Et maudit soit l'homme habile qui, ayant un mâle dans son troupeau, dédaignant son vœu, immole une bête corrompue [5] au Seigneur] Car je suis un grand roi, dit l'Eternel Sebaot, et mon nom est redouté parmi les nations.

ISRAEL LÉVI.

M. Reuss traduit ainsi : « ...à vous prêtres qui méprisez mon nom. — Et si vous dites : Comment est-ce que nous avons méprisé ton nom? — C'est en mettant sur mon autel de la viande profane. — Et si vous dites : « Comment est-ce que nous t'avons profané? — C'est en disant : La table de l'Éternel est méprisable ». Quel singulier hébreu ce serait?

[1] Malgré l'analogie de מי גם בכם avec Ezra, I, 3, nous croyons qu'il faut lire ici : מי יקום.

[2] Le sens de ce verset est très clair, le prophète dit aux prêtres : « Autant vaudrait fermer le temple et ne plus allumer l'autel! » Aussi je me demande comment M. Vernes a pu voir dans ces mots un reproche au clergé « qui laisse éteindre le feu de l'autel par les courants d'air ». *Du prétendu polythéisme des Hébreux*, t. II, p. 211.

[3] C'est-à-dire la nourriture qui lui est offerte.

[4] C'est la traduction classique, qu'il n'est pas facile de justifier.

[5] Peut-être ce mot veut-il simplement dire *de qualité inférieure*, c'est-à-dire une femelle. De la sorte, il serait inutile d'expliquer le féminin de cet adjectif par un sujet féminin sous-entendu : ce serait un neutre.

L'AVEUGLE ET LE CUL-DE-JATTE

« Antonin dit à Rabbi : Au jour du jugement, le corps et l'âme » pourront se disculper l'un et l'autre. Le corps dira : C'est l'âme » qui a péché, car du jour où elle s'est séparée de moi, je suis » resté étendu, comme une pierre immobile, dans le tombeau. » L'âme répliquera : C'est le corps qui a péché, car du jour où je » me suis séparé de lui, je vole dans l'air comme un oiseau.

» Rabbi lui répondit : Je vais t'offrir une comparaison :

» Un roi avait un beau verger où se trouvaient des fruits déli- » cieux. Il y plaça deux gardiens, dont l'un était boiteux[1] et l'autre » aveugle. Le boiteux dit à l'aveugle : Je vois de beaux fruits » dans le jardin, monte-moi sur tes épaules, nous les prendrons » et les mangerons. Ce qui fut dit fut fait, et ils mangèrent les » fruits. Un jour arriva le propriétaire du jardin : Où sont les » fruits, demanda-t-il ? — Ai-je des jambes pour marcher ? répon- » dit le boiteux. — Et moi, des yeux pour voir ? dit l'aveugle. — » Que fit le roi ? Il fit hisser le boiteux sur l'aveugle et les jugea » ainsi réunis.

» Ainsi Dieu amènera l'âme, la jettera dans le corps et les ju- » gera l'un et l'autre ainsi unis, car il est écrit : « Il interpellera le » ciel en haut et la terre pour les juger » (Ps., IV, 4). Il interpel- » lera le ciel, c'est-à-dire l'âme, et la terre, c'est-à-dire le corps. »

Ce passage du Talmud de Babylone (*Sanhédrin*, 91 *a-b*) se retrouve à peu près textuellement dans un morceau de la *Mechilta* (sur Exode, XV, 2) qui débute ainsi : « Antonin demanda à Rabbénou le Saint : A la mort de l'homme, lorsque le corps est détruit, Dieu cite-t-il le corps en jugement ? — Au lieu de me consulter au sujet du corps, qui est impur, interroge-moi sur l'âme, qui est pure. Je te répondrai par cette comparaison... » Puis vient l'apologue du Talmud, que les copistes ne se sont pas souciés de reproduire en entier.

[1] Le texte porte *boiteux*, parce que l'hébreu n'a pas de mot pour dire *cul-de-jatte*.

Dans quel rapport sont ces deux versions, est-ce le Talmud qui s'est inspiré de la *Mechilta*, ou ce récit n'est-il, dans ce dernier recueil, qu'une interpolation, entre beaucoup d'autres, faite d'un extrait du Talmud? La question importe peu; il nous suffit de constater que cette page du Talmud est écrite dans l'hébreu mischnique le plus pur et, par conséquent, qu'elle appartient à ces *bareitot* agadiques qui datent au plus tard du IIIe siècle de l'ère chrétienne.

Dans les textes postérieurs à cette date, Antonin disparaît; *Vayikra Rabba*, ch. IV, place cet apologue dans la bouche de R. Ismaël, peut-être parce qu'il attribuait la *Mechilta* à cet auteur. *Tanhouma*, *Vayikra* (*Tanhouma*, éd. Buber, III, p. 8), supprime tout nom, bien qu'il suive incontestablement *Sanhédrin*. Comme il arrive à ceux qui rajeunissent les contes, il s'efforce de pallier les étrangetés de son texte et de prévenir les objections que soulèvent les invraisemblances. Ainsi, il semble illogique qu'un propriétaire choisisse pour gardiens de son verger justement des gens qui ne sauraient donner la chasse aux voleurs. *Tanhouma* ajoute donc que le roi s'était dit : « Si je prends un gardien qui voit clair et qui marche, il mangera mes fruits ». Seulement à quoi seront bons ces invalides?

On sait le succès de la fable du Talmud; grâce à Florian, elle est dans toutes les mémoires. Mais est-ce aux Juifs qu'il faut rapporter l'invention de cette jolie fiction? M. René Basset, dont on connaît la remarquable érudition, va répondre pour moi. Dans une étude intitulée : *Le mythe d'Orion et une fable de Florian*[1], il a montré les racines de cette fable plongeant dans la plus profonde antiquité classique.

Une épigramme de Platon le jeune (IVe siècle avant l'ère chrétienne) est ainsi conçue :

« Un boiteux était porté sur le dos d'un aveugle, profitant de ses pieds et lui prêtant ses yeux; tous deux estropiés et vagabonds. A l'un manquait des yeux, à l'autre des pieds, mais ils s'aidaient l'un l'autre, car l'aveugle, portant sur ses épaules le boiteux, marcha droit grâce au secours d'yeux étrangers. A eux deux, ils faisaient un tout, car ils s'empruntaient mutuellement ce qui leur manquait à chacun. »

Cette épigramme, ajoute M. Basset, fut imitée par Léonidas de Tarente (IIIe siècle avant l'ère chrétienne) :

« Un mendiant aveugle chargea sur son dos un boiteux, se ser-

[1] *Revue des Traditions populaires*, t. IV (1889), p. 616. Ceux qui voudront connaître la source des textes que je vais citer n'auront qu'à se référer à cet article.

vant, en échange, des yeux d'autrui ; tous deux incomplets, formèrent un tout exact en se prêtant mutuellement ce qui leur manquait. »

Une autre épigramme roulant sur le même sujet est attribuée à Philippe de Thessalonique (1er siècle de l'ère chrétienne), ou, selon d'autres, à Isidore d'Argès, d'époque inconnue.

La littérature latine enfin, dit M. Basset, nous offre deux imitations de ces épigrammes, toutes deux dues à Ausone (IVe siècle après J.-C.).

M. Basset croit même pouvoir remonter à la source de cette fable. D'après lui, ce serait la traduction, ou, si l'on aime mieux, la légende, due à l'imagination ignorante, d'une représentation figurée d'un ancien mythe grec. Voici ce mythe :

« Le géant Orion, ayant fait violence à Mérope, fille d'Anopion, celui-ci, l'ayant enivré, l'aveugla pendant son sommeil et l'abandonna sur le rivage de la mer. Orion, arrivé à une forge, prit un enfant, le plaça sur ses épaules et se fit guider par lui vers l'Orient, où il devait recouvrer la vue. »

Cette scène, fixée plusieurs fois par la peinture, perdit sa signification primitive et fut interprétée comme un *fait divers* d'assistance mutuelle. Avec cette conviction, l'imagination n'eut pas de peine à transformer l'enfant en un cul-de-jatte. De là ces épigrammes descriptives qui sont entrées dans les anthologies grecques.

La conjecture est extrêmement séduisante, et c'est le cas de dire : *Si non è vero...*

Quoi qu'il en soit, il est intéressant pour l'histoire des rabbins du Talmud de constater cet emprunt indéniable fait par les docteurs juifs à la littérature grecque. Il est assurément difficile aujourd'hui de déterminer ce qui, dans ces siècles reculés, était déjà entré dans la tradition populaire et ce qui ne dépassait pas le cercle des lettrés, c'est une tâche si difficile même de nos jours ; néanmoins de leur nature les épigrammes, étant l'œuvre des littérateurs, le passe-temps d'esprits délicats, étaient plutôt destinées et accessibles à un public savant. Or, n'est-il pas remarquable que ces exercices littéraires soient venus à la connaissance des rabbins ? Nous ne nous étonnons pas de voir une fable païenne, peut-être même, si M. Basset a raison, un mythe grec, devenir entre des mains pieuses un argument théologique. La littérature bouddhique et les sermonnaires du moyen âge nous ont familiarisés avec ces avatars naïfs. Ce qui nous frappe et ce que nous voulons surtout souligner, c'est cette preuve nouvelle que les rabbins, avant le IIIe siècle, n'étaient pas si étrangers qu'on le croit commu-

nément aux études grecques, et que, malgré la mise à l'index de ces études, certains docteurs trouvaient « à l'heure où il ne fait ni jour ni nuit » le temps de pousser des pointes sur le domaine interdit. Si on veut prendre à la lettre les expressions mêmes du Talmud et tenir cette page de *Sanhédrin* pour la reproduction authentique d'un colloque ayant eu lieu réellement entre Rabbi Juda le Saint et tel Antonin qu'on voudra, la conclusion, il est vrai, n'aura plus la même portée : on expliquera cette connaissance singulière d'une épigramme grecque par le privilège qu'avaient les patriarches palestiniens, comme R. Juda, de pouvoir se livrer à l'étude des lettres grecques. Mais si, comme c'est plus probable, ce dialogue n'est qu'une fiction, il faudra dire ou bien que l'auteur de cette page était un polémiste — et l'on sait que les polémistes ont toujours joui d'immunités spéciales et ont été autorisés, sinon encouragés, pour mieux défendre leur religion, à se servir de toutes les armes, ou bien que la mémoire avait gardé le souvenir de cette fable qui avait franchi les frontières de la Palestine en un temps où les docteurs n'avaient pas encore résolument coupé les ponts entre l'hellénisme et le judaïsme. Le Talmud n'est pas un bloc homogène, juif dans tous ses éléments, et les rabbins des premiers siècles de l'ère vulgaire ont été plus éclectiques qu'on ne pense, voilà ce que nous tenions à montrer une fois de plus.

Mais si les Juifs ne sont pas les inventeurs de cette fable, ce qui leur appartient en propre, c'est l'emploi qu'ils en ont fait pour rendre sensibles les responsabilités respectives du corps et de l'âme (Si M. Basset a cru devoir reporter aux Musulmans le mérite ou la priorité de cette transformation, c'est qu'il ignorait la version juive). Aussi peut-on diviser les différentes rédactions de la fable de l'aveugle et du paralytique en deux branches : celles qui se rattachent directement à l'épigramme grecque — celles-là ne révèlent aucune tendance théologique ; celles qui dérivent du Talmud — et celles-là se distinguent par la comparaison qu'elles établissent entre le sort des deux écloppés et celui du corps et de l'âme. Dans ces dernières, il faut ranger ce récit des *Mille et une Nuits* que j'emprunte également à l'article de mon savant confrère et qui figure dans le roman de Gala'd [1].

« Le corps et l'âme sont associés dans les actes comme dans les récompenses et les châtiments. Ils ressemblent à l'aveugle et au cul-de-jatte qu'avait recueillis le propriétaire d'un verger, où il les avait fait entrer en leur recommandant de n'y causer ni dégât, ni dommage. Comme les fruits du verger étaient exquis, l'infirme

[1] La présence de la fable grecque dans ce roman ne prouve donc rien pour l'origine grecque de cette partie des *Mille et une Nuits*.

dit à son compagnon : « Quel dommage ! je vois d'excellents fruits dont j'ai envie, et je ne puis me dresser pour en manger. Lève-toi, puisque tu as de bonnes jambes et apporte-m'en. » — « Quel malheur ! répondit l'aveugle, que tu m'aies parlé de ces fruits auxquels je ne songeais pas, car je n'y puis atteindre, puisque je ne les vois pas : il n'y a pas moyen d'y arriver. » Tandis qu'ils parlaient ainsi, survint le gardien du verger : c'était un homme sage. Le cul-de-jatte lui dit : « Nous voudrions bien quelques-uns de ces fruits, mais, comme tu le vois, je suis infirme et mon compagnon, que voici, est privé de la vue : comment faire ? » — « Quoi ! répondit le gardien, ne vous souvient-il pas de ce que vous a fait promettre le maître de ce jardin de vous abstenir d'y causer du dommage ? Renoncez donc à votre dessein. » — « Il faut absolument, répliquèrent-ils, que nous goûtions de ces fruits ; dis-nous quel moyen tu connais. » Comme ils persistaient dans leur volonté, il dit au cul-de-jatte : « Il faut que l'aveugle se lève, te porte sur son dos et t'approche de l'arbre dont les fruits te plaisent : alors tu cueilleras ceux auxquels tu pourras atteindre. » L'aveugle se leva, prit son compagnon, qui le guida jusqu'à ce qu'il arriva près de l'arbre ; l'autre se mit à cueillir tous les fruits qu'il voulut, et ils continuèrent jusqu'à ce qu'ils eurent dévasté le verger. Sur ces entrefaites, le maître du jardin arriva et leur dit : « Misérables, qu'avez-vous fait ! ne m'aviez-vous pas promis de ne commettre aucun dégât ? » — « Tu sais bien, reprirent-ils, que nous ne pouvons faire quoi que ce soit ; l'un de nous est cul-de-jatte et incapable de se tenir debout ; l'autre est aveugle et ne peut voir devant lui. Quelle faute avons-nous commise ? » — Le maître répondit : « Peut-être pensez-vous que je ne sais pas comment vous vous y êtes pris pour dévaster mon verger ? Toi, l'aveugle, tu as porté sur ton dos ton compagnon, qui t'a guidé jusqu'à ce que tu sois arrivé près des arbres. » Ensuite il les saisit tous les deux, les châtia durement et les chassa du verger. »

Il ne faut pas s'étonner que des récits du Talmud soient entrés dans les *Mille et une Nuits* : M. Perles a noté nombre d'exemples du même genre [1]. D'ailleurs, le Talmud ne nous fournirait-il pas la preuve irrécusable d'un semblable emprunt, que le texte seul de l'ouvrage arabe nous ramènerait à une source juive : l'épigramme grecque, en devenant un argument théologique, s'est ornée d'accessoires empruntés incontestablement à des réminiscences de l'histoire du premier péché, d'*Adam et Eve*.

[1] Entre autres, justement celui-ci, en se contentant de rapprocher le texte des *Mille et une Nuits* (qu'il cite d'après l'éd. de Weil) de celui du Talmud et du *Gesta Romanorum ; Monatsschrift* de Graetz, 1873, p. 75.

Les Juifs, en s'emparant d'une fiction étrangère, lui ont donc imprimé un caractère juif, l'ont transformée, comme à l'ordinaire, en leçon morale.

Pour cela, ils l'ont soudée à une autre fiction bien connue dans la littérature du moyen âge, *le débat du corps et de l'âme*. M. Linow[1] a déjà reconnu que la plus antique forme de ce débat fameux est fournie par le Talmud, bien que les versions occidentales n'en dérivent aucunement[2]. Le Talmud peut servir seulement à établir que ce jeu était déjà connu chez les Juifs avant le IIIe siècle. Mais est-ce dans le Judaïsme qu'il a pris naissance? C'est ce que je ne crois pas. Non pas que les Israélites, au moins au temps du Talmud, aient ignoré la dualité des éléments qui constituent l'homme et n'aient fait la différence classique entre le corps et l'âme. L'Ecclésiaste, à lui seul, démentirait une pareille allégation. Mais, comme l'a parfaitement montré le savant directeur de *Mélusine*, M. Gaidoz, le débat du corps et de l'âme semble avoir été « un sujet favori d'exercice littéraire, de *declamatio*, dans les écoles des sophistes et des rhéteurs[3]. » Qu'on en juge par ce texte de Plutarque, que cite M. Gaidoz : « Il semble que cette divergence entre l'âme et le corps au sujet des

[1] Wilhelm Linow, *The disputisoun between the bodi and the soule*, dans *Erlanger Beitraege zur englischen Philologie*, 1 Band, 1 Helft, p. 1. Erlangen, 1889.

[2] C'est à cette catégorie d'écrits que se rattache le débat de l'âme et du corps ויכוח הנפש עם הגוף qui se trouve dans un ms. de la Bibliothèque nationale (n° 232). Ce dialogue n'a pas le cadre dramatique du débat chrétien. En voici le début :

ויכוח הנפש עם הגוף

ידוע תהי כי ביום מעמד הדין, כשיפתחו הספרים, לחקור מעשה הרשעים והישרים, ויחקרו על הצדקות ועל הרשע השגיאות וישקלו העברות והזכיות, תפול חרדה על החטאים וידרוש כל אחד מהם טענות ותותחבולות (ותחבולות), ויתעולל עלילות, אז יודעו הגוף והנפש למשפט אלהיהם, ועד האלהים יבוא דבר שניהם, יגיד שענתו והשופט ישפוט ביניהם.

ותען הנפש ותאמר לגוף אוי לך גוף נגוף, כי אתה מחריב עולם, ואינך מן האל נכלם, אלא אתה עוללת לי היגון הזה, כי בשלך (בשבילך) הצער הגדול הזה, כי בכל יום הייתי מרבה חטא ועברה, ומגדיל המדורה, ברוע מחשבותיך ורוב תועבותיך, ולא היה לבך ורעיונך כי אם לתור אחרי עיניך, ולהזמתיך לשונך, ולמלאות בשרך, ולהתחזק בתזונתך, וכל מחשבותיך להשביעני בשיש ורפש, ולמכרני למות בלי חופש.

ויען הגוף ויאמר הוי הנפש החוטאת הלא את במחשבותיך הוגעתני ובעצתך משכתני, אהה בתי הכרע הכרעתני, כי מה בידי רעה ופשע, ואיך אוכל לעשות אני חטא ורשע, לולי אשר עוררתני, ובחבלי שוא משכתני, כי את היית קישרת לבי בחברתך, וינושכה גופי בעבות קשריך, ומעוררת אותי במתק אמריך, ואני אבא אחריך ומלאתי את דבריך.

[3] *Mélusine*, t. V. col. 108.

affections constitue un débat ancien. Démocrite, reportant le tort sur l'âme, la condamne, comme s'il avait à prononcer en qualité d'arbitre. « Si le corps, dit-il, citait l'âme devant un juge, en raison des douleurs et des mauvais traitements dont celle-ci le fait souffrir durant toute sa vie, et que j'eusse à décider dans ce cas, ce serait avec plaisir que je me prononcerais contre l'âme, me déterminant d'après les pertes qu'elle fait subir au corps par ses négligences, d'après les abattements où elle le plonge par l'ivresse, d'après la corruption et les écarts où elle l'entraîne par les appétits voluptueux. Je verrais en elle le propriétaire qui use sans ménagement d'un outil ou d'un meuble en mauvais état, et je la condamnerais. » Théophraste, au contraire, estimait que le corps fait payer cher à l'âme le séjour qu'il lui prête. « Pour un loyer de durée bien courte, disait-il, elle subit de lourdes redevances, à savoir les chagrins, les craintes, les désirs, les jalousies. Elle en est tellement bouleversée dans son union avec le corps, qu'elle aurait, à plus juste titre, droit de l'accuser, en raison soit des mutilations que lui causent ses oublis, soit des violences auxquelles il l'asservit, soit des injures et des outrages qu'il lui prodigue insolemment; et elle prouverait sans peine qu'elle est injustement chargée de griefs imputables au corps seul. » (Plutarque, Fragments, *De l'Ame*, 1, 2, trad. Bétolaud.)

Plutarque traite ce sujet encore une fois dans ses *Préceptes d'hygiène*, et il ne serait probablement pas malaisé de retrouver dans la littérature classique d'autres traces de ce débat.

Il n'est donc pas invraisemblable que le débat du corps et de l'âme *après la mort* soit dans le Talmud un écho ou une imitation d'un exercice de rhétorique grecque. En ce cas, nous aurions, dans le même morceau, un nouvel exemple de l'emploi de produits de la littérature grecque dans la polémique juive, au temps du Talmud. Mais, ici encore, le génie juif aurait coulé dans le moule de ses idées les éléments qu'il empruntait aux Grecs, car la version du Talmud suppose la croyance au jugement final et à la résurrection corporelle : dogmes essentiellement juifs et, plus tard, chrétiens [1].

Israel Lévi.

[1] M. Th. Batiouchkof vient de publier, dans la *Romania*, t. XX (1891), p. 1-55 et 513-578, une très savante étude sur *le Débat de l'âme et du corps*. Il se range entièrement, comme moi, à l'hypothèse de M. Gaidoz sur l'origine classique de ce jeu littéraire.

GLOSES D'ABOU ZAKARIYA BEN BILAM

SUR ISAÏE

(SUITE ET FIN[1])

נב

4 ואשור באפס עשקו. נענאה באפס כח עשקו אי עוד מא דהבת עניה
אלקדרה תמכן מן טלמה ואסתבאחתה: 5 ותמיד כל היום שמי מנאץ. קיל אנה
מתנואץ מפתעל ואלמעני מכרוה מבגץ: 8 קול צופיך נשאו קול. קול אלאול
מלגי אד לא תאתיר לה פי אלאעראב: 11 הברו נשאי כלי י"י. אנפעאל
מן דואת אלמתלין ומענאה אלאנתקא: 12 ומאספכם אלהי ישראל. פאעל גא
מכסור אלעין מתל בן שאול אויבך: 14 כן משחת מאיש מראהו. מפעול
לם יסם פאעלה והקה אלפם מתל הנה ראשו מושלך אליך: ותארו מבני אדם.

Chap. LII.

4. באפס. Le sens est באפס כח, c'est-à-dire : quand il a perdu sa force, Assur a pu l'opprimer et le mettre à la merci de tous.

5. מנאץ. On a dit que c'est pour מתנואץ, participe du hitpael; le sens est : « abhorré et détesté ».

8. ...קול. Le premier קול est superflu, puisqu'il n'a aucun rôle dans la construction grammaticale.

11. הברו, nifal d'un verbe géminé qui signifie « être purifié ».

12. ומאספכם, participe, avec *hireq* sous la seconde radicale, comme אויבך (II Sam., IV, 8).

14. משחת, participe passif; il devrait y avoir un *ou* (sous le *mêm*) comme dans מושלך (II Sam., XX, 21) — ותארו. Ce mot a la même vocalisation que ופיעלו (Jér., XXII, 13); tous les deux devraient avoir le

[1] Voyez *Revue*, t. XVII, p. 172; t. XVIII, p. 71; t. XIX, p. 84; t. XX, p. 225, t. XXII, p. 45 et 190, et plus haut, p. 43.

הדא מתל ופעלו לא יתן לו וחקדמא אן יכונא מצמומי אלעין בקטין חטה מתל זבר כי תשגיא פעלו ואלעגב מן[1] תרך הדא עלי בניאנה וקאל פי רסאילה אלרפאקיה[2] אן ופועלו אסם אלפאעל אי אלאגיר ויצטר עלי הדא אן יקדרה ופועלון לא יתן לו שכרו[3] ואדא תבינת אלפסוק ראית צחה כונה אסם אלאגרה וירגע אלי קולה ברעהו יעבד חנם אי אנה יסתכדם בה תם לא יופיה אגרה: כן יזה גוים רבים. יחכם עליהם באלאפאת אלתי מנהא ויז נצחם על בגדי אלדי הו נצח דמאיהם:

נג

3 וכמסתר פניו ממנו. מצדה: 5 והוא מחולל מפישעינו. מפעול מן אלתקיל. ואלמעני מצרוע בגרומנא מצרוב באוואדנא כאנה מאכול בנא: מוסר שלומנו עליו ובחבורתו נרפא לנו. מענאה אן הדא אלולי אלפאצל למא תחמל אלאדאב אלואדדה עליה עלי סביל אלמחנה או כאן לא דנב לה פכאן כל אדב כאן ילזמנא נחן וסלמנא מנה קד חל בה ונזל עליה וכאן בגרחה שפאנא. ובחבורתו

son *o* sous la seconde radicale au moyen du *gamés hâtef*, comme פיעלו (Job, xxxvi, 24). Il y a lieu de s'étonner de celui qui a laissé à ce mot le sens de sa forme et a dit, dans ses *rasâil erriſâqiel*, que פועלו est un participe avec le sens de « salarié » ; il est obligé, d'après cela, de dire que la phrase équivaut à : « Son ouvrier, il ne lui donne pas son salaire. » Si l'on examine le verset, on voit que le vrai sens de ופיעלו est « le salaire »; cela se rapporte aux mots : « Il fait travailler son prochain, puis il ne lui paie pas de salaire ». — יזה : « Il décrète contre les nations les malheurs, parmi lesquels est celui que désignent les mots ויז נצחם (Is., lxiii, 3), à savoir le « jaillissement du sang ».

Chap. LIII.

3. מסתר est un infinitif.

5. מחולל, participe passif de la forme lourde ; le sens est : « écrasé par nos péchés, frappé par nos fautes », comme s'il était responsable de nous. — ...מוסר. Le sens est que, lorsque cet excellent serviteur de Dieu a été chargé des corrections qui l'atteignaient comme une épreuve, puisqu'il n'avait pas commis de péché, tout châtiment qui devait nous atteindre, nous, et dont nous avons été délivrés, est tombé sur lui et l'a frappé, et nous avons obtenu notre guérison par sa blessure. ובחבורתו est un nom d'action. — Nous avons déjà dit

[1] Il faut probablement מומן.

[2] Voyez l'introduction aux *Opuscules* d'Ibn Djanah, pp. xxxv, lix et suiv.

[3] Cette opinion est celle que cite Kamchi au nom de son père ; l'opinion de Ben Bilam est celle de Hayyudj et d'Ibn Djanah.

אסם פעל. וקד ذכרנא גואז הדא אלפעל מן אללה ללתעויץ אלמצמן ענה:
7 נגיש והוא נענה. מנפעל מן מעני את עני עמי וללמונת ונפיש נענה תשביע
אלא אן אלהא פי הדא ללתאנית ואללאם סאקטה: 8 מעצר ומישפט לקח
ואת דורו מי ישוחח כי נגזר מארין חיים מפישע עמי נגע למו. תרגמתה ולקד
קבץ מן אלצקה ואלמחנה ולא מן יחדת ענה אד אנקטע כברה ען דאר אלחיאה
ובגרם קומי אכתלי. קולה למו יריד לו אי אן בליתה אנמא כאנת ען גרם
אלאמה לא עמא אסתחק הו פי נפסה לקולה על לא חמס עשה ולא מרמה
בפיו: 10 וי' חפין דכאו החלי. מן חלא באלף מתל החטי את ישראל
ותרגמה אללפט הכדא ואללה קד אראד מרצה עלי אן נפסה כאנת תרי אלאתם
אתמא[1] אי אנה כאן מתחרגא מן אלאתם בצד מן לא ירי אלדנב דנבא פיסתהתר
פי אלמעאצי ופי כלאם אלערב מא ישבה הדא אלאסתעמאל כאל לטיבהם
אללהם ארני[2] אלגי גיא פאנתנבה ואלרשד רשדא פאתבעה: 12 אשר הערה
למות נפשו. גרד נפסה ללמות במעני ערצהא ללאהואל: ומעני ואת פושעים
נמנה כאנה כאן מעדודא פי גמלה אלפסאק לחלול אלבלאיא עליה וכאן מן לא

qu'il est permis d'attribuer cet acte à Dieu, à cause de la compensation qui est promise en son nom.

7. נענה, participe, dans le sens de עני « misère » (Exode, III, 7); le féminin est נעניה (Is., LVIII, 16), seulement le *hé* là est pour le féminin, et la troisième radicale est tombée.

8. ...מעצר. Traduction : « Il a été saisi par la détresse et l'épreuve ; et personne n'en raconte rien, car sa renommée a été retranchée du monde vivant, et il a été éprouvé par le péché de mon peuple. » Le mot למו est pour לו, c'est-à-dire : l'épreuve qu'il a subie n'a eu pour cause que le péché du peuple, et non ce qu'il a mérité par lui-même, comme il est dit (vers. 9) : « Bien qu'il n'ait pas commis de violence, et que dans sa bouche il n'y ait point de fourberie. »

10. החלי, de חלא, avec un *alef*, comme החטי (II Rois, XIII, 26); la traduction des mots est la suivante : « Il a voulu le rendre malade, pendant que lui-même considérait le péché comme un péché », c'est-à-dire qu'il s'abstenait du péché, à l'encontre de celui qui ne considère pas le péché comme un péché et qui s'adonne aux transgressions. Chez les Arabes on trouve une locution semblable : Leur prédicateur a dit : « Dieu, montre-moi la mauvaise voie comme une mauvaise voie pour que je l'évite, et la bonne voie comme une bonne voie pour que je la suive. »

12. ...אשר הערה : « Il s'est exposé à la mort », c'est-à-dire il a affronté des épreuves terribles. — Le sens de ואת פושעים נמנה est : « Comme s'il était compté au nombre des pécheurs », parce que les épreuves fondaient sur lui, et celui qui ne connaissait pas son for intérieur lui imputait du mal et le croyait puni à cause de cela,

[1] Ben Bilam traduirait-il comme si תשים était pour תאשים ? ou bien sous-entend-il un second אשם ?

[2] Ms. אדני.

יערף צמירה יתן בה אלשר ואנה מעאקב בלילך והו אנמא כאן יחמל דנב גירה לקולה והוא חטא רבים נשא : ולפושעים יפגיע . ישפע להם ויגב פיהם מתל ואל תפגע בי : קיל אן אלמשאר אליה בהדה אלנבוה הו ירמיהו ויסכן (פי) דלך למשאבהה חואדתה מא פידא . ואבן גקטילה צרפהא אלי יחזקיהו אלמלך פיא לית שערי מתי כאן יחזקיהו נגוע מכה אלהים ונגיש והוא נענה לא יפתח פיו אן הדא מנה עגבא ולם סהא הדא אלמתסור ען קולה פי הדא אלולי ויעל כיונק לפניו שורש מארץ ציה לא תואר לו ולא הדר ומא אערף פי אגדאדה בעד שלמה אעטם בהגה ולא אעטם עזה מנה [1] :

נד

5 כי בועליך עשיך . הדא גמע אלאגלאל אלא תרי אנה קד אנצרף אלאפראד פי קולה וגאלך קדוש ישראל : 8 בשצף קצף . יפסר פיה בקליל מן גצב [2] : 11 מרביץ בפוך אבניך . אצלה אלרבץ וקיל מנאוא ען אלתרציע : 12 ושמתי כדכד שמשותיך . מצאוך אלתי תדכל מנהא [3] אלשמס [4] ובהדא אלמנאז סמי

alors qu'il portait uniquement le péché d'autrui, comme il est dit : « Il a supporté la faute générale ». — ולפושעים יפגיע : « Il intercède pour eux et intervient en leur faveur », comme תפגע (Jér., VII, 18). — On a dit que la personne visée dans cette prophétie est Jérémie ; c'est possible, car son histoire ressemble à ce qui est dit ici. Ibn Giqatila l'a appliquée au roi Ézéchias, mais je voudrais bien savoir quand Ézéchias a été « malade, frappé par Dieu, opprimé et maltraité, n'ouvrant pas la bouche » ; cela est vraiment étonnant de la part de cet auteur, et pourquoi cet homme présomptueux a-t-il oublié ce qui est dit de l'homme juste : « Il s'est élevé comme une branche devant lui, comme une racine dans un terrain aride ; il est sans forme et sans éclat ? » Or, je ne connais pas, parmi les ancêtres (d'Ézéchias), après Salomon, un roi plus puissant que lui pour l'éclat et la gloire.

Chap. LIV.

5. בעליך עשיך. C'est le pluriel de majesté ; on le voit bien puisqu'on emploie le singulier dans וגאלך.

8. בשצף קצף. On le traduit par « un peu de colère ».

11. מרביץ. Le sens primitif est « étendre » ; on l'emploie improprement pour « enchasser ».

12. שמשות : « Les fenêtres par lesquelles entre le soleil », et par la

[1] Le texte depuis le v. 13 du ch. LII jusqu'ici a été publié et traduit en anglais par M. Neubauer, *The fifty third chapter of Isaïah* (1877, I, p. 384, et II, p. 550).

[2] C'est l'opinion de Dunasch ben Labrat, dans ses Teschubot sur Menahem, p. 20, qui est citée et approuvée par Ibn Djanah, *Ous.*, c. 742.

[3] Ms. אלירהא.

[4] Ce sont les mots mêmes d'Ibn Djanah, *Ous.*, c. 734, l. 2, où le mot אלשנס

אלאולון ז"ל אלכוה מאור קאלו העושה מאור בתחלה: ושעריך לאבני אקדח. צפה גאלבה מן מעני קדחי איש לצפאיהא ותלאליהא פתישבה בדלך אלנאר אלמנקדחה ואלאלף פיה זאידה: 15 הן גור יגור אפס מאותי מי גר אתך עליך יפול. תפסירה עלי מא וגדת לאבי אלולי[1] קאל פיה הל יגתמע עליך אחד מן גיר עלמי ומראדי מן אנתמע עליך ענדך יסקט. אשתק גור יגור מן יגורהו בחרמו וגעל הן ללאסתפהאם מתל הן היתה כזאת הן נזבח את תועבת מצרים. והלא אשארה אלי גוג ומגוג והלא מן באב גאיז פאנה קד יכון אן יכון הלא אלאגתמאע לגיר האולאי מן אעדאי אלאמה מתל אישור וגירהם ואן כאן מקולא לעתיד פישבה אן יכון גוג ומגוג: 17 כל כלי יוצר עליך פעל לם יסם כאעלה מן אלתקיל אלמוזר אלהא עלי וגה יודש קצח והו מן מעני צורת הבית:

נה

9 כי גבהו שמים מארץ. מבאן כאשר: 12 ימחאו כף. מן מחא באלף מתל יקראנו[2] ומעגאה צרב אלכף:

même figure les Anciens ont appelé la fenêtre מאור (*Ohalot*, XIII, 1). — אקדח, qualificatif dominant, qui emprunte son sens au mot brûler (Is., L, 11), à cause de la pureté et de l'éclat de ces pierres, qui les font ressembler à des feux étincelants. L'*alef* dans ce mot est explétif.

15. הן גור יגור. La traduction de ce verset, d'après ce que j'ai trouvé chez Abulwalid, est : « Est-ce qu'on pourrait se réunir contre toi sans que je le sache et le veuille ? ceux qui se réuniront contre toi tomberont chez toi. » Il a donné à la racine גור le sens qu'a יגרהו (Hab., I, 15), et à הן le sens interrogatif, comme dans Jér., II, 10, et Ex., VIII, 22. Il voit ici une allusion à Gog et Magog, ce qui est permis ; mais il est possible qu'il s'agisse ici d'autres ennemis de la nation que ceux-ci, tels que Assur, etc. Cependant si le verset s'applique à l'avenir (messianique), alors il est probable qu'il s'agit de Gog et de Magog.

17. יוצר, verbe passif de la forme lourde avec addition du *hê* d'après la forme de יודש (Is., XXVIII, 27) ; c'est dans le sens de צורה « forme » (Ez., XLIII, 11).

Chap. LV.

9. כי a le sens de « comme ».

12. ימחאו, de מחא avec un alef, comme יקראנו (Gen., XLII, 24). Le sens est « frapper des mains ».

marqué comme glosse (n. 61) doit entrer dans le texte. Ibn Djanah compare aussi la Mischna.

[1] *Ous.*, c. 129, 5 à 10 ; Ben Bilam n'en donne que le sens.

[2] Ms. יקראו

נו

3 הבדל יבדילני. בפתח מכאן אלצרי והדא מתל אמרת אין רואני לאנה
מתל הלא בבתן עשני עשהו ואנמא נא קטין ללוקף: 10 הזים שכבים. פאעל
מתל עשים בנים והו פי מעני שכבים ולא נטיר לה פי אלמקרא ופי לגה אלערב
אן צות אלכלב אדא לם יבלג אלנבח פיקאל אלהזהז דון אלנבוח והדא גריב פי
אלמקארבה פי האתין אללגתין לא סימא לקול אלנין לא יוכלו לנבוח ופי לגתהם
איצא אן אלברד יהזי אי ינום וישבה הדא אן יכון מע שוכבים פי מעני ואחד[1]:

נז

3 הנחמים באלים. קיל אנה מן יחם מתל הנצבים האלה אלא אן אלחא
לא תישד וקיל אנה מן דואת אלמתלין מן וחם לאדני המלך: 6 בחלקי נחל
חלקך. אלחגאר אלמלס אלתי תתכד מנה אלאצנאם מתל אלרכאם וגירה:
8 ואחר הדלת והמזוזה שמת זכרונך. ראיחה אלבכור כמא קאל זכרו כין לבנון

Chap. LVI.

3. יבדילני, avec un *patah* (sous le *lamed*), à la place du *sérê*, comme רוֹאֲנִי (Is., XLVII, 10), qui a la même forme que עִשֵּׁנִי (Job, XXXI, 15), mais qui a un *qames* (à la place du *patah*), à cause de la pause.

10. הזים, participe, comme בנים, עשים. Le mot a le même sens que שכבים ; il n'y a pas d'autre exemple dans la Bible. On dit en arabe, lorsque le son qu'émet le chien n'arrive pas à l'aboiement : « Il y a de l'agitation (*haz haz*), sans aboiement ». Il y a là une rencontre singulière entre les deux langues, d'autant plus que le verset ajoute : « Ils ne peuvent pas aboyer ». Les Arabes disent également : *elbardu yuhzi*, c'est-à-dire : « Le froid fait dormir » (engourdit) ; ce qui rend probable que הזים a le même sens que שכבים.

Chap. LVII.

5. הנחמים. On a dit que c'est de la racine יחם, comme הנצבים (I Rois, v, 7), seulement le *het* ne peut avoir de *daguesch* ; d'autres disent que c'est de la racine חמם, comme וחם (I Rois, I, 2).

6. בחלקי : « Les pierres polies » dont on fait les idoles, comme le marbre, etc.

8. זכרונך : « L'odeur de l'encens », comme זכרו (Hosée, XIV, 8), de même qu'on dit à propos du sacrifice אזכרתה (Lév., II, 2). — מאחרי

[1] Il paraît y avoir une certaine confusion dans cette glosse. D'après la comparaison avec הזהז le sens serait « grogner », et d'après la seconde citation de l'arabe, הזים signifierait « être somnolent ».

פי אלקרבן קאל אזכרתה : כי מאתי גלית ותעלי . בנת עני אי תרכת טאעתי :
יד חזית . נטרת לך מכאנא יריד מכאן עבאדה אלאצנאם : 9 ותשרי למלך
בישמן . ותאחפת אלמלוך באלטיב פעל מסתקבל ומנה ותשורה אין להביא :
10 חית ידך מצאת על כן לא חלית . למא וגדת קותך וכפאיה עישך לם
תפזעי : פסר אלמפסר [1] הדה אלקצה עלי גיר וגההא ודלך אנה אכרגהא אלי
משכב זכור והי פי עבאדה אלאצנאם לא כפא עליהא אלא תרי אלי קולה גם
להם שפכת נסך העלית מנחה ואיצא גם שם עלית לזבח זבח ואכראג אלנין
ען טאהרה ותחמילה מא לא יחתמל בתאויל בעיד טלם לה ולא סימא אן אלמעציה
אלתי דכר קלילה פי אלאמה לם יאת אלכבר בישי מנהא אלא באישארה לטיפה
הו קולה וגם קדש היה בארץ ובקול [2] אללה תעאלי העל אלה אנחם תסתדל
עלי אנהא פי אלאצנאם לאן מן אלמחאל אן יטבקו כלהם עלי דלך אלפן אללי
דכר אלמפסר חתי יגצב אללה להם הדא אלגצב ואמא עבאדה אלאצנאם פכאנת
פאשיה ענדהם לא יתחרגון מנהא כאצפאק [3] מן גמיעהם מן אלמלך אלי אלסוקה

גלית : « Tu t'es séparée de moi » ; c'est-à-dire : tu as cessé de m'obéir. — יד חזית : « Tu t'es choisi un endroit » ; c'est-à-dire un endroit où l'on adore les idoles.

9. ...ותשרי : « Tu as donné comme cadeaux aux rois tes parfums » ; ce verbe est au futur ; de la même racine vient ותשורה (I Samuel, IX, 7).

10. ...חית ידך : « Une fois que tu avais trouvé ta nourriture et une subsistance suffisante, tu n'as plus été effrayée ». — Le traducteur a expliqué ce verset en le détournant de son vrai sens et en l'appliquant à la sodomie ; or ce verset se rapporte évidemment à l'adoration des idoles, comme on le voit par les versets : « Tu leur as versé des libations ; tu as offert des oblations » ; puis : « là aussi tu es montée pour faire des sacrifices ». Détourner un texte de son sens naturel et lui imposer une interprétation forcée qu'il ne comporte pas, c'est lui faire violence ; d'autant plus que le vice qu il mentionne était rare dans la nation, et on n'en raconte rien, si ce n'est dans une légère allusion du verset qui dit : « Il y avait aussi des prostitués dans le pays » (I Rois, XIV, 24). Ensuite la parole de Dieu : « Puis-je me consoler de ces choses-là ? » démontre que le verset se rapporte aux idoles, car il serait impossible que tous les (Israélites) se fussent livrés à cette sorte (de vice) que le traducteur a mentionnée, au point que Dieu fût saisi contre eux d'une telle colère ; tandis que l'idolâtrie était répandue parmi eux d'un accord général, depuis le roi jusqu'au sujet ; à cet égard Dieu pouvait dire : « Pourrai-je me consoler de telles choses ? »

[1] C'est Saadia, qui s'étend là-dessus longuement dans son commentaire.

[2] Ms. קול.

[3] Peut-être faut-il אתפאק ?

פלדלך קאל אללה העל אלה אנחם: 14 ואמר סולו סולו. אמר מן די מתלין ומענאה אלתנגיל ואלתנקיה: 16 כי רוח מלפני יעטף. מענאה א׳מיל ואלאנעטאף אי אן אלארואח מן ענדי תנעטף[1] . . . ואיצא יעטף שית חמם למו אלמעני חית מא מאלוא ואיה ונאחיה עטפוא [אחדתוא טלמא וקד קיל והיה העטופים [יריד בה אלנתאג אל כרמי לאנחראפה [ומילה ען אלנתאג אלטבע והדא הו מדהב אל תרגום פי קולה ויהון לקישיא והו אלרב ע . . . . .] הדא חקיקה הדא . . . . . וראית כלאמא פי . . . . . אולה אשר נטה . . . . . כקולה . . . . . קאל פי צפה אללה חטי . . . . . ואת תקשור עטופים . . . . . אלזפעל אלטביעי או . . . . .] צפה לא יוצף אללה בה א פלא נקול אנהו קאדר עלי רוד אמזם ולא אנה עאגז עננה לאן דלך מחואל ומן אלקביח אן יקאל הל יס[תטיע] אללה עלי אלמחאול או יעגז ענה ובוהדא אלגואב אגאב בעין אלפלאספה לפולאן קאלו לה הל יקדו אללה אן ידכל אלדניא על י כאתם מן חית לא תתצ גר אלדניא ולא יתצע [אלכאתם בתה] ולא פאידה פי וצף לה [באנה קאדר עלי געל] אלקשורים עטופים ואלעטופים קשורים לאן הד א מן אלכלאם אלדי לא מעני לה ולא תזחציל ולעמרי לו. . . . . ך מא אחאר כלאמה . . . . . אלנתאג

14. סלו, impératif d'une racine géminée, qui signifie : enlever les pierres (d'une route) et (la) nettoyer.

16. יעטף signifie « s'incliner » et « se courber », c'est-à-dire : que devant moi les esprits se plient... Il en est de même de Ps., LXXIII, 6, où le verset signifie : « Partout où ils se détournent et de quelque côté qu'ils inclinent, ils produisent l'injustice ». On dit que העטופים (Gen., XXX, 42) désigne la portée de l'automne, parce qu'elle est détournée et éloignée de la portée naturelle. Ceci est l'opinion du Targum, qui traduit ce mot par לקישיא... Telle est la vérité en cela... J'ai vu un poème commençant par les mots אשר נטה, où l'auteur, entre autres éloges adressés à Dieu, dit : Tu peux changer la portée d'automne en portée printanière... C'est une qualité qu'il ne faut pas attribuer à Dieu, de même qu'il ne faut pas dire qu'il peut faire revenir la veille, ou qu'il est incapable de le faire, car c'est une chose absurde et il est mauvais de demander si Dieu peut ou ne

[1] A cet endroit, le ms. présente une lacune de plusieurs feuillets, qui a été en partie complétée par un autre manuscrit de Ben Bilam composé de feuilles dans un tel état de vétusté, que souvent les lignes ne présentent que quelques mots du texte.

[2] Ce qui est entre parenthèses a été ajouté en partie d'après *Ousoul*, *s. v.* עטף. Ce qui suit jusqu'au commencement du verset 17 nous paraît être la critique d'un poète qui attribuait à Dieu la faculté de transformer les portées d'automne en portées printanières. Le mètre de la pièce poétique est יתד ושתי תנועות. Ben Bilam soutient avec les philosophes que la toute-puissance de Dieu ne peut pas consister dans la création de choses absurdes, qui, par leur nature, sont impossibles. Ce qui est relatif aux questions absurdes a été complété d'après *Amanat*, fin du deuxième chapitre.

אלרביעי . . . . . פי חתי יולד פי . . . . . אי שי
ישבה הלא . . . . . ה אלמוצוף בהא אלבארי . . . . . .
תה ודקאיק מצנועאתה . . . . . הלא אנדי לו פהם . . . . .
בה : 17 הסתר ואקוצף . אלפעל אלמסתקבלן מכאן אלמצדר לאן חקנה אן
ינזעמף אלמצדר עולי אלמזצדור אלאול ואלתקדיר הסתר וקצוף אלומעני אן
יהגב [רחמתה] ענהם ויסכט [עליהם] : 20 והרשעים וכים נגזרש . אלתדאפע
ואצלה אלטרד ונגרש מנפעל : ויגרשו מימיו רפש וטיט . דפעת מיאה אלחמא
ואלטין :

נח

3 וכל עצביכם תנגושו . אכסאבכם תקתצון מתל ועצביך בבית נכרי
אי מא תשקון פיה מן מאל תכסבונה תקתצון דלך פי יום אלצום : 4 ולהכות
באגרוף רשע . מנאז ואסתעארה וא[אלף פיה זאידה והי אלמדרה[1] מן אלתראב
או נחוהא ומנה קיל תחת מנרפותיהם כמא סתרי תפסירה פי מכאנה[2] : 5 הלכוף

peut pas faire l'absurde. C'est là la réponse qu'a donnée un philosophe à quelqu'un qui lui demandait si Dieu peut faire entrer le monde dans un anneau sans diminuer celui-là ou élargir celui-ci. Il n'y a aucune utilité à dire de Dieu qu'il peut changer la portée printanière en portée d'automne et inversement, car ce sont des paroles qui n'ont ni sens ni intelligence...

17. ואקצף. C'est un futur à la place de l'infinitif, car il devrait y avoir un infinitif qui se lie avec le premier infinitif ; les mots équivalent à הסתר וקצוף. Le sens est que Dieu leur retirera sa miséricorde et sera irrité contre eux.

20. נגרש veut dire « agiter » ; le sens primitif est « chassé », et c'est un participe du *nifal*. — ...ויגרשו : « Et ses eaux roulent la fange et la boue ».

Chap. LVIII.

3. וכל עצביכם : « Vous réclamez vos profits », comme ועצביך (Prov., v, 10), c'est-à-dire : l'argent que vous vous fatiguez à gagner, vous le réclamez le jour de jeûne.

4. אגרף est employé d'une manière figurée et métaphorique ; l'*alef* est explétif. Le mot signifie « motte de terre », ou autre chose semblable. De là מגרפותיה (Joel., I, 17), comme tu en verras l'interprétation à son endroit.

5. הלכף, infinitif de כפף, comme לרוס (Ez., XLVI, 14) [de רכס].

[1] Peut-être est-ce par ce mot qu'il faut remplacer אדלה de l'*Amanat*, p. 33 et 54, qui, jusqu'à ce moment, paraissait iniutelligible.

[2] Voici ce que dit Ben Bilam dans ses gloses sur ce passage : ומגרפותיהם מהל

כאגמון ראשו. מצדר מן כופה] מתל לרוס את הפסלת: 6 פתח חרצובות רשע. הי עקר אלטלם והו רכאעי ומא יליה ידל עליה: התר אגודות מוטה. חל עקר ואלזג ואלמילן[1]: ושלח ורצוצים] הפשים וכל מוטה ותנתקו. מקהורין ומשדודין: 7 הלא פרס לרעב לוחמזך. פוסר פיה] אלוכסר] מן מעני פרס פריסת מלכותיך וקויל מנזה פרשה ציון בידיה[2] פרש אין להם ומנה קאל אלאולין פרוסה לעני: ועניים מרודים תביא בית. פעולים יריד אלדין אסתולי עליהם אלפקר ואלאסם מנה זכרה עני ומרודי: 9 ישלח אצבע ודבר און. מצדר מתל אהרי שכב המלך ובשופל קול דטחנה ויריד אלנמז ואלאשארה: 10 ותפק לרעב נפשך. תופק לה נפסך במעני תסליה באלכלאם אלרפיק: 11 והשביע בצחצחות נפשך. אלצחאצח ענד אלערב אלמאטש: ועצמותיך יחלין. גנסה אבו אלוליד[3] בקול אלערב אכצל באלצאד אלמעגמה במעני בל כמא קיל פי [איוב] ומוח עצמותיד [וישוקה] ופי כלאם אלאולין חלצתו חמה בלתה [ואלחמן] אי אנה ערק פהו מנה בלא ישך[4]:

6. חרצבות רשע : « Les nœuds de l'injustice », c'est un quadrilitère dont le sens est indiqué par ce qui suit. — התר אגדות מוטה « dénouer les liens de la perversité et de la déviation (du chemin droit) ». — רצוצים : « terrassés et liés ».

7. פרס a été expliqué par « rompre », comme dans Daniel, v, 28 ; on explique de même פרשׂ (Lamentations, i, 17, et iv, 4) ; les docteurs emploient le mot פרוסה (*Pesahim*, 115 *b*). — מרודים est le pluriel d'un participe passif ; le sens est : « Ceux dont la pauvreté s'est emparée. » Le nom, tiré de la même racine, se trouve dans Lam., iii, 19.

9. שלח est un infinitif de la même forme que שָׂכַב, (II Rois, xiv, 22), et שָׂפַל (Eccl., xii, 4). Le sens est « faire signe » et « indiquer ».

10. ...ותפק : « si tu lui montres de la sympathie », c'est-à-dire « si tu le consoles par de douces paroles ».

11. צחצחות. Le mot צחאצח, chez les Arabes, désigne les moments où l'on a soif. — יחליץ. Abulwalid a comparé ce mot à l'arabe *aḥdala*, qui signifie « humecter », comme le mot ישקה (Job, xxi, 24) ; chez les docteurs (*Sabbat*, 137 *a*) on trouve חלצתו חמה « la fièvre a mouillé (le malade) », c'est-à-dire qu'il a transpiré, ce qui est évidemment dans le même sens.

או באגרוף לאן אלאלף פיה מזידה או אנה לגיא לם ימטרוא בעד אלזרע מגרפותיהם. עפנה אלחב פי אלתראב. « a le même sens que אגרוף (Ex., xxi, 18). Seulement l'*alef* est ajouté ; c'est-à-dire « lorsque les grains, après avoir été semés, n'ont pas été arrosés par la pluie, ils pourrissent dans la terre. »

[1] Complété d'après Abulwalid, *s. v.* אגד.

[2] Voyez Tanhum, sur Lamentations, i, 17.

[3] Abulwalid, *s. v.* חלץ.

[4] Les autres commentateurs expliquent ce passage par : « La fièvre l'a abandonné. »

נט

3 כי כפוכם נגאלו בזדם. אנפעאל מא לם יסום פאעלה] והו ישאד מתל
נולדו לוהרפה[1] ותורגמתה] אלתלויה מן אשר לא [יתגאל] כפתבנ המלך:
5 ביצי צפועוני בזקעו. [אי אנזה אחראתהם ללשר כמא [ביץ] אלרקש מן
אלחיאת אלמדיה: וקורי עכביש יארגו. נסג אלעכבות. קדם הדין תם רגע עלי
אלאול באלאכבאר פקאל האוכל מביציהם ימות והזורה תבקע אפעה והו אלביץ
אלמדרה אי אלמלתלטה אלביאץ באלצפרה וביץ אלחיאת הי כדלך אלא אנהא
תנשק עז אפעואן תם עאד אלי וצף אלנסיג אלמדכור פקאל אנה לא ילכם ולא
10 יתנטי בה וכדלך אעמאלהם לא תנגיהם לאנהא גל ושלם ופסק: נגששה
כעורים קיר וכאין עינים נגששה. נגסס כמא פי אללסאן אלערבי והו תקיל כפף
מן אלשדה אלתי כאנת תלזה וצרפת אלי אלתאנית בזאלוקף אעני וכאין
עינים נגששה: כשלנו בצהרים כנשף. יריד אנא נעתר פי אלנטהירה מזתל
מא יעתר פני אלגביש אדא לם] יצח [אלנהאר בעד: באשמנים [כמתים]. [יזריד
אונחנו] באשומנים] והי אללהוד מן אלקבור: 13 ונסוג מאחנר אלהינזו.

Chap. LIX.

3. נגאלו est un *nifal* du passif ; c'est une forme rare, comme נולדו (I Chron., xx, 8); le sens est « souiller », comme יתגאל (Dan., i, 8).

5. ... ביצי. Le sens est : « Ils produisent le mal comme les œufs de l'espèce tachetée parmi les serpents nuisibles ». — קורי עכביש ; « les toiles d'araignée ». (Le prophète) donne d'abord ces deux comparaisons, puis il revient à la première, en disant : האוכל etc. והזורה désigne l'œuf gâté, dans lequel le blanc est mélangé de jaune ; les œufs de serpent ont cette couleur, seulement ils se brisent pour faire sortir la vipère. Ensuite, il revient à la description de la toile mentionnée, et il dit qu'avec ce tissu on ne peut se vêtir ni se couvrir. De même, leurs œuvres ne les sauveront pas, parce qu'elles sont iniquité, injustice et impiété.

10. נגששה : « Nous tâtonnions ». Le même mot se trouve en arabe. C'est un *piel*, qui a perdu le *dagesch* qu'il devrait avoir, et qui se retrouve dans le second נגששה, qui est à la pause. — ...כשלנו : « Nous trébuchions en plein midi, comme on trébuche au crépuscule, quand le jour n'est pas encore clair ». — באשמנים. C'est-à-dire : « Nous étions dans les אשמנים », qui sont les parois des tombeaux.

13. ונסוג. C'est un infinitif, et le *nun* est radical. — הגו. La véritable

[1] D'après l'étendue de la lacune, nous avons mieux aimé suppléer להרפה que לו (I Chron., iii, 5), car, d'après Kamchi, l'anomalie est la même dans les deux passages. Dans Hayyudj, d'après la traduction d'Ibn Ezra, on ne cite que I Chr., iii, 5, et Ibn Djanah (*Ous.*, col. 120, l. 6), au nom de Hayyudj, distingue expressément entre I Chron., iii, 5, avec דגש, et I Chron., xx, 8, qui serait régulier. Cette différence est confirmée par la *Massora parva*, qui met לית au premier verset.

מצדר ואלנון פיה אצליה: הורו והוגו מולב דברין שקר, הקה כאן הגו מתל הגה נהגה פנא עלי סביל אלתזויג להורו מתל מא קיל את מוצאך ואת מובאך וקד תפעל אלערב מתל הדא יקולון אלגדאיא ואלעשאיא. ולעל מן יקרא מתל הדא וישכ]הה מן אסתישה [גול אלערב ואסתעמאלהם עלי מא נא פי אלנצוין פינכרה עלי פלי־עלם אן [פי] דלך קד תקדם אלסאדה אלגלה מתל רב סעדיה נאון זצ"ל[1] ורבינו האי גאון ז"ל ולעמרי לקד ראיתה יסתשהד בבית שער קיל פי אלנסיב עלי לפטה אצטר בהא והדא מסטור פי [כתאב] אלחאוי לנ]את הו הדא

[תזגול כלאכיל אנלנסא] ולא ארי
לרמלה כלכאלה יגול ולא קלבא

גלבה שנאהדא עלי]מא וגד פי קול אלאולין הקנולב והו צרב מן] אלחלי כאלכלכאל[ ]ויד[שנאהד מא וגד פי קראן [אלערב] קאל פי תפסויר] בעל אנה צנם[ ]אן אלבעל צנם לקום אלויאם]פאדא כאן מתל הדא אלטור ומוגודא] פי עלם אלאסראיליה לם יתחרג ען הדא ושבהה פכיף נתחרג נחן עגה ולא ינכרה אלא מן קלת בצירתה ואסתישער אלתקשף אלבארד אד ואל]חכמים אלקדמא והם אלקדוה יאכדון תפסיר פתאב אללה מן סאיר אללגאת כמא הו משהור פי קולה אמ' ר' עקיבה כשהלכתי לערביה היו קורין לדכרא יובלא וגיר דלך כתיר ועלי הדא אלראי אסתנאז רבינו האי ז"ל ומתלה אדכאל דלך פי

forme serait הָגוּ, comme dans le verset 11, mais ce mot a été assimilé à הִרוּ, de même qu'on dit מובא après מוצא (II Sam., III, 25). Les Arabes suivent le même procédé en disant אלגדאיא ואלעשאיא (les matins et les soirs). Peut-être que celui qui lit de tels passages, où je cite les expressions et les tournures arabes pour expliquer les textes de la Bible, me le reprochera-t-il. Qu'il sache que j'ai déjà été devancé en cela par des maîtres illustres, tels que R. Saadia Gaon et R. Haï Gaon. Par ma vie, j'ai vu ce dernier citer un vers tiré d'une poésie érotique, pour un mot où il y avait nécessité ; cela se trouve écrit dans le Hâwi. Le vers est le suivant :

Les chaînettes des femmes tournent ; mais chez Ramlah, je ne vois ni chaînette qui tourne ni bracelet.

B. Haï a cité ce vers à propos du mot קולב (*Sabbat*, 60 *a*), qui est une sorte de bijou... On rencontre même des citations empruntées au Coran des Arabes. בעל est expliqué par idole, comme on voit dans le Coran que Baal est une idole pour les gens d'Ilias. Et puisque de telles sommités de la science israélite ne se sont pas abstenues de telles comparaisons, à plus forte raison n'avons-nous pas à nous en abstenir ; et celui-là seul nous blâmera dont l'intelligence est faible et qui fait montre d'une austérité de mauvais aloi, puisque les anciens docteurs, qui doivent nous servir de modèles, expliquaient le livre de Dieu à l'aide des autres langues, comme il est connu que R. Aqiba dit : « Quand j'étais en Arabie, on appelait le bélier *Yubla* »

[1] Le texte porte seulement le mot אצטר, qui serait inintelligible.

תואליהם[1] : 14 והסג אחור מישפט וצדקה . אצלה והנסג מן פעל פאוה נון אנדגמות פי אלועין מתל מא אנדגמת יא יצב פי ויחוצב גלתה העלתה ורבמא כאו מעתל אלעין וגא אלופעלן מתל הושב כספי[2] ואלאול ואקרב ענדי אידנא ואלמוצדר אלדאל עלי נסג והו ונסוג מאחרי אלהינו : כי כשלה ברוחוב אמזת . א עגב אן ואבא א לוליד לנם יצב אלחק פי לפטה אמות וצור אלתא פיהא אצליה ולם ידר אנה ומן אמוונה אמן ואצלהא אמנת ואלתא פיהא ללתאניה : 15 וסר מרע מישתולל . אפתעאל מן ושלל שללה אי עדים : 19 כי יבא כנהר צר רוח יי נוספה בו . אמר אללה יחב בה :

ס

4 על צד תאמנה . אלוגה און יזכון מישרד אלנון לאנדגאם נון אלאצל פיה פכפף אסתתקאלא מנה לתשדידהא והו אנפעאל מן ויהי אמן את

(*Rosch-Haschana*, 26 *a*). Des exemples semblables sont fréquents. D'après cette méthode, R. Haï et d'autres se sont cru permis d introduire ce procédé dans leurs ouvrages.

14. הסג est pour הנסג, d'un verbe à première radicale *nun*, qui a été insérée dans la seconde, comme le *yod* de יצב dans והצב (Nahum, II, 8). Il se peut aussi qu'il vienne d'une racine à seconde radicale faible (סוג) comme הוּשַׁב (Gen., XLII, 28), mais la première explication est préférable, puisqu'il y a une indication en faveur de נסג dans l'infinitif נסוג (vers. 43). — אמנת. Je m'étonne qu'Abulwalid n'ait pas trouvé la vérité pour le mot אמת en tenant le *tav* pour une lettre radicale, et qu'il n'ait pas su que אמת est de la même racine que אמן, אמונה, la forme primitive étant אמנה et le ה le signe du féminin.

15. משתולל est le *hitpael* de שלל (Ez., XXIX, 19) et signifie « dépouillé ».

19. ... רוח : « L'ordre de Dieu l'enlève. »

Chap. LX.

4. תאמנה. Le *nun* devrait avoir un *dagesch*, puisque le *nun* radical y est inséré ; on a supprimé ce *dagesch* parce qu'on trouvait la prononciation difficile ; c'est le *nifal* de אמן (Esther, II, 7).

[1] Ce plaidoyer en faveur de l'emploi des langues étrangères pour l'explication de la langue sacrée paraît en partie emprunté à Ibn Djanah, *Luma*, p. 7. Nous avons complété le vers d'après Neubauer, *Notice sur la lexicographie hébraïque*, p. 169. Il semble que l'explication du mot בעל est de Saadia, qui rend partout בעל par צנם idole. Le mot ne se trouve que Sura XXXVII, v. 125, et on voit par le contexte qu'il s'agit d'une idole qu'on adorait du temps d'Elie et de l'histoire racontée I Rois, XVIII.

[2] Il faudrait dans ce cas expliquer le *dagesch* dans הֻכַּב comme le fait Hayyudj, racine סוג.

הדסה : 5 ופחד ורחב לבבך . מענאה אתסאע אלפכר עגד אנאלתה פי עטאים אלאמור ומעגבאתהא ווהם פי קראתה אבו זכריא וטנה ורחב באלהא קאל אונה פעלו מאץ ולדלך גא ובקמץ גדולו ללפרק אלדי ובינה ובין אוכיר רחב ובבל ליודעי הדא מן עטים אלכטא : 6 בכרי ומדין ועיפה . אלבכר מן אלאבל אלפתי אלסן ואלאתי בכרה קלה משוכות דרכיהן : 7 יעלו על רוצון מזבחי . אי יצעדון ויטואעדו עלי מדבחי וללרצוא יעני ומן אלגנם [ ]ה ואלתקדיר יעלו על ומזבחי לורצון : 11 ופתחו שעריך ותמיד . אלחקו אנה פעל לם יסם פאעלה ואן כאן מכסורא כמא קיל כי מאתנן זונה קבצה וזעם מן לג פי נקץ הדא אן אלפעל לבני נכר אלמתקדם דכורהם אעני ובנו בני נכר פלמא קיל לה פמן אנלקדא אולא התי אתי בני נכר לפתחהא תחיר פי אלגואב תם כר כרה אלמנהום פקאל אנה יריד בהדא כתרה מגי אלופד באלהדאיא פכאנהם יפתחון אלאבואב דאימא אי לא יוגד וקת תגלק פיה לתראדפהם באלמני לילא ונהארא ואלדי ורטה פי הדא הו ואלגהזל אן אלכסר קד יגוז פימא לם יסם פאעלה ולם יר אן הדא מגוד פי גיר לגתנא איצא כמא תקול אלערב ביע אלטעאם וולא ישך אן אל וגה הו אלצם וכת רי מתל הדוא פי [מאת]ן זונה קבצה אדא ד]

3. ...ורחב désigne l'extension de la pensée, lorsqu'elle roule sur les événements importants et extraordinaires. Abu Zakaria s'est trompé en supposant la lecture ורהב avec un *hé*; il dit : רהב est un parfait, et c'est pourquoi le *resch* a un *qamès gadol* pour le distinguer de רהב (Ps., LXXXVII, 4). C'est une grosse erreur.

6. בכרי. Le mot (arabe) בכר désigne le jeune chameau, et la femelle est nommée בכרה (Jér., II, 23).

7. ... יעלו : « ils offriront des holocaustes sur mon autel pour être agréés » c'est-à-dire avec les brebis ; ...c'est comme s'il y avait : יעלו על מזבחי לרצון.

11. ופתחו. La vérité est que c'est un passif, bien qu'il ait un *hirèq*, comme קבצה (Michée, I, 7). Mais quelqu'un qui s'est obstiné à le nier a prétendu que le verbe se rapporte à בני נכר, qui précède (v. 10). Et lorsqu'on lui a dit : Mais qui donc avait fermé ces portes pour que les étrangers soient venus les ouvrir ? il a été embarrassé pour répondre. Ensuite il est revenu à la charge, comme quelqu'un qui avait été mis en fuite, et a dit : Le verset veut dire que des messagers apportent un si grand nombre de cadeaux qu'ils semblent ouvrir constamment les portes ; c'est-à-dire qu'on ne trouve pas un instant où les portes soient fermées, parce que les messagers arrivent sans cesse jour et nuit. Ce qui l'a égaré en cela, c'est qu'il a ignoré que le *hireq* peut parfois remplacer le *suruq*. Il n'a pas vu que ceci est même possible dans une autre langue que la nôtre, comme les Arabes disent *bîa*, qui est certainement pour *buia*. Il

[1] Ce passage est tiré du *Kitab ettanqît* (Nutt, p. VII). Nous avons complété la lacune d'après ce texte.

ענה ק [ ] ה [ ] אחדת [ ] פי ויישם כארון וק[ ]ט
ישם מתל ויצק דם המכה. כל ד לך [ ] באן אלכסר קד יכון פי מא לם
יסם פאעלה והו ירי כן משחת מא׳ש מראהו וגירה וכאנה לם יר שי׳א מן אעתיאר
אלחרכאת בעצא בעצא והו אכתר פי אלעבראו׳ה מן א ן יהתאג אלי גלב
שאהד מנה׳: 12 והגוים הרוב יהרבו. רבמא כאן משתקא מן חרב איש ברעהו
אי אנהם יקתל בעצהם בעצא באלסיף. ומא באל אן יקרא הדה אלפרשה עלי
סרדהא וינכר אן תכון לעתיד ויזעם אן ומיע נחמות ישעיהו קד אנקצת עלי עהד
יחזקי׳הו סי׳א פיהא ולא יבא עוד שמשך וירח ך לא׳ז יאסף ואי׳צא לעולם
ירשו ארץ וגיר דלך ואדא בחתת [עהד יח]זקיהו ומן ואלאה מן א׳למלוך וגדת]
אדכארא ישאמל׳א] ונחסא [כא]מלא ואמא פזע [חזקיהו] מן מלך א׳שור חת[י
דארא ה] ה כ הדא׳א פגיר כאף עץ אחד [ג למן אעתקד מדהב
אלאסרא׳ילי׳ה]גרד עץ הדא אלאעתקאד לא כוף ואלדי הדאני אן אקול
הדא הו מא אערפה מז אעתקאד קום להדא אלמדהב אלפאסד] וכאן בן
ג קטילה] סמח אללה לה ועפא ענה מנהם:

existe d'autres exemples dans קבצה pour קָבְצָה, et ויישם (Gen., L, 26), pour וירושם, comme ויצק (I Rois, XXII, 35) pour ויוצק. Dans tous ces exemples le *hireq* se trouve au passif. Il aurait pu voir aussi משחת (Isaïe, LII, 14), mais cet homme n'a rien remarqué de ce qui concerne la permutation des voyelles, qui est trop fréquente en hébreu pour qu'on soit obligé de citer des exemples.

12. יחרבו. Peut-être ce mot vient-il de חרב (Juges, VII, 22), le sens serait qu'ils s'entretueront avec le glaive. — Comment est-il possible de lire ce chapitre tout au long, et de nier qu'il s'applique à l'avenir, en prétendant que toutes les consolations d'Isaïe aient été réalisées au temps d'Ézéchias, surtout qu'on y voit des versets comme : « Ton soleil ne se couchera plus, et ta lune ne se retirera pas » (v. 20), et encore : « Les Justes possèderont la terre » (v. 21)? Or, si l'on examine l'époque d'Ézéchias et des rois qui lui ont succédé, on y trouve un recul général et une infortune complète. La terreur qu'Ézéchias a eue du roi d'Assyrie, au point qu'il l'a flatté par des présents, n'est ignorée de personne... Celui donc qui est attaché aux croyances israélites se détachera sans hésiter de cette opinion. Ce qui m'a poussé à le dire, c'est que je sais que bien des gens partagent cette opinion fausse, et Ben Giqatila, — Dieu lui soit indulgent et lui pardonne —, était du nombre.

[1] Voyez sur tout cela *Opuscules*, p. 32, 369 et suiv. Le raisonnement est le même que celui d'Ibn Djanah, bien que nous n'ayons pu remplir toutes les lacunes qui se trouvent dans ce morceau.

סא

1 לקרא לשבוים דרור ולאסורים פקח קוח. זנתה פעלעול ושנה בן סרוק חרפין פקאל

יען לכל דורש היה גר ונברש
יבאר ויפרש ויפקח קוחי [1]

והדא גלט בחת ומענאה אלחריה: 6 ובכבודם תתימרו. קיל אן אליא פיה מבדלה מן אלאלף יתאמרו כל פעלי אין] אלדי הו אלאסתעלא ואלרפעה: 7 תחת [בשתכם משנה וכלמה ירונו חלקם. תקדירה תחת בשתכם וכלמתכם תרונו בחלקכם] אי אנכם תסרון בקסמכם אלדי יזידה עליכם מצאעפה כמא [כזיתם מן אלשקא] אלדי חמלתם] ולו נא לנאמן אלסרור עלי קדר מא חמלוה מן אלשקא לכאן עטימא [פכיף אנה יתנאזה אלי אלתצעיף:

סב

6 המזכירים את י"י אל דמי לכם. אלהא פיה ללנדא מתלהא פי היושבת

Chap. LXI.

1. פקח קוח est de la forme פעלעול. (Menachem) ben Sarouc en a fait deux mots en disant :

> Puisque pour tout chercheur il était une lumière et une lampe. Il a expliqué, interprété et a ouvert ma prison (c'est-à-dire mon intelligence fermée).

C'est une pure erreur. Le mot signifie « affranchissement ».

6. תתימרו. On dit que le *yod* de ce mot remplace l'*alef* qui se trouve dans יתאמרו (Ps., XCIV, 4), qui signifie « dominer » et « s'élever ».

7. ... תחת. Cette phrase équivaut à : « Au lieu de votre honte et de votre confusion, vous jubilerez à cause de votre lot », c'est-à-dire : vous vous réjouirez de votre part, à laquelle (Dieu) ajoutera le double, comme vous avez eu honte à cause de la misère que vous avez soufferte. Si (les Israélites) n'avaient obtenu la joie que dans la mesure de la misère qu'ils avaient supportée, ce serait déjà extraordinaire, à plus forte raison lorsque (la joie) dépassera la misère jusqu'à en être le double.

Chap. LXII.

6. המזכירים. Le *hé* est un vocatif, comme dans היושבה (Cant., VIII, 13).

[1] Ce vers est également cité dans le *Luma*, p. 120, mais sans le nom du poète. Menachem paraît avoir en vue la traduction et le commentaire de Saadia.

בגנים[1]: 9 כי מאספיו יאכלוהו. אלוגה אלתשדיד לאנ֯ה פ֯על מן אלתקיל[2]:

סג

1 טי זה בא מאדום חמוץ בגדים מבצרה. פסר פיה מ֯מצר אלתיאב אי מצבוג אלתיאב: 2 מדוע אדום ללבושך. אלתקדיר מדוע לבושך אדום ואללאם פיה זאידה: 3 פורה דוכתי לבדי. אלמעצרה פי תפסיר אלאולין והו פימא ארי מתל מם עק פארה[3]: וכל מלבושי אנאלתי. אלאלף פיה מכאן הא והו אלתלות: 6 ואוריד לארץ נצחם. פסר פיה אלדם ויצלה הדא פי ויז נצחם על בגדי והו אסת֯עמל הכדא לכון אל֯קוה פי אלכדן מן אל דם אלא ת ו י א֯נה יצעק בכרוגה ו יתמל ואוריד [לארץ] נצחם [מעני] אל ריאסה מן קולה למנצח מז֯מור לד וד אלדי הו אלריים: 9 בכל צ֯רתם לו צר. פעל מאץ מעתל אלעין ומענאה פי מצ֯איקתם קואהם ואחסן עונהם ויכון לו בשעני להם ואשתקאקה מן חלקת הצורים אי אלאקויא[4]: 11 ויזכור ימי עולם משה עמו. משה הנא פאעל מן כי מן המים מ֯שיתיהו אי אנהם דכרוא אלדי אנתשהם[5]

9. מאספיו. Le *samekh* devrait avoir un *dagesch*, puisque c'est un *piel*.

Chap. LXIII.

1. חמוץ בגדים. (Saadia) a traduit ce mot par מ֯מצר אלתיאב, c'est-à-dire : qui a les vêtements « teints ».

2 ... מדוע. Cela équivaut à מדוע לבושך אדום (Pourquoi ton vêtement est-il rouge?). Le *lamed* est explétif.

3. פורה est le « pressoir » d'après l'explication des Anciens ; mais d'après nous ce mot est comme פארה (« branches »), ci-dessus (x, 33). — אגאלתי. L'*alef* est pour le *hé* et le sens est « salir ».

6 נצחם a été traduit (par Saadia) « sang » ; cette explication est admissible pour נצחם du verset 3 ; ce mot a été employé ainsi parce que la force du corps provient du sang ; on voit le corps s'affaiblir lorsque le sang coule ; mais pour נצחם de ce verset, le sens peut être « domination », comme נ֯מצח, qui signifie « chef ».

9. ...בכל. צר est le parfait d'un verbe à deuxième radicale faible. Le sens est : « dans leurs malheurs il les a fortifiés et leur a donné un bon secours ». לו est pour להם, et צר a la même dérivation que צורים (II Sam., II, 17), qui signifie les « forts ».

11. משה est ici le participe du verbe משה (Ex., II, 10) ; le sens est : « Ils se sont rappelé celui qui les a assistés dans leur jeunesse et

[1] Saadia a la même exégèse.

[2] Le silence de Ben Bilam sur la ponctuation de l'*alef* paraît indiquer qu'il avait un *patah* (v. Beer, sur ce passage).

[3] Ben Bilam veut dire probablement les branches garnies de raisin qu'on jette dans le pressoir.

[4] Cette exégèse est empruntée à Ibn Djanah, *Ous.*, *s. v.*

[5] Peut-être faut-il lire אנתשהם « qui les a retirés ».

ושאלהם מן עבודיה אלמצרין: איה המעלם מים את רעי צאנו. יד עם רעי
צאנו[1]: 15 המן מעך ורחמיך אלי התאפקו. אצטברה כמעני אן חנאנך ורחמתך
קד וקפת עני ואצטברת על. 17 למה תתענו י" מדרכיך תקשיח לבנו מיראתך.
הדא טלבה אלתלטף וכפאיה אלמנה חתי תכלין אלקלוב ותצפי אלי אל טאעה
אלכא לצה וקד אבתלי אקואם בהדא אלפסוק ומתלה יסומון מנה אדכאל
אלגור עלי אללה פיקולון כיף יגוז מנה תעלי פעל הדא חתי יתסע פיה אלנבי
ולים אלאמר כמא טנוא לאנה ליס סואל עז עלה ולדלך לם יאתה גואב עגה
אנמא צראעה אלא יחירה באמור דניאה תדהלה עז אלטאעה מתלמטאלבה עדו
או אמראז או גיר הדא מן אעראז אלדניא אלתי לא תחצר פאדא סלם אלמר מן
הדא רגעת ענאיתה אלי אכלאץ אלניה ואלטאעה לבאריה עז וגל פקם כל מא ורד
עליך מן מתל הדא עלי הדא אלתגריג פאנה מואפק ללחכמה[2] מזיל לליאשוב מקנע פי
אלאחתנאג: תקשיח לבנו. מן הקשיח בניה ללא לה והי אלקסאוה ואלקסוחה:
19 היינו מעולם לא משלת בם. קאל קד צרנא כאנא לם תמלך עלינא קט ולא
תסמינא כך מנד אלאבד וכאנך מא כרקת אלסמא ולא תגלית מנהא ולא הטלת

les a délivrés de l'esclavage d'Égypte ». — את a le sens de עם (avec).

15. התאפקו : « Elles se sont arrêtées », c'est-à-dire que ta grâce et ta miséricorde se sont tenues éloignées de moi et sont restées insensibles pour moi.

17. למה תתענו. Le prophète demande à Dieu d'accorder sa bienveillance et de donner une subsistance suffisante, pour que les cœurs soient libres et purs afin de se livrer entièrement à l'accomplissement des devoirs (envers Dieu). Bien des gens [ont été troublés] par ce verset et d'autres semblables, se croyant forcés par là d'attribuer à Dieu l'injustice ; ils disent : « Comment est-il possible que Dieu fasse cela, au point que le prophète puisse s'étendre là-dessus? » Mais la chose n'est pas telle qu'ils la supposent, car ce n'est pas une question relative à une cause, et c'est pour cela que (Dieu) n'y a pas donné de réponse ; le prophète prie seulement que (Dieu) ne le trouble pas par des choses mondaines, qui le détournent de l'obéissance à Dieu, comme d'être persécuté par un ennemi ou éprouvé par des maladies ou d'autres accidents sans nombre qui font l'objet de la prière ; car une fois que l'homme en est débarrassé, il ne se préoccupe plus que d'avoir un cœur pur et d'obéir au Créateur. Il faut juger d'après cette déduction tous les passages semblables que l'on rencontre, car cela est d'accord avec la sagesse, écarte le trouble et suffit pour l'argumentation. — הקשיח vient de הקשית (Job, xxx, 16), « être dur et insensible ».

19. היינו מעולם... Le prophète dit : « Nous sommes devenus comme si tu n'avais jamais régné sur nous, comme si nous n'avions jamais été appelés de ton nom, comme si tu n'avais pas fendu les

[1] Voyez Kamchi.
[2] Ms. ללחכמים.

אלנבאל מן נורך חין טהר עלינא. ונזלו פעל מאץ אלנון פאוה ומתלה הרים נזלו אלא אן הדא מן באב קטונתי ולא יכול יוסף והו ענד אבי זכריא אנפעאל מן דואת אלמתלין[1]:

סד

1 נקדח איש המסים. מן מסס חדף מנה אלמתל כמא קלנא פי הבוי שמים. ולרב סעדיה ז"ל פיה אלהמם קאל והו אלשרר אלמנדפע מן אלאתיר ויטן באנה ינקץ והדא אלקול עלי אלחדם ואלתמין לא משתק מן שי ואצלה מא דכרת לך אי אן תלך אלנאר אלתי טהרת אדאבת מא חלת בה ונפטת אלמיאה אלתי קאבלתהא לקותהא עליהא: מים תבעה אש. אלתרגמה חין אנקדחת נאר אלאבה וחין גלת אלמיאה מן ח ארתהא ואצל תבעה אלתנפט וקד דכרנאה פי נבעה בחומה נשנבה ומים מפעול מקדם ואלפאעל פיהא הי אלנאר: 2 בעשותך נוראות לא נקוה. מענאה אנא מא אמלנא קט אן תצנע לנא 2 הדה אלמכאוף אלעטימה חתי תגלית והטלת אלנבאל מן נורך אלשאהר עליהא

cieux, comme si tu ne t'étais pas révélé, et comme si les montagnes ne s'étaient pas fondues devant ta lumière lorsqu'elle nous apparut. » — נזלו est un passé d'un verbe à première radicale *nun*, mais sur le modèle de קטנתי (Gen., XXXII, 11), et יכול (*ib.*, XLV, 1). D'après Abu zakarya c'est le *nifal* d'un verbe géminé.

Chap. LXIV.

1. המסים vient de מסס, où une des lettres semblables a été retranchée, comme nous l'avons dit pour הברי שמים (Is., XLVII, 13). Saadia l'explique par *hams*, et ajoute : « C'est l'étincelle qui jaillit de l'atmosphère éthérée, et dont on croit qu'elle détruit. » Mais cette opinion n'est que de l'invention et de la conjecture, elle ne repose sur aucune dérivation, la racine est celle que j'ai dite et le sens est : « Ce feu qui a apparu a fait fondre ce qu'il a atteint, et a fait bouillonner les eaux qu'il a rencontrées, par la force qu'il exerçait sur elles. » — ...תבעה. La traduction est : « Lorsque le feu de la fusion a été enflammé et que l'eau a bouillonné par sa chaleur ». — Le sens primitif de תבעה est « bouillonner », comme nous l'avons dit à propos de נבעה (Is., XXX, 13) ; מים est le complément direct mis en tête, et le sujet de la proposition est le feu.

2. ... בעשותך. Le sens est : « Nous n'avions jamais espéré que tu ferais pour nous ces merveilles terribles, jusqu'au moment où tu t'es révélé et que les montagnes ont fondu devant la lumière qui y apparaissait ». Cet événement célèbre est la scène du Sinaï.

[1] Voir Hayyudj, D., p. 156, N., p. 108.
[2] Ms. מא.

והדא אלמשהור הו מוקף הר סיני : 4 פגעת את ישׂ ועושה צדק . שפעת אלסאר בך וצאנע אלעדל והו צפה מתל שם את ירושלם : בדרכיך יזכרוך . יעני מדות רחמים אלתי טלב משה עליה אלסלאם אן יערפהא בקולה הודיעני נא את דרכיך : הן אתה קצפת ונחטא בהם עולם ונושע . יקול כנת אדא סכטת עלינא בכטאינא נדכר[1] בהדה אלכצאל פתניתנא מן אגלהא אי אנא כנא נקול אנך רחום וחנון וסאיר אלאוצאף וכמא קאל משה ועתה יגדל נא כח י״י כאשר דברת לאמר י״י ארך אפים ורב חסד פאף לנא במא צמנתה ען נפסך אנך טויל אלאמהאל וכתיר אלפצל ואלאחסאן ומן כאן בהדה אלאוצאף אלגלילה פחקיק אן יצפח ללמגרמין ויעפו ען אלמאלמין : 5 וגבל כעלה כלנו . קאל אבו אלולידּ[2] אן נין אלאצל סקטת ואצלה וגנבל לאנה מן רנבול עלה מגפּן וקיל אן נון אלאסתקבאל סקטת וכיף מא כאן פהו מן הדא אלאצל ומא אצל מן אכרגה ענה וחמלה אלי אצל גיר מוגוד פי אלמעני אצלא וקאל אנה מתל ונשב אותו בידינו ולים פי אלסחק ואלבעד אכתר מן הדא אעוד באללה מן סו אלמנתשב : 6 ותמוגנו ביד עונינו . פסר פיה ואסלמתנא אלי דנובנא וקיל

4. פגעת... : « Tu as accordé ta faveur à celui qui se réjouit en toi et qui pratique la justice ». שׂשׂ est un qualificatif, comme שׂם (Zacharie, XII, 2). — בדרכיך. Il veut dire les attributs de miséricorde que Moïse a demandé à Dieu de lui faire connaître, comme il a dit « Fais-moi connaître tes voies » (Exode, XXXIII, 13). — הן אתה... Il dit : « Lorsque tu t'es irrité contre nous à cause de nos péchés, nous rappelons ces qualités, et nous sommes secourus par là; » c'est-à-dire que nous disons : « Tu es miséricordieux et clément », et les autres attributs, comme Moïse a dit (Nombres, XIV, 11) : « Et maintenant que la puissance de l'Éternel soit grande comme tu as dit : L'Éternel etc. » ; c'est-à-dire : « Accomplis pour nous ce que tu as assuré de toi-même que tu es longanime, plein de grâce et de bonté. » Celui qui possède ces nobles qualités doit pardonner aux pécheurs et être indulgent envers les méchants.

5. וגבל. Abulwalid a dit que le *nun* radical est tombé, et que la forme primitive est וגנבל, parce qu'il a le sens de כנבול (Is., XXXIV, 4). D'autres disent que c'est le *nun* du futur qui est tombé; quoi qu'il en soit, il est bien de la racine נבל. Et combien s'est trompé celui qui l'en a fait sortir et l'a porté sous une racine qui ne se trouve pas du tout dans ce sens, en le comparant à ונשב (Gen., XLIII, 21) ! Rien n'est plus étrange et plus forcé que cela. Dieu me garde de m'enfoncer dans une aussi mauvaise affaire !

6. ותמוגנו. On a traduit : « Tu nous as livrés à nos péchés » ; d'autres disent que ce mot a le sens de « fondre », comme Ps., LXV, 11, où תמוגגנה doit avoir le même sens que ירעפון dans le verset suivant ; cette dernière opinion est très bonne.

[1] Ms. נדרך.

[2] *Opus.*, p. 27 et p. 365 et suiv. On voit, par p. 369, l. 2, que l'opinion blâmée par notre auteur était celle des adversaires d'Ibn Djanah, à la tête desquels se trouvait Samuel Hannagid.

אנה פי מעני אלאדאבה מן ברכיבים תמוגגנה פאנה במעני ומעגליך ירעפון דשן והדא חסן פיה גדא[1]. 10 אישר הללוך אבותינו. נקין מנה אלעאיד אליה והו בו יריד אלדי סבחוך פיה:

סה

1 נמצאתי ללא בקשוני. תיסרת לקום לם יטלבוני ואלתקדיר לעם אשר לא שאלו אל עם אשר לא בקשוני: לא קרא בשמי אלוגה אן יכון מתל ואין קורא בשמך פנא מתל רקע הארץ ורבמא כאן דלך מן אנגל אלחלקי: 4 האוכלים בשר החזיר קאל אלמפסר מתל לחם אלכנזיר ואנא אקול אן מן עבד אלותן לא יתקזז עז אכל לחם כנזיר ומא הו אשד מנה: וכנצורים ילינו. וקד פסרתה פי כיעד נצורה ופסר פיה רב סעדיה ז"ל אלצאמע ואלגרץ אנמא יקצדון אלמואצע אלכאליה: 5 אל תגש בי כי קדשתיך. מעאנה קדשתי ממך במעני פצלתך אי אנא אפצל מנך[2]: העורכים לגד שלחן הממלאים למני מסך. מעני גד ומני אחד יריד גמע אלאצנאם ופסר פי גד אנה אלסעד כמא יקול אלאולון טב גדא אי אנהם כאנוא יתעבדון ללנגום אלתי כאנת תסעדהם בזעמהם: למני ממסך. הקיקה למני הו אלגמע והו אסם ואלגרץ אלאותאן ורבמא כאן תפסיר לגד גמע

10. ...אשר. Il manque le complément du relatif, c'est-à-dire בו; le sens est : « Dans lequel nos ancêtres t'ont loué. »

Chap. LXV.

1. נמצאתי : « J'ai été accessible à un peuple qui ne me cherchait pas » ; comme s'il y avait לעם אשר. — לא קרא. Il devrait y avoir קורא, comme ci-dessus, LXIV, 6 ; mais il y a la vocalisation de רקע (Is., XLII, 5), peut-être à cause de la lettre gutturale.

4. ... האוכלים. Le traducteur (Saadia) dit : « Ce qui ressemble à la chair de porc. » Mais moi, je dis que l'homme qui adore les idoles n'a pas de répugnance pour manger la chair du porc et pour faire des choses encore plus graves. — ורבנצורים. Je l'ai déjà expliqué à propos de עיר נצורה (ci-dessus, I, 8) ; R. Saadia l'a traduit par « tourelles » ; l'intention est seulement qu'ils ne recherchent que les lieux déserts.

5. קדשתיך équivaut à קדשתי ממך (je suis plus saint que toi), de même qu'on dit (en arabe) *fadaltuka* pour *ana afdalu minka* (j'ai plus de valeur que toi).

11. ...העורכים. Le sens de גד et de מני est le même, c'est-à-dire la totalité des idoles. On a expliqué גד par certaines étoiles (nommées *sa'd*, parce qu'elles donnent le bonheur), comme disaient les docteurs : « Que ton sort (גדא) soit heureux ! » Le sens du verset serait : « Ils vouent un culte aux étoiles qui devraient, d'après leur

[1] La première opinion est de Saadia, et est critiquée par Dunasch (§ 46) ; la seconde d'Ibn Djanah, voir *Ous.*, c. 367, l. 7.

[2] C'est la version de Saadia.

מתלה מן גדוד או מן אגדה ואמא מן קאל פי למני מנסך לאצנאפה אלמזאג[1] פאשתקה בועמה מן למינו פלים בצחיח אד אשתקאקה מן ואתה תמנה לך חיל ומניתי אתכם לחרב אעדכם ללסיף אי אסלמכם אליה ואגמעכם לה: 17 כי הנני בורא שמים חדשים. הדא אסתעארה ען תגדיד אלדולה: וההוטא בן מאה שנה יקלל. אי אן אלכאטי ואן כאן אבן מאיה סנה מתלא פיסתכף דלך מנה לכונה פי חדוד אלצבא בעד וכדלך קולה בן מאה שנה ימות אנמא יריד בה אן אלדי ימות פי הדא אלסן אנמא יעד שאבא לאן אלעמר פי דלך אלוקת יעוד אלי מא כאן עליה פי אול אלכלקה ואלי הדא אשאר פי קולה אנה יכלק סמא גדידה וארצא גדידה במעני אן אלפלך סיעוד מן אלקוה ודואם אלאעמאר מתל מא אעטאה פי אול אלכלקה:

סו

3 שוחט השור מכה איש. וצף מא כאן יתקולונה פי אלקראבין מן אלאפתרא ואלאפך: מזכיר לבונה. פי מעני אלראיחה ואלפוח וקד תקדם לנא

croyance, les rendre heureux. » La vraie signification de למני est la totalité ; c'est un nom, et il signifie la totalité des idoles. Peut-être peut-on de même expliquer גד par « totalité », comme מני, en le dérivant de גדוד ou de אגדה. Mais celui qui a expliqué למני מנסך par : « à ses genres un mélange », en prétendant le dériver de לבירו (Gen , I, 11), s'est trompé, car מני dérive de תמנה (I Rois, xx, 25), et de ומניתי du verset suivant, qui signifie : « Je vous compterai pour le glaive », c'est-à-dire : je vous livrerai à lui, et je vous réunirai pour lui.

17. ...כי הנני, expression métaphorique pour la rénovation de la domination (d'Israël).

20. ...וההוטא. Cela signifie que si quelqu'un pèche, même à l'âge de cent ans, on considèrera sa faute comme légère, parce qu'il sera encore dans les limites de la jeunesse ; et de même il est dit : « Le jeune homme mourra à l'âge de cent ans », ce qui veut dire que celui qui mourra à cet âge sera encore compté comme un adolescent, parce que la durée de la vie reviendra à ce qu'elle était au début de la création ; et c'est à cela que (le prophète) a fait allusion en disant que (Dieu) créera des cieux nouveaux et une terre nouvelle, en ce sens que la sphère donnera la même vigueur et la même durée de la vie qu'elle donnait au début de la création.

Chap. LXVI.

3. ...שוחט. Le prophète décrit les mensonges et les fausseté qu'ils disent entre eux au sujet des sacrifices. — מזכיר, dans le sens de « répandre l'odeur et le parfum » ; nous en avons déjà parlé (chap. LVII, 8).

[1] C'est Saadia.

פיה כלאם: 5 אמרו אחיכם שונאיכם מנדיכם. פאעל מן אלתקיל ומעגאה (אנהם)
אלאבעאד: יכבד י״י ונראה בישמחתכם והם יבישו. מעגאה אנהם יקולון תבארך
אללה תעאלי אלדי צנע לכם ואראנא פרחכם והם יכזון מן הדא אד לא יעתקדון
דלך אנמא הי מנהם מדאגאה: 8 היחל ארץ. משתק מן מעני אלטלק והו
מגאז פי אלארץ אד לא יכון אלטלק אלא ללחיואן ורבמא כאן מן מעני אלנשו
והו פעל לם יסם פאעלה מן אלתקיל אעני ולאשה מא תחילין ופי אלנישו
איצא ותחולל ארץ ותבל והו צרב אכר מן אלתקיל: כי חלה גם ילדה. פעל
מאץ מן מעני חיל כיולדה. ולקד גלט מן געלה מן אלאבתדא[1] ולו כאן מנה
לקאל החלה מתל והמישאת החלה הדא פי אלתצריף סוי אן אלמעני לא יחתמל
אלא אלטלק וקד קיל מן אלתקיל ולאשה מה תחילין והדא תבת: 9 וקאל[2]
פי האני אשביר הל אמית ולא שך אנה ענדה מן שבר י״י ולים כדלך בל הו
משתק מן משבר אלדי הו אלמתבר כמא דכרת. האני אשביר ולא אוליד הל
אנא אקף עלי אלמתבר והו מוצע[3] . . . . . .
22 עשה. יריד בה אשר עשיתי ואנמא וצפהא בחדשים ללעלה אלתי דכרתהא
לאן אפעאלהא ותאתירהא תעור אלי מא כאנת עליה פי אול אלכלקה מן אלעגפואן

5. מנדיכם, participe de la forme lourde; le mot signifie « éloigner ». — ...יכבד. Le sens est qu'ils disent: Que Dieu soit béni lui qui nous a favorisés, et qu'il nous fasse voir votre joie; tandis qu'eux en seront honteux, puisqu'ils ne le croient pas; ce n'est qu'une dissimulation de leur part.

8. היוחל. Ce verbe signifie, à l'origine, « éprouver les douleurs de l'enfantement »; il s'est improprement appliqué à la terre, puisque les êtres vivants seuls peuvent avoir les douleurs de l'enfantement; peut-être a-t-il le sens de produire. C'est un passif d'une forme lourde תחילין (Is., XLV, 10); pour le sens de production, il y a ותחולל (Ps., CX, 2[3]), qui est une autre forme lourde. — חלה, passé dans le sens de חיל (Jérémie, VI, 24); celui qui lui a donné le sens de « commencer » s'est trompé, puisque, s'il en était ainsi, il faudrait החלה, comme Juges, XX, 40; voilà pour la grammaire, outre que le sens ne peut être que celui des douleurs d'enfantement; on emploie aussi dans ce sens-là la forme lourde תחילין, et cela est juste.

9. Il a dit aussi pour האני אשביר: « Est-ce que je fais mourir »; évidemment, d'après lui, אשביר aurait le sens de שבר « briser » (Is., XIV, 5). Il n'en est pas ainsi, אשביר dérive de משבר, en arabe *mathbar*, comme je l'ai déjà dit. Le verset signifie: « Est-ce que je me tiens près du lieu d'accouchement », c'est l'endroit...

22. אשר אני עשה est pour אשר עשיתי (que j'ai faits): il appelle (le ciel et la terre) nouveaux pour la cause que j'ai déjà dite (ch. LXV, v. 20), parce que leurs œuvres et leurs effets reviendront à la beauté et à la nouveauté qu'ils avaient au moment de la création.

[1] C'est Saadia qui a ce sens pour יוחל et חלה.
[2] Ms. קיל; c'est également Saadia.
[3] La lacune pourrait se compléter à l'aide de *Ous.*, *s. v.*

ואלגדה וקאל אבו אלולידּ[1] אנה אנמא סמאהא חדשים לינפי ענהא אלקדם אלדי ידעיה לה אלנדהריה והו בעיד ואלדי קלת אליק באלומעני לא סימא למא קדם מן קולה כי והנני בורא שמים חדשים וארץ חדשה: 24 וכי תולעתם לא תזמות ואשם לא תכבה. וצף לנפוסהם עלי סביל אלתהנין להא: והיו דראון לכל בשר. אלואו ואלנון מיידתאן פיה וכאן אלוגה אן יכון משדדא מתל זכרון לבני ישראל זולא תרי יקול ענד אלאצאפה לדראון עולם מתל זכרון תרועה ותפסירה עברה ומועטה: וקאל קום אן דלא אלעקאב אנמא יכון מדה אתני עשר שהרא פקט ותאידוא בקול אלאואיל אד קאלוא משפט רשעים בגיהנום שנים עשר הדש ודלא ושבהה מא לא נקף עלי צהתה אד אלתואב ואלעקאב אלי עאלם אלגיוב והו יקטטרמא עלי אלעבאד חסב מא ידי לם יטלע אחד עלי צורה דלך ולעמרי אן פי צורה אלעדל אלדי דלת עליה אלעקול אלצחיחה אן יכון אלעקאב מנקצא כמא כאנת מדה אלטא מנקצה לכן למא (וגב) אלנטר אן אלתכליד ואולאנקצאז באלישאשתראט קלנא והדא הו באב דקיק לא (נטול) פיה פלדלך נתחרג ען אלכלאם עליה:

כמל ספר ישעיהו
וללה אלחמד
כתירא:

Abulwalid dit qu'il les a qualifiés de *nouveaux* pour nier qu'ils soient éternels, comme le prétendent les Daharites. Cette explication est forcée, et ce que j'ai dit est plus conforme au contexte, d'autant plus qu'il a dit plus haut : « Je créerai des cieux nouveaux et une terre nouvelle. »

24. תולעתם. C'est une épithète insultante pour leurs personnes. — דראון. Le *vav* et le *nun* sont ajoutés ; la seconde radicale aurait dû avoir un *dagesch*, comme זברון (Ex., XXVIII, 12). On le voit bien à l'état construit, où l'on dit דְּרָאוֹן (Dan., XII, 2), comme זִכְרוֹן (Lévit., XXIII, 24) ; le sens est « exemple » et « avertissement ». — Quelques-uns ont dit que cette punition ne dure que douze mois, en s'appuyant sur la parole des anciens : « Le jugement des méchants dans l'enfer dure douze mois (*Rosch Haschana*) », mais nous ne pouvons pas vérifier des assertions semblables, car la récompense et le châtiment appartiennent à Celui qui connaît les mystères ; il les distribue aux hommes selon ce qu'il juge bon ; personne n'a jamais vu comment cela se passe. Par ma vie, la justice telle que la montre l'intelligence saine voudrait que la punition fût limitée comme le péché est limité, mais comme la spéculation [a montré] que la perpétuité et la limitation sont conditionnelles, nous avons dit cela. C'est un sujet délicat sur lequel nous ne voulons pas nous étendre ; c'est pourquoi nous nous abstiendrons d'en parler.

FIN DU LIVRE D'ISAÏE.

GRANDE LOUANGE A DIEU !

[1] Voyez *Luma*, p. 307, l. 18.

ABOU AHRON, LE BABYLONIEN

Le premier savant qui, à notre connaissance, ait appelé l'attention sur Abou Ahron, le Babylonien, est le célèbre S. Rappoport [1], qui a publié sur ce personnage l'extrait d'un document tiré de l'ouvrage de Joseph Del Medigo intitulé מצרף לכסף [2]. Nous croyons utile de reproduire ici ce document, mais *in extenso,* l'ouvrage de Del Medigo n'étant pas à la portée de tous les lecteurs. Nous en avons collationné le texte avec le ms. de Paris, nº 772 (fº 60) [3], et celui de la bibliothèque de M. le baron Horace de Günzburg, nº 511. Le ms. auquel Del Medigo [4] l'a emprunté renfermait, comme celui de Paris, le commentaire d'Éléazar de Worms sur le Rituel des prières. Voici cette pièce, qui est surtout intéressante pour la généalogie des Calonymos [5], dits de Lucques, et aussi pour l'origine des *Piyyoutim* [6].

כתב בפי' התפלה שלו אצל ישתבח וז"ל והוא בכ"י: אני אלעזר [7] הקטן קבלתי תקון תפלות מאבא מורנו [8] יהודה בר קלונימוס בן רבי [9] משה בן רבי [9] יהודה בן רבי [9] קלונימוס בן רבי [9] משה בן רבי [9] קלונימוס בן רבי [9] יהודה. וגם קבלתי מרבי' יהודה החסיד כאשר קבל מאבוי רבי' שמואל הקדוש החסיד כאשר קבל מרבי' אלעזר חזן [10]

[1] *Bikkourè ha-'Itthim*, t. X (1829), art. 2, p. 112.

[2] Edition de Bâle, 1629-1631, fol. 14 *b*.

[3] Nous remercions, pour la copie de cette pièce, M. Isidore Loeb. Ce document ne se trouve pas dans les mss. d'Oxford.

[4] Notre très regretté ami M. Graetz a écrit par inadvertance que Del Medigo avait tiré ce document d'un ms. du רוקח (*Geschichte der Juden*, t. V, 2e édit., p. 421). Voir *Histoire littéraire de la France*, t. XXVII, p. 469.

[5] Nous ne nous occupons pas des variantes qu'offre Salomon Loria dans sa *Consultation*, p. 29, où notre Ahron n'est pas mentionné.

[6] Les mots entre [ ] se trouvent seulement dans l'ouvrage de Del Medigo, tandis que ceux qui sont entre ( ) sont tirés du ms. de Paris ; G. signifie : ms. Günzburg.

[7] G. P. אלעזר.

[8] G. מרי, P. מארי.

[9] P. G. בר' et בן רבנא.

[10] G. החזן.

משפירא כי רבי קלונימוס [הזקן] בשיבת פטירתו הידה רבי שמואל חסיד בנו [1] נער ומסרן לרבי אלעזר חזן משפירא וכשגדל רבי שמואל חסיד קבל נימנו כאשר צוהו רבי קלונימוס הזקן. ורבי קלונימוס הזקן קבל מאביו רבי יצחק ורבי יצחק קבל מאביו רבי אלעזר הגדול בר יצחק בר יהושע בר אבון הוא רבי אבון זקנו של רבי שמעון הגדול מנגנצא. ורבי אלעזר הגדול למד תורה לפני רבנו שמעון הגדול בירבי יצחק אביו של רבי שמעון הגדול ורבי יהושע זקנו של ר' אלעזר הגדול היו אחים ע"כ גדלו רבי שמעון [הגדול] כי כשנפטר רבי יצחק היה ר"א הגדול בנו נער קטן וגדלו בביתו ולמד לו תורה הוא ורבי גרשום מאור הגולה. וגם רבי יהודה הכהן מסר לו לרבי אליעזר הגדול והוא רבי יהודה הכהן שעשה כפר הרינין הוליד רבי אברהם הכהן ורבי אברהם הכהן הוליד רבי מאיר הכהן ורבי מאיר הכהן הוליד רבינו אברהם הכהן ורבי אברהם הוליד לרבי אליעזר [2] הכהן ורבינו אליעזר [2] (הכהן) הוליד לרבי יהודה (הכהן) ורבי יהודה (הכהן) הוליד לר' אליעזר הכהן חסיד ור' אלעזר הוליד רבי יעקב (הכהן) חסיד החבחור וקבלו סוד תקון התפלות ושאר סודות רב מרב עד (אבו) [3] אחרן בנו של ר' שמואל הנשיא אשר עלה מבבל [4] משום מעשה שהיה והוצרך לילך נע ונד בארץ. ובא [5] בארץ לומברדיאה בעיר אחת ששמה לוקא [6] ושם מצא רבי משה שפיוט אומת נוראיתיך ומסר כל סודותיו לו. והוא [7] רבי משה בר קלונימוס [בן רבי משלם] בן רבי קלונימוס בן רבי יהודה. הוא היה הראשון שיצא מלומברדיאה הוא ובניו רבי קלונימוס ורבי יקותיאל וקרובו רבי איתיאל ושאר אנשים חשובים הביאם המלך קרלא [8] ימו מארץ לומברדיאה והושיבם במגנצא ושם פרו וישרצו ורבו ויעצמו [9] במאד מאד עד אשר פקד השם חרון אפו על קהילות הקדש בשנת תתנ"ו ושם גוענו אבדנו כלנו אבדנו זולתי מתי מספר שנשארו מקרוביו [עם רבי קלונימוס] הזקן והוא מסר לרבי אלעזר חזן משפירא כאשר כתבנו (לעיל) [10] ורבי אלעזר חזן מסר לרבי שמואל חסיד ורבי שמואל חסיד מסר לרבי יהודה חסיד וממנו קבלתי אני הקטן סוד התפלות ושאר סודות. . . .

Traduction.

Eléazar de Worms écrit, dans un commentaire sur les prières, ce qui suit : Moi, Eléazar le Petit, j'ai reçu la tradition de l'ordre des

[1] G.
[2] G. D. אלעזר.
[3] P. אבן ; Medigo אביו.
[4] G. מבבל על.
[5] P. ובאו.
[6] G. לוקָא.
[7] Medigo. הוא.
[8] G. קָרְלָא.
[9] G. seul.
[10] G. משפירא כאשר כתבתי לעיל.

prières de mon père Juda, fils de Calonymos, fils de Moïse, fils de Juda, fils de Calonymos, fils de Moïse, fils de Calonymos, fils de Juda. J'ai également reçu la tradition du maître R. Juda le Pieux, conforme à celle qu'il avait reçue de son père le Saint et Pieux, laquelle lui parvint par R. Eléazar he-Hazan de Spire. En effet, R. Calonymos le vieux transmit cette tradition, avant de mourir, à R. Eléazar de Spire, parce que son fils Samuel était alors trop jeune, et celui-ci la reçut quand il était d'un âge mûr, d'après le testament de R. Calonymos. Celui ci la tenait de son père Isaac, qui la tenait de son père R. Eléazar le Grand, fils d'Isaac, fils de Josué, fils d'Aboun ; cet Aboun est le grand-père de R. Siméon le Grand de Mayence. R. Eléazar étudia la loi auprès de R. Siméon le Grand, fils d'Isaac. Le père de R. Siméon le Grand et R. Josué, grand-père d'Eléazar le Grand, étaient frères. C'est pourquoi R. Siméon le Grand éleva Eléazar le Grand, car, à la mort de son père Isaac, Eléazar était encore jeune. Il l'éleva chez lui, lui enseigna la loi en même temps qu'à Gersom, surnommé « la lumière de la captivité ». Eléazar le Grand reçut encore la tradition de Juda Hacohen, auteur du livre des *Dinin*. Il eut un fils, du nom d'Abraham ; celui-ci eut un fils nommé R. Méïr ; le fils de celui-ci s'appelait Abraham ; il eut un fils du nom d'Eléazar ; celui-ci eut pour fils Juda ; celui-ci engendra un fils nommé Eliézer Hasid, et celui-ci eut un fils du nom de Jacob Hasid ha-Bahour. Tous reçurent la tradition du sens mystérieux de l'ordre des prières l'un de l'autre jusqu'à Abou-Ahron, fils de R. Samuel le Prince, qui quitta la Babylonie à cause de certains faits ; il fut obligé d'aller de pays en pays ; finalement il arriva en Lombardie ; là il se rendit à Luques, où il trouva R. Moïse, l'auteur de la liturgie qui commence par les mots ארגמה נוראותיך. Celui-ci lui transmit tous les mystères. Ce R. Moïse fils de Calonymos, fils de R. Meschoullam, fils de R. Calonymos, fils de R. Juda, fut le premier qui quitta la Lombardie avec ses fils Calonymos et Yeqoutiel, son parent Ithiel et d'autres personnes honorables, que le roi Charles fit venir de Lombardie, à Mayence. Ici, ils se sont multipliés et accrus (Exode, I, 7) jusqu'à l'époque où Dieu déchaîna sa colère contre les saintes communautés, en l'année 4856 (1096, époque de la première croisade), où presque tous (les habitants de la ville) périrent, à l'exception de quelques-uns de notre famille avec Calonymos le Vieux. C'est lui qui transmit la tradition à R. Eléazar le Hazan de Spire, comme nous l'avons dit plus haut. R Eléazar la transmit à Samuel le Pieux qui, de son côté, la transmit à Juda le Pieux, et c'est de lui que j'ai reçu le mystère des prières, avec d'autres mystères.

Ce n'est pas ici le lieu de discuter la question qui touche à l'émigration de la famille de Calonymos, laquelle se serait produite soit sous Charlemagne, soit sous Charles le Chauve. En tout cas, ce récit n'est pas une pure légende (Voir ci-dessous, p. 237). Il est

certain que les Calonymos ne furent pas transplantés de Lucques à Mayence pour enseigner aux Juifs rhénans la science talmudique ; mais il est probable que Charlemagne ou Charles le Chauve eut besoin de quelque secours pécuniaire, qui ne pouvait être obtenu que des Juifs. Ce fait se répète souvent dans l'histoire des Juifs [1].

Il résulte clairement de ce document qu'Ahron transmit le sens mystérieux des prières à Moïse, fils de Calonymos de Lucques, mais il n'y est nullement question de la Kabbale qu'Ahron aurait transmise à Moïse, comme M. Delitzsch le veut [2].

Joseph Del Medigo fait suivre cette pièce d'un autre passage, tiré du même ms., concernant notre Ahron :

ועוד כיוצא בזה מ"כ כתב הרקה הנ"ל בקונטרס ישן שבו קיצר סוד כל ברכה וברכה ומנין כל ברכה וברכה ולבסוף כתב וז"ל סליק שמעי תפלות ואשרי הזהיר בהם. אני אליעזר הקטן קבלתי טעמי תפלות מא"ם ר'ר'ב'ק' ומנזרי רבי' יהודה החסיד כאשר קבל מאביו ר"ש החסיד הקדוש בן רבי' קלונימוס הזקן בן רבי' יצחק. והם קבלו רב מרב גאון מגאון עד רבי' משה בן רבי' קלונימוס שהביאו המלך קרלא שנו מימדינת לוקא ורבי' משה קבל מאביו (מאבו ?) אהרן בן ר' שמואל הנשיא וקבלו רב מרב עד שמעון הפקולי ואבותיו הראשונים גזום ולא היו מוסרים כי אם לצנועי החסידי הדור עד שבא רבי' החסיד ז"ל ומסרן לי: והוא צוה עלי להעתיקו ולגלותו לחסידי הדור למען ידעו מה סוד בברכות ובתפילה ויכוונו לבם ולא יותירו ולא יחסרו אפי' אות א' כ"ש תיבה אחת ואל יצאו בעקבי איי הים שמוסיפין ומחסרין ועתיד ליתן את הדין והזהיר בו שלא להוסיף ושלא להחסיר תפלתו מקובלת ויהיה בן עולם הע"הב רק חזק ואמץ עב"ל:

Moi, Eliézer le Petit, j'ai reçu le sens des prières de mon père Juda et de mon maître Juda le Pieux, selon la tradition que celui-ci avait reçue de son père Siméon le Pieux, fils de Calonymos l'Ancien, fils d'Isaac. Ces derniers reçurent la tradition d'un maître à l'autre et d'un Gaon à l'autre jusqu'à Moïse fils de R. Calonymos, que le roi Charles amena de Lucques. R. Moïse reçut la tradition d'Abou Ahron, fils de R. Samuel le Prince, qui l'avait reçue de Siméon hap-Pacouli. Les Anciens la tinrent secrète et la transmirent seulement aux Pieux des générations, jusqu'à notre maître [Juda] le Pieux, qui me la transmit. Celui-ci me commanda, avant sa mort, de la publier pour l'avantage des Pieux de la génération, afin qu'ils connaissent les mystères des bénédictions et des autres prières, et afin qu'ils fassent

[1] Voir Graetz, *Geschichte der Juden*, t. V, 2e éd., p. 193.

[2] מגדל עז, Leipzig, 1837, VII. Voir Zunz, *Literaturgeschichte der syn. Poesie*, p. 106, et Steinschneider, *Hebr. Bibliographie*, XVIII, p. 34.

attention de ne rien ajouter ou retrancher, et ne marchent pas sur les traces des Juifs d'Angleterre, qui se permettent de faire des additions ou des suppressions aux prières traditionnelles; ils auront à se justifier dans le monde à venir [1].

Un troisième passage sur notre Ahron se trouve dans le ms. de Paris, n° 646, fol. 9, publié par M. Graetz [2], d'après l'indication de feu M. Carmoly [3]. Nous le reproduisons à notre tour, avec les variantes tirées du ms. n° 119 de la riche bibliothèque de M. le baron Horace de Günzburg, à Saint-Pétersbourg; une quatrième pièce se trouve dans le ms. de M. Günzburg n° 614, publiée dans la *Isr. Letterbode*, X, p. 111. Nous ne croyons pas nécessaire de donner la traduction de la pièce qui va suivre et de celle que nous reproduisons à la suite. Ce sont à peu près les renseignements qu'Éléazar de Worms nous donne, avec quelques variantes.

עד ומהללים את לשם תפארתך. *עד כאן[4] נדברי הימים, *ומכאן ואילך מספר עזרא ובימי הקדמונים כשהיו מגיעים עד כאן[5] היה השליח צבור עומד ומתחיל לאלתר[6] ישתבח. וכשבא הגאון ר'[7] משה מלוקא בן רבינו קלונימוס בימי המלך קרלא למדינת *מגרנצא היה מנהג את בני דורו[8] לומר מכאן ואילך עד ושמו אחד כי גדול הדור היה ואין כל דבר נעלם ממנו. הוא רבנא נשה הזקן שיסד קרובת[9] אומת נוראותיך [10]והוא היה תלמידו של[11] אהרן אבי כל המדות[12] בני של רבנא שמואל הנשיא מבבל זכר צדיק וקדוש לברכה:

Voici la quatrième pièce :

זה הועתק במדינת ריגנשפורק בבית הדר' יהודה בר' משה בן בנו של רבינו אפרים אשר מצא בבית מדרשו של ר' אליעזר מוורמיזישא הנקרא סוד שכל . . . שהרי מאה ועשרים זקנים ומהם כמה נביאים תקנוה ומסרו סודה ושעמיה זה לזה בעל פה תנא לתנא ואמורא לאמורא וגאון לגאון ורב לרב עד שהגיע לקדובי הר' יהודה חסיד אב בחכמה והוא קבל מאביו רבנו שמואל הנביא והקדוש והוא קבל מאביו רבנו קלונימוס הזקן והוא קבל מאביו רבנו יצחק והיא קבל

[1] Voir le très intéressant article de M. D. Kaufmann sur le rituel des Juifs d'Angleterre dans la *Jewish Quarterly Review*, IV, p. 20 et suiv. et surtout p. 28.
[2] *Op. cit.* (p. 216, note 1).
[3] *Israelitische Annalen*, 1839, p. 222 *a*.
[4] G. שהוא.
[5] G. נהגו העם בשהיו מגיעים לשם.
[6] Omis.
[7] רבנא.
[8] והנהוג (l. מגנץ) מגבץ.
[9] Omis.
[10] והיה.
[11] Add. אבן *i. e.* אבו.
[12] הסודות.

מאביו רבנו אלעזר הגדול והוא קבל מאביו רבנו יהודה הכהן שעשה ספר הדינין והוא קבל מרבנו שמעון הגדול והוא קבל מזקינינו ר' אבון הגדול והוא קבל מרבנו יהודה והוא קבל מרבנו משלם והוא קבל מר' אלעזר והוא קבל מר' משה גאון והוא קבל מר' תודרוס והוא קבל מרבנו קונימוס אביו והוא קבל מרבנו משולם הגדול והוא קבל מרבנו שלמה הבבלי והוא קבל מאבן (מאבו ?) אהרן והוא קבל מרבנו שמואל הנשיא אביו והוא קבל מרב יהודה והוא קבל מר' יעקב אב בית דין והוא קבל מרב חיי גאון והוא קבל מרב קונשיא' (?) והוא קבל מר' נחמיא והוא קבל מרב כהן צדק . . . עד שמעון הצדיק .

M. Graetz [1] avait raison de dire qu'on ne trouve nulle trace de kabbale transmise par Ahron ; mais il nous semble certain, d'après la leçon préférable du ms. Günzburg [2], c'est-à-dire סודות, au lieu de נדות, qu'Ahron avait transmis à Moïse des *mystères* sur les prières. D'un autre côté, la conjecture de M. Carmoly [3], sur l'origine babylonienne de notre Ahron est, selon nous, un peu fantastique. Il dit que Samuel, père d'Ahron, fut « chef de captivité », déposa le Gaon Hanina Cohen, et se plaignit de lui auprès du khalife. Ahron fut poursuivi à cause de son père, et c'est pour cela qu'il émigra de Babylone (Pumbedita) et se rendit à Lucques. Scherira Gaon fut tellement indigné de la conduite de Samuel, continue M. Carmoly, que, dans sa fameuse lettre, il ne mentionne pas Samuel comme chef de la captivité. Nous ne trouvons nulle trace de ce fait chez Scherira ; voici tout ce qu'il dit [4] :

ובתריה מלך מר רב חנינאי כהנא גאון בר מר רב אברהם גאון בשנת צ"ג ועברוה נשיא.

« Après Schinui régna le Gaon Haninai Cohen, fils de Abraham Gaon, que le prince avait déposé. » Mais il ne donne pas le nom du prince, ni ne mentionne Ahron. D'ailleurs, nous verrons plus loin qu'Ahron se trouvait dans l'Italie méridionale en 868, et la déposition de Hanina eut lieu un siècle plus tôt ; en outre, la cause de l'émigration de notre Ahron de Babylonie en Italie est rapportée d'une tout autre façon que celle qu'imagine M. Carmoly. Pour les mêmes deux raisons que nous venons de mentionner, notre Ahron ne peut pas être identifié avec celui qui fut contemporain de Mar R. Joseph bar Abba en 1125 de l'ère des Séleucides = 814 l'ère chrétienne [5].

[1] *Geschichte der Juden*, t. V (2e éd.), p. 421.
[2] Voir ci-dessus, p. 234, note 12.
[3] *Isr. Annalen*, 1839, p. 222.
[4] Édition d'Oxford, 1888, p. 36.
[5] *Ibidem*, p. 37 ; M. Graetz, *Geschichte der Juden*, V (2e éd.), p. 422 ; M. Halberstam, אגרת בקרה, 1878 (extrait du journal *Ham-Maggid*), p. 3.

Nous arrivons maintenant à un autre document qui nous donne des dates plus certaines sur notre Ahron ; c'est une chronique intitulée ספר יוחסין, qui a pour sujet l'histoire de quelques communautés de l'Italie méridionale. Elle se trouve dans un manuscrit unique, à la bibliothèque de la cathédrale de Tolède [1] ; nous espérons la publier entièrement dans une seconde partie des chroniques juives du moyen âge, que nous sommes en train de préparer. Voici ce qu'on y dit de notre Ahron. En parlant des captifs que Titus avait amenés de la Palestine, on dit ce qui suit (fol. 10 *b*) :

עמד מהם מניניהם מבני בניהם איש חכם בתורה פיוט וסבר
בדת אל גבר נבון בעמליו אמיתי שמו ולו היה בנים נאים והגונים.
חכמים ונבונים. דעתנים ופיוטנים מלמדים ומשננים לתלמידים המהיגנים
נסיכים נגידים מבינים סודים תדזו תחזזים יודע' רזים בחכמה צופים
בבינה מצפים ובערמה מצפצפים בספר הישר משכילים בסוד המרכבה
מסתכלים הראשון ר' שפטיה העוסק בתושיה והשני ר' חננאל החוגה
בדת אל שהוריד יקותיאל ואלעזר השלישי הצופה בניתנה בשלישי ובינמי
אלה החסידים ירד מן הידידים איש חמודים מארץ בגדידים ראש ואב
מבית יואב ושמו אחרן סבר בסברון עוצר חרון מניני ישיני חברון
והוא בבני מרון למלך אדירידון. טרם צאתו מארץ מולדתו לאביו
היה כיחים למחיה והפרד שהיה גוללו בא האריו ואכלו ואחרן היה
חוצה ובשחזר למחיצה הפרד לא מצא ותחת פרדו הביא האריו
וניגדו וכפתו בריחים לשעון בעדו ואביו כשהגיש אליו הגיש וזעק לו
וצעק בקולו וריבד למולו מה עשית האריו הבאת ולחבניעו כתו
שיברת והקב"ה עשאו מלך [בקו]מה זקופה ואתה שמתו בעיבותך
לעשות שיר[וזך) ועתה חי אדני אם תעמד לפני ותצא בגלות [ומם]
ולילות ועד שלש שנים תתנחם על שגיונים . . . שוב לארצך וי"י
אלהיך ירצך. בא יד יפו . . . . מצא מפה ומכה אמר לנילחים
רעים ואהובים. . . . ביניכם ואבוא עמכם וארשה בזרה ברשות דר
נהורה שהספינה שאנו בה יושבים אינה חוששת מאויבים ולא מרוח
סערה בעזרת אל נורא. נכנס ביניהם וישב עמהם ובשעת הלינה והם
בגאיטה המדינה מצא שם ביחידי איש אחד יהודי והוא היה ספרדי

Cette chronique, d'ailleurs incomplète, étant écrite en prose rimée, est impossible à traduire en français ; nous en donnons le résumé seulement : « Parmi eux se trouva un liturgiste du nom d'Amithaï, qui avait trois fils, Schefatya, Hananel et Éléazar, tous trois savants et liturgistes. Au même temps que ces hommes pieux, Ahron, de la famille de Joab, arriva de Bagdad, exilé, pour trois ans, par son père, pour avoir tué un lion. » Ici

[1] Voir *Archives des Missions scientifiques et littéraires*, 2e série, t. V, p. 430.

le nom du père d'Ahron n'est pas donné; s'il avait été chef de la captivité, on n'aurait pas manqué de le faire. Plus tard nous verrons qu'Ahron est désigné sous le nom d'Abou Ahron, et telle est la bonne leçon dans les pièces d'Éléazar de Worms.

Fol. 16 *b*, Ahron est mentionné comme étant toujours dans l'Italie méridionale (à איירי, Oria?) en même temps que Schefatia, au temps du roi Basile, vers 870; voici les mots de la chronique qui ont trait à Ahron : ואבו אהרן עודנו שם ; הוא אהרן אשר למעלה נרשם. C'est après cette date qu'Ahron se serait donc rendu dans l'Italie occidentale, à Lucques, chez la famille de Calonymos, dont l'émigration dans la province rhénane, si toutefois, ainsi que la tradition, elle n'est pas légendaire, doit avoir eu lieu sous Charles le Chauve, qui, en se rendant à Rome, en 876, passant par la Lombardie, aurait encouragé le déplacement des Calonymos. C'est précisément le siècle où le mysticisme florissait, et notre Ahron en peut avoir été le propagateur. Disons encore que le ms. de Tolède ne parle ni la famille de Calonymos ni de Lucques. On y mentionne seulement l'Italie méridionale; même Rome y est passée sous silence.

A. Neubauer.

UNE GRAMMAIRE HÉBRAIQUE DU YÉMEN

SES RAPPORTS AVEC LE *MANUEL DU LECTEUR*

A l'occasion du quatre-vingtième anniversaire du vénéré Nestor de la philologie hébraïque, M. Adolphe Neubauer, à qui nous devons déjà l'édition de tant de précieux monuments de cette science, a publié un opuscule rédigé en arabe, qui enrichit très heureusement la littérature de la grammaire hébraïque ancienne [1]. Cet opuscule, que M. Neubauer reproduit d'après plusieurs manuscrits, qui le contiennent entièrement ou par fragments, à en juger par la provenance des manuscrits, a été écrit au Yémen et a des rapports avec cet autre ouvrage grammatical, écrit en hébreu, et provenant du Yémen également, qui a été édité, il y a vingt ans, sous le titre de *Manuel du lecteur*, par M. J. Derenbourg [2]. Parlant des rapports des deux ouvrages, M. Neubauer dit, dans la courte préface dont il fait précéder son édition : « La petite grammaire que je publie me semble être l'original arabe du texte hébreu dont M. J. Derenbourg a donné une excellente édition [3]. » Toutefois les choses ne sont pas aussi simples que ces mots sembleraient le faire croire. On peut s'en convaincre déjà par la comparaison superficielle des deux opuscules, l'ouvrage hébreu (que nous désignerons désormais par l'abréviation Man.) ayant, dans sa partie purement grammaticale, (p. 6-109) une étendue trois fois plus grande que celle de l'ouvrage arabe (que nous désignerons brièvement par Ar.). L'assertion de M. Neubauer doit donc être comprise en ce sens que

[1] *Petite grammaire hébraïque provenant de Yémen.* Texte arabe publié d'après les manuscrits connus par Ad. Neubauer. Leipzig, Otto Harrassowitz, 1891, in-8°, 38 p.

[2] *Manuel du lecteur d'un auteur inconnu*, publié d'après un manuscrit venu du Yémen et accompagné de notes. Paris, imprimerie nationale, 1871 (Extrait n° 6 de l'année 1870 du *Journal asiatique*). Je citerai les chiffres de pagination du tirage à part, tandis que M. Neubauer cite les chiffres de pagination du *Journal asiatique*.

[3] Cf. Neubauer, *Catalogue of the hebr. manuscr. in the Bodl. Library*, n° 2512.

le Manuel hébreu contient, entre autres matières, la traduction des chapitres de l'opuscule arabe. On le voit aisément par la table de concordance entre les textes arabe et hébreu que M. Neubauer a placée à la fin de son édition, et où il indique pour les chapitres isolés de l'Ar. les passages parallèles du Man. sans lacune visible. Cependant, si on y regarde de plus près, on voit que les passages parallèles cités ici ne sont que fort rarement la reproduction du texte arabe, comme le serait une traduction ou même une paraphrase. Au contraire, le sujet est traité souvent dans le Manuel d'une façon plus étendue, et quelquefois dans un ordre tout différent. D'un autre côté, Ar. s'occupe de bien des questions qui ne sont pas traitées du tout ou qui ne le sont que partiellement dans le Manuel. Pour préciser plus rigoureusement les rapports des deux ouvrages, il faudrait dire que Ar. est une des principales sources auxquelles l'auteur du Man. a puisé ses éléments. Car M. Neubauer a vu juste en ceci, que la priorité appartient à Ar. et que la compilation formée par le Man. dérive de l'ouvrage arabe. Avant de démontrer ce point en détail, qu'il nous soit permis de donner un bref aperçu de l'opuscule édité par M. Neubauer, en indiquant le chiffre des chapitres, afin de faciliter la comparaison avec le Man.

Ar. débute par une courte suscription où sont énumérées les questions qui seront traitées. Ce préambule est suivi, sans autre introduction, du chap. I, relatif aux classes et à la prononciation des lettres (p. 7). Le chap. II (p. 8 et suiv.) traite des quatre « exigences » (arabe, אסתקאראת)[1] des lettres, savoir : la lettre additionnelle nécessaire pour désigner la lettre (par ex. כ et ק avec א) ; la combinaison des lettres pour former le mot, sans laquelle aucun sens ne peut être exprimé ; du point-voyelle, sans lequel la prononciation du mot serait incertaine ; du signe tonique, qui sert à la séparation et à la liaison des mots, ainsi qu'à la détermination de certaines formes grammaticales. Le chap. III (p. 10-15) donne les règles de la prononciation des lettres בג"ד כפ"ת quand elles sont précédées d'une des lettres serviles אוהי. Le chap. IV (p. 15-17) traite des points-voyelles (ainsi que du *scheva*) et de leur prononciation ; le chap. V (p. 17-20) donne les règles particulières du *scheva*. Le chap. VI (p. 20 et s.) énumère différents cas de changement de voyelles. Avec le chap. VII (p. 21-28), le plus long de tout l'opuscule, commence l'étude des signes d'accentuation. Après une dissertation générale sur leur signification et leur origine, ces

[1] En hébreu צרכים, comme il faut lire dans Man., p. 17, à la dernière ligne et à la ligne 15, au lieu de צירופים. Le singulier צורך se trouve déjà dans Man., *ib.*, lignes 12 et 16.

signes sont le sujet d'un paragraphe spécial, les accents principaux d'abord, puis les accents serviles, avec différentes règles et des exemples. Le chap. VIII (p. 28 et s.), fort court, partage les accents principaux, d'après la gradation des tons, en trois groupes. Le chapitre IX (p. 29 et s.) énumère les cas où des accents sont employés deux ou plusieurs fois dans des mots qui se suivent immédiatement. Le chap. X (p. 30-32) traite des fonctions des accents serviles ; le chap. XI (p. 32-35) des six classes des accents principaux, au point de vue des accents serviles qui peuvent les précéder (jusqu'à six). Au chap. XII (p. 35-37), l'auteur parle des accents qui peuvent se trouver rapprochés. Le chapitre final (p. 37 et s.) forme un appendice qui n'appartient pas proprement à l'ouvrage [1], et donne, en *prose rimée hébraïque*, un aperçu des accents usités dans les trois livres poétiques.

On le voit, notre opuscule n'a d'une grammaire hébraïque qu'une partie des règles de l'écriture et de la phonétique, et ne traite d'une façon étendue que des accents des livres en prose. Il ne donne pas de règles grammaticales proprement dites, mais il réunit les règles relatives aux accents dont les Massorètes ont formulé les lois et qui doivent être observées pendant la récitation de la Bible et pour la copie des manuscrits bibliques. L'opuscule se rattache, par son contenu, très exactement à d'autres productions de cette littérature qui nous sont parvenues et qui forment la limite entre la Massora et la grammaire systématique [2]. Tels sont le *Dikdukè Hateamim* d'Aharon b. Ascher, et notamment le *Taamè Hamikra*, ou plus exactement le *Hôrayat Hakôrê*, attribué à Jehuda ibn Balaam. Une comparaison plus minutieuse entre l'opuscule arabe, édité par M. Neubauer, et l'ouvrage, certainement plus ancien et dérivé également d'un original arabe, qui porte le nom d'Ibn Balaam, montrerait en détail en quoi et de quelle façon dépendent l'un de l'autre ces deux ouvrages. Mais nous n'avons pas ici l'intention d'instituer cette comparaison, et nous nous bornerons à remarquer que la matière et l'ordre de succession des chapitres sont à peu près les mêmes dans les deux ouvrages et que dans Ar. il ne manque que le grand chapitre du *Taamè Hamikra* sur les règles des voyelles *kameç*, *patah*, *çèrè* et *segol* (p. 3 *a*-11 *a*, dans l'éd. Mercier).

Quant aux rapports d'Ar. avec Man., ils apparaîtront le mieux si, en prenant pour base l'analyse des chapitres faite plus haut, on examine en détail ce qui a passé de l'ouvrage arabe dans la

[1] Dans un des manuscrits dont M. Neubauer s'est servi ce chapitre manque, il est vrai, et la souscription se trouve à la fin du chap. XII.

[2] Cf. Graetz, *Monatsschrift*, XXXIV (1885), p. 479.

compilation hébraïque et en quoi diffèrent les chapitres parallèles des deux ouvrages.

La première moitié du chap. I, sur la classification des vingt-deux lettres de l'alphabet, se trouve, avec quelques additions [1], dans Man. (p. 18); comme exemple de la concordance des deux textes, nous citerons la phrase sur les lettres labiales: Ar. : מלרגדא מן טרף אללסאן מע לחם אלאסנאן ; Man. : והם בקצה הלשון עם בשר השנים.

La seconde moitié du premier chapitre remarque que, par exemple, pour prononcer l'*alef*, il faut distinguer entre la lettre « spéciale » (כאצירה) א et les deux autres lettres « paragogiques » (זואיד) du nom de la lettre אלף, et que pour la lecture de ce mot, la première lettre seule doit être prise en considération. Suit l'application de cette règle au mot ארץ pour les trois lettres du mot. Dans Man., au lieu de cette démonstration, il y a une règle (p. 19) exprimant, de fait, la même remarque, mais sans la terminologie des lettres *spéciales* et *paragogiques*, et se rattachant au passage correspondant du *Luma* (p. 28, l. 11-17, *Rikma*, 6, 29-34).

Le chap. II, avec sa terminologie originale et avec son système, des 4 « *exigences* » des lettres [2] qui ne se trouve pas ailleurs, se rattache, par son contenu, à la fin du chap. I, ce qui prouve l'unité de composition de notre opuscule, unité reconnaissable encore à d'autres indices. Dans Man., le chap. II d'Ar. est évidemment utilisé, car dans le premier chapitre de la partie de cet ouvrage qui traite des lettres (p. 17), on parle de צורך שלישי [3] et צורך רביעי, par quoi on entend, tout à fait comme dans Ar., la nécessité des points-voyelles et des accents toniques. Mais à la place de la première et de la seconde « exigences », il y a des explications sur la réunion des lettres pour former des mots (comme chez Abulwalid). Si on ne veut pas admettre qu'il y a ici une lacune dans Man., où il était question originairement aussi de צורך ראשון et צורך שני des lettres, cet emploi partiel d'un chapitre de Ar. jette une intéressante lueur sur la manière dont l'auteur utilise ses sources [4]. Dans tous les cas, ce seul exemple suffit pour

[1] Celles-ci sont, comme beaucoup de parties de Man., empruntées au *Luma* d'Abulwalid.

[2] Le chapitre commence ainsi : ואמא תבוין אלאפתקאראת פהי ארבעה ומעני אלאפתקאר הול אלחאגה. Le fait que אלאפתקאר est expliqué par un synonyme plus connu montre qu'il s'agit d'un terme traditionnel très ancien, mais ayant déjà besoin d'être expliqué.

[3] D'après la conjecture de M. Derenbourg maintenant confirmée de la manière la plus éclatante.

[4] Il semble résulter de la conclusion de ce chapitre, dans Man. (p. 17, fin), que l'auteur comprenait que la première condition consiste dans la nécessité de l'existence même des lettres. Il dit : יש (l. צרכים) הרי נתבאר שארבעה צירופים

prouver que Ar. est plus ancien que Man. et a été utilisé par ce dernier. La juxtaposition suivante des deux textes relatifs à la troisième « exigence » montre que le compilateur a procédé avec une certaine indépendance.

Man.	Ar.
ובצירוף האותיות תשלם המלה אבל אינו ודע כיצד היא אלא במלכים והן הנקודות וזה הוא הצורך [השלישי] שאם ימצא אדם שלש אותיות בלא מלך כמו עשה אינו יודע אם הוא עָשָׂה לשעבר או עֲשֵׂה לעתיד או עָשֶׂה לשון נקבה או עֹשֶׂה או עֶשֶׂה עד שיגיעו מלך אז ירוץ הקודא בו	ואלאזתקאר אלהאלה הו חאגה אלכלם אלי אלנקוט והי אלמלכים ובאן דלך אנך אדא וגדת שין מים ריש והי שמר בגיר נקט עליהא לא תערף קראתהא מא הי הל הי שָׁמַר או שֹׁמֵר או שָׁמֵר או שֶׁמֹר או שֶׁמֵר פאדא כאן עליהא נקט עַרפת מא הי מן האולאי פצארת אלכלם מחתאגה אלי אלנקט צרורה

Le chap. III débute par une exposition méthodique de la double prononciation des lettres בגדכפת et de l'influence des lettres faibles sur celles-ci. Dans Man. (p. 78), le passage correspondant est plus court. La preuve que, dans ce chapitre aussi, Ar. est la source de Man. ressort de l'énumération qui suit des cas où, dans les lettres en question, il y a un dagesch, quoiqu'elles soient précédées de lettres faibles. Ces cas, nommés dans Ar. אלתסעה אלכואסר (les neuf démolisseurs, gêneurs de la règle) [1], sont identiques dans Man. et dans Ar.; notamment le groupe des sept passages bibliques placé en tête et désigné comme première exception par le mystérieux vocable אוגירה, où il y a, contrairement à la règle, un *dagesch*, est désigné de la même façon dans Man., tandis que les autres sources ne connaissent pas ce vocable [2]. Une autre preuve que Man. dérive de Ar. nous est fournie par la particularité suivante : pour l'emploi extraordinaire du dagesch désigné par אתי מרחוק, on lit dans Man. (p. 80) la com-

בלשון הקדש ובכתב הקדש האותיות עצמן וחבור אות לאות והמלכים והטעמים.

[1] Dans le *Taamè Hamikra* : ט' שמבטלין את הדגש.

[2] Le terme se trouvant, par conséquent, aussi dans une source arabe, l'ingénieuse conjecture de M. Derenbourg (*Man.*, p. 171) expliquant ce mot par אר גירה, (= אר זולתן), tombe d'elle-même. Je l'ai trouvé également dans la Massora de Ginsburg, lettre ב, n° 523 : ארבעה מלין בשירת הים משמשין לשון אוגירה. Cette manière de s'exprimer prouve que ce mot (en arabe il est précédé de l'article arabe אלאוגירה) appartenait à la terminologie constante de certains cercles massorétiques. Peut-être est-il formé de אגר « rassembler », d'après le modèle de מוסרה avec la signification de « groupe ». Voy. l'explication donnée plus tard par M. Derenbourg, lui-même, dans cette *Revue*, t. IV, p. 276. Aharon b. Ascher reproduit le groupe des exceptions (il est vrai avec dix exemples), mais sans citer ce terme. Dans *Ar.*, p. 11, l. 1, אוגירה est expliqué expressément par l'arabe גאמעה.

paraison très caractéristique que voici : לפי שנתרחק בין טעם לטעם מלכים הרבה בא הטעם הראשון ודחק כל המלכים והשליכם על אות הטעם השני כאבני בליסטא, c'est-à-dire, d'après la traduction de M. Derenbourg, « le premier accent lance des voyelles sur la lettre pourvue du second accent, comme on lance des pierres d'une baliste ». Dans Ar., nous trouvons l'original de ce passage (p. 12, fine) : פאן אלכלמה אלאולי תהתז ותרתמי עלי כלמה בגדכפת מתל חגר אלמנגניק. Ici encore, Man. ne fait que paraphraser ; cependant le passage dans Man. ressemble plus à celui d'Ar. qu'à la manière dont la même comparaison est employée dans le *Taamè Hamikra* d'Ibn Balaam (et, par suite, chez Moïse Ha-Nakdan) [1]. Il faut encore rappeler que les neuf démolisseurs de la règle d'Ar. se réduisent à six dans Man. (Voir le résumé, *Manuel*, p. 172 [2]), parce que les numéros 5-7 et 8-9 ne sont comptés que pour deux.

Le chap. IV (15-17), sur la forme des points-voyelles, l'étymologie de leurs noms et leur prononciation, se retrouve avec peu de modifications dans Man. (p. 53-56). Au contraire, le passage concernant le *scheva*, signe que l'Ar. ajoute comme huitième aux *Sept rois*, manque dans Man.; le contenu seul se retrouve en un autre endroit (p. 64 fine) et provient vraisemblablement d'une autre source. Il faut remarquer que, selon Ar., le *scheva* est appelé *serviteur* (משרת = כאדם), parce qu'il a l'habitude de servir [3] (dans le *scheva* composé sous les lettres gutturales) avec les trois voyelles *patah*, *kameç* et *segol*.

Le chap. V (p. 17-20), sur les deux sortes de scheva et la prononciation du scheva mobile, ne répond pas au chapitre correspondant de Man. (p. 60-68), ni en ce qui concerne la disposition des règles isolées, ni quant à leur contenu. Ici l'auteur de Man. n'a utilisé la source arabe que dans une mesure très restreinte et d'une façon très indépendante.

Le chap. VI (p. 20 et s.) a ce titre : בי קאנון אכתלאף בעץ אלנקט בי בעץ אלכלם « règle de la diversité de certains points-voyelles dans certains mots ». C'est une série d'observations isolées sur les diverses ponctuations d'un seul et même mot ou de plusieurs mots très rapprochés. Ces observations, données sous forme de règles, sont du genre purement massorétique, quoique, en réalité, il soit aussi question de différences grammaticales ou étymologiques. Ainsi, entre מָהֳרָה et מָהֳרַת, on constate cette différence que la

[1] Voir *Monatsschr.*, *l. c.*, p. 500.

[2] Cependant ligne 7, fine, il faut lire, au lieu de 4°, 5° et, ligne 4, fine, au lieu de 5°, lire 6°. Dans Man., p. 78, ligne 11, après מרחיק, il faut suppléer רמפיק.

[3] Cf. mon ouvrage, *Abraham Ibn Esra als Grammatiker*, p. 61, note 1.

dernière forme (avec *patah*) est employée quand le mot suivant commence par un ה (Lév., XXIII, 11 ; Nombres, XXXIII, 3), et la première quand il n'y a pas de ה qui suit (Jos., V, 12) ; אֶשֶׁה se trouve devant ה, ל, י (Ex., XXIX, 18, 41 ; Nombres, XXVIII, 19), ailleurs il y a אִשֶּׁה ; חֲרָבוֹת se rattache au sens d'épée, חָרְבוֹת au sens de destruction [1]. Sur la foi de l'observation purement empirique de cas isolés, sans tenir compte de la qualité grammaticale des formes verbales (*status constructus*, פָּעַל et פָּעֳלוּ), nous trouvons ici des règles établies dont l'origine remonte certainement au-delà de l'époque de la connaissance grammaticale. Le même caractère massorétique appartient à la règle sur אגג, qui, devant un ג, doit avoir un *patah* (Nombres, XXIV, 7 ; I Sam., XV, 32), et partout ailleurs un *kameç* (I Sam., *ib.* [2]). La plus grande partie de ce chapitre est consacrée aux règles massorétiques bien connues de לָמָּה avec ou sans *dagesch* [3]. A la fin, à propos des règles de בֶּן et בָּן, אֵת et אָת, כֹּל et כָּל, הֵן et הֶן, זֶה et זָה, etc., on renvoie aux massorètes (אצחאב אלמסורות [4]). — Pour ce chap., Man. n'a rien d'équivalent.

Le grand chap. VII traite des accents et se retrouve, en grande partie dans Man., mais il s'y dissémine en plusieurs endroits (p. 71-77, 91-97), et diffère souvent par les détails. Pour ce chapitre, Ar. ne peut être considéré comme l'original de Man. que dans une mesure très restreinte. Le début du chapitre est très intéressant. Après avoir démontré brièvement, en appuyant la preuve de plusieurs exemples (cf. Man., 71), l'utilité des accents toniques — en se référant à la conclusion du chapitre II, — l'auteur répond à cette question : « Qui a institué (אלף = ולף) ces points-voyelles et ces accents toniques, leur a donné cette forme et ces noms ? » La réponse, qui attribue l'origine des signes toniques et des signes de ponctuation à Ezra, nous est déjà connue grâce à Man., où notre passage est reproduit sous une forme abrégée [5], mais à un autre endroit, au commencement de la partie traitant des voyelles (p. 53 et s.). Ce passage de Man., qui est un important témoignage de la candeur avec laquelle on envisageait, dans

[1] Voir *Dikdukè Hateamim*, § 45 (p. 40).
[2] Voir Frensdorff. *Massora magna*, p. 262, note 3.
[3] Voir *Dikdukè Hateamim*, § 56 (p. 43).
[4] *Ibid.*, § 41, 42, 43, 47 (p. 38 et s.).
[5] Le fait que Ar. est ici, en réalité, la source de Man. ressort de ce que la dissertation de Man. est amenée par la même question (p. 53) : ואם יאמר אדם מי חבר אלה המלכים וכן הטעמים והתקין צורתן כמו שהן ?תהי בידינו. A ces derniers mots répond, dans Ar., le passage placé par M. Neubauer entre parenthèses : אלתי מעני אלאן ; cependant, au lieu de מעני, il faut lire מענא (avec nous = בידינו).

les cercles juifs, même avant Elias Lévita, l'origine historique de la ponctuation [1], peut maintenant être complété d'après sa source arabe, que nous possédons, grâce à M. Neubauer. D'abord, le passage affirmant les droits d'auteur d'Ezra, omis par une négligence du copiste dans Man., doit y être rétabli, et le sens de tout le passage en question doit ainsi être rendu clair. Il faut notamment intercaler, dans Man., p. 53, à la dernière ligne, avant כמו שיעזרא ובית דינו היו מתקנים אתם ואפשר : שתיקן. En outre, le passage de Man., p. 54, ligne 2, ויש מי שאומר קודם עזרא, est accompagné, dans Ar., de ce motif remarquable : « Comme il est dit dans Habacuc (II, 2), כתוב חזון ובאר על הלוח, au sujet de quoi les sages ont fait cette remarque que כתוב désigne l'écriture (le texte des lettres), et באר la ponctuation. » C'est, dans tous les cas, un Midrasch apocryphe ayant pour but de donner à la ponctuation du texte biblique un témoignage biblique ; l'auteur du Man. l'omit sans doute intentionnellement, parce qu'il suspectait, à bon droit, l'authenticité de ce midrasch [2].

L'hypothèse de l'origine des points-voyelles et des signes toniques est complétée ainsi : « Il est dit que seuls les signes sont de date postérieure, mais la façon de lire le texte sacré fixée par les signes [3] doit être, comme la loi orale, attribuée à Moïse même et se serait transmise par tradition orale de génération en génération. » Dans Ar., il y a ensuite cette déclaration : « Toutes ces dispositions — avant l'établissement des signes, quand il n'y avait que l'enseignement oral, — n'étaient que des mouvements de la langue et de la main, comme les sages ont dit (*Berachot*, 62 *a*) : לא יקנח בימין שמראה בה טעמי תורה [4]. Man. reproduit, plus bas (p. 108), cette explication de l'intéressant passage talmudique, mais il la reproduit différemment et certainement d'après une autre source.

[1] Voir la remarque de M. Derenbourg, *Manuel*, p. 160, note 1, et mon ouvrage *Abraham Ibn Esra als Grammatiker*, p. 38. Il paraît que la source où Ar. a puisé ses vues sur les signes massorétiques était le *Kuzari*, de Juda Halévi (l. III, § 31).

[2] Par יש מי שאומר, Man. entend l'auteur d'Ar., car dans ce dernier il est dit ויתכן אן יכונוא מן קבל עזרא; l'opinion en question est donc simplement une hypothèse de l'auteur.

[3] La liste de ces termes concernant la prononciation et la fixation grammaticale du texte biblique (dans Man., simplement les expressions רום, שחרה et נצב répondant aux trois expressions arabes رفع, نصب et كَفٌّ) est complète dans Ar. Outre les trois expressions indiquées, il y a encore רצל, קטיר, פתח, נסך, צם, et à la fin, celle-ci, qui embrasse toutes les particularités grammaticales de la prononciation : וכל אלאעראב.

[4] Il faut encore remarquer qu'au החומשין (Man., 54, 8) répond, dans Ar. (23, 10), אלחומשין, et que, pour וסימנום (Man., *ib.*), Ar. porte (*ibid.*, ligne 7), à côté de שבלוא וצוורא, également סימנוא.

L'introduction du chap. VII est suivie, dans Ar., de l'énumération des douze accents principaux et des huit serviteurs. Man. (p. 71-73), pour l'ordre de succession des accents (c'est le même que chez Ibn Balaam), suit notre texte arabe ; mais, ailleurs, il s'accorde avec Ben Ascher (*Dikdukè Hateamim*, § 17), auquel il emprunte aussi le début du morceau. Pour les accents serviles, Man. utilise les deux sources. Je ne puis entrer plus avant dans le détail du reste de ce chapitre, et établir leur existence dans Man. Je me bornerai à faire observer que Man. n'a ici encore emprunté que quelques passages d'Ar., et que partout ailleurs il cite les mêmes matières d'une autre façon et dans un ordre différent. Parmi les passages provenant d'Ar., mentionnons encore ceux qui parlent de *Ga'ya* (*Méteg*) et *Darban* (Ar., p. 27 et s.), dont la forme abrégée dans Man. (p. 77, fine ; cf. p. 90) permet de reconnaître encore clairement qu'ils proviennent de Ar. [1].

Le chap. VIII (cf. *Taamè Hamikra*, éd. Mercier, 14 *a-b*, Heidenheim, *Mischpetè Hateamim*, 8 *a*) a son équivalent dans Man., p. 75. S'appuyant sur la division des accents telle qu'elle est donnée ici, suivant leur valeur musicale [2], en trois groupes, Man. donne aussi une exposition complète des douze accents principaux dans laquelle il intercale des particularités du chap. VII d'Ar. (p. 90-102).

Le chap. IX (cf. *Taamè Ham.*, 14 *b* ; Heidenheim, *M. Hat.*, p. 8 *b*) est reproduit dans Man., p. 81-83, mais avec une division différente des matières [3].

Le contenu du chap. X se retrouve, avec des changements dans l'ordre de succession et plus d'ampleur, dans Man., p. 103-107. L'observation qui se trouve à la fin du chapitre, sur la signification des accents principaux et des accents serviles pour la coordination de la phrase, est utilisée dans Man. à un autre endroit (p. 83) [4].

Le chap. XI est reproduit assez exactement dans Man., p. 83-87,

[1] A propos de דרבן en arabe המזה, cf. la remarque de M. Derenbourg, dans Man., p. 170, et Wickes, טעמי אמת, p. 112 ; *id.*, טעמי כא ספרים, p. 82. M. Wickes cite le passage d'Ar. d'après le ms. désigné chez M. Neubauer par la lettre O.

[2] Voir Wickes, טעמי כא ספרים, p. 13, où Ar. est aussi employé d'après le ms. O.

[3] Il est à noter que le terme arabe תראדף (la succession des mêmes accents), est traduit dans le Taamè Hamikra par le mot ההתרדף formé à son image, tandis que Man. emploie le verbe צמד au niphal. Dans un autre cas, Man. (80, 13) donne צבורות pour מהראדפין (Ar., 14, 16).

[4] Ar., 32, 9-12 : « Les accents principaux ressemblent à des points centraux bien solides qui servent à coordonner les pensées dans la phrase ; les accents serviles tiennent les mots qui se suivent entre un point central et l'autre, de peur qu'ils ne se heurtent : לִלֹּא תִנדפק עִלּוּי בִּעִצּוּהָא בִּינַיִן. C'est en cela que consiste leur utilité, Man. (83, 15) והם מחזקים המלות שלא יתדפקו המלות זו לזו. »

tandis que le chapitre final de la partie grammaticale de Man. (p. 107) ne contient qu'un extrait très bref du XII^e^ chapitre, qui est, à proprement dire, le chapitre final d'Ar.

Les rapports entre Man. et Ar., après les preuves détaillées que nous venons d'énumérer, nous permettent de dire que Man. appartient au même genre de littérature que Ar., qu'il est un même produit de la littérature massorétique, à cheval entre la Massora et la grammaire systématique, et que Man. a aussi la même division des matières qu'Ar., tous deux traitant successivement des lettres voyelles et (c'est le sujet principal) des accents. Ar. est, en outre, la source directe de plusieurs chapitres du Man. ; pour d'autres, Ar. a été utilisé très librement, soit que les matières qu'il renfermait aient été abrégées, soit qu'elles y apparaissent dans un ordre de succession différent.

Il résulte de notre analyse que Ar. présente de l'intérêt, non seulement comme une des sources utilisées par Man., mais aussi parce qu'il est une exposition concise, assez exacte et ne manquant pas d'une certaine indépendance, d'une partie de la théorie des sons et des règles des accents. Outre les particularités déjà signalées, qu'il nous soit permis de recommander encore à l'attention les détails suivants sur le contenu ou sur la forme de notre opuscule. Dès le début du premier chapitre, les vingt-deux lettres de l'alphabet sont désignées par un terme qui ne se trouve que dans le Commentaire sur le Séfer Yeçira du Gaon Saadia : חרוף אלקבאלה [1]. De même l'auteur emploie, pour désigner les voyelles, un terme rare נגמאת (p. 15, l. 22). Ce dernier terme se trouve aussi chez Saadia נגמאת אלכבע (voir Comment., sur Séfer Yeçira, éd. Lambert, p. 42, l. 9; *Manuel*, p. 207). Notre auteur semble aussi employer une fois ce terme pour désigner les accents, car il dit, dans la dissertation rapportée plus haut sur l'origine des points-voyelles et des signes toniques (p. 23, l. 13): פכאן מן הדא אן אלנגמאת ואלחרכאת אצליה ממשה רבינו מסיני. Ici נגמאת est évidemment employé à côté de חרכאת (= תנועות, voyelles) dans le sens d'*accents*, ce qui répond au sens originel du mot arabe. — En un autre endroit (p. 25, l. 3), une autre forme du pluriel — אלנגם — est aussi employée dans le sens d'accents. — La particule (la 3^e^ partie du discours), outre les noms de

[1] Voy. l'édition de M. Lambert, p. 81 du texte arabe et p. 104 de la traduction française. D'après cet endroit, très important pour l'histoire de l'art à enseigner l'hébreu, on appelait קבאלאת (pluriel) les rangées des lettres combinées de l'alphabet, écrites dans les cahiers scolaires des enfants en Palestine et en Égypte et servant à apprendre à épeler. Il paraît que cette méthode et le terme en question sont connus de l'auteur d'Ar. comme étant encore en usage dans son pays (le Yémen).

חרף אלמצני et חרף מוצל (p. 9, l. 8) ; ce terme est synonyme de מלה דבק employé par Ibn Ezra, qu'Ibn Parchon appelle דיבוק (Voir *Abraham Ibn Esra als Grammatiker*, p. 72). Comme Saadia, notre auteur emploie דגש comme mot arabe, et en fait la racine d'un verbe, par exemple מדגוש (p. 19, l. 3), וינדגש (p. 12, l. 26); il emploie aussi רפי sous une forme arabisante et dit une fois (10, l. 15) תרפי (qu'il faut sans doute prononcer selon la quatrième forme, d'après l'hébreu הרפה). Il renvoie souvent à la Massora, employant constamment l'expression ניסורות [1] et jamais le singulier (פי אלמסורות, p. 25, l. 26; p. 25, l. 4; p. 30, l. 23 ; אצחאב אלמסורות, p. 21, l. 26). Il appelle aussi une fois les massorètes אצחאב אלדקדוק (p. 11, l. 12). Il ne cite pas d'autres autorités. Il parle en deux endroits de la liberté accordée aux copistes (אלכתאב) pour la ponctuation du texte biblique : en ce qui concerne le scheva composé, où il est placé sous d'autres sons que des sons gutturaux (p. 16, l. 24), et pour le placement du Ga'ya (Méteg, p. 27, 13) [2]. Une fois (p. 11, l. 16) il dit que le lecteur est libre (באלקאר מכיר פיהם) en certains endroits de lire avec ou sans dagesch. En ce qui concerne la valeur musicale des accents, il dit (p. 28, l. 25) : « La connaissance de cette valeur musicale sera obtenue mieux par l'enseignement oral du maître que par l'étude du livre ». La prononciation de ׃ au commencement des mots comme אוּ (אָ) est appelée par notre auteur אצטלאח אללגה (= הסכמית הלשון) (p. 20, l. 19). Dans le même sens, il dit, relativement à l'emploi des points-voyelles et des accents (p. 22, l. 11) : אנה נמנא אצטלחוא עליה אלאבא אלמתקדמין מן עצר עזרא (cf. *ib.*, l. 16, et p. 23, l. 14 [3]).

Il ne reste plus qu'à remercier le savant éditeur de l'intéressant opuscule pour la correction [4] et la forme parfaite de cette publication, où il a utilisé avec soin tous les matériaux manuscrits existants. Il contribue ainsi dignement à l'éclat de la fête qu'ont célébrée les amis de M. J. Derenbourg.

W. BACHER.

[1] Cf. mon article sur l'histoire du nom de la Massora, *Jew. Quart. Review*, III, 787.

[2] A cette occasion, il cite la sentence massorétique (cf. Man., p. 177, fine) : אין אב לגעיא, qu'il explique ainsi : לא אצל לה, « le Ga'ya n'a pas de racine solide, de base dans la tradition ». Au lieu de אב, un ms. a la version אם, ce qui rapproche encore cette expression des anciens principes exégétiques et massorétiques : יש אם למסורת, יש אם למקרא.

[3] Cf. mon ouvrage, *Die grammatische Terminologie des Jehuda Hajjûg*, p. 10.

[4] Ici. il nous faut placer quelques corrections : p. 11, l. 13, et p. 15, l. 21, lire אלנקט ; p. 14, l. 24, l אלכואסר ; p. 18, l. 3, l. אלמתראדפין ; p. 19, l. 15, l. אר au lieu de אר ; p. 22, l. 5, l. אלתי ; sur p. 22, l. 9, v. plus haut, p. 244, note 5; p. 23, l. 4, l. אלכפץ ; *ib.*, l. 6, l. סב au lieu de סד : p. 24, l. 10, פתם au lieu de פתנר, et l. 11, זלר au lieu de ולר ; p. 37, l. 4, lire פיסוקין (duel).

CORRESPONDANCE

ÉCHANGÉE

ENTRE LES COMMUNAUTÉS JUIVES DE RECANATI ET D'ANCONE EN 1448

PENDANT LES PERSÉCUTIONS DIRIGÉES PAR JEAN DE CAPISTRANO

En général, les documents sur l'histoire des Juifs du moyen âge sont très rares. Mais cette lacune est particulièrement sensible pour l'histoire des Juifs d'Italie. On dirait vraiment que les Juifs de ce pays, qui avaient l'esprit si cultivé, manquaient de sens historique, car ils n'ont laissé aucun récit, aucune chronique qui puisse nous renseigner sur les péripéties de leur malheureuse destinée.

En présence d'un tel état de choses, on comprend les services considérables rendus à l'histoire juive par un chroniqueur tel que l'Espagnol Joseph Haccohen. On comprend également pourquoi il est impossible, non seulement de faire jaillir quelque lumière de source juive sur les malheureux événements qui ont affligé les Juifs d'Italie, mais même de prouver, par des documents juifs, la réalité de ces malheurs. Ainsi, on ne rencontre nulle part dans les annales juives le nom de Jean de Capistrano, inscrit pourtant en lettres de sang dans l'histoire des Juifs. Ce qui a fait dire à M. Graetz (*Geschichte der Juden*, VIII, 3e éd., 206, note) de la page qui se trouve sur le titre du *Mikhlol* de Kimhi, dans l'édition de Constantinople de 1532 : « C'est, à ce que je sache, la seule page de la littérature juive qui mentionne explicitement Capistrano. »

C'est donc une bonne fortune qu'il soit resté quelques lettres écrites sous l'impression des souffrances et des dangers de ce temps, plus suggestives que tout autre document littéraire, et qui apportent un témoignage émouvant sur la situation faite aux Juifs

dans les États pontificaux à la suite de l'entrée en scène de Capistrano. Nous sommes redevables de ces lettres historiques au grammairien Joseph Sarko[1], qui les a ajoutées à la fin de son recueil de morceaux choisis de poésie et de prose, dans le ms. Halberstam n° 231. C'est le style seul de ces lettres qui intéressait Joseph Sarko. Autrement, il n'en aurait pas retranché tout ce qui avait une valeur pour l'historien, comme les noms et les dates. Il y a laissé cependant assez de détails historiques pour qu'on puisse en conclure avec certitude qu'il s'agit là de lettres adressées par la communauté de Recanati (Etats pontificaux) à la communauté d'Ancône, ville alors si florissante, grâce à son port et à l'activité commerciale de ses habitants. Ces lettres furent écrites au printemps de l'année 1448, quand les auteurs de ces épîtres ressentaient encore l'impression douloureuse produite par les mesures provoquées par Capistrano et prises par le pape contre les communautés juives de l'Italie.

Par ces lettres nous savons que, dans la pensée des Juifs des Etats pontificaux, c'était à la suite des démarches de leur ennemi implacable, l'inquisiteur Jean Capistrano, que, trois mois après son élection, le pape Nicolas V avait promulgué la bulle du dimanche 23 juin 1447, qui confiait à Capistrano l'exécution des mesures de rigueur édictées contre eux. Déjà quand Nicolas, qui s'appelait alors Thomas Lucanus, fut nommé évêque-cardinal de Bologne, il était étroitement lié d'amitié avec Capistrano, qui lui prédit dès cette époque son avènement au trône pontifical[2]. Aussi s'empressa-t-il, une fois pape, d'obéir aux suggestions de Capistrano, qui était impatient de mettre à profit l'influence dont il jouissait, pour assouvir sa haine contre les Juifs et les frapper dans leurs biens et leurs personnes.

Ce moine fanatique demanda à Nicolas V de renouveler pour l'Italie l'édit que le pape Eugène IV avait promulgué (Florence, dimanche 8 août 1442) pour les royaumes de Castille et de Léon, sous le règne de Juan II. L'ancienne bulle devait être appliquée dans toute son intégrité[3], sans que l'on y apportât même les modifications rendues nécessaires par la diversité des pays. Ainsi on y maintenait la partie relative aux Sarrazins, qui avait

[1] Voir *Hebr. Bibliogr.*, XVIII, 117.

[2] A. Hermann, *Capistranus triumphans*, p. 244.

[3] *Ibid.*, p. 245-248. Dans la bulle d'Eugène IV (*Bullarum... romanorum pontificum amplissima collectio*, III, 3, 43. Rome, 1751) il y a plusieurs corrections à faire d'après le texte de la bulle de Nicolas V. Ainsi on y lit : *ad ulteriorum intellectum*, au lieu de : *adulterinum intellectum; promiscue innovamus*, au lieu de : *pro insertis innovamus; agant, experiantur*, au lieu de : *agant, et conveniantur; aliud opus simile*, au lieu de : *aliud opus servile.*

sa raison d'être en Espagne, mais était absolument inutile en Italie. Seulement Eugène IV avait laissé passer un délai de trente jours entre la date de la promulgation de la bulle et celle de son application, tandis que Nicolas, excité par le zèle fanatique de Capistrano, n'accorda qu'un délai de quinze jours.

On voulait faire cesser brusquement les relations entre Juifs et Chrétiens et arriver ainsi à mettre les Juifs dans l'alternative de la ruine ou de l'émigration. Défendre aux Juifs de prêter à intérêts et leur prescrire de rendre les intérêts déjà perçus, c'était les déclarer hors la loi et encourager la foule à se ruer sur leurs biens comme sur des dépouilles abandonnées au premier prenant. Quoi d'étonnant alors que la populace de Rome attaquât les Juifs de cette ville dès que cette bulle fut connue ! Une grêle de pierres tomba sur les maisons du quartier juif, qui ne s'appelait pas encore le ghetto, et les malheureux Juifs furent obligés de se défendre derrière les murs de leurs habitations comme des assiégés contre des ennemis. De Rome les désordres se propagèrent dans les autres villes des Etats pontificaux et bientôt même dans d'autres Etats ; partout les Juifs eurent à supporter des violences et des persécutions.

Capistrano, si je comprends bien ces lettres, ne se contenta pas d'avoir obtenu la promulgation de la bulle du 23 juillet 1447. Au printemps de l'année 1448, il paraît avoir provoqué de la part du pape des mesures plus sévères encore contre les Juifs. La communauté de Recanati s'efforça alors de décider les Juifs d'Italie et surtout ceux d'Ancône à essayer de se défendre contre l'effet de ces mesures. Déjà la première fois, lors de la promulgation de la bulle de 1447, elle s'était imposé les plus lourds sacrifices pour atténuer les graves conséquences de l'édit papal, elle était encore prête cette fois à faire son possible, mais elle ne voulait pas courir le risque de combattre seule le bon combat et dépenser inutilement ses efforts et son argent. Elle désirait que la communauté d'Ancône se mît à la tête du mouvement, sollicitait le concours de tous les Juifs d'Italie et fixait un jour où les délégués de toutes les communautés italiennes se réuniraient pour délibérer sur les moyens, fût-ce par l'envoi d'une ambassade à Rome, propres à conjurer le nouveau malheur qui les menaçait tous.

Nous savons par d'autres sources le résultat ordinaire de ces réunions. « Qui ira à Rome ? » Telle était la question habituellement posée, ainsi que le rapporte dans son style lapidaire la chronique classique que Salomon ibn Verga a vue dans la maison de Schemtob Sanzolo. Quand le synode de Montpellier de 1215 eut frappé de terreur tous les Juifs de France, chaque communauté

de ce pays, depuis Narbonne jusqu'à Marseille, avait envoyé deux délégués à Saint-Gilles, et là on s'était mis d'accord sur la personne qu'on enverrait à Rome pour conjurer les conséquences funestes des délibérations du synode [1].

En Italie également s'étaient déjà tenues des réunions juives de ce genre. Ainsi, en 1415 il y avait eu une conférence à Bologne, et le 18 mai 1418 à Forli [1]. A ces assemblées assistaient des délégués des communautés italiennes, deux par communauté, qui fixèrent les taxes à payer par les Juifs d'Italie pour obtenir des papes de nouveaux privilèges ou le maintien des anciens. A des événements extraordinaires, il fallait naturellement des assemblées extraordinaires. C'est pourquoi la communauté de Recanati demandait également la convocation de délégués de toutes les communautés d'Italie. Les bonnes relations qu'elle paraissait entretenir avec le gouverneur de la ville, le cardinal de Recanati, semblent avoir engagé les Juifs d'Ancône à lui demander de tenter une démarche auprès de ce prélat pour qu'il plaidât, à Rome, la cause du judaïsme italien. Du reste, comme la ville d'Ancône était très commerçante et avait une assez grande importance pour les papes, ceux-ci en traitaient les habitants, y compris les Juifs, avec une certaine bienveillance. C'est ainsi que, lors de l'expulsion des Juifs des Etats pontificaux, Pie V fit exception pour ceux d'Ancône et de Rome. Les Juifs d'Ancône étaient donc probablement moins atteints que leurs coreligionnaires des autres villes par les nouvelles mesures, ils en souffraient moins, et, par conséquent, tout en étant disposés à prendre leur part des charges communes, ils préféraient qu'une autre communauté entreprît d'essayer de parer les coups qui menaçaient tout le judaïsme italien. Ils voulaient que ce fût la communauté de Recanati qui envoyât des délégués dans les autres communautés italiennes pour recueillir les sommes nécessaires à l'œuvre de défense et fît en même temps les premières démarches pour annuler ou atténuer les effets de la bulle néfaste [2].

Mais, après l'expérience qu'elle avait acquise à la suite de la première bulle (1447) de Nicolas V rendue sur les conseils de Capistrano, la communauté de Recanati était devenue plus prudente. Empêchés par cette bulle de gagner dorénavant leur vie, menacés de ruine, les Juifs d'Italie n'avaient pas voulu risquer les faibles débris de leur fortune dans une entreprise dont la réussite n'était rien moins que certaine. Ce fut nécessairement la communauté de Recanati qui pâtit de cet égoïsme, car elle dut garder à sa

[1] שבט יהודה, éd. Wiener, p. 113 ; dans la trad. allemande, p. 233.
[2] S. Halberstam, dans עטרת צבי (*Graetz-Jubelschrift*), p. 53.

charge toutes les dépenses qu'elle avait faites dans l'intérêt général. Aussi demanda-t-elle cette fois à Ancône de se mettre à la tête de l'œuvre de défense, d'envoyer des délégués dans les diverses communautés d'Italie afin de réunir les ressources nécessaires pour une action commune et de désigner une localité, entre Recanati et Ancône, où les représentants des Juifs des Etats pontificaux se réuniraient pour délibérer.

C'est là que s'arrêtent les renseignements fournis par cette correspondance sur l'histoire de ces journées néfastes dans les annales des Juifs d'Italie. Mais s'il est vrai qu'à la suite d'une controverse religieuse avec Capistrano, Gamaliel, rabbin de Rome, accepta le baptême avec quarante autres Juifs [1] en 1450, année jubilaire de l'Eglise, on peut supposer que le régime de terreur que Capistrano avait commencé à faire peser sur les Juifs en 1447 se prolongea et que la communauté de Recanati échoua dans sa tentative. Du reste, le grain empoisonné, une fois jeté en terre par Capistrano, pouvait germer et se développer tout seul. Aussi continua-t-il à produire d'amples moissons, même quand Capistrano eut quitté Rome pour prêcher et diriger une nouvelle croisade contre les Turcs et aussi pour apporter la ruine et le désespoir aux Juifs partout où il passait.

Capistrano avait prédit à Alphonse Borgia, élu pape le 8 avril 1455 sous le nom de Calixte III, qu'il serait élevé à la plus haute dignité de l'Eglise [2]. Il est donc probable que, même en son absence, son influence, qu'il continuait, du reste, à exercer par ses lettres, fut très grande à la cour pontificale et que c'est à son instigation qu'au commencement de la deuxième année de son pontificat, Calixte III annonça de Rome, le 28 mai 1456, qu'il confirmait la bulle promulguée déjà par Eugène IV et Nicolas V. Il y apporta cette seule modification, que les biens confisqués aux Juifs ne seraient plus employés pour construire des cathédrales, mais pour soutenir la croisade contre les Turcs, c'est-à-dire pour appuyer l'entreprise favorite de Capistrano. Mais celui-ci mourut cette année même, le 23 octobre 1456.

David Kaufmann.

---

[1] Hermann, *l. c.*, p. 248. La controverse elle-même (p. 248-253) qui aurait amené la conversion au christianisme du rabbin Gamaliel et de ses coreligionnaires n'a existé que dans l'imagination de Hermann ; elle n'a aucune réalité historique.

[2] Hermann, *l. c.*, p. 485.

PIÈCES JUSTIFICATIVES

[fol. 161 *a*] גב הכתב

יחידי סגלה לשם ולתהלה נכבדי קהל הקדש אשר במקום פלו' יע"א

כי יצא הקצף מלפני אדון חולי ארץ המסתיר פניו מבית יעקב כי ניפרנו זה פעמים וקשה אחרונה מן הראשונה ביד הצר הצורר אח יואני דקפישטראנו להמנו ולאבדנו כחוי חרגין [1] בגזרותיו הקשות נשל המן נהמדה כדובים כלנו כצאן תיענו נישער לשיער על כללותנו ופרטינו השחויים בצער וארכא בחיין נתן לנו מיעט מזער ויתה אחינו אנשי גאלתנו ב"ב ק"ק אנקונה בכלל כל קהל עדת ישראל אשר בכל מדינה ומדינה ובכל עבר ופנה חלו נא פני אל ונשא לבבנו אל כפים לחוס על שאריתנו להעביר את רעת רבים עליהם קמים כמאמ' חז"ל [2] אפי' חרב חדה על צוארו של אדם אל ימנע עצמו מן הרחמים כי לא קצרה ידו מחושיע וכמה פתחים למקום נקמתינו לנקום ואהרי הבטחון ברוכב שמים בעזרנו למען שודדינו החלצו מאתכם אנשים אנשי שם ואנשי מעשים ועוצו ודברו ועינכם אל החוס לפדות נימוסכם במנון חבריכם כי ביגרה באש חנדת צמצום קצת קהלות מדינות וגלילות בפעם הראשונה עד שביעונותינו העוסקים עם הצבור לשם שמים ובאמונה להוציא לאור משפטנו במדינה יצאו נקיים מנכסיהם ושלוחי מציד היו נזקקין הן למות הן לשרושי הן לעינש נכסין ולאבורין [3] ואין מרחם ומישגיח עליהם ואם מכאן ולהבא אל ירפו ידיכם לפזר ולבזבז בכל הצריך גם אנחנו ב"ב ריקנאט"י נחלץ חושים לפרוע חלקנו משלם כפי ערכנו ולא תזכרנה הראשונות ומן הנראה לנו חנה טוב מאד נועדה יחד באו זה מקום ממוצע ונדיעה בינינו נה טוב ויפל כן הסכמנו לשלוח לכם על זה שליח לכתחלה ושבר ההליכה בידו ואם האחרו איתו יום או יומים תפריעוהו עד חזרתו. קנצר למלין חזקו ונתחזקה בעד עמנו כי הנה אחינו ב"ב מקום פלו' עם פשתגן כתב החזות קשה השלוח לכם על מנת להחזירו לנו ע"י שלוחנו זה וב"ב מקום פלו' ופלו' ופלו' המסו את לבבנו אנחנו אלה פה הבאים על החתום קצת יחידי שרידי צעירי הצאן קהל ריקנא"ט ה' אדר שנת ק'ו'ו'נ'ו' ל'ו' ויושיענו.

חזות קשה הגד לנו עת צרה היא ליעקב ולישראל מפי שומע יהא רעוא ממנה נושע אלופינו ומיודעינו אחינו אנשי גאלתנו ב"ב מקום פלו' יהי שלום בחילכם אמן. דעו אפוא כי הגיע הנה במקום פלוני הבחור פלו' והגיד לנו שהקהל משם שרויים בצער גדול ובסכנה עצומה ובפרט פשתה הספחת בקהלת רומ"ה שהצר הצורר השיג מהאפיפיור וקיים לו קפיט"ולי נגד היהדות אשר בכל עיר ועיר תחת ממשלת אדום

[1] V. Onkelos, Genèse, XLIX, 17.
[2] *Berachot*, 10 *a*.
[3] Ezra, VII, 28.

ונחתמו בערכאות שלהם קשים גזרותיו משל המן שאין שום אדם ובשר ודם שיוכל לעמוד כנגדם כגון הסרת הרבית וכל מקח וממכר ומשא ומתן בינינו ובין אומות העולם והנור ורחים ושכירות בתים וכאלה רבות ומי יוכל לעמוד בפני אלה יסופר לנו שבשכונת היהודים ברומ"א תכף אשר פתשגן התקלות נתפרסמה סגר כל בית בשכונתם כי בשצף קצף פריצי המון העם נאספו עליהם באבני אלגביש להמם ולאבדם לא ידענו עד השתא מה אחרית אלה לשמיעה רעה הלא אם אמת היה הדבר נעורנו משנתנו ועינינו תדמע דמוע ואליכם נשפוך שיחנו ע"י זה שלוחנו תודיעונו קל מהרה איך ומה הענין ואם יש לנו מזה שום תקות תקומה לבטל עצת הקמים עלינו מכמה פתחים למקום ברוך הוא ואם יצטרך לשלוח שליח מעיר לעיר ורץ לקראת רץ לדעת מה זה אפי' עד רומ"ה הגנו עמכם בהוצאת שלוחכם כמנו כמוכם וע"י זה שלוחנו לכתחלה תודיעונו בבירור הנודע אצלכם ומיה בדעתכם אם הדברים כהויתן רועה ישראל יחמול על פלישת עמו למען שמו ואל יעזבנו ואל ישכנו כצאן אשר אין להם רועה נאום המכתבים בעמל ובעס קצת יהודי שרידי קהל מקום פלו' ופלו' ופלו'.

[fol. 163 *a*] גב הכתב

יחידי סגלת עיר תהלת קהל קדש אשר במקום פלו'
ישמרם צורם

יודעי דעת ויראת ר"י ונבוני מדע לתשובת כתבכם אמרתו צרופה מעטרת ומקטרת מר מוסר השכל היא מוצאת ניבית דינכם במשפט צדק לכלכל חכמים ונבונים וידועים נדיבים ושועים קהלה קדישא די באנקו"נדה מתא הפלא ונפלאת דעת בני קהלנו פרטינו וכללינו בדברכם אלינו מה שדברתם אחרי הויתם מהונין בדין כי כבוכול הנכם היום כמשפט מטין בתת את כל המשא עלינו ותפרקו על זה מעל צואריכם על שכמנו ראשונה מיד כתנו כי ניחל להטות לב אדונינו החשמן להיות לבקשתנו מזומן ולואי יראנו למראית העין בסבר פנים יפות ולשלוח במדינה שני נכבדי ארץ אשר נקבו בשמו' או אחרים זולתם לשני שליחות אשר אמרתם דהיינו על הטאל"יה ולבטל מחשבת צורר היהודים לא ידענו מי ומי ידבנו לבו לפנות מכל עסקו ליעדנא כדנא ולצאת מיערו ונארצו על מנת להשתקע מספר ירחים ומשנה כסף יקחו בידם מאשר דברתם אך עתה נוספה זאת המבוכה ונתחדשה הלכה נרתע אחור מגאמרו ונתבטל הנדר מעקרו מן הראוי והנראה לנו אחרי ראיתם אשתקד אנו נכנסנו בעובי הקורה לפרוע כל חלקנו משלם ויותר מן המגיע לנו מלבד ההלואה עשינו בעדכם ובעד קהלות אחרות זולתכם בחרו מכם נדיבי עם הם ילכו ברשות קהלנו ובכח אדון להכריח כל קהל עיר ומדינה לפרוע המחוייב ואם כה תעשו כמנו כמוכם לכל הקון טוב כראוי ואם תמאנו ח"ו והחרש תחרישון רוח והצלה יעמוד ליהודים וגו' ואנו את נפשנו הצלנו פי המדברי' דורשי שלומכם וטובתכם מחלים פניכם אל תשיתו לב לדברים אם נראין קשים כי כוונתנו שמתוך הוכוח יתברר האמת והאמת והשלום אהבו אוהבו צעירי הצאן ב"ב ריקנאט.

CONTRIBUTIONS

A LA BIOGRAPHIE DE MOSE HAYYIM LUZZATTO, YEKUTIEL GORDON ET MOSÉ HAGES

LA CAISSE DES MANUSCRITS DE LUZZATTO ET JACOB COHEN POPERS

On sait que Yekutiel ben Loeb, de Vilna, disciple de Mosé Hayyim Luzzatto, envoya, par erreur, à Mardochée Margulies Jafé, *alias* Schlésinger [1], une lettre où il lui proposait de consulter son maître Luzatto au sujet de son âme et de ses œuvres de purification. Yekutiel croyait s'adresser à Mayer Hirschel, nommé Pösing, riche négociant viennois, qui, donnant dans les rêveries sabbataïques, avait offert l'hospitalité à Loeb de Prossnitz et à Eybeschutz [2]. Dans cette lettre, il dévoilait innocemment l'activité secrète de Mosé Hayyim Luzzatto.

Me fondant sur les registres matricules de l'Université de Padoue, je puis aujourd'hui établir, pour la première fois, le nom de famille de notre Yekutiel et prouver qu'il était docteur. Le Dominus Yekutiel Sperodeum Gordon hebreus filius quondam domini Leonis, de civitate Vilna in Lithuania, qui fut reçu, à l'unanimité, le jeudi 16 octobre 1732, suivant la notice du livre matriculaire 1732-1737, f° 166, lauréat de philosophie et de médecine, c'était lui. Yekutiel appartenait donc à la famille Gordon de Vilna, et était sans doute aussi parent de ce docteur Aron Gordon [3] qui obtint du roi de Pologne le privilège, pour lui et ses

[1] L.-A. Frankl, *Inschriften des alten jüdischen Friedhofs in Wien*, n° 430.
[2] Kaufmann, *Samson Wertheimer*, p. 83, note 3.
[3] Fünn, קריה נאמנה, p. 104 et s.

descendants, d'habiter les rues interdites aux autres Juifs. En 1717, Aron Gordon vivait encore. Yekutiel paraît avoir conservé encore des relations à Vienne après son établissement à Brisk, en Lithuanie, comme médecin praticien. Du moins, c'est de là qu'il dédia son ouvrage, l'histoire d'Esther écrite entièrement en termes dont les initiales forment le mot Megilla, à Salomon Salman Sinzheim, célèbre et riche descendant de cette famille, originaire de Worms, devenue si florissante à Vienne et à Mannheim [1]. C'est à Vienne que l'attention fut d'abord attirée sur les agissements suspects de Mosé Hayyim Luzzatto, par la lettre de Gordon. Il ne fallait qu'un signal au zélateur Mosé Hages d'Altona pour déchaîner une tempête contre Mosé Hayyim Luzzatto, qui se croyait en sûreté à Padoue, dans l'entourage de ses nombreux disciples, qui formaient une sorte d'association secrète [2]. Le rabbinat vénitien, que combattit le génial padouan avec une hostilité que rien ne put calmer, fut excité contre lui par ceux d'Altona. C'est aussi de là que les rabbins allemands, qui étaient encore sous l'impression de la terreur causée par les dangers des rêveries cabbalistiques, furent appelés à se mettre en campagne contre le nouvel agitateur. A côté de R. Ezéchiel Katzenellenbogen, le célèbre rabbin de Hambourg, dont l'appui lui avait été assuré par les rabbins d'Altona, Hages tenait surtout au concours de R. Jacob Popers de Prague, rabbin de Francfort-sur-le-Mein, déjà célèbre dans sa jeunesse comme rabbin de Coblence. Nous savons, par les consultations de R. Jacob, que le rabbinat de Mantoue, à la tête duquel se trouvaient R. David Finzi [3], beau-père de Luzzatto, et R. Abiad Sar Schalom Bazula, s'adressa à lui lors d'une circonstance où quatre membres de la Communauté, très estimés, avaient voulu déférer leur litige à un tribunal rabbinique étranger, parce qu'ils contestaient l'indépendance et la compétence du tribunal local. Nous pouvons maintenant préciser la date, restée inconnue, de cette querelle. Elle a dû avoir lieu en 1732. Dans un livre de copies, resté manuscrit, où les lettres officielles de R. Jacob Cohen Popers étaient habituellement inscrites par des copistes, et qui est en ma possession, se trouve une lettre de R. Jacob, datée du lundi 8 septembre 1732, adressée à R. Mosé Hages, à Hambourg, qui nous donne la solution de cette question. Hagès s'était adressé, trop tardivement, à R. Jacob, dans l'intention d'influencer son jugement dans la querelle de Mantoue. Le mémoire de R. Jacob, inflexiblement objectif, était

[1] Neubauer, *Catalogue of the hebrew manuscripts... of Oxford*, n° 2430.
[2] *Kerem Chemed*, III, 119. V. A. S. Isaacs, *A modern hebrew poet.*, p. 46 et s.
[3] שב יעקב, II, f° 106 *c*.

alors déjà terminé depuis un mois, et même la nouvelle de l'effet produit était parvenue à sa connaissance, les deux parties en présence lui ayant adressé des lettres de satisfaction [1].

Ses rapports avec R. David Finzi n'empêchèrent pas R. Jacob Cohen, au commencement de l'année 1735, d'accueillir Luzzatto, fugitif, avec toute la sévérité que lui inspiraient ses sentiments d'hostilité contre la cabbale, et de provoquer sa comparution solennelle devant le tribunal rabbinique de Francfort, pour le mardi 17 Tébet 496 (1735). En vain, Finzi lui avait envoyé une lettre qui devait assurer à son gendre un accueil amical [2]. La nouvelle des assertions outrecuidantes de Luzzatto parut si sérieuse à R. Jacob, qu'il crut faire sûrement œuvre pie en dégrisant le dangereux rêveur par des paroles rudes et persuasives. Depuis 1727, le sentiment de la supériorité de son esprit avait tellement grandi chez Luzzatto, qu'il se vantait de posséder un démon familier qui l'honorait de visions particulières [3]. Quelle que fût la pureté de son intention en composant un nouveau Psautier, il avait cependant contre lui les apparences d'avoir voulu faire concurrence aux Psaumes de David ; à cela s'ajoutait encore le fait que ses disciples se livraient à des exagérations mensongères et attribuaient à leur maître cette déclaration, qu'il avait voulu rendre le Psautier inutile à l'avenir. R. Jacob Cohen eût aimé entrer en possession de tous les écrits de Luzzatto, comme le rabbinat de Venise avait essayé de le faire déjà en 1730, afin d'écraser, en quelque sorte, du pied et d'étouffer l'incendie qu'ils pouvaient allumer ; mais l'aveu de Luzzatto, déclarant qu'il n'avait sur lui qu'un dialogue cabbalistique tout à fait innocent, approuvé par ses maîtres et par des autorités rabbiniques, était exact. Il ajoutait que ses autres ouvrages se trouvaient depuis cinq ans sous double clef, dans une caisse ; une des clefs était entre les mains de son maître, R. Iesaya Bassano, rabbin, alors, de Reggio ; l'autre, chez un homme de confiance, qui était, à ce que nous supposons, Mosé b. Siméon Alpron (Heilbronn), à Padoue [4].

Luzzatto avait quitté Francfort, mais la caisse faisait l'objet des préoccupations de ses adversaires. On avait la crainte secrète, à la vérité ridicule, de voir cette semence dangereuse sortir des presses d'Amsterdam. On pensait que Iesaya Bassano devait la

[1] Appendice I.

[2] תורת הקנאות, p. 114 (note 16).

[3] *Kerem Chemed*, III, 118.

[4] *Ib.*, II, 65 : שהרי התבה סגורה בשתי מפתחות ולא נמסרה בידי אלא אחת והאחרת היא בידי איש אחד נאמן. Cf. תורת הקנאות, p. 114. Le nom (du second gardien) se trouve dans la formule d'interdiction du rabbinat de Venise du 5 Hesvan 496 (1735) ; v. *Kerem Chemed*, III, 158.

mal garder, comme si Luzzatto ne pouvait produire de nouveau ce que, par étroitesse d'esprit, on croyait pouvoir confisquer. A Venise on prétendait même être sûr que R. Iesaya avait rendu à son disciple beaucoup de pièces qui devaient rester enfouies dans la caisse, et on rassembla des témoignages qui devaient confirmer cette indélicatesse [1]. Excités par ces rapports, les rabbins allemands Katzenellenbogen et Popers songèrent, avant tout, à retirer la garde de la caisse au rabbin de Reggio, coupable de connivence avec son disciple, et à le forcer de l'envoyer en Allemagne. On oublia si bien toutes les considérations de collègue et de respect professionnel, qu'on alla jusqu'à prier l'administration de Reggio de requérir officiellement le vieux rabbin de rendre la caisse qui se trouvait en dépôt chez lui et qui, semblable à la boîte de Pandore, pouvait devenir fatale, et de l'expédier hors du pays [2]. R. Iesaya était très contrarié du procédé, mais ne voulait pas prolonger cette querelle, fâcheuse à ses yeux, et laisser croire qu'il refusait de se dessaisir des écrits de son disciple [3]. Du reste, il ne faisait guère de sacrifice en les restituant, et il ne s'en séparait même pas, car ils ne paraissent jamais avoir été en sa possession et semblent avoir continué à rester à Padoue. Mais après l'interdit que le rabbinat de Venise fit publier au sujet de la conservation de ces écrits [4], ils ne purent y rester plus longtemps. C'est ainsi que nous voyons, à la date du lundi 23 août 1736, David b. Eliézer de Iaroslaw, en Galicie, qui paraît avoir fait le commerce de librairie à Padoue, attester qu'il lui a été remis, de la part de R. Iesaya Bassano, de Reggio, par les soins de Jacob Hazak de Padoue, une caisse qui renfermait, sous double fermeture, les manuscrits de R. Mosé Hayyim Luzzatto, pour l'expédier à Francfort-sur-le-Mein [5].

A partir de là, toute trace de cette caisse était perdue jusqu'ici. La déclaration de David b. Eliézer était-elle véridique ? R. Iesaya avait-il laissé réellement partir les livres en question ? Ceux-ci étaient-ils parvenus en Allemagne ? A qui avaient-ils été envoyés ? Toutes ces questions étaient restées sans réponse, faute de renseignements documentaires. Justement dans le livre de copies des lettres officielles de R. Jacob Cohen Popers, il s'en est conservé une qui se rapporte au débat sur Mosé Hayyim Luzzatto, et qui

[1] *Kerem Chemed*, II, 65-66. La lettre de R. Iesaya est du 7 Tébet 496 (1736) ; cf. III, 164, note 116.
[2] *Ib.*, II, 64.
[3] *Ib.*, III, 158.
[4] *Ib.*, 165 : יום ג' כ"ד למב"ר תצר.
[5] *Ibid.*, 132, note 23 ; cf. Isaacs, *l. cit.*, 43 et s.

jette une lumière nouvelle et inattendue sur l'histoire de la caisse. A la date du vendredi 15 juin 1736, R. Jacob écrivait d'Offenbach, où il séjournait pour y faire une cure, à son disciple Abraham de Venise, qu'il avait reçu, un mois auparavant, des lettres de lui et de (Samuel) Israël Benjamin Bassano, fils de R. Iesaya, à qui Luzzatto avait dédié son drame *Migdal Oz*, selon la mode italienne, à l'occasion de son mariage [1]. Ces lettres contenaient la justification de R. Iesaya contre les soupçons et accusations des rabbins de Venise et annonçaient que R. Iesaya s'était rendu au désir de R. Jacob et avait ordonné la remise des écrits de Luzzatto. Tout ce que la caisse renfermait et ce qu'il possédait encore en fait d'ouvrages de Luzzatto devait être remis directement à R. Jacob Cohen Popers de Francfort-sur-le-Mein, par les soins de deux expéditeurs, David b. Eliézer et Nathan. Il paraît que les frais d'expédition furent supportés par un Mécène francfortois, Michel Speyer, gendre de Moïse Clève-Gomperz, de Berlin. Il envoya, à cet effet, une somme de 50 florins du Rhin au rabbin de Francfort, en le priant de les faire parvenir aux deux libraires lors de l'arrivée de la caisse. L'envoi n'était pas encore parvenu à Francfort, mais un des deux expéditeurs avait déjà avisé de Vérone R. Jacob que les livres avaient été expédiés à l'imprimeur bien connu Hirsch b. Hayyim de Fürth [2], qui avait promis de les réexpédier aussitôt après leur arrivée.

La lettre contenait encore une autre nouvelle agréable à R. Iesaya Bassano. Dans sa lettre à Katzenellenbogen et à Popers, il avait insisté sur le fait que l'audition des témoins par le rabbinat de Venise avait été peu scrupuleuse, si bien qu'un des principaux témoins, Mosé Menahem Merari [3], se plaignit hautement de la manière dont on avait écourté ou falsifié ses déclarations. Or, ces accusations étaient confirmées par un autre témoin, R. Hillel Padova, qui affirmait, avec beaucoup d'énergie, que le témoignage publié en son nom par les Vénitiens était complètement controuvé. C'était une satisfaction pour R. Iesaya vieux et malade, à qui, sur la foi de ces témoignages, on avait cru être en droit de refuser tout ménagement [4].

Mais pour rendre aussi justice au point de vue des adversaires de R. Iesaya, surtout de R. Mosé Hages, il fait observer, dans un post-scriptum, que l'ardeur mise par R. Iesaya à défendre la cause

[1] Cf. שב יעקב, 35 *d*, 38 *b*.
[2] Cf. Ersch et Gruber, *Realencyclopædie*, II, 28, p. 84, note 47, et Steinschneider, *Cat. Bodl.*, p. 289 et s.
[3] תורת הקנאות, p. 107. Cf. Nepi-Ghirondi, p. 253.
[4] *Ibid.*, III, 140, note 46 ; 132, note 2.

de Luzzatto, son disciple, devait inspirer des préventions contre lui-même. Le nouveau psautier de Luzzatto ne peut être absous. Même s'il était faux qu'il eût songé à rendre les Psaumes de David inutiles et à les supprimer, l'idée de composer un second psautier est condamnable. Dans sa lettre de défense, Bassano avait appelé l'attention sur le fait que le manuscrit de cet ouvrage fourmillait de corrections et de ratures ; c'était donc un ouvrage tout à fait humain, fruit d'un dur labeur et, d'ailleurs, composé par Luzzatto avant ses prétentions à l'inspiration par une puissance surnaturelle [1]. Mais cela ne répondait pas à l'objection que R. Jacob croyait devoir élever, selon ses propres vues et selon son examen d'une partie de l'ouvrage. Dans les sept psaumes que Luzzatto avait publiés en 1729, en l'honneur de la consécration de la synagogue sefardi de Padoue [2], il y avait des allusions si visiblement et irréfutablement sabbataïques, que l'ouvrage entier devait être considéré, d'après cet échantillon, comme une faute grave et dangereuse.

La caisse contenant les écrits de Luzzatto est-elle réellement parvenue entre les mains de R. Jacob Cohen Popers ? Iesaya Bassano s'étant décidé à envoyer à Francfort tous les écrits de son disciple qu'il possédait, par conséquent aussi l'autographe du nouveau psautier, il faut, si l'envoi est parvenu à sa destination, que le psautier y ait figuré. Or, nous savons que celui-ci était gardé avec anxiété à Prague. Du moins, Zunz [3] rapporte comme un fait avéré que l'accès des psaumes de Luzzatto est défendu par un Chérubin sous forme d'une veuve de Prague. Il sera permis de supposer que ce trésor perdu est arrivé à Prague, avec les objets composant la succession de R. Jacob Cohen de Prague. L'importance de l'œuvre a été exagérée de beaucoup à en juger, du moins, par les échantillons que nous en avons, sans doute parce qu'on l'a combattue, d'abord, par esprit de persécution et, ensuite, par manie de déification [4]. Toutefois, il serait vivement à souhaiter qu'on finît par trouver le nouveau psautier de réputation presque légendaire.

Budapest, 8 juin 1891.

DAVID KAUFMANN.

---

[1] *Kerem Chemed*, II, 65.

[2] *Ibid.*, II, 66.

[3] *Die Monatstage des Kalenderjahres*, p. 26, 6 mai ; cf. L. Dukes, *Litteraturblat des Orients*, 6, 211.

[4] Landshuth, עמודי העבודה, p. 222.

PIÈCES JUSTIFICATIVES.

I

המבורג יום ג׳ ח״י אלול תצ״בל.

יזכר ויפקד לשנה טובה, ויושע בנחת ושובה, עד זקנה ועד טיבה, לאהו׳ ידידי החכם השלם, אשר לו יד ושם כשם הגדולים, אוצר בלום, קופה הרוכלים, איש חי ורב פעל[ו]ם, כ״ש מוהרר מש״ה נר״ו.

גי״ד מעשי ידי אצבעותיו וידו הגדולה הגיעני לנכון עם תכריך של כתבים מק״ק מנטובה בעסק שאלה ותשובה מן שני הרבני׳ החכמים עם רוב הציבור אשר להם הריב עם ד׳ יחידים והנה צר לי אשר יגו(ו)ע לריק מעלת׳ כי לערך חדש ימים קודם הגיע ד״ק [1] אלי קדמתי בתשובה על כל דבריהם כפי מה שנראה לדעתי הקלושה, הלכה למעשה וזה שמנה ימים שקבלתי השובה משם שני כתבי׳ הבאים כאחד מן שני הרבני׳ הנ״ל וכתוב מן (חמשה)[ד׳] הגבירי׳ החתומים ושניהם כאחד טובים מחזיקים לי טובה וחינות באשר תשובתי עשה פירות הנ״ל ופעולה טובה להשקיט הריב והמחלוקת מישראל ומרוב עבודה המוטל עלי ואני מופנה מכל צד לקצר אני צריך רק שלו׳ מה׳ יהי׳ לו לאור עולם.

II

לק״ק ווינציאה. יו׳ ו׳ עש״ק ו׳ תמוז תצ״בל פ״פ.

לאיש חמודות. מדובר בו נבבדות, לו עשר ידות, במעלות ובמידות. ה״ה תלמידי ידידי האלוף התורני. עדני העצני. יושב בשבת התכמוני, כ״ש מוהר״ר אברהם נ״רו. ר״ד י״א [2].

הנה מרוב עבודה המוטל עלי תמידן כסדרן ושלא כסדרן, לא אוכל להשיב לשואלי דבר כרצון איש ואיש בכל עת ועונה, להרחיב הדיבור והמענה, אך ההכרח לא יגונה. להודיע למע״לת שהגיע אלי זה חדש וימים, שני כתובים הבאים כאחד. אגרת א׳ מידו יד כותבת כתיבה נעימה. ואגרת א׳ מן התורני בנו של רבו הרב מהרי״ב כתיבה תמה, מגילה עפה מזה ומזה כתובי׳. ושניהם לדבר א׳ נתכוונו. להצדיק את הצדיק מעיקרא הרב הנ״ל. ולהתנצל אותו שנקי הוא מאותו עון, שחשדו אותו ישיבו׳ חכמי ויניציאה. ואף גם זאת שראה ראיתי אשר שמע להקול קול יעקֹב. ונשלח ספרים ביד הרצים בסוסים וביגלה מהתם להכא. ע״י שני אנשים אשר נקובי׳ בשמותם ר׳ דוד ור׳ נתן, מוכרי

[1] דברי קדשו.
[2] Prov., I, 7.

ספרים, בעד השכירות אשר קצץ עמהם, שימסרו הספרי' לידי, הויגו כל הספרים והכתבי' של מח"ל, הנמצאי' סגורי' בתיבה וחוץ לתיבה ובטוח אני אשר בוודאי הן הגדה כל הספרים של מח"ל ולא נחסר מהן, אפילו א' מהן לא נעדר. כי קבלתי כתבי' מכתבי' שונים שניי' ושלישים, מן חכמי ויניציאה. ומן הרב החכם מוהר"ם חאגיז בשמם אשר התרעמו והתלוננו על איחור שלוח ספרי' הנ"ל, ואומרי' שהוא רק רחי' בעלמא, גם אומרים לניחש ניהו בעי, אולי לא ישלח כולם כאחד, ואצלי הוא חסרון שלא אוכל להמנות אותו כי אינו ידוע לי תחילת ניניען כמה הוי, ואינם נכרים לי כלל נשא"כ לחכמי ויניציאה ידוע ונוכרים להם, וא"א להעלים מהם וכדומה האריכו למעניהם בדברים כהנה וכהנה, ואני השבתי להם דברים המתיישבי' על הלב, כדי למעט המחלוקת ולהסיר התלונה כאשר עם לבבי. גם ידוע להוי שקבלתי מן הקצין הר"ר מיכל שפיראר סך חמשי' זהו' ריונש בשבילו, וביום אתמול קבלתי בבי דואר מן מע"לת כתב שניה לאמר אשר הסך חמשים זהו' הנ"ל, הוא השכר אשר קצץ לשני אנשים הנ"ל, אשר הוביל הספר' הנ"ל מהם להבא, אבל לעת הזאת עדין לא קבלתי הספרים. אך כבר קבלתי אגרת שלו' מן א' מישני אנשים הנ"ל מק"ק ווראצ שכבר נשלחו הספרי' לק"ק פיהדא, ליד המדפיס ר' הירש שם. והוא שלח לי את דברי האגרת הזאת, וגם כתב מידו באם שיגיעו אליו הספרי' ישלחם מיד נידי. ואם אקבלם אזי אשלם להם השכירות הנ"ל כרצונו. ואודיע מיד למע"לת אי"ה. גם ראה ראיתו תוך דברי האגרת של מעלת, שדיבר פה אל פה עם הגביר ר' הילל פאדווה, והכחיש לגמרי הגדות שכתבו משמו מן ויניציאה אשר הוא נפלא בעיני, אשר חד מינייהו ניתפס בשקר גמור, אשר לא יעשה כזאת בישראל, ואשר נפשו בשאלתו לשלוח לו טופס אותו הגדות כו', פא"א לע"ע באשר אנכי [I. אנכי] בבירתו, אך אני עוסק קצת ברפואות פה ק"ק אביניך, סמוך לק"ק ורנקפורט. לישתות מי באר הידועי' פה לרפואה שקורי' קור"ר, ומיד שאבא לביתי אי"ה אשלח לידו, ולע"ע לקצר אני צריך. ובזה יהי' מ"ד מבורך. ויניים ושנים יאריך. דברי אוה' נאמנו לנצח. הקטן פב"ם.

וזכרון א' עולה לכאן ולכאן לדרוש לשלו' להתורני מוה"ר שמואל בנימן בן הרב כי נלאתי בשוא להטריח לכפול הדברים. כי ממני יראו עיניו משרים.

ואחרון חביב לאביו הזקן ונשיא פניט הרב החכם השל' מהר"יב נר"ו. והרופא נאמן ירפא אותו, ויתחדש כנשר נעוריו...

אך המכסה אני מאברהם, אשר עדיין קצת טיני בליבי על רב מהי"ב ובנו התורני נר"ו. שראה ראיתי מכתב שלו, שכתב מפי אביו הרב נר"ו, דעדיין נעשה סניגורי' לדבריו שלא לדחות ולהרחיק ספריו וכתביו של תלמידו מח"ל ומדמה בכח הנידה לאלישע אחר אשר לא קרוב זא"ז דאלישע אחר ידע רבונו ומרד ואמר הואיל כ"ש להחזי בהאי עלמא[1]. ודינו כמומר ואין למידן ממנו. כי ישראל קדושים הם

[1] *Hagiga*, 15 *a*.

ומקרא מלא הוא. ועמך כולם צדיקי׳ ואין למידן מדרך רשעי׳ ופושעי׳ הידועים והמפורסמים, משא״כ בהאי נדון של מח״ל. שמחזק עצמו בצדיק גמור לפי דיעתו קדוש יאמר לו וכל דבריו מפי מגיד קדוש, וודאי חיישי׳ להטעות את הבריות וימשכו אחריו לשש לפי טעותם. ואמת כפי הנראה כל דבריו מצד הקליפה כמו שכתבת והוכחת בכתב הראשון. ואף גם שראה ראינו שאמת הוא שחיבר ק״ן מזמורי תהילים במקום תהילם לדוד, ופשש ידיו בדוד משיח אלה׳ ויעקב ואומר שהן בטלים לעתיד לבא. הלא ראינו הקב״ה קרא משיח לעתיד על שם דוד. כמה שנאמר ודוד עבדי מלך עליהם [נשיא להם לעולם l.][1]. ואף שהוא אומר אשר בשקר דברו עליו שאמר כזאת שק״ן מזמורי׳ יהי׳ בטלים. אעפ״כ חוצפה גדולה שמדמה עצמו לדוד שחיבר ק״ן מזמורי׳. בפרטות שרׂעה ראיתי ז׳ מזמורי׳ שנשלח אלי מה שנדפסו כבר בשנת הפ״ח מאותן ק״ן מזמורי׳ לזמר מזמור א׳ בכל יום לימי השבועה. מהני שבע תועבות אשר שם נקודים על קצת אותיות לרמזים ונראה שהם מרמזים על אמונת ש״ץ ימ״ש, או שאר מינות אוי לעיני׳ שכך היאים. והרבה יש לחוש לחורבה דאתי מיני׳ וצריכי׳ להרחיקו ולבזות בכל מה דאפשר אותן ספרי׳ וכתבי׳, ולא ללמד סניגורי׳ לדברי׳ ולתרץ אותו וכי פרוקי׳ לסכתי׳ ולתקלות שיש לחוש ח״ו. כאשר ראינו בנסיון בדורות הללו התקלות שיוצאין ע״י מגשים כאילו. וכל הת(ער)[ריע]ומו׳ שיש להחכם הרב מהר״מ חאגיז רק בשביל זה שראה שדעת הרב מהרי״ב לחפות על תלמידו מח״ל ועל ספריו. והארכתי קצת בזה מפני כבודו של הרב החכם השלם מהר״יב שלא יהי׳ ח״ו עוד שיחה בפי הבריות ולנקות את עצמו מאותו עון, נגד ראשי בית ישראל וזקיניו להיות נגד זקיניו כבוד.

כ״ד הקטון פב״פ.

[1] Ezéch., xxxvii, 25.

DOCUMENTS INÉDITS

SUR

LES JUIFS DE MONTPELLIER

AU MOYEN AGE

(SUITE ET FIN [1])

X.

1.

LOCATION D'UNE MAISON, PAR ASTRUGUE ET SON MARI BONMASCIP DE NARBONNE, A JACQUES DOMIGOL, MERCIER, POUR LA DURÉE DE SIX ANNÉES ET MOYENNANT LE PRIX DE 40 LIVRES MELG.

Montpellier, 10 mars 1294 (n. st.).

It., sexto idus Marcii.

Ego, Astruga Judea, filia quondam et heres universalis Salmias de Lunello et Blanche, Judeorum, quondam conjugum, uxor quoque Bonmascip de Narbona, Judei, de voluntate et expresso assensu dicti mariti mei etc, et ego eciam, idem Bonmascip, ambo simul et quisque in solidum per nos et nostros, bona fide et bono animo, omni dolo et fraude exclusis penitus et remotis, vendimus, damus, cedimus et concedimus et titulo pure, perfecte et irrevocabilis vendicionis derelinquimus tibi, Jacobo Domigol, mercerio, et tuis, a proxime instanti festo Beate Marie de Augusto in sex annos continuos et completos, videlicet omnes fructus, loccaria et pensiones, usum et habitationem totius cujusdam hospicii nostri et operatoriorum, quod et que habemus in Montepessulano, de prope carreriam voccatam ruam Francigenam, ante domum Petri de Castaneto, et confrontatur, ex una parte, cum domo Jacobi Helias et, ex alia,

[1] Voir *Revue des Études juives*, t. XXII, p. 264.

cum domo B. de Castillione, precio hujus vendicionis confitemur nos a te habuisse et numerando recepisse quadraginta libr. Mlgr., de quibus tenemus nos a te pro paccatis etc, in quibus ren. etc, promitentes et quisque in solidum tibi recipienti quod predictum hospicium per totum dictum tempus condrictum et reffectum et preparatum tenebimus, nostris propriis sumptibus et expensis, et ipsum hospicium et fructus, loccaria et pensiones ejusdem per totum dictum tempus faciemus te et tuos habere, tenere, possidere percipere pacifice et quiete et ab omni inpediente et contradicente persona, in judicio et extra, te et tuos jure semper deffendemus, quod nisi fecerimus, omne dampnum etc. credendo etc. Pro quibus universis et singulis tenendis etc. et pro omni evictione etc. obligamus et quisque in solidum tibi recipienti et tuis nos et omnia bona nostra etc. et specialiter et expresse preconfrontatum hospicium cum operatoriis, quod interim constituimus nos pro te et tuo nomine precario et civiliter possidere, ita tamen quod specialis obligatio non prejudicet generali nec econtra etc. promitentes et quisque in solidum tibi recipienti quod contra predicta nunquam veniemus etc. et nichil diximus etc. ren. etc. et promitimus per fides nostras plevitas etc. sub quo fidei nostre plevimento nos majores asserimus XXV annis.

T. Bernardus Catalani, macellarius, Marchus Berengarii, blanquerius, et ego, etc.

(Arch. municip. de Montpellier. registre des notaires de la Ville de 1293, fol. 87 v°.)

2.

Sous-location d'une boutique de la maison louée par Jacques Domigol a Bonmascip de Narbonne et Astrugue, sa femme.

[Montpellier], 23 mars 1294 (n. st.).

Item, x kls. Aprilis.

Ego, Jacobus Domigol, mercerius, per me et meos locco et ex causa loccationis concedo tibi, Bertrando de Tholosa, mercerio, et tuis quoddam operatorium quod nunc teneo illius hospitii quod conduco a Bonmascip de Narbona et Astruga, ejus uxore, quod est in Montepessulano de prope carreriam nuncupatam ruam Francigenam, ab instanti festo Beate Marie de Augusto in sex annos ; pro locario vero dabis mihi IIIIer libr. annis singulis, temporibus consuetis, ita quod non possis nec debeas ibi ignem facere nec tempore yemali ad calefaciendum manus et quod tunc ibi de carbone ignis faciat.

T. Helias de Borrono, R. de Molendinis et ego etc.

(Archives municipales de Montpellier, registre des notaires de la Ville de 1293, pièces annexes.)

XI.

1.

CONTRAT DE COMMANDE ENTRE FERRIER D'AMILHAC ET JUSSE D'AMILHAC, SON BEAU-PÈRE, POUR LA SOMME DE 90 LIVRES MELG., FORMANT LA DOT DE FAVA, FILLE DE JUSSE.

[Montpellier], 14 janvier 1294 (n. st.).

Anno Domini millesimo ducentesimo nonagesimo tertio, scilicet xix°. kls. Febroarii.

Ego, Ferrerius de Amiliaco (?), filius Sal. de Amiliaco (?), Judei, volo et concedo pactumque sollempne tibi, Jusse de Amiliaco (?), socero meo, stipulanti et recipienti, facio, quod ille nonaginte libre Mlgr., quas tu in dotem mihi cum Fava, filia tua, constituisti et in quibus tu, tam in numerata peccunia, quam tu....., quam in bonis et liquidis nominibus sive creditis, mihi satiffecisti, sint et esse debeant hinc ad instans carn[i]privium, ab instanti carniprivio in quinque annos, in quadam archa que per dictum tempus est (?), erit et esse debet in domo dicti Sal. patris mei, Judei, cujus arche tu tenebis et tenere debes unam clavem et Davinus, frater meus, aliam, cum quibus nonaginta libris Mlgr. tu et dictus Davinus, frater meus, simul et concorditer debetis negotiari per dictum tempus bene et fideliter et singulis annis dictorum quinque annorum in carniprivio reddetis et reddere debetis mihi et domino patri meo vel alteri nostrum de lucro et sorte bonum et legale computum et plenariam rationem et, expletis dictis quinque annis, tu et dictus Davinus debetis mihi reddere et restituere dictas nonaginta libras cum omni lucro quod inde feceritis ex eisdem, promitens tibi recipienti quod ego ante dictum tempus dictas LXXXX libras et lucrum quod ex eis feceritis nunquam petam neque exigam petere neque exigere per me vel alium faciam etc., ren. etc. et jur. ad sanctam legem Moysi. Et nos predictom (*sic*) Jusse de Amiliaco et Davinus de Amiliaco scimus et asserimus nos a te predictas LXXXX libr. Mlgr., tam in numerata peccunia quam in nominibus sive creditis habuisse et recepisse, in quibus ren. etc. Promitentes et quisque in solidum tibi stipulanti et recipienti quod nos per tantum tempus bene et fideliter negociabimus cum dictis LXXXX libr., deductis prius sumptibus et vestibus nuptialibus, et bonum et legale computum tibi reddemus modo et forma quibus supra et, expletis dictis quinque annis, reddemus et restituemus tibi recipienti et tuis predictas LXXXX libr. cum omni lucro etc. obligantes et quisque in solidum etc. ren. etc. volentes quod curia etc. et jur.

T. Steph. Pellicerii, Joh. Deodati monnerii et ego etc.

(Archives municipales de Montpellier, registre des notaires de la Vill de 1293, pièces annexes.)

2.

CESSION DE CRÉANCES PAR JUSSE D'AMILHAC A FERRIER D'AMILHAC, A VALOIR SUR LA DOT DONNÉE PAR JUSSE A SA FILLE FAVA.

[Montpellier], 14 janvier 1294 (n. st.).

Anno Domini M. CC. nonagesimo tercio, scilicet xix kls. Febroarii. Josse de Amiliaco (?) cessit et donavit et mandavit Ferr. de Amiliaco (?), filio Sal. de Amiliaco (?), in solucium seu pagam illarum nonaginta libr. Mlgr., quas promisi tibi dare in dotem cum Fava (?), filia mea, nomina et credita infrascripta et jura et actiones mihi competentes et competentia, actione nominum et creditorum infrascriptorum, contra personas infrascriptas, scilicet (xxxvii sol. et vi d.[1]) quoddam nomen sive creditum lxxvi sol., in quibus R. Textoris et B. Textoris, fratres de Castriis, sunt mihi et Grescas Den Masci obligati cum instrumento facto per P. de Montanhola, notarium. Item, quoddam creditum xxvi sol., in quibus Gus Loboni, clertor, et ejus uxor sunt mihi obligati cum carta facta per P. de Montanhola, notarium..... Item, Pontius Guiraudi et ejus uxor et Gus Fabri de Cornone Terralli, xiii sol. de quodam debito xxvi sol., in quibus sunt obligati Bonanasco de Biterris, nomine suo et meo cum carta [facta] per Durantium Guirlardi, notarium de Cornone. Item, Thomas d'Albuey (?) et ejus uxor, de Cornone Terralli, xxvi sol. de quodam debito L. sol., in quibus sunt obligati dicto Bonanasc nomine suo et meo cum carta facta per Dur. Guirlardi, notarium..... Item, Thomas d'Albuey et ejus uxor, de Cornone Terralli, vi sol. et vi d., de quodam debito xiii sol., in quibus sunt obligati Bonanasc de Biterris in dicto (?) nomine meo et suo, cum carta facta per Dur. Guirlardi, notarium..... Item, Gus Simonis, clertor, et ejus uxor, xxiiii sol., cum carta facta per Steph. Manerii, notarium. Item, R. Palhada, clertor, et ejus uxor, xiii sol., cum carta per Ferr. de Lemena (?). Item, Gus Moyssac, clertor, et ejus uxor, xiii sol., cum carta [facta] per[2] notarium Montispessulani, et pro evictione se et sua obligarunt, exceptis illis nominibus incartatis Davino de Amiliaco (?).

(Archives municipales de Montpellier, registre des notaires de la Ville de 1293, pièces annexes.)

[1] Mots ajoutés en interligne.
[2] Mots biffés : *B. Juliani.*

XII.

Vente par Bondia, fils de Vital d'Aubenas, a Bonanasc de Lodève, de ses créances sur Bertrand de Chazeaux et autres débiteurs. — [Montpellier, 1293 ?].

Ego Bondia [1], filius quondam Vitalis de Albenascio, asserens me majorem xx annis, de voluntate Aazon de Argenteria, filio (*sic*) idem Salves de Argenteria, curatoris mei, quod ego idem curator verum confiteor et cognosco, vendo tibi, Bonanasc de Lodeva, habitatori de Argenteria, et tuis, omnia jura, omnes omnino actiones mihi competentes et competentia contra et adversus Bertrandum de Chasal., domicellum, dominum castri de Chasal., dyocesis Vivariensis, et Raymundum de Sancto Martino et R. Boschalc, domicellos, et Guillelmum Giri et P. Gautherii et Durantum dictum (?) Jocz et contra quemlibet eorum et bona eorumdem, occasione triginta libr. Tur., quas habeo in illo nomine sive debito octuaginta libr. Turon., in quibus predicti sunt mihi, predicto Aazon, tamquam curatori mei, Bondia, obligati cum carta sigillo domini regis Francie curie ville nove de Berc, diocesis Vivariensis, et residue L libre Tur. spectant et spectare debent ad Stellam, consanguineam meam, filiam quondam Sal. de Albenascio, ex compositione facta inter me et dictam Stellam, de quibus juribus et actionibus... [2].

Item, dictus Bondia absolvit dictum Aazon de dicta (?) cura et de ad..... et reliqua rationum mihi restituit.

Item, Bonanasc de Lodova, habitator de Argenteria, et Aazon, filius Salves de Argenteria, Judei, confessi fuerunt se debere et quisque in solidum Bondia de Albenascio XXVI libr. Mlgr., ex causa mutui, debent (?) recipi (?) in Argenteria per hos terminos, scilicet sex libr. ad tuam volitionem et XX libr. in festo sanctorum omnium, pro quibus fidejussit Salamon, filius quondam Ferrarii de Amiliano, Judei, ita quod dictus fidejussor non possit compelli quousque alii fuerint requisiti.

Item, alii promiserunt dictum Salamonen servare indempnem.

T. Gus de Succo, Gus de Sancto Cyricio, Joh. de Sancto Symeone.

(Archives municipales de Montpellier, registre des notaires de la Ville de 1293, pièces annexes.)

[1] Nom écrit à la suite d'un premier nom biffé.

[2] Phrase inachevée.

XIII.

Compromis entre Salomon de Beaucaire et Salamias de Lunel au sujet du mariage de Salamias et de Bona Hora, fille de Salomon. — [Montpellier, 1293].

Notum sit [quod] Salamon de Bellicadro, ex una parte, habitator Arrelathis, et Salamias de Lunello, de Montepessulano, ex altera, promiserunt omnino stare ordinationi Duranti de Lunello et Astruge, uxoris quondam Bondici (?) de Bellicadro, super matrimonio contrahendo inter dictum Salamias et Bonam Horam, filiam dicti Salamonis, et super dote et aliis tangentibus dictam dotem et dictum matrimonium, sub pena c. libr.

Post hec, predicti Astruga et Durantus pronuntiarunt et recitarunt et voluerunt quod dictus Salamon det et constituat et assignet dicto Salamias in dotem cum dicta Bona Hora, filia sua dicto Salamias, tringentas et quinquaginta libr. Mlgr., tempore quo matrimonium co[m]plabitur (*sic*) inter eos et quod per totum mensem Augustum proxime instantem dictum matrimonium comple[a]tur et perficiatur in Montepessulano vel apud Arrelathe ad requisitionem dicti Salamias.

T. Ysac Guershom, Yrahel de Biterris, Judei, Durantus B[a]rtholomei, Johannes Symonis, clerici, Po. Manens, et ego etc.

(Archives municipales de Montpellier, registre des notaires de la Ville de 1293, pièces annexes.)

XIV.

Procuration donnée par Bonet de Bouran (?) a Bonafos de Melgueil, pour régler les affaires engagées entre Bonet et sa fille Druda, d'une part, et Salamias et son fils Astruc, d'autre part. — [Montpellier, 1293].

Ego Bonetus de Borriano, Judeus [1], habitator Aralathi (?), facio et constituo verum, certum, generalem et specialem procuratorem meum te, Bonafos de Melgorio, Judeum, presentem et recipientem, hujus publici instrumenti exibitorem, ad petendum et recipiendum, pro me et meo nomine et pro Druda, filia mea, quitationem, remissionem et plenam ac generalem absolutionem et liberationem validam et sollempnem a Salamias, Judeo, filio quondam Salamonis Natan, Judei, et Astrugo, filio suo, de omnibus et singulis juribus et actionibus quibuscumque, predicto Salamias et dicto Astrugo, ejus filio, seu alteri eorum, contra me et bona mea et Drudam, filiam meam, quocumque modo competentibus et competituris, occasione illarum

[1] Mot répété deux fois.

conventionum et pactionum inhitarum sive factorum olim inter me et dictum Salamias, nec non etiam et occasione ordinationum et arbitrationum factarum inter me et dictum Salamias per Mometum de Narboua et Tauros de Bellicadro, Judeos, prout predicte conventiones, pactiones, ordinationes et arbitrationes plenius continentur in quodam instrumento scripto per P. de Capite Vilario, notarium Montispessulani. Qua quidem absolutione tibi, nomine meo et dicte Drude, filie mee, sollempniter facta et per te recepta, dono tibi plenam et liberam potestatem pro me et meo nomine et dicte Drude, filie mee, faciendi predicto Salamias et dicto Astrugo, filio suo, plenam et generalem quitationem, remissionem et sollempnem et validam absolutionem de omnibus et singulis juribus et actionibus quibuscumque mihi aut dicte Drude, filie mee, quocumque modo competentibus et competituris contra predictos Salamias et Astrugum, ejus filium, et contra quemlibet eorum et bona eorumdem, occasione conventionum, pactionum, ordinationum et arbitrationum predictarum, contentarum in predicto instrumento, scripto per dictum P. de Capite Vilario, notarium Montispessulani et etiam faciendi predictis patri et filio et cuique eorum pactum validum et sollempne de non petendo a modo ab ipsis seu altero eorum aliquid, occasione premissorum, et de non ulterius agendo, premissorum occasione, contra ipsos seu eorum alterum, prout me licet.

(Archives municipales de Montpellier, registre des notaires de la Ville de 1293, pièces annexes.)

XV.

COMPROMIS POUR LE RÈGLEMENT D'UNE DETTE DE 61 LIVRES TOURNOIS, DUES PAR CRESCAS DE PIGNAN, JUIF, A P. DE MANHANIA, CHANGEUR. — [Montpellier, 1293].

Item, P. de Manhania, campsor, pro se, ex unaparte, et Crescas de Piniano, Judeus, ex altera, compromiserunt in Thoman de Brolio, presentem, super petitione L libr., quam faciebat dictus P. dicto Crescas... ad solvendum de quodam debito de LXI libris, in quibus dictus Judeus dicto P. oblig. cum instrumento scripto per P. Pauli, notarium Montispessulani. Pronunciavit quod dictus Judeus solvat dicto P. per totam presentem septimanam et sequentem XXX libr. et cum premissis sic pax et finis inter ipsas partes de omnibus et singulis que ab ipso petere posset usque in hunc diem presentem, et, solutis dictis XXX libris, dictus P. teneatur restituere dicto Judeo dictum instrumentum obligationis dictarum LXI libr., scriptum per dictum P. Pauli, quam pronuntiationem predicte partes laudarunt et procurator possit predicta excequtioni (*sic*) mandare etc.

T. P. Baudrici, domicellus, Bertrandus de Suciols, G^us^ Firmini.

(Archives municipales de Montpellier, registre des notaires de la Ville de 1293, pièces annexes.)

XVI.

Réquisitions de Pons Brunenc, procureur de Jean Tauros, contre Mossé de Béziers. — [Montpellier, 1293].

P... us (?) que vertitur inter Mosse de Bitterris, Judeum, ex una parte, et Poutium Brunenc, ex alia, procuratorio nomine Johannis Tauros.

Intendit probare predicta procurator, quod predictus Judeus publice publicatur per ecclesias Montispessulani esse separatus a comunione fidelium, mandato prioris de Launas, judicem unicum a sede apostolica delegatum ad instantiam Bernardi de Aganrico.

Item intendit probare quod predictus Judeus fuit contumax et in contumascia positus per predictum judicem, die assignata predicto Judeo, mandato predicti judicis, ut in littera citationem continentem (*sic*) in actis et apud acta producta de predicta diei assignatione continetur.

Item, intendit probare quod predictus dominus judex predictum Judeum racione predicte contumacie et ob ejus contumasciam a comunione fidelium separavit in actis predicto Bernardo de Aganrico per procuratorem legittime comparentem coram predicto domino judice.

(Archives municipales de Montpellier, registre des notaires de la Ville de 1293, pièces annexes.)

XVII.

Lettres du juge et conservateur des Juifs pour faire imposer sur ceux du Languedoc leur part du don fait au Roy a son advenement a la courone, pour la confirmation de leurs privileges, en 1364. — (18 octobre 1364[1].)

Loys, comte d'Estampes, seigneur de Lunel, gardien, juge et conservateur général de tous les Juifs et Juifves demeurant en royaume de France, à M. Raymond de Moncelz, clerc de Monseigneur le Roy, pour ce que les Juifs et Juifves demeurans ez parties de France ont n'agueres fait mises et dépens d'environ quatre mil frans d'or, tant pour present quils ont fait à Monseigneur le Roy, a son nouvel et joyeux avenement, et comme pour faire renouveller et confermer les privileges desdits Juifs, et pour plusieurs autres de besognes, dont nous sommes souffisamment informez, en laquelle somme lesd. Juifs de la Languedot et autres n'ont encore en aucune maniere contribué, nous vous avons commis et estably par ces presentes, commettons et établissons, pour faire assembler les dits Juifs de la Languedot et

[1] Sén. de Nîmes, reg. n° 16, fol. 25 v° (1364).

autres, en certain lieu pour faire assiette sur eux de leur portion de la dite somme, selon l'ordonnance qui entr'eux de par deça a esté faite, laquelle Salomon de Moneurchau, Juif, leur monstera, laquelle assiette nous voulons estre faite par le dit Salomon et deux ou trois desdits Juifs, tels comme le dit Salomon vous ynduira, par lequel Salomon nous voulons les deniers qui en y soront estre reçeus, pour apporter par deça si vous mandons et commettons de par Monseigneur le Roy et de par nous, que ces lettres veues, vous fassiez assembler les dits Juifs de la Languedot, en lieu et en la maniere, que le dit Salomon qui va pardela pour cette cause vous requerra, et contraignez si Messier est les dits deux ou trois Juifs, que le dit Salomon eslira, à faire entreux lad. assiette sur chacun des dits Juifs et Juives de par dela, selon sa fource et pouvoir, et les deniers en y soront delivrez et faites delivrez audit Salomon, pour apporter par deça, comme dit est, et se aucuns d'eux estoient refusans de payer, ce a quoy ils en auront esté assis, contraignez les y par prise, vendite et explectation de leurs biens et autrement, en la maniere qu'il est accoutumé faire pour les propres debtes royaux, jusques a pleine satisfaction de la dite assiette, de ce faire vous donnons pouvoir, mandons et commandons de par mondit seigneur le Roy et de par nous, a tous les off. ers, justiciers et sujets du dit royaume, que a vous en faisant et accomplissant les choses des susdittes, obeissent et entendent diligemment et vous prestent conseil, confort et ayde toutes fois que vous en aurez mestier, et par vous en seront requis; donné à Paris, sous nostre seel, le dix-huitiesme jour d'octobre, l'an de grâce mil trois cent soixante et quatre.

Par Monseigneur le Seigneur, le conte P. Michel.

(Arch. départem. de l'Hérault, *Lettres-patentes de la Sénéchaussée de Nîmes*, tome II, fol. 219.)

XVIII.

LETTRES DU LIEUTENANT DU ROY EN LANGUEDOC DEFFENDANT AU BAYLLE ESTABLY A MONTPELLIER POUR LES CAUSES CIVILES ET CRIMINELLES DES HABITANS DE LA DITE VILLE, DE CONNETTRE DE CELLES DES JUIFS DESQUELS LE COMTE D'ESTAMPES ESTOIT JUGE.

(31 mai 1365[1].)

Ludovicus, regis quondam francorum filius, domini nostri regis germanus, ejusque locumtenens in partibus Occitanis dux Andegavensis et comes Cenomanensis, dilecto et fideli secretario nostro magistro Petrotocelli, commissario deputato per carrissimum consanguineum nostrum comitem Stampatum, judicem et conservatorem

[1] Sén. de Nîmes, reg. n° 16, fol. 46 (1365).

judaeorum et judaearum, in regno franciae commorantium perdictum genitorem nostrum specialiter deputatum, salutem et dilectionem.

Meminimus per nostras litteras bajulo Montispessuli caeterisque justiciariis scripsisse in haec verba : Ludovicus, regis quondam francorum filius, domini nostri regis germanus, ejusque locumtenens in partibus Occitanis, dux Andegavensis et comes Cenomanensis, Bajulo Montispessuli vel ejus locumtenenti caeterisque justiciariis, quibus praesentes litterae pervenerint salutem Consules villae Montispessuli nobis humiliter supplicarunt, quatenus omnes causas civiles, criminales et alias quascumque ordinarias dictae villae remittere et remitti facere dignaremur, qui deipsis cognoscerent, prout ad ipsos pertinuerit, qui ipsas deciderent secundum franchesias et villae libertates et bonos usus ac formam juris communis, quo regitur terra ista, prout est fieri consuetum, magistrisque requestarum hospicii nostri inhiberemus, ne abinde in antea aliquam dictorum habitantium causam ad se evocarent, nec de eadem cognoscerent, sed si querela aliqua ad eosdem perveniat, ipsas partes seu ipsam querelantem ac ejusdem vel eorumdem causis ipsis ordinariis remitterent indilate nos præfatorum consulum supplicationibus inclinati eisdem, concessimus et concedimus per præsentes, quod omnes causæ, ipsos supplicantes seu dictos villæ habitatores tangentes ac adeorum commodum vel incommodum spectantes, ipsis ordinariis remittantur, qui deipsis cognoscant, prout ad ipsos pertinuerit, secundum mores, usus, et franchesias dictæ villæ et formam juris communis, quo regitur terra ista, et prout facere consueverunt, Inhibentes Magistris requestarum hospicii nostri, ne abinde in antea aliquam causam, civilem vel criminalem, seu aliam quamcumque, ipsos supplicantes tangentem, et ipsorum vel dictæ villæ habitarum, commodum vel incommodum continentem, ad se audeant evocare, nec deipsa cognoscere, seu ei aliqualiter immiscere, quavis ratione vel causa eisdem consulibus, de uberiori gratia concedentes, ne aliquid commissarius, sive inter pupillos et viduas deputatus, sive in quavis alia cognitione, uti sua commissione præsumat inter dictæ villæ habitatores, seu de causis inter eosdem vertentibus, ac aliis quibus cumque ad ipsos ordinarios spectantibus, quæque juris tibi bajulo proecipientes, et tuo locum tenenti, si opus fuerit, committentes, quatenus dictos consules et dictæ villæ habitatores, nostra præsenti gratia uti facias et gaudere, Inhibeasque nostri hospicii requestarum, magistris et cæteris judicibus commissariis, ac aliis quibuscumque, sub certis et magnis pœnis, domino nostro regi seunobis regio nomine applicandis, ne dictæ villæ habitatores et præmissos supplicantes uti nostra gratia audeant impedire, quibus nos tenore præsentum Inhibemus, quia sic fieri volumus et jubemus et eisdem supplicantibus ac dictæ villæ habitatoribus concedimus, de speciali gratia, si sit opus, et autoritate regia, qua fungimur in hac parte, litteris impetratis vel Impetrandis sub quacumque verborum forma non obstantibus quibuscumque, quas litteras et earum effec-

tum istis contrarias per quas seu perquem effectum earum possit quoquomodo annullare, præsens gratia seu in aliquo pereas seu ipsarum effectum hinc prædicare, nostenore præsentum revocamus. Datum In Monte Pessulo, sub sigillo nostro secreto, die undecima mensis Maii, anno domini Millesimo trecentesimo sexagesimo quinto; Verumtamen scire vos volumus, quod nostræ intentionis non est neque unquam fuit, prætextu litterarum nostrarum præ insertarum, dictum nostrum consanguineum vel suos deputatos (intextu litterarum nostrarum præinsertarum) indicta sua commissione, aliqualiter Impedire, perturbare vel Impediri seu perturbari facere quouis modo. Quocirca vobis committimus et Mandamus, quatenus præfato bajulo Montis Pessuli cæterisque Justiciariis et subditis dicti domini nostri et nostris, dequibus vobis visum fuerit expedire, exparte dicti domini nostri, at que nostra Inhibeatis seu inhiberifaciatis, sub certis et magnis pœnis dicto domino nostro et nobis applicandis quibus etiam vos tenore præsentium Inhibemus, sub omni pœna, quam Incurrere possent, erga dictum dominum nostrum et nos ne de dictis judæis et judæabus, proaliqua causa civili, vel criminali aliquater se Intromittant vel se Intromittere præsumant, sed præfatum nostrum consanguineum et suos deputatos, dicta sua commissione uti et gaudere permittant, juxta litterarum superhoc, per dictum germanum nostrum eidem concessarum formam seriem et tenorem, et si quid incontrarium fecerint vel attemptaverint facere vel attentare præsumpserint, Illud ad statum pristinum reducant seu reduci faciant Indilate, quod nos tenore præsentium revocamus et nullius valoris esse volumus et declaramus, quia sic fieri volumus, et de gratia speciali, si necesse fuerit, dicto consanguineo nostro concedimus per præsentes, oppositionibus, appellationibus, Cavillationibus, diffugiis ac dictis litteris nostris, præinsertis vel aliis Impetratis vel Impetrandis nonobstantibus quibuscumque, Datum apud Villam novam, prope avenionem die ultima Maii anno domini Millesimo trecentesimo sexagimo quinto, Per dominum Ducem de bellevou.

(Arch. départem. de l'Hérault, *Lettres-patentes de la Sénéchaussée de Nîmes*, tome II, fol. 205 v°.)

XIX.

Certificat du baile de Montpellier, attestant que les juifs ont contribué pendant deux ans aux charges de la ville.

Montpellier, 21 janvier 1374 (n. st.).

Universis et singulis presentes litteras inspecturis, Stephanus de Claperiis, burgeusis, bajulus Montispessulani pro domino nostro rege Navarre, domino tocius dicte ville Montispessulani, salutem et presentibus dare fidem. Notum facimus per presentes nos esse sufficienter informatos, tam per testes fide dignos quam per inspectio-

nem librorum consulatus Montispessulani, quod Judei et Judee tunc habitantes in Montepessulano composuerunt cum tunc consulibus ejusdem ville, pro supportacionibus onerum ejusdem ville, et solverunt eisdem, scilicet quolibet annorum M. CCCLXII et LXIII, centum florenos auri. In quorum testimonium, instante procuratore consulum dicte ville, sigillum autenticum nostre curie hic duximus appendendum. Actum et datum in Montepessulano, die XXI mensis Januarii, anno Domini M̊C̊C̊CLXX III̊.

Constat de premissis. J. Lamberti.

(Archives municip. de Montpellier, inv. Louvet, D.XX, n° 24.)

XX.

MANDEMENT DE CHARLES, ROI DE NAVARRE, A SES OFFICIERS A MONTPELLIER, POUR FAIRE CONTRIBUER LES JUIFS AUX FRAIS DE LA CONSTRUCTION D'UNE NOUVELLE MURAILLE DE LA VILLE.

Saint-Jean-Pied-de-Port, 18 février 1374 (n. st.).

Karolus, Dei gratia rex Navarre, comes Ebroycensis totiusque ville Montispessulani, baronie, rectorie et parvi sigilli ejusdem dominus, dilectis et fidelibus nostris, gubernatori, judici palacii et rectori rectorie nostre Montipessulani vel eorum locatenentibus et cujuslibet eorumdem, salutem. Pro parte consulum communitatis et universitatis ville nostre Montispessulani nobis est suplicando intimatum quod, cum de mandato nostro et ordinacione ejusdem universitatis, publica suadente utilitate, disposuerint iidem supplicantes et incohaverint propriis et communibus sumptibus fortifficare et claudere suburbia ejusdem loci muro lapideo sumptuoso et alia certa fortifficacione, et, clausuram ville secundum occurentis (*sic*) casus construendo et restaurando, cogantur necessarios labores et expensas inportabiles substinere et contribuere pro rata et modo facultatum, ut est juris et moris, seu aliis modis in dicta villa consuetis, Judei camere et Judee inibi commorantes, pretensis fucatis coloribus, ut asserunt, recusant et contradicunt labores et expansas hujusmodi pro rata subire et a solucione et contribucione predictis se in totum reddere inmunes, ex quo inter ipsos et officiarios nostros grandia debita et contentiones diversis modis fuerunt et sunt orta, et multi Christianorum, inde sumpta occasione, se retrahant a contribucione et solucione premissis, sic quod non valent in operabus predictis debite inteudere nec procedere, ut tenentur, quod cedit in grave periculum et prejudicium rei publice atque nostri, petentes super hiis de remedio opportuno provideri. Nos, considerantes premissa et sollicite attendentes supplicationem hujusmodi fore consonam rationi, volentes omnem materiam scandali et contencionis radicitus de medio extirpare et hinc indempnitati obviare

ac in hiis providere, ut tenemur, vobis et vestrum cuilibet precipimus et mandamus commitendo, si sit opus, quatinus, ex parte nostra, Judeis et Judeabus, in dicto loco commorantibus, et cuilibet ipsorum, prout unum quem que presens négocium concernit vel contingere potest, mandetis, quibus eciam nos per presentes mandamus, ut ad clausuram, fortifficacionem et opera predicta, racionabiliter et secundum facultates, una cum Christianis, contribuant et solvant pro rata, viis et remediis debitis et opportunis, prout in talibus in factis Christianorum est fieri consuetum, appellatione post posita, ad id, si necesse fuerit, compescendo, nisi amicabiliter convenerint cum consulibus predictis (?), nullo tamen eis, quo ad premissa, privilegio suffragante, provideatis quod iidem Judei et Judee debitam contribucionem nullathenus evitent in hac parte, nec Christiani, hujusmodi occasione, in hoc vel in aliis, sint eis graves vel inportabiles quoquomodo, nec eciam consenciatis vel permitatis ipsos in hiis ultra modum vel debitum molestari vel gravari, premissa quoque, ex certa scientia et de gratia speciali, sic fieri jussimus et ordinamus, salvo tamen in aliis jure nostro et in omnibus quolibet alieno. Datum in villa nostra Sancti Johannis de Pede Portus, sub sigillo nostro secreto, in alterius absentia, XVIII die Februarii, anno Domini MCCCLXXIII. — Per regem, ad relacionem M. de Cavarr. Pasquarii. M. de Tavair, vicarius Aquensis. — Collatio facta cum originali. IX Aug. LXXIIII. — (En tête de la pièce) : Fiat vidimus.

(Archives municip. de Montpellier, inv. Louvet, D.XX, n° 25.)

XXI.

DÉPOSITION DE TÉMOINS, PAR DEVANT LE JUGE DU LIEUTENANT ROYAL DE MONTPELLIER, AU SUJET DES JURIDICTIONS DONT RELEVAIENT LES JUIFS.

Montpellier, 20 janvier 1374 (n. st.).

Universis presentes litteras inspecturis Petrus Amancii, licenciatus in legibus, judex ordinarius tocius ville Montispessulani pro domino nostro rege Navarre, domino dicti loci, salutem et presentibus fidem indubiam adhibere vobis et vestrum cuilibet. Notum facimus per presentes quod, per deposiciones testium fide dignorum, super hoc in nostra curia examinatorum, nobis sufficienter constat quod bajulus et ceteri curiales et officiarii ordinarii [1] ville Montispessulani hactenus usi sunt cognoscere de Judeis et Judeabus, in Montepessulano commorantibus, criminaliter et civiliter, prout et quosciens casus exhigit, § quodque exequcio facta nuper contra dictos Judeos,

[1] Le mot *ordinarii*, omis par le scribe, a été placé en renvoi à la fin de la dernière ligne de la pièce, qui continue ainsi : * *ordinarii. Datum ut supra per judicem.*

amovendo eis januas habitacionum suarum pro fogatgio et tallio comuni, noviter in dicta villa indictis per honorabiles viros consules dicti dicti (*sic*) loci, pro fortifficatione et clausura murorum ville et palissate dicti loci, et pro aliis que dicti consules petunt a dictis Judeis, fuit facta, certifficato primitus et non contradicente saltim tunc domino gubernatore dicti loci, pro dicto domino nostro rege; § et eciam quod postmodum aliqui Judei, regentes dictos Judeos, dixerunt et confessi fuerunt quod non audebant se cum dictis consulibus concordare, quia per dictum dominum gubernatorem eis fuerat prohibitum ne cum ipsis consulibus concordarent; § nec non et quod dicti Judei consueverunt in custodia dicti loci Montispessulani vigilare de die et de nocte. per villam et supra muros, de mandato septenariorum dicti loci Montispessulani; § et quod eciam dicti consules singulis annis instituerunt et instituere consueverunt certos proceres ad visitandum hostalerias dicti loci Montispessulani, quolibet cero (*sic*), quot, quales et quanti extranei hospitantur in dictis hostaleriis, qui proceres postea incontinenti faciunt relationem dictis consulibus, vel deputatis per eos super regimine custodie dicte ville, qui consules vel deputati, si eis videatur quod tales extranei sint suspecti, faciunt relationem officiariis dicti domini nostri regis Navarre, domini dicti loci, prout hec et alia nobis clare patent per predicta. In quorum fidem et testimonium, et ne inspectio deposicionum ipsorum testium inspicientibus ea possint tedium vel fastidium generare, has litteras procuratori dictorum consulum concessimus sigillo auctentico nostre curie sigillatas. Actum et datum in dicta nostra curia, die vicesima Januarii, anno Domini millesimo trescentesimo septuagesimo tercio.

Constat de premissis. J. Lamberti (sur le revers de la charte).

(Archives municip. de Montpellier, inv. Louvet, D.XX, n° 23.)

LES MANUSCRITS JUDAÏQUES

ENTRÉS AU BRITISH MUSEUM DE 1867 A 1890

(SUITE ET FIN [1]).

1882.

Or. **2451**. Le Pentateuque, les Haftarot et les Psaumes. Texte hébraïque vocalisé et accentué ; Masora magna et parva, excepté pour les Haftarot. A la fin un calendrier pour la fixation des fêtes juives, en persan (caractères hébraïques). Sur papier, daté de Koumm, près de Kaschan, 1794 des contrats (1483 de notre ère).

Or. **2452**. Les Psaumes, avec une courte introduction sur la grammaire hébraïque, en persan (caractères hébraïques). Sur papier, du 17e siècle.

Or. **2453**. Fragment d'une épopée biblique en vers persans (caractères hébraïques), contenant les histoires de Joseph et Zoulaika la femme de Putiphar, de Samuel, de Saül et de David. Le mètre est celui du Wis ou-Ramin, poème persan par Fakhri Al-Gourgani (Hadji Khalifa, *Lexicon bibliographicum,* VI, p. 468). Sur papier, du 16e siècle.

Or. **2454**. Petit Dictionnaire des mots difficiles de la Bible, expliqués en persan (caractères hébraïques). Sur papier, du 18e siècle.

Or. **2455**. Calendrier pour les lectures de la Torah, en persan (caractères hébraïques), comme les deux ouvrages contenus dans ce manuscrit : 1° תעבּיר נאמה « Livre sur l'interprétation des songes », traduit du פתרון חלומות de R. Hai Gaon ; 2° כתאב קראבאדין, traité sur les médicaments composés. Sur papier, de 5567 de la création (1807 de notre ère).

[1] Voyez plus haut, pp. 99–116.

Or. **2456**. Premier livre (séfér ham-madda') du Mischnéh Torah de Maïmonide. Texte hébreu avec des variantes et quelques gloses marginales en persan (caractères hébraïques). Sur papier, du 15e siècle.

Or. **2457**. כפר פרדס שושן, ouvrage cabalistique, par Mordechai Isban. Sur papier, daté de Constantinople, 5500 de la création (1740 de notre ère). On y a joint la lettre d'Israel ben Samuel aux dix tribus. Sur papier, de 5591 de la création (1831 de notre ère).

Or. **2458**. Une Ketoubah ou Acte de mariage, sur vélin, de 5529 de la création (1769 de notre ère). — Autre Ketoubah sur papier, de 5514 de la création (1754 de notre ère). — Acte de divorce sur papier, de même date.

Or. **2459**. Fragments bibliques en persan (caractères hébraïques), écrits entre le 13e et le 14e siècle : 1° Traduction et explication de la troisième Paraschah des Nombres ; 2° Traduction et explication du deuxième chapitre d'Osée ; 3° Des notes sur les Proverbes ; etc. Sur papier.

Or. **2460**. Explication en persan (caractères hébraïques) de certaines Haftarot. Sur papier, du 14e siècle.

Or. **2461**. Commentaire du Karaïte Yéfét en arabe (caractères hébraïques) sur les chapitres I-VI de la Genèse. Le texte hébraïque sans ponctuation a été inséré, chaque verset étant suivi d'une traduction arabe. Sur papier, entre le 15e et le 16e siècle.

Or. **2462**. Même Commentaire sur la Genèse, chapitres I-XVIII, avec le texte hébraïque sans ponctuation. Sur papier, du 17e siècle.

Or. **2463**. Même Commentaire sur la Genèse, chapitres I et XVIII-L, avec le texte hébraïque en partie ponctué. Sur papier, entre le 16e et le 17e siècle.

Or. **2464**. Même Commentaire sur la Genèse, chapitres III, XXV, XXVIII-XXXVII. Sur papier, du 14e siècle.

Or. **2465**. Fragments du même Commentaire sur la Genèse, avec le texte hébraïque en partie ponctué. Sur papier, entre le 15e et le 16e siècle.

Or. **2466**. Même Commentaire sur l'Exode, chapitres XVIII-XX, avec le texte hébraïque en partie ponctué. Sur papier, du 16e siècle.

Or. **2467**. Même Commentaire sur l'Exode, chapitres X-XIII ; XV-XX, avec le texte hébraïque en partie ponctué. Sur papier, du 16e siècle.

Or. **2468**. Même Commentaire sur l'Exode, chapitres XXI-XXVII ; XXXIII-XL, avec le texte hébraïque sans ponctuation. Sur papier, de 5324 de la création (1564 de notre ère). A la fin trois feuilles sur vélin, contenant en vieille écriture Sefardi des fragments du Talmud.

Or. **2469**. Même Commentaire sur l'Exode, chapitres III-VI ; X-XII ; XXXVII ; XXXVIII, avec le texte hébraïque ponctué. Sur papier, de 5374 de la création (1614 de notre ère).

Or. **2470**. Même Commentaire sur l'Exode, chapitres XVII-XX. Sur papier, du 14e siècle.

Or. **2471**. Même Commentaire sur l'Exode, chapitres XXXIV-XL, avec le texte hébraïque sans ponctuation. Sur papier, du 15e siècle.

Or. **2472** Même Commentaire sur le Lévitique, chapitres I-XV et XXV. Sur papier, de 5327 de la création (1567 de notre ère).

Or. **2473**. Même Commentaire sur les Nombres, chapitres I, VII, VIII, XV, XX, XXIV, XXXI, XXXII, XXXV, XXXVI, avec le texte hébraïque ponctué et accentué. Sur papier, du 15e siècle.

Or. **2474**. Même Commentaire sur les Nombres, chapitres VI-XV. Sur papier, du 14e siècle.

Or. **2475**. Même Commentaire sur les Nombres, chapitres XXII-XXXVI, avec le texte hébraïque ponctué. Sur papier, du 16e siècle.

Or. **2476**. Même Commentaire sur les Nombres, chapitres XXVI-XXIX ; XXXI-XXXVI, avec le texte hébraïque sans ponctuation. Sur papier, du 16e siècle.

Or. **2477**. Même Commentaire sur les Nombres, chapitres VIII-XV. Sur papier, du 14e siècle.

Or. **2478**. Même Commentaire sur le Deutéronome, chapitres I-VII, avec le texte hébraïque en partie ponctué. Sur papier, du 17e siècle.

Or. **2479**. Même Commentaire sur le Deutéronome, chapitres XXVI-XXXIV, avec le texte hébraïque ponctué. Sur papier, de 5363 de la création (1603 de notre ère).

Or. **2480**. Même Commentaire sur le Deutéronome, chapitres I, II, XIX-XXII, XXVIII, avec le texte hébraïque sans ponctuation. Sur papier, du 16e siècle.

Or. **2481**. Traduction du Pentateuque en arabe (caractères hébraïques). Le traducteur pourrait bien être le Karaïte Yéfét. Sur papier, du 19e siècle.

Or. **2482-2484**. מקדמאת « Introductions », en arabe (caractères hébraïques) et en hébreu, aux Parschiyyot hebdomadaires, par le Karaïte Samuel har-Rofé. 3 vol. uniformes, sur papier, du 17e siècle.

Or. **2485**. Premier volume du même ouvrage. Sur papier, entre le 17e et le 18e siècle.

Or. **2486**. Commentaire en arabe (caractères hébraïques) du Karaïte Samuel har-Rofé sur l'Exode, chapitres VI-XIX. Sur papier, du 16e siècle.

Or. **2487**. Même Commentaire sur l'Exode, chapitres XIV-XX, XXXII, XXXIII, XXXIV, XXXIX, XL. Sur papier, du 17e siècle.

Or. **2488**. Même Commentaire sur l'Exode, chapitres XXXII, XXXIII, XXXV-XL. Sur papier, du 16e siècle.

Or. **2489**. Même Commentaire sur le Lévitique, chapitres I-XV. Sur papier, du 17e siècle.

Or. **2490**. Même Commentaire sur les Nombres, chapitres I-XVIII. Sur papier, du 17e siècle.

Or. **2491**. Fragments de la Genèse, de l'Exode, des Nombres et du Deutéronome ; texte hébraïque pointé et accentué, chaque verset suivi de la traduction arabe (caractères hébraïques), composée par le Karaïte Yeschou'a ben Ari, connu comme le Schaikh Abou 'l-Faradj Fourkan. Sur papier, de 1714 des contrats (1403 de notre ère). — Fragments de la Genèse, texte hébraïque ponctué et accentué, avec une traduction arabe (caractères hébraïques), par un auteur inconnu. Sur papier, du 15e siècle.

Or. **2492**. Commentaire en arabe (caractères hébraïques) sur les deux premières Parschiyyot de la Genèse, par le Karaïte le Schaikh Abou Yousouf Ya'koub al-Kirkisani, abrégé de son Commentaire étendu, intitulé en arabe כתאב אלריאצ ואלחדאיק. Copie moderne sur papier, du 19e siècle d'après un exemplaire de 1747 des contrats (1436 de notre ère).

Or. **2493**. Portions de l'Exode; texte hébraïque ponctué et accentué, avec une traduction en arabe (caractères hébraïques) et un commentaire, par un Karaïte. Sur papier, du 14e siècle.

Or. **2494**. Fragment d'un commentaire karaïte en arabe (caractères hébraïques) sur les premières Parschiyyot hebdomadaires du Lévitique. Sur papier, du 14e siècle. — Fragment d'un commentaire karaïte en arabe (caractères hébraïques) sur le Lévitique, chapitre XI. Sur papier, entre le 12e et le 13e siècle.

Or. **2495**. Commentaire karaïte en arabe (caractères hébraïques) sur le Lévitique, chapitre XI-XV. L'auteur écrivait après Sa'dya, qu'il cite. Sur papier, du 13e siècle.

Or. **2496**. Fragments d'un commentaire karaïte en arabe (caractères hébraïques) sur le Pentateuque, comprenant les Nombres, chapitres I-V; le Lévitique, chapitre XIII; le Deutéronome, chapitre XXXI, avec le texte hébraïque ponctué et accentué. Sur papier, du 14e siècle.

Or. **2497**. Fragments d'un commentaire karaïte en arabe (caractères hébraïques) sur l'Exode, chapitre XXIV, et les Nombres, chapitre XXXV, avec le texte hébraïque ponctué et accentué. Sur papier, entre le 13e et le 14e siècle. — Huit feuilles sur la loi du lévirat, avec des citations en araméen de 'Anan et en arabe (caractères hébraïques) du Schaikh Abou Yousouf al-Kirkisani; cf. Or. 2492. Sur papier, du 12e siècle.

Or. **2498**. Commentaire en arabe (caractères hébraïques) sur le Deutéronome, compilé d'Al-Kirkisani, Abou 'Ali, Abou 's-Sari, Abou 'l-Faradj Haroun, Abou 'l-Faradj Fourkan (sur ce dernier, cf. Or. 2491) et d'autres commentateurs karaïtes. Si la date donnée dans le colophon, 1633 des contrats = 1352 de notre ère, se rapporte à la composition, l'auteur vivait au 14e siècle. Sur papier, du 19e siècle.

Or. **2499**. Commentaire succinct en arabe (caractères hébraïques) sur le Pentateuque, Josué et les Juges, par un Karaïte. — Fragment d'un commentaire en arabe (caractères hébraïques) sur I Samuel, chapitres X-XVIII, avec le texte hébraïque sans ponctuation. L'auteur est probablement le Karaïte Yéfét. Sur papier, du 17e siècle.

Or. **2500**. Commentaire en arabe (caractères hébraïques) sur les Livres des Rois, avec le texte hébreu ponctué, probablement par Yéfét. Sur papier, de 5379 de la création (1679 de notre ère).

Or. **2501-2502**. Deuxième et troisième parties du Commentaire en arabe (caractères hébraïques) de Yéfét sur Isaïe, avec le texte hébraïque ponctué. 2 vol. uniformes, sur papier, du 17e siècle.

Or. **2503**. Commentaire en arabe (caractères hébraïques) de Yéfét sur Jérémie, chapitres XIV, XV, XXVI-LII, avec le texte hébraïque ponctué. Sur papier, du 15e siècle.

Or. **2504**. Même Commentaire sur Jérémie, chapitres XXVI, XXVII, XXXIII-LII. Sur papier, du 14e siècle.

Or. **2505**. Fragments du même Commentaire sur Isaïe, Ezéchiel, Osée et Amos, avec le texte hébraïque ponctué. Sur papier, entre le 15e et le 16e siècle.

Or. **2506-2507**. Même Commentaire sur les Proverbes, avec le texte hébraïque ponctué. 2 volumes uniformes sur papier, du 15e siècle.

Or. **2508**. Commentaire en arabe (caractères hébraïques) sur les Proverbes, par un Karaïte. Sur papier, du 16e siècle.

Or. **2509**. Commentaire en arabe (caractères hébraïques) sur Job, chapitres I-IX, par Yéfét, avec le texte hébraïque ponctué et accentué. Sur papier, entre le 15e et le 16e siècle.

Or. **2510-2511**. Commentaire en arabe (caractères hébraïques) sur Job, par Yéfét, avec le texte hébraïque ponctué. 2 vol. uniformes sur papier, du 15e siècle.

Or. **2512**. Fragments du même Commentaire sur Job, avec le texte hébraïque ponctué. Sur papier, écrit par des copistes des 14e, 17e et 18e siècles.

Or. **2513**. Commentaire en arabe (caractères hébraïques) sur Ruth et sur le Cantique, par Yéfét, avec le texte hébraïque ponctué et accentué. Sur papier, de 732 de l'hégire (1331 de notre ère).

Or. **2514**. Même Commentaire sur le Cantique, avec le texte hébraïque ponctué. Sur papier, du 15e siècle.

Or. **2515**. Commentaire en arabe (caractères hébraïques) sur les Lamentations, avec le texte hébraïque ponctué, par le Karaïte Salomon ben Yeroucham. Sur papier, entre le 15e et le 16e siècle.

Or. **2516**. Même Commentaire, avec le texte hébraïque sans ponctuation. Sur papier, de 5507 de la création (1747 de notre ère).

Or. **2517**. Commentaire en arabe (caractères hébraïques) sur l'Ecclésiaste, par le même, avec le texte hébraïque ponctué en partie. Sur papier, du 17e siècle. — Commentaire en arabe (caractères hébraïques) sur Esther, par Yehoudah Méïr, surnommé Al-Hakim As-Safi. Sur papier, de 5460 de la création (1700 de notre ère).

Or. **2518-2520**. Commentaire composé de fragments divers en arabe (caractères hébraïques) sur la Bible, par Yéfét et d'autres exégètes karaïtes. 3 vol. sur papier, formés de morceaux écrits du 14e au 18e siècle.

Or. **2521**. Les Psaumes des Parschiyyot hebdomadaires des Nombres et du Deutéronome, conformément au rituel karaïte; texte hébraïque sans ponctuation, avec une traduction et un commentaire en arabe (caractères hébraïques). Les premiers feuillets manquent. Sur papier, daté de Damas, 1843 des contrats (1532 de notre ère).

Or. **2522**. Fragment considérable d'une polémique karaïte en arabe (caractères hébraïques), contre l'interprétation rabbanite des lois mosaïques, avec des citations de la Mischnah et du Mischnéh Torah de Maïmonide. Sur papier, du 16e siècle.

Or. **2523**. Fragments de deux traités polémiques karaïtes en arabe (caractères hébraïques), dirigés probablement contre Sa'dya. Sur papier, du 14e siècle.

Or. **2524**. Fragments d'un בחאב אצול אלדין karaïte en arabe (caractères hébraïques), destiné à réfuter les chrétiens et aussi les musulmans Abou 'Isa d'Ispahan et Youdgan, avec la critique des doctrines de Benjamin an-Nahawandi et de Daniel al-Koumasi. Sur papier, deux mains différentes du 14e et du 15e siècle. — Fragment du même ouvrage, écrit en caractères arabes, sur papier, vers le 12e siècle. — Court fragment d'un ouvrage semblable, en arabe (caractères hébraïques), sur papier, du 14e siècle.

Or. **2525**. Abrégé en arabe (caractères hébraïques) du כפר מצות d'Abou Yousouf Ya'koub al-Kirkisani. Sur papier, entre le 13e et le 14e siècle; cf. Or. 2526, 2578, 2579, etc.

Or. **2526**. Collection de morceaux karaïtes, en arabe (caractères hébraïques) : 1° une partie de la neuvième Makala du כפר מצות, par R. Yéfét har-Rofé ben Sa'ir. Transcription récente sur papier; 2° Douzième Makala du כפר מצות, par Ya'koub al-Kirkisani; transcription moderne sur papier du manuscrit Or. 2578; 3° Copie récente de Or. 2525, datée 5635 de la création (1875 de notre ère); 4° Double de 1° et de 2° avec des feuilles supplémentaires qui les complètent; 5° Fragment de la deuxième Makala du כפר מצות, par Ya'koub al-Kirkisani; copie récente de Or. 2579.

Or. **2527**. Fragment d'un ouvrage arabe (caractères hébraïques) sur l'eschatologie d'après les Karaïtes. Sur papier, du 16e siècle.

Or. **2528**. אלעקאיד אלסתה « Les six articles de foi ». Deux exemplaires de la partie relative à la jugulation des animaux (שרוט אלדבאחה), par le Karaïte Israël had-Dayyan. Arabe écrit en caractères hébraïques sur papier. Le premier exemplaire daté 5592 de la création (1832 de notre ère), le second de la même époque. — Fragment d'un autre ouvrage en arabe (caractères hébraïques) sur la Schechitah. Sur papier, entre le 15e et le 16e siècle.

Or. **2529**. Fragment d'un ouvrage philosophique étendu, en arabe (caractères hébraïques), probablement par Yousouf al-Basir. Sur papier, du 14e siècle.

Or. **2530**. Première partie d'un livre de prières karaïte, en hébreu, avec des règles liturgiques en arabe (caractères hébraïques). Sur papier, du 17e siècle.

Or. **2531**. Livre de prières karaïte, en hébreu, avec des prescriptions en arabe (caractères hébraïques). Sur papier, de 5460 de la création (1700 de notre ère).

Or. **2532**. Portion d'un livre de prières karaïte, en hébreu, avec des prescriptions en arabe (caractères hébraïques). Sur papier, composé de fragments écrits par diverses mains au 16e et au 17e siècles.

Or. **2533**. Piyoutim, en hébreu, par des auteurs karaïtes. Sur papier, du 17e siècle.

Or. **2534**. Piyoutim, en hébreu, par plusieurs écrivains karaïtes. Sur papier, entre le 17e et le 18e siècle.

Or. **2535**. Hymnes par divers auteurs karaïtes, en hébreu et en arabe (caractères hébraïques). Les feuillets 1-39 sont datés de 5504 de la création (1744 de notre ère). Le reste du manuscrit, tout entier sur papier, est en partie de la même époque, en partie du 17e siècle.

Or. **2536**. Introduction au rituel karaïte, contenant des directions pour ceux qui en font usage, avec des traités sur les accents, sur la grammaire hébraïque, etc., en 26 chapitres. Arabe (caractères hébraïques). Sur papier, daté Damas, 5444 et 5454 de la création (1684 et 1694 de notre ère).

Or. **2537**. פתשגן כתב הדת, ouvrage en hébreu sur le rituel karaïte, par Kaleb Efendipulo. Transcription moderne sur papier, faite au Caire en 5627 de la création (1867 de notre ère) d'après l'autographe de l'auteur terminé en 5257 de la création (1497 de notre ère). — Traité de morale, en arabe (caractères hébraïques), attribué à Dja'far as-Siddik, copie moderne suivie du manuscrit original, daté de 1015 de l'hégire (1606 de notre ère). Sur papier.

Or. **2538**. ספר פרדס רמוני החכמה ועתרוגת בשם המזמה, manuel de morale en hébreu, attribué à Jacob ben Eléazar. — ספר גן התענודות, attribué au même. — Histoire en arabe (caractères

hébraïques) de la conversion de Juifs rabbanites à la doctrine des Juifs karaïtes au Caire, en l'an 1776 des contrats (1465 de notre ère). Copie moderne sur papier.

Or. **2539**. Deux fragments d'un rituel karaïte à l'usage du service solennel dans le temple. Texte hébraïque écrit en caractères arabes, avec une partie des points-voyelles hébraïques. Les instructions destinées au chantre sont en langue arabe. Sur papier, des 12e et 14e siècles. — Fragments de la Genèse et du Deutéronome. Texte hébraïque écrit en caractères arabes, avec les points-voyelles hébraïques en rouge et les accents en vert. Dessins d'ornement en or et en couleurs. Sur papier, du 10e siècle.

Or. **2541**. La Genèse, chapitre XXX, 35 — XXXII, 30. Texte hébraïque en caractères arabes, avec les points-voyelles hébraïques et les accents en rouge. — Un long fragment de l'Exode, texte hébraïque en caractères arabes, avec les points-voyelles hébraïques et les accents en rouge. Sur papier, du 10e siècle.

Or. **2542**. Fragment de la Genèse, l'Exode, le Lévitique, les Nombres, la plus grande partie du Deutéronome. Texte hébraïque en caractères arabes, avec les points-voyelles hébraïques et les accents en rouge. Sur papier, du 11e siècle.

Or. **2543**. Fragments de Jérémie. Texte hébraïque en caractères arabes, avec les points-voyelles hébraïques et les accents en rouge. Sur papier, du 11e siècle.

Or. **2544-2546**. Morceaux divers du Pentateuque. Texte hébraïque en caractères arabes, avec les points-voyelles hébraïques et les accents, une traduction et un commentaire arabes, 3 vol. uniformes, sur papier, entre le 11e et le 12e siècle.

Or. **2547**. Fragments de Josué, des Juges et des Livres de Samuel. Texte hébraïque en caractères arabes, avec les points-voyelles hébraïques et les accents, une traduction et un commentaire arabes. Sur papier, du 11e siècle.

Or. **2548**. Fragments d'Isaïe. Texte hébraïque en caractères arabes, avec une traduction et un commentaire arabes. Sur papier, du 11e siècle.

Or. **2549**. Fragments de Jérémie et d'Ézéchiel. Texte hébraïque en caractères arabes, avec les points-voyelles hébraïques et les accents, une traduction et un commentaire arabes. Sur papier, du 11e siècle.

Or. **2550**. Fragments des petits Prophètes. Texte hébraïque en caractères arabes, avec une traduction et un commentaire arabes. Sur papier, du 11e siècle.

Or. **2551**. Fragments des Psaumes. Texte hébraïque en caractères arabes, avec les points-voyelles hébraïques et les accents, une traduction et un commentaire arabes. Sur papier, du 11e siècle.

Or. **2552**. Fragments de Job. Texte hébraïque en caractères arabes, avec les points-voyelles hébraïques et les accents, une traduction et un commentaire arabes. Sur papier, du 11e siècle. — Deux fragments d'une traduction et d'un commentaire arabes de l'Ecclésiaste et des Lamentations. Sur papier, entre le 10e et le 11e siècle.

Or. **2553**. Fragments des Proverbes. Texte hébraïque en caractères arabes, avec les points-voyelles hébraïques et les accents, une traduction et un commentaire arabes. Sur papier, du 11e siècle.

Or. **2554**. Ruth et le Cantique. Texte hébraïque en caractères arabes, avec la traduction et le commentaire arabes de Yéfét. Sur papier, daté Ramla, an 395 de l'hégire (1004 de notre ère).

Or. **2555**. L'Ecclésiaste, chapitre II, 21 — XII, 2. Texte hébraïque en caractères arabes, avec les points-voyelles hébraïques, une traduction et un commentaire arabes. Sur papier, entre le 13e et le 14e siècle.

Or. **2556**. Fragments de Daniel, Ezra, Néhémie et des Chroniques. Texte hébraïque en caractères arabes, avec les points-voyelles hébraïques et les accents, une traduction et un commentaire arabes. Sur papier, du 11e siècle.

Or. **2557**. Fragments de Daniel. Texte hébraïque en caractères arabes, avec les points-voyelles hébraïques et les accents, une traduction et un commentaires arabes. Sur papier, du 12e siècle. — Fragments d'un commentaire, en arabe, sur la Genèse, par Ya'koub al-Kirkisani. — Fragments d'un commentaire en arabe sur le Lévitique, par un Karaïte. Ces deux derniers, sur papier, du 14e siècle.

Or. **2558**. Fragments d'un commentaire karaïte étendu en arabe sur l'Exode et le Deutéronome ; à la fin, une partie d'une traduction arabe du Deutéronome. Sur papier, du 12e siècle.

Or. **2559**. Fragment d'un commentaire karaïte en arabe sur le Lévitique. — Traductions et commentaires arabes des Psaumes 67 et 68. Sur papier, du 13e siècle.

Or. **2560**. Commentaire karaïte en arabe sur les Nombres, chapitres XIX, 4 — XXIII, 16. Sur papier, du 12e siècle, complété par une main postérieure.

Or. **2561**. Fragment d'un commentaire karaïte en arabe sur le Lévitique. — Commentaire en arabe sur les Nombres, chapitres XXV, 10 — XXX, 1, par Abou Sa'id (cf. Or. 2564). — Fragment d'un commentaire en arabe sur le Deutéronome. — Fragment d'un commentaire en arabe sur Job. — Court morceau d'un ouvrage grammatical. Sur papier, entre le 12e et le 13e siècle.

Or. **2562**. Fragments d'un commentaire karaïte en arabe sur les Nombres et le Deutéronome, avec une traduction arabe de ces deux livres. Sur papier, du 12e siècle.

Or. **2563**. Fragments du commentaire en arabe sur les Nombres et le Deutéronome, par le Karaïte ʿAli ibn Soulaiman. Sur papier, entre le 12e et le 13e siècle.

Or. **2564**. Fragment d'un commentaire peu développé en arabe sur Josué, par Abou Saʿid, c'est-à-dire Léwi ibn al-Hasan ibn ʿAli al-Basri. Sur papier, de schaʿban 608 de l'hégire (1211 de notre ère). — Deux fragments d'un traité en arabe sur la prière, probablement par Yaʿkoub al-Kirkisani ; le premier fragment daté 437 de l'hégire (1045 de notre ère), copié d'après l'autographe de l'auteur.

Or. **2565**. Fragments d'une traduction et d'un commentaire arabes des Psaumes. Sur papier, du 13e siècle.

Or. **2566**. Fragments d'une traduction et d'un court commentaire arabes des Psaumes. Sur papier, entre le 12e et le 13e siècle.

Or. **2567**. Fragment d'un commentaire en arabe sur les Proverbes. On y a inséré le texte hébraïque en caractères hébraïques. Sur papier, entre le 13e et le 14e siècle.

Or. **2568**. Titres arabes : כתאב אלמנצורי ou אלמחתסר, ouvrage en arabe sur la philosophie religieuse du judaïsme, par le Karaïte Yousouf al-Basir. C'est l'original arabe du livre, dont la traduction hébraïque est dénommée מחכימה פתי. Sur papier, entre le 10e et le 11e siècle.

Or. **2569**. Traité philosophique considérable, en arabe, se rapportant principalement à la doctrine de la récompense et du châtiment, probablement par le même auteur. Des lacunes. Sur papier, du 12e siècle.

Or. **2570**. שׁאלות ותשׁובות, consultations de droit canonique juif, en arabe, par Yousouf al-Basir. Sur papier, entre le 13e et le 14e siècle.

Or. **2571**. שׁאלות ותשׁובות, consultations légales en arabe, apparemment du même auteur. Sur papier, du 14e siècle.

Or. **2572**. Collection de traités philosophiques en arabe, parmi lesquels nous relevons : 1° Ceux de ʿAli ibn Soulaiman, composés en 465 et 486 de l'hégire (1072 et 1093 de notre ère) ; 2° des extraits du livre intitulé en arabe אלתלויח אלי אלתוחיד ואלעדל, par Abou 'l-Fadl Sahl ibn al-Fadl ibn Sahl al-Doustari. Sur papier, entre le 11e et le 12e siècle.

Or. **2573**. Exposé en arabe des divergences entre les auteurs karaïtes Abou ʿAli (Yéfét) et Abou 's-Sari sur l'interprétation des lois mosaïques. Sur papier, entre le 11e et le 12e siècle.

Or. **2574**. Commentaires, en arabe, sur les lois d'impureté spécifiées dans le Lévitique, chapitres XII-XV, où sont exposées les divergences de point de vue entre les Karaïtes Abou ʿAli (Yéfét) et Abou 's-Sari. — Commentaires en arabe sur la Genèse, chapitres I et II. Sur papier, entre le 12e et le 13e siècle.

Or. **2575**. Un traité karaïte de polémique, en arabe, sur les lois relatives aux héritages, probablement contre Sa'dya. Sur papier, entre le 13e et le 14e siècle.

Or. **2576**. Fragment d'un traité en arabe sur les lois relatives aux héritages (Nombres, chapitre XXVII). Sur papier, daté de 409 de l'hégire (1018 de notre ère). — Fragment d'un traité en arabe sur les lois d'impureté. Sur papier, de la même époque. — Commentaire sur la Genèse, chapitre I, versets 14-19, composé en 409 de l'hégire (1018 de notre ère), copié sur papier en 418 de l'hégire (1027 de notre ère).

Or. **2577**. Fragment d'un ספר מצורת karaïte en arabe, où il est traité des lois des טהרות (Lévitique, chapitre XVIII) et des lois relatives aux héritages. Sur papier, daté 413 de l'hégire (1024 de notre ère).

Or. **2578**. Onzième makala du ספר מצורת composé en arabe par Ya'koub al-Kirkisani et deux copies de la douzième makala. Sur papier, des 11e et 13e siècles.

Or. **2579**. Fragments de la cinquième et de la sixième makala du même ouvrage. Sur papier, du 11e siècle.

Or. **2580**. Fragments de plusieurs ספרי מצורת karaïtes en arabe. Sur papier, du 12e au 14e siècle.

Or. **2581-2582**. Mélanges karaïtes, se composant surtout de commentaires sur la Bible, parfois avec le texte hébraïque en caractères arabes. 2 vol. sur papier, du 11e au 14e siècle.

Or. **2583**. Fragment d'un commentaire en arabe sur les Haftarot de l'Exode, par un Rabbanite, avec le texte hébraïque sans ponctuation. Sur papier, du 13e siècle.

Or. **2584**. Commentaire en arabe sur les Haftarot des Nombres, avec le texte hébraïque ponctué, par le même auteur. Sur papier, du 13e siècle.

Or. **2585**. Le Lévitique, les Nombres et le Deutéronome de la traduction arabe du Pentateuque, par Sa'dya. Des lacunes. Sur papier, du 14e siècle.

Or. **2586**. Fragments du Deutéronome, dans la traduction arabe de Sa'dya. Sur papier, du 14e siècle. — Poèmes en hébreu, en partie avec une explication en arabe.

Or. **2587**. Fragments d'un Machzor en hébreu, comprenant deux hymnes par Ibn Ezra (nos 216 et 221). Écrit sur papier dans une écriture cursive Sefardi, entre le 14e et le 15e siècle.

Or. **2588**. Titre arabe : מקאמאת « Séances », poèmes de félicitations sur divers sujets ; poésies sur le vin en hébreu, avec des entête en arabe (caractères hébraïques). Sur papier, du 15e siècle.

Or. **2589**. Collection de קינות « Chants de deuil » en hébreu, par divers auteurs. Sur papier, du 17e siècle.

Or. **2590**. אמרי נואש, les deux premières des trois parties dont se compose cette poétique et rhétorique de l'hébreu, par Salomon

ben Meschoullam de Piera. Sur papier, du 18e ou du 19e siècle. Exemplaire complet, Or. 76.

Or. **2591**. הגדות התלמוד, dans l'ordre alphabétique. Sur papier, du 18e siècle.

Or. **2592**. Dictionnaire des racines verbales de la Bible avec leurs dérivés, rangées dans un ordre mnémonique et expliquées en arabe (caractères hébraïques), avec un chapitre en arabe sur le chaldéen biblique. Ouvrage dont la composition a été achevée en 417 de l'hégire (1026 de notre ère). Sur papier, du 14e siècle.

Or. **2593**. Dictionnaire des mots difficiles de la Bible et de la Mischnah, expliqués en arabe (caractères hébraïques). Sur papier, du 16e siècle.

Or. **2594**. Mélanges lexicographiques et un fragment grammatical en arabe (caractères hébraïques) : 1° Deux fragments du כתאב אלאצול par Ibn Djanah ; 2° un fragment du Dictionnaire contenu dans Or. 2592 ; 3° un fragment du traité sur les verbes provenant de racines contenant des lettres faibles, par Hayyoudj ; etc. Sur papier, du 14e au 17e siècle.

Or. **2595**. ספר הרקנוה, la grammaire arabe d'Abou 'l-Walid Merwan Ibn Djanah, dans le texte arabe (caractères hébraïques). Des lacunes. Sur papier, entre le 13e et le 14e siècle.

Or. **2596**. ספר חלק הדקדוק, traité grammatical et masorétique en hébreu sur toute la Bible hébraïque, par Yahya ben Ya'koub Salih. Sur papier, entre le 18e et le 19e siècle. Autre exemplaire, Or. 4117.

Or. **2597** et **2598**. Fragments divers, consistant surtout en commentaires sur le Pentateuque et sur d'autres parties de la Bible. Arabe en caractères hébraïques, à l'exception d'un fragment, et Hébreu. 2 vol. sur papier, du 14e au 18e siècle.

Or. **2626-2628**. Les livres du Canon biblique de l'Ancien Testament, écrits artistiquement sur vélin, avec des titres et des bordures enluminés. 3 vol. en reliure orientale, datés de Lisbonne, 1483 de notre ère.

1883.

Or. **2671**. Fragment du Commentaire en hébreu d'Abraham Ibn Ezra sur l'Exode. — Commentaire de David Kamchi sur les premiers Prophètes. Sur papier, deux mains différentes qui paraissent du 15e siècle.

Or. **2672**. ספר הקנה, expositions cabalistiques en hébreu sur la première Paraschah de la Genèse, attribuées à Elkanah ben Yerouchaim ben Abigdor. Sur papier, daté Tammouz 5322 de la création (1562 de notre ère). Deux autres exemplaires, Harl. 5515 et Add. 26949.

Or. **2673**. Livre de prières en hébreu, d'après le rite yéménite, avec

emploi partiel de la ponctuation superlinéaire. Le texte hébraïque est accompagné de chapitres explicatifs des usages liturgiques en arabe (caractères hébraïques). Sur papier, daté nissan 1974 des contrats (1663 de notre ère). — Le cinquième livre du Mischnéh Torah de Maïmonide, incomplet à la fin. Sur papier, de la même époque.

Or. **2674** מפתח הרפואה, traité de médecine en hébreu, divisé en trois parties et attribué à Elischa' har-Rofé. La première partie manque. Sur papier, interfolié de feuilles en vélin. On a ajouté : 1° un examen médical en hébreu, composé de questions et de réponses ; 2° un almanach en hébreu de l'an 231 de la création (1471 de notre ère), date approximative du manuscrit.

Or. **2683**. Le Pentateuque. Texte hébraïque en caractères samaritains. Sur papier, daté 758 de l'hégire (1346 de notre ère), mais complété plus tard. On y a ajouté une feuille de vélin, teinte en rouge, du 14e siècle, contenant, dans les mêmes caractères, la Genèse depuis le chapitre XXVIII, 24, jusqu'au verset 27 du chapitre XXIX.

Or. **2684**. L'Exode. Texte hébraïque en caractères samaritains. Sur papier, de schawwal 1288 de l'hégire (1871 de notre ère). Des compléments pris dans un exemplaire un peu plus ancien.

Or. **2685**. Rouleau moderne sur vélin, contenant l'Exode, chapitres XII, 14 — XXV, 9, texte hébraïque en caractères samaritains.

Or. **2686**. Rouleau sur vélin, aux marges mutilées, contenant les Nombres, chapitres XVI, 1 — XXVI, 22, texte hébraïque en caractères samaritains. Vers le 12e siècle.

Or. **2687**. Le Deutéronome, texte hébraïque en caractères samaritains. Le commencement et la fin manquent. Sur papier, du 18e siècle.

Or. **2688**. Traduction arabe du Pentateuque, divisée en courtes sections d'après la division du Pentateuque samaritain, chaque division étant précédée des mots hébreux qui l'ouvrent, en caractères samaritains. Sur papier, de djoumada II, an 724 de l'hégire (1323 de notre ère), avec un complément postérieur au commencement. Des lacunes en tête et à la fin. Autre exemplaire de cette même traduction, Or. 1446.

Or. **2689**. Livre pour le culte samaritain, en samaritain. Sur papier, de 1149 de l'hégire (1736 de notre ère).

Or. **2690**. Autre exemplaire, sur papier, de 1299 de l'hégire (1881 de notre ère).

Or. **2691**. Ouvrage apologétique en arabe composé pour défendre les principes de la secte samaritaine. Sur papier, de 1199 de l'hégire (1784 de notre ère). — Hymnes et prières des Samaritains, en arabe, de 1295 de l'hégire (1875 de notre ère).

Or. **2696**. Le Pentateuque, les cinq Megillot et les Haftarot. Texte hébraïque, vocalisé et accentué avec les Masora magna et parva,

et avec le Commentaire de Raschi en marge. Titres enluminés Sur papier, du 14e siècle.

1884.

Or. **2703**. Fragments de la Genèse. Texte hébraïque, avec le Targoum et une traduction arabe. Sur papier, vers la fin du 15e siècle. A la fin une feuille de vélin, de date plus récente, contenant la Genèse, chapitres IX, 25 — X, 15, texte hébraïque, Targoum et traduction arabe.

Or. **2704**. Fragments des Nombres. Texte hébraïque, Targoum et traduction arabe. Sur papier, entre le 13e et le 14e siècle. — Fragment du Deutéronome, texte hébraïque, Targoum et traduction arabe, avec les Masora magna et parva. Sur vélin, vers la fin du 15e siècle.

Or. **2705**. פסקים « Décisions », examen en hébreu des lois talmudiques, par Jacob ben R. Moschéh de Bagnols, qui vivait au 14e siècle. Sur papier, du 15e siècle.

Or. **2733**. Machzor en hébreu pour Rosch hasch-schanah d'après le rite italien. Des dessins à la plume et à l'encre grotesques. Sur vélin, entre le 13e et le 14e siècle.

Or. **2734**. Machzor en hébreu pour Rosch hasch-schanah et Kippour, d'après le rite italien. Sur vélin, entre le 14e et le 15e siècle.

Or. **2735**. Prières du soir en hébreu et Hoscha'not, avec le texte du Pirkê Abot, accompagné d'un commentaire. Sur vélin, du 14e siècle.

Or. **2736**. Siddour, ou disposition des prières hébraïques pour toute l'année. Titre enluminé et ornements coloriés. Sur vélin, écrit à Bertinoro en 5150 de la création (1390 de notre ère).

Or. **2737**. La Haggadah de Pâque, texte hébraïque avec des enluminures et une riche série de miniatures représentant la sortie d'Égypte, ainsi que la préparation et la célébration de la Pâque. Sur vélin.

Or. **2745**. Commentaire en arabe (caractères hébraïques) sur les cinq premiers livres du Mischnéh Torah de Maïmonide, sous forme de questions et de réponses. Sur papier, du 15e siècle.

Or. **2746**. Commentaires en arabe (caractères hébraïques) sur les œuvres suivantes de Maïmonide : le Dalalat al-ha'irina, le Mischnéh Torah et le Séfer ham-miswot. — Titre arabe אלדלרה אלמנהבה, commentaire en arabe (caractères hébraïques) sur le מדרש החפץ de Yahya ibn Soulaiman, par l'auteur lui-même. — Commentaire en hébreu sur les Lamentations; etc. Sur papier, du 15e siècle.

Or. **2772**. Machzor en hébreu, d'après le rite allemand. Le calendrier, au fol. 304 v°, commence par l'année 86 de la création (1326 de notre ère), date probable du manuscrit sur vélin.

Or **2782**. אוצר הכבוד, commentaire mystique sur les Haggadot du Talmud, par Todros ben Joseph Abou 'l-'Afiya hal-Lévi. Sur papier, écrit à Nicopoli en 5160 de la création (1401 de notre ère). Autre exemplaire, mais incomplet, Or. 62.

Or. **2785**. Homélies en arabe (caractères hébraïques) sur l'Exode formant la deuxième partie d'un ouvrage homilétique intitul en arabe : כתאב נגאה אלליארקין, par Sa'id ibn Da'oud al-'Adani. Sur papier, de 5242 de la création (1482 de notre ère). Autre exemplaire, Add. 27294.

Or. **2786**. Le Pentateuque en hébreu, avec les Haftarot, les cinq Megillot, le tout ponctué et vocalisé. Pour les premiers chapitres de la Genèse on a ajouté le commentaire de Raschi. Sur vélin, de adar 187 de la création (1427 de notre ère).

Or. **2806**. אגרות כלי חמדה, traité sur l'usage d'un instrument astronomique inventé par l'auteur Isaac ben Salomon ben Saddik Ibn al-Akhdab has-Sefardi, savant du 14e siècle. — לוחות ארח סלולה, par le même. — לוח הקבוצים והמגודים, tables astronomiques, par R. Isaac ben Eliyah hak-Kohen de Syracuse. — כפר צורת הארץ, traité astronomique, par Abraham ben Chiyyah. Sur papier, du 16e siècle.

1885.

Or. **2822-2824**. Une partie du Talmud de Jérusalem, comprenant tout le Sédér Zera'im, et la cinquième Masséchét (Schekalim) du Sédér Mo'éd, avec un commentaire en hébreu, par R. Salomon ben R. Joseph Syrile, exilé espagnol qui vivait à Jérusalem au 16e siècle. 3 vol. sur papier, du 16e siècle.

Or. **2853**. Commentaire en hébreu sur le Pentateuque, par Joseph Bechor Schor. La Genèse et une partie de l'Exode manquent. Sur papier, du 15e siècle.

Or. **2854**. חשק שלמה, commentaire en hébreu sur le Cantique, par R. Yochanan Aleman. Sur papier, de 338 de la création (1578 de notre ère).

Or. **2855**. כפר החנוך, traité en hébreu sur les 613 commandements, dans l'ordre des Parschiyyot hebdomadaires, attribué à R. Aron hal-Lévi de Barcelone. Sur vélin, du 14e siècle.

Or. **2856**. Commentaire en hébreu sur la Logique d'Aristote, par R. Yehoudah Messer Leon. Sur papier, du 16e siècle.

Or. **2857**. פרח שושן, traité de grammaire hébraïque en hébreu, par R. Moschéh ben Schémtob Ibn Habib. Sur papier, de 5247 de la création (1487 de notre ère).

Or. **2858**. מכלל יפי, commentaire en hébreu sur les éléments haggadiques du Talmud, par Samuel Sarsah. Sur papier, de 5174 de la création (1414 de notre ère).

Or. **2859-2860**. אור זרוע הגדול, commentaire en hébreu sur le Tal-

mud, par R. Isaac ben Moschéh de Vienne. 2 énormes volumes sur vélin, du commencement du 14e siècle.

Or. **2884**. הגדה של פסח, la Haggadah en hébreu, avec des initiales grotesques, des en-tête dorés et une série de miniatures sur des sujets bibliques tirés de la Genèse et de l'Exode. Sur vélin, du 14e siècle.

Or. **2891**. Commentaire de Raschi sur le traité talmudique Kiddouschin faisant partie du Sédér Naschim. Sur papier, de 5145 de la création (1385 de notre ère).

Or. **2990**. אור הלבנה, traité en hébreu sur la manière de fixer et de bénir les néoménies, composé en 1799 de notre ère par le Karaïte Isaac ben Salomon. Sur papier, daté Koslow (Eupatoria), en 1850 de notre ère.

1886

Or. **3393**. Fragment d'un commentaire en arabe sur le Pentateuque, avec des citations du Pentateuque samaritain. Sur papier, du 15e siècle.

Or. **3394**. Histoire des Patriarches et de Moïse, en arabe, avec des citations du Pentateuque samaritain. Sur papier, du 18e siècle.

1888

Or. **3612**. Titre arabe : כתאב מיזאנ אלנפס, traité philosophique en arabe (caractères hébraïques), par Bachyah ben Joseph. Sur papier, copie moderne du manuscrit de la Bibliothèque nationale de Paris.

Or. **3613**. פסקים « Décisions » en hébreu sur les traités talmudiques suivants : Yebamot, Ketoubot, Gittin, Kiddouschin, Sota, Nedarim, Berakot, Cholin, Nidda, Sisit, Tefillin, Mezouzah et Séfér Torah, par Isaïe le jeune de Trani. Le commencement manque. Sur vélin, du 15e siècle.

1889

Or. **3655**. Commentaire cabalistique en hébreu sur le Pentateuque. Les premiers et les derniers feuillets manquent. Sur papier, du 16e siècle.

Or. **3656**. Chronique en hébreu des rois de France et des princes ottomans, par Joseph ben Josué hak-Kohen, écrivain du 16e siècle, probablement l'autographe de l'auteur. Le manuscrit comprend ensuite du même auteur et de sa main des hymnes, des énigmes et une liste alphabétique des noms hébreux, intitulée פלס השמות, avec des citations bibliques. Sur papier, de Marcheschwan 337 et 338 de la création (1576 et 1577 de notre ère).

Or. **3657**. Explication en hébreu des traités talmudiques Sotah, Nedarim et Nazir. — Exposé des trente middot, c'est-à-dire des trente modes d'interprétation, par R. Lévi ben Gerschom. — מבוא התלמוד « Introduction au Talmud », par Yehoudah Khalas. Sur papier, du 17e siècle.

Or. **3658**. ספר התכונה, traité astronomique en hébreu, par Moïse Botarel Farissol, l'autographe de l'auteur, suivi de tables astronomiques. — כלי הנחשת, traité d'astronomie en hébreu, par Abraham Ibn Ezra, avec un commentaire marginal. — רבע ישראל, description du cadran, par Joseph ben Machir, avec commentaires. Sur papier, du 15e siècle.

Or. **3659**. ספר המלך, traité philosophique en hébreu, composé par Abou Falah de Saragosse pour son disciple Abou Mas'oud de Séville. La fin manque. Sur papier et sur vélin, du 15e siècle.

Or. **3660**. Deux traités polémiques en hébreu contre la religion chrétienne. Sur papier, du 18e siècle.

Or. **3661**. Commentaire en hébreu sur le Livre d'Esther. — Commentaire sur les Proverbes, par R. Menachém Meiri, incomplet du commencement et de la fin. Sur papier, du 15e siècle.

1890

Or. **4048**. Fragments divers de manuscrits en hébreu provenant du Yémen et comprenant des morceaux bibliques, pour la plupart avec le Targoum (ponctuation superlinéaire); des extraits du מחברת אלתיגאן, des Midraschim, enfin des pages du commentaire de Maïmonide sur la Mischnah, celles-ci en arabe (caractères hébraïques). Sur papier, du 14e au 16e siècle.

Or. **4103**. Les deux premiers livres (Séfér ham-madda' et Séfér Ahabah) du Mischnéh Torah de Maïmonide. Des lacunes. Sur papier, du 14e siècle.

Or. **4112**. ספר שבר בת עמי, la Haftarah du neuvième jour d'Ab, avec un commentaire en arabe (caractères hébraïques). — L'histoire de Hanna, en arabe (caractères hébraïques). Rouleau de parchemin, du 15e siècle.

Or. **4113**. סליחות « prières propitiatoires » en hébreu, par R. Sa'dya Gaon, Sur papier, du 17e siècle.

Or. **4114**. Diwan, recueil de poésies en hébreu et en arabe (caractères hébraïques), par Joseph Schabezi. Sur papier, du 18e siècle.

Or. **4115**. ספר לחם שלמה, traité cabalistique en hébreu, par R. Salomon hak-Kohen. Sur papier, du 16e siècle.

Or. **4116**. ספר מקור חיים, règles pour la manière de tuer les animaux destinés à la nourriture, rédigées en hébreu par Yahya ben Ya'koub Salih. Sur papier, de 5605 de la création (1845 de notre ère).

Or. **4117.** ספר חלק הדקדוק, traité grammatical et masorétique sur l'ensemble de la Bible, composé en hébreu par Yahya ben Ya'koub Salih. Sur papier, du 18e siècle. Autre exemplaire, Or. 2596.

INDEX DES OUVRAGES SANS TITRE

Les chiffres renvoient aux numéros des Or. du catalogue. Le signe — remplace la tête des articles.]

Acte de divorce, 2458 ; de mariage, datés de Londres, 1433 ; autres, 2458.
Apocryphes, en arabe, 1326,
Apologie en faveur des Samaritains, en arabe, 2691.
Bible. Texte hébreu. — complète (avec la Masore) 2201, 2616-18. Pentateuque (avec la Masore), 1379. Rouleaux du Pentateuque, 1451-1465 et (fragments) 11 et 1085. Livre d'Esther (en rouleaux), 1047, 1086 et 2086.
— avec texte hébreu vocalisé et ponctué. Pentateuque, Haftarot et Psaumes, 2451. Pentateuque, Haftarot et Megillot, 2692 et 2786. Pentateuque et Haftarot, 2286, 2348-50. Pentateuque et premiers Prophètes (en caractères rabbiniques), 2415. La Genèse, 2414.
— avec texte hébreu et Targoum. Pentateuque, 2363-65. Diverses parties de la Bible, 2364-77 et 4048. Prophètes et Hagiographes, 2210-12.
— avec texte hébreu et traduction arabe. Bible, 1326. Pentateuque, 1466, 2228-30 (avec Targoum) et 2481. Genèse et Exode, 2367-68. Lévitique, Nombres et Deutéronome, 2585-86. Fragments du Pentateuque, 2491. Isaïe, 2211. Hagiographes, 1302. Esther et Lament., 2227. Fragm. de la Bible (texte hébreu en caractères arabes), 2539-57.
— samaritaine. Pentateuque avec trad. arabe et samarit., 1441-46, 1450 et 2688. Pentateuque hébreu en caractères samaritains, 2683. Fragments du Pentat., 2684-87.
— avec traduction persane. Fragments de la Bible, 2459. Haftarot, 2460. Psaumes, 2452.
Cabale. Diverses œuvres de —, 1055.
Calendrier pour les fêtes juives, en persan, 2451 et 2455. — de l'an 231 (1471 de l'ère chrétienne), 2674.
Casuistique. Ouvrage karaïte, en arabe, sur la Schechita, 2528. Sur les lois de succession et d'impureté, en arabe, 2576.
Commentaire arabe sur le Moré Nebouchim, le Mischnéh Tora et le ס' המצות, 2746. — sur une partie du Mischnéh Tora, 2741.
Commentaires bibliques. En hébreu. Sur le Pentateuque, de Raschi, 1466, et d'Ibn Ezra, 1487. — Sur le commentaire d'Ibn Ezra, 1432. Commentaire cabalistique sur le Pent., 3655. Divers — sur le Pent., 1422 et 2853. — sur des fragments de l'Exode et sur les premiers Prophètes, 2671. — sur les Prophètes et les Psaumes, 2263. — sur le Cantique et Ruth, 1004. Sur l'Ecclésiaste, 1023. Sur les Lament., 2746. Midrasch hag-gadol sur les livres du Pentateuque, 1482-83, 1490, 2213-16, 2352-55, 2378-79. Midrasch sur le Pentateuque et sur Esther, 2416.
— En arabe, sur le Pentateuque et des fragments du Pentateuque, 66-70, 1330, 1481-83, 2385-86, 2463, 2461-80 ; 2574 ; 3393. Introduction aux sections hebdomadaires, 2482-85. Sur les Haftarot. 2583-84. Sur les premiers Prophètes, 2387. Sur Josué, 2564. Sur Samuel. 2388. Sur les Psaumes et les Proverbes, 2565-67. Sur des fragments de la Bible, 2398-2402, 2544-57 et 2597-98.

Commentaires karaïtes en arabe. Sur la Bible, 2499-2520. Sur des fragments de la Bible, 2558-63 et 2581-82. Sur des fragm. du Pent., 2486-90 et 2492-98. Sur Josué, 2404.

Commentaires talmudiques. — de Maïmonide sur les traités de la Mischnah, en arabe, 2217-26, 2391-94, 2420. — de Raschi sur Kiddouschin, 2891. Sur 'Eroubin, 1054. Sur Bêsa, 44. Sur Baba Kamma, 852, Sur Baba Mesiya, 73. Sur Baba Batra, 43. Sur Nedarim et Nazir, 3657. Sur Pirkê Abot, 1003.

Eschatologie. Fragments d'un ouvrage karaïte en arabe, sur l' —, 2527.

Ethique. Traité de morale, en arabe, 2537.

Grammaire hébraïque, en arabe, 2349. Fragments de —, en arabe. 2594. Fragments d'un traité sur les verbes, 2594.

Histoire des Juifs en arabe, 1326 et 1336. — des patriarches et de Moïse, en arabe, 3394. — de Hanna, en arabe, 4112. — de la conversion des rabbanites au Caire, en arabe, 2538. Chronique des rois de France et des princes ottomans, 3656.

Homélies, en arabe, sur l'Exode, 2782.

Hymnes karaïtes en hébreu et en arabe, 2535.

Lettre des Samaritains de Naplouse à S. M. la reine Victoria, 1381. Lettres, 1263.

Lexicographie. Fragments de —, en arabe, 2594.

Machzor du rite allemand, 42 et 2271. — du rite romain, avec trad. ital., 74. — du rite de Fez, 1024. — (sans indication), 2088. Fragments d'un —, 2587. — du rite italien pour R. hasch-schanah et Kippour, 2733-34.

Médecine. Questionnaire sur la —, 2674.

Méthodologie. Sur les 30 middot, 3657.

Nouveau-Testament, en arabe, 1326.

Philosophie. Commentaire en hébreu sur la logique d'Aristote, 2856. Idem sur un ouvrage d'Averroès, 1053. Traités de philosophie en arabe, 2572, 3612 et fragments 2529. Réflexions philosophiques sur le judaïsme, en arabe, 2568-69.

Poésie hébraïque avec des en-tête et des explications arabes, 2586 et 2588. — en hébreu et en arabe, 4114. Epopée biblique en persan, 2453.

Polémique contre la religion chrétienne, 47 et 3660. — de Karaïtes contre les chrétiens et les musulmans, en arabe, 2523. — de Karaïtes contre les Rabbanites, en arabe, 2521-22. — de Karaïtes au sujet de l'interprétation de certaines lois, en arabe, 2573 et 2575.

Prières pour toute l'année, 2736. — pour le soir et les Hoschanot, 2735. — en italien, 2443. Traité sur les —, 2564. Prières karaïtes, 2530-34 et (pour Kippour et Soukkot) 1103-04. Psaumes récités par les Karaïtes avant la lecture de la Loi, 2521. Prières samaritaines, 1448-49. — yéménites, 1479-80, 2227, 2389-90, 2417-18, 2673.

Rituel. Commentaire sur le —, 1054. — karaïte (fragments), 2539. Introduction au — karaïte, en arabe, 2536. — samaritain, 2689-90.

Talmud de Jérusalem (Sédér Zera'im et traité Schekalim), 2812-14. Abrégé talmudique, 1421.

INDEX DES OUVRAGES MENTIONNÉS SOUS UN TITRE

אגרות כלי חמדה, description d'un instrument astronomique. 2806.

אגדת עכי הרשמיעכי, épître morale d'Aristote, traduit de l'arabe en hébr., 2396.

כ' אוצר הכבוד, observations cabalistiques sur les Haggadot du Talmud, 62 et 2781.

אור הלבנה, sur les Néoménies, 2990.

אור זרוע גדול, commentaire sur le Talmud, 2859 60.

אותות המשיח, 1054,

אותות השמים, la météorologie d'Aristote, 832.
ס' האמונה הרמה, traité de philosophie religieuse, 1069.
אמרי נואש, poétique et rhétorique hébr., 76 et 2590.
אשכול הכפר, œuvre karaïte sur le Décalogue, 1100-01.
ס' הבחיר, 832.
ביעל הכנפים, dictionnaire hébreu, 1022.
בר נותן טעם, traité d'arithmétique, 1053.
ס' גן התעודות, 2538.
גנזי המלך, 1084.
ס' ניצוח ou גן עדן, œuvre karaïte sur les Préceptes, 1263.
גנת אגוז, œuvre cabalistique, 62.
דלאלת אלחאירין, le guide des égarés de Maïmonide, en arabe, 1423 et 2423 ; commentaire arabe, 2746.
אלדרה אלמנתחבה, commentaire en arabe sur le נידרש התפץ, 1746.
הגדה של פסח, plusieurs exemplaires dont quelques-uns avec enluminures, 1404 ; 1424 ; 2737 et 2884.
הגדות התלמוד, 2419 et 2591.
הגיון הנפש, traité de morale, 832.
זכות האדם, 1084.
חדושים, remarques sur Gittin, 851. — Sur le Mischné Tora, 45.
ס' חלק הדקדוק, traité grammatical et masorétique, 2596 et 4117.
ס' החנוך, énumération des 613 commandements, 2855.
חשבון המהלכות, sur la marche des astres, 1056.
חשק שלמה, commentaire sur le Cantique, 2854.
ס' היחוד, 1054.
ס' יסוד היראה, traité de morale, 2396.
ס' יצורה, traité de cabale, 1263. — Commentaire sur le — , 1023.
יצירת הולד, 1054.
כלי הנחשת, traité d'astronomie, 3658.
כתאב אלאצול, dictionnaire hébreu, en arabe (fragments), 2594.
כתאב אצול אלדין, réfutation karaïte en arabe des doctrines chrétienne et musulmane, 2568.
כתאב אלחתסר, autre nom du livre suivant, 2568.
כתאב אלניצוחי, œuvre karaïte de philosophie religieuse, en arabe, 2568.
כתאב אלתואריך, chroniques et tables chronologiques, en arabe, 1337.
כתאב מעאני אלנפס, traité philosophique, en arabe, 3642.
כתאב נגאת אלסאלכין, homélies en arabe, 2782.
כתאב קראבאדין, œuvre persane sur les médicaments, 2455.
כתאב אלריאץ ואלחדאיק, commentaire sur le Pentateuque, 2492.
כתר תורה, commentaire sur le Pentateuque, 1098.
לוח הקבוצים והמגודים, tables astronomiques, 2806.
לוחות ארח סנולה, 2806.
לחם הפנים, commentaire sur le Guide des Egarés de Maïmonide, 1388.
ס' לחם שלמה, traité cabalistique, 4113.
מבוא התלמוד, introduction au Talmud, 3657.
ס' המיבחר, commentaire sur le Pentateuque, 1097.
ס' מבחר הפנינים, traité de morale, 1485 et 2396.
ס' המיבקש, traité de morale, 1484.
מגלת אנטיוכוס, histoire d'Antiochus Epiphane, en araméen et en arabe, 2212 et 2377.
מידרש התפץ, homélies sur le Pentateuque, en hébreu avec explications arabes, 2351 ; 2380-82 ; commentaire, 2746.
מדרשים, discours, 1307.
מחברות, séances littéraires, 1002.
מחברת אלתגאן, traité de grammaire, annexé à des exemplaires de la Bible ou du Pentateuque. Voir 1379 ; 2228 ; 2348 ; 2364 ; 2414 et 4048.

התיכלול, grammaire hébraïque, 1022 et 1045.
מכלל יפי, commentaire sur les Haggadot talmudiques, 2858.
ס' מוליצת הפילוסופים, 2396.
ס' המלך, traité de philosophie, 3659.
ס' המספיק, dictionnaire des mots de la Mischna, 1303.
ס' מעלות המדות, traité d'éthique, 2396.
מנשה אפד, grammaire hébraïque, 1425.
מפתח הדקדוק, grammaire hébr., 1016.
מפתח הרפואה, traité de médecine, 2674.
ס' המצות, livre des préceptes, en arabe, de Maïmonide, 2395 ; traduit en hébreu, 1046.
ס' מצות, œuvres karaïtes, en arabe, sur les Préceptes, 63; 2405-06; 2525 ; 2526 (fragments); 2577-80 (fragments de plusieurs).
ס' מצות גדול, de Moïse de Coucy, 1081.
מקאמאת, poésies en hébreu, avec des en-tête en arabe, 2588.
ס' מקור חיים, sur la schechita, 4116.
אלמנהל אלכאפי, dictionnaire de la Mischnah, 1303.
משנה תורה, divers chapitres de l'œuvre de Maïmonide, 1486 ; 2351 ; 2357 ; 2421-22 ; 2456, 2673 et 4103.
נשרת משה, apologie de Maïmonide, 1306.
נור אלמלם, homélies en arabe, 2356 et 2383-84.
ס' הנזיר ובן המלך, roman traduit de l'arabe. 1485.
ס' הנסים, explication des miracles de la Bible, 39.
הסדור, le Rituel arrangé par Rab ʿAmram, 1067.
ס' סוד הסודות, œuvre philosophique, 2396.
סליחות, karaïtes, 1426-27. — De Saʿdya, 4113.
הספר, ouvrage grammatical et masorétique, 1045.
עין הקורא, ouvrage grammatical et masorétique, 853.
עץ חיים, ouvrage théologique, 1099 et 1306.
אלעקאיד אלסתה, œuvre karaïte, en arabe, sur les pratiques, 2528.
ס' העקרים, traité de théologie, 1082.
ס' הערוך, dictionnaire talmudique, 1264 et 2397.
פלס השבזות, index des noms propres hebreux, 3656.
פסקי הראש, sur les traités Gittin et Ketoubot, 1057.
פסקים, sur divers traités du Talmud, 1068; 2705 et 3643.
פרדס רמוני החכמה, éthique, 2538.
ס' פרדס שושן, ouvrage cabalistique, 2457.
פרח שושן, gramm. hébr., 2857.
פתרון חלומות, traduct. persane du —, 2455.
פתשגן כתב חדת, ouvrage sur le rituel karaïte, 2537.
ס' צורת הארץ, ouvrage d'astronomie, 2806.
צורת עולם, 1084.
צרור המור, 1084.
קינות, diverses élégies, 2589.
ס' הקנה, ouvrage cabalistique, 2672.
רביע ישראל, description du cadran, 3658.
רב פעלים, gramm. hébr., 75.
רוח שם, 1306.
ס' הרקמה, gramm. hébr., en arabe, 2595.
שאלות ותשובות, consultations de Salomon ben Adret, 1083. — Sans nom d'auteur, 1389. — D'al-Basir, en arabe, 2570-71.
ס' שבר בת עמי, commentaire sur la Haftara du jeûne d'Ab, 4112.
שולחן של ארבע, lois relatives à la nourriture, 1484.
השמשעי, ouvrage grammatical, 1016.
שער השמים, par extraits, 1084. — Complet, 1102.
ס' השרשים, dictionnaire hébreu, 1488.
ס' תולדות האדם, traité sur l'homme, 1058.

ספר התכונה, traité d'astronomie, 3658.
אלתלויח אלי אלתוחיד, traité philosophique en arabe, 2572.
ס' התפוח, ouvrage attribué à Aristote et traduit de l'arabe en hébreu, 1306 ; 1484 et 2396.
תפסיר רבינו סעדיא, traduction arabe du Pentateuque, 1041 ; 2228-2230 ; 2367-2368 ; 2585-2586.
ס' תקון מדות הנפש, éthique, 2396.

INDEX DES NOMS D'AUTEURS

Abou Falah de Saragosse, 3659.
Abou 'l-Fadl Sahl ibn Al Fadl, 2572.
Abou 'l-Faradj Fourkan, 2491 ; 2498 (cf. Yeschou'ah).
Abou 's-Sari, 2573.
Abou Yousouf Yakoub al Kirkisani, 2492 ; 2497 ; 2498 ; 2525-26 ; 2557 ; 2564 ; 2578-79.
Abraham ben Chiyyah, 832 ; 1056 et 2806.
Abraham ben Daud hal-Léwi, 1069.
Abraham ben David, de Posquières, 852.
Abraham ben Samuel ibn Chasdai, 1306 et 1484 ; 1485 ; 2396.
Abraham ben Schlomot, 2387.
Ali ibn Soulaiman, Karaïte, 2563 et 2572.
Ali l'Ismaélite, 2396.
'Amram (Rab), 1067.
Aron ben Eliya, Karaïte, 1098 ; 1099 ; 1263 et 1306.
Aron hal-Léwi, de Barcelone. 43 et 2855.
Aron Joseph le Karaïte, 1097.
Ascher ben Yechiel, 1057.
Bachyah ben Ascher, 1484.
Bachyah ben Joseph, 3612.
Chasdai Crescas ben Abraham, 47.
David ben Abraham Maïmonide, 66-68.
David ben Boas han-Nasi, 2403.
David Kamchi, 1018 ; 1022 ; 1045 ; 1488-89 et 2671.
Djafar as-Siddik, 2537.
Eléazar, de Worms, 1054.
Eliézer, de Mayence, 1054.
Elischa har-Rofé, 2674.
Eliyah ham-Melamméd, 1263.
Elkanah ben Yeroucham ben Abigdor, 2672.
Ephraïm ben Gerschom, de Negroponte, 1307.
Hayyoudj, 2594.
Ibn-Djanah (Abou 'l Walid Mervan), 2594 et 2595.
Ibn Ezra (Abraham), 1088 ; 1487 ; 2671 et 3658.
Immanouel ben Salomon de Fermo, 1002.
Isaac ben Abraham abn Il-Latif, 1084 et 1102.
Isaac ben Eliyah hak-Kohen, de Syracuse, 2806.
Isaac ben Jacob, de Fez, 1421.
Isaac ben Moschéh, de Vienne, 2859.
Isaac ben Salomon, 1003.
Isaac ben Salomon, Karaïte, 2990.
Isaac hen Salomon ben Saddik ibn al-Akhdab, 2806.
Isaac ben Samuel l'Espagnol, 2388.
Isaac ben Schemtob, 1388.
Isaïe le jeune, de Trani, 1068 et 3613.
Israel had-Dayyan, Caraïte, 2528.
Israel ham-Ma'arabi, 1263.
Jacob Anatoli, 1306.
Jacob ben Ascher, 2416.
Jacob ben Eléazar, 2538.
Jacob ben Isaac Kafanton, 1053.
Jacob ben Moschéh de Bagnols, 2705.
Joseph Albo, 1082.
Joseph Bechor Schor, 2853.
Joseph ben Abraham ibn Chaiyoun, 1004.
Joseph ben Chayyim, 1022.
Joseph ben David Ibn Yahya, 1004.
Joseph ben Gorion, 1326 et 1336.
Joseph ben Josué hak-Kohen, 3656.
Joseph ben Machir, 3658.
Joseph ben Schémtob, 47.
Joseph ben Yehouda ben Isaac Zark, 73.
Joseph Gikatalia, 62.
Joseph Israel ben Abraham de Forly, 1058.
Joseph Schabezi, 4114.
Kaleb Efendipulo, 2537.
Kalonymos, 1053 et 1306.
Kamchi, voir David.
Léwi ben Gerschom, 1053 et 3657.
Léwi ibn al Hasan ibn-Ali al Basri, 2561 et 2564.
Maïmonide (Moïse ben Maimoun), 1046 ; 1423 ; 1486 ; 2217-26 ; 2395 ; 2420-23 ; 2456 ; 2673 et 4103.

Méïr Kohen, 45.
Menahem Meïri ben Salomon de Perpignan, 44 et 3661.
Moïse Botarel Farissol, 3658.
Moïse de Coucy, 1681.
Mordechaï ben Salomon, 1083.
Mordechaï Isban, 2457.
Moschéh ben Schémtob Ibn Habib, 2857.
Nachmanide (Moïse ben Nachman), 1055.
Nathan ben Yechiel de Rome, 1264 et 2397.
Nechunya ben hak-Kanah, 832.
Netanel ben Yescha'ya, 2356 et 2383.
Nissim ben Moschéh ben Salomon de Marseille, 39.
Profiat Duran, 1425.
Raschi (Salomon Yischaki), 73 ; 1466 et 2891.
Sa'dya, 1041 ; 1302 ; 2211 ; 2228-30 ; 2367-68 ; 2585-86 et 4113.
Sa'id ibn Da'oud al-'Adani, 2782.
Salomon ben Abraham Addéret, 851 et 1083.
Salomon ben Joseph has-Sefardi, 1046.
Salomon ben Joseph Syrile, 2812.
Salomon ben Meschoullam de Piera, 76 et 2590.
Salomon ben Yeroucham, Karaïte, 2515.
Salomon hak-Kohen, 4115.
Salomon han-Nasi, 1263.
Salomon ibn Gabirol, 1485 et 2396.
Samuel ben Yehouda Ibn Tibbon, 832, 1023.
Samuel har-Rofé, 63 ; 2405 ; 2482-90.
Samuel Sarsah, 2858.
Schémtob ben Joseph Ibn Palquera, 1484.
Schimschon han-Nakdan, 1016.
Tanchoum ben Joseph de Jérusalem, 1363.
Todros ben Joseph Abou 'l-'Afiya, 62 et 2781.
Yahya ibn Soulaiman, 2746.
Yechiel ben Yekoutiel, 2396.
Yéfét (Abou 'Ali al-Basri) le Karaïte, 2398 ; 2461-81 ; 2499-2507 ; 2509-14 ; 2518-20 ; 2526 ; 2573 ; 2574.
Yehoudah ben Charizi, 2396.
Yehoudah ben Eliyah Hadasi, 1100 et 1101.
Yehoudah Khalas, 3657.
Yehoudah Ibn Tibbon, 1485.
Yehoudah Méïr, Karaïte (Al-Hakim as-Safi), 2517.
Yehoudah Messer Leon, 2856.
Yekoutiel hak-Kohen ben Yehouda, 853.
Yeschou'a ben Ari, Karaïte, 2491 ; 2498.
Yochanan Aleman, 2854.
Yousouf al-Basir, Karaïte, 2568-71.
Zekaryah le médecin, 2351 et 2380-81.

NOTES ET MÉLANGES

LES PRÉPOSITIONS עִם ,מִן ET LE PLURIEL HÉBREU

C'est un fait reconnu que, dans les langues sémitiques, le *mem* et le *nun* permutent fréquemment. Nous nous proposons de mettre en lumière quelques cas très caractéristiques où le *mem*, selon nous, a été substitué en hébreu au *nun* [1].

On a expliqué jusqu'ici les formes מִמֶּנִּי, מִמֵּךְ, etc., par le redoublement de מִן : מִמֶּנִּי équivaudrait à מִנִּי, מִן à מִמֵּךְ. Mais il est à remarquer qu'on ne connaît pas d'autre exemple d'une préposition redoublée, et que, chose singulière, la préposition מִן se redoublerait seulement en hébreu, les autres langues sémitiques n'ayant que la forme simple מִן. Enfin, comment se fait-il que la troisième personne du pluriel soit מֵהֶם, et non מִמֶּהֶם ?

En supposant que le second *mem* est pour un *nun*, on fait disparaître toutes ces difficultés. Les prépositions et les adverbes, en hébreu, reçoivent très souvent les mêmes suffixes que le futur des verbes. Ainsi, on dit : יִזְרָעֵנִי, תַּחְתֶּנָּה, comme on dit : יִקְשְׁרֶנָּה יִקְשְׁרֵנִי. La préposition מִן a dû donner avec les suffixes : מִמֶּנִּי, מִמֶּךָּ, מִמֶּנּוּ, מִמֶּנָּה etc., et à cause de la voyelle brève, מִנֶּנִּי, מִנֶּנּוּ, מִנֶּנָּה, avec דגש dans le *nun*. Sous l'influence du *mem* de la racine, le *nun* s'est changé en *mem*, et l'on a eu מִמֶּנִּי, מִמֶּנּוּ, מִמֶּנָּה, etc. Enfin, à la première personne מִמֶּנִּי et מִמֶּנּוּ se sont changés en מִמֶּנִּי et מִמֶּנָּה, sans doute par analogie avec la troisième personne du singulier. De même, on trouve הִגֵּשׁ (Gen., XXVII, 18), pour הִגֵּשׁ, et

[1] On considère généralement פְּדֻרִים (Nombres, III, 49) comme offrant un exemple du changement du *nun* en *mem*. M. Dillmann, *Exegetisches Handbuch*, a. l., a déjà montré que פדרים doit être lu פְּדוּיִם, comme au verset 50 (cf. פְּדוּיֵי, v. 46 et 48). En ponctuant פְּדֻרִים on a pensé à פְּדָרוֹן, mais ce mot ne se trouve qu'à l'état construit ; à l'absolu ce serait פִּדְרוֹן, comme חִזְרוֹן, כִּפְלוֹן, שִׁגְיוֹן.

יוֹדֵנִי (I Sam., xx, 14), pour יוֹדֵנִי. On comprend fort bien que מִנְּהֶם = מֵהֶם n'ait pas changé, car on dit רְקָשָׁרָם, et non רְקָשָׁרָנָם.

Dans une autre préposition également, le changement du *nun* en *mem* a produit une forme bizarre. La préposition עִם, à la première personne singulier, a deux formes עִמָּדִי et עִמָּנִי. Quelle est l'origine de ce *dalet*? Il n'est pas admissible que le *dalet* ait été intercalé, et, d'un autre côté, avec une racine עמד on ne peut guère arriver au sens de « avec ». Si l'on change le *mem* en *nun*, on obtient une préposition עִנְדִי, très connue en arabe, et qui signifie « auprès de, chez ». Or, la racine ענד est hébraïque et a le sens de « attacher » (Prov., VI, 21 ; Job, XXXI, 36). Cette racine a pu très naturellement former une préposition ענד « auprès de ». Mais, comme le sens de cette préposition se rapprochait beaucoup de celui de la préposition עִם « avec », il a dû se produire une certaine confusion, et עִנְדִי changé en עִמְדִי, a paru venir de עִם. Aux autres personnes עִם a entièrement supplanté la préposition עִנְדִי, et en a pris très souvent le sens. La locution עָשָׂה חֶסֶד עִם פ׳ se traduit bien mieux par « pratiquer la bonté *auprès de* quelqu'un », que par « pratiquer la bonté *avec* quelqu'un ». Que l'on compare encore l'emploi de עִם dans Deut., XXXII, 34; Ps., LXXVIII, 37; Job, XXVII, 13, etc., etc.

Enfin, la formation du pluriel hébreu *im* ne se comprend qu'à l'aide de ce changement[1]. On a émis l'opinion que les terminaisons arabes du pluriel *ûna*, *îna* étaient l'allongement des terminaisons du singulier *un* et *in*[2]. En hébreu, de même, le pluriel *îm* répondrait à un ancien singulier *im*. Mais cette théorie soulève de fortes objections. D'abord, comment le *nun* (en hébreu *mem*), indiquant l'indétermination au singulier, subsiste-t-il au pluriel avec l'article? Ensuite, on a bien de la peine à expliquer comment, *an* (hébreu *am*) étant l'accusatif singulier, l'accusatif pluriel est *îna* (hébreu *îm*), tandis que *âni* est réservé pour le nominatif du duel. Enfin, la terminaison *ûna* des noms a été rapprochée, avec raison, de la terminaison *ûna* dans les verbes, dans laquelle le *nun* est déterminatif et qui se trouve également en hébreu avec un *nun*.

D'autre part, il ne nous semble pas possible de contester l'identité de la mimation hébraïque, par exemple, dans חָנָם, פִּתְאֹם,

[1] M. Stade, *Lehrbuch der hebraeischen Grammatik*, p. 192-193, a fort bien établi ce point. Si nous en parlons ici, c'est qu'on a déduit de ce fait des conséquences inexactes pour la mimation du singulier.

[2] M. Philippi, qui a exposé cette théorie dans son ouvrage intitulé : *Wesen und Ursprung des Status constructus im Hebraeischen* p. 137 et suiv., y a renoncé depuis. Voir *Z. D. M. G.*, t. XXXII, p. 55.

avec la nunation arabe. L'une et l'autre indiquent au singulier l'*indétermination*, tandis que la terminaison hébraïque הָ, comme la désinence arabe *a*, est réservée à la *détermination*, ainsi qu'on peut le constater facilement dans tous les noms où le suffixe הָ est employé pour le *locatif*. De même, la terminaison אָ de l'araméen biblique marque la détermination, et c'est pourquoi l'araméen n'a pas besoin d'article. En hébreu, on trouve aussi des mots tels que הֶרָה (Gen., XIV, 10), pour הָהָרָה, אַרְצָה (*ib.*, XIX, 1) dans le sens de הָאָרְצָה. La mimation, comme le prouve l'accord qui existe sur ce point entre l'assyrien, l'hébreu et l'himyarite (où la nunation indique la détermination), est bien la forme primitive et elle s'explique de la façon la plus simple par le pronom indéfini מָה.

S'il en est ainsi, il n'y a plus qu'une supposition possible, c'est que la nunation arabe du singulier n'a pas la même origine que le *nun* du pluriel, et que, de même, la mimation hébraïque du singulier doit être distinguée de la terminaison du pluriel *îm*. Au singulier, c'est la mimation qui est primitive, au pluriel c'est la nunation. La terminaison *îm* est une *altération* de *în*, et est due sans doute à l'analogie du singulier. On peut même se demander si des formes telles que חַיִּין (Job, XXIV, 24), מִיתִין (*ibid.*, XXXIII, 8), etc., ne sont pas des archaïsmes, plutôt que des néologismes.

Les terminaisons du pluriel ne dérivant pas de celles du singulier, il n'y a plus rien d'étonnant à ce qu'il n'y ait pas accord de voyelles, et il faut étudier les unes indépendamment des autres.

Il faut noter enfin que le *mem* du pronom personnel הֵם a une tout autre origine que le *mem* de *îm* [1], mais qu'il a pu aussi contribuer à la substitution du *mem* au *nun*.

MAYER LAMBERT.

UN DERNIER MOT SUR L'INSCRIPTION HIMYARITE

SOI-DISANT D'ORIGINE JUIVE

Sur ma demande réitérée, M. Ed. Glaser vient de publier, dans le dernier fascicule de la *Revue,* les trois lignes restantes de l'ins-

[1] Voyez Stade, *Morgenlændische Forschungen*, p. 205.

cription sabéenne qu'il attribue à des auteurs juifs ou convertis au judaïsme, et moi à des auteurs païens. Ces lignes nouvelles ne fournissent aucun élément important pour le fond du débat ; elles nous apprennent toutefois les noms purement *himyarites* que portaient la mère (ou l'oncle), la femme et les trois enfants de l'auteur de l'ex-voto ; l'ensemble donne les six noms suivants : *Shahirum*, *B·m*, *Shamsum,-mum*, *Abisha'ir* et *Mairum*, dont pas un seul ne porte un cachet juif, ce qui est plus favorable, sinon décisif, à ma thèse, qu'à celle du savant éditeur.

M. Glaser m'apprend, en outre, quoique un peu tard, que le côté gauche des deux parties détachées de cette inscription est parfaitement intact. Par suite de cette circonstance, disparaît l'hypothèse que son silence à ce sujet m'avait autorisé à émettre tout d'abord et relative à la perte d'une partie du texte du côté gauche. A part cela, M. G. assigne à une inadvertance probable le ו après עבדהמו, ainsi que le מ de ce dernier vocable, et comme il ne marque qu'une lettre absente après להרד, les deux premières lignes de notre texte peuvent donc être rétablies de la manière suivante :

ב]רך ותברך שם רחמנן ד[ב]שמין וישׂראל ו
אלההמו רביהד להרד[א] עבדהו שהרם ו

Dans ma réplique précédente, j'ai fait remarquer que le mot שם « nom » ne saurait se rapporter à ישׂראל. M. G. paraît y accéder maintenant puisqu'il met entre parenthèse la particule *de* ; il paraît même envisager la possibilité de traduire « le nom du Miséricordieux qui est dans le ciel et *dans* Israël », traduction que personne ne lui accordera. Beaucoup plus simple paraît être la troisième possibilité qu'il laisse entrevoir, sans le dire explicitement, et qui doit avoir sa préférence. Je la citerai en entier :

« Béni et loué soit le nom du Miséricordieux et Israël et leur Dieu, le Seigneur de Juda (ou des Juifs), qui a protégé son serviteur Schahirum et ... »

Ceci admis, M. Glaser n'a pas de peine à « considérer cette inscription comme provenant d'Himyarites de naissance devenus Juifs ou judaïsants ».

Oui, certainement, mais à la condition d'assigner à ישׂראל le sens de « Israël » et à רביהד celui de « Seigneur des Juifs », mais ce sont précisément les deux points que j'ai toujours contestés et que je conteste encore d'une façon absolue. Ma raison, selon moi, péremptoire, puisque je dois la répéter ici pour la troisième fois, est celle-ci : dès le moment que le « Miséricordieux qui est dans le ciel » est différencié du « Seigneur des Juifs », l'auteur ne sau-

rait être un converti au judaïsme, religion qui n'admet pas d'autre dieu à côté du sien. M. Glaser semble sentir lui-même cette difficulté insurmontable, et voilà pourquoi il ajoute ces deux mots caractéristiques « ou judaïsants ».

Il y a un an et demi, M. l'abbé Duchesne, dans une lecture académique bien nourrie, et s'appuyant sur la *Skizze* de M. Glaser, résumait ainsi qu'il suit le résultat des dernières découvertes himyaritiques : « Des inscriptions découvertes par M. Glaser permettent maintenant d'affirmer sans crainte que, non seulement ils (les Juifs) ont été influents, mais qu'ils sont même arrivés à conquérir le gouvernement du pays. On a pu constituer toute une série de textes épigraphiques officiels, dont la teneur suppose que le souverain professait une religion monothéiste qui n'est nullement caractérisée comme chrétienne. Dieu y est appelé : *Le très miséricordieux, le Seigneur du ciel et de la terre*, une fois même *le Seigneur du ciel et d'Israël* ». Aujourd'hui, pas une seule de ces affirmations n'est plus maintenue par personne, pas même par l'auteur de la *Skizze*. J'ai prouvé que les formules « Seigneur du ciel et de la terre » et « le Miséricordieux qui est dans le ciel », ne sont pas des marques du monothéisme, que celle de « Seigneur du ciel et d'Israël » n'existe pas, et que cette dernière inscription n'a pas d'origine royale ou princière et n'a pas même été faite par un prosélyte tant soit peu sérieux. M. Glaser se contente déjà d'un simple roturier judaïsant, mélangeur insensé ou inconscient des deux religions qu'il connaît. Mais, quand même on admettrait une telle alternative, la thèse principale de M. Glaser, relative à l'intronisation du judaïsme en Himyar, ne reste pas moins dénuée de fondement. Que le judaïsme ait pu attirer quelques individus parmi les Himyarites, personne ne l'a nié, il en a fait autant dans les autres pays où il s'est établi ; mais de là à devenir une religion officielle, il y a loin, très loin.

J'ai, de plus, le regret de dire que, malgré tous mes efforts, je n'y trouve pas la moindre trace d'un judaïsant, si léger qu'il soit. L'essence même du paganisme consiste à croire en tous les dieux et à leur rendre hommage. Est-ce que les rois perses, grecs ou romains judaïsaient parce qu'il leur convenait d'offrir parfois des sacrifices dans le temple de Jérusalem ? Cyrus a-t-il été *judaïsant* parce qu'il s'appelle serviteur de Iahwé, Seigneur du ciel ? A ce compte, la reine de Saba, « qui bénit Iahwé, Dieu d'Israël (Rois, II, x, 9), serait une *judaïsante* très zélée. Non, la mention honorable d'Israël et du « Seigneur des Juifs », si même elle était réelle, attesterait tout au plus de la part de l'auteur himyarite des idées larges et tolérantes sur la religion des autres, mais non cette incli-

nation particulière vers le judaïsme qui fait le trait caractéristique du judaïsant.

Malheureusement une considération purement grammaticale et par conséquent inexorable m'empêche d'accepter la traduction de M. G. Je le déclare sans hésitation aucune : la phrase « et Israël et leur Dieu, le Seigneur des Juifs » est trop mal construite pour être admise en épigraphie. Ce que M. G. prend pour un *parallélisme*, savoir : « Israël », et « Juda (ou Juifs) », est pour moi un *galimatias* inimaginable. Le plus ignare judaïsant aurait dit : « Béni soit le Miséricordieux qui est dans le ciel, Dieu d'Israël », ou, tout au plus « et le Dieu d'Israël ». Donc, l'inscription n'est pas due à un « judaïsant », ישׂראל n'est pas Israël » et רביהד, où il peut avoir une lettre de trop ou de moins, ou quelque autre faute involontaire, n'est pas le « Seigneur des Juifs ». Je maintiens mon idée qu'il s'agit pour le premier mot d'un nom himyarite *Yasurêl*, dans lequel je vois un nom de tribu ou de clan possédant son dieu particulier. Voici comment je traduis le passage :

« Béni et loué soit le nom du Miséricordieux qui est dans le ciel, et Yasurêl et leur dieu *Rbyhd* (?) qui a sauvé son serviteur Shahirum, etc. »

Le « Miséricordieux qui est dans le ciel » est le Dieu suprême des Himyarites de l'époque, et *Rbyhd* (?) le dieu particulier des Yasurêl, auxquels appartenait Schahirum, l'auteur de l'inscription. Le judaïsme n'a rien à voir dans cet acte de dévotion qui est, d'ailleurs, exclusivement païen ou pagano-chrétien.

A ceux qui seraient trop frappés par la similitude de ישׂראל avec l'hébreu יִשְׂרָאֵל, il ne sera peut-être pas inutile de montrer que la ressemblance est purement fortuite. Le ש du nom himyaritique est représenté par une sifflante d'une nature encore mal définie, que quelques savants, sans preuves suffisantes, transcrivent par un *sin* hébreu. Cette lettre ne figurant jamais dans des noms étrangers, on s'attendrait à l'orthographe יסראל avec un ס (*samek*) ou plutôt à אסראל avec un *aleph* initial, forme usitée réellement en syriaque et en arabe pour exprimer le nom d'Israël.

Pour ce qui concerne רביהד, interprété par « Seigneur de Juda (ou des Juifs) », il est utile de faire remarquer que le mot רב n'a pas encore été constaté dans l'épigraphie himyarite, que le nom national *Yahoûd*, ainsi qu'en arabe, doit s'écrire יהוד avec ו pour indiquer le *oû* long ; nous en avons la preuve dans אלוד « enfants », qui est la forme plurielle *oufoûl* de ולד « enfant » et, par suite, contracte de אולוד, et non une transposition de ולוד (א pour ו !) ou *alâvid*, *alâ-id*, comme le suppose M. G.

Je vais résumer enfin les résultats qui ressortent des considérations précédentes :

1° L'inscription en discussion contient six noms d'homme appartenant à l'auteur et à sa famille, et pas un seul d'entre eux n'a une forme juive.

2° Elle ne peut avoir été faite ni par un Juif ni par un converti au judaïsme, parce que la religion juive défend sévèrement la pratique des *ex-voto* et la regarde comme une coutume païenne.

3° La distinction établie dans le texte entre « le Miséricordieux qui est dans le ciel » et le dieu d'Israël ou « Seigneur des Juifs », si ces deux noms propres y figurent réellement, ne peut être que l'œuvre d'un païen, tolérant ou superstitieux, si l'on veut, mais non « judaïsant ».

4° Les mots « Israël » et « Seigneur des Juifs » n'y sont pas, mais les noms d'une tribu himyarite *Yasurêl* et de sa divinité particulière dont la forme, visiblement fautive, offre les consonnes *rbyhd*.

Ce n'est pas cette inscription qui prouvera la domination officielle de la religion juive chez les Himyarites; qu'on nous en apporte d'autres, plus claires et moins tourmentées, nous nous inclinerons.

J. Halévy.

NOTE SUR L'OUVRAGE *HORAYAT HA-KORE*

APPORTÉ DE JÉRUSALEM A MAYENCE

Dans son excellent livre טעמי אמ"ת (Oxford, 1881), M. Wickes, à mon avis, a prouvé surabondamment (p. 102) qu'on a eu tort d'attribuer à Juda ben Bilam les deux ouvrages traduits de l'arabe en hébreu sous le titre de טעמי המקרא, éd. Mercier, Paris, 1565, et שער טעמי ג' ספרים אמ"ת, Paris, 1556, et Amsterdam, 1858. Il est vrai que M. Bacher (*Monatsschrift* de Graetz, 1885, 477), tout en croyant justifiés les doutes émis par M. Wickes, ne refuse pourtant pas d'une façon absolue à Ben Bilam la paternité de ces deux ouvrages, et M. Derenbourg (*Revue*, XVII, 173) paraît également considérer Ben Bilam comme l'auteur de ces deux traités sur les accents. Mais au fur et à mesure que j'ai pris connaissance du commentaire de Ben Bilam sur Isaïe, que M. Deren-

bourg a publié dans cette *Revue*, j'ai pu me convaincre de plus en plus que les travaux authentiques de Ben Bilam n'ont aucun trait de ressemblance avec les traités sur les accents.

Mais que ces traités soient ou ne soient pas de Ben Bilam, ils sont certainement identiques, comme l'a déjà remarqué M. Dukes, *Literaturbl. des Orient*, VII, 65, avec le הוריית הקורא, ouvrage divisé en deux parties, qui se trouve en ms. dans les mss. de Rossi, n° 764, Vat. n° 402 (d'après Assemani) et Oxford, n° 1465 (Cat. Neubauer). M. Wickes a découvert le titre de l'original arabe, qui est מדאיה אלקאר ; il a également reconstitué, d'après quatre mss. défectueux, un chapitre entier du texte original, le chapitre relatif aux accents des trois livres bibliques אמ"ת, et l'a publié comme appendice à son ouvrage טעמי אמ"ת. Il est certain que l'ouvrage imprimé טעמי המקרא est seulement la traduction d'une partie de l'œuvre originale, et non pas de l'œuvre complète, comme le prouvent les mots וכבר זכרתי בס' הוריית הקורא (טעמי המקרא, p. 14). M. Wickes (*l. c.*) a prouvé que le שיר טעמי אמ"ת n'est également que la traduction d'une partie du texte arabe. Le ms. du הוריית הקורא se trouve probablement dans le même cas, il ne paraît être que la traduction d'un extrait de l'original arabe. Non pas que les mots בדרך קצרה, inscrits en tête du ms., prouvent avec certitude qu'il s'agit d'un simple fragment, car ils pourraient également signifier « résumé », comme, par exemple, dans l'introduction du *Mikhlol* : לכתוב ספר בדרך קצרה. Mais l'épigraphe du ms. Vat. : תם ספר הוריית הקורא ונשלם בדרך קצרה, qui est sans doute la traduction des mots arabes תם אלמכצור cités dans l'ouvrage de M. Wickes, p. 117, semble bien indiquer que nous n'avons devant nous qu'un extrait de l'œuvre originale. Et s'il est vrai, comme le suppose M. Wickes, dans sa préface des טעמי כ"א ספרים, Oxford, 1887, p. XI, que le הוריית הקורא ms. est identique avec le fragment qui, dans un ms. de l'*Ambrosiana*, porte le titre de הוכן עזרא, on aurait même la traduction du titre arabe de cet extrait. Mais on ne peut arriver à la certitude qu'en comparant tous les mss. du הוריית הקורא entre eux et avec les deux traités édités par Mercier.

Les premiers mots de tous les mss. du הוריית הקורא indiquent que l'original arabe de cet ouvrage a été apporté de Jérusalem à Mayence et traduit en hébreu dans cette dernière ville. Comme nous le voyons dans le Catalogue de la Bodléienne, p. 1279, ces mots ont été expliqués par MM. Dukes, Frensdorff, Hupfeld et Steinschneider. MM. Derenbourg (*Journal asiatique*, 1870, II, p. 503), Wickes (טעמי אמ"ת, p. 102, note 3), et Bacher (*l. c.*, p. 475) s'en sont occupés également. Mais, à notre avis, on n'en a

pas encore donné une explication satisfaisante. Nous allons donc, à notre tour, les examiner de près, tels qu'ils sont rapportés par M. Wickes d'après les mss. d'Oxford et du Vatican. Les voici :

זה ספר הוריית [Vat. הוריות] הקורא אשר הובא מירושלים לבאר [Vat. נבאר] בדרך קצרה והביאו יוסף בן חייא הסופר משם מתורגם בלשון ערבי כאשר העתיקו לשם ור' נתנאל בר' משלם [Vat. ר'משלם] בן נתנאל הפכו מלשון ערבי ללשון הקדש ביער מיינצא.

M. Derenbourg, *l. c.*, a déjà établi, ce qui a échappé à M. Wickes, que le mot מתורגם ne signifie pas ici « traduit », mais « composé », comme dans Ezra, IV, 7. Mais le mot לבאר ne donne aucun sens, et la leçon נבאר du ms. Vat. est tout simplement intraduisible. Au lieu du mot לבאר, MM. Dukes et Bacher lisent : לכאן. Cette correction ne paraît pas heureuse, car ce mot לכאן « ici », c'est-à-dire Mayence, ne peut avoir pour pendant, comme le prétend M. Bacher, *l. c.*, note 2, le mot לשם « là-bas », c'est-à-dire encore Mayence. M. Wickes propose de lire נשלם au lieu de נבאר. Cette correction ne donnerait pas non plus un sens tout à fait satisfaisant. Du reste, la place du mot נשלם est plutôt à la fin qu'au commencement d'un ms. Au surplus, que signifieraient alors les mots כאשר העתיקו לשם ?

Pour résoudre ces diverses difficultés, je propose de lire מירושלים לבארי, « de Jérusalem à Bari ». Comme le copiste allemand ne connaissait pas le nom de בארי, il a écrit לבאר, mot qui est devenu נבאר dans le ms. Vat. Cette supposition est corroborée par ce fait que, déjà avant la composition du הוריות הקורא, il existait de fréquentes relations, non seulement entre Mayence et l'Italie, comme le prouve l'arrivée de la famille Calonymos d'Italie à Mayence, mais plus spécialement entre les savants de l'école franco-allemande et ceux de Bari. On connaît le proverbe qui avait cours au XII^e^ siècle au sujet des savants de Bari, et qui est rapporté par R. Tam (*Sépher ha-Yaschar*, 74 *a*) : כי מבארי תצא תורה וכו'.

Certes, on ne peut pas prouver avec certitude qu'il faille lire לבארי au lieu de לבאר, mais la leçon que je propose présente cet avantage de rendre tout le passage très clair. Ainsi, les mots בדרך קצרה, qui auraient dû suivre immédiatement le titre, s'ils avaient vraiment le sens de « résumé » ou « extrait », peuvent signifier, là où ils sont placés après המובא מירושלים לבארי : « par le chemin le plus court », c'est-à-dire par la mer, par opposition à la voie de terre utilisée par les croisés du XI^e^ et du XII^e^ siècles, et qui était la plus longue. Le copiste Joseph ben Hiyya a apporté ce ms. de là-bas (משם, sans doute de Bari), en langue arabe, כאשר העתיקו

לשם « tel qu'il l'avait *copié* pour cet endroit » (pour Bari). Mais si, au lieu d'expliquer משם par Bari, on y voulait voir Jérusalem et dire que le copiste a apporté ce ms. de Jérusalem כאשר הנתוק לשם « quand il est allé là-bas », c'est-à-dire à Bari, ce passage ne contiendrait plus le moindre renseignement sur la façon dont le ms. est arrivé de Bari à Mayence. A Mayence, cet ouvrage fut traduit de l'arabe en hébreu.

Nous ne savons ni quand cet ouvrage a été écrit, ni à quelle date il a été apporté à Mayence. En tout cas, il ne peut pas avoir été composé plus tard qu'au commencement du XII^e^ siècle, car il a déjà été utilisé par le caraïte Juda Hadassi, qui a écrit son *Eschkol ha-Kofer* en 1145. D'après M. Wickes (p. 105, note 14), on ne trouve aucune trace du הוריית הקורא chez les nakdanim allemands avant le commencement du XIII^e^ siècle. Mais, dans le קונטרס המסורת, Tubingue, 1846, p. 48, M. Dukes a fait observer que déjà Moïse ha-Nakdan connaissait cet ouvrage, et M. Bacher, *l. c.*, p. 498, a démontré par des exemples la justesse de cette observation. Je crois que le הוריית הקורא fut encore connu plus tôt. Car, en expliquant Exode, XV, 17, Samuel ben Méir, vers le milieu du XII^e^ siècle, appelle le scheva mobile : שבא מניע. Or, ce terme, qui trahit son origine arabe, est usité dans le הוריית הקורא, auquel Samuel ben Méir l'a certainement emprunté, puisqu'on ne le trouve chez aucun autre grammairien de l'école hispano-arabe. Il est bien difficile d'admettre que c'est par pur hasard que Samuel ben Méir a employé le même terme que l'ouvrage הוריית הקורא, car cette coïncidence dans l'emploi d'un terme technique aussi caractéristique que les mots שבא מניע serait bien extraordinaire.

PORGÈS.

DERASCH ET HAGGADA

Dans mon article sur l'*Exégèse biblique dans le Zohar* (*Revue*, t. XXII, p. 37), j'ai appelé l'attention sur un passage de cet ouvrage (II, 99 *a*) où le *Derasch* est distingué de la *Agada* (Haggada) d'une façon fort étrange. Ces deux termes, d'après ce passage, désignent des méthodes d'interprétation qui atteignent l'Ecriture jusqu'au cœur de son sens véritable. En quoi, par exemple, ces deux méthodes diffèrent l'une de l'autre, c'est ce que le Zohar ne dit pas

clairement. Par Agada, comme je disais, le Zohar entend probablement les parties du Talmud et du Midrasch qui ont l'apparence d'énigmes, par conséquent la Agada, dans son sens le plus étroit, dont il est extrêmement difficile de saisir le sens rationnel et qui prête à des interprétations apologétiques ou philosophiques. *Derasch*[1] est la méthode qui se distingue du *peschat*, lequel vise le sens naturel, mais qui n'est pas difficile à comprendre suivant la manière du Midrasch, telle que la littérature traditionnelle l'a consacrée. Cette distinction entre le Derasch et la Agada n'est pas particulière au Zohar, elle apparaît, avec le caractère de *terminologie* constante, chez trois autorités espagnoles du XII^e^ siècle. Aussi nous avons le droit de considérer cette distinction comme usuelle à cette époque et d'en conclure que le Zohar a pris ces termes dans leur acception usuelle et avec le sens qu'on leur donnait dans son pays d'origine, l'Espagne, et à l'époque de sa formation. Le premier de ces auteurs est Juda Hallévi, dont l'ouvrage théologique, le Kuzari, doit être, comme on sait, tenu pour une des sources du Zohar. Dans cet ouvrage (III, 68), le roi des Khazares interroge le savant juif sur l'exégèse des docteurs du Talmud qui est contraire à l'interprétation rationnelle, et il fait une distinction entre l'exégèse halachique et celle qui ne l'est pas. Il désigne la première du nom arabe de אחכאם (= דינים), la seconde du mot hébreu, donné tel quel dans le texte arabe, דרשות ; en outre, pour désigner des traditions souvent irrationnelles, il se sert en cet endroit des termes הגדות et מעשיות, également conservés sous leur forme hébraïque en arabe, comme étant des termes techniques[2]. Ici la Agada se distingue donc clairement du Derasch ; le Derasch est l'exégèse non-halachique des Tannaïm et des Amoraïm, tandis que l'Agada, qui a des rapports intimes avec le מעשה, la légende, le conte, représente des sentences du Talmud également non-halachiques. Ce sont ces deux expressions — seulement מדרש remplace דרש — qu'emploie également Maïmonide, sans les traduire en arabe, à la fin de l'introduction du *Moré Nebouchim* : וכדלך יוגד אלמדרשות פי ואלהגדות תנאקץ יעתים[3], ce que Munk traduit : « De même, dans les Midraschoth et dans les Haggadoth il existe des contradictions graves[4] ». Enfin, dans des fragments de l'ouvrage de théologie de Moïse ibn Ezra, fragments qui ont été conservés seulement dans une traduction hébraïque, se trouvent ces mots : אבל מה שהרחיבו רז"ל בדברים בדרשות ובהגדות אשר אין השכל מקבל

[1] Comparez la formule, qui revient si souvent chez Ibn Ezra : חדך דרש.
[2] Ed. Hirschfeld, p. 218.
[3] Edit. Munk, p. 11 *b*.
[4] *Le Guide des Egarés*, I, p. 31.

אותם הם העברות[1]. On voit que ces trois auteurs emploient ces deux expressions constamment l'une à côté de l'autre pour indiquer le caractère irrationnel que paraissent avoir le Midrasch et la Agada. Outre ces auteurs, une consultation, due au Gaon Scherira et à son fils Haï[2], et relative à *Pesahim* 50 *a* (sur Zacharie, XIV, 6), se termine sur cette remarque générale : ואלו כלן מדרשות הן ואגדות ואין נוקשין עליהן דתנו רבנן אין נוקשין בהגדה. Il est digne de remarque que cette règle donnée par les Gaonim comme provenant d'une *baraita* est citée aussi par Maïmonide sous cette forme (*ibid.*), avec ces mots d'introduction (אמרו, קולון), qui également peuvent désigner une tradition talmudique[3].

W. Bacher.

UNE GRAVURE SATIRIQUE

A deux reprises, il a été parlé dans la *Revue* de la truie de Wittemberg, d'abord dans une analyse de l'ouvrage de Pierre de l'Ancre[4], ensuite dans une notice spéciale[5]. Depuis lors, nous avons vu une gravure du même sujet, qui se trouve au département des estampes de la Bibliothèque nationale[6]. Voici ce qu'elle représente :

Comme légende de la gravure, les deux vers suivants :

Um dass wir nit essen swinin brotten
Darumb sind wir gesund ; stinckt uns der oten !

Au milieu, une grande truie, aux mamelles pendantes, est entourée de quatre grandes personnes adultes, et de plusieurs enfants qui sucent le lait de la bête, trois de face, un vu de dos. En outre, un enfant, à gauche, tient la tête de la truie, lui caresse le cou, et, comme l'indique une banderole placée près de lui, semble dire :

Nun sehen lieben liit Wie ich unter Mutter trutt.

[1] *Zion*, de Jost, II, 137.
[2] Harkavy, *Responsen der Geonim*, n° 353, p. 179.
[3] Une autre forme de cette règle est ainsi conçue : אין סומכין על דברי אגדה, voir la notice d'Harkavy, *ibid.*, p. 370. Cf. encore le *Mebo Ha Talmud* de Samuel Hanaguid, art. הגדה, à la fin : והשאר אין סומכין עליהן.
[4] Israël Lévi, *Revue*, t. XIX, p. 239.
[5] D. Kaufmann, *ib.*, t. XX. pp. 269-274.
[6] Cote : E *a*, 17, réserve.

Plus haut, du même côté, un homme vénérable coiffé d'un chapeau plat, dit ces mots :

Wir Juden sollen allen ansehen Wie uns mit der su geschehen

Au-dessus du dos de la bête, un homme encapuchonné s'écrie :

Dis sollen wir nit vergessen Swinen Fleisch sollen wir nit essen.

Enfin, à droite, on voit deux hommes revêtus du chapeau pointu, *Juden-Hut ;* c'est à peu près le seul signe qui dénonce des Juifs. De plus, les plis de la soubreveste (jupe) du premier portent, en garniture, des lettres hébraïques, en partie renversées סחלכסאדס, qui n'offrent aucun sens. L'un des hommes mord la queue de l'animal ; l'autre est placé vis-à-vis et adresse à son voisin ces deux vers rabelaisiens, en paraissant *intestinorum flatus sentire* [1] :

Sug lieber bruder hartz So blos ich ir in den artz.

Cette large gravure oblongue est un des premiers monuments de l'impression sur bois exécutés au milieu du XV^e^ siècle. Elle ne porte aucune indication de lieu, ni de date; mais la facture, le langage, les costumes ne laissent aucun doute sur l'époque. D'après les savants compétents en histoire de l'art, ce xylographe est rarissime, on n'en connaît pas d'autre exemplaire.

Moïse Schwab.

UN SCEAU PHÉNICIEN

Mon ami, M. Morris Jastrow, professeur de langues sémitiques et bibliothécaire à l'Université de Pensylvanie, vient de décrire, dans les *Hebraica* de 1891 (p. 257-267), un sceau phénicien inédit, qui, après de nombreuses pérégrinations, appartient maintenant à M. Mayer Sulzberger, de Philadelphie.

Sans m'arrêter à la représentation figurée que je ne distingue qu'à travers une reproduction imparfaite, je voudrais présenter

[1] Ce détail était exprimé brutalement, à Francfort-s.-M., sur un bas-relief, qui a disparu. La gravure qu'en donne Schudt (*Judische Merkwürdigkeiten*, II, chap. XV, en face de p. 256) est bien différente de celle qui nous occupe ici : elle ne représente que quatre Juifs, portant chacun une rouelle, dans des postures différentes autour de la bête.

quelques observations sur l'inscription en caractères incontestablement phéniciens et dont voici la teneur en lettres hébraïques. C'est avec intention que je donne la série telle qu'elle, sans essayer de séparer les mots :

לאדנגלחעבדעמנרב

M. Jastrow traduit :

[*Sceau de*] *Adôngallah (fils de) ʿAbdʿamônrab.*

Personne ne s'inscrira en faux contre la première partie de cette interprétation. Le *lâméd* initial précède évidemment le nom du propriétaire, d'Adôngallah. Au premier élément si connu *Adôn* est venu s'en joindre un second, *gallah,* qui est nouveau dans l'épigraphie phénicienne. M. Jastrow a eu raison de comparer celui-ci au nom propre arabe Djallâh, qu'il aurait dû seulement donner avec l'article, c'est-à-dire Al-Djallâh [1], les Arabes n'omettant pas volontiers l'article dans les noms propres, lorsque l'appellatif d'où ils sont tirés apparaît encore d'une manière transparente. On s'appellera chez eux Leblanc plutôt que Blanc, Lenoir plutôt que Noir.

Mais où mon dissentiment est absolu, comme j'ai eu l'occasion de le dire d'abord, de l'écrire ensuite à M. Jastrow, c'est dans son interprétation de ce qui suit. La suppression de בן « fils » ne me paraît pas suffisamment justifiée par les exemples donnés à l'appui de cette hypothèse. Je lui opposerai la majorité des sceaux phéniciens, où la filiation est indiquée et non pas sous-entendue.

J'ajouterai que même, dans le cas contraire, il serait inadmissible à mes yeux que telle eût été la pensée de celui qui a rédigé le libellé du cachet. En effet, j'ai les préventions les plus vives contre un nom propre ʿAbdʿamônrab formé de trois substantifs ou même de deux substantifs et un adjectif. Voilà un nouveau venu auquel il serait difficile de trouver une parenté légitime. Détachez עבד, traduisez-le par « serviteur », et toute difficulté s'évanouira. Nous avons au Louvre une pierre en forme de scarabée, avec une inscription ainsi conçue [2] :

לעזם
עבד עז
רבעל

[1] Dans la même note de la page 263, pour la citation d'Ibn Khallikân, il faut lire II au lieu de I.

[2] Levy, *Siegel und Gemmen* (Breslau, 1869), p. 23 et planche II ; Schröder, *Die phönizische Sprache* (Halle, 1869), p. 273.

Ce qui signifie « [sceau de] ʿAzam, serviteur de ʿAzarbaʿal ». Le mot עבד, si fréquent devant les noms de dieux pour exprimer l'asservissement de l'homme aux puissances supérieures qu'il adore, s'applique aussi à la dépendance, non seulement d'un esclave et d'un serviteur par rapport à son maître, mais aussi d'un personnage important par rapport à un dignitaire plus élevé, à un prince ou à un roi, d'un vassal par rapport à son suzerain. Ce mot a été rejeté par M. Jastrow comme impliquant une condition trop infime pour le possesseur du sceau. Je ne partage point cette manière de voir. On est toujours le « serviteur » de quelqu'un, d'un dieu, quand on ne l'est pas d'un homme.

Une fois dégagé de עבד, le nom propre ʿAmônrab, qui termine le cachet, présente une formation sémitique correcte, dans la composition de laquelle entrent : le dieu עמן, plus souvent écrit en phénicien חמן ; le substantif ou l'adjectif רב « puissant, chef », mot dont le texte, récemment trouvé à Sidon, présente deux exemples (voir Ernest Renan, dans la *Revue d'assyriologie et d'archéologie orientale*, IIe volume, no 3, 1891, p. 75-77). רב répond au grec ἄρχων, et le nom propre signifie « celui dont ʿAmmôn est le chef » ; cf. les noms propres בעלחן à côté de חנבעל « Annibal » ; רמנבעל à côté de בעלרם.

Une coïncidence extérieure, que je veux signaler sans lui donner plus d'importance qu'elle ne le mérite, c'est le rapprochement tout biblique de עַמּוֹן « les ʿAmmônites », dont la capitale avait été appelée רַבָּה, c'est-à-dire la métropole par excellence. La forme complète est רַבַּת בְּנֵי עַמּוֹן (*Deutéronome*, III, 11), en grec, Ῥαββαθάμανα, nom auquel, vers le milieu du IIIe siècle avant notre ère, Ptolémée II Philadelphe substitua celui de Philadelphie.

Etrange rapprochement ; c'est dans la nouvelle Philadelphie qu'a été acquis par un amateur judicieux et déchiffré par un linguiste très autorisé le sceau qui m'a suggéré ces souvenirs de l'antiquité et dont je traduis ainsi la courte inscription :

[*Sceau*] *de Adôngallah, serviteur de ʿAmmônrab.*

HARTWIG DERENBOURG.

P. S. — Depuis que cet article a été écrit et remis à la rédaction de la *Revue* au commencement d'octobre 1891, M. Clermont-Ganneau a lu, devant l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres (séance du 30 octobre 1891) et publié (*Comptes rendus* de 1891, p. 357) une notice sur ce sceau.

Au lieu de עמנרם ʿAmmônrab, M. Clermont-Ganneau propose

de lire עמנדב ʿAmminadab, ce qui est fort plausible, le *dâlèt* et le *rêsch* se ressemblant jusqu'à l'identité dans l'alphabet phénicien. Notez que les exemples du nom propre עַמִּינָדָב sont relativement fréquents dans le texte hébraïque de l'Ancien Testament. De plus, Amminadab figure dans la généalogie de Jésus, telle qu'elle est donnée dans les Évangiles selon saint Mathieu et saint Luc. Ma seule objection contre cette hypothèse fort ingénieuse, c'est qu'à ma connaissance, *ʿAm* n'est connu jusqu'ici comme premier terme d'aucun nom propre dans l'onomastique phénicienne.

H. D.

LES MÉDAILLES DE LA COLLECTION STRAUSS

Je possède un autre exemplaire de la médaille décrite au n° 3 de l'article de M. Schwab (plus haut, p. 138). « L'assemblage bizarre de lettres עוקביה , יהוה , קואו , התשמאשו » est tout simplement le verset de Jérémie, XXIII, 6 : וזה שמו אשר יקראו לו הוי"ה צדקנו. Inutile, donc, d'avoir recours à la comparaison de התשמאשו avec le nom de la reine des fourmis [1]. Puis, viennent les mots יהו שמו לעולם לפני שמש ינין שמו, ensuite ויקרא שמו פלא יועץ אל גבור אבי עד שר שלום. D'après la description de M. Schwab, qui renvoie seulement à Exode, III, 15; Ps., LXXII, 17 ; Isaïe, IX, 5, ces mots se trouvent aussi sur l'exemplaire de la collection Strauss. M. Schwab ajoute : « En plus petite circonférence, les mots « Yoatsel, Gabriel, richesse, paix ». Cette circonférence intérieure, avec ces mots, manque sur ma médaille. Mais ces mots ne seraient-ils pas une fausse lecture de : (lu Yoatsel) יועץ אל [פלא] גבור אבי (lu Gabriel) עד שר (lu עושר, richesse) שלום. Quant aux abréviations cabbalistiques, voici comment je les lis : בר ילי ou (בן) בז, כיז־כיז של, puis, comme le dit M. Schwab, נכש, etc. ילי, chez les Cabbalistes, est l'abréviation de ישראל לא ידע, ou de י' לאורך ימים; כזכ"ז est un nom de Dieu (voir אור עינים de Eliézer Cevi Safrin de Kamarna, éd. Przemysl, 1882, *s. v.*). Pour le reste, il ne m'est pas encore prouvé que ce soient là des abréviations. Enfin, sur mon exemplaire, il n'y a pas לחם הפנים, mais לחם פנים.

GUDEMANN.

[1] Ce n'est pas p. 235, mais 335, que M. Schwab a voulu écrire en citant mon ouvrage.

ADDITIONS ET RECTIFICATIONS

Tome XXI, p. 101, note 3. Lire *Kerem Chemed*, au lieu de *Ozar Nechmad*. — *M. Schreiner.*

T. XXI, p. 250. La leçon d'Alrabi אריסטוטלוס, dont M. Bacher, t. XXII, p. 134, a donné la véritable explication, peut être mise à la place de ארסתבלוס qui se lit dans Yedaya Bedarsi (cité par Brüll, Jahrbuch, IV, 41). L'ingénieuse conjecture de M. Brüll, qui croit que le mot פלוסבוס est une fausse lecture de פלוויוס יוספוס, conjecture qui s'appuie sur les combinaisons historiques de M. Graetz (Monatsschrift, 1877, 355), qui cependant, dans le Programme du Séminaire de Breslau, 1881, p. 28, note, rejette la correction du texte, a été confirmée depuis par les variantes qui se trouvent dans la nouvelle édition du *Derech ereç rabba*, de M. Goldberg (I^re^ partie, Breslau, 1888). Au lieu de la leçon des anciennes éditions והיה כהן פילוסופוס אחד חכר שם ופלוספוס שמו לשם, le ms. du Talmud de Munich porte חבר חבר אחד ופלוספוס שמו : 1561, le ms 1098 d'Oxford et l'éd. princ. de Riva di Trento, La construction différente des deux membres de phrase qu'offrent ces versions prouve, indépendamment du mot שמו, que la corruption qui a transformé le nom de Josèphe en celui d'un simple philosophe n'est pas si ancienne qu'on le pourrait croire. — *B. Zimmels.*

T. XXII, p. 237, l. 11. Lire : « Ils ont agi de la même façon relativement aux noms de pierres et de substances... » — *Martin Schreiner.*

T. XXIII, p. 134. Ce n'est pas J. Michael, mais Azoulaï, *Schem Hagedolim*, article Moïse b. Maimon qui a proposé de mettre Ibn Migasch à la place de Alfasi. — *W. Bacher.*

T. XXIII, p. 135. M. Modona reproche à M. Belleli d'avoir lu Eliézer *Bekhar* Gerson Sonsino, au lieu de Eliézer *fils de*. Je ne suis pas sûr qu'il ait raison, car les Juifs espagnols ajoutent le mot בכר à leur nom. Ainsi, l'auteur du recueil de Consultations intitulé *Dibre Emet* signe du nom de יצחק בכר דוד, sans mettre de signe d'abréviation sur בכר. Il s'appelle d'ailleurs communément Isaac Bekhar David. Je crois que, vu la ressemblance de בכר avec בכור, on appelait ainsi le premier-né.— *Güdemann.*

Le gérant,
ISRAEL LÉVI.

TABLE DES MATIÈRES

ARTICLES DE FOND.

Bacher (W.). Une grammaire hébraïque du Yémen..... 238
Dejob (Charles). De la condition des Juifs de Mantoue au seizième siècle..... 75
Derenbourg (H.). Catalogue des manuscrits judaïques entrés au British Museum de 1867 à 1890..... 99 et 279
Derenbourg (J.). Gloses d'Abou Zakariya ben Bilam sur Isaïe (*suite et fin*)..... 43 et 206
Halévy (J.). Recherches bibliques : XXV. Quelques psaumes de l'époque d'Ezéchias..... 32
Kahn (Salomon). Documents inédits sur les Juifs de Montpellier au moyen âge (*fin*)..... 265
Kaufmann (David). I. Correspondance échangée entre les communautés juives de Recanati et d'Ancône en 1448..... 249
II. Contributions à la biographie de Mosé Hayyim Luzzatto, Yekutiel Gordon et Mosé Hages..... 256
Lévi (Israel). I. Notes sur Malachie..... 194
II. L'aveugle et le cul-de-jatte..... 199
Loeb (Isidore). La littérature des Pauvres dans la Bible. II. Le second Isaïe..... 1 et 161
Monin (H.). Les Juifs de Paris à la fin de l'ancien régime..... 85
Neubauer (A.). Abou Ahron, le Babylonien..... 230
Romanos (J.-A.). Histoire de la communauté israélite de Corfou 63

NOTES ET MÉLANGES.

Bacher (W.). I. Le baisement des mains dans le Zohar..... 133
II. Derasch et Haggada..... 311
Derenbourg (Hartwig). Un sceau phénicien..... 314
Furst. Quelques mots midraschiques empruntés au grec..... 129
Glaser (Edouard). Une inscription judéo-sabéenne..... 121
Gudemann. Les médailles de la collection Strauss..... 317
Halévy (J.). I. L'article hébreu..... 117
II. Un dernier mot sur l'inscription himyarite soi-disant d'origine juive..... 304

ISRAELSOHN. Le surnom du Karaïte Ben-Sita..... 132
KAUFMANN (David). La famille Castellazzo..... 139
LAMBERT (Mayer). Les prépositions מִן, עִם et le pluriel hébreu. 302
LÉVI (Israel). Mélanges talmudiques et midraschiques..... 125
MODONA (Leonello). Un mot sur deux versions du Pentateuque. 134
PORGÈS. Note sur l'ouvrage Horayat Ha-Koré apporté de Jérusalem à Mayence 308
SCHWAB (Moïse). I. Les médailles de la collection Strauss..... 136
II. Une gravure satirique..... 313

BIBLIOGRAPHIE.

LOEB (Isidore). Revue bibliographique..... 144

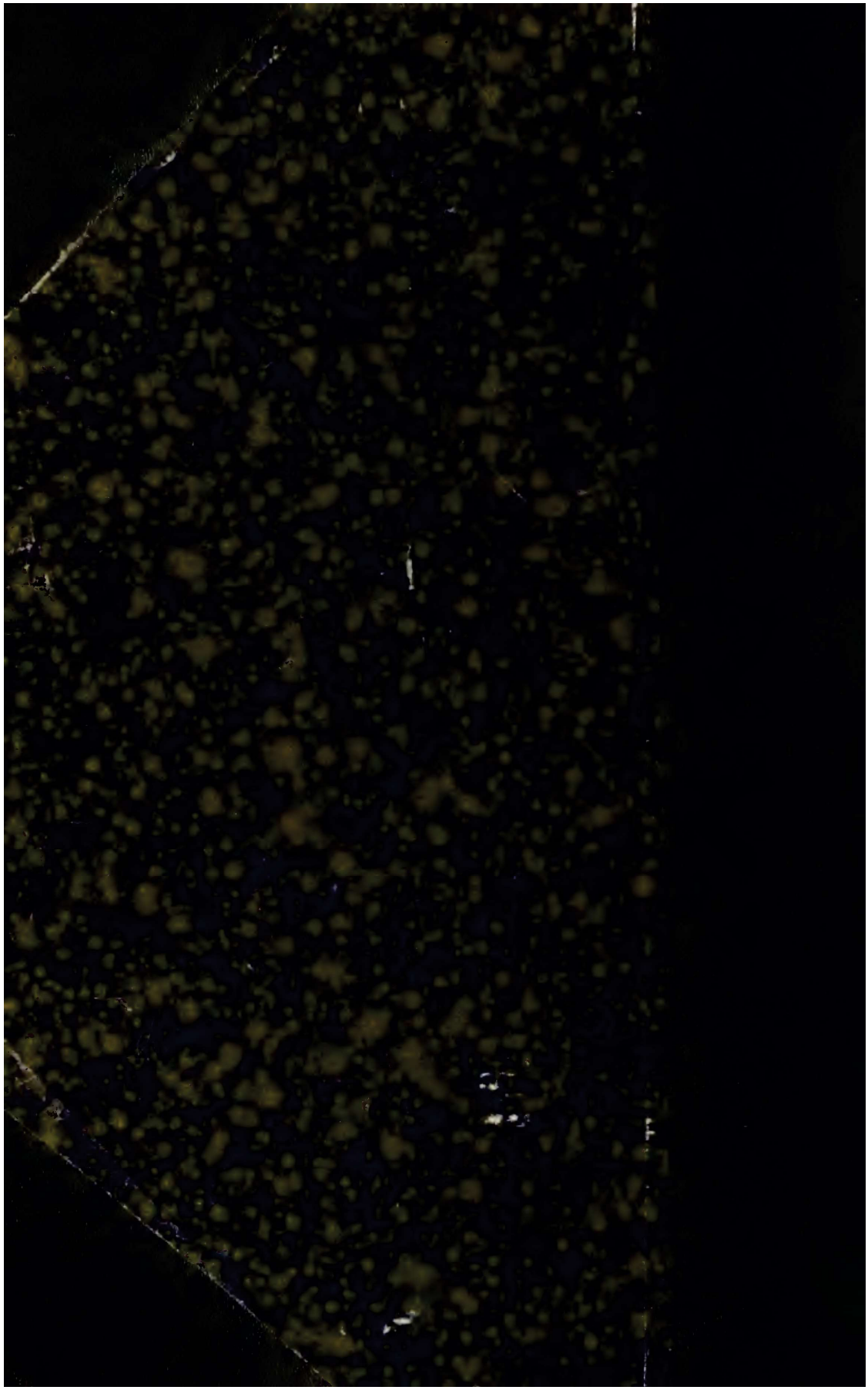
Additions et rectifications..... 318
Table des matières..... 319

FIN.

VERSAILLES, IMPRIMERIE CERF ET FILS, RUE DUPLESSIS, 59.

DS
101
R45
t.23

Revue des études juives;
historia judaica

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY