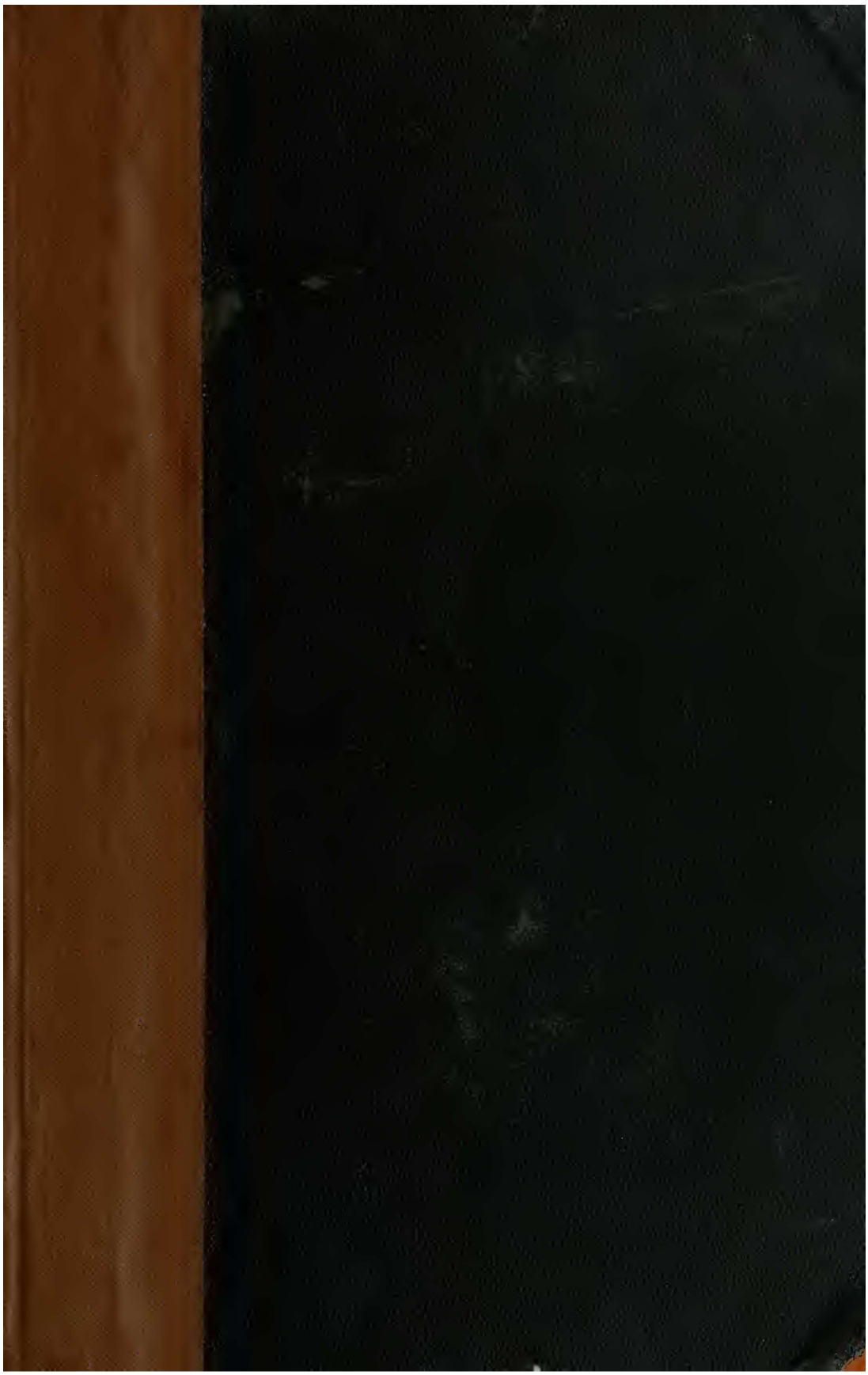
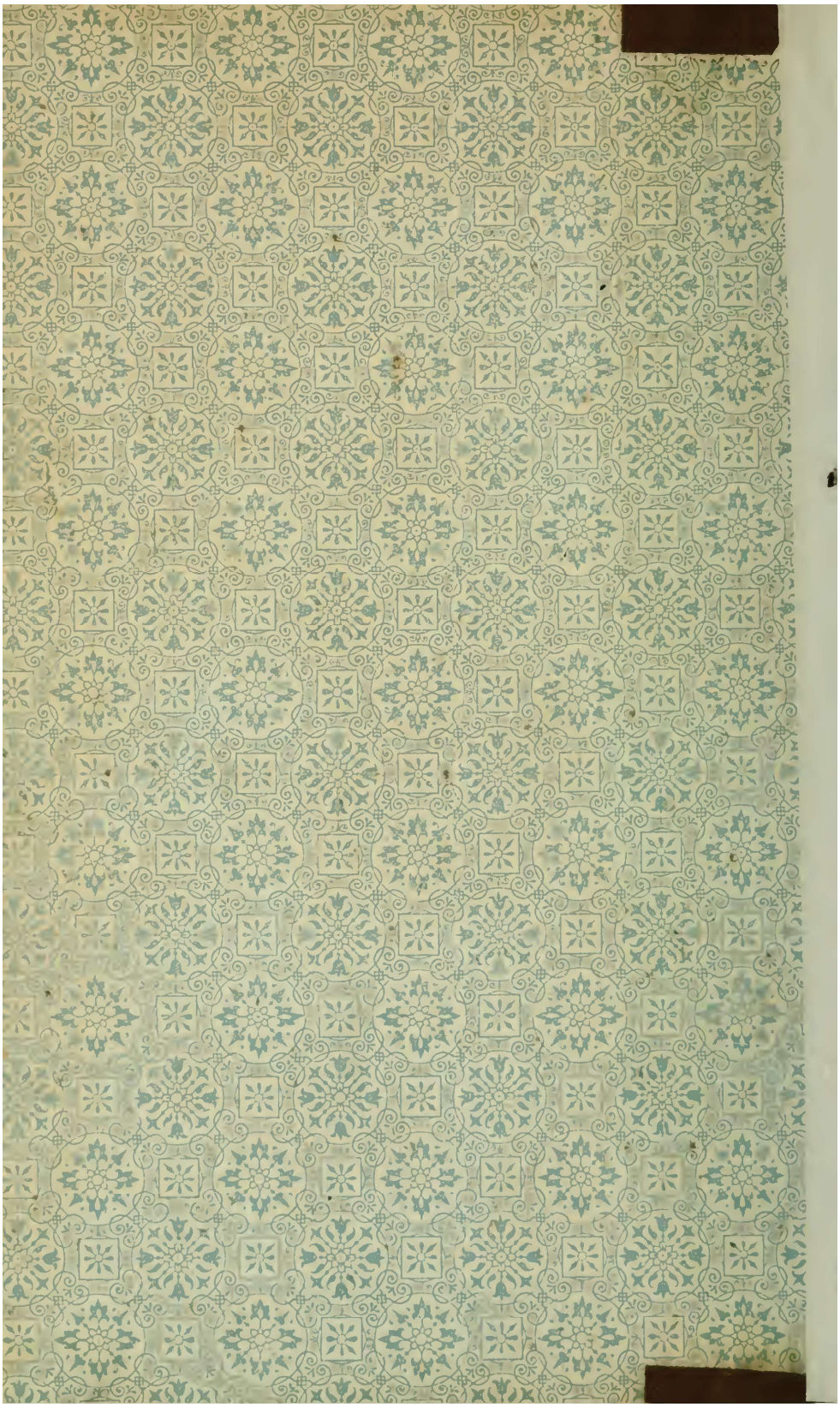




REVUE

DES

ÉTUDES JUIVES

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

P
Jud Orgs
R

REVUE

DES

ÉTUDES JUIVES

PUBLICATION TRIMESTRIELLE
DE LA SOCIÉTÉ DES ÉTUDES JUIVES

TOME VINGT-QUATRIEME

PARIS
A LA LIBRAIRIE A. DURLACHER
83 bis, RUE LAFAYETTE
1892

436183
6.6.45

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

DS
101
R45
t. 24-25

http://www.archive.org/details/revuedestudesj24soci

ISIDORE LOEB

Le 2 juin 1892 s'est éteint, après une douloureuse maladie, le regretté Président de la *Société des Études juives*, M. Isidore Loeb

Il nous est impossible de retracer aujourd'hui, comme il conviendrait, sa carrière, si bien remplie : c'est un soin dont s'acquittera, dans le prochain numéro de cette *Revue*, un ami dévoué qui, pendant plus de trente années, fut le témoin, le confident et l'admirateur de son existence, tout entière consacrée au judaïsme et à la science. A cette notice biographique sera jointe la nomenclature des diverses productions du savant que nous venons de perdre. On lira, plus loin, avec émotion les paroles prononcées, à ses obsèques, au nom de la *Société*, par M. Théodore Reinach, vice-président, et la poésie hébraïque composée par notre collaborateur M. Joseph Halévy.

Il nous est doux de pouvoir dire à nos lecteurs que M. Isidore Loeb continuera encore, après sa mort, à maintenir, par ses travaux, la réputation de notre *Revue*. Le prochain numéro contiendra un nouveau chapitre, malheureusement le dernier, de ses études sur *La Littérature des Pauvres dans la Bible ;* il est intitulé : *Les poésies hébraïques insérées dans les parties de prose de la Bible*. Il nous laisse également des documents très intéressants sur les Juifs d'Arles, de Marseille et surtout de Carpentras, dont il avait commencé d'écrire l'histoire dans cette *Revue*. Enfin, depuis de longues années, il préparait deux grands travaux, qui, dans sa pensée, devaient être le couronnement de son œuvre : l'un sur la calomnie du meurtre rituel, l'autre sur *le Juif de l'histoire et le Juif de la légende*, dont il avait donné une courte esquisse dans sa conférence, qui porte ce nom, et un substantiel sommaire intitulé : *Réflexions sur les Juifs*. Il avait amassé, pour ces deux ouvrages, des matériaux considérables, en partie inédits. Nous tâcherons de les utiliser pour le profit de nos lecteurs.

En publiant ces mémoires et documents, ses amis ont conscience d'obéir à un des vœux les plus chers de notre éminent Président, d'élever a sa mémoire le monument le plus durable et de continuer la tâche à laquelle il s'était voué : la diffusion de la vérité sur le Judaïsme.

DISCOURS

PRONONCÉ SUR LA TOMBE DE M. LOEB

PAR M. THÉODORE REINACH

Messieurs,

Au nom de la Société des Etudes Juives, je viens dire un dernier adieu à notre cher président.

Pauvre Loeb! il n'aura guère joui de cette présidence qu'il avait fallu en quelque sorte imposer à sa modestie. Mais si, officiellement, il n'était notre chef que depuis quelques mois, en réalité il l'était depuis bien des années. Oui, depuis la fondation même de notre Société, Loeb n'a pas cessé d'en être la cheville ouvrière, l'âme, le bon génie.

La *Revue* surtout était sa chose. Dès la première heure, il en avait accepté la direction, il l'avait marquée de son empreinte. Son zèle, son activité, son caractère bon et conciliant n'eurent pas tardé à lui assurer le concours de tous les savants compétents et à faire de notre recueil (il est permis de le dire) le premier de ce genre qu'il y ait en Europe. Il ne se contentait pas de la besogne matérielle — si absorbante cependant — d'un rédacteur en chef: il était lui-même le collaborateur le plus actif et le plus brillant de sa *Revue*. Sur près de cinquante numéros que nous avons déjà publiés, il n'en est pour ainsi dire pas un seul où son nom ne soit représenté soit par un bulletin bibliographique, soit par quelque courte note, pleine de faits et d'idées, soit par un de ces grands mémoires, si remarquables par la sûreté de l'érudition, l'originalité des vues, la ferme élégance du style. Que de documents inédits, d'un intérêt primordial, il a ainsi exhumés et commentés dans ces douze années! que d'anciennes erreurs il a redressées! que de nouveaux jalons posés pour l'histoire, que de perspectives ouvertes à la pensée!

Cet immense travail d'analyse appelait un prochain travail de synthèse. Isidore Loeb était désigné pour doter la littérature historique française d'un ouvrage qui lui manque encore: une histoire définitive des Juifs depuis leur dispersion. Il en avait conçu le projet: le plan était tracé, le traité signé avec l'éditeur, quelques chapitres achevés; il se préoccupait déjà de l'illustration. C'est alors que Loeb fut arrêté par un scrupule où vous reconnaîtrez sa rare conscience de savant: l'histoire des Juifs du Moyen-Age lui paraissait si intimement liée à celle des nations chrétiennes et musulmanes parmi lesquelles ils ont vécu, qu'avant d'écrire celle-là,

il voulut encore approfondir celle-ci. Il renferma son manuscrit sous triple clef, et cet écolier de quarante-cinq ans se remit à apprendre l'histoire du Moyen-Age, non pas, vous le pensez bien, dans les manuels courants, mais dans les ouvrages spéciaux les plus détaillés, les plus autorisés. Puis, ce scrupule apaisé, il lui en survint un autre : Le judaïsme médiéval et moderne plonge par toutes ses origines dans le judaïsme biblique ; comment expliquer l'arbre sans avoir scruté toutes les racines? Loeb savait sa Bible par cœur ; cela ne lui suffisait pas. Il voulut reprendre, la plume à la main, l'œuvre colossale de critique que l'exégèse protestante a depuis un demi-siècle accumulée sur la Bible, en vérifier les fondements, en compléter et en réviser les conclusions. C'est à ces préoccupations nouvelles de notre ami que nous devons ces articles récents, d'une science si pénétrante et si hardie, sur « la littérature des Pauvres » dans les *Psaumes* et les *Prophètes*. Qui peut dire quelle suite l'avenir réservait à ce brillant début ? Qui sait si Loeb n'était pas destiné à renouveler dans bien des parties l'histoire ancienne du judaïsme, comme il en a renouvelé l'histoire moderne ? Hélas ! La mort impitoyable ne lui a pas permis d'achever son œuvre. Jusque-là, jusqu'a hier, ni la fatigue ni la maladie ne l'avaient arrêté ; encore dans les angoisses de la crise suprême il songeait à notre Revue, à nous, à ses recherches, et comme l'empereur romain, il est mort debout et travaillant...

Messieurs, je ne vous ai fait entrevoir qu'un coin du vaste domaine que M. Loeb avait fait sien. D'autres vous ont parlé et vous parleront des services éminents qu'il a rendus à l'Alliance israélite, au Séminaire, à toutes les œuvres de charité et d'éducation juives. Il semble vraiment que chacune de ces tâches eût dû suffire à une vie entière, et que nous n'ayons pas perdu en lui un homme, mais toute une phalange. Le secret de cette inépuisable et féconde activité, c'est dans le caractère de notre ami qu'il le faut chercher. On a dit que les grandes pensées viennent du cœur : cela est vrai aussi de toutes les grandes œuvres, de tout ce qui fait les existences belles et bien remplies. Si Loeb a pu suffire à tant de devoirs, s'il s'est ainsi multiplié, dépensé, prodigué sans compter, c'est qu'il était soutenu par trois nobles et généreuses affections qu'il n'a jamais séparées dans sa pensée : l'amour du judaïsme, l'amour de la justice, l'amour de la vérité. L'œuvre littéraire, administrative, pédagogique, philanthropique, tout cela n'est que l'effet ; la cause, c'est la passion du bien, c'est l'esprit de sacrifice et de dévouement : voilà la source jaillissante d'où ont coulé tant de belles pages et tant de bonnes actions.

M. Loeb était si modeste que même devant sa tombe on éprouve quelque pudeur à dévoiler tous ses mérites. Il me semble le voir encore m'arrêtant d'un geste à la fois suppliant et familier, et me dire : « Ne parlons pas de cela, je vous en prie ! » N'en parlons donc plus, mes chers amis, mais pensons-y souvent, pensons-y

longtemps. Le meilleur éloge d'un tel homme ce sont les larmes de tous ceux qui l'ont connu; le plus bel hommage que nous puissions rendre à sa mémoire, c'est d'achever ce qu'il a commencé, c'est de ne laisser péricliter aucune des œuvres auxquelles son nom restera indissolublement attaché.

Mon cher Loeb, au nom de tous vos collaborateurs, au nom de tous vos amis, une dernière fois merci et adieu!

קינה

על מות החכם פאר ישורון כהר׳ ישראל איזידור לואיב נ״ע

בֹּאוּ נָא חַכְמֵי הָרָשִׁים, נְבוֹנֵי־לֵחַשׁ,
מַה־זֹּאת וּמַה־יּוֹסִיף לָנוּ הַמּוֹן אֶבֶל?
יְקָלְסוּךָ הַיְּתָמִים פִּתְרוּ לִי הַחִידָה:
נֶהֱמַת הַמְּצוּק בְּרָעָה וְכָתֵר?
אֶת רֵעַ מוֹשֵׁל, וּמֹרוֹם יָהִין רָחַשׁ;
אוֹ אֲשֶׁר לְהַצִּיל נַפְשׁוֹ נַכְרִיַּ עָלָף
אֶת לְבָבִי חָקַם צָר וְפָרֹשׁ מְצוּדָה;
עַל אֶחָיו, וּבַקָּהָל לָהֶם יִתְנַפֵּר?
אֶת מְפָקִים רָבְזוּ עַמְנוּ פִּיּוֹת־פְּחָשׁ,
אוֹ אֲשֶׁר יִקְרָא לִמְשַׁנְּאִים חַסְרֵי־אֶלָּף:
מַדּוּעַ אָבַד יְשָׁרְאֵל, גְּבוֹר יהוּדָה?
בְּלֶהָבָם, נְבוֹנַי, עֵין־לִי עָם וּשְׁאֵר!

נַדּוּעַ אָבַד גְּדֹל הַגֶּבֶ וְהַנָּחַשׁ,
לֹא־כֵן אַתָּה יְשָׁרְאֵל, גַּם בִּמְרוֹמֵי קָרֶת,
שַׂר הַתְּבוּנָה וְרַב הָעֲלִילָה?
וְגַם בִּנְיָרֶת פָּרִיצִים חוֹרְקֵי־שֵׁן,
וְאַלּוּן זֶה הַכֹּל מוּלוֹ הָלַךְ שְׁחַח,
שֵׁם יַנְּךָ פַּצִּיץ נִשְׁאָךְ לְתִפְאָרֶת,
נַדּוּעַ נִגְדַּע חִישׁ נְשֶׁרֶץ נָשְׂיָה,
וְאֶת־רִיבוֹ רַבְתָּ בְּאִמְרֵי עֹז וְתֵן;
פְּעוֹד הַלִּים בְּצִלּוֹ נָצְאוּ נִנּוֹחַ,
וְכַאֲכֹל כְּזוֹנִים לְשׁוֹן אֵשׁ בּוֹעֶרֶת,
בְּעוֹד פִּפָּתוֹ דְשֵׁנָה וּפוֹרִיָה?
פֵּן אִפַּלְתָּ הַדָּבָה כָּשֵׁכֶל בּוֹחֵן,

הַבָּטַת צָרָה פָּזֹאת תְּשַׁפֵּל בְּגֶהּ,
נְהִי, חֶבְרַת יְשָׁרְאֵל, עַל מוֹת סוֹפְרֵכִי
יְשֻׁרוּן עַם אוּמְלָל מְאֹד יוֹלְמִים!
פְּלֹא־מַשָּׂאֵךְ עַל שְׁכְמוֹ הֶחָזָק כָּבָל;
מִי יִקְפֹּץ פִּי רָהָבִים, וְלֶחֱם מְלַחֲמֶתֶךְ?
לְקֶרֶאת נוֹדָדִים הֵבִיא מַפְתְּחוֹת יָדֵכִי;
מִי כְּנֹחוּ יִדְרֹשׁ זְכְרוֹנוֹת כְּתוּבִים?
לְבָתֵי־סֵפֶר וּמְלָאכָה חֻקִּים גָּבָל;
מִי יָקֵאר בְּאוֹר צַח תְּקָנַת יָשְׁיֵךְ,
וּלְבֵן אַדְמַת־קֹדֶשׁ, לְיהוּד עֲנִי וָכֶבֶר,
יִשִׁיב חֶרְפַּת פְּזוּרֵיהֶם אֵל־חֵיק לְאֻמִּים?
אָמַר: הֱיֵה נֹאֶשֶׁת, צַךְ עֲבֹד וּפְעָל

אַדָּה, עָלֶיךָ יִשְׂרָאֵל מַזְרוֹת מָעַל,
אֶל פָּל־קָקוֹם אֲפָנָה, קֶדֶמָה וּמַעֲרָבָה,
אֹהֲבֵי אוֹרֵינוּ, פִּזְרֵנוּ חִצָּם;
לְצִיּוֹת הָרוֹם,
פַּפֶּהָר יְרוּ בָּךְ זִיק מָוֶת עָרַל,
הֹלֶךְ פְּפָה אֶרֶץ, וְכָל־טִמְהָה עָרְבָה,
אֶת עָגְנָה לִשְׁבֹּר אוֹתָנוּ עָצַם,
מְכוֹן עֻזּוֹ כָּם, דְּמָמוּ לֹא יְרוֹם,
נַחְנוּ נוֹשַׁעְנוּ, וְאַתָּה סָפְתָּ בְּמַעַל;
וְכָל־זֹאת נִפְּחַד עֲתִידוֹת נְדָאָה׃
מְרִיבֵנוּ תַּחְיֶיךָ נִקְצָם!
אַדָּה, הֵילֵל שֶׁהֲרֵנוּ עָבַל מִמְּרוֹם!

LE FOLK-LORE JUIF

DANS LA CHRONIQUE DU SCHEBET IEHUDA D'IBN VERGA

De toutes les chroniques hébraïques consacrées à l'histoire des Juifs au moyen âge, la plus originale et la plus vivante est celle qui porte le nom de *Schébet Iehuda* (Verge de Juda) et dont la première rédaction, datant du milieu du XV^e^ siècle, a pour auteur un rabbin espagnol du nom de Juda ibn Verga [1]. Dans sa forme actuelle, l'ouvrage a été rédigé et augmenté par Salomon ibn Verga, avec des additions de son fils Josef. Il s'est fait un peu au hasard, et présente plusieurs fins provisoires, qui se font remarquer par l'entassement de récits sans suite et sans numéros, et, de plus, dans l'exposé des faits, il ne suit pas l'ordre chronologique.

Malgré la confiance, quelquefois exagérée, que l'illustre et regretté H. Graetz mettait dans les récits que les chroniqueurs juifs du moyen âge, comme tous les chroniqueurs de cette époque, recueillaient et transcrivaient sans aucune critique, il a cependant remarqué lui-même que notre recueil contient un certain nombre de récits qui ne méritent pas une confiance absolue [2]. Nous irons beaucoup plus loin et, pour les raisons que nous avons exposées ailleurs [3] ou que nous allons exposer ici, nous croyons que les morceaux signalés par Graetz et un grand nombre d'autres mor-

[1] Voir l'introduction de l'ouvrage. — Toutes nos citations du *Schébet Iehuda* seront faites d'après l'édition hébraïque de Wiener, qui a publié également une traduction allemande de l'ouvrage. — Sur le caractère de cet ouvrage et ses rapports avec d'autres chroniques juives, voir notre *Josef Haccohen et les chroniqueurs juifs* (Paris, 1888), p. 70 à 76, et p. 99 à 103.

[2] Graetz, *Gesch. d. Juden*, tome VIII, 3^e^ édition, p. 128, et quatrième note de la fin du volume, n° I (principalement p. 419). Les doutes de Graetz portent sur le n° 8, sur le récit p. 115-122 (le roi Alfonse et Thomas), et sur le n° 41 (pape Marco Florentin).

[3] Voir notre *Josef Haccohen, etc.*, p. 71.

ceaux encore n'ont aucun fondement historique et sont de la légende pure. Les récits véritablement historiques ne forment, en réalité, qu'une faible partie de notre ouvrage [1].

Les arguments que Graetz fait valoir contre le n° 8 et contre le récit des pages 115-122 valent également contre le n° 7. Comme le n° 8 et les p. 115-122, les faits racontés au n° 7 sont censés se passer sous un roi Alfonse ; le savant Thomas du n° 7 joue également un rôle prépondérant aux p. 115-122, et, enfin, dans ce numéro, comme au n° 8 et aux p. 115-122, on adresse aux Juifs le reproche de faire trop de luxe et celui de s'enrichir par le prêt à intérêts. Outre qu'il faut noter cette ressemblance entre les trois morceaux, il est important de remarquer que ces deux reproches [2] n'ont probablement pas été adressés aux Juifs de Castille avant les douloureux événements de 1391, et que, par suite, ils n'ont pas été exprimés par ou sous un roi Alfonse de Castille, comme l'indiquent nos trois textes, puisque depuis Alfonse XI (1312-1350) jusqu'à l'époque de l'expulsion des Juifs de Castille (1492), il n'y a plus eu de roi Alfonse en Castille (cf. le début du n° 10 et n° 29, p. 48). Le même roi Alfonse du n° 7 ordonne que les Juifs portent la rouelle rouge (p. 12), et cependant la rouelle rouge paraît n'avoir été introduite en Espagne qu'après 1391 [3].

Notre livre contient un grand nombre d'autres morceaux dont le caractère historique est des plus douteux. Le dialogue de don Pèdre l'Ancien avec Nicolas de Valence (p. 53, suite du n° 32) porte tous les caractères de la légende ; ce Pèdre l'Ancien était si peu connu, qu'à la page 74, n° 40, on met sous son règne la controverse de Moïse Nahmani avec Pablo [4], tandis que cette controverse eut lieu à Barcelone en 1263, sous le roi Jayme d'Aragon, et qu'il n'y avait pas, à cette époque, de roi Pèdre en Castille. Deux autres controverses sont mises, par notre livre, sous Alfonse de Portugal (p. 61 et p. 108) ; la première pourrait, à la

[1] Ce sont principalement les n°s 4, 5, 6 (copiés sur une chronique des rois d'Espagne), 10, 11, 18 à 28 (c'est le groupe historique le plus compacte du livre), 30, 35 (?), 37, 40, 43, 47 à 49, puis les articles consacrés à l'expulsion finale d'Espagne et du Portugal, et enfin les extraits de Semtob Sonsola, p. 112 à 115. Sur les articles consacrés au prétendu meurtre rituel, voir plus loin. Sur les n°s 18 à 28, voir notre étude *Les expulsions des Juifs de France au* XIV^e *siècle*, dans la *Jubelschrift* consacrée a H. Graetz, Breslau, 1887.

[2] Ou au moins le premier, pour lequel Graetz a déjà fait cette observation.

[3] En 1412, pendant la minorité de Juan II ; Graetz, VIII, 3^e éd., p. 109 ; cf. le n° 49 du *Schébet Iehuda*. Alfonse X le Sage (1252-84) avait déjà parlé de la nécessité d'imposer un signe extérieur aux Juifs, mais sans marquer la couleur ; Graetz, VII, 2^e édit., p. 129. Cf. Ulysse Robert, dans *Revue*, VI, p. 92-94.

[4] Paulus Christiani.

rigueur, se placer dans le Portugal, sans qu'on puisse dire sous quel Alfonse de Portugal elle aurait eu lieu, mais il est bien évident qu'elle ne contient absolument rien d'historique, et de plus, un mot qu'elle attribue à Alfonse de Portugal (הדתות לא יתקיימו כי אם בדמיון, p. 64) est attribué, p. 16, au roi Alfonse d'Espagne (de Castille) de notre n° 7. Dans le second passage (p. 108), le roi reproche aux Juifs leur luxe, exactement comme le fait le roi Alfonse d'Espagne (Castille) au n° 7, et, en outre, la mention de Tolède (p. 109, ligne 3) semble prouver que l'entretien a lieu en Castille, et non dans le Portugal [1]. Nous reviendrons plus loin, dans le chapitre consacré à la calomnie du meurtre rituel, sur le roi Manoel de Portugal, qu'on s'étonne de voir placé en tête du n° 12. Nous avons déjà fait remarquer ailleurs [2] que le n° 40, consacré à la controverse qui eut lieu à Tortose en 1413-14, sous la présidence de l'antipape Benoît XIII (Pedro de Luna), malgré ses allures de procès-verbal, contient cependant, à côté des renseignements véridiques qui forment la plus grande partie de ce numéro, quelques éléments d'un caractère douteux, et l'on trouvera plus loin, dans les citations que nous empruntons à ce morceau, d'autres passages que nous n'avions pas signalés et qui sont moins de l'histoire que de la légende. Graetz s'est donné du mal, et nous aussi, pour identifier le pape Marco Florentin du n° 41. Graetz veut y voir le pape Martin V [3], nous avons cru y trouver un doublet, très peu ressemblant, de l'antipape Benoit XIII [4]. On comprendra ces divergences par ce seul fait qu'au début du morceau, le pape Marco Florentin semble être un pape italien qui vit à Rome dans les États pontificaux, tandis que, dans le corps du morceau, le pape s'entretient, avec des députés des Juifs espagnols, sur des questions relatives, en grande partie, à la situation des Juifs espagnols (p. 79 et suiv. [5]), et qu'à la fin (p. 83) on voit apparaître la reine de Castille, non point comme la souveraine d'un pays éloigné, mais, à ce qu'il nous semble, comme la voisine du pape [6]. Ce même pape, du reste, parle comme un

[1] Du reste, le *Schalschélet haccabbala*, édition de Venise, 1587, f° 112 *a*, porte, pour ce fait, Alfonse d'Espagne, et non Alfonse de Portugal. L'auteur a dû trouver cette leçon dans un manuscrit.

[2] Notre article sur la 3e édition du vol. VIII de l'Histoire des Juifs, de Graetz, dans *Revue des Études juives*, XXI, p. 149-153.

[3] Graetz, tome VIII, 2e édit., p. 129.

[4] Notre *Josef Haccohen, etc.*, p. 74.

[5] Ils s'enrichissent par le prêt à intérêts ; restitution des intérêts perçus.

[6] Nous convenons, cependant, qu'à la rigueur les Juifs espagnols qui paraissent devant le pape peuvent être considérés comme des députés juifs venus d'Espagne à Rome. Ce n'est pas l'impression que nous fait le morceau, mais nous ne pouvons pas donner une démonstration rigoureuse de notre opinion. Nous pouvons seulement faire

ignorant d'un certain seigneur de Médie, nommé Haman, qui voulut une fois exterminer les Juifs et finit par être pendu (p. 79). Ce sont des traits suffisants pour considérer tout le morceau comme de pure imagination. Ajoutons, enfin, que souvent on sent, dans nos pièces, l'arrangement et le parti-pris littéraire. L'histoire du moine ennemi des Juifs, qui se perd en tenant des propos libres à la reine (n° 44, p. 87), est évidemment imitée du livre d'Esther ; nous signalerons plus loin des emprunts du même genre faits au même livre, il s'en trouve jusque dans le récit, parfaitement historique, de la chute de Gonzalo Martinez (n° 10). Nous réservons quelques autres observations du genre de celles qu'on vient de lire pour le chapitre que nous consacrons plus loin aux accusations de meurtre rituel.

Les observations qui précèdent nous permettent de dire dès à présent qu'en général, les controverses religieuses ou théologiques de notre livre, à part celle du n° 40 (colloque de Tortose), sont fictives. Les personnages juifs qui y sont désignés sont probablement tous historiques, on les a fait intervenir parce qu'ils étaient connus et sans se préoccuper autrement de la vraisemblance, ni surtout de la chronologie. C'est ce qui fait que l'identification de ces personnages, comme l'a essayée Graetz et comme nous l'avons essayée aussi en partie [1], est si difficile et peut souvent paraître une recherche vaine. Les chrétiens tels que l'illustre Thomas et le non moins illustre Versorès, qui interviennent dans nos récits, nous paraissent être des personnages fictifs. On verra aussi, par la suite de cette étude, que notre livre contient encore une foule d'autres matériaux qui appartiennent à la littérature des contes populaires et non à celle de l'histoire. Et justement, ce qui fait le grand intérêt du *Schébet Iehuda*, c'est qu'il nous donne, outre de précieux renseignements historiques, une collection non moins précieuse de contes populaires et de documents apocryphes. Les documents sont tous, à ce que nous croyons, d'origine chrétienne [2] ; les contes, au contraire, sont le plus souvent d'origine juive. Notre ouvrage est donc, en grande partie,

remarquer que le pape est extraordinairement bien au courant des affaires d'Espagne, et que lui et la reine prennent, au sujet des Juifs d'Espagne, des mesures qui ne seraient pas de leur ressort ou ne les regarderaient pas (reddition des intérêts décidée par le pape, renversement d'une synagogue décidée par la reine), si le rédacteur du morceau ne pensait pas à l'époque de la régence de la reine Catalina, qui est aussi l'époque de Benoît XIII.

[1] Graetz, VIII, note 4, et notre *Josef Haccohen*.

[2] Les deux lettres de Titus, la correspondance du roi avec Versorès, le discours tenu aux Romains par un Juif de Jérusalem (n° 12). L'hébreu de ce discours, peut-être traduit du latin par un chrétien (voir p. 35, lignes 6-9), est des plus curieux.

un recueil du *folk-lore* des Juifs d'Espagne. Dans les pages qui vont suivre, nous avons réuni et commenté, quand il était nécessaire, la plupart des idées et contes populaires qu'il contient. Sans parler de l'intérêt que cette étude présente par elle-même, surtout à une époque où les travaux sur le *folk-lore* ont pris une si grande extension, nous croyons qu'il est bon de restituer leur caractère de légendes à des récits qu'on prenait à tort pour de l'histoire. On touchera du doigt, plus loin, l'utilité de pareilles recherches.

Les Rois et leur Cour, les Papes.

Parmi les personnages que notre chronique met le plus souvent en scène, le roi tient le premier rôle. C'est, bien entendu, un roi de convention et de théâtre, une sorte de compère chargé de mener l'action et de l'égayer. Le roi est, en général, éclairé et même légèrement sceptique ; il se montre bienveillant pour les Juifs, les protège contre le fanatisme et la jalousie du peuple, et parle de la bêtise ou de l'ignorance de ses sujets avec une liberté étonnante (voir, par exemple, n° 7, p. 7 et 12) ; il vante la sagesse des Juifs (par exemple n° 8, p. 25, et suite du n° 32, p. 54), les excuse de rester attachés à leur foi (n° 7, p. 16), malmène leurs adversaires (n° 13, suite du n° 32). Pour lui, tout ce qu'on dit contre les Juifs est mensonge, calomnie, inspiré par le préjugé, la sottise, la haine et l'envie (n^os^ 13, 44, 63). Dans les histoires de meurtre rituel rapportées par notre chronique, le roi prend invariablement le parti des Juifs et confond leurs accusateurs. Cela va si loin, que souvent il a peur de devenir suspect à ses sujets (n° 7, p. 7), et effectivement les chrétiens ne se gênent pas pour dire que si les rois protègent les Juifs, c'est qu'ils tirent d'eux d'importants revenus (n° 8, p. 28).

« En général, les rois d'Espagne et de France, les seigneurs, les gens cultivés et qui occupent un rang dans la société, aimaient les Juifs ; le peuple seul, par jalousie, était contre nous » (n° 24). — « En Castille, les Juifs étaient aimés des rois, des seigneurs, de tous les hommes instruits et cultivés, qui les estimaient fort ; les persécutions ne sont venues que d'une partie des gens du peuple, qui croyaient que nous faisions monter le prix des denrées (en les accaparant) et se plaignaient de la concurrence que nous leur aurions faite dans l'exercice des métiers manuels (ou dans leurs affaires) ; puis aussi des prêtres, qui, dans l'intention de relever aux yeux du peuple la religion chrétienne, prêchaient tous les jours

contre nous » (n° 44). — « Je n'ai jamais vu un homme intelligent, dit le chrétien Thomas, qui haïsse les Juifs ; le gros du peuple seul a de la haine pour eux, et cela, par envie et jalousie (n° 7, p. 11) ». Même les anciens rois de Perse, les Persans, les princes arabes qui envahissent l'Asie, sont bienveillants pour les Juifs (n° 3). L'empereur romain qui assiège Jésusalem et fait mourir des milliers de Juifs, lève les mains au ciel et demande pardon à Dieu (n° 1, p. 2). Si le roi Alfonse fait des reproches aux Juifs, il leur dit lui-même que c'est uniquement pour les sauver des mains de leurs ennemis (n° 8, p. 26). Un autre roi d'Espagne fait publier, au commencement de son règne, que tout ce qu'on dit contre les Juifs est pure calomnie (n° 13, p. 37). Le père du roi Henri chasse du palais un homme qui lui conseille d'expulser les Juifs (p. 123). Il est, du reste, admis qu'aucun roi ni pape ne réussit à exterminer les Juifs, parce que Dieu veut bien les humilier, non les détruire (n°s 3, 4, n° 41, p. 78). Ce problème théologique de la conservation des Juifs dans leur humiliation est un de ceux qui préoccupaient le plus les esprits. Le n° 7 tout entier y est consacré (voir aussi n° 41, p. 79 et p. 81). Le savant Thomas dit qu'en prêchant aux chrétiens, il leur donne en exemple le malheur et l'humiliation des Juifs (n° 7, p. 23).

Les papes également ont la plus grande sympathie pour les Juifs et les protègent contre leurs ennemis. Ce n'est que sur les instances réitérées de sa sœur, et non sans une longue résistance, qu'un des papes consent à expulser les Juifs (n° 14). Même l'antipape Benoît XIII, qui a été cependant un grand ennemi des Juifs, et qui, dans le colloque de Tortose, présidé par lui en 1413-14, les met aux prises avec le Juif apostat Geronimo de Santa-Fé, semble quelquefois, au cours de la discussion, pencher du côté des Juifs, et fait voir une indépendance d'esprit qu'on n'aurait pas attendue chez lui (n° 40). Le pape Marco Florentin (n° 41) est décidément pour les Juifs contre leurs adversaires. Enfin, un pape romain va beaucoup plus loin : il parle des Juifs en aimable sceptique, qui n'a pas le moindre préjugé religieux (p. 124-6).

Les savants chrétiens qu'on voit à la cour ou que les rois consultent, se font presque toujours les avocats et défenseurs des Juifs. C'est le rôle que remplit l'illustre Thomas du n° 7 et des p. 115-123, et l'incomparable Versorès du n° 64 [1]. Nous avons déjà dit plus haut que Thomas et Versorès sont, à notre avis, des personnages imaginaires. Tous deux, pour qu'ils puissent donner au roi des renseignements circonstanciés sur les Juifs, sont initiés à

[1] De même le Roberto du n° 9.

l'étude de la Bible et aux usages juifs, et le premier, en plus, connaît à fond le Talmud (p. 7). Le seul chrétien instruit qui soit malveillant pour les Juifs est Nicolas de Valence (p. 53 et suiv.).

En revanche, les femmes sont généralement mauvaises. La sœur du pape veut faire expulser les Juifs (n° 14) ; de même la reine de France ou plutôt d'Angleterre (n° 20) [1]. Des reines de Castille se montrent également malveillantes (n° 41, p. 83, et n° 44).

Les Juifs baptisés aussi sont les ennemis des Juifs, par excès de zèle ou haine véritable, comme Geronimo de Santa-Fé et d'autres, et les chrétiens eux-mêmes, nous le verrons plus loin, ne manquent pas de marquer leur mépris à ces transfuges. Martin de Lucène, cependant, est un Juif baptisé qui est resté l'ami de ses anciens coreligionnaires (n° 44).

Les כומרים (moines) sont toujours hostiles aux Juifs (ainsi, par exemple, n^es^ 14, 41, et surtout n° 44).

Ce qui est amusant, c'est la familiarité qui règne à la cour des rois et des papes. Nulle étiquette, nulle morgue, ni grands airs, ni pose d'aucune espèce. On entre chez le roi comme dans un moulin, sa conversation est d'une bonhomie charmante, il s'emporte et s'apaise comme un roi d'opérette, il a le mot pour rire et la plaisanterie facile. Le pape est taillé sur le même patron ; tous ces personnages sont de braves bourgeois [2].

Les Miracles.

Dans un recueil du genre de notre chronique, les miracles doivent occuper une grande place.

Les miracles racontés dans le *Schébet Iehuda* n'ont pas, en général, beaucoup d'originalité. On y voit ordinairement comment sont punis les rois, les peuples et les individus, pour avoir fait du mal aux Juifs. Les rois qui persécutent les Juifs sont vaincus à la guerre (n° 3 et n° 41, p. 78), les ennemis des Juifs meurent de mort subite et étrange (n° 4 et p. 126) ; l'un d'eux est condamné à avoir la tête tranchée pour un méfait insignifiant et expie par là, indirectement, un crime qu'il a commis sur deux Juifs (p. 124). Une année de sécheresse et de disette est la suite d'une

[1] Voir notre *Josef Haccohen et les chroniqueurs juifs*, p. 72.

[2] C'est ainsi que l'éditeur d'un Annuaire israélite publié à Paris, racontant à sa manière, dans une des dernières années de cet Annuaire, une démarche faite par un Juif espagnol auprès du roi, imagine naïvement que les choses se passent comme dans une maison bourgeoise de Paris. Le visiteur tire le cordon de la sonnette et la bonne vient ouvrir. Le trait n'est-il pas délicieux ?

persécution contre les néo-chrétiens de Lisbonne (n° 60, p. 93) ; un roi qui se dispose à exécuter une sentence de mort contre un Juif innocent, tombe à la renverse et perd connaissance (n° 17, p. 42); le pape qui a poussé le roi de France à persécuter les Juifs meurt subitement dans l'année (p. 114, année 1216) ; comme Assuérus dans le livre d'Esther, un roi d'Espagne passe une nuit dans l'insomnie, tout exprès pour qu'il puisse déjouer un complot tramé contre les Juifs (n° 14) ; un autre a un songe qui aboutit finalement à un résultat analogue (p. 115-119) ; des cas semblables ont déjà été cités plus haut, dans notre introduction. Enfin, des cabbalistes font des miracles pour confondre les calomnies produites contre les Juifs. L'un d'eux, comme on le verra plus loin, accomplit le miracle du mort qui parle (n° 61). Le rabbin Juda ibn Verga, de Séville, celui-là même qui a réuni les premiers matériaux de notre chronique, est un grand thaumaturge. Il sauve, par puissance magique, les Juifs de Jerez de la Frontera, accusés d'avoir déterré, dans le cimetière chrétien, le corps d'un Juif baptisé et de l'avoir enterré dans le cimetière juif. En réalité, c'étaient des moines qui avaient fait le coup, pour nuire aux Juifs. Juda vint à Jerez et annonça qu'il découvrirait les coupables. Il fit apporter une feuille de papier, pria le gouverneur de la ville de la plier en quatre et de la mettre un instant sur sa poitrine, à droite. Quand la feuille fut ensuite déployée, le gouverneur fut frappé d'un spectacle étrange. Dans chacun des quatre angles du papier, il vit représentée une des scènes de l'acte accompli par les moines : ici, trois moines qui déterraient le corps; là, trois autres qui le transportaient ; dans le troisième coin , trois moines qui faisaient le guet, et dans le quatrième, trois moines qui enterraient le mort dans le cimetière juif. De plus, près de la tête de chacun des personnages se trouvait son nom. Deux des moines furent punis de mort et leur ordre fut banni pour toujours de la ville (n° 38).

Au n° 35, il est question d'un savant cabbaliste de France, et au n° 7, p. 17, le savant Thomas dit qu'il a étudié chez trois cabbalistes juifs d'Allemagne. Il est probable que les récits où les cabbalistes jouissent d'une considération spéciale ou accomplissent des miracles sont d'une époque relativement récente.

Questions religieuses, Controverses.

Le roi Alfonse dit : Aucun de mes prédécesseurs n'a jamais réussi à convertir les Juifs de force, car ils sont juifs dans l'âme.

Le proverbe a raison : Trois eaux sont de l'eau perdue, l'eau qui sert au baptême d'un Juif, l'eau qu'on verse à la mer et l'eau qu'on verse dans le vin (n° 7, p. 17).

Dans une conversation du roi Pèdre l'Ancien avec le savant Nicolas de Valence (suite du n° 32, p. 53), le roi dit : Il n'est jamais bon de forcer les consciences. Si tu veux convertir les Juifs au christianisme, il ne faut pas recourir à la violence, mais à la persuasion. — Impossible, dit Nicolas, car ils sont entêtés et n'écoutent rien ; c'est de la folie ! — Alors, dit le roi, s'il n'y a rien à faire ni par force ni par raisonnement, ne perdons pas notre temps avec eux, occupons-nous de notre salut et non du leur (p. 54-55, 57).

La religion imposée de force ne peut jamais avoir de bons effets (n° 3).

Il est reconnu que les Juifs d'Espagne qu'on a convertis de force (*anusim*) ont recours à toutes les ruses imaginables pour observer les pratiques religieuses du judaïsme, malgré la surveillance étroite dont ils sont l'objet. Un inquisiteur malin découvre qu'à Séville, le samedi, en plein hiver, il y a des cheminées qui ne fument pas ; ce sont, dit-il, celles des *anusim*. On avait vu des Juifs baptisés qui, sous prétexte qu'ils avaient mauvais estomac, mangeaient des pains azymes toute l'année, uniquement pour pouvoir en manger impunément pendant la Pâque. Et ainsi de suite. A quoi peuvent donc servir les conversions forcées ? Elles ont pour unique résultat que le Juif baptisé s'appellera Pedro ou Pablo, tout en observant le judaïsme comme Akiba et Tarfon. Tout ce que le christianisme y gagne, c'est que le Juif baptisé s'élève immédiatement au-dessus du vrai chrétien (se montre orgueilleux envers lui, ou, peut-être, s'élève au-dessus de lui dans la hiérarchie sociale) et ne paie plus les impôts spéciaux des Juifs. Etre Juif est une maladie incurable (n° 64, p. 96-97).

Le roi Sisebut veut convertir de force les Juifs au christianisme. Le pape, dit-il, et les évêques m'ont assuré que qui n'est pas chrétien n'ira pas en paradis. — Eh bien ! répliquent les Juifs, nous nous passerons d'y aller. — Je vous y forcerai, dit le roi (n° 9 ; comparez n° 4).

En fait de religion, les Juifs sont l'obstination même. Un roi leur avait défendu d'avoir dans leurs maisons l'image du soleil. Que firent-ils ? Ils dessinèrent cette image sur de doubles portes, moitié sur une porte, moitié sur l'autre. Quand la porte était fermée, on avait l'image entière du soleil ; quand on ouvrait la porte pour entrer, on ne voyait plus que la moitié de l'image,

et le coupable échappait ainsi à la police du roi (n° 41, p. 81 [1]).

Le roi Alfonse dit : Les vérités de notre religion ne sont pas contraires à la raison, mais elles ne sont pas non plus proches de la raison (n° 7, p. 18).

Un Juif raisonne de religion devant le roi Alfonse de Portugal. — Ce que tu dis est très sensé, conclut le roi, mais ne s'impose pas. Gardons chacun notre religion, nous, la vraie ; vous, celle qui vous paraît vraie. Si nous pouvions vous démontrer la vérité de la nôtre, il est clair que vous viendriez à nous. La religion ne peut se maintenir que par un acte de foi (suite du n° 32, p. 64 ; comme nous l'avons déjà dit plus haut, le même mot se trouve au n° 7, p. 16).

Le même roi Alfonse de Portugal repousse un témoignage porté contre les Juifs par un Juif baptisé. Celui qui trahit sa foi, dit-il, peut aussi trahir la vérité (p. 53; cf. p. 54).

Fra Pedro est un Juif baptisé qui veut forcer les Juifs à se faire baptiser, il les calomnie, les insulte. — Es-tu bien sûr, lui disent les Juifs, d'aller en paradis ? — Oui. — Alors nous voulons absolument aller en enfer (n° 41, p. 82).

Le pape aussi rudoie ce Juif baptisé (p. 77, 82) ou réfute ses arguments (p. 81). Dans le colloque de Tortose également (n° 40), Benoît XIII n'est pas toujours très aimable, il s'en faut, envers le Juif baptisé Geronimo de Santa-Fé (voir p. 71, ligne 12 ; p. 72, lignes 21 et 33). Il permet quelquefois aux Juifs de le rabrouer vertement, et quoique ce pape ait été un des grands ennemis des Juifs, notre relation le représente quelquefois comme très bienveillant pour eux (voir, par exemple, p. 76, et la fin, p. 78). Nous avons, du reste, déjà rappelé plus haut que cette relation contient des passages dont l'authenticité est suspecte.

Dans une des séances du colloque de Tortose (n° 40, p. 76), les adversaires des Juifs insistent beaucoup sur une invraisemblance que présentent les traditions juives et ne veulent pas accepter les explications qui leur sont fournies à ce sujet par les Juifs. Eh bien ! soit, s'écrie un rabbin, cela ne s'explique pas ; mais vous avez des tas d'invraisemblances dans votre religion ; permettez-nous d'en avoir au moins une (n° 41, p. 76).

[1] L'origine de ce midrasch se trouve au Midrasch rabba sur les Lamentations, sur le verset צדיק הוא ה׳ du chap. I, verset 18, des Lamentations ; cf. le commentaire מתנת כהונה ; voir aussi, au même Midrasch, l'introduction, n° 53, où l'on se réfère à Isaïe, ch. LVII, verset 8 : ואחר הדלת והמזוזה שמת זכרונך. Voir aussi la 8e *kinna* du matin du 9 *ab*, rite allemand, édition Heidenheim. Cette élégie commence par les mots איכה אלי קוננו נואלנו, elle est attribuée à Elazar ha-Kalir, et on croit qu'elle s'applique au roi Josias, parce qu'elle suit en partie le texte de Lament., IV, que le Midrasch rabba applique à ce roi ; voir dans la *kinna* le passage commençant par la lettre *dalet*.

Le savant Thomas dit au roi : Dieu a donné aux Juifs leur religion au milieu du feu (le feu du Sinaï, lors de la proclamation du Décalogue), ils n'y renonceront que par le feu (le bûcher). — Oui, répond le roi, les Juifs conviennent aussi qu'ils renonceront à leur religion par le feu, mais ils l'expliquent autrement. Dieu, disent-ils, nous a donné notre loi devant 600,000 hommes, au milieu de manifestations miraculeuses, et en nous montrant lui-même sa gloire au milieu du feu ; nous ne pouvons échanger cette religion contre une autre qu'à la suite de manifestations tout aussi éclatantes et accompagnées du même feu (n° 7, p. 18 ; voir n° 40, p. 72, où le même argument est produit).

Une députation venue d'Espagne à Rome prie le pape, au nom du roi de Castille, de mettre les Juifs dans l'alternative de se faire baptiser ou de quitter ses États, afin que les rois des différents pays européens suivent cet exemple. — De quoi se mêlent les rois, s'écrie le pape ? On dirait vraiment qu'ils se prennent pour les protecteurs du bon Dieu ; le bon Dieu saura bien se tirer d'affaire avec les Juifs comme il l'a fait avant qu'il y eût des rois. Veut-on se débarrasser des Juifs parce qu'il y a des Juifs mauvais ? Tant mieux s'il y en a ; ce qui m'afflige, c'est qu'il y en ait de bons ; s'ils étaient tous mauvais, il y a longtemps qu'il n'y aurait plus de Juifs du tout, Dieu les aurait exterminés. — Le roi de Castille, répond un archevêque, ne se soucie pas mal de ce qu'il y a des Juifs pécheurs, mais les Juifs font pécher les chrétiens, c'est là ce qui l'inquiète. — Oh ! les chrétiens qui veulent se laisser corrompre trouvent assez de mauvais exemples chez nous, ils n'ont pas besoin d'aller les chercher chez les Juifs. — Et finalement le pape, voyant que l'on accuse à tort les Juifs, se dit en lui-même : Qui sait s'il est vrai qu'ils aient tué Jésus ? c'est peut-être aussi une calomnie (p. 124-6).

Un moine prêche dans l'église en présence du roi (de Castille) : Loin de persécuter les Juifs, dit-il, pour avoir refusé le bien qui leur était offert (la religion chrétienne), nous devons les remercier de l'avoir laissé pour nous. S'ils l'avaient accepté, c'est eux qui seraient nos maîtres, tandis que nous sommes les leurs (n° 13). Il faut ajouter que le moine aurait plutôt voulu exciter le peuple contre les Juifs, s'il n'avait pas craint la colère du roi.

Le roi Alfonse interroge un jour trois artisans juifs, simples hommes du peuple, et leur demande ce que c'est que Dieu. — C'est un roi très élevé, dit l'un d'eux, et ses pieds reposent à terre. — Le pauvre homme ! dit un Juif instruit qui est présent, il prend à la lettre une image de la Bible. — Il n'y a qu'heur et malheur, répond l'autre Juif, même pour les dieux ; aux chrétiens il est

permis de représenter leur Dieu sous forme corporelle. Du reste, que puis-je dire de notre Dieu (que je n'ai jamais vu)? Il fallait m'interroger sur le vôtre, dont j'ai vu l'image : ses yeux vifs montrent son intelligence, toute sa physionomie respire la sagesse, sa barbe séparée en deux indique la réflexion et la finesse. — Il blasphème ! dit un assistant. — Il dit la vérité, répond le roi ; du reste, Jésus descend des Juifs par sa mère, de là son esprit de finesse (p. 120-21 ; comparer, sur Jésus, n° 7, p. 14-15).

Le roi Alfonse ne craint pas d'exprimer des doutes, tout de suite réfutés par lui, il est vrai, sur la généalogie de Jésus. Saint Mathieu dit que Jésus est de la race royale de David par son père Joseph, saint Luc n'admet pas que Joseph soit de race royale, et de plus, les chrétiens croient que Joseph n'est pas le père de Jésus, puisque Jésus est né de l'Esprit-Saint (n° 7, p. 14-15).

La reine de Castille est blessée dans ses sentiments religieux en voyant une synagogue bâtie dans le voisinage d'une église, et quoique l'église ait été construite plus tard que la synagogue, elle ordonne de détruire la synagogue. Un conseiller lui dit : Pourquoi déranger ces deux sœurs qui, depuis longtemps, vivent en si bons termes l'une à côté de l'autre (n° 41, p. 83) ?

Sur une jolie plaisanterie destinée à mettre en lumière les méthodes de la théologie chrétienne, qui veut à toute force trouver Jésus dans l'Ancien-Testament, voir p. 61.

Lorsque, à Lisbonne, le peuple s'imagina que la disette et la sécheresse dont nous avons parlé plus haut venaient de ce qu'on avait maltraité les néo-chrétiens, les moines, pour combattre cette superstition et relever le prestige de la religion chrétienne, imaginèrent de faire un miracle. Ils fabriquèrent une croix qui, par un artifice très simple, lançait des rayons de lumière. C'est très bien, dit un Juif, mais cette année un miracle par l'eau aurait bien mieux fait notre affaire (n° 60, p. 93).

Les Juifs sont très dévots. Un Juif, pour tout au monde, ne manquerait pas un office (n° 7, p. 24). — Je loue les Juifs, dit un roi, de ce qu'ils fréquentent assidûment les synagogues, eux et même leurs enfants ; chez les chrétiens, il n'y a que les vieilles femmes et les boiteux qui aillent à l'église [1] (p. 123). — Les Juifs observent le repos du samedi ; les chrétiens consacrent leur dimanche à chanter et s'amuser, ce n'est pas un vrai repos (n° 7, p. 20).

Quand ils font la prière après le repas, les Juifs enlèvent le

[1] Le texte semble dire, il est vrai, que ce qui distingue en ceci les Juifs des chrétiens, c'est que les Juifs vont *de bonne heure* à la synagogue, tandis que les chrétiens ne vont pas *de bonne heure* à l'église, mais nous ne croyons pas que le mot משכרמים doive ici être pris à la lettre.

couteau qui est sur la table. C'est pour montrer, dit quelqu'un, que l'épée d'Ésaü (le pouvoir, dévolu aux chrétiens) n'est pas leur partage [1] (p. 124). Ces maudits Juifs, observe à ce sujet le roi Henri, ont cependant une qualité : ils ne contestent pas nos droits (ou mérites) comme nous contestons les leurs.

Un rabbin, interrogé par le roi Alfonse de Portugal, dit : La prière d'un chrétien est exaucée par Dieu aussi bien que celle d'un Juif, car il est dit (I Rois, VIII, 45) : Tu écoutes, ô Dieu, la prière de toute bouche (p. 109-10).

Les Juifs, leur caractère ; ce que pensent d'eux les Chrétiens.

La qualité maîtresse que les rois et les chrétiens reconnaissent, en général, aux Juifs, c'est l'intelligence. Les Juifs sont bien intelligents, répètent sur tous les tons les rois, les seigneurs, les savants ; ils sont intelligents, subtils et fins (n° 7, p. 8, 10, 11 ; n° 12, p. 35 ; n° 41, p. 81 [2]). On admire leurs traits d'esprit et les bons tours qu'ils savent inventer (n° 12, p. 34-35, 36), la science de leurs rabbins (n° 7, p. 10, 13, 13, 15 ; n° 62) ; un Juif explique au roi le bel apologue des anneaux qui est si connu par le *Nathan le Sage*, de Lessing (suite du n° 32, p. 54), et un jour, pour se convaincre de la haute culture intellectuelle des Juifs même les plus ignorants, un roi en fait venir trois, pris au hasard dans la rue, et leur soumet des questions de haute métaphysique ; ce sont justement des Juifs du commun, un tailleur, un tisserand, un cordonnier, mais rien ne les embarrasse, et le roi est émerveillé des réponses intelligentes qu'ils lui donnent (p. 120-121). Les anciens Hébreux étaient encore bien plus intelligents, mais l'exil conduit à la décadence et rétrécit le cerveau (n° 7, p. 17 ; n° 40, p. 75, et p. 116-117).

Les Juifs ont encore d'autres qualités : ils sont généralement charitables, compatissants (n° 7, p. 10), ils se soutiennent entre eux (n° 7, p. 10-11) ; leur entêtement même, qui est constaté (p. 55), est une vertu ; sans lui, il y a longtemps que leur religion n'existerait plus. Il est vrai qu'ils lui doivent aussi de

[1] D'après les commentateurs juifs, l'usage d'enlever le couteau pour la prière qui suit les repas a un tout autre sens. Voir *Schulhan arukh*, *Orah hayyim*, n° 180. Une consultation curieuse sur ce sujet se trouve dans le ס' משה עבד, de Moïse Korkidi ; Smyrne, 5647 (1887), f° 101 *b* et s. — La première mention de cette pratique se trouve dans le שבלי הלקט השלם, édit. Buber, n° 165, d'où l'a tirée le תניא רבתי, n° 26.

[2] Les expressions employées dans le texte sont : בקחים, בקחות, בעל התבולות, בעלי שכל.

n'avoir su accepter la nouvelle religion, qui est la bonne (p. 119-120). Dans cet attachement à leur religion, ils montrent une intelligence bornée; leur obstination à rester Juifs est pure folie (n° 41, p. 81, יצם סכל; p. 57, טפשות). Même la fameuse intelligence des Juifs est ruse, comme celle de Jacob, leur ancêtre [1], et elle leur sert à s'emparer des biens des chrétiens (p. 120 et n° 7, p. 11). En général, les Juifs sont rusés et fins, les plus sages et les plus rusés de la terre (ערומים, פקחים, n° 7, p. 8); nous avons déjà vu plus haut que Jésus lui-même, de l'avis d'un roi chrétien, a eu quelque chose de la finesse et de la ruse des Juifs (p. 121).

Les Juifs sont vains, fiers, orgueilleux, ils ne savent pas qu'ils sont les esclaves des chrétiens et que l'humilité seule leur convient. Le luxe que font leurs femmes et leurs enfants irrite et offense le peuple et même les grands. Il est insupportable que les Juifs portent des vêtements de soie et soient couverts de broderies; ils s'habillent comme des princes, un grand qui a 1000 doublons de revenu ne mène pas le train d'un Juif qui possède en tout 200 florins. C'était la marotte du moyen âge de considérer le luxe comme une invention du diable, et tous les rois ont fait des lois somptuaires à l'usage des Juifs et des chrétiens. Dans nos contes du *Schébet Iehuda*, les rois tournent quelquefois les choses en plaisanterie. Ce sont nos femmes seules qui s'habillent richement, dirent une fois les Juifs à un roi de Castille; nous, les hommes, nous ne portons que des vêtements noirs; nous pensions que la loi somptuaire ne s'appliquait qu'aux hommes et que, par galanterie, le roi avait laissé toute liberté aux femmes de s'habiller comme elles veulent. — Il n'est pas juste, répond le roi, que vous soyez comme l'âne du charbonnier, tandis que vos femmes vont harnachées comme la mule du pape (n° 7, p. 11; n° 8, p. 26-27; p. 108, 117-118). On en veut aussi aux Juifs de se donner le genre d'apprendre le chant et l'escrime (n° 8, p. 26); à quoi bon l'escrime, puisqu'ils ne font pas la guerre (*ibid.*)? Les Juifs, du reste, sont poltrons, un enfant chrétien les met en fuite [2] (n° 7, p. 9). Ils ne peuvent pas non plus supporter la torture, ils avouent tout de suite tous les crimes qu'on veut; cela tient, en partie, à la faiblesse de leur constitution (n° 8, p. 27); on sait d'ailleurs que les paroles arrachées par la torture n'ont aucune valeur (n° 29, p. 49).

Est-ce aux Juifs ou aux chrétiens qu'il faut attribuer l'invention de la prétendue généalogie des Juifs d'Espagne? Nous nous bor-

[1] Encore aujourd'hui, lorsque nous entendons vanter particulièrement l'intelligence des Juifs, il faut quelquefois se défier : il arrive que l'éloge cache quelque perfidie.

[2] On sait qu'ils avaient de bonnes raisons pour fuir; il eût fait beau voir un Juif résister même à un enfant chrétien.

nous à rapporter cette légende, sans chercher à décider la question. Après la chute du premier temple, la famille de David et les prêtres juifs furent transportés en Andalousie, à Tolède, Séville, Grenade. A la prise de Jérusalem, l'empereur romain choisit en Palestine 40,000 familles de la tribu de Juda, et 10,000 familles de prêtres et de la tribu de Benjamin, et les envoya dans les pays d'Europe qui étaient sous sa puissance. La plupart des familles de la tribu de Benjamin et des prêtres s'établirent en France, la plupart de celles de Juda se rendirent en Espagne, de sorte que les Juifs d'Espagne sont de race royale et descendent la plupart de la tribu de Juda (n° 7, p. 14; voir encore la suite, p. 14-15 [1]).

Il va sans dire que les Juifs sont riches, ils ont dans leurs coffres toute la fortune de l'Espagne, ils s'enrichissent par le prêt à intérêts ; s'ils vont assidûment à la synagogue, en revanche, ils ne se font pas scrupule de voler les chrétiens par ruse et rouerie ; ils possèdent toutes les terres et tout le bétail des chrétiens, c'est entendu. D'où viendrait, sans cela, leur luxe étonnant ? Vous tirez à vous, leur dit un pape, tout l'argent du pays, mais on vous le reprendra : il n'y a qu'un pape, comment vous défendrai-je si dix mille chrétiens se lèvent, comme dix mille papes, pour vous attaquer ? (n° 6, p. 4 et 6 ; n° 7, p. 11, 13, 24 ; n° 8, p. 25-26 [2] ; n° 41, p. 82 [3] ; p. 108). Les chrétiens sont jaloux des Juifs, ils leur portent envie, et mal d'envie est incurable (n° 7, p. 11). Les chrétiens trouvent aussi que les Juifs ont fait monter le prix des denrées et que les artisans (ou négociants ?) juifs leur font concurrence (n° 63, et n° 44, déjà cités plus haut).

On en veut beaucoup aux Juifs, à ce qu'il semble, de ce que, par scrupule religieux, ils ne mangent pas avec les chrétiens, ne boivent pas le vin touché par un chrétien. Vous nous prenez donc pour des hommes impurs, disent les chrétiens ? Pour prouver qu'il n'en est pas ainsi, un médecin juif boit un jour l'eau dans laquelle

[1] Salomon ibn Verga raconte qu'il avait un parent, du nom de Samuel le naci, qui descendait de David, comme le certifiait un brevet dont il était porteur et qui était muni d'un sceau (p. 89, suite du n° 49).

[2] On nous a littéralement forcés, disent les Juifs à un roi d'Espagne, à prêter à intérêts ; nous ne voulions pas, mais les paysans sont venus nous supplier, en disant que, sans cela, ils ne pourraient ni labourer ni ensemencer, et là-dessus le ministre nous a permis de prêter de nouveau à intérêts (p. 26-27).

[3] Le texte dit : אפיפיור אחד אני ואם יקומו עשרת אלפים אנשים נוהמון העם בחרב פיפיות בידם הם עשרת אלפים אפיפיורים (p. 82). Cette idée que ces dix mille hommes du peuple qui se lèveraient contre les Juifs seraient dix mille papes, est assez singulière. Nous nous demandons si elle ne vient pas d'un jeu de mots roulant sur les mots hébreux פיפיות et אפיפיור.

le roi s'est lavé les pieds (n° 7, p. 11-12; voir aussi n° 20, p. 44, et n° 41, p. 81-82). Cet acte quasi héroïque est attribué par la légende à divers personnages célèbres du Judaïsme. Nous n'avons pas fait de recherches à ce sujet, mais un de nos amis nous a dit avoir lu quelque part que R. Iehiel de Paris avait bu de même l'eau dans laquelle le roi s'était lavé les pieds; un autre de mes amis dit avoir lu cela de Maïmonide. Nous nous rappelons avoir entendu raconter, dans notre enfance, qu'un des plus célèbres grands-rabbins du Haut-Rhin, alors encore en vie, aurait fait quelque chose du même genre à un repas où il était invité et qui n'était point préparé selon les rites juifs. Afin de prouver aux hauts personnages qui assistaient à ce repas que s'il s'abstenait de manger, ce n'était point par préjugé contre les chrétiens ou qu'il les considérât comme impurs, il aurait sucé le reste d'une asperge qui avait déjà passé par la bouche d'un des convives. Le récit est controuvé, mais il montre la persistance de cette légende dans le judaïsme.

Les Juifs ne s'associent à aucune nation et les persécutions qu'ils souffrent font qu'ils s'éloignent encore davantage des autres peuples; de là aussi la haine dont ils sont l'objet (p. 119; cf. n° 7, p. 13-14; les Juifs ne se marient qu'entre eux).

Voici cependant un Juif espagnol raillé par le roi, parce qu'il a plus ou moins cherché à s'assimiler aux chrétiens. Il s'appelle Efraïm, fils de Sancho, et cet accouplement d'un nom juif à un nom espagnol déplaît au roi. Il me semble, lui dit-il, que du milieu du corps jusqu'en bas tu es juif (allusion à la circoncision) et que du milieu du corps jusqu'en haut tu es chrétien. Le Juif est obligé de s'excuser (p. 54).

Les Juifs sont les ennemis des chrétiens. S'ils apprennent l'escrime, c'est pour tuer les chrétiens (n° 8, p. 26); leur *schofar* de la fête de *Rosch Haschana* est pour eux la trompette de Jéricho, qui annonce la ruine des empires chrétiens (n° 64, p. 96). Il ne leur sert de rien de prier tous les jours et principalement les jours de fêtes pour le salut du roi (n° 64, p. 96), ils ne sont pas moins accusés de haïr les chrétiens.

Il n'y a pas d'injure qu'on ne leur dise : Juifs maudits (n° 7, p. 13, et p. 124), pauvres Juifs, עניים ,שפלים (n° 7, p. 9, 14, 15), Juifs bêtes et insupportables (n° 40, p. 73), cochons de Juifs (n° 8, p. 28). Les Juifs sont le peuple le plus méprisé de la terre (n° 41, p. 82), ils sont un peuple malheureux et humilié עני ודל (n° 8, p. 25), ils sont exilés, esclaves et persécutés (n° 7, p. 11). Un prédicateur chrétien discute gravement le point de savoir si les Juifs doivent être comparés aux chiens ou aux cochons (n° 7, p. 10-11).

Le roi Alfonse dit au savant Thomas : Tu défends si bien les Juifs que l'on dirait que tu en es un. — Vous me faites, répond Thomas, la plus grande injure qu'on puisse faire à un homme (n° 7, p. 14).

Les Juifs prétendent être un peuple élu et c'est pour cela qu'ils auraient à observer des pratiques religieuses que les chrétiens n'observent pas. C'est le contraire, réplique le célèbre Thomas ; les Juifs sont portés à la volupté, voilà pourquoi on leur défend l'usage de la graisse, du sang, du porc, qui excitent les passions ; les chrétiens, au contraire, savent dominer leurs désirs et n'ont pas besoin de pareilles pratiques pour se contenir. Pour la même raison, il a été imposé aux Juifs d'autres pratiques religieuses épargnées aux chrétiens ; les Juifs ont la nature faible et résistent plus difficilement à la tentation de pécher (n° 7, p. 15-16 ; cf. sur la nature plus faible des Juifs, dans un autre sens, n° 8, p. 27, cité plus haut).

Dans les discussions religieuses ou dans les contestations sur les prétendus défauts et méfaits des Juifs, on croit que ceux-ci ont une manière subtile et tortueuse de raisonner et que, pour se justifier des reproches qui leur sont adressés, ils vont même jusqu'à mentir (p. 62 ; p. 110). Vous me donnez des raisons juives, leur dit l'aimable Ibn Tumart (n° 4). Tu raisonnes de nouveau à la juive, dit un pape au Juif apostat Fra Pedro (n° 41, p. 79). Du reste, on est peu tendre, même dans le monde chrétien, pour les Juifs apostats, nous en avons donné des preuves plus haut.

Les Juifs ont apporté la peste au monde (allusion peut-être à ce mal secret qu'on prétendait importé par les Juifs) ; en revanche, ils ont des immunités inexplicables contre les maladies épidémiques ; dans une année de peste, les chrétiens conduisaient leurs enfants passer la nuit au quartier juif, dans l'espoir de les préserver de l'épidémie (n° 7, p. 19).

Tous les Juifs, probablement, savent un peu la médecine et toutes les femmes juives, probablement aussi, connaissent des remèdes où il entre, sans doute, plus ou moins de sorcellerie. Le roi Alfonse ayant remarqué qu'un des Juifs du commun semblait avoir des notions de médecine, celui-ci lui dit : Je ne suis pas médecin, mais ma mère, en filant à la lueur de la lune, me parlait de ses recettes médicales, et je les mettais par écrit ; ma femme en connaît aussi un certain nombre (p. 121).

Il semble enfin que les Juifs aient quelque puissance magique pour obtenir la pluie quand les campagnes en ont besoin. En temps de sécheresse, les chrétiens de Tolède demandent aux Juifs de prier pour avoir la pluie, et la pluie tombe (p. 110). Des

rabbins venus en Terre-Sainte obtiennent aussi la pluie, par leur prière (p. 113). D'où peut bien venir un pareil privilège ? — C'est que nous avons été spécialement bénis pour la pluie, dit un rabbin, par allusion à Exode, XXVI, 4 (p. 110). — C'est que les Juifs prient abondamment et pleurent vite, et Dieu en est touché, dit le roi de Castille. — Ce n'est pas cela, répond un seigneur facétieux et judéophobe : Dieu leur accorde vite ce qu'ils demandent, pour qu'ils s'en aillent et qu'il ne les revoie plus (p. 122).

Un roi d'Espagne est du même avis que le bon Dieu. On lui dit que les Juifs attendent le Messie. Plût à Dieu, répond le roi, qu'il vienne encore cette année (p. 121) !

L'illustre Thomas dit au roi Alfonse : On croit, sur les Juifs, tous les contes que font les vieilles femmes, quand elles filent à la lueur de la lune, et toutes les calomnies qu'inventent les puissants. Ceux-ci cherchent des prétextes pour s'enrichir aux dépens des Juifs, leur seule excuse est que ces sentiments sont inspirés par la haine religieuse, c'est pourquoi ils demandent à persécuter (ou ruiner) les Juifs ; ils ne croient pas eux-mêmes à ces calomnies qu'ils répandent, mais elles donnent satisfaction au vœu secret de leur cœur (n° 7, p. 9; cf. n° 8, p. 25).

Un Juif trompe et tous les Juifs sont coupables (n° 62 ; voir n° 6, p. 4 ; un Juif fait le mal, et tous les Juifs sont coupables. Une souris mange le fromage et on accuse toutes les souris... Malgré les grandes qualités et vertus des chrétiens, on voit que, tous les jours, on en pend pour vol et brigandage ; mais c'est une bonne chose d'être le maître, on est toujours sans défauts ; quand on est asservi, on a, au contraire, tous les vices, la moindre peccadille est un crime et un grain de moutarde devient gros comme le globe du soleil (n° 8, p. 27).

La calomnie du meurtre rituel.

Nous mettons ensemble, dans ce chapitre, les passages de notre livre où sont racontées les accusations de meurtre rituel portées contre les Juifs, parce qu'ils nous paraissent particulièremet instructifs. Nous croyons que tous ces passages, sauf deux, celui de la p. 111 et celui de la p. 115, sont des contes populaires et rien de plus. La démonstration sera aisée si l'on veut bien examiner de près ces récits. Ils sont au nombre de neuf, et il est nécessaire que nous commencions par en donner ici une analyse. Nous suivrons très exactement le texte hébreu et ne nous en écarterons que pour abréger et laisser de côté des incidents étrangers à notre sujet.

N° 7, p. 7 et suiv. — Le roi Alfonse d'Espagne (Sefarad), s'entretenant avec le savant et illustre Thomas, venu à sa cour, lui dit : Il y a six jours, il est arrivé ici un prêtre[1] qui, en prêchant au peuple, a affirmé que les Juifs ne pouvaient pas célébrer leur Pâque sans faire usage de sang chrétien, et quoique cet homme m'ait l'air peu sérieux, il n'a pas laissé de me créer des embarras, car le peuple croit en sa parole et est venu me demander en foule de punir les Juifs. Cette absurde accusation s'est si bien logée dans la tête de ces braves gens, qu'ils me traiteraient plutôt de juif que de bon chrétien, parce que je ne punis pas les Juifs. Toi qui connais à fond la Bible et, à ce qu'on m'assure, tous les recoins du Talmud, dis-moi ce qu'il faut penser sur ce sujet.

A quoi l'illustre Thomas répond (p. 8) :

Si vous ne croyez pas à cette absurde accusation, pourquoi en parler et me demander des explications? La réponse est simple. On sait que l'homme a une répugnance profonde à prendre un mets auquel il n'est pas habitué. Si on disait à un chrétien de manger du chien ou du chat, il cracherait de dégoût, comme font les Juifs pour la chair ou la graisse de porc. Les Juifs ne mangent aucun sang d'aucune bête, pas même le sang de poisson, qui, cependant, ne leur est pas défendu par le Talmud. Cela vient de ce qu'ils ont une aversion pour le sang en général. Si, malgré l'exemple des autres nations, qui mangent le sang des bêtes, ils n'ont pu s'habituer à en faire autant, pas même pour le sang dont le Talmud ne leur interdit pas l'usage, à plus forte raison qu'ils ne mangent pas de sang humain, dont les autres nations ne mangent pas non plus. Quand il arrive à un Juif, en mangeant du pain, qu'il sorte de ses gencives un peu de sang qui rougisse le pain, il enlèvera soigneusement la partie rougie, et tout le monde sait qu'on a plus de répugnance pour le sang des autres que pour le sien. Les règles spéciales pour l'abatage des bêtes selon le rite juif n'ont d'autre but aussi que de purger la viande de tout sang, car lorsque le couteau d'abatage a une brèche[2], le sang de la bête reflue au cœur et ne s'écoule pas si facilement.

— Tu me réponds, dit le roi, comme si tu pensais que j'ajoute foi à cette accusation portée contre les Juifs; c'est m'offenser. Tout ce que je te demandais, c'est de me dire comment on peut détromper ces pauvres gens qui croient à l'accusation sans réfléchir (p. 10).

Thomas dit encore (pp. 9 et 11) :

Ces accusations viennent de ce que le peuple est jaloux des Juifs,

[1] Le texte porte le mot hébreu *hegmon*, qui signifie ordinairement *évêque*, mais auquel notre livre ne paraît pas toujours donner ce sens. C'est pourquoi nous traduisons ici par prêtre et nous avons traduit plus loin, dans notre analyse du n° 29, le mot *hegmon* par curé et les mots *hegmon gadol* par évêque (non archevêque), cette interprétation, dans ce morceau, nous ayant paru plus probable. Voir aussi ces mêmes mots de *hegmon gadol* à la page 119.

[2] C'est une des règles juives pour l'abatage des bêtes que le couteau qui sert à l'abatage ne doit avoir aucune brèche.

en les voyant habillés avec luxe et parader dans les rues. Autrefois, les Juifs s'habillaient modestement et on ne portait pas contre eux l'accusation du sang; si elle s'était produite, on en trouverait le récit dans les Chroniques des rois d'Espagne. Aujourd'hui que les Juifs sont riches, on les accuse. Les auteurs de cette calomnie n'y croient pas eux-mêmes. Ce n'est qu'un prétexte pour ruiner les Juifs ou les faire expulser du royaume[1].

La conversation du roi avec Thomas durait encore, lorsqu'on vint annoncer qu'on avait trouvé un mort dans la maison d'un Juif et que les Juifs l'avaient tué pour prendre son sang (p. 12).

— Réponds à ces imbéciles, dit le roi à Thomas; si je leur parlais, je ne pourrais pas contenir ma colère.

Thomas leur dit tout ce qu'il avait dit au roi, les réprimanda vivement, et finit par leur annoncer que le roi avait ordonné que les Juifs rendraient aux chrétiens les terres qu'ils avaient acquises d'eux, les intérêts exagérés qu'ils avaient pu prendre et que, de plus, ils ne porteraient plus de vêtements de soie ni les mêmes vêtements que les chrétiens. Aussitôt la foule s'apaisa et finit par convenir que l'histoire du chrétien tué par les Juifs était fausse, qu'on avait crié contre les Juifs uniquement pour les faire expulser (et, par suite, ne pas leur payer leurs créances).

— Il n'est donc pas vrai, s'écria le roi, qu'un Juif ait tué ce chrétien! C'est vous qui l'avez tué?

— Non, mais nous avons trouvé le corps dans la rue, cette nuit, et nous l'avons jeté dans la maison du Juif.

Trois notables de la ville confirmèrent cette assertion; le roi se réjouit avec Thomas d'avoir déjoué le complot et il en fit inscrire le récit dans la Chronique de son règne.

N° 8. — En l'an 4 du grand roi Alfonse d'Espagne, la veille de la Pâque juive, dans la ville d'Ecija[2], trois mauvais sujets jetèrent un cadavre dans la maison d'un Juif et coururent auprès des juges en criant que le Juif avait tué un chrétien. Le Juif fut arrêté, et dans la nuit, la populace se jeta sur les Juifs; ceux qui tombèrent sous la main des émeutiers furent tués, les autres se réfugièrent chez les seigneurs. Le bruit de l'événement arriva à Palma[3], où les mêmes désordres eurent lieu. Sur la demande de la communauté juive de Palma, trois Juifs furent députés à la cour, don Abraham Benvenist, don Josef Naci et Samuel ben Susen[4]. Quand ils furent auprès du roi, une conversation s'engagea sur les moyens de connaître la vérité et, après de longues digressions où il fut question de toutes

[1] Nous avons déjà cité plus haut ce même passage, nous nous sommes cru obligé de le répéter ici.

[2] Ville de la province de Séville.

[3] Capitale de l'île Majorque.

[4] Sur les personnages nommés ici, voir notre *Josef Haccohen*, p. 70-71. Samuel b. Susen est encore nommé au *Schébet Iehuda*, p. 89, où il semble qu'il soit contemporain de Salomon ibn Verga.

sortes de choses plus ou moins étrangères au sujet, entre autres d'Adam, de Salomon, de Platon et des femmes, le roi conclut que l'or était le maître des maîtres et servirait à découvrir les coupables. Il fit donc publier à son de trompe qu'une récompense de 500 doublons et l'exemption des impôts seraient accordées à qui ferait des révélations sur le meurtre du chrétien. Au bout de trois jours, un domestique de Juan de la Vera vint apporter le témoignage suivant : Son maître avait eu quelque contestation d'intérêts avec le Juif chez lequel on avait trouvé le cadavre. Un jour, continua le domestique, mon maître me dit : « Va tuer ce cochon de Juif, je te donnerai un habit de soie et 20 doublons »; mais je refusai. Mon maître appela alors six de ses voisins et leur dit (j'écoutais derrière la porte) : « Ces Juifs ont tué notre Sauveur, il est donc permis de les tuer, et si le roi les protège, c'est pour son intérêt, à cause des impôts qu'il en tire. » Ils convinrent de prendre au cimetière voisin le corps d'un chrétien récemment enterré et de le jeter dans la maison du Juif; il en résulterait une émeute dont les sept conjurés profiteraient pour piller les maisons des Juifs. Afin qu'on ne vît pas, au cimetière, qu'une tombe avait été vidée, ils jetèrent dans la fosse, pour la combler, une grosse pierre qui se trouvait près de là.

Juan de la Vera, appelé à comparaître, essaya d'abord de tout nier; puis, quand on trouva la pierre dans la tombe qu'il avait vidée, il prétendit que c'était le Juif qui avait déterré le mort. Mais il fut confondu par des témoins qui l'avaient vu, dans la nuit, transporter un cadavre et n'y avaient pas fait d'abord attention. Il fut condamné à être enterré vivant jusqu'au cou et le roi fit remarquer qu'il ne s'était pas trompé en disant que, sur cette terre, il n'y avait rien de plus puissant que l'or.

N° 12. — Du temps du roi don Manoel, fils du roi Alfonse, à Ocaña [1], la veille de la Pâque juive, un petit garçon chrétien d'environ trois ans entra chez un chrétien qui était en mauvais termes avec la mère de l'enfant. « Faites-moi sortir, cria l'homme, le fils de cette créature. » Et comme l'enfant ne s'en allait pas assez vite à son gré, il lui donna un coup de pied dans le ventre qui l'étendit raide mort. La nuit venue, pour se débarrasser du cadavre, il le jeta par la fenêtre dans la maison d'un voisin juif qui était justement absent de la ville. La femme du Juif s'aperçut, dans la nuit, de la présence du corps, et le lendemain matin, elle se disposait, au milieu des transes, à le porter hors de la maison, quand on entendit retentir dans la rue les cris de la mère et les voisins dire qu'on avait vu l'enfant entrer chez le Juif et que, probablement, les Juifs l'avaient tué. La pauvre Juive, malgré sa frayeur, ne perdit point la tête. Vite, elle s'attacha le corps de l'enfant sur le ventre, se jeta sur un siège

[1] Sur le roi Manoel, voir les explications de la fin de cette étude ; Ocaña, ville de la province de Tolède.

et se mit à geindre comme une femme qui va accoucher. Quand le juge vint faire sa perquisition, il eut beau chercher dans tous les coins de la maison, dans les coffres, dans le four, dans le puits, il ne trouva rien. La femme passa toute la journée dans les douleurs de l'enfantement, et le soir, on fit courir le bruit qu'elle avait avorté. Deux Juifs de sa famille cachèrent le corps de l'enfant sous une charge de fumier et allèrent l'enterrer dans les champs. Le jour suivant, le meurtrier eut une querelle avec sa femme, et lui asséna sur la tête un coup terrible. « Penses-tu me tuer, cria-t-elle, comme tu as tué le fils de la voisine? » Ces paroles furent entendues, l'homme fut arrêté, et, soumis à la question, il avoua. On appela la Juive pour savoir ce qu'elle avait fait du corps de l'enfant, et après que le juge l'eut rassurée, elle raconta tout ce qui s'était passé. Le juge se réjouit de la sagesse de cette femme, il en fit un rapport au roi, qui se réjouit également, et un grand du royaume, qui était présent, s'écria : « Il n'y a pas plus intelligents que ces Juifs ! »

N° 16. — Il arriva une fois, en Espagne, qu'on vint dire au roi que l'on avait trouvé le corps d'un chrétien dans la maison d'un Juif. Un des conseillers du roi se mit à parler aussitôt contre les Juifs, le peuple s'ameuta et proféra des menaces de mort. Le roi fit appeler les Juifs et leur dit : « Qu'est-ce que ces mots du Psalmiste : *Le gardien d'Israël ne sommeille ni ne dort*? S'il ne sommeille pas, il est clair qu'il ne dort pas. » Les Juifs essayèrent d'expliquer le pléonasme apparent de la phrase biblique, mais le roi ne goûta pas leur exégèse. Je vais vous donner, dit-il, la vraie explication. Cette nuit, comme je ne pouvais m'endormir, je sortis dans la cour et regardai dans la rue à travers la fenêtre. Il faisait clair de lune, et, tout à coup, je vis passer en courant un groupe de personnes dont l'une portait quelque chose comme un corps humain. J'envoyai immédiatement trois serviteurs pour les suivre, ils constatèrent que le fardeau que j'avais vu porter était le cadavre d'un homme.

Les trois serviteurs furent appelés; ils ajoutèrent qu'ils avaient vu les hommes jeter le corps dans la maison du Juif, et expliquèrent pourquoi ils n'avaient pu arrêter les coupables, dont deux avaient pourtant été reconnus par eux. — Vous voyez maintenant, dit le roi, ce que signifie le verset du Psaume : Dieu ne sommeille pas et il ne laisse pas dormir celui qui veille sur les Juifs. Tout le monde fut satisfait et les calomniateurs furent punis.

N° 17. — Dans le royaume de France, deux hommes pervers vinrent un jour dire au roi comment ils avaient vu un Juif saisir un chrétien et l'entraîner de force dans sa maison, d'où on ne l'avait plus vu sortir. Le Juif, dirent-ils, a évidemment tué le chrétien, car c'était la veille de la Pâque juive. Le roi était un roi juste, il comprit de suite que c'était une calomnie, il ordonna de mettre à la porte les deux accusateurs et de couper la tête à quiconque viendrait produire une accusation pareille. Mais les deux hommes excitèrent le peuple

contre les Juifs, et deux faux témoins vinrent affirmer que, s'étant rendus chez le Juif pour lui emprunter de l'argent, ils l'avaient vu sortir d'une chambre avec un couteau sanglant dans la main. Le Juif expliqua qu'il avait tué des volailles avec ce couteau, mais les courtisans firent remarquer que ce n'était pas l'usage de tuer des volailles en chambre. Le Juif fut arrêté et soumis à la torture, il avoua et ajouta que cinquante autres Juifs qu'il nomma avaient pris part au crime. Les Juifs ainsi dénoncés furent arrêtés, mais les autres Juifs firent observer au roi qu'il était de règle qu'un homme soumis à la torture ne pouvait accuser que lui-même. Le roi fit vérifier le fait dans le livre des Chroniques du royaume, il se trouva que les Juifs avaient dit vrai, et il fit mettre en liberté tous les Juifs, excepté celui chez qui on avait trouvé le cadavre. Il y avait justement à la cour un ambassadeur ismaélite (musulman), le roi lui demanda si des faits semblables se passaient dans son pays, il répondit que ses compatriotes n'étaient pas assez sots pour ajouter foi à de pareilles sornettes, et il fit valoir plusieurs arguments pour montrer l'absurdité de la calomnie, mais un des courtisans répondit que peut-être les Juifs n'en voulaient qu'aux chrétiens, non aux musulmans. Il ajouta que, pour se venger de Jésus, les Juifs prenaient un chrétien, l'affublaient du nom de Jésus, et le tuaient pour boire son sang. L'ambassadeur musulman accueillit cette explication avec scepticisme, et les accusateurs chrétiens, honteux d'avoir été mis en échec par un étranger, essayèrent d'un nouveau tour. Ils amenèrent deux faux témoins qui dirent qu'étant allés chez le Juif pour affaires, ils étaient tombés dans un conciliabule composé de tous les Juifs qui avaient été arrêtés. A notre entrée, dirent ces témoins, il se fit un grand silence, nous pensâmes bien qu'il se tramait ici quelque chose, et, après être sortis, nous restâmes à écouter derrière la porte. Nous entendîmes le Juif dire : « Si on découvre que j'ai tué le chrétien, vous viendrez à mon secours », et ils répondirent : « Oui, oui, nous sommes riches, nous te sauverons, ne crains rien. » Le musulman s'étonna que les Juifs eussent été assez imprudents pour délibérer dans un endroit aussi accessible et pour parler à si haute voix de leur complot. Mais le peuple était excité, le roi crut le crime prouvé et il condamna les Juifs à être roulés à travers les rues dans un tonneau intérieurement garni de pointes. Les grands lui firent observer que c'était la loi, en France, que pour exécuter une sentence sur plus de cinquante personnes, il fallait que le roi lui-même exécutât, de ses propres mains, un des condamnés. « Qu'à cela ne tienne, dit le roi, c'est mon devoir de respecter la loi », et il se dirigea sur un des tonneaux pour le rouler, mais il tomba à terre et perdit connaissance. En revenant à lui, il déclara que Dieu avait fait ce miracle pour sauver des innocents, et il fit délivrer les Juifs. Mais leurs ennemis ne se tinrent pas pour battus, ils prétendirent que le miracle s'était fait en faveur des compagnons du Juif, qui étaient effectivement innocents, mais que le

Juif était sûrement coupable. Par bonheur, des témoins chrétiens vinrent dire la vérité : un chrétien avait jeté le cadavre dans la maison du Juif, et le roi condamna le coupable à avoir les mains et les pieds coupés.

L'auteur ajoute : Il existe plusieurs versions de cet événement ; la mienne est empruntée au livre des Chroniques des savants de France[1].

N° 29. — Du temps du roi juste Alfonse l'Ancien, on vint dire aux juges du pays qu'un chrétien était entré, la veille de la Pâque, dans la maison d'un Juif, qu'on l'avait entendu crier au secours et que depuis on ne l'avait plus revu. Une perquisition fut aussitôt faite dans la maison du Juif, mais elle ne donna aucun résultat. — Pourquoi, dit le roi aux accusateurs, n'êtes-vous pas allés au secours du chrétien ? — Il aurait fallu enfoncer la porte, dirent-ils, et nous craignions de commettre un délit en le faisant. — Mais, dit le Juif, la porte de ma maison a été enfoncée il y a dix jours, pour arrêter un esclave en fuite et qui s'était enfermé chez moi, elle est encore brisée. — Le roi ne croyait pas au crime. Ce Juif, dit-il, est un vieillard, il n'a même pas la force de tuer une puce. Mais les accusateurs tinrent bon et amenèrent de faux témoins, qui donnèrent même le nom du chrétien tué. C'était, disaient-ils, un certain Pedro Guzman, époux de Béatrix, servante du curé[2], et ils donnèrent son signalement précis : petit de taille, cheveux roux, barbe divisée en deux[3], borgne. Le Juif fut soumis à la torture, il avoua et on le condamna au bûcher. Au moment où l'on cria la sentence par la ville, l'évêque[4] vint à passer pour se rendre chez le roi. Qu'est-ce que j'entends, dit-il ? La sentence assure que Pedro Guzman a été tué par le Juif le 1er janvier, et hier même j'ai vu ce Guzman dans un village voisin de la ville, il sera ici aujourd'hui ou demain. — Pourquoi alors, dit le roi, le Juif a-t-il avoué ? — Paroles arrachées par la torture, répondit l'évêque, et actions des seigneurs sont également trompeuses. On se mit à la recherche de Guzman, on l'amena devant le roi, qui se félicita de connaître la vérité, loua Dieu et remercia l'évêque. — Votre Majesté peut se convaincre maintenant, dit l'évêque, que paroles arrachées par la torture sont trompeuses.

N° 62. — J'ai entendu raconter qu'en Espagne on avait une fois trouvé, dans la maison d'un Juif, un garçon chrétien mort, avec une ouverture béante du côté du cœur, et on disait que les Juifs avaient pris le cœur pour opérer un maléfice. Mais don Salomon Hallévi, un savant cabbaliste, plaça un nom magique sous la langue de l'enfant,

[1] Au lieu des *savants* de France ne faut-il pas lire les *rois* de France (מלכי et non חכמי) ?

[2] En hébreu, *hegmon*.

[3] La barbe divisée en deux est signe de finesse ; voir le portrait de Jésus cité plus haut, p. 12.

[4] *Hegmon gadol* et, plus loin, *hegmon* pour le même personnage.

il se réveilla, nomma l'assassin et celui qui avait enlevé le cœur pour calomnier les Juifs. J'ai entendu raconter le fait, je ne l'ai pas trouvé par écrit.

Page 111. — Josef ibn Verga raconte le fait suivant, arrivé de son temps [1]. A Amasia [2], les Amalécites (Grecs ?) vinrent accuser les Juifs, disant qu'un chrétien était rentré chez un Juif et qu'on ne l'avait pas revu. Plusieurs Juifs furent mis à la torture, ils avouèrent et furent pendus, et l'un d'eux, le médecin Jacob Abiob, fils de Joseph Abiob, fut brûlé sur le bûcher. Quelque temps plus tard, le chrétien disparu revint, tout le monde le reconnut, et le sultan Soliman fit rechercher les faux accusateurs pour les punir. Grâce aux démarches faites par le médecin juif Moïse Hamon, le sultan ordonna que dorénavant aucune accusation de ce genre ne serait plus examinée par les juges locaux, mais serait déférée directement à la Porte. A Tocat aussi, il y eut une accusation pareille qui tourna également à la confusion des accusateurs.

P. 115. — A בלואירש (ou לואירש), en Provence, une jeune fille chrétienne se noya, on accusa les Juifs de l'avoir tuée, ils furent mis en prison dans toute la Provence, maltraités et condamnés [3].

A part ce dernier récit et celui de la p. 111, dont l'authenticité historique est évidente, nous croyons que le caractère légendaire des autres récits saute aux yeux. On pourrait tout au plus hésiter sur le n° 8, où il semble que l'intervention de la communauté juive de Palma et celle de personnages connus, désignés par leur nom, révèlent un fonds historique, noyé dans une foule de détails absolument fictifs ; tous les autres morceaux paraissent être de simples contes [4].

Il ne peut y avoir de doute, tout d'abord, sur le n° 12, qui est évidemment de pure imagination. Le faux accouchement de la femme juive est un de ces jolis tours comme on les trouve dans les contes gras du XVI^e^ siècle, et il n'a été inventé que pour rire un brin. D'après l'introduction du récit, le fait se serait passé à

[1] D'après Samuel Usque, ce fait serait de 1542 ; voir notre *Josef Haccohen*, p. 45. D'après le *Schalschélet haccabbala*, le fait se serait passé en 5290 (1530) et Josef Haccohen paraît le placer en 1545, mais le *Schalschélet* est ordinairement peu exact en ces questions de dates, et Josef Haccohen ne paraît pas être bien sûr de la date qu'il donne.

[2] Amasia est située dans la Turquie d'Asie, presque tout au nord, dans le voisinage du 34^e^ degré de latitude. La ville de Tocat, dont il est question plus loin, est près d'Amasia, dans la direction du sud-est.

[3] La date n'est pas indiquée, mais l'événement se place entre 1219 (persécution d'Anjou, etc., p. 114) et 1254 (retour de saint Louis de la croisade).

[4] La mention de Palma fait penser à l'affaire du meurtre rituel qui eut lieu à Palma en 1435, et le don Abraham Benvenist nommé dans notre numéro serait alors celui qui procéda, en 1432, à l'élaboration du Règlement des Juifs de Castille. Voir Graetz, VIII, 3^e^ édit., p. 420 ; pour Palma, p. 184 et suiv.; pour le Règlement de 1432, *Revue*, XIII, 181.

Ocaña, en Castille, du temps du roi Manoel. Ce roi ne pourrait être que le roi Manoel qui monta sur le trône de Portugal en 1495. Il n'y a jamais eu de roi Manoel ou Manuel en Castille, le Manoel de 1495 est le premier roi de ce nom en Portugal, et lui seul peut s'appeler Manoel fils d'Alfonse. Il n'est pas étonnant que, dans notre livre, un événement qui est censé se passer en Espagne soit daté d'après le règne d'un roi de Portugal, puisque Salomon ibn Verga commença probablement d'écrire son ouvrage dans le Portugal. Mais les Juifs avaient été expulsés de Castille en 1492, il ne pouvait donc pas y en avoir à Ocaña en 1495.

Le n° 62, avec son miracle opéré par un cabbaliste, est évidemment aussi un simple conte, destiné, en partie, à célébrer la puissance des cabbalistes. Le cadre du morceau indique suffisamment le peu d'importance qu'on donnait à ce récit : l'auteur l'a entendu raconter, personne ne s'était encore donné la peine de le transcrire. Le cabbaliste Salomon Hallévi est peut-être le personnage de ce nom qu'on trouve dans le n° 41 de notre livre. Le miracle accompli par lui est un des miracles courants de la légende au moyen âge.

Les n^{os} 3, 7 et 8 sont placés par l'auteur à l'époque du roi Alfonse d'Espagne (כסדר ; le mot désigne sûrement ici la Castille), et le n° 29, sous le roi juste Alfonse l'Ancien, sans désignation de pays. Dans le n° 7, ce roi est appelé puissant et vertueux ; dans le n° 8, il est appelé le grand. Ce pourrait être à la rigueur Alfonse XI (1312-1350), mais c'est bien plutôt encore Alfonse X le Sage (1252-1284). Ce roi joue probablement dans nos récits le rôle occupé par le roi Salomon dans les contes arabes, ou par Charlemagne dans la poésie française du moyen-âge. C'est à lui que les Juifs d'Espagne rapportent, comme leurs compatriotes chrétiens, tout ce qui se passe dans le domaine de la fantaisie, et cela est d'autant plus remarquable que ces Juifs n'avaient eu à se louer ni d'Alfonse XI, ni surtout d'Alfonse X. Les personnages nommés dans le n° 8 sont probablement du XV^{e} siècle [1], et, par conséquent, d'une époque où il n'y avait pas de roi Alfonse en Castille. Nous avons déjà dit que les considérations sur le luxe des n^{os} 7 et 8 paraissent également être du XV^{e} siècle [2]. Le récit des pages 115 et suiv., placé également sous Alfonse d'Espagne, et où il est aussi question de personnages du XV^{e} siècle (Benveniste Senior) et du luxe des Juifs (p. 117), doit, pour les mêmes raisons, être consi-

[1] Voir notre *Josef Haccohen*, p. 70-71, et Graetz, VIII, 3^{e} édition, note 4 de la fin du volume, p. 417 et suiv.

[2] Cf. Graetz, *l. c.*, et le Règlement des Juifs de Castille, de 1432, dans *Revue*, *l. c.*

déré comme en grande partie apocryphe[1]. L'idée qu'il pourrait y avoir une expulsion générale des Juifs d'Espagne (de Castille), exprimée dans le n° 8 (p. 26), ne peut être antérieure à la grande persécution de 1391 et pourrait même être très voisine de la date de l'expulsion (1492). Remarquons enfin que deux fois, dans nos textes, il est question de doublons (*kefulot*, n° 7, p. 11; n° 8, p. 28) et nous croyons, sans pourtant en être sûr, que cette monnaie est moderne en Espagne.

La scène du n° 17 est en France et le fait se passe en présence d'un ambassadeur musulman. Il est impossible qu'un ambassadeur musulman ait été en France avant le XVI^e^ siècle[2], ni même qu'on ait imaginé la présence d'un ambassadeur musulman en France avant la fin du XV^e^ siècle. On ne doit pas s'étonner qu'un conte du XVI^e^ s. se trouve dans notre recueil, puisque notre récit de la page 111 ne peut être antérieur à 1530-42, et que la première édition du *Schébet Iehuda* paraît avoir été faite vers 1550[3]. Mais au XVI^e^ siècle il n'y avait pas de Juifs en France, puisque les Juifs avaient été expulsés de France en 1394. Lors même que l'ambassadeur musulman fût venu en France peu de temps après la prise de Constantinople en 1453, il serait venu encore beaucoup trop tard pour plaider la cause des Juifs de Paris faussement accusés, puisqu'il n'y avait plus de Juifs à Paris. Ce récit est donc un conte, et la naïveté de l'anachronisme sur lequel il repose en partie trahit son origine populaire. On peut supposer que ce conte, qui met en relation les Turcs et les Français, s'est formé parmi les Juifs espagnols réfugiés à Constantinople après leur expulsion d'Espagne en 1492.

Le n° 16 commence ainsi : « Il arriva une fois en Espagne... » On sent tout de suite, à ce début, qu'on a affaire à un conte, et le reste du morceau n'est pas fait pour modifier cette impression.

Nos récits sont pleins des plus amusantes invraisemblances. Le roi de France (n° 17) ne connaît même pas les lois de son pays, l'échange d'observations qui se fait, à ce sujet, entre lui et les grands rappelle, pour la bonhomie, la chanson où le grand roi Dagobert converse avec le grand saint Eloi : « C'est vrai, lui dit le roi,... » La loi invoquée par les grands et le supplice du tonneau sont de pure

[1] Cf. Graetz, *l. c.*, qui a encore montré, pour d'autres raisons, que ce dernier document ne peut pas être du temps d'un des Alfonse de Castille. Nous ajoutons que, dans le morceau, il est question de l'inquisition fonctionnant en Espagne (p. 96), et l'on sait que l'inquisition n'a été organisée en Espagne que vers la fin du XV^e^ siècle (1478-80). La torture (n° 8, p. 27-28) est peut-être aussi la torture de l'inquisition. Cf. aussi n^os^ 17 et 29, et le bûcher du n° 7, p. 18.

[2] Vers l'époque où François I^er^, roi de France, fit un traité avec le sultan.

[3] Edit. Wiener, p. VII.

fantaisie[1]. Au n° 8 (p. 26-27), un ministre du roi Alfonse se permet, à l'insu du roi et malgré les ordonnances contraires, d'autoriser les Juifs à prêter de nouveau de l'argent à intérêts. Au même n° 8 (p. 27-28), le roi Alfonse semble ignorer que la justice espagnole n'appliquait pas autrefois la torture (si toutefois cela est exact), et c'est un conseiller qui le lui rappelle. Un fait du même genre se trouve au n° 41, qui ne nous occupe pas ici. L'ignorance du prétendu pape Marco Florentin, qui n'a qu'une vague notion du livre biblique d'Esther (p. 79), est phénoménale et touche à la bouffonnerie.

Plusieurs de nos récits semblent plus ou moins inventés pour illustrer une maxime ou un fait d'expérience : n° 8, l'or est le roi du monde ; n° 12, les Juifs sont très intelligents ; n° 29, les aveux arrachés par la torture n'ont aucune valeur. Le n° 16 est une sorte de commentaire de ce verset de la Bible : *Le gardien d'Israël ne sommeille ni ne dort*. Un récit analogue, appuyé sur le même verset, et se rapportant à une accusation de meurtre rituel qui aurait eu lieu à Constantinople en 1633, a été publié par M. David de Günzbourg, dans la *Revue*, XVII, p. 44 et suiv.

Dans beaucoup de passages, l'arrangement dramatique est visible. Juste au moment où le roi s'entretient avec Thomas de la question du meurtre rituel, un cas de ce genre se présente (n° 7) ; juste le jour du crime, le mari de la Juive si avisée du n° 12 est absent, et juste le lendemain le vrai coupable a une querelle qui amène la découverte de la vérité ; juste au moment du crime, le roi est pris d'insomnie et voit passer les coupables (n° 16) ; juste à l'heure où l'on crie par les rues la condamnation des Juifs, l'évêque qui les sauvera vient à passer (n° 29)[2] ; l'homme qui a disparu et que l'on retrouvera finalement, à la confusion des ennemis des Juifs, a tant de marques particulières dans son signalement, que c'est comme un fait exprès (*ibid.*) ; il en résulte qu'en le retrouvant, il sera impossible de douter de son identité et de l'innocence des Juifs. C'est un fait exprès aussi qu'au n° 29, le Juif accusé est justement trop faible pour commettre un crime qui exige la dépense d'une certaine force physique, et que, par le plus grand et le plus singulier des hasards, il se trouve que la porte de sa maison était enfoncée. Le miracle par lequel le roi de France

[1] Remarquer aussi que la Chronique du règne a, dans le récit, une importance que les Chroniques ont eue en Espagne, mais jamais en France.

[2] Et de même, juste le jour où le pape Marco Florentin s'entretient sur les Juifs avec Fra Pedro, il était venu, la veille, à la cour pontificale, des députés juifs dont le pape s'empresse de demander l'avis (n° 41, p. 79).

est averti qu'il a condamné des innocents (n° 17) est également un procédé de théâtre.

Les procès de meurtre rituel racontés par des documents authentiques sont très rares en Espagne. En réalité, nous n'en connaissons que trois : celui de 1435, dont nous avons parlé plus haut, celui de Sépulvéda, qui est de 1468 ou 1471 [1], et celui de Saint-Enfant de La Guardia, qui est de 1490 [2]. Alfonse-le-Sage, dans sa loi des *Siete Partidas*, avait parlé de cette accusation, mais sans se référer à aucun fait particulier ; il s'était borné à copier, sur ce point, les anciennes dispositions canoniques, c'était de la pure théorie [3]. Mais Alonso de Spina, dans son *Fortalitium Fidei*, écrit en 1460, rapporte déjà deux histoires de meurtres de ce genre qui auraient eu lieu en Espagne, l'un en 1454, l'autre en 1457 [4]. C'est une preuve que ces contes circulaient déjà ou que ces accusations se produisaient déjà dans le pays au plus tard vers le milieu du XV^e^ siècle. Cela suffit à expliquer l'existence de nos contes dans le *Schébet Iehuda*, dont les matériaux sont à peu près de la même époque.

ISIDORE LOEB.

[1] Voir notre *Josef Haccohen*, p. 56.
[2] Voir *Revue des Etudes juives*, XV, 203.
[3] Graetz, VII, 2^e^ édit., p. 129.
[4] *Fortal. Fid.*, livre III, 3^e^ Considération, 11^e^ et 12^e^ cruautés.

RECHERCHES BIBLIQUES

XXIV

EZÉCHIEL XVI.

Ce chapitre contient, comme on sait, une réprimande âpre et mordante à l'adresse de Jérusalem. Le prophète compare cette ville à une jeune fille abandonnée au milieu des champs par des parents de mœurs légères et qui, élevée et choyée dès son enfance par une personne charitable qui veut en faire son épouse, la trahit avec des étrangers, qui l'abandonnent et la châtient chaque fois qu'ils ont assez d'elle. La description, qui est d'un réalisme parfois trop cru, est cependant animée d'un grand souffle poétique et forme une véritable épopée, aussi bien par l'ampleur du style que par l'énergie des expressions. Une autre particularité de ce poème consiste dans les allusions qu'on n'a pour ainsi dire pas remarquées jusqu'aujourd'hui et qui se rapportent à certains événements de l'histoire judéenne. Ces allusions ne sont pas sans importance pour l'étude critique du canon biblique. C'est ce dernier point de vue que nous nous proposons de mettre en lumière plus particulièrement dans cette étude, après avoir présenté des observations ayant pour but de rétablir autant que possible les passages visiblement corrompus qui déparent ce chapitre.

Observations critiques.

Verset 3. Au lieu de מְכֹרֹתַיִךְ וּמוֹלְדֹתַיִךְ, j'incline à lire מְכֹרֹתַיִךְ וְתוֹלְדֹתַיִךְ (son origine et sa naissance); le dernier de ces mots doit aussi être placé au début du verset 4, dans lequel, au lieu de לֹא כָרָה שָׁרָךְ, il faut lire לֹא כָרַךְ שָׁרָךְ. Il ne s'agit, en effet, que

du besoin indispensable d'attacher [1] l'ombilic du nouveau-né afin d'empêcher l'écoulement du sang. L'opération de couper le cordon ombilical au-dessus du nœud n'est pas aussi nécessaire. Le mot isolé לְמַשְּׁעִי reste obscur, tandis que l'expression וְהָמְלַח לֹא הָמְלַחַתְּ, traduite jusqu'à présent : « et tu n'as pas été baignée dans l'eau salée » me semble plutôt signifier : « et tu n'as pas été entourée de vieilles étoffes (מְלָחִים, Jérémie, XXXVIII, 11, 12) pour recevoir les évacuations », ni emmaillotée dans des langes (וְהָחְתֻּל לֹא חֻתַּלְתְּ).

Verset 6. Les mots בְּדָמַיִךְ חֲיִי doivent être traduits : « vis malgré ton sang », c'est-à-dire, malgré le sang que tu as perdu par la plaie du nombril. La répétition de ces mots ajoute de l'énergie à la phrase et exprime la ferme résolution du passant de conserver à tout prix la vie de l'enfant. Le premier בדמיך et le second ואמר לך sont inutiles et ne se trouvaient probablement pas dans le texte primitif.

Verset 7. Le substantif רִבְבָה « multitude », pris ordinairement dans le sens adjectival de « riche, abondant », convient fort peu comme épithète de jeune fille. Les Septante et la Peschitta l'ont corrigé, faute de mieux, en רָבִי « pousse », mais le verbe רבה, au *qal*, ne s'emploie guère pour la croissance des plantes. Il me paraît presque certain qu'il y a là une altération de l'adjectif féminin רַעֲנָנָה « fraîche, florissante ». Après la chute du ע, le copiste était naturellement amené à remplacer רְנָנָה « chant », qui ne donnait aucun sens, par רִבְבָה « multitude », qui convenait relativement mieux à צמח השדה. — Le verbe ותרבי marque la croissance de l'enfant d'elle-même, sans la coopération des parents. L'idée de l'élévation ou de l'éducation soigneuse de l'enfant de la part de ses parents s'exprime en hébreu par la forme *piel* de ce verbe (Lamentations, II, 22). — La phrase ותבאי בעדי עדיים, tout en étant incomparablement plus correcte que la lecture des Septante וַתָּבֹאִי בְּעָרֵי עֲרָיִם, est certainement corrompue, mais la correction וַתָּבֹאִי עַד עִדִּים « et tu es parvenue jusqu'à la première cataménie », donnée dans la Vulgate (*pervenisti ad mundum muliebrum*) et nouvellement proposée par M. Cornill, est inadmissible, parce que les marques de la puberté féminine, qui sont énumérées aussitôt après, précèdent l'apparition des cataménies. J'incline à lire ותבאי בעת עדיים, « tu es parvenue au temps de parure », c'est-à-dire à l'époque où les jeunes filles commencent

[1] Cf. le talmudique קושרין את הטבור (*Sabbat*, 128 *b*) commenté par Raschi : שאם לא יתקשר ויכרך בשום דבר יצאו נקיבו.

à porter des parures pour attirer l'attention de jeunes gens qui voudraient les épouser. On sait qu'en Orient les jeunes filles se marient souvent à l'âge de onze ou douze ans, aussitôt après l'apparition des premières marques de la puberté, qui sont nommées dans la Mischna צמל et שתי שערות, en accord parfait avec les mots שדים et שערך de ce verset.

Verset 8. La jeune fille est maintenant en âge de se marier, יעתך עת דודים; les fiançailles se célèbrent par la promesse solennelle de la part du fiancé de protéger sa future épouse contre la curiosité indécente des autres hommes (ואכסה ערותך). Cette promesse prend la forme d'un serment et d'une convention mutuelle (ברית), après quoi, la jeune fille devient la possession exclusive de son fiancé (ותהרי לי).

Verset 9-14. La jeune fille amenée dans la maison de son époux et lavée de ses souillures, ointe d'huile odoriférante, habillée d'étoffes précieuses, ornée de parures, coiffée d'une magnifique couronne, pourvue des vêtements les plus précieux, nourrie des aliments les plus savoureux, se fait remarquer par sa beauté naturelle ou par le charme de son attitude. Toutes les expressions de ce passage sont claires et n'exigent aucune correction. On ne comprend donc pas pourquoi M. Cornill considère comme non authentiques les mots ותצליחי למלוכה, qui existent aussi dans la Peschitta. Leur absence dans quelques textes des Septante ne prouve absolument rien contre leur authenticité. On verra plus loin, dans les considérations générales, que ces mots, qui expriment la formation de la royauté davidique, appartiennent à l'idée fondamentale du sermon prophétique.

Parvenue à une célébrité extraordinaire pour sa beauté, la jeune reine s'adonne à une vie de débauche et de scandales extraordinaires. Prise d'une rage hystérique, elle se livre au premier venu et, dans les lieux le plus en vue, fabrique de ses parures d'or et d'argent des statuettes d'hommes, qu'elle couvre de ses précieux vêtements et auxquelles, non seulement elle présente les gourmandises qui lui ont été destinées par son époux, mais immole ses propres enfants pour gagner leur faveur.

Verset 15. Les mots לו יהי ont été mal compris jusqu'à présent. Plusieurs anciennes versions lisent לא avec א, entre autres le Targum, qui paraphrase : לא כשר ליך למעבד כן « tu ne devrais pas agir ainsi ». La Vulgate a : *ut ejus fieres,* comme s'il y avait לו תהי. M. Cornill transporte ici les derniers mots du verset suivant, לא באת ולא יהיה, qu'il transforme en לו באת ולו תהיה, *ihm liefest du zu und sein vurdest du;* la première phrase ne cadre ni avec le contexte ni avec le génie de l'hébreu. En réalité, au-

cun changement n'est nécessaire ici, il faut seulement ponctuer לוֹ־יְהִי « pourvu qu'il en soit », c'est-à-dire « quel qu'il soit ». Dans le langage rabbinique, on exprime cette idée pléonastiquement par יהיה מי שיהיה.

Verset 16. Le mot טלאית assimile les hauts lieux, במות, à des lits couverts d'étoffes diverses et de couleurs variées, et les sacrifices à des actes de prostitution (ותזני עליהם). L'incohérence de genre et de nombre qui affecte les mots לא באות ולא יהיה fait voir que le texte est corrompu ; la meilleure version, celle de la Vulgate : *sicut non est factum neque futurum est*, ne satisfait guère quand on réfléchit que les actes qui sont énoncés plus loin sont encore plus détestables que la prostitution vulgaire. Je propose de lire לא בשת ולא חרפה « sans vergogne ni honte ». La confusion des lettres א et ו avec ש est des plus faciles ; d'autre part, la similitude de traits de lettres יהי avec חרפ, surtout dans les textes mal écrits ou à demi effacés, ne sera contestée par aucun de ceux qui ont feuilleté d'anciens manuscrits. La publicité des débauches est convenablement attribuée à un dévergondage excessif.

Verset 20. Le ה de המעט est l'interrogatif : « Est-ce que tes débauches étaient peu de chose ? » C'est-à-dire : Comme si les autres démonstrations de ton affection envers les hommes (idoles) ne suffisaient pas.

Verset 21. Le verbe בהעביר marque souvent tout particulièrement les sacrifices humains qu'on offrait en holocaustes aux divinités païennes ; le mot באש est sous-entendu.

Verset 22. La lecture עת זאת, au lieu de כל זאת, n'est pas nécessaire, את a ici le sens de עם appliqué au temps, et il signifie « pendant » ; il se peut également que זאת soit un lapsus orthographique pour ועת, qui est l'expression ordinaire pour marquer la durée.

Verset 23. La phrase ויהי אחרי כל רעתך se rattache étroitement au verset 24 ; les exclamations אוי אוי לך, ainsi que l'habituel נאם אדני יהוה y figurent comme incidente.

Verset 27. Ce passage a extrêmement gêné les interprètes modernes et donné lieu à des observations extraordinaires qui ont abouti, comme toujours en cas d'embarras, à le faire considérer comme une interpolation. Voici comment s'exprime M. Cornill : « Le verset 27 est généralement transmis ; il donne cependant lieu à beaucoup d'hésitation. D'abord, il dérange le contexte, car dans la première moitié du chapitre, il n'est jamais question *que de la culpabilité de Jérusalem* et pas encore de son châtiment, ce qui vient seulement plus loin ; et on devrait s'attendre ici même à ce que le récit de la prostitution de Jérusalem avec les Égyptiens, les

Assyriens et les Chaldéens ne fût pas interrompu par une pareille observation incidente. Mais plus grande encore est la difficulté matérielle du verset. Puisque Ézéchiel, dit Smend avec une justesse parfaite, ne parle ici que d'une punition antérieure d'Israël, il ne peut pas faire allusion à de menus faits comme ceux qui sont consignés dans Amos, I, 6 ; Isaïe, IX, 11 ; Joël, IV, 4, mais seulement à la captivité philistéenne de la fin de l'époque des Juges (v. 59). Mais comment ce malheur national d'Israël a-t-il pu être considéré comme une punition pour l'idolâtrie égyptienne ou pour un pacte avec l'Égypte ? Sans compter qu'il n'y avait pas encore de Jérusalem à cette époque [1]... Mais même en admettant l'exactitude du texte hébreu, nous en retirerions une idée qui est développée aux versets 47 et suivants et qui viendrait trop tôt en ce lieu. A cause de cela, je ne puis voir dans ce verset qu'une interpolation étrangère insérée dans le texte primitif. »

J'ai le profond regret de faire remarquer que les deux prémisses de ce raisonnement sont aussi inexactes l'une que l'autre. D'abord, il ne s'agit ici que d'un avertissement salutaire de la part de l'époux outragé, et non pas du châtiment définitif. Il serait étonnant et bien inexplicable que la mari n'intervînt pas au cours des honteuses folies de sa femme et attendît jusqu'à la fin pour donner libre carrière à son indignation. Dans ce cas, il se serait attiré le reproche bien mérité de n'avoir rien fait pour mettre fin au scandale lorsqu'il était limité à l'intérieur de son pays, et de lui avoir ainsi permis de s'étendre au dehors et devenir un scandale universel. On pourrait même regarder cette indulgence exceptionnelle comme indiquant l'absence d'un amour sincère et le désir de causer la perte irrémédiable de sa compagne. Ensuite, si la peine infligée à la reine par la main des Philistins n'est certainement pas la servitude philistéenne de la fin de la période des Juges, où Jérusalem n'était pas encore la capitale de la Judée, les auteurs que je viens de citer ont méconnu que le passage fait allusion à un événement bien postérieur, ainsi que je le prouverai plus loin ; en tout cas, l'authenticité de ce verset ne laisse aucun doute.

Verset 29. L'expression אל ארץ כנען כשדימה a donné beaucoup de tablature aux exégètes. La plupart d'entre eux traduisent ארץ כנען par « pays de commerçants », mais on ne voit pas bien l'opportunité de cette épithète. M. Cornill efface tout uniment le mot כנען. Il est plus simple de supposer que אל ארץ est une ancienne altération de מארץ ; le pays des Chaldéens est le plus éloigné de

[1] Inexactitude historique : les textes babyloniens de Tell-Amarna, qui sont de la fin du XV^e^ siècle avant J.-C., mentionnent déjà Jérusalem (*Urusalim*) comme capitale d'un vaste district et possédant un temple consacré au dieu Adar (*Ninib*).

ceux qu'attiraient les charmes de la reine. La même correction doit aussi être opérée dans XVII, 4, où il s'agit de la transportation du roi Jéchonias en Babylonie (יכלים עיר, cf. v. 12).

Verset 30. Il me paraît certain que l'ancienne exégèse s'est trompée au sujet du sens de לִבְּךָ, qu'elle a interprété par « ton cœur ». Le changement de מַה אָמְלָה לִבְּךָ en מַה לִּי לִבְרִיתֵךְ : « Que me fait ton alliance » (Cornill), ne convient nullement au contexte et comprend même une expression absolument oiseuse, parce que l'épouse infidèle a rompu depuis longtemps le pacte conclu au moment de son mariage. La vérité est que לִבָּהֵךְ est une ponctuation inexacte pour לַבָּהֵךְ, « combien est misérable ta flamme, ta passion! » Pour accomplir les actions honteuses dont elle est coutumière, elle doit être remplie d'ardeurs bien détestables et impures. אֲמֻלָּה est un adjectif féminin formé de אמל, « se faner, pourrir », d'où aussi אָמְלָל « fané », au figuré « misérable ».

Verset 31. La correction בְּבָנוֹתֵךְ « en construisant », au lieu de בְּבִנוֹתַיִךְ « avec tes filles », est des plus évidentes. — Au lieu לקלס « pour louer », les Septante, qui donnent συναγουσα, ont certainement lu לכנס [1]. Cette lecture convient incomparablement mieux que celle de לִלְקֹט admise par M. Cornill.

Verset 34. La ponctuation זוֹנָה paraît reposer sur un simple lapsus de scribe, au lieu de זוֹנָה. L'expression ואחריך לא זונה signifie : « aucune autre prostituée n'aura garde d'imiter ta conduite ».

Verset 36. Résumé des actes répréhensibles de l'épouse infidèle : les amants étrangers, l'idolâtrie et les sacrifices humains. Au lieu de וכדמי il faut lire sans aucun doute ובדמי.

Verset 37. Les mots אשר ערבת עליהם ne peuvent pas signifier : *Mit welchen du Wollust getrieben hast*, mais tout au plus « auxquels tu as fait plaisir ». Mais cette idée convient peu à la description précédente, qui attribue la recherche des plaisirs à la femme seule. J'incline à lire עגבת « que tu as caressés amoureusement » ; le verbe עגב est souvent employé par Ezéchiel au chapitre XXIII, qui reprend à nouveau le sujet de celui-ci. La locution מאהביך ותעגב על אשר עגבת עליהם est absolument pareille à מאהביה de XXIII, 5.

Verset 38. L'objection soulevée par quelques-uns contre la leçon traditionnelle וְנָתַתִּיךְ דַּם חֵמָה וְקִנְאָה, tout en étant assez justifiée, n'autorise nullement le changement violent introduit par

[1] Le verbe קלס exprime deux sens contraires : « blâmer » et « louer, glorifier ». Cette dernière signification est très usitée dans le Rituel.

M. Cornill : וְשָׁבַתִּי עָלַיִךְ חֲנָיָתִי וְקִנְאָתִי. Le remède est beaucoup plus simple : il faut lire וְנָתַתִּי בָךְ, au lieu de וּנְתַתִּיךְ ; comparez XXIII, 25, וְנָתַתִּי קִנְאָתִי בָּךְ.

Verset 41. Comme la destruction des maisons de prostitution est déjà annoncée au verset 39 et que, de plus, celles-ci ne sont jamais appelées בית, mais גב et רמה, il est évident que le בתיך est le produit d'une ancienne erreur de scribe. D'autre part, la correction ושרפוך בתוך האש, admise par certaines versions, pèche contre l'usage de l'hébreu. Je rétablis sans hésitation ושרפו אותך באש ; la particule אותך revient plusieurs fois dans le verset précédent.

Verset 43. Les mots ולא עשית את הזמה ne donnent aucun sens satisfaisant. La Vulgate met, par simple divination, *et non feci juxta scelera tua in omnibus abominationibus tuis*, et est imitée avec quelques variations par Luther, « Wiewohl ich damit nicht gethan habe nach dem Laster in deinen Gräuelen ». Je propose de lire כי לא נשית « parce que tu n'as pas oublié » ; c'est un parallèle d'antithèse à לא זכרת du commencement de ce verset.

Verset 45. Au lieu de אֲחוֹתֵךְ, il faut lire le pluriel אֲחוֹתַיִךְ (contracté de אֲחָיוֹתַיִךְ) qu'on a aussi aux versets 55 et 61. — L'apostrophe : « Votre mère est une Héthéenne et votre père un Amorrhéen » sera expliquée plus loin. Le fait d'envisager la ville de Sodome comme la sœur cadette de Jérusalem est d'une grande importance pour l'intelligence de ce poème ; nous en parlerons dans la suite.

Verset 52. Le verbe פלל semble signifier ici « reprocher, demander compte » ; ce sens réside aussi dans ופללו אלהים (Samuel, II, 25) qu'il faut traduire : « le Juge lui en demandera compte ».

Verset 56. Lire ולא au lieu de ולוא.

Verset 57. Ce verset ne demande que la correction de ארם en אֱדֹם, d'après les Septante, et il n'y a aucune raison pour changer les mots כמו עת en כמו עתה ; la forme כמו עתה n'est pas hébraïque.

Verset 61. Au lieu du pluriel אחותיך הגדלות et הקטנות, on s'attendrait au singulier, אחותך הגדולה et הקטנה ; mais ce pluriel semble comprendre les בנות de chacune de ses deux sœurs. La correction בקחתו, au lieu de בקחתך, est inutile et fait même méconnaître la teneur du verset.

TRADUCTION.

1. La parole de Iahwé vint vers moi en disant :
2. Fils de l'homme, fais connaître à Jérusalem toutes ses abominations.
3. Dis-lui : Voici ce que dit le Seigneur Iahwé à Jérusalem : Ton origine et ton lieu de naissance sont le pays de Chanaan ; ton père fut un Amorrhéen et ta mère une Héthéenne.
4. Voici ton histoire : Au jour où tu naquis, ton nombril ne fut pas attaché, tu ne fus pas lavée ni nettoyée avec de l'eau, ni mise dans de l'étoffe, ni enveloppée de langes.
5. Aucun être humain n'eut soin d'accomplir sur toi ces actes, par pitié pour toi, mais tu fus jetée sur le sol des champs, le corps trempé de saletés au jour où tu fus mise au monde.
6. Je passai près de toi et, te voyant palpitante dans ton sang, je te dis : vis, vis, malgré ton sang.
7. Je te rendis fraîche comme les plantes des champs ; tu poussas, tu grandis et tu parvins à l'âge des parures, les seins s'affermirent, le velouté apparut, mais tu étais nue, toute nue.
8. Je passai de nouveau près de toi et, voyant que tu avais atteint l'âge de l'amour, j'étendis le pan de mon habit sur toi pour couvrir ta nudité; je te fis serment de fidélité en concluant un pacte avec toi, dit le Seigneur Iahwé, et tu fus à moi ;
9. Je te lavai avec de l'eau pour enlever le sang que tu avais sur le corps et je te frottai avec de l'huile odoriférante ;
10. Je te revêtis d'étoffes brodées, je te chaussai de maroquin, je t'enveloppai de lin et je te couvris de soie.
11. Je te chargeai de parures, je mis des bracelets sur tes mains et un collier à ton cou ;
12. Je suspendis des boucles à ton nez, des pendants à tes oreilles et je mis une couronne magnifique sur ta tête.
13. Dès lors tu portas des ornements d'or et d'argent, tu fus vêtue de lin, de soie et d'étoffes brodées, tu te nourris de pain fin, de miel et d'huile et tu devins excessivement belle et apte à devenir reine ;
14. Ta renommée se répandit au milieu des peuples à cause de ta beauté, rendue parfaite par les parures que je te prodiguai, dit le Seigneur Iahwé.
15. Mais toi, confiante en ta beauté et en ta renommée, tu t'adonnas à la débauche et tu prodiguas tes séductions à tous les passants, quels qu'ils fussent ;
16. Tu pris les étoffes de tes vêtements multicolores et tu en couvris les estrades, où tu exerças la débauche sans honte ni vergogne;
17. Tu pris les ornements précieux d'or et d'argent que je t'avais donnés, pour en faire des statues de mâles pour ta débauche ;

18. Tu pris tes vêtements brodés et tu les en couvris, et tu mis devant eux l'huile et le parfum que tu avais reçus de moi ;
19. Tu les régalas du pain que je te donnais pour ta nourriture et qui se composait de farine fine, d'huile et de miel, et tu en fis un parfum agréable constamment renouvelé, dit le Seigneur Iahwé ;
20. Tu pris les fils et les filles que tu m'as enfantés et tu les immolas pour les nourrir, comme si la débauche seule ne te suffisait pas.
21. Oui, tu égorgeas mes fils pour les leur donner, en les faisant brûler par le feu en leur honneur.
22. Et pendant tout le temps que durèrent tes abominations et ta débauche, tu ne t'es pas souvenue des jours de ta jeunesse lorsque tu gisais, complètement nue et palpitante, dans le sang.
23. Mais voici que, après toutes ces mauvaises actions (malheur à toi ! dit le Seigneur Iahwé).
24. Tu te construisis une estrade et tu t'élevas un haut lieu dans toutes les places ;
25. Tu construisis un lieu haut dans chaque carrefour, et en profanant ta beauté, tu pris des poses lascives pour attirer tous les passants, afin d'assouvir ta débauche ;
26. Tu te prostituas avec les fils d'Egypte, tes voisins, mâles vigoureux, sans discontinuer, afin de me provoquer.
27. Mais voilà que je levai la main sur toi ; je diminuai tes rations et je te livrai à la vengeance de tes ennemies, les filles des Philistins, qui rougissaient de ta conduite déréglée.
28. Malgré cela, tu continuas tes débauches inassouvies avec les fils d'Assur, sans toutefois apaiser ta passion.
29. Enfin tu étendis tes débauches depuis Chanaan jusqu'à la Chaldée, et toujours sans assouvir ta passion.
30. Que ta passion est misérable ! dit le Seigneur Iahwé, pour faire de telles œuvres, œuvres de prostituée sans frein ;
31. Pour construire des estrades à chaque carrefour et des hauts lieux sur chaque place, sans même imiter les autres prostituées, car tu as dédaigné le salaire.
32. O femme infidèle, qui préfères les étrangers à ton époux !
33. On donne le salaire à toutes les prostituées, mais toi, tu donnes le salaire à tous tes amants et tu les paies pour qu'ils viennent de tous côtés vers toi pour partager tes débauches.
34. Tu agis contrairement aux autres femmes, en cherchant à séduire tes amants sans avoir été séduite par eux, et en donnant le salaire au lieu d'en recevoir ; c'est bien contre nature. Voilà, ô prostituée, écoute la parole de Iahwé :
35. Voici ce que dit le Seigneur Iahwé : puisque ta souillure a débordé et que ta honte est devenue publique, par suite de tes

débauches avec tes amants, de tes abominables idoles et en raison du sang de tes enfants que tu leur as donné.

37. A cause de tout cela, je vais assembler tous tes amants, auxquels s'adressaient tes coquetteries, ceux que tu aimais et ceux que tu as délaissés ; je les réunirai autour de toi et je leur ferai part de ta conduite honteuse, afin que rien ne leur échappe.

38. Et je te ferai infliger la peine réservée aux adultères et aux infanticides, et je déverserai sur toi le sang, la colère et la jalousie.

39. Je te livrerai entre leurs mains; ils démoliront tes estrades, ils détruiront tes hauts lieux, ils te dépouilleront de tes vêtements, ils t'enlèveront les magnifiques ornements que tu portes et te laisseront complètement nue.

40. Ils amèneront contre toi une multitude de gens, ils t'assommeront avec des pierres, ils te mettront en pièces avec leurs épées.

41. Ils te brûleront par le feu et t'infligeront des châtiments en présence d'une multitude de femmes, c'est ainsi que je t'empêcherai d'exercer la prostitution et de donner le salaire aux hommes à tout jamais.

42. Alors j'apaiserai ma colère contre toi ; mon ressentiment à ton égard se calmera, je serai satisfait et je ne me fâcherai plus.

43. De même que, sans te souvenir des jours de ta jeunesse, tu m'as irrité par tous ces actes, de même je t'ai rétribuée comme tu l'as mérité, dit le Seigneur Iahwé, parce que tu n'as jamais interrompu ta débauche ni toutes tes autres abominations.

44. Voici, il n'y a pas un seul auteur de proverbes qui ne dise à propos de toi : Telle mère, telle fille.

45. Tu es, en effet, la fille de ta mère, qui s'est dégoûtée de son époux et de ses enfants ; mais tu es aussi la sœur de tes sœurs, qui se sont dégoûtées de leurs maris et de leurs enfants. Votre mère était bien une Héthéenne, et votre père un Amorrhéen.

46. Ta sœur aînée est Samarie, qui demeure à ta gauche avec ses filles; ta sœur cadette est Sodome, qui demeure à ta droite avec ses filles.

47. Tu n'as pas marché dans leurs voies ni imité leurs abominations, loin de là, mais tu as agi d'une façon beaucoup plus corrompue dans toutes tes voies.

48. Aussi vrai que je suis vivant, dit le Seigneur Iahwé, ni ta sœur Sodome, ni ses filles n'ont jamais commis les méfaits dont toi et tes filles vous vous êtes rendues coupables.

49. Ta sœur Sodome n'avait commis qu'un seul crime : elle avait l'orgueil, inspiré par l'abondance de nourriture et par la tranquillité ininterrompue dont elle et ses filles jouissaient tou-

jours, et elle ne voulut point venir au secours des pauvres et des malheureux qui s'adressaient à elle.

50. Enflées d'orgueil, elles ont osé commettre cette abomination en ma présence et je les ai retirées du monde aussitôt que je m'en suis aperçu.

51. Quant à Samarie, elle-même n'a pas commis la moitié de tes crimes; tes abominations dépassent de beaucoup les siennes et tu en as tant accomplies que ta sœur paraît vertueuse par comparaison avec toi.

52. Sois donc, toi aussi, chargée des actions honteuses dont tu faisais reproche à tes sœurs! Par suite de tes crimes, qui sont plus abominables que les leurs, elles sont relativement plus vertueuses que toi; oui, sois confondue et couverte de honte en voyant que tes sœurs étaient plus vertueuses que toi.

53. Je me propose de les rétablir toutes, Sodome avec ses filles et Samarie avec les siennes, et j'accomplirai aussi ton rétablissement au milieu d'elles.

54. Afin que tu expies tes actions honteuses et que tu rougisses de tout ce que tu as fait, pendant que ta vue les consolera des malheurs passés.

55. Ta sœur Sodome et ses filles reviendront à leur premier état; il en sera de même de Samarie et de ses filles, et toi et tes filles vous reviendrez aussi à votre premier état.

56. Est-ce que ta sœur Sodome n'était pas devenue un sujet de médisance pour toi, le jour de ton orgueil?

57. Avant que tes vicissitudes fussent connues du monde comme au moment où tu essuyas la raillerie des filles d'Édom et des environs et celle des filles des Philistins qui t'accablaient de leur mépris de toutes parts.

58. Alors tu as porté la peine de ta débauche et de tes abominations, dit Iahwé.

59. Car voici ce que dit le Seigneur Iahwé : J'ai agi envers toi comme tu as agi à mon égard en trahissant ton serment et en rompant le pacte conclu entre nous.

60. Maintenant c'est moi qui me souviendrai de la promesse que je t'ai faite aux jours de ta jeunesse, et je conclurai avec toi une alliance éternelle.

61. Tu te rappelleras ton ancienne conduite et tu en rougiras lorsque tu prendras possession de tes sœurs aînées ainsi que de tes sœurs cadettes. Je te les donnerai à titre de filles sans qu'elles participent au pacte dont tu as le privilège.

62. Ce pacte, je le conclurai avec toi seule; tu sauras alors que je suis Iahwé.

63. Je ferai cela pour que tu aies honte au souvenir du passé et que ta rougeur t'empêche d'avoir le verbe haut lorsque je t'aurai pardonné tout ce que tu as fait, dit le Seigneur Iahwé.

Résumé de la description.

En lisant attentivement le poème précédent, on ne tarde pas à distinguer différentes divisions dans cette biographie symbolique de la jeune fille, représentant l'histoire politique et religieuse de Jérusalem.

Première période. La jeune fille, issue d'un père amorrhéen et d'une mère héthéenne, est abandonnée par ses parents au milieu des champs le jour de sa naissance. Privée des soins indispensables de propreté et de salubrité, elle perd son sang et est couverte de saleté. Un passant charitable l'aperçoit pantelante dans une mare de sang, se propose de la sauver de la mort et, grâce à ses soins, elle se développe et devient une magnifique jeune fille pubère tout en restant à l'état de nudité absolue et de saleté repoussante au milieu des champs qui la virent naître.

Deuxième période. Le passant charitable revient auprès de la jeune fille et, voyant qu'elle est en âge d'être mariée, il la choisit pour épouse, et ils se font un serment de fidélité réciproque. La jeune fille est amenée chez le passant qui, après l'avoir fait laver et nettoyer, la fait habiller des vêtements les plus précieux, lui donne les plus belles parures, la nourrit des mets les plus recherchés et en fait une reine.

Troisième période. La reine, profitant de la notoriété acquise par sa beauté, s'adonne à la luxure et à la plus grossière débauche, se fait construire des estrades magnifiques, y place des idoles mâles qu'elle couvre de ses vêtements précieux et auxquels elle offre, non seulement des mets exquis qui lui sont fournis, mais de la chair de ses propres enfants en signe de profonde adoration.

Quatrième période. La reine, se livrant de plus en plus à sa funeste passion, ne se contente plus de ses amants indigènes, se fait construire des cabinets particuliers dans toutes les places et dans tous les carrefours, où elle invite les étrangers pour accomplir ses orgies. Ses séductions attirent chez elle tout d'abord les Egyptiens, auxquels elle prodigue ses caresses impures ; mais voici qu'elle reçoit un premier avertissement de la part de son époux, qui lui retire une partie de sa nourriture et la livre à la raillerie des filles des Philistins.

Cinquième période. Mais la reine est trop lancée dans la débauche pour faire attention à cet avertissement. Après les Egyptiens, elle invite successivement les Assyriens et les Chaldéens, sans pouvoir jamais assouvir sa passion, et au lieu de recevoir

des présents de la part de ses amants, c'est elle qui leur en donne pour les attirer en grand nombre chez elle.

Sixième période. L'expiation. L'époux outragé se décide enfin à venger son honneur. Il réunit tous les amants de sa femme, aussi bien ceux qu'elle a délaissés que ceux auxquels elle est encore attachée, et les rend juges de la conduite détestable de son épouse. Ceux-ci, la jugeant coupable d'adultère et d'infanticide, la condamnent à être lapidée, coupée en morceaux et brûlée par le feu, afin de servir d'exemple aux autres femmes qui assisteront à son exécution.

Cette description est suivie de considérations générales dans lesquelles l'auteur compare la conduite de Jérusalem à celle de Samarie et de Sodome, qui sont ses sœurs en inconduite et qui, quoique moins coupables qu'elle, ont péri et disparu du monde. Le prophète ajoute que, pour ne pas être injuste, Dieu rétablira un jour ces trois villes et que Jérusalem, après avoir reconnu ses crimes, rentrera de nouveau en faveur et deviendra l'objet d'une nouvelle alliance avec Dieu, alliance qui ne sera plus interrompue par de fâcheux accidents et aura une durée éternelle.

Interprétation.

L'interprétation de cette allégorie ne souffre aucune difficulté. Ainsi qu'il le dit lui-même dans l'introduction, l'auteur a voulu donner un exposé fidèle de la conduite de Jérusalem, depuis sa naissance jusqu'à sa destruction par la main des Chaldéens et de leurs auxiliaires, et annoncer en même temps qu'après l'expiation bien méritée de ses crimes, Dieu lui réserve un avenir heureux, qui ne sera plus troublé par de nouvelles épreuves. Mais, si cette signification générale a été comprise dès le début, il en est autrement du sens qu'on doit attribuer au nom de Jérusalem, et là-dessus on peut dire, sans trop d'audace, que la plupart des interprètes modernes se sont trompés d'une manière étrange en prenant ce nom comme terme géographique et en imaginant que le prophète avait en vue d'exposer l'histoire de la capitale de la Judée. Par suite de ce point de départ inexact, les expressions les plus importantes de la description sont devenues pour eux lettre close et inintelligible, à tel point qu'ils ont été obligés d'atténuer celles qui étaient trop expressives et de rejeter comme interpolations beaucoup d'autres qui ne paraissaient pas cadrer avec le reste. Ainsi, en partant de l'hypothèse qu'il s'agit réellement de la ville de Jérusalem, on ne voit pas pourquoi Ezéchiel lui donne un

père amorrhéen et une mère héthéenne, en contradiction flagrante avec la littérature biblique, qui fait habiter Jérusalem par les Jébuséens (יבוסי), et, pour échapper à cette difficulté, les uns en concluent que ce nom ethnique n'avait plus un sens précis sous la plume d'Ezéchiel, les autres, que le livre d'Ezéchiel a été écrit à un moment où les autres livres du canon hébreu n'existaient pas encore. Le reste de cette biographie symbolique n'était pas plus clair pour eux. Ils n'ont jamais pu expliquer comment Jérusalem, qui était déjà une ville royale à l'entrée des Hébreux en Palestine, a pu être comparée à une enfant abandonnée par ses parents. Mais ces difficultés, auxquelles on a obvié par des échappatoires aussi subtiles que forcées, sont bien moindres que celle que présente le verset 27, qui parle d'une diminution de revenus et d'une soumission momentanée au joug des Philistins. Devant un obstacle aussi insurmontable, les critiques ont eu recours à leur grand moyen habituel, en déclarant que ce verset était une interpolation arbitraire faite malicieusement par quelque scribe facétieux, qui a voulu jouer un tour aux exégètes modernes. Il me paraît inutile de continuer l'énumération de ces tours de force pour ce qui concerne le reste du poème. Ce que je viens de dire suffit pour donner une idée exacte de la façon dont certains critiques traitent les écrits bibliques. En réalité, le prophète entend sous le nom de Jérusalem, non la ville elle-même, mais la dynastie davidique dont elle est devenue la résidence. On connaît l'histoire de la royauté judéenne. A la mort de Saül, David inaugura cette royauté dans la ville d'Hébron, où il eut à soutenir une lutte sanglante de trois ans avant de pouvoir transférer son siège à Jérusalem. C'est à cette humble origine de la royauté hiérosolomytaine que le prophète fait allusion dans sa description de la naissance de la jeune fille abandonnée, à qui il donne un père amorrhéen et une mère héthéenne, car ce sont précisément ces deux nationalités qui se partageaient primitivement la possession d'Hébron et de ses environs. En effet, d'après la Genèse, Abraham, établi à Hébron, eut pour alliés les Amorrhéens אשכל ענר וממרא et acheta au Héthéen עפרון, en présence des enfants de Het [בני חת], la grotte et le terrain qu'il choisit pour la sépulture de sa femme Sara [1]. L'état civil de la jeune royauté est ainsi très fidèlement établi et chargé à dessein, afin d'expliquer les mauvais instincts qui se sont développés plus tard chez l'enfant. Celle-ci, c'est-à-dire la royauté minuscule, se débat, abandonnée de tout le monde au milieu de saletés et de mares de sang. Dieu, pris de

[1] Genèse, XIV, 13; XXXIII, 3-20.

pitié pour elle, la soutient au milieu de ses défaillances et lui donne la force de résister à la mort par faiblesse et inanition. Ce sont les deux premières périodes de son existence.

La petite royauté d'Hébron se fortifie peu à peu, au point de gagner la faveur du peuple tout entier, qui y voit une promesse de grandeur et de gloire nationales. C'est l'image de la jeune fille, fraîche et savoureuse comme les plantes des champs, qui atteint l'âge de puberté et de nubilité, pendant lequel les charmes féminins sont richement développés. Alors, Dieu conclut avec elle un pacte éternel ; les contractants se jurent une fidélité réciproque ; en d'autres termes, la royauté davidique est soutenue par les prophètes de Iahwé, à la condition de suivre fidèlement leur doctrine monothéiste. C'est la troisième période de la vie de la jeune fille, celle du mariage avec le passant charitable qui la purifie de toutes ses anciennes souillures, la mène dans sa demeure princière, la pare des plus beaux atours et lui confère la dignité de reine. L'image se comprend facilement : la royauté minuscule d'Hébron est transférée à Jérusalem, où s'élève bientôt le temple de Iahwé, de telle sorte que cette ville devient la capitale politique et religieuse de la Palestine tout entière. Mais la famille davidique oublie bientôt sa promesse, et le fils et successeur de David, Salomon, ne se contente pas de remplir son harem de Chananéennes, dont il légitime le culte, mais il leur adjoint un grand nombre de femmes issues de nations étrangères et s'efforce de construire partout des Bamot et des autels pour rendre à leurs dieux un hommage public et officiel. Le livre des Rois mentionne expressément l'institution par Salomon de sanctuaires voués aux divinités étrangères, les plus abhorrées par les prophètes, comme Astarté de Sidon, Milkam d'Ammon, Kamosch de Moab, et il ajoute, en outre, ces paroles significatives : « Il en fit autant pour toutes ses femmes étrangères, qui pouvaient en toute liberté brûler de l'encens et faire des sacrifices en l'honneur de leurs divinités » (XI, 4-8). Par suite de ce cosmopolitisme religieux, embelli par une libéralité fastueuse, une bonne partie des revenus de l'État furent absorbés par les dépenses pour l'entretien de ces cultes, et ce qui est encore pis, c'est que les Israélites, s'attachant de plus en plus à ces cultes étrangers, pratiquaient sans scrupule les sacrifices d'enfants dont ces divinités étaient habituellement honorées. Pour parler comme le prophète, la reine élève partout des estrades de débauche, fait fabriquer des statues de mâles et leur voue non seulement les objets les plus précieux et les mets les plus délicats, mais leur sacrifie également ses propres enfants. Dans cette sorte d'orgie religieuse inaugurée par Salomon, un fait dut parti-

culièrement frapper l'imagination de ses contemporains, c'est son mariage avec la fille de Pharaon, qui, en raison de sa haute naissance, a certainement exercé une grande influence sur les affaires nationales. Bien que le livre des Rois n'en dise pas un seul mot, il est pourtant indiscutable que le culte des dieux égyptiens avait pris alors un développement bien autrement considérable que ceux des peuples plus petits et plus faibles [1]. Le prophète fait allusion à cet événement en parlant des débauches prodiguées par la reine aux Egyptiens, célèbres par leur virilité exubérante. Cet acte abominable méritait bien une place à part et distincte parmi les faits analogues. Nous sommes ici à la fin de la quatrième période.

Cependant Iahwé commence à prendre un parti et donne un avertissement significatif à la dynastie infidèle. D'abord il lui enlève une grande partie de ses vivres et de ses fournitures ; en d'autres termes, il amène la séparation des dix tribus et le sac de Jérusalem par Sésonch, sous le règne de Roboam, fils de Salomon; ensuite, il fait de la famille royale un objet de risée aux yeux des Philistins. Cet événement eut lieu sous le règne de Joram, fils de Josaphat. Ce roi, qui s'était allié à la maison d'Achab, a introduit de nouveau en Judée les cultes étrangers, afin de plaire à sa femme. Le livre des Rois mentionne sous son règne la défection des Iduméens, qui étaient jusqu'alors tributaires de la Judée. Le verset II Rois, VIII, 21, contient une grave altération qui en a obscurci le sens. Il est évident que, au lieu de ויכה את אדום, il faut lire ויכהו אדום, ou plutôt ויכה אותו אדום, et cette correction doit aussi être faite dans la phrase plus correcte ויך את אדום de II Chroniques, XXI, 9. Joram fut alors complètement défait et l'armée judéenne se sauva à la débandade (וינס העם לאהליו); mais, tandis que le livre des Rois, tel que nous l'avons aujourd'hui, se contente de mentionner ce seul événement pendant le règne de Joram, l'auteur des Chroniques rapporte tout au long le récit d'un accident beaucoup plus déshonorant pour la famille royale. C'est l'invasion de la Judée par les Philistins et les Arabes qui, après avoir pris plusieurs forteresses judéennes, entrèrent à Jérusalem et emmenèrent prisonniers les fils et les femmes du roi avec toutes les richesses qui se trouvaient dans le palais royal [2]. Un événement aussi inattendu remplit de joie et d'orgueil les Philistins, qui étaient les ennemis héréditaires d'Israël, ou, pour parler avec le prophète, la reine infidèle devint la risée des filles des

[1] Ce culte, au fond zoolatrique, a d'ailleurs persisté jusqu'à la destruction de Jérusalem (Ezéchiel, VIII, 10).

[2] II Chroniques, XXI, 16–17.

Philistins et aussi, comme il l'ajoute au verset 57, des filles des Iduméens. Il est vrai que cet avertissement salutaire fut donné en pure perte. Peu satisfaite des peuples voisins, la reine invite à ses orgies les Assyriens et, plus tard, les Chaldéens. Enfin, le moment de la vengeance arrive, tous les peuples des alentours concertent la mort de la dynastie hiérosolomytaine, et le dernier roi, Sédécias, qui s'est particulièrement rendu coupable de parjure envers Nabuchodonosor, roi de Babylone, est cruellement puni et voit massacrer tous ses enfants; c'est ainsi que la royauté davidique disparaît à tout jamais.

Dans la seconde partie du poème, le prophète ne s'occupe plus de la triste réalité, mais prévoit le rétablissement possible de cette royauté par un retour de faveur de la part de Dieu, lorsque les derniers rejetons obscurs de la famille davidique auront fait amende honorable et reconnu leurs anciennes fautes. Nous sommes ici dans le domaine du pur idéal. Le royaume schismatique de Samarie, voire même l'ancienne ville infâme de Sodome, reprendront une vie nouvelle à la restauration du royaume hiérosolomytain, dont ils seront les dépendances et, grâce à la nouvelle alliance conclue par Dieu avec la royauté restaurée, Jérusalem et sa dynastie resteront jusqu'à l'éternité.

Encore un mot pour terminer. Le commentaire que nous venons d'exposer démontre d'une manière certaine que le prophète Ezéchiel connaissait littéralement l'histoire de l'immigration d'Abraham telle qu'elle est racontée dans le texte de la Genèse que nous possédons aujourd'hui, y compris le chapitre XIV, qui seul attribue une origine amorrhéenne aux alliés d'Abraham, et aussi l'histoire des rois de Juda sous la forme dans laquelle nous l'a transmise l'auteur du livre des Rois. Mais il y a plus, ce prophète fait une allusion des plus claires à un événement du règne de Joram qui ne se trouve aujourd'hui que chez l'auteur des Chroniques, ce qui prouve, pour toute personne impartiale, que cet auteur, accusé de mensonges et d'inventions tendancielles par l'école critique la plus récente, a puisé à d'anciennes sources authentiques, qui n'ont pas laissé de traces chez les autres historiens. Il y a là, je crois, une présomption remarquable en faveur des autres faits qu'il est le seul à raconter et que l'on a rejetés hâtivement, sans raison suffisante.

XXV

ÉZÉCHIEL XVIII.

Le sens général de ce chapitre n'a jamais donné lieu à beaucoup de contestations. On saisit tout de suite le but de l'auteur, qui cherche à répondre à une objection qui paraissait irréfutable à ses contemporains. Il s'agit de combattre le proverbe populaire lequel exprime ironiquement les défauts du système prophétique, qui expliquait la souffrance des descendants par les péchés commis par leurs ancêtres. Comme toutes les créations du génie populaire, le proverbe en question est à la fois concis et mordant . « Les pères ont mangé du verjus et les enfants ont les dents agacées. » Le prophète en est indigné et fait prononcer à Dieu ce serment significatif, qui résume la théorie contraire de la responsabilité individuelle : « Voici, toutes les âmes m'appartiennent, aussi bien l'âme du père que celle de son fils ; l'âme pécheresse seule mourra ». Le sens de ces mots est clair : en retardant la punition du coupable, on ne peut invoquer qu'une seule excuse, celle de ne pas être en état d'appliquer la sentence de la justice à la personne du criminel, assez puissant pour ne pas se laisser infliger la peine méritée. Une telle excuse ne saurait s'appliquer à Dieu, qui est tout-puissant et devant lequel toute résistance est impossible ; par conséquent, la peine infligée par Dieu doit atteindre le criminel seul et ne point retomber sur des personnes innocentes, sous prétexte qu'elles descendent d'ancêtres criminels. Le reste du chapitre n'est que l'exposé détaillé de cette doctrine, qui, en même temps qu'elle écarte une criante injustice attribuée à Dieu, rend l'individu maître absolu de son sort, qu'il peut rendre heureux ou malheureux selon la conduite vertueuse ou criminelle qu'il choisira, sans avoir à redouter des peines pour des crimes qu'il n'a pas commis.

Afin de ne donner aucune prise au doute, le prophète, fidèle à sa manière diffuse et analytique, énumère tous les cas qui peuvent se rencontrer, dans la succession des générations, dans la conduite du père et de ses fils.

Premier cas : Le père est juste et vertueux ; il vivra par sa vertu.

Deuxième cas : Le fils, faisant tout le contraire de son père, de-

vient criminel; il mourra par sa faute, et les vertus de son père ne lui serviront de rien.

Troisième cas : Un père criminel a un fils qui, au lieu d'imiter ses crimes, mène une vie juste et vertueuse : le fils aura la vie sauve par sa propre vertu, sans que les crimes de son père puissent lui être imputés.

Quatrième cas : Un homme, après avoir commis de grands crimes, se repent sincèrement et se consacre aux œuvres justes et vertueuses ; il gagne par cela seul la vie et n'est plus inquiété pour ses crimes passés ; Dieu, loin de désirer la mort du pécheur, trouve un plaisir dans son retour, qui vaut au coupable la conservation de la vie.

Cinquième cas : Un homme, vertueux d'abord, s'abandonne plus tard à tous les crimes; il mourra et sa vertu passée ne saura lui conserver la vie.

Cette manière d'agir de la part de Dieu n'est pas comprise par la maison d'Israël, qui la considère comme peu conforme à l'équité. Le prophète combat cette tendance de ses compatriotes, qui ne veulent jamais oublier leur rancune, et il résume sa doctrine dans l'admonestation suivante : « O maison d'Israël, je vous jugerai d'après votre conduite actuelle, dit le Seigneur Iahwé; faites donc pénitence et retirez vos mains de tous vos crimes, qui ne seront plus pour vous un objet de peine. Rejetez loin de vous tous les péchés dont vous vous êtes rendus coupables; faites-vous un cœur neuf et un esprit neuf, afin que vous ne mouriez pas, ô maison d'Israël, car je ne désire pas la mort du coupable, dit le Seigneur Iahwé ; cessez donc de pratiquer l'iniquité et vous vivrez. »

L'exposition qui précède est parfois obscurcie, dans le texte hébreu, par des expressions incompréhensibles qui exigent quelques légères corrections :

Verset 7. La phrase חבלתו חוב ישיב ne donne aucun sens satisfaisant. M. Cornill corrige : חבלתו שוב ישיב, et il traduit ainsi les deux premières phrases du verset : « Niemanden bedrückt, sein Pfand gewisshaft zurück gibt »; mais il y a à cela deux difficultés : d'abord, le suffixe de חבלתו est entièrement superflu, car il s'agit d'un gage en général. Ensuite, au lieu du *qal* שוב, on s'attend à השיב, l'infinitif du verbe ישיב. Enfin, dans tout le reste du chapitre, on ne trouve nulle part la forme féminine חבלה, mais la forme masculine חבל. Il est beaucoup plus simple de lire חבל השיב ישיב ; l'altération est due à la confusion de ה avec ת, de ש avec le groupe חו, et de י avec ו, lettres dont les formes se ressemblent beaucoup entre elles.

Verset 9. Le passé שנר détonne après le futur יהלך ; il faut lire ישנר ; le י initial est tombé par suite du voisinage de ומשפטי, qui se termine par la même lettre.

Verset 10. La première partie du verset est parfaitement claire, il s'agit d'un fils inique qui aime à verser le sang de ses semblables ; mais les mots suivants ועשה את מאחד מאלה sont entièrement inintelligibles. Les Septante, en désespoir de cause, traduisent : « et commettant des péchés, il n'a pas marché dans la voie de son père le juste ». Cette traduction est suivie par M. Cornill, qui fait entrer dans son texte les mots : ועושה עול בדרך אביו הצדיק לא הלך. Cette lecture, qui reposerait soi-disant sur une tradition différente, non seulement ne jette aucune lumière sur cette partie du verset 10, mais a encore cette fâcheuse conséquence de ne tenir aucun compte de la première partie du verset 11. Il est cependant facile de démontrer l'originalité du texte hébreu, qui ne demande que de légères corrections pour devenir intelligible et entrer dans l'ordre d'idées du contenu.

Il faut simplement lire וְיִשַּׁק את וכאחד מאלה : « qui spolie le frère et commet un des actes qui viennent d'être énumérés. » La clarté de cette phrase a été obscurcie par des scribes ignorants ou négligents, qui ont confondu ק avec ה et וכ avec מ. Nous avons là, je crois, une preuve certaine de l'inutilité de la plupart des corrections faites sous l'autorité des Septante, comme du danger de celles qui ne reposent pas sur le respect absolu du texte hébreu.

Verset 11. Les mots והוא את כל אלה לא עשה sont extrêmement clairs, mais ne conviennent pas au contexte, puisqu'il ne s'agit pas de bonnes actions, mais de crimes dont la mention suit immédiatement. On pourrait se tirer d'embarras en enlevant la négation לא : « et lui a fait toutes ces choses (abominables) » ; mais alors on serait obligé d'effacer la particule כי, qui annonce clairement le contraire de la négation précédente. Mais ces violences sont absolument inutiles. Il n'y a rien à ajouter ni rien à retrancher ; il faut seulement, en supposant la confusion de מ avec ל et de ת avec מ, lire אמה au lieu de אלה, « mais lui n'a fait aucune action vertueuse », contrairement au משפט אמת pratiqué par son père (vers. 8).

Verset 13. La forme וחי est très étrange ; les Septante paraissent avoir lu והוא חיה ; la leçon primitive pourrait avoir été הֲיָחֵי « mérite-t-il de vivre ? » Le ה initial serait tombé par suite de la lettre similaire ח, qui termine le mot précédent לקח.

Verset 17. Au lieu de מיעני, il faut lire avec les Septante, מיעול, conformément aux expressions analogues des versets 8, 24 et 26.

Verset 18. Le mot אח, bien qu'il ne convienne pas dans ce chapitre, qui emploie le mot רֵעַ pour exprimer l'idée de « semblable », n'est pas dû à une interpolation, mais est le résultat d'une confusion de lettres similaires ; il faut lire גזל גזלות, variété de גזלות גזל qu'on lit au verset 12.

Verset 24. Lire également וַהֲיָתָי, au lieu de וחי ; le ה initial est tombé par suite du voisinage du ה final de יעשה, et le י a été confondu avec ו, tout comme au verset 13.

Verset 29. Rétablir comme au verset 25, הדרכי לא יתכן הלא דרכיכם לא יתכנו, au lieu de הדרכי לא יתכנו בית ישראל הלא דרכיכם לא יתכן ; le singulier דרך, avec son sens particulier de « manière d'agir », convient mieux, en parlant de la divinité, tandis que le pluriel exprime bien la variabilité des actions humaines.

Verset 30. Dans le verbe השיבו est sous-entendu le régime direct יד, clairement exprimé au verset 17. La correction גיגל פשעיכם, pour מכל פשעיכם, préconisée par M. Cornill, donne une locution impossible en hébreu ; d'autre part, la traduction « und kehrt euch ab von eueren Missethaten » donne au verbe השיבו un sens intransitif qu'il n'a jamais.

Quand on examine avec soin les actes loués ou blâmés dans cette exhortation, on trouve dans ce parallélisme des points positifs et négatifs énumérés dans l'ordre suivant.

Actions positives : 1° עשה משפט וצדקה ; 2° חבל ישיב ; 3° לחמו לרעב יתן ; 4° ערם יכסה בגד ; 5° ובחקותי יהלך ומשפטי שמר לעשות אמת. — Actions négatives : 1° אל ההרים לא אכל ועיניו לא נשא 2° אל אשה נדה לא קרב ; 3° אשה רעהו לא טמא ; 4° אל גלולי בית ישראל לא נשא ; 5° בנשך לא יתן ותרבית לא יקח ; 6° גזלה לא ישיב ידו ; 7° איש לא יונה ; 8° מעול ישוב.

Il ne faut pas beaucoup d'efforts pour reconnaître que le prophète a puisé la plupart de ses préceptes dans les chapitres XVIII, XIX et XX du code lévitique. Les expressions des numéros 1 et 5 se trouvent réunies dans XVIII, 3, 4 (את משפטי תעשו ואת־חקתי תשמרו ללכת בהם, puis ושמרתם את חקתי ואת משפטי), et sous une forme plus correcte par rapport au verbe הָלַךְ, qui est employé au *qal*, tandis que le *piël* הִלֵּךְ au sens du *qal* appartient au langage plus récent. Les numéros 3 et 4 sont extraits du chapitre XVIII, versets 19 et 20, où se trouve aussi le verbe טמא ; le numéro 5 est tiré du chapitre XIX, verset 33 ; le numéro 8 du chapitre XIX, versets 15, 35 ; le numéro 6, voire la formule plus complète עשק ינשק גזל גזלות, est littéralement pris dans le chap. XIX, vers. 13, hormis le régime incorrect גזלות, que le prophète a ajouté de son chef ; le numéro 7 est une modification des versets XXV, 36, 37, enfin, les nu-

méros 3 et 4 sont littéralement copiés dans Isaïe, LVIII, 7. On peut affirmer sans exagération qu'Ezéchiel a rédigé ce sermon avec les notes qu'il avait recueillies dans les livres antérieurs, qui avaient déjà une autorité religieuse sans avoir toutefois un crédit particulier qui les rendît invariables. D'autre part, tout le contenu de ce chapitre nous fait voir avec évidence qu'il espérait pouvoir modifier et même renverser tout à fait l'un des principes fondamentaux de la législation lévitique, celui que proclame le décalogue comme une déclaration de Dieu lui-même, principe d'après lequel les descendants sont responsables des crimes de leurs ancêtres. Une réforme aussi radicale aurait lieu de nous étonner si nous ne savions pas que le prophétisme s'arrogeait le droit de défaire par une révélation plus moderne et plus opportune les révélations surannées qui ne répondaient plus aux besoins de l'heure présente. L'expression : lois éternelles, qui accompagne ordinairement les anciennes prescriptions et que l'exégèse des temps postérieurs a prise au pied de la lettre, comme une marque d'immutabilité absolue, n'avait pas pour eux cette valeur matérielle. Ils ne voyaient dans le changement qu'une nouvelle preuve de la sollicitude de la divinité législatrice pour le bien de son peuple. Du temps d'Ezéchiel, l'idée répandue par l'ancienne littérature sur la solidarité des descendants et des ancêtres menaçait de produire un découragement général dans la communauté des fidèles Iahwéistes, qui, ne se connaissant coupables d'aucune transgression légale, trouvaient qu'ils ne méritaient pas les malheurs dont ils étaient frappés et se disaient : « A quoi nous sert de mener une vie vertueuse si nous ne pouvons éviter les suites funestes des fautes de nos pères » ? Le prophète déclare solennellement la responsabilité individuelle. C'était le premier pas fait dans le but d'individualiser la religion ; mais, pour que cette tentative se généralisât, il a fallu une rupture complète avec l'ancienne loi qui avait jeté trop de racines dans l'esprit du peuple et qui ne faisait que grandir après que le prophétisme eut fait place aux docteurs de la loi, qui se consacrèrent particulièrement à l'étude de l'ancien code. Toutefois, la doctrine d'Ezéchiel s'introduisit plus facilement chez les sectes dissidentes, comme les Esséniens et les Chrétiens, et contribua à l'affaiblissement de l'idée de nationalité. La nation, cette grande unité qui compte seule dans l'antique révélation, s'est émiettée en mille petites unités, pivotant sur elles-mêmes et constituant une sorte de cosmopolitisme transcendant.

J. HALÉVY.

LE CANTIQUE DE DÉBORA

Certains morceaux poétiques insérés dans les livres législatifs et historiques, notamment le cantique de Débora, la bénédiction de Jacob et celle de Moïse, ont attiré de tout temps l'attention des commentateurs. Ceux-ci ont incliné, et cette vue a trouvé, de notre temps encore, d'éminents représentants, à considérer ces pages comme antérieures à la rédaction des livres bibliques, dont les auteurs les auraient purement et simplement incorporées à leur œuvre. Cependant un certain nombre des difficultés que présente cette explication semblent pouvoir être levées par une voie différente. Au lieu de nous représenter les pages poétiques en question comme ayant existé antérieurement à la confection des livres, nous voudrions rechercher si l'on ne se rendrait pas un compte plus exact de leur contenu et de leur composition en imaginant qu'elles sont l'œuvre d'écrivains qui avaient déjà le texte en prose sous les yeux. Si cette vue était fondée, elle devrait trouver sa confirmation dans l'examen philologique et lexicologique de nos textes [1].

I

LE CANTIQUE DE DÉBORA ; SON CADRE ET SES DIVISIONS.

On connaît la définition théologique qui constitue le thème du livre des Juges. Le peuple d'Israël, au lendemain de la mort de Josué, est tombé dans l'infidélité religieuse ; la divinité l'a châtié

[1] Nous tiendrons le plus grand compte de deux études et traductions du Cantique de Débora récemment parues en français, celle de M. Reuss, au volume de sa *Bible*, intitulé *Histoire des Israélites*, et celle de M. Renan au t. I^er^ de l'*Histoire du peuple d'Israël*.

en plaçant les coupables sous le joug de l'étranger. Toutefois, touchée du sincère repentir des Israélites, la divinité consent à leur rendre la liberté par l'intervention de personnages appelés « Juges », auxquels elle prête sa souveraine assistance. Débora est un de ces personnages, bien qu'elle soit une femme. Le chapitre IV du livre des Juges célèbre son intervention. Elle exerçait au milieu de ses concitoyens un double ministère prophétique et judiciaire, dont le siège était une localité située entre Rama et Béthel, dans la montagne d'Ephraïm. Cette femme mande près d'elle un chef nephtalite du nom de Barac; elle donne l'ordre à celui-ci de rassembler les contingents des deux tribus de Nephtali et de Zabulon et de les masser au mont Thabor. Sisara, chef de l'armée chananéenne, lui offrira le combat près du torrent du Kison et s'y fera écraser, débarrassant ainsi les Israélites de la lourde servitude qu'a fait peser sur eux son maître, le roi Jabin. C'est, en effet, ce qui ne tarde pas à arriver, Débora ayant consenti à accompagner Barac et à lui prêter l'appui de sa présence, sur son expresse demande. Sisara, fugitif, périt sous la main d'une femme d'origine cinéenne, nommée Jahel, qui lui avait accordé l'hospitalité, mais le frappa traîtreusement pendant son sommeil [1].

Immédiatement après ce récit, le livre des Juges nous donne une page poétique, qui forme le chapitre V et donne le commentaire de la victoire remportée sur l'ennemi : c'est le morceau connu sous le nom de « Cantique de Débora », et à propos duquel se pose cette question : A-t-il été composé après et d'après le récit en prose, ou appartient-il à une époque antérieure ?

Le « Cantique de Débora » présente les divisions suivantes, qui facilitent singulièrement son intelligence générale : 1° Prélude (versets 2 et 3); 2° Rappel de la gloire des temps passés, à laquelle est opposée la période d'oppression (versets 4 à 8) ; 3° Second prélude, formant l'introduction proprement dite du poème (versets 9 à 12) ; 4° Indication de la part prise à l'action par les dix tribus, dont les unes entrent en ligne et les autres s'abstiennent (versets 13 à 18) ; 5° Description de l'engagement et de la déroute de l'ennemi (versets 19 à 22) ; 6° A la malédiction jetée sur les traîtres est opposée la bénédiction que mérite le haut fait de Jahel (versets 23 à 27) ; 7° Peinture des sentiments et des appréhensions qu'éprouve la mère de Sisara (versets 28 à 30) ; 8° Epilogue (verset 31).

[1] Pour l'appréciation du caractère historique des faits dont on vient de lire le résumé, voyez notre *Précis d'histoire juive*, p. 204-209.

II

LE PRÉLUDE DU CANTIQUE DE DÉBORA (V, 2-3).

Après que le chapitre IV se fut terminé sur ces mots : « En ce jour, Dieu humilia Jabin, roi de Chanaan, devant les enfants d'Israël, et la main des enfants d'Israël s'appesantit de plus en plus sur Jabin, roi de Chanaan, jusqu'à ce qu'ils eussent exterminé Jabin, roi de Chanaan », le chapitre V introduit le Cantique de Débora de la façon suivante : *Et chanta Débora, ainsi que Barac, fils d'Abinoam, en ce jour, en ces termes.* Devons-nous admettre, en conséquence, que la prophétesse et le chef militaire aient entonné de concert le chant de triomphe? Je ne le pense pas. L'auteur inspiré du poème, c'est la prophétesse Débora ; l'esprit divin qui l'anime d'une façon permanente, qui l'a poussée à provoquer la lutte avec l'ennemi, se manifeste en dernier lieu par un chant religieux, fruit de la même inspiration prophétique. Barac est simplement associé au véritable auteur ; j'admettrais volontiers qu'il s'unit à Débora pour faire entendre le prélude et l'épilogue (versets 2 et 31), en particulier que c'est dans sa bouche qu'est placée l'apostrophe du verset 12 : Lève-toi, Débora ! Ces mots à eux seuls, si on les suppose prononcés par Barac, justifient la phrase qui introduit le chant. Nous ne voyons, en conséquence, aucune raison pour considérer, ainsi que l'ont avancé quelques commentateurs, Reuss entre autres, le titre comme ayant été rédigé après coup et ajusté au poème d'une façon peu satisfaisante. *En ce jour* est une expression quelque peu élastique, que nous rendrions plus volontiers dans notre langue par les mots : Au lendemain de la victoire.

Les difficultés d'interprétation commencent dès les premiers mots du Cantique : *Bifero'a pera'ot.* Les Septante ont traduit : Ἀπεκαλύφθη ἀποκάλυμμα ἐν Ισραήλ, c'est-à-dire : Un voile a été enlevé en Israël, ce qui est injustifiable devant le dictionnaire et n'offre guère de sens, et la Vulgate, en brouillant les deux premiers membres de phrase d'une façon inextricable, dit : *Qui sponte obtulistis de Israel animas vestras ad periculum.* Aussi les modernes refusent-ils de les suivre et se rabattent-ils sur la traduction de Théodotion : Ἐν τῷ ἄρξασθαι ἀρχηγούς, que de Wette reproduit ainsi : Dass Führer führten in Israel, et Reuss : Que des chefs se soient levés, etc. Malheureusement, cette interprétation n'est obtenue qu'au

moyen d'une véritable violence faite au sens des mots. En ce qui concerne le substantif *péraʿ*, on s'appuie sur un texte unique du Cantique de Moïse, où le sens de prince paraît réclamé par le contexte [1] ; puis on transporte cette acception sur le verbe *paraʿ*, que l'on interprète alors au sens de « commander, entreprendre, partir en guerre ».

Au lieu de s'engager dans cette voie scabreuse, il est préférable d'examiner si la langue ne recommande pas une autre acception. Or, pour le substantif *péraʿ*, le sens de chevelure est attesté par les passages de Nombres, VI, 5, et Ezéchiel, XLIV, 20 ; quant au verbe *paraʿ*, les anciens lexicographes [2] le prenaient dans les sens très variés, trop variés, de *in summo fuit*, *nudavit*, *misit*, *dimisit*, *dissolutum reddidit ;* les dernières éditions du *Handwörterbuch* de Gesenius ont très heureusement ramené cette multiplicité d'acceptions à une seule, qu'expriment les verbes allemands *lösen*, *loslassen*, *verlassen*, *auflösen*, *fliegen lassen*, à la seule exception du passage dont nous disputons présentement [3]. Gesenius notamment substitue le sens de *faire flotter les cheveux* à *dénuder la tête* dans Lévitique, x, 6 ; XIII, 45 ; XXI, 10 ; Nombres, v, 18. En nous en tenant à ces indications, nous obtiendrons le sens suivant : *Pour flotter les chevelures en Israël*, et, sous une forme plus intelligible : *Pour les chevelures qui ont flotté en Israël*, etc., *bénissez Yahvéh* [4] !

L'action de laisser croître et faire flotter la chevelure est caractéristique du vœu de *naziréat*, dont les règles sont données au chapitre VI des Nombres ; l'époque même des Juges connaît deux héros, éminents entre tous, qui méritèrent la bienveillance divine en s'astreignant aux exigences du naziréat, Samson et Samuel [5]. Si l'on suppose l'auteur du Cantique et ses lecteurs familiers aussi bien avec l'histoire de Samson et de Samuel qu'avec les règles du naziréat, notre texte devient d'une intelligence aisée ; le poète remercie la divinité de ce que des hommes dévoués, en faisant flotter leur chevelure sans la profaner par le rasoir, aient mérité de

[1] Deutéronome, XXXII, 42 : Mon glaive, dit la Divinité, se repaîtra *de la tête des princes de l'ennemi*, *mérosh pareʿot oyeb*.

[2] Voyez, par exemple, le *Lexicon manuale* de Winer, 1828.

[3] Son embarras à cet égard se traduit par cette formule embrouillée : *anfangen* (von Begriffe des Lösens und Oeffnens).

[4] Dans Deutéronome, XXXII, 42, on pourrait traduire : se repaître *de la tête*, — *des chevelures*, ou considérer *pareʿot* comme le pluriel de *pareʿoh* (Pharaon) traité comme un nom commun. — Voyez dans Ezéchiel, XLIV, 20, l'expression *shillah péraʿ*, qui correspond à *paraʿ péraʿ* d'une façon remarquable.

[5] Juges, XIII, 3–5 ; XVI, 17 et suiv., 22 ; I Samuel, I, 11.

recevoir d'elle la force surnaturelle par laquelle l'ennemi a été mis en déroute [1].

A côté et derrière les chefs qui marchent au combat avec la chevelure flottante du *nazir*, se range le peuple : Pour les chevelures qui ont flotté en Israël, *pour le peuple qui s'est consacré, louez Yahvéh !* Si quelque chose devait nous confirmer dans la pensée que nous avons été bien inspiré en demandant aux Nombres le sens du mystérieux *bifero'a pera'ot*, ce serait assurément l'emploi du verbe *nadab* au hitpahel (*behitnaddeb 'am*), qui vient nous renvoyer aux mêmes sources ou à des sources qui sont avec celles-ci dans le rapport le plus intime. Ici, comme sens général, l'accord est complet entre les commentateurs, qui conviennent qu'il s'agit de l'acte par lequel le peuple s'est consacré ou dévoué en vue du combat. Malheureusement, quand on traduit, avec de Wette, « dass willig das Volk war, » ou avec Segond, « le peuple s'est montré prêt à combattre, » on risque de laisser échapper la nuance attachée au mot hébreu, dont l'intention est moins patriotique au sens moderne du mot qu'elle n'est religieuse, nous dirions presque ecclésiastique [2]. En effet, *hitnaddeb* est un terme qui a un sens très précis dans la langue ecclésiastique du judaïsme ; il s'applique à des actes de piété, tout particulièrement de munificence à l'endroit du sanctuaire, que des individus accomplissent volontairement. Il est indispensable que nous insistions sur ce terme, qui reviendra une seconde fois dans le Cantique de Débora (au verset 9) et nous fait connaître d'une façon très nette, sans qu'aucune hésitation soit désormais permise, quelle sorte de vocabulaire était à la disposition de l'auteur. Or la Bible, en dehors du Cantique de Débora, présente douze fois le verbe *hitnaddeb*, et ces douze exemples appartiennent exclusivement aux livres des Chroniques, d'Esdras et de Néhémie, qui sont, de l'aveu unanime, d'origine post-exilienne, du cinquième, quatrième, peut-être du troisième siècle seulement avant notre ère, et qui sont,

[1] Il était licite à un écrivain qui traite ses sources avec une grande liberté d'ajouter ce trait à sa description, bien que le chapitre IV ne représente ni Débora ni Barac comme des *nazir*. — Après avoir été amené nous-même au sens qui vient d'être indiqué, nous avons été aise d'apprendre, par le commentaire de Bertheau, que cette interprétation a été déjà soutenue par Cassel, qui y voit « eine poetische Darstellung der Weihe des Volks zu dem heiligen Kampfe ». — Nous considérons que notre explication trouve une remarquable confirmation dans le passage d'Amos, II, 11-12, où le *nabi* et le *nazir* sont mis en parallèle, précisément en ce qui concerne l'époque qui a suivi la conquête de la Palestine.

[2] M. Reuss a été plus réservé en écrivant « que le peuple se soit dévoué » ; quant à M. Renan, il traduit « quand le peuple accourt », ce qui fausse absolument la couleur du texte, en permettant de croire qu'il s'agit ici d'une bonne volonté toute laïque.

d'autre part, dans une relation étroite avec les textes de l'Exode, du Lévitique et des Nombres, qui donnent le détail du rituel. Dans dix des douze passages en question, *hitnaddeb* est employé dans le sens d'une donation consentie librement au profit du temple de Jérusalem [1]. A Néhémie, XI, 2, il s'agit d'un consentement volontaire à accepter le séjour à Jérusalem, considéré comme peu avantageux au point de vue matériel : « Le peuple bénit tous les hommes qui se consacrèrent (*hammitnaddebim*) pour habiter Jérusalem. » Enfin, à II Chroniques, XVII, 16, le terme est employé avec la nuance exacte du Cantique de Débora. Il s'agit d'un recensement de l'armée opéré au temps d'Ezéchias, et on cite à ce propos trois capitaines en Juda, dont le premier a sous ses ordres trois cent mille guerriers, le second deux cent quatre-vingt mille ; du troisième on dit, qu'il « s'était volontairement consacré à Yahvéh (*hammitnaddeb la-Yahvéh*) et avec lui deux cent mille vaillants hommes. » Il est question d'une consécration en vue de la profession militaire. C'est l'affirmation du point de vue théocratique, lequel n'est pas précisément la marque d'une haute antiquité.

Il reste à dire à qui est adressée l'invitation : Bénissez Yahvéh ! C'est sans doute à quelque chœur de chantres ou à un groupe de fidèles prêts à répéter certains refrains du poème, de même que nous trouvons fréquemment dans les Psaumes l'indication : Louez Yahvéh ! On sait que, dans le cantique prononcé lors du passage de la mer Rouge, le chantre est salué par les répons d'un chœur de femmes [2]. Nous pouvons nous figurer ici quelque chose d'analogue.

Le prélude qui a ainsi débuté : *Pour les chevelures* (de Nazir) *qui ont flotté en Israël, pour le peuple qui s'est consacré* (en vue du combat), *bénissez Yahvéh* ! se complète par quelques mots, où l'auteur invite les princes étrangers à écouter le récit de la merveilleuse délivrance accordée aux Israélites : *Ecoutez, ô rois, tendez l'oreille, ô princes ! C'est moi pour Yahvéh, c'est moi qui chanterai ; je jouerai* (de l'instrument à cordes) *pour Yahvéh, Dieu d'Israël*. Le parallélisme des deux verbes que nous rendons par *écouter* et *tendre l'oreille* est familier aux livres bibliques, notamment aux Psaumes ; le parallélisme entre *rois* et *princes* (préférablement *monarques, potentats*) se retrouve dans un petit nombre de passages, qui n'appartiennent pas à la littérature ancienne [3] ; *rozenim* notamment ne se retrouve que dans des écrits

[1] I Chroniques, XXIX, 5, 6, 9 (deux fois), 14, 17 (deux fois) ; Esdras, I, 6 ; II, 68 ; III, 5.

[2] Exode, chap. XV ; voyez particulièrement les versets 20–21.

[3] Psaumes, II, 2 ; Proverbes, VIII, 15 ; XXXI, 4 ; Habacuc, I, 10.

d'assez basse date [1]. Je lis avec étonnement dans Reuss : « Les rois et chefs des Chananéens sont ironiquement invités à écouter le chant de triomphe des vainqueurs. » Je demanderai comment ils seront en état d'entendre un chant où l'on célèbre leur extermination. Le sens, d'ailleurs, n'est pas douteux ; le poète, dépassant les limites de la mère-patrie, veut prendre l'étranger lui-même à témoin de la gloire du Dieu d'Israël et de son peuple. La personne qui parle, sous l'impulsion de l'inspiration prophétique, c'est Débora ; sa voix va s'élever en l'honneur de la divinité protectrice et elle s'accompagnera des sons d'un instrument à cordes, selon une expression familière aux Psaumes [2].

III

LA GLOIRE DES TEMPS PASSÉS OPPOSÉE A LA PÉRIODE D'OPPRESSION (v, 4-8).

O Yahvéh, dans ton sortir de Séir, dans ton partir de la campagne d'Edom, la terre s'ébranlait, aussi les cieux ruisselaient, aussi les nuées obscures ruisselaient d'eaux; les montagnes fondaient en présence de Yahvéh, ce Sinaï en présence de Yahvéh, Dieu d'Israël. Nous avons ici, les détails d'interprétation ne donnant pas prise à de sérieuses difficultés, à choisir entre deux explications : d'après l'une, le poète s'est proposé de décrire la marche triomphale de la divinité qui, au lendemain des scènes imposantes du Sinaï, a conduit son peuple en Palestine en passant par l'Idumée; d'après l'autre, la divinité, est représentée quittant le Sinaï, sa demeure habituelle, pour venir au secours de son peuple opprimé. On verra les graves et décisives raisons qui engagent à rejeter la seconde de ces explications et à s'en tenir à l'interprétation qu'adoptait déjà l'auteur du Psaume LXVIII [3], quand il commentait le Cantique en ces termes : « O Dieu, quand tu sortais en présence de ton peuple, quand tu t'avançais dans le désert, la terre tremblait; pour leur part, les cieux ruisselaient en présence de Dieu, ce Sinaï en présence de Dieu, Dieu d'Israël... Ton peuple établit sa demeure dans le pays [4]. » Le « pays d'Edom » ou « pays

[1] Par exemple aux Psaumes, aux Proverbes, au Deutéro-Isaïe.

[2] M. Segond traduit d'une façon défectueuse *azammer* par chanter ; Reuss est meilleur avec *psalmodier* ; M. Renan emploie l'expression vague et inexacte de *célébrer*.

[3] Aux versets 8, 9 et 11.

[4] Nous osons à peine mentionner une bizarre imagination, d'après laquelle il serait

de Séir » n'est qu'une façon très simple de désigner les régions sises au sud de la Palestine, dans la direction du Sinaï, et notre texte peut être ainsi paraphrasé : O Yahvéh, lorsque, dans ta marche triomphale par le désert, en tête du peuple d'Israël, tu traversais le pays d'Édom, tu arrivas majestueusement accompagné des tremblements de terre, escorté des sombres nuées, qui déversent des pluies torrentielles, du tonnerre et des éclairs, qui ébranlent la terre, du feu ardent, qui fait fondre les montagnes sous tes pas, de ce feu dont la violence consumait le glorieux Sinaï lui-même, lorsque tu y es descendu pour donner la loi à ton peuple.

M. Reuss s'est mépris d'une singulière façon sur le sens de ce passage en écrivant : « La victoire est due avant tout à Yahvéh lui-même, qui vient l'assurer par sa présence personnelle... C'est du Sinaï, sa résidence ordinaire, d'après les conceptions religieuses des anciens Hébreux, avant l'établissement du temple de Salomon, que Yahvéh vient au secours de son peuple. » Nous nous inscrivons absolument en faux contre la prétention qui fait du Sinaï la « résidence ordinaire » de la divinité ; les livres bibliques n'en contiennent pas la moindre trace. Yahvéh réside dans le ciel ; à un moment donné, il a choisi le mont Sinaï pour le siège d'une révélation extraordinaire ; plus tard, il a favorisé tel ou tel sanctuaire, notamment le temple de Jérusalem, de sa présence, sans jamais abandonner son siège réel et durable, qui est dans les régions inaccessibles à l'homme. On ne saurait admettre que, au moment de la période d'oppression à laquelle mit fin l'intervention de Débora, Yahvéh soit conçu comme ayant ce que nous pourrions appeler son siège terrestre en dehors de la Palestine ; ce siège est soit à Silo, soit à Sichem, soit à Béthel [1]. La raison qui a engagé le poète à nommer le Sinaï dans la phrase finale est purement littéraire : c'est afin de mettre ce nom glorieux en vedette, selon un procédé dont il use à plusieurs reprises [2]. Du moment où la base même fait défaut à l'explication qui fait voir ici Débora saluant l'arrivée de la divinité qui accourt à son aide des profondeurs de l'Arabie pétrée, il semblera inutile d'insister. Cependant nous noterons une

question de Yahvéh, se transportant d'un point mystérieux situé au septentrion et traversant l'Idumée avant de parvenir au Sinaï, où il va se révéler solennellement au peuple israélite.

[1] D'après les passages : Josué, XXIV, 25-26 ; Juges, XX, 18-26 ; I Samuel, I, 3.

[2] Nous ne saurions approuver les interprètes qui, au prix d'une correction, ont rattaché le mot *nazelou* à une racine *zalal* qui donnerait le sens de *trembler* ; nous ne voyons pas l'utilité de cette entorse donnée au texte, alors que le sens le plus naturel s'accorde si bien avec le Psaume LXVIII et avec la belle description que donne Michée de la marche de la divinité sur la terre (I, 2-4). Nous avons donc traduit *nazelou* par *fondaient*.

circonstance purement littéraire qui aurait dû prémunir l'exégète contre une pareille erreur, c'est que la divinité, censée arriver sur le champ de bataille aux versets 4-5, reste dans l'inaction la plus complète jusqu'aux versets 19-20. Il s'agit donc uniquement, dans les lignes qui précèdent, de la glorieuse conquête du pays de Chanaan, à laquelle a succédé une période d'humiliation. La manière dont le poète a exprimé sa pensée est très aisément intelligible pour quiconque connaît les livres mosaïques, et nous devons supposer que l'auteur les avait sous les yeux. On sait que, d'après ces livres, la divinité marche en tête de son peuple sous la forme d'un feu éclatant qu'enveloppent de sombres nuées; les phénomènes extraordinaires qui se sont produits au Sinaï ont marqué d'un bout à l'autre la traversée du désert.

Mais nous avons le droit d'être plus affirmatif encore et de déclarer que notre texte deviendrait inexplicable si l'auteur du Cantique n'avait pas consulté les livres de l'Exode et des Nombres; la mention du Sinaï, la connaissance des descriptions relatives à la promulgation de la loi, que l'école de Graf rattache à la rédaction la plus récente du Pentateuque, placée aux temps du second temple, sont significatives à cet égard. Or il ne faut pas perdre de vue que, en dehors des livres mosaïques, le nom du Sinaï est inconnu des écrivains bibliques ou, si l'on préfère, n'est pas employé par eux [1]. Après ce rapprochement, qui vient appuyer ceux que nous avons indiqués précédemment, il sera bien difficile de soutenir que l'écrivain de Juges, v, ne connaissait pas les textes du Pentateuque, des Juges et de Samuel. Comment, en particulier, imaginer que le poète ait voulu mettre en vedette le nom du Sinaï (Ce Sinaï !), s'il ne savait pas que ses auditeurs y rattacheraient immédiatement des images exaltant au plus haut point la majesté divine? Cette mention suppose donc des lecteurs familiarisés avec les chap. XIX et suivants de l'Exode [2].

Par un procédé littéraire qui est d'un très heureux effet, le poète oppose au glorieux souvenir de la traversée triomphale du désert, le tableau de l'humiliation, du lamentable abaissement où les

[1] En dehors de mentions assez fréquentes dans l'Exode, le Lévitique et les Nombres, toutes appartenant à la rédaction la plus récente du Pentateuque, la mention du Sinaï se retrouve une fois dans Néhémie, une fois dans le Cantique de Débora, une fois dans la Bénédiction de Moïse et deux fois au Psaume LXVIII; mais ces trois derniers passages dépendent visiblement du Cantique. — A consulter sur la question du Sinaï le chap. V de notre *Prétendu polythéisme des Hébreux*, intitulé : *Le contrat ou alliance du Sinaï*, t. I^er^, p. 247.

[2] Ainsi seulement se justifie le *zèh Sinaï*, tournure abrupte et que plusieurs ont considérée comme inexplicable. — Pour la mention de l'Idumée, nous nous bornerons à rappeler les passages Nombres, XX, 14 et suiv.; XXI, 4 et suiv.

Israélites sont tombés par leur faute, en abandonnant le seul vrai Dieu pour adresser leurs hommages à des divinités mensongères et sans vertu. *Aux jours de Samgar, fils d'Anath, aux jours de Jahel, les chemins faisaient défaut et ceux qui vont* (d'habitude) *par les routes allaient par les chemins tortueux; ils faisaient défaut les chefs en Israël, ils faisaient défaut jusqu'à ce que je me levasse, moi Débora, que je me levasse comme une mère en Israël.* — Le sens général est suffisamment établi, mais plusieurs détails sont de nature à nous arrêter. Le poète, voulant indiquer l'époque dont il redit les misères, pense la désigner clairement en rappelant le principal personnage des temps qui précèdent immédiatement Débora, à savoir le juge Samgar; mais il ne réfléchit pas que Samgar, selon le texte même auquel il emprunte ce nom, est « un libérateur d'Israël [1] », qu'il n'est donc pas fort à propos de définir l'époque où il vivait comme un temps d'oppression et de souffrance. Le parallélisme lui fait, immédiatement après, commettre une faute beaucoup plus grave ; tout autre synchronisme lui échappant, l'écrivain se dit instinctivement, se trouvant lui-même à grande distance de l'événement et sous l'impression de la page qui forme pour nous le chap. IV des Juges : Mais c'était aussi l'époque de la fameuse Jahel ! C'est ainsi qu'il est amené à écrire ce *bimè Ya'el, aux jours de Jahel*, qui a plongé dans la plus profonde stupeur plusieurs générations d'exégètes. M. Reuss en éprouve un tel saisissement, qu'il fait cette déclaration étonnante : « Le poète nomme les deux personnages les plus connus du temps, les seuls qui aient montré quelque courage avant le généreux soulèvement qui fait l'objet de ce chant. » M. Reuss a-t-il oublié que la maison de Jahel était alliée des Chananéens et que c'est par cette circonstance qu'on explique que Sisara fugitif soit allé demander l'hospitalité à cette femme, qui devait trahir la foi jurée [2] ? M. Renan s'en tire plus commodément encore : « Il doit y avoir ici une faute de copiste; » aveu naïf, qui signifie que ce passage étant en contradiction avec la date assignée par l'historien d'Israël au Cantique, le texte doit être corrigé pour laisser subsister l'hypothèse de M. Renan; il est inutile d'insister sur les conséquences désastreuses d'un pareil procédé. D'autres ont supposé, — supposition que M. Reuss qualifie justement de *ridicule*, — l'existence d'un juge nommé Jahel, homonyme de l'héroïne du poème, duquel le souvenir se serait perdu ! Laissons là ces pénibles imaginations, qui sont faites pour jeter le discrédit sur les études

[1] Juges, III, 31.
[2] Juges, IV, 17.

d'exégèse biblique. L'auteur du Cantique n'a pas hésité à caractériser les temps précédant immédiatement le haut fait de Débora comme étant l'époque de Jahel, parce que, à la distance où il se trouve, cette période évoque, dans l'esprit de ses auditeurs, le nom illustre de Jahel ; il ne s'aperçoit pas que ce nom détonne dans la bouche de Débora, qui est censée le prononcer [1]. — Pour désigner la détresse de l'époque qui précède Débora, l'écrivain s'attache à cette circonstance, que les routes avaient cessé d'être sûres, et que, pour se transporter d'un endroit à l'autre, on était obligé de se faufiler par des sentiers détournés; ce trait a été rendu à dessein d'une façon quelque peu compliquée et au moyen d'expressions recherchées, faites pour piquer la curiosité du lecteur. — Le mot *perazôn* est d'une interprétation difficile; nous nous sommes résolu, après de longues hésitations, à conserver le sens de *commandement* ou de *chefs* adopté par les plus anciennes traductions, tandis que plusieurs modernes recommandent le sens de *campagne, plaines* [2]. Nous nous y serions rangé nous-même s'il nous avait paru admissible pour le verset 11, où revient la même expression et où la traduction *chefs* est seule intelligible [3].

Pourquoi cette triste situation d'un pays, où toute sécurité, tout échange paisible et régulier de communications sont enlevés aux habitants ? C'est parce que ceux-ci se sont rendus coupables du plus grand des crimes : ils ont offensé la divinité, celle dont on vient de rappeler les glorieuses manifestations, en l'abandonnant pour servir des dieux étrangers. Israël est donc la victime de son infidélité religieuse, qui a provoqué les vengeances divines. C'est ce que l'écrivain exprime en traits à la fois concis et pittoresques. *S'il choisit des dieux nouveaux, alors la guerre aux portes; voyait-on bouclier ou lance dans les quarante milliers en Israël?* Le sujet de *yibhar* est Israël, qui termine la ligne précédente ; Israël a abandonné le Dieu des ancêtres, le Dieu du Sinaï et de la merveilleuse conquête du Chanaan, pour faire élection de divinités nouvelles et mensongères. C'est là un thème que l'écrivain des Juges développe sans trêve, ni repos. L'expression *dieux nouveaux* a une intention ironique et malveillante, que l'auteur du Cantique de Moïse a parfaitement accusée en disant : « Ils ont sacrifié à des démons qui ne sont pas Dieu, à des *dieux* qu'ils ne

[1] Débora parlant ici de Jahel comme d'une personne qui a vécu avant elle, il est clair que le Cantique ne saurait être l'œuvre de Débora.

[2] En le rapprochant du pluriel *perazot*, qui signifie les parties ouvertes d'un pays.

[3] Nous n'avons pas cru, malgré les remarques de Reuss, devoir modifier la traduction habituelle *jusqu'à ce que je me sois levée* en lui substituant la seconde personne : *que tu te sois levée*.

connaissaient point, *nouveaux*, venus depuis peu et que vos pères n'avaient pas craints [1]. » Le mépris qu'une vieille religion, ayant le sentiment de sa vertu éprouvée, ressent à l'aspect de nouveautés hérétiques, éclate ici; ce sentiment, à son tour, suppose une longue réflexion, une comparaison mûrement établie entre soi-même et l'étranger, entre le peuple élu et les nations païennes. La conséquence de la défection religieuse, c'est la liberté donnée par la divinité aux ennemis d'Israël d'envahir son territoire, de refouler les populations derrière les murailles des villes fortes; le Chananéen porte la guerre jusqu'aux portes des cités qui servent de refuge à l'Israélite [2]. Nous considérons la phrase qui suit comme interrogative : Voyait-on un seul bouclier, etc.? Ce peuple, qui avait su naguère mettre sur pied « quarante mille » guerriers, des armées immenses et invincibles, ce peuple reste tremblant et désarmé, sans lance, sans bouclier, dans la situation où les Philistins réduisirent les Israélites au temps de Saül. On peut même se demander si l'écrivain ne s'est pas inspiré du triste tableau qui est donné à cette occasion [3].

IV

Second prélude, introduisant le poème proprement dit (v. 9-12).

Jusqu'ici, nous n'avons eu qu'une sorte d'exposition, sans entrer dans le cœur du sujet. C'est ce qui permet à l'écrivain, par un procédé littéraire fort ingénieux, de placer un second prélude, qui servira d'introduction au poème proprement dit, à la description de la campagne si heureusement menée contre les Chananéens. La prophétesse, dans la bouche de laquelle est placé le poème, reprend donc son exorde en le variant et en le complétant.

Mon cœur aux ordonnateurs d'Israël, à ceux qui se sont consacrés dans le peuple! Chevauchant des ânesses tachetées,

[1] Deutéronome, xxxii, 17. — Ce texte nous semble décisif pour l'interprétation des mots *élohim hadashim*, qui sont ici commentés avec une clarté incontestable.

[2] Le sens de guerre (littéralement *guerre des portes*) pour le mot *lahem* semble suffisamment autorisé par l'emploi que fait à plusieurs reprises le Cantique de Débora du verbe *laham* (au niphal) dans le sens de combattre. Cependant nous reconnaissons que ce sens n'est pas établi avec certitude et l'on pourra laisser subsister des doutes sur l'interprétation que nous avons adoptée.

[3] I Samuel, xiii, 19-22.

assis sur des tapis et allant sur le chemin, chantez par dessus la voix des distributeurs aux auges ; là, qu'ils célèbrent les justices de Yahvéh, les justices de son chef en Israël, alors que descendit aux portes le peuple de Yahvéh. La prophétesse ou, si l'on préfère, le poète met « son cœur », c'est-à-dire son enthousiasme, ses accents inspirés, au service des héros qui ont opéré la délivrance du peuple; nous dirions sous une forme plus simple : Je célèbrerai, etc. [1]. Il a toujours devant les yeux les deux catégories de personnes énoncées au verset 2, d'une part les chefs, de l'autre le peuple. Mais la tournure de sa phrase ne lui permettant pas de placer le mot *pera'ot*, *chevelures*, qui aurait été d'un singulier effet, l'écrivain lui a substitué le terme de *hoqeqè*. De tous les termes par lesquels nous aurions songé à désigner les chefs, celui-là est assurément le plus inattendu ; *hoqeqè* ne peut être traduit qu'au sens d'*ordonnateurs*, *régulateurs*, de ceux qui prescrivent les lois. Cette expression, empruntée beaucoup plutôt au domaine de la législation rituelle qu'à celui de l'action militaire, fait ressortir, une fois de plus, l'esprit éminemment théocratique et ecclésiastique de notre composition [2]. — L'écrivain n'avait aucun motif pour écarter l'expression *mitnaddebim*, les *consacrés* ; mais, en la reproduisant pour la seconde fois, il se maintient délibérément dans l'esprit et dans la terminologie du livre des Chroniques, auquel il paraît l'avoir empruntée. Nous devons ici protester énergiquement contre la traduction fantaisiste de Reuss, reproduite par M. Renan : *Volontaires du peuple*. Cela fait penser aux volontaires de 92, et ce rapprochement instinctif à lui seul aurait dû prémunir les deux éminents exégètes contre le choix d'une pareille expression. Assurément, il y a eu acte volontaire de la part de ceux qui ont volé au combat ; mais en supprimant le mot essentiel de *consécration*, déjà pâle à côté de l'expression si caractéristique dont use le texte, on aboutit à une véritable dénaturation du sens. Ce faux sens se complique chez Reuss et chez M. Renan d'un fâcheux et grave contre-sens, quand ils traduisent l'un après l'autre : Volontaires... bénissez Yahvéh ! Ce n'est pas aux vaillants *consacrés* que le poète enjoint de louer la divinité, c'est au chœur, chargé de remercier Yahvéh d'avoir suscité des *ordonnateurs* et des *consacrés* ; c'est, avec une légère variante, le pendant de ce que nous avons lu au verset 2 : *Pour* les chevelures,... *pour* le peuple qui s'est consacré, *louez Yahvéh !* —

[1] A comparer le début du Psaume XLV : « Des paroles pleines de charme bouillonnent dans mon cœur. Je dis : Mon œuvre est pour le roi, etc. »

[2] MM. Reuss et Renan laissent évaporer le sens de ce terme en traduisant par le mot banal de « chefs ».

Après avoir rétabli le sens de ces lignes si étrangement méconnu, nous arrivons à un très intéressant développement. Le poète, s'adressant tout particulièrement à ceux qui jouissent de la liberté de circulation reconquise, les invite à joindre leurs accents aux siens. On nous avait montré les grandes routes désertées pour cause d'insécurité ; ceux qui usent de nouveau du privilège d'aller et de venir en toute tranquillité doivent apprécier plus que tous autres le changement opéré dans la situation. L'écrivain, détaillant la nature et la posture des voyageurs ordinaires, les dépeint chevauchant sur des ânesses blanchâtres ou tachetées, déployant leurs tapis [1] pour faire la halte et la sieste au pied d'un arbre, les désigne enfin, d'une façon générale, comme ceux qui « vont par les chemins ». Ils sont invités à chanter, à s'unir au chant de Débora ; ainsi le cercle de ceux qui joignent leurs accents à ceux de la prophétesse s'étend sur l'ensemble du pays, par une très ingénieuse image. Nous avons traduit : *Chantez par-dessus la voix des distributeurs aux auges*, c'est-à-dire : chantez de tous vos poumons, plus fort encore que ne crient ceux qui distribuent et font ranger les troupeaux près des auges où ils vont s'abreuver à la tombée du jour. Nous ne prétendons pas imposer notre traduction, mais nous croyons qu'elle se justifie assez aisément ; la préposition *min* peut se traduire par *avec*, mais avec plusieurs commentateurs, nous croyons préférable de dire *par-dessus* [2] ; *mehatselsim* peut être traduit par *distributeurs* ou *partageurs* en pleine assurance. Reste à savoir ce qu'on distribue *entre les auges* ; ce ne peut être que les troupeaux [3]. On accordera que, dans tout ceci, nous n'avons fait violence ni au dictionnaire, ni à la syntaxe. L'image qui nous est ainsi mise sous les yeux est facilement intelligible pour tout lecteur de la Bible. On sait qu'en Orient on mène les troupeaux à la source ou au puits au coucher du soleil ; les pâtres découvrent le puits, puisent l'eau et remplissent les auges ou abreuvoirs, dont les troupeaux s'approchent successivement, selon un ordre convenu. On sait aussi que la rivalité entre pasteurs pressés d'abreuver leurs bêtes amenait de fréquentes disputes ; les gens placés aux auges n'ont pas trop de toute la puissance de leurs poumons pour remettre l'ordre dans les troupeaux trop pressés, pour tempérer l'impatience des pâtres

[1] A relever le pluriel à forme nettement araméenne, *middin*, les tapis.

[2] Ce que nous ferons encore au verset 22. — Si l'on hésitait à traduire *min*, par *par-dessus*, on aurait : chantez *aussi fort* que, etc., au lieu de chantez *encore plus fort* que, etc., ce qui est une nuance insignifiante.

[3] D'autres ont pensé à ceux qui distribuent le butin fait sur l'ennemi, idée qui n'est nullement à sa place en cet endroit.

peu gênés [1]. Cependant, à l'exemple de quelques anciens traducteurs, plusieurs modernes rendent *mehalselsim* par archers ; ces *archers entre les auges* font le plus singulier effet du monde et l'on s'en tire par des explications. dont l'effet le plus clair est de tout embrouiller. M. Reuss traduit : *Vous qui parcourez les chemins, chantez à la voix des archers entre les abreuvoirs* et dit, avec une réserve que nous louons : « Probablement, unissez vos accents aux leurs ! » On se demande ce que les archers ont à chanter ; ce seraient, d'après M. Reuss, les « guerriers vainqueurs » ; pâtres, voyageurs et archers se retrouvent le soir aux abreuvoirs et entonnent le chant de délivrance. Tout cela est incompréhensible [2]. — Les diverses catégories de voyageurs sont invitées à célébrer *là*, c'est-à-dire dans la campagne et sur les chemins arrachés à l'oppresseur, *les justices de Yahvéh* ; ce terme, éminemment théologique, de *justices* a le sens de *bénédictions*, *bienfaits* [3], et tendra bientôt à prendre celui d'*aumônes*, *charités*. *Tsideqot pirezono be-Israël* sera rendu par : *Les bénédictions de son commandement* (ou de son chef) *en Israël*. Nous avons déjà signalé au verset 7 les difficultés, sans doute insolubles, que soulève le mot *perazôn* ; les « bénédictions de son chef », ce sont les bénédictions accordées par la divinité à son chef, c'est-à-dire à Barac, ou aux chefs des différents groupes combattants. — Le peuple, désormais digne de reprendre son nom glorieux de « peuple de Yahvéh », descend aux portes sous la conduite de ses chefs, c'est-à-dire qu'il franchit les murailles derrière lesquelles il s'était abrité plein de crainte et d'effroi.

Le second prélude se termine par deux lignes, d'une interprétation grammaticale aisée, mais dont l'intention a généralement échappé aux commentateurs, faute de se rendre compte de la marche du poème. *ʿOuri, ʿouri Deborah ; ʿouri, ʿouri, dabri shir ; koum, Barag, oushabèh shébyeka, ben Abinoʿam. — Réveille-toi, réveille-toi, Débora ; réveille-toi, réveille-toi, déclame un cantique. Lève-toi, Barac, et emmène tes captifs, fils d'Abinoam !* Débora vient d'inviter le peuple tout entier à unir sa voix à celle des chantres qui l'entourent. Le chœur se tourne, à son tour, vers la prophétesse et lui dit : C'est à toi qu'il appartient de célébrer

[1] Voyez deux passages bien connus, Jacob prêtant son secours à Rachel, Moïse aux filles du prêtre de Madian (Genèse, XXIX, 2, suiv., particulièrement verset 8, et Exode, II, 16 suiv. Voyez encore Genèse, XIII, 5, suiv. ; XXIV, 11, suiv. ; XXVI, 18, suiv.).

[2] M. Renan a esquivé la difficulté par une traduction dont nous ne sommes pas arrivé à nous rendre compte : « Sifflant vos troupeaux au milieu des rigoles. »

[3] Le traduire par *victoires* avec MM. Reuss et Renan, c'est fausser, encore une fois l'esprit du texte.

dignement la victoire. Appelle à toi l'inspiration céleste et déclame, en t'accompagnant de l'instrument à cordes, un cantique qui soit à la hauteur d'une aussi grande délivrance. Puis le chœur, s'adressant spécialement à Barac, fixe son rôle dans la présente circonstance ; tandis que le chant inspiré doit sortir des lèvres de la prophétesse, le capitaine doit organiser le défilé triomphal des captifs faits sur l'ennemi. Ces traits concordent parfaitement avec l'ensemble des résultats obtenus ci-dessus ; nous n'avons point affaire à une sorte d'explosion spontanée du lyrisme religieux, mais à une composition savemment étudiée, qui est, en quelque sorte, le clou de la cérémonie du « triomphe [1] ». — On pourrait aussi mettre dans la bouche de Barac l'interpellation adressée à Débora, et dans celle de la prophétesse l'invitation qui concerne le capitaine.

M. Reuss a complètement faussé le sens de cette scène, quand il traduit : En avant, Débora ; entonne le chant de guerre ! Il ne s'agit pas ici de marcher au combat, mais de célébrer la victoire. Il ne s'agit pas davantage de pousser Barac à la lutte, mais de lui rappeler que le moment est venu d'offrir au peuple victorieux le spectacle, impatiemment attendu, de l'adversaire chargé de fers, devenu, par un juste retour des choses, l'esclave de ceux qu'il opprimait. Il n'est pas de victoire complète sans cette exhibition, dont les monuments de l'Egypte et de l'Assyrie consacrent si volontiers le souvenir. Les expressions dont se sert notre texte sont celles-là mêmes que l'usage a adoptées, et l'auteur du Psaume LXVIII ne manque pas de reproduire ce trait [2].

MAURICE VERNES.

(*A suivre.*)

[1] Une situation analogue se retrouve dans le cantique d'apparat solennellement exécuté au lendemain du passage de la mer Rouge (Exode, chap. XV).

[2] Au verset 19 ; cf. Nombres, XXI, 1, et II Chroniques, XXVIII, 17.

LE PROCÈS D'HÉRODE

SAMÉAS ET POLLION

I

On connaît la page du livre des Antiquités où est raconté le procès d'Hérode, sa comparution devant le Synhédrin [1]. Hérode, étant très jeune encore [2], reçut du roi Hyrcan, grâce à son père, ministre de ce prince, le gouvernement de la Galilée, exerça ses fonctions avec la plus grande énergie, avec l'énergie la plus louable au dire de l'historien, purgea cette province « des brigands » qui l'infestaient et qui surtout portaient leurs ravages en Syrie, province romaine voisine, et fit mettre à mort, sans forme de procès, beaucoup de ces brigands, avec Ezéchias, leur chef. Or, la loi juive ordonnant d'entourer la vie de tout accusé des garanties les plus minutieuses, réputant innocent quiconque n'a pas été jugé et condamné dans les formes, cet acte, qui conciliait à Hérode la faveur des Romains, était un crime aux yeux de la loi du pays. Inquiets, d'ailleurs, des progrès menaçants de la puissance « des Iduméens », d'Antipater et de ses fils, indignés de la cruauté du jeune gouverneur dont l'audace précoce dévoilait une ambition sans scrupule et sans pitié [3], « les chefs, les premiers des Juifs », ainsi que Josèphe les appelle [4], réclamèrent, auprès du roi, avec la plus grande irritation, le procès de celui qui, disaient-ils, en faisant mourir sans jugement Ezéchias et ses compagnons, si coupables qu'ils fussent, avaient violé leur loi [5].

[1] Antiquités juives, livre XIV, ch. IX.

[2] Νέῳ παντάπασιν ὄντι. L'historien ajoute qu'Hérode n'avait pas encore seize ans ; ce chiffre, pour être exact, doit être augmenté de cinq ou de six unités. Grætz, Histoire des Juifs, III, p. 151, note.

[3] Ἥκιον καί τολμηρὸν καί τυραννίδος γλιχόμενον.

[4] Οἱ ἐν τέλει, οἱ πρῶτοι τῶν Ἰουδαίων.

[5] Παραβάς τον ἡμέτερον νόμον ὃς κεκώλυκεν ἄνθρωπον ἀναιρεῖν καί πονηρόν ὄντα εἰ μή πρότερον κατακριθείη τοῦτο παθεῖν ὑπό του συνεδρίου.

Le roi fut persuadé, dit Josèphe. La violation de la loi était flagrante, en effet. Néanmoins Hyrcan peut-être aurait hésité à livrer le fils de son favori à la vindicte de la justice, mais les mères de ceux qu'Hérode avait fait massacrer se plaçaient sur le passage du roi chaque fois que celui-ci se rendait au Temple, — les devoirs du pontificat l'y appelaient au moins deux fois par jour, — elles le suivaient jusque dans le saint lieu [1], conjurant, à grands cris, le roi et le peuple de venger leurs enfants, en traduisant devant le Synhédrin celui qu'elles appelaient le meurtrier. Incapable de résister à ces cris vengeurs, Hyrcan ordonne à Hérode de comparaître devant le tribunal suprême.

Hérode vient à Jérusalem, en se faisant escorter d'une troupe de soldats dévoués à sa personne. Il porte au roi, avec une lettre presque menaçante de Sextius César, gouverneur de la Syrie, l'injonction impérative de faire absoudre Hérode, « qu'il aimait, disait Sextius, comme son fils ». Il se présente au Synhédrin, revêtu de pourpre et entouré de soldats nombreux et armés. Devant cet appareil outrageux, menaçant surtout, les juges, pleins d'effroi, baissent la tête. Tous, ceux même qui avaient accusé Hérode avec le plus de violence, restent muets. Dans le silence de mort qui pèse sur l'assemblée [2], un homme se lève [3]. Il se nommait Saméas, homme juste et, à cause de cela, inaccessible à toute crainte [4].

Roi, dit-il, et vous hommes qui jugez avec moi, ἄνδρες σύνεδροι, jamais accusé osa-t-il se présenter devant vous dans un tel appareil! Au lieu de venir ici, devant vous, ainsi que l'exige la coutume, humble, suppliant, la barbe en désordre et les vêtements noirs, cet excellent Hérode, βέλτιστος, au moment de répondre à une si grave accusation, se présente fier, revêtu de pourpre, entouré de satellites tout prêts à nous égorger si nous le condamnons, ainsi que la loi nous l'ordonne, et, par cet outrage fait à la justice, à lui sauver la vie! Mais ce n'est pas lui que j'accuse, s'il a plus souci du salut de sa

[1] Ἐν τῷ ἱερῷ.

[2] Ἀλλ' ἦν ἡσυχία καί τοῦ τί χρή ποιεῖν ἀπορία.

[3] Εἷς τίς.

[4] Δίκαιος ἀνήρ καί διά τοῦτο τοῦ δεδιέναι κρείττων. Par ces quelques mots, Josèphe définit lui-même le mot δίκαιος qu'il emploie souvent dans des occasions significatives, l'équivalant, dans sa pensée, au mot hébreu צדיק, dont le sens est, en réalité, beaucoup plus élevé et beaucoup plus étendu. Cette définition, si expressive dans sa brièveté, rappelle par plus d'un trait, dans la circonstance surtout, la définition célèbre du « juste » du poète :

. . . . . .
Non civium ardor prava jubentium
Non vultus instantis tyranni
Mente quatit solidâ.

personne que du respect de la justice, c'est vous, c'est le roi, qui lui avez donné une telle audace ! Mais sachez qu'il est un Dieu grand ! Un jour viendra où cet Hérode, que vous voulez absoudre par égard pour Hyrcan [1], vous châtiera, vous, ainsi que le roi lui-même [2].

La prédiction de Saméas, ajoute Josèphe, se réalisa en tous points [3]. Tous ceux qui alors firent partie du Synhédrin et Hyrcan lui-même, Hérode, parvenu au trône, les fit tous mourir, le seul Saméas excepté. D'ailleurs, Saméas était estimé par lui à cause de sa justice, et, durant le siège de Jérusalem fait par Hérode et par Sosius, il avait conseillé au peuple de rendre la ville, disant que le peuple attendrait en vain le salut, dont ses péchés le rendaient indigne.

Quel est ce Saméas qui, après avoir, seul contre tous, demandé la condamnation du futur tyran, fut aussi le seul des juges que laissa vivre l'implacable Hérode parvenu au faîte de son ambition, faisant mourir tous ceux qui lui avaient fait obstacle et tous les membres du Synhédrin, à qui, en outre, il offrit l'hommage involontaire de son respect, lui qui ne savait respecter que la force?

La question a été posée plus d'une fois, dès le jour où, de notre temps, on a écrit l'histoire de cette tragique époque. Elle a été étudiée de près par les maîtres les plus savants de l'archéologie juive [4]. Mais la réponse que généralement on lui a donnée a laissé dans notre esprit des doutes que nous demandons à soumettre à nos lecteurs.

[1] Le discours que Josèphe, à l'imitation des historiens grecs et romains, met dans la bouche de Saméas a une certaine ressemblance avec le discours attribué à Siméon b. Schétah, dans le Talmud (*Synhédrin*, 27 *b*), dans une circonstance qui paraît avoir quelque analogie. La plupart des historiens rapportent les deux discours au même fait; nous n'osons partager leur avis.

[2] Saméas jugeait mal ses collègues. Tous, Josèphe l'affirme, ou du moins la plupart d'entre eux, étaient, dès lors, disposés à condamner Hérode, en dépit du danger personnel et immédiat qu'ils couraient, et Hyrcan, se rendant bien compte de leurs sentiments, leva brusquement la séance, remit l'affaire au lendemain et, pendant la nuit, procura à Hérode les moyens de fuir. La loi juive, d'ailleurs, qui permettait d'acquitter l'accusé séance tenante, interdisait de prononcer une sentence de condamnation le jour où les débats étaient clos (*Synhédrin*, IV, 1).

[3] Διήμαρτε δ'οὐδὲν τῶν εἰρημενῶν, traduction, mot pour mot, de l'expression employée par la Bible pour annoncer la réalisation de la prédiction d'un prophète : לֹא נפל דבר אחד מכל אשר דבר.

[4] Herzfeld; Jost, II, p. 27 et 28 et note; Graetz, *Monatsschrift* de Fränkel, I, p. 120; Histoire des Juifs, 1re éd. III, p. 152, note 17; Derenbourg, *Histoire de la Palestine*, p. 147 et note VII.

II

Saméas ne serait autre, dit-on, que Schemaya, qui, au témoignage de la Mischna (*Haguiga*, II, 2), fut Nassi, président du Synhédrin, à une époque difficile à déterminer exactement, mais toutefois quelque peu antérieure à l'année 32 ou 31 avant l'ère actuelle. Le procès d'Hérode ayant eu lieu en l'an 45, il ne serait pas impossible, en effet, que Schemaya ait été Nassi ou, du moins, un des principaux membres du Synhédrin au moment du procès d'Hérode.

Cette explication se heurte à plusieurs difficultés [1].

1° Le nom de Saméas ne répond pas à l'hébreu Schemaya. Ce dernier nom, porté par un prophète, est transcrit par Josèphe sous la forme de Samaïas, et non sous celle de Saméas.

2° Difficulté beaucoup plus grave à nos yeux. On n'a pas remarqué qu'au moment de mettre en scène Saméas, Josèphe le désigne par ces mots εἷς τις, un homme quelconque, obscur, et assurément inconnu auparavant. Cet homme obscur serait-il Schemaya, l'homme le plus vénéré de son temps, celui dont la parole était en quelque sorte la loi, la tradition, et qui seul, de tous les docteurs, avec Abtalion, et de concert avec celui-ci, est désigné constamment, dans les documents traditionnels les plus accrédités, par cette dénomination singulièrement significative שני גדולי הדור ?

3° D'après un tradition incontestée que Grætz appelle le Canon de la tradition, Schemaya ne fut Nassi, ou, si l'on veut, le personnage le plus important du Synhédrin, que pendant six ans, jusqu'à sa mort sans doute, ces fonctions étant viagères en principe. Or, huit ans après le procès, en 37, le même Saméas conseille aux habitants de Jérusalem de se rendre à Hérode [2] !

4° Bien plus, dix-sept ans encore plus tard, le même Saméas, οὗτος Ζαμεας, dit encore Josèphe, refuse de prêter serment à Hérode, lui, son maître Pollion et leurs disciples à tous deux !

Comment dès lors admettre que Saméas puisse être Schemaya ?

La seconde objection nous paraît très grave et de nature à infirmer à elle seule la thèse admise généralement. Les autres, les

[1] Cet article était déjà écrit lorsque nous avons pris connaissance du travail si remarquable sur Hillel de Kœmp, paru dans l'*Orient* en 1849. Nous y avons retrouvé plusieurs de nos idées, même — et non sans une certaine satisfaction — celles qui nous avaient paru les plus hasardées.

[2] Voir plus loin, p. 74.

objections classiques, voici, en quelques mots, comment on a essayé d'y répondre :

Les noms de Samaïas et de Saméas correspondant l'un à Schemaya, l'autre à Schammaï, étant de même racine, l'un diminutif de l'autre, Josèphe, par suite de cette grande ressemblance, les a pris l'un pour l'autre. Il a confondu le maître et le disciple, attribuant à un seul ce qui appartenait respectivement à tous deux. D'ailleurs, écrivant à Rome à plus d'un siècle des événements, comment ne se serait-il pas trompé alors que tout donnait lieu à l'erreur ?

Nous ferons observer que les faits racontés par Josèphe au sujet de Saméas ont à ses yeux une très grande importance. Plus encore que les historiens grecs et romains, Josèphe a la passion du merveilleux. Comme eux et plus qu'eux, il aime à faire intervenir le « divin » dans la conduite des grandes choses de l'histoire. Pour lui, l'élévation d'Hérode au trône, élévation que rien ne pouvait faire prévoir, vu la naissance du personnage, a été prédite, grâce à une sorte d'inspiration prophétique, par un juge d'Hérode, le plus acharné après lui, et Saméas, Josèphe se complaît à le dire, et à le redire, Saméas assista à la réalisation de sa prophétie, vivant témoignage de l'accomplissement des décrets insondables de la Providence. Et, chose plus étonnante encore, non seulement Saméas voit monter sur le trône celui dont il a voulu arracher la condamnation à la conscience de ses collègues, mais ce juge qui a demandé la mort d'Hérode, Hérode lui pardonne, lui qui, dès son avènement, n'a rien de plus pressé que de faire mourir tous les autres juges, tous, pourtant, disposés à l'absoudre.

Ce trait de clémence, de la part de ce monstre de cruauté, Josèphe n'aurait pas osé l'affirmer — et il l'a affirmé deux fois pour le moins — s'il n'en avait eu la preuve absolue. Or, Josèphe était admirablement informé sur tout ce qui concernait la vie et le règne de Hérode. Il a consacré à Hérode, dans les *Antiquités judaïques*, trois livres qui sont la partie culminante de l'œuvre. Il raconte cette histoire dans les moindres détails, il en découvre tous les moindres ressorts. D'ailleurs, il possédait les mémoires d'Hérode lui-même, les avait transcrits en partie, il l'affirme du moins [1], il avait en mains les écrits de Nicolas de Damas, le familier et confident d'Hérode. Pour repousser son témoignage formel sur un fait à ses yeux doublement important et sur lequel il revient avec une

[1] Antiquités, livre XV, ch. VI, parag. 3 : Ταυτα δὲ γραφομεν ἡμεις ὡς ἐν τοις ὑπομνήμασι τοις του βασιλεως Ἡρωδου περιειχετο.

insistance manifeste et dans les termes les plus précis, et dire qu'il s'est mépris, confondant personnages et époques, il faudrait, il nous semble, des preuves que nous avons cherchées et que nous n'avons pas trouvées. Pour nous, tant qu'on n'aura pas établi l'erreur de Josèphe, il n'y a qu'un Saméas, celui qui a demandé la condamnation d'Hérode et qu'Hérode a deux fois épargné. Reste donc la question : quel est ce Saméas ?

III

Lors du siège de Jérusalem fait par Hérode, huit ans après le procès — nous l'avons dit plus haut, — Saméas conseille aux habitants de rendre la ville. Voici en quels termes Josèphe raconte ce fait [1] :

« Quand Hérode eut pris en mains le gouvernement de la Judée » tout entière, il donna les premiers rangs à ceux du peuple » qui, portés en sa faveur, vivaient obscurément dans la ville [2] ; » mais ceux qu'il considérait comme ses adversaires, il ne les » négligea pas : tous les jours il ordonnait le supplice de quelques- » uns d'entre eux. Mais il honora au plus haut point Pollion, » le Pharisien, et Saméas, disciple de celui-ci. Tous deux, lors » du siège de Jérusalem, avaient engagé les citoyens de cette ville » à ouvrir leurs portes à Hérode. Il leur en fut reconnaissant. Ce » même Saméas (alors qu'Hérode avait été accusé, devant la » justice, d'un crime capital), voulant exprimer son indignation » contre Hyrcan et les juges, leur avait prédit qu'Hérode, une

[1] Commencement du livre XV.

[2] Τοῦ κατὰ τὴν πόλιν πλήθους ὅσοι μὲν ἦσαν ἰδιωτεύοντας ἔτι τὰ ἐκείνου φρονοῦντες ἐν προαγωγῇ τούτους ἐποιεῖτο, passage extrêmement remarquable et qui, à tous les points de vue, mérite la plus sérieuse attention. De même qu'à Rome, le triomphe de César avait été salué par la plèbe comme une sorte de revanche de la démagogie sur l'aristocratie des sénateurs et des chevaliers, ainsi, à Jérusalem, l'avènement d'Hérode, l'esclave du roi Jannée, comme l'appelle le Talmud (*Baba Batra*, 3), était bien vu par le peuple, jaloux de la suprématie politique et morale des prêtres et des docteurs. De là s'explique ce phénomène étrange de l'existence d'un parti hérodien attesté par l'histoire. Hérode a les sympathies de la foule, τοῦ πλήθους τὰ ἐκείνου φρονοῦντες ; il choisit ses fonctionnaires dans la ville, κατὰ τὴν πόλιν, et non dans le Temple, בנוקדש, c'est-à-dire dans le לשכת הגזית ; il donne l'autorité à ceux qu'une naissance obscure et l'ignorance surtout avaient écartés des honneurs et des dignités ἰδιωτεύοντας, il constitue un בית דין של הדיוטות. Tel serait, à mon avis, le sens du mot προαγωγή, terme insolite et que Josèphe a visiblement détourné du sens primitif. Προαγωγή répond à פרהדרין de la Mischna de *Yoma* (I, 1), et ces deux termes, énigmatiques tous deux, s'expliqueraient l'un par l'autre, et de la façon suivante : כנסת, souvent employé comme synonyme de סנהדרין, se traduit par συναγωγή. De même προαγωγή serait l'équivalent de προεδρίον = פרהדרין.

» fois sauvé de la mort, exercerait sur eux des vengeances. » Ce qui arriva avec le temps, *Dieu voulant réaliser la prédiction* » *de Saméas*. »

Cela se passa en 37 ; le procès d'Hérode avait eu lieu en 45.

Beaucoup plus tard, devenu odieux à tout son peuple à force d'exactions et de cruautés, et voulant enchaîner les haines semées autour de lui ou les forcer à se dévoiler elles-mêmes, Hérode s'était avisé d'obliger tous ses sujets à lui prêter serment : moyen fort ingénieux, du reste, car, connaissant son peuple, il savait que nul de ses sujets n'oserait violer un serment même arraché par la crainte. Beaucoup de Juifs préférèrent mourir plutôt que de promettre fidélité au tyran.

« Le Pharisien Pollion, son disciple Saméas et ceux qui les fré- » quentaient refusèrent de prêter serment. Hérode ne voulut pas » les châtier par égard pour Pollion [1]. »

Nous avons mentionné plus haut déjà ces deux passages pour déterminer la période durant laquelle s'exerça l'activité publique de Saméas, activité signalée par trois faits : 1° le procès d'Hérode ; 2° la reddition de Jérusalem et l'avènement d'Hérode ; 3° le refus du serment à Hérode : en 45, 37 et 20. Dans le premier de ces trois épisodes, Saméas figure seul ; dans le second, Saméas, personnage éminent, dont Dieu lui-même, par la conduite donnée aux événements, vérifie les prédictions, n'est plus pourtant qu'au second plan : à côté de lui et avant lui, l'historien place un nouveau personnage, le maître de Saméas, le Pharisien Pollion. Enfin, dans le dernier épisode, ce nouveau venu, Pollion, seul est en vue. C'est Pollion qui donne l'exemple du refus du serment. Saméas et les disciples ne font qu'agir à son imitation, et si Hérode ne sévit pas, c'est uniquement par égard pour Pollion.

Pour qui étudie l'histoire morale de cette époque, il y a déjà un intérêt très grand à savoir quel est ce Pharisien Pollion, qui paraît posséder une si grande autorité et dont il n'a pas été question lors du procès d'Hérode; qui s'est désintéressé d'un débat où déjà s'agitaient les destinées de son pays, et où son disciple Saméas trouva l'occasion de s'illustrer ; qui, conseillant ses concitoyens à une heure critique, favorise indirectement l'ambition d'Hérode et pourtant, en aucune façon, ne fait adhésion au nouveau pouvoir ; qui, enfin, force le tyran le plus soupçonneux à tolérer son opposition ainsi que celle de nombreux disciples ; mais, pour nous, dans la question qui nous occupe, c'est une nécessité de rechercher quel est ce personnage, car, ainsi qu'on

[1] Antiquités, livre XV, ch. x, parag. 4.

l'a vu, à partir d'un certain moment, Saméas et Pollion sont deux noms inséparables, et il est impossible de découvrir le secret qui cache l'un sans pénétrer le mystère sous lequel l'autre se dérobe.

IV

Les mêmes savants qui ont vu dans Saméas le Schemaya de la Mischna ont généralement vu dans Pollion, et tout naturellement, Abtalion, le collègue de Schemaya, et dans l'*Histoire de la Palestine*, M. Joseph Derenbourg a expliqué la filiation naturelle du mot araméen composé אבטלירן avec le nom grec simple Πολλιων [1].

Pollion aurait été membre du Synhédrin, vice-président, Ab-bet-Din (Mischna *Haguiga*, *l. c.*), alors que Schemaya en était le président ; mais lui aussi, comme les autres juges, à l'aspect d'Hérode, il aurait baissé la tête, craignant d'irriter ce redoutable accusé, et, qui sait, voulant peut-être se ménager, par avance, la faveur de celui que plus tard il devait aider à s'emparer du pouvoir [2], ou, si on ne veut pas lui supposer de si lointaines visées, tout au moins fidèle, en cette occasion, à cette extrême circonspection dont il s'était fait une loi et qu'il avait érigée en principe dans cette maxime, la seule qu'il ait laissée à ses disciples : Sages, soyez circonspects dans vos paroles [3] !

Ce jugement est bien sévère et nous n'avons pas besoin de faire

[1] P. 149, note 1, et note VII à la fin du volume.

[2] On a appelé Abtalion un cauteleux personnage : jugement bien rigoureux, en tout état de cause.

[3] *Abot*, I, 11. Dans cette interprétation donnée à la maxime d'Abtalion, nous ne pouvons voir qu'un paradoxe, et l'auteur n'y a vu qu'un moyen de justifier, par un simple indice, une appréciation fondée, sans doute, sur d'autres preuves. Le sens de la maxime d'Abtalion est tout autre et assez facile à pénétrer. Dans les termes dans lesquels elle est formulée, elle porte tout à fait le cachet et, pour ainsi dire, la date de l'époque où elle fut émise. Jamais au sein d'une société religieuse et surtout croyante, ne régna plus de liberté dans l'interprétation des textes sacrés qu'à l'époque des premiers Tannaïm, où surgit la méthode pharisienne. Jamais non plus, grâce à cette liberté, l'enseignement de la Bible ne fut plus fécond. Nul ne s'offusquait de cette liberté, en Palestine, terre sainte ; mais cette liberté, — règle et loi de l'école, — n'était pas sans danger dans d'autres milieux, dans ces communautés du dehors où les croyances juives se heurtaient à des idées étrangères au judaïsme, et, chose plus grave encore, se confondaient parfois avec des principes et des systèmes souvent contraires. Or, en ces temps troublés où l'exil était en quelque sorte à l'ordre du jour, n'était-il pas à craindre que, transportés dans des milieux différents, en présence de disciples peu préparés à comprendre leur langage figuré, les sages d'Israël fussent mal compris et que de graves erreurs fussent mises sous l'autorité de noms respectés, devenant ainsi d'autant plus dangereuses ?

nos réserves à ce sujet. Il repose uniquement sur l'interprétation d'une maxime très sage, d'une règle d'enseignement qui, dans la pensée du maître, ne devait être en aucune façon une règle de conduite. Pour en être convaincu, il n'y a qu'à lire jusqu'au bout les paroles d'Abtalion.

Pollion — Josèphe le dit en termes clairs et décisifs — n'a pas été l'un des juges de Hérode. *Tous les juges*, dit Josèphe, sont mis à mort à l'avènement d'Hérode, à l'exception de Saméas. Sans doute, on ne comprend pas, de prime abord, que Pollion ne soit pas du Synhédrin quand son disciple en fait partie. Josèphe le laisse entendre clairement pourtant, et, que le fait nous étonne ou non, nous n'avons pas le droit pour cela de démentir l'historien. D'ailleurs, dans n'importe quelle hypothèse, que Saméas soit Schemaya ou Schammaï, Pollion ne saurait être Abtalion. Car, d'une part, Schemaya n'a pas été le disciple d'Abtalion, ni au propre ni au figuré: dans tous les textes talmudiques il est, au contraire, placé toujours au-dessus de lui, שמעיה ואבטליון. De l'autre, s'il est vrai qu'Abtalion ait été ou ait pu être le maître de Schammaï, s'il est même vraisemblable qu'ayant survécu à Schemaya après les six années de leur administration commune, il ait pu associer à son autorité son disciple Saméas-Schammaï, hypothèse que nous avons vue soutenue avec beaucoup de vigueur [1], il resterait encore, pour pouvoir identifier Pollion avec Abtalion, à concilier les indications formelles que nous donne Josèphe au sujet de Pollion avec les renseignements certains que nous donne le Talmud à l'égard d'Abtalion, et, il sera aisé de le voir, cette conciliation est une entreprise extrêmement difficile, disons le mot, impossible.

En effet, c'est en l'an 20 que Pollion refuse le serment. En 31, onze ans auparavant, Abtalion était mort, sans doute depuis longtemps. C'est en 31 — Graetz a établi cette date avec une extrême précision — que les chefs du Synhédrin, les Zikné Bathyra, pour trancher une question insoluble pour eux, recherchent s'il est, parmi les docteurs, quelqu'un qui *se souvienne encore de la tradition de Schemaya et Abtalion*. Un étranger, un Babylonien, se présente, ignoré du Synhédrin, mais connu dans la ville par le zèle avec lequel il a suivi les leçons des deux illustres maîtres. On envoie à lui, on l'interroge. Sa réponse est toute prête, il connaît la loi ; durant un jour entier, pour faire accepter son opinion, il emploie toutes les ressources d'une dialectique nouvelle, qu'il a inventée, dit-on, lui-même, mais, voyant hésiter encore ceux qui

[1] Derenbourg, *Histoire de la Palestine*.

l'interrogent, il dit — et ce mot termine le débat — : Je jure que c'est là *ce que m'ont enseigné Schemaya et Abtalion* [1].

Mais il n'a pas songé à certaines difficultés pratiques. Embarrassé, il avoue son ignorance. Toutefois Schemaya et Abtalion avaient tout prévu, et le moyen spontanément employé par les fidèles pour remplir leur devoir sans violer aucune loi, comme par une inspiration soudaine et commune, se trouve être celui qui jadis a été préconisé par les vieux maîtres. A cette vue, le nouveau Nassi s'écrie : Oui voilà même *ce que m'avaient appris Schemaya et Abtalion* [2].

Ainsi, à trois reprises, ces textes affirment qu'en 31 (à la suite des troubles qui avaient accompagné le changement de dynastie ou du massacre des membres du Synhédrin ordonné par Hérode à son avènement), l'enseignement de Schemaya et d'Abtalion était presque complètement tombé en oubli, au point qu'on eut grand'peine à trouver un seul disciple possédant les traditions laissées après eux par les deux maîtres. Est-il nécessaire d'ajouter que, de ces textes, il résulte, que, depuis longtemps déjà, en 31, Schemaya et Abtalion étaient l'un et l'autre descendus dans la tombe ?

V

Hillel, en l'an 31, le même jour, à la fois, est appelé à siéger au Synhédrin et à présider ce corps. C'est du moins ce qu'affirment les Talmud Jérusalmi et Babli. Il ne comptait donc pas parmi les juges qui, quatorze ans auparavant, furent appelés à statuer sur Hérode. A cette époque, Schemaya et Abtalion étaient-ils encore en fonctions ? Rien ne le prouve assurément, mais même en supposant qu'ils eussent été alors à la tête du Synhédrin, rien ne prouve non plus qu'ils aient été appelés à jouer un rôle quelconque dans ce procès mémorable.

Le Synhédrin n'était pas un corps de hauts fonctionnaires comme notre Conseil d'Etat ou notre Cour de cassation, c'était une sorte de sénat dont les membres ne contractaient aucune autre obligation qu'une obligation morale, remplissant à leur gré les attributions diverses dont ils étaient investis. Leur mandat

[1] *Pesahim*, j., VI, 1, et Babli.

[2] Il est plus que probable que le chef du Synhédrin ne portait pas encore à cette époque le titre de Nassi. Mais Hillel en exerça les fonctions, nous espérons le prouver un jour.

était gratuit ainsi que celui des autres juges [1]. Ils siégeaient tous les jours, mais il suffisait, pour que les délibérations fussent valables, de la présence de vingt-trois membres sur les soixante-et-onze dont se composait la haute assemblée. Ceux que leurs affaires appelaient au dehors pouvaient s'en aller ou même s'abstenir quand ils savaient que le *quorum*, moins du tiers des membres, était atteint. Le Synhédrin ne siégeait au complet, en assemblée plénière, que pour juger le faux-prophète, le grand-prêtre [2], le juge rebelle, le crime de haute trahison [3], et pour prendre certaines résolutions importantes [4].

La compétence du Synhédrin était extrêmement variée. Il pouvait évoquer toute espèce de causes, et comme, d'après les textes de la Mischna et de la Tosifta, il n'y avait pas à Jérusalem de tribunal criminel, de tribunal de 23, c'était le Synhédrin, le Synhédrin restreint, qui jugeait donc les crimes ordinaires commis à Jérusalem ou même dans la province, quand la cause lui était déférée, comme ce fut le cas dans le procès d'Hérode (qui aurait pu être jugé par le tribunal établi en 63 à Amathonte) [5].

Les chefs du Synhédrin n'étaient pas tenus à plus d'assiduité que les autres membres du Synhédrin ; sauf en certains cas particulièrement de leur ressort [6], leur présence n'était pas indispensable à la validité des délibérations de la haute assemblée [7]. Pas plus que ses collègues, d'ailleurs, arrivé à un certain âge, le ראש בית דין ne pouvait juger les causes capitales. Les longs débats, les interrogatoires minutieux et multiples, imposés aux juges chaque fois que la vie d'un homme était en jeu, étaient, en dehors de toute autre raison donnée ailleurs, incompatibles avec la débilité de

[1] *Tosifta Hayiga*, II, 9; *Synhédrin*, VII, 1. Certains juges toutefois recevaient un traitement, assez considérable même (*Ketoubot*, 105; Jérusalmi *Schekalim*, V, 1), exception qui confirme la règle par la mention dont elle est l'objet.

[2] Voir au sujet du procès de Hyrcan, ex-roi grand-prêtre, Antiquités, XV, ch. VI, parag. 3.

[3] Guerre judaïque, IV, ch. V.

[4] Mischna *Synhédrin*, I, 1.

[5] Le Talmud Babli (*Synhédrin*, 67) parle, d'après une boraïta, de deux tribunaux de 23 siégeant, l'un sur la montagne du Temple, l'autre à l'entrée du parvis, mais le texte de la *Tosifta* dit, deux fois, que ces tribunaux n'étaient composés que de trois juges.

[6] La *Tosifta*, mentionne, dans cette catégorie, la fixation des années embolismiques, fixation à laquelle le roi et le grand-prêtre restaient étrangers.

[7] Ainsi qu'il ressort de certains textes de la Mischna et du témoignage indirect des Evangiles, Mathieu, XXVI, 59 ; Marc, XIV, 55; Actes, V, 21, confirmés par Josèphe (Contre Apion, II, 21), dans tout procès criminel, il y avait dans le Synhédrin des prêtres, souvent le grand-prêtre lui-même siégeait parmi les juges et, dans ce cas, présidait le Synhédrin suivant les règles de préséance établies par la loi, loi qui paraît avoir varié, *Synhédrin*, 14 *b* ; *Guittin*, 59 ; M. *Yoma*, I, 1, VII 1 ; M. *Horayot*, III, 8 ; *Tosifta*, *ibid.*, III, 8, 9, 10.

l'âge, car, dans de telles conditions et avec l'extrême tension d'esprit qui en résultait, il fallait nécessairement, pour ne pas succomber sous le poids de la fatigue, autant de vigueur physique que de vigueur morale. Nous sommes donc fondé à croire, pour toutes ces raisons d'ordre général, que Schemaya et Abtalion ne siégèrent pas au Synhédrin le jour où comparut Hérode. Mais nous en avons d'autres encore. Contraint d'accepter la lourde succession de Simon ben Schétah, Schemaya, comme l'atteste sa maxime favorite, *aimant le travail, méprisant les honneurs*, se renfermait plus volontiers dans le cercle de ses nombreux disciples, *fuyait surtout le contact avec les grands* [1]. Vis-à-vis des princes Asmonéens, il observait donc la plus grande réserve. Il détestait sans doute l'orgueil de ces rois-pontifes, dont les ambitions et les discordes avaient couvert le sol de la Judée de sang et de ruines. Abtalion partageait ces sentiments et, ainsi que l'atteste le Talmud par une anecdote célèbre, tout en ayant tous deux la plus grande déférence pour le roi-pontife et en lui témoignant le plus grand respect, ils ne pouvaient lui dissimuler complètement leurs sentiments intimes. Autant donc qu'il était en leur pouvoir, ils fuyaient l'occasion de rencontrer le prince Asmonéen pour ne pas offusquer par leur éclatante popularité sa jalousie ombrageuse [2].

Voilà pourquoi, le roi ayant ordonné à Hérode de comparaître devant le Synhédrin et devant présider lui-même le tribunal suprême, Schemaya et Abtalion devaient tout naturellement récuser l'honneur de siéger à ses côtés.

En 45, Schammaï était âgé d'environ 55 ans, car Hillel ayant alors 64 ans, Schammaï, d'abord son disciple, puis son collègue, devait avoir environ dix ans de moins que lui. Le jour du procès d'Hérode, perdu au milieu des juges, nouveau venu parmi eux peut-être, en tout cas obscur, inconnu, il serait resté confondu au milieu de ses collègues, mais, devant la faiblesse du roi, l'effroi des membres du tribunal, il appliqua, sans la connaître encore sans doute, la belle maxime de son futur maître : במקום שאין איש השתדל להיות איש. Il fut vraiment un homme. Car pourquoi Saméas ne serait-il pas le Schammaï de la Mischna ? Ces deux noms, l'un grec, l'autre araméen, correspondent absolument, et il n'y a, dans la Mischna, qu'un seul Schammaï. Si, au point de vue chronologique et philologique, l'identité est parfaite et indubitable, elle l'est aussi et tout autant au point de vue moral. Schammaï devint l'émule de

[1] אהב את המלאכה ושנא את הרבנות ואל תתודע לרשות.

[2] *Yoma*, 71 *b*.

Hillel, le plus illustre interprète de la morale traditionnelle, et contrebalança son autorité auprès des contemporains. Tandis que Hillel est l'homme humble, patient, bon par excellence, Schammaï, par le rigorisme de la conduite, la rigidité inflexible du caractère, est bien l'homme « juste et, à cause de cela, inaccessible à toute crainte », que Joseph a dépeint ἀνὴρ δίκαιος καὶ διὰ τοῦτο τοῦ δεδιέναι κρείττων. Aucun caractère, parmi les docteurs de ce temps, ne mérite aussi bien que lui cette définition.

Avons-nous besoin d'ajouter que, pour nous, sans aucun doute, Pollion est Hillel, nommé chef du Synhédrin par acclamation, en quelque sorte, à la suite de la démission des Zikné Bathyra ? Il avait eu comme vice-président, pendant un certain temps, l'Essénien Menahem, qui devint plus tard le favori d'Hérode. Après que celui-ci quitta le Synhédrin pour entrer au service du roi, Schammaï eut l'honneur de siéger à côté de Hillel, forma, à son tour, une grande école et, en dépit des rivalités de leurs disciples, resta en communauté de sentiments, de doctrines et d'idées avec Hillel, d'accord presque en tout avec celui qu'il considérait toujours, ainsi que le dit Josèphe, comme son maitre μαθητής.

Reste à expliquer le nom de Pollion. Peut-être Pollion était-il le nom de Hillel et Hillel un surnom que lui donna l'admiration de ses contemporains et qui fit oublier le vrai nom. Pollion était venu de la Mésopotamie, de l'Orient, du pays de l'aurore, c'est pourquoi peut-être, on désigna le docteur lumineux par l'expression d'astre de l'aube הילל (בן שחר) empruntée à la Bible. Ce n'est pas le seul nom éclipsé par l'éclat d'un glorieux surnom. Pour rester dans le domaine de la littérature rabbinique, qui connaît, dans le Talmud, le vrai nom de Rabbi Méir ?

Peut-être trouverons-nous, dans Josèphe lui-même, le nom de Hillel. Dans son Autobiographie, Josèphe, amené à parler d'un descendant de Hillel, Simon b. Gamliel, dit que ce personnage, son ennemi, était γένους δὲ σφόδρα λαμπροῦ, mots qu'on traduit communément « d'une race illustre ». Ne serait-il pas permis de supposer, jusqu'à un certain point, que λαμπρός est non un adjectif, mais un substantif ? Or λαμπρός est la traduction littérale de הילל.

Tout le monde sait que souvent le nom de Hillel, dans le Talmud, est accompagné de l'épithète de זקן. Il était en quelque sorte le זקן, par excellence. Il est un mot qui exprime la même idée que זקן à un degré plus éminent, c'est איש שיבה. Le verset מפני שיבה תקום, est traduit par Onkelos : קדם דסבר באורייתא, et par les Septante » ἀπό πρώσοπον πολιοσ ἐξαναστήσε. Ceux qui, à Jérusalem, parlaient grec, et il y en avait beaucoup (car d'après la Tosifta, il

y avait à Jérusalem une synagogue à l'usage des Alexandrins [1], qui faisaient sans doute leurs prières dans leur langue maternelle), désignaient peut-être par le mot πολιός, qui veut dire à la fois vieux et vénérable, le grand docteur deux fois vénéré et à cause de sa science et à cause de sa verdoyante et féconde vieillesse [2].

Cette question, d'ailleurs, n'a qu'une importance médiocre après toutes les raisons qui nous déterminent à identifier, sans aucune hésitation, Hillel et Pollion. Les noms ont une singulière fortune dans Josèphe. Aux mêmes personnages, à des personnages qu'il a connus directement, qui ont été mêlés aux mêmes affaires que lui et ont été ses propres adversaires politiques, il donne lui-même, dans ses divers ouvrages, des noms différents : comparez à cet égard, dans la Guerre judaïque et dans son Autobiographie, les noms des quatre commissaires du Synhédrin envoyés pour le déposséder du gouvernement de la Galilée : le chef de cette commission s'appelle dans l'Autobiographie *Jonathas* et dans la G. J. *Juda* (éd. Havercamp), et *Pudens* dans le même ouvrage, d'après une traduction de A. de Lafaye, 1597, Paris.

Qu'importe, je le répète, que nous ayons trouvé ou non le véritable lien qui unit le nom de Pollion à celui du maître Pharisien auquel Josèphe a incontestablement songé. L'histoire du Talmud mentionnant un Schemaya et un Schammaï, il pouvait, à cause de ces deux noms, y avoir des doutes sur l'identité de Saméas : ces doutes, nous pensons les avoir éclaircis et si, comme nous espérons l'avoir prouvé, Saméas est Schammaï, Pollion doit être l'illustre antagoniste de Schammaï, celui qui, en dépit de son humilité et de sa modestie, sut résister à Hérode tout puissant, imposer un frein à ce barbare, le doux et patient Hillel !

J. Lehmann.

[1] *Megilla*, III, 6.

[2] La même idée se trouve indiquée dans l'*Orient*, *l. c.*, mais sans preuves à l'appui.

LES CHAMITES DE LA TABLE ETHNOGRAPHIQUE

SELON LE PSEUDO-JONATHAN

COMPARÉ AVEC JOSÈPHE ET LE LIVRE DES JUBILÉS

La table ethnographique de la Genèse a de tout temps invité les théologiens à faire des recherches géographiques. Quand on a essayé de pénétrer le sens de cet essai d'ethnographie historique le plus ancien, on a dû, comme on pense bien, se munir de connaissances géographiques et historiques. Voilà pourquoi ces sciences se révèlent souvent dans les commentaires et les traductions de la table de la Genèse. Dans les lignes qui suivent, nous nous proposons d'examiner les données du Pseudo-Jonathan relatives aux Chamites de la table ethnographique, afin d'en déduire quelles étaient, sur ces peuples, les notions ethnographiques des Juifs de son temps. La comparaison de ces données avec celles qui sont fournies par Josèphe et le livre des Jubilés nous servira à constater le développement des connaissances des Juifs relatives à l'Afrique.

1. *Le Pseudo-Jonathan.*

La paraphrase araméenne du Pentateuque attribuée faussement à Jonathan ben Ouzziel a conservé des fragments de traductions de la Bible qui ont été récitées, à diverses époques, devant les membres des communautés juives de la Palestine, pendant l'office divin. Ces traductions portent l'empreinte des idées d'époques diverses et reflètent les opinions de divers traducteurs, ce qui enlève à l'œuvre du Pseudo-Jonathan toute homogénéité. Tandis que le Targoum Onkelos, devenu officiel en Babylonie, reproduit les idées des docteurs du IIe siècle et révèle dans toutes ses par-

ties un plan systématique, la paraphrase de Jonathan est un répertoire d'opinions appartenant à des époques et des tendances diverses. A côté d'explications de passages bibliques qui sont déjà mentionnées dans la Mischna, le Pseudo-Jonathan renferme aussi des passages entiers du Talmud de Babylone, et il a reçu sa forme actuelle au VIII^e^ siècle [1]. En beaucoup d'endroits, le Pseudo-Jonathan se contredit [2].

Ainsi, le Targoum de Jonathan renferme une masse de matériaux qui ne manquent pas d'importance pour l'histoire de la culture intellectuelle des Juifs en Palestine. Toutefois, avant de faire usage de ce Targoum, il nous faut nécessairement examiner avec soin l'âge des passages dont il s'agit de tirer parti, en étudiant leur langue et leurs rapports avec la littérature rabbinique.

La paraphrase de la table ethnographique doit être très ancienne. Les données fournies par Jonathan sur les descendants de Japhet (Gen., X, 2) sont confirmées presque littéralement par un docteur du IV^e^ siècle (*Bereschit rabba*, XXXVII). Les noms des États fondés par Nemrod sont également rapportés par ce dernier à la manière de Jonathan [3]. Il est permis de conclure de cette concordance que les sources de cette paraphrase remontent au moins au IV^e^ siècle. La haute antiquité de cette partie de l'œuvre de Jonathan est encore attestée par les noms grecs des contrées et des nations qu'on y trouve, ainsi que par son analogie avec le Targoum sur les Chroniques [4]. Ces raisons ont déterminé des savants comme Bochart, Gesenius et Knobel à avoir recours au Targoum de Jonathan pour élucider certains points obscurs de la géographie biblique.

2. *Cham.*

Déjà les anciens n'étaient pas d'accord sur l'explication de la table ethnographique. Les uns y voyaient simplement un récit historique, présentant tous les peuples comme les descendants des trois fils de Noé et indiquant les contrées qu'ils avaient choisies

[1] Zunz, *Gottesdienstliche Vortraege*, 76; Geiger, *Urschrift*, 166, et *Nachgelassene Schriften*. IV, 106. Les fragments qui portent le titre de « Targoum Yerouschalmi » sont considérés comme des variantes de Jonathan.

[2] Voir mes *Beitraege zur jüdischen Alterthumskunde*, 86.

[3] Des noms différents se trouvent dans Jer. *Megilla*, I, 9; cf. *Yoma*, 10 *a*. Voir à ce sujet Graetz, *Monatsschrift*, 1853, p. 198, et Neubauer, *Géographie du Talmud*, p. 421.

[4] Zunz, *G. V.*, 80. En général, le Targoum sur les Chroniques est postérieur au Pseudo-Jonathan et en est tributaire, mais il n'a pas les interpolations tardives qui existent dans l'ouvrage de Jonathan.

comme résidence. Ils ne considéraient nullement la table ethnographique comme un partage de la terre, attribuant à l'avance leur demeure aux diverses nations. Cette manière de voir, qui était celle de Josèphe, était vraisemblablement aussi partagée par la plupart des savants juifs de la Palestine et de la Babylonie. Elle différait sensiblement de la théorie des Juifs hellénistes, qui s'occupaient de philosophie, et qui, dans leurs études historiques, étaient dominés par certaines tendances. Ceux-ci découvraient dans la table ethnographique une division de l'humanité en trois races, réparties entre trois zones bien délimitées. Pour eux, la table était un système ethnographique ayant un caractère juridique. Cette théorie alexandrine fut représentée par le Livre des Jubilés, puis par les Pères de l'Eglise.

Avec la simplicité de ton et l'ingénuité d'expression du texte biblique lui-même, Josèphe dit : (Ant., I, 6) « Les enfants de Noé eurent des fils dont le nom fut donné aux contrées qu'ils occupèrent... Les pays qui furent habités par Cham s'étendaient de la Syrie et des montagnes de l'Amanus et du Liban, sur la côte, jusqu'à l'Océan. »

Suivant le texte littéral, la race de Cham devait être la race noire [1], qui appartient à la région du sud. Or, Josèphe compte parmi les pays de Cham une partie du nord de l'Asie, parce qu'elle était habitée par des Cananéens et parce qu'il ne veut pas reconnaître dans la table ethnographique un système absolument conséquent avec lui-même.

Au contraire, d'après le Livre des Jubilés, il y aurait eu, lors du déluge, un partage solennel de la terre, d'après certains principes. Chap. VIII : « Et au commencement du 33e jubilé, ils partagèrent la terre en trois parties, entre Sem, Cham et Japhet, selon leur part d'héritage. C'était en la première année de la première semaine (d'années), en présence de l'un d'entre nous, les anges, qui avions été envoyés auprès d'eux. Et il (Noé) appela ses fils et ils s'approchèrent, eux et leurs fils, et il partagea la terre au sort, fixant les pays qu'ils devaient occuper ; et ils étendirent les mains et prirent les billets dans le sein de leur père Noé. Et le billet qui fut tiré par Sem indiquait comme lot le centre de la terre [2]... »

Parlant des trois zones, le Livre des Jubilés ajoute : « C'est le

[1] Jer. *Taanit*, chap. I, et *Bereschit rabba*, chap. XXXVI, appellent Cham גיפרוחם. « noir comme du charbon ». Voir plus loin, chap. III, les signes caractéristiques des nègres.

[2] D'après la traduction de Dillmann, *Jahrbücher* d'Ewald, II, 251. De même le *Pirkè di R. Eliéser*, chap. XXIV, qui a fait des emprunts au Livre des Jubilés et à divers livres d'Adam, voir *Revue des Études juives*, XXI, p. 82.

pays qui échut à Japhet et à ses fils en héritage ; c'est un pays froid, tandis que le pays de Cham est chaud. Le pays de Sem n'est ni chaud ni froid, mais d'un climat tempéré. »

La zone qui fut attribuée à Cham était donc la zone torride [1]; le Livre des Jubilés fait commencer cette zone au-delà du fleuve Gihon (le Nil), et s'étendre au sud, à droite du jardin d'Eden [2], à l'ouest, jusqu'à la mer Atil (Océan Atlantique) ; au nord, elle avançait jusqu'à l'extrémité de Gadit (Gadeïra). Le Livre des Jubilés désigne comme frontière de l'est « le torrent d'Egypte » ; c'est la frontière indiquée par Nombres, XXXIV, 5.

D'après le Livre des Jubilés, Cham se trouvait donc confiné exclusivement dans l'Afrique. Cette manière de considérer la table ethnographique a aussi un but apologétique. Elle consacrait le droit des Israélites de chasser les Cananéens de la Palestine. Canaan, ayant reçu pour sa part d'héritage l'Afrique, commettait une simple usurpation en occupant la Palestine. Comme nous le verrons plus loin (ch. III), le Livre des Jubilés insiste tout particulièrement sur ce point (ch. X).

Epiphane décrit le partage de la terre dans le même esprit et s'exprime ainsi : « Héritier de l'univers, prédestiné par Dieu, Noé partagea la terre entre ses trois fils, par la voie du sort, et attribua à chacun sa part. A Sem, son premier-né, échurent en partage le pays de Perse et la Bactriane jusqu'aux Indes et au territoire des Rhinokorouriens. Ce dernier est situé entre l'Egypte et la Palestine, vis-à-vis de la mer Erythrée [3]. Le second fils de Noé, Cham, eut en partage le territoire des Rhinokorouriens jusqu'à Gadeïra, vers le sud. Japhet, le troisième fils, obtint la Médie jusqu'à Gadeïra et jusqu'aux Rhinokorouriens au nord (*Ancoratus*, ch. CXII). La Palestine et les territoires voisins étant échus en partage à Sem, Canaan, le violent, le fils de Cham, envahit cette région qui devait former plus tard la Judée et s'en empara. Dieu fut longanime et lui laissa le temps de se repentir, afin que les descendants de Cham restituassent leur héritage aux descendants de Sem. Mais ils n'éprouvèrent aucun remords, et, quand la mesure de leurs fautes fut pleine, Dieu, le Juste, vengea, après un intervalle de plusieurs générations, la violation du serment. C'est ainsi que « l'iniquité des Emoréens dut arriver à son comble » (Gen., XV, 16 ; *ibid*, ch. CXIV).

[1] Philon (*De Sobrietate* ; M., I, 399) explique aussi Cham par le mot θερμή.

[2] Au sud-est de l'Afrique, entre le Nil et le golfe d'Aden, voir *Eldad*, p. 35.

[3] Rhinokorour est le « torrent d'Egypte » du Livre des Jubilés. Les Septante traduisent נחל מצרים (Isaïe, XXVII, 12) par Rhinokorour ; voir Rönsch, *Buch der Jubiläen*, p. 257.

De même, le livre chrétien d'Adam met dans la bouche de Noé, s'adressant à ses fils, les mots suivants[1] : « Je vous partage la terre en trois parts, de sorte que chacun habitera sa possession », et il ajoute : « la part de Sem, son premier-né, allait de Jérusalem jusqu'à Wagradojon et Endika[2]. C'était une grande cité ; les frontières des possessions de Sem atteignaient Gefer[3], situé entre le pays d'Égypte et la Palestine. La part de Cham, le second fils, s'étendait d'Ares[4], vers le sud, jusqu'à Fardunden[5] et Wagdurion[6] et jusqu'à l'extrême ouest. »

Le Pseudo-Jonathan ne dit rien du partage de la terre fait par Noé. Au sujet de la résidence des fils de Noé, il est d'accord avec Josèphe, comme nous le verrons plus tard par l'énumération des possessions des descendants de Cham[7].

3. *Les fils de Cham.*

Voici en quels termes Josèphe s'exprime au sujet des quatre fils de Cham : « Cousch, un des quatre fils de Cham, a gardé son nom intact à travers les âges ; en effet, il régna sur les Ethiopiens, qui se nommaient eux-mêmes les Couschites et qui sont nommés ainsi par tous les peuples de l'Asie. Le souvenir du nom des descendants de Miçraïm s'est aussi conservé... Phout colonisa la Lybie et appela ses habitants les Phoutites. Il y a aussi un fleuve dans le pays des nègres qui porte ce nom de Phout. Nous en trouvons des traces chez beaucoup d'historiens grecs, qui mentionnent ce fleuve et le pays qu'il baigne sous le nom de Phout. Quant au nom de Lybie, que ce pays porte encore, il provient d'un des fils de Miçraïm, qui s'appelait Lybis (לֻהִבִים)... Canaan, le quatrième fils de Cham, s'était fixé avec sa famille dans le pays qui s'appelle maintenant la Judée, et il l'appela de son nom *Canaan* (Ant., I, 6) ». Ainsi s'exprime Josèphe, simplement et sans aucun système préconçu. Le Livre des Jubilés, au contraire, considère Cham comme une race

[1] D'après le texte éthiopien dans le *Kampf Adams, verglichen mit dem arabischen Originaltext*, éd. E. Trumpp, p. 137 ; cf. Dillmann, *Das christliche Adambuch*, p. 110.

[2] Dillmann observe à ce sujet : « Il s'agit sans doute de la Bactriane et de l'Inde. »

[3] C'est le désert de sable El-Gifar, entre la Palestine et l'Égypte. Saadia traduit שׁוּר (Gen., xxv, 18) par גִּפְאַר.

[4] El-Arisch est le nom arabe bien connu pour désigner Rhinokorour.

[5] Le texte arabe porte אלפרדניין. Sont-ce peut-être les *fortunatæ insulæ* ?

[6] Le texte arabe a אלוכדאריין. Il est probablement question ici de Gadeïra, qui est aussi indiquée, comme frontière de l'ouest de la part de Cham, dans le Livre des Jubilés et chez Épiphane.

[7] Le Pseudo-Jonathan traduit le fleuve-frontière, le torrent de Miçraïm (Gen., xv, 18 ; Nombres, xxxiv, 5), par נילוס דמצרים. De même le Targoum sur les Chroniques, vii, 8. C'est simplement un lapsus du traducteur, et on ne peut en conclure que, selon Jonathan, la part de Sem s'étendait jusqu'au Nil.

se divisant en quatre tribus : Cousch, Miçraïm, Phout et Canaan. A celles-ci se rattachent, comme descendants, les diverses peuplades chamitiques. En conséquence, le Livre des Jubilés divise d'abord l'héritage de Cham en quatre régions et ensuite en pays. Il y est dit (chap. IX) : « Et Cham fit le partage entre ses fils. Et le premier lot échut à Cousch ; il était situé du côté de l'est ; la partie située à l'ouest échut à Phout ; à l'ouest de Phout était la part de Canaan, vers l'ouest de la mer (c'est-à-dire l'Océan Atlantique) [1] ». Plus loin, au ch. X, il est dit de nouveau. « Et Cham se rendit avec ses fils dans le pays qui lui était échu en partage dans [le sud]. Mais Canaan vit le pays du Liban jusqu'au torrent d'Egypte (Rhinokorour) et, le trouvant beau, ne se rendit pas dans le pays de son héritage, à l'ouest de la mer, mais se fixa dans le pays du Liban... Et Cham son père, ainsi que Cousch et Miçraïm, ses frères, lui dirent : « Tu t'es établi dans un pays qui ne t'appartient pas..., mais il ne les écouta pas et il habita le pays du Liban, depuis Hamath jusqu'à l'entrée de l'Egypte [2]. »

Ici la tendance est manifeste : l'extermination de Canaan par Israël devait être légitimée par cet acte d'usurpation [3].

Le Pseudo-Jonathan et le Targoum sur I Chroniques, I, 8, reproduisent les noms des fils de Cham sous la forme suivante :

Pseudo-Jonathan [4]	*Targoum sur les Chroniques* [5]
וּבְנוֹי דְחָם כּוּשׁ וּמִצְרַיִם וּפוּט וְכְנַעַן. וְשׁוּם אֲפַרְכְיוֹתְהוֹם יַרְבָּא וּמִצְרַיִם וַאֲלִיחָרֵק וּכְנַעַן ' וּבְנוֹי דְכוּשׁ...	ובנוי דחם ערב ומצרים [6] אליחרק [7] וכנען. ובנוי דערב ...

[1] D'après *Liber Jubilæorum*, éd. Dillmann, p. 39. Ici Miçraïm est omis. Dans le ms. de Tubingue, d'après lequel Dillmann a fait sa traduction allemande, tout ce passage est encore plus défectueux.

[2] D'après la traduction de Dillmann.

[3] Clément Romain, *Recognitiones*, I, 31, dit également, d'après la version syriaque (éd. Lagarde, p. 20) :

ובדרא דין דתשת עסר בני בנוהי דהו דמן בתר טופנא אתיט ארפיו תחומא דארעהון — בצחא גיר מנתא מ ע ר ב י ת א נסבו [Canaan] — ולהנון דמנתא מ צ ע י ת א מטת [Sem] אנון למודנחא עדמא לפרס טרדו. והנון בדוכיתא דהנון דאתטרדו עמרו '

Ce stratagème est inconnu dans la littérature rabbinique. Au contraire, il ressort de *Megillat Taanit*, chap. III, et de *Sanhédrin*, 91 *a*, que, l'on considérait la Palestine comme appartenant aux Cananéens. Seul Raschi, sur Gen., XII, 6, rapporte cette thèse. Je ne sais pas où il l'a prise.

[4] D'après l'édition princeps, dans la Bible de Venise de l'an 1590.

[5] D'après l'édition de Beck de 1680, avec laquelle concorde en tous points, même pour les fautes, l'édition de Lagarde (dans ses *Hagiographa chaldaice*, Leipzig, 1873).

[6] L'édition de Wilkins (Amsterdam, 1715) porte וּמִצְרָיִם.

[7] Édition Wilkins : וַאֲלִיחָרֵק.

Il faut faire à ce sujet les observations suivantes :

כוש — ערב. Tandis que Jonathan attribue à Cousch la souveraineté (Eparchie) sur l'Arabie, le Targoum sur les Chroniques traduit déjà directement Cousch par ערב (Arabie). Sans doute il entend par là l'est de l'Afrique, habité principalement par les Couschites et situé à l'ouest de l'Asie. Des géographes grecs ont également compris l'est de l'Afrique dans l'Arabie [1]. Les Couschites sont donc, d'après Jonathan, des Arabes de la race de Cham [2]. Les Arabes de race sémitique ne remontent qu'à Ismaël, selon Jonathan, qui traduit קדר (Gen., xxv, 13) par ערב. De même, le Livre des Jubilés, ch. xx, dit : « Et Ismaël, avec ses fils, et les fils de Ketoura, avec leurs enfants, partirent ensemble... Ils contractèrent ensemble des alliances et furent appelés Arabes et Ismaélites. »

פוט — אליחרק. Beck propose comme identification : l'Illyrie. Al-Irak et Al-Marocco, ce qui est absurde. Levy se borne à la note suivante : N. p. d'une tribu africaine. Schwartz [3] a eu l'idée bizarre d'identifier אליחרק avec la ville de Girge, dans la Haute-Égypte, qui, comme on sait, a reçu son nom du couvent de Saint-Georges.

En faisant, grâce à une légère modification, de אליחרק le mot אלחראי, on pourrait y voir les Lotophages, appelés Alachroes, dont Pline (v, 4) dit : « La contrée qui suit est la grande Syrte... c'est sur les côtes de cette contrée qu'habite le peuple des Cisipades ; à l'intérieur du golfe, se trouvait le territoire des Lotophages, que quelques-uns appellent Alachroes ». Ceci concorderait bien avec la position que Josèphe et le Livre des Jubilés assignent à Phout, dans l'ouest de l'Afrique. Toutefois, la leçon « Alachroes », dans Pline, n'est pas sûre. La véritable version paraît être Machryes [4].

Au lieu de אליחרק, qui est incompréhensible, je propose de lire אולהרוק : οὐλότριξ (cheveux crépus, laineux). D'après cette explication, Jonathan verrait dans Phout la race des nègres, qui se distingue des autres races noires par certains signes, surtout par ses cheveux crépus. Cette distinction entre les noirs eux-mêmes a été observée de tout temps. Déjà Hérodote distingue, parmi les Éthiopiens, ceux de l'est aux cheveux lisses, et les Lybiens de l'ouest, aux cheveux crépus (Hérodote, vii, 70). A l'appui de son

[1] Hérodote, iv, 39 ; Strabon, p. 803. Voir Knobel, *Völkertafel*, p. 254, 279, et *Eldad*, p. xxxi.

[2] Bochart a déjà appelé l'attention sur ce point dans sa *Geographia sacra*, p. 238.

[3] Dans son תבואות הארץ, chap. v.

[4] Saint-Martin, *Le nord de l'Afrique*, p. 34.

hypothèse de l'origine africaine des Colchidiens, Hérodote (II, 104) invoque le fait que les Colchidiens ont des cheveux crépus : καὶ ὅτι μελάγχροές εἰσι καὶ οὐλότριχες. Un aggadiste indique comme signes caractéristiques des nègres : les yeux rougeâtres (jaunes), les lèvres retroussées, עקושות, et les cheveux crépus [1]. Istachri établit aussi une distinction entre les races noires : « Les pays des nègres sont très étendus, mais ils sont déserts et misérables. Les eunuques noirs, qui sont amenés de ces pays dans les contrées de l'Islam, ne sont pas originaires de la Nubie, de Zendj, de Habesch ou Bodja, mais forment une peuplade à part, ayant son caractère propre et dont la peau est d'un noir intense. On dit que parmi les territoires du Soudan, c'est-à-dire Habesch, la Nubie, Bodja, etc., il n'y a pas un pays plus vaste que celui-ci ; il s'étend, au sud, jusque dans le voisinage de l'Océan ; au nord, il confine aux déserts d'Égypte situés au-delà des oasis de Nubie et de Zendj. Sauf du côté du Magreb, par suite de la difficulté des communications avec les autres peuplades, ils (les nègres) n'ont de contact avec aucun lieu habité [2]. » Comme la table ethnographique n'attribue pas de fils à Phout [3], Jonathan pouvait, à bon droit, voir en lui la souche de ces nègres disséminés qui ne formaient pas d'Etats. Pour distinguer les nègres des autres noirs, Jonathan les appelle אולהריק, faisant ressortir par cette dénomination leur signe caractéristique, les cheveux crépus.

4. *Les fils de Cousch.*

Voici comment Josèphe (Ant., I, VI) explique les noms des fils de Cousch :

[1] *Tanhouma*, éd. Venise, 1545, p. 6 *a* (Section Noé). Au lieu de נתחרך, il faut lire נתכרך ; voir D. Lurie sur *Pirkê di R. Eliéser*, XXIV. Les signes caractéristiques des nègres proprement dits sont attribués ici aux noirs en général. Il en est de même dans la Caverne des Trésors (p. 25–30 de la traduction de Bezold) ; cf. Epiphane, *Anc.*, CXIII.

[2] Istachri, éd. de Goeje, p. 40 ; cf. la traduction de Mordtmann dans *Buch der Länder*, p. 24.

[3] Cf. *Ber. r.*, ch. XXXVII. Saint Augustin (*De civitate Dei*, XVI, 3) croit que la Bible ne mentionne pas les fils de quelques descendants de Noé parce qu'ils n'ont pas formé d'Etats et qu'ils ont été comptés avec d'autres peuples. L'auteur du *Séfer ha-Yaschar*, qui est une sorte de livre d'Adam juif qui a puisé à des sources arabes, sait que Phout a engendré quatre fils et donne même leurs noms : גבל ודהן ובנה ועדן (éd. Prague, 1840, 10 *b*). Il résulte de ces noms qu'il plaçait Phout dans le sud de l'Arabie. Tabari (Annales, I, 217) prétend que קוטא (l. פוטא) a émigré à Sind et Hind et a peuplé ces pays : קאל ויקאל אן מצראים ולד אלקבט ואלברבר ואן קוטא צאר אלי ארץ אלסנד ואלהנד פנזלהא ואן אהלהא מן ולדה. Voir plus loin le paragraphe de זרנגאר.

סבא désigne, pour lui, les Sabéens. En un autre passage (Ant., II, x), il dit que Méroë s'appelait auparavant Saba. Il entend donc par Saba la province de Méroë, le Shendi [1] et le Sennâr [2] d'aujourd'hui. Hérodote (II, 29) appelle Méroë « la cité-mère de tous les Ethiopiens ». La Bible pouvait donc, à bon droit, placer Méroë en tête des peuplades couschites.

חוילה est, d'après Josèphe, le pays des Evilaïtes. Il y avait des Avelites qui habitaient le golfe d'Aden, appelé à cause d'eux *Sinus Avelites*. Mais Josèphe identifie ses Evilaïtes avec les Gétules, qui habitaient plus vers le nord et vers l'ouest.

סבתא est, selon Josèphe, le pays des Sabbatiens, qu'il appelle « Astabaroi », et dont la résidence devait être, par conséquent, au sud-est de Méroë. Josèphe a dû penser ici à ce Sabbat ou Sabbata que Ptolémée (IV, 7, 8) place près du golfe adulique.

רעמה. Josèphe traduit ce mot par les Ragmaens, sans ajouter d'autre explication.

סבתכא. Ici encore, Josèphe traduit, sans ajouter d'explication, et rend le mot par les *Sabaclenieus*.

שבא. Josèphe traduit ce mot, comme celui de סבא, par les « Sabéens » [3], sans expliquer la différence entre les premiers et les derniers. Peut-être entend-il par שבא les Sabéens arabes.

דדן. Josèphe rend ce mot par « les Judidéens, peuple de l'ouest de l'Ethiopie ».

Ces indications de Josèphe établissent d'une façon certaine qu'il plaçait les fils de Cousch principalement en Afrique, notamment dans l'est de l'Afrique ou Ethiopie, et dans l'ouest ou le nord de l'Afrique (les Mélanogétules ou les Gétules septentrionaux des anciens). Vraisemblablement Josèphe entendait par סבא Méroë, et par שבא le pays des Sabéens, dans le sud de l'Arabie.

Malheureusement le Livre des Jubilés n'indique pas les territoires partiels des Couschites, mais il ressort de ses indications générales sur les possessions héréditaires des fils de Cham qu'il place Cousch dans l'est de l'Afrique, et qu'il compte tous les pays situés à l'ouest de l'Egypte et de l'Ethiopie comme appartenant à Phout et à Canaan. Sur ce point, le Livre des Jubilés est donc en désaccord avec Josèphe, qui assigne aussi aux Couschites une partie de territoire à l'ouest.

[1] Ritter, I, 539.

[2] Voir Dillmann, *Anfange des Axumitischen Reiches*, p. 182.

[3] Hudson, dans ses remarques sur l'édition d'Oxford de Josèphe de l'an 1720, donne des variantes de ce nom ainsi que d'autres noms, mais elles sont de peu d'importance.

Voici les noms des fils de Cousch tels que les donnent le Pseudo-Jonathan et le Targoum sur les Chroniques :

Targoum sur les Chroniques [1].	*Pseudo-Jonathan.*
וּבְנֵי דכוש סבא וחוילה וסבתא ורעמה וסבתכא	וְכוּשׁ אַבָּהָתְהוֹן וְרַעְמָה וְסַבְתְּכָא
סינדאי [2]	סִינְדָאֵי
והנדקאי	וְהִנְדָקָאֵי
וסמראי [3]	וְסַמְדָאֵי
ולובאי	וְלוּבָאֵי
ודנגאי [4]. ובנוי דמנדריאטינוס [5]	וְזַנְגָאֵי. וּבְנֵי דְמַנְדְרִיטִינֹס
זנרג	זַנְדַּג
ונזגג [6]	וְנִזְגָּג

סינדאי ou סינדאי. D'après ce que nous avons vu dans Josèphe, il faudrait songer ici d'abord à Méroë. Aussi avions-nous même cru naguère être en droit de voir dans סינדאי, Sennâr, le nom actuel de la province de Méroë [7]. Or, la ville de Sennâr n'a été fondée qu'au commencement du XVI^e^ siècle, et c'est elle qui a donné son nom à la province. Avant cette époque, le nom de Sennâr était inconnu [8]. Il semble donc que la leçon סינדאי est la leçon véritable et que Jonathan désignait par ce mot l'Inde. Déjà des auteurs grecs et romains voyaient dans les Indiens noirs des Ethiopiens [9], et Pline savait que les indigènes appelaient l'Indus « Sind » (Pline, VI, 23). Les Anciens connaissaient aussi un peuple appelé Σίνδοι, ou Σίνδαι, et les Σινδαι νήσοι (Ptol., VII, 2, 20, 27). Jonathan choisit le nom de Sind, parce que, selon lui, הינדקי désigne, non pas l'Inde, mais une autre contrée (voir plus loin). A l'exemple de Jonathan, le Talmud de Babylonie considère les Indiens comme des Couschites ; des écrivains mahométans prétendent aussi que les Indiens sont des descendants de Cham [10], avec cette différence qu'ils

[1] D'après l'édition Beck. Ici aussi l'édition de Lagarde concorde en tout avec celle de Beck, à l'exception de ודנגאי, que Lagarde lit וזנגאי.

[2] L'édition Wilkins porte סינדאי. En général, Wilkins a les mêmes leçons que Jonathan.

[3] Éd. Wilkins, וסמדאי.

[4] Ed. Wilkins, וזנגאי.

[5] Ed. Wilkins, ובנוי דמנדריאטינוס.

[6] Ed. Wilkins, דמגרג ונזגג.

[7] *Eldad*, p. 33, et Schwarz, *l. c.*

[8] Bruce, traduit par Volkmann, IV, 468.

[9] Knobel, *Volkertafel*, 246.

[10] V. *Megilla*, 36 *a*, et Herbelot, *s. v. Nuh.*

leur donnent Phout, et non Cousch, comme ascendant (voir l'article זינגאי). M. J. Halévy lit également סינדאי, mais il le rattache au mot suivant הינדקאי, ce qui donne, d'après lui, le célèbre *sind wa-hind* des géographes arabes. « Les dénominations Hind et Sind, dit M. Halévy, désignent chez les auteurs orientaux la totalité de l'Indoustan. Il en résulte que le Targoum sur les Chroniques a voulu parler de l'Inde asiatique, et nullement de l'Inde africaine, comme le croit M. Epstein [1]. » Mais nous ne tarderons pas à voir que, pour Jonathan, הינדיקי est sûrement un pays africain, auquel il rattache tout au plus encore le sud de l'Arabie. En ce sens, הינדקאי ne peut être rattaché à סינדאי pour désigner l'Hindoustan. En outre, le terme « Hind et Sind » est un terme composé par les géographes arabes, qui auparavant était inconnu. L'expression « al-hind was-sind » est sûrement plus récente de cinq cents ans que la paraphrase de Jonathan sur la table ethnographique, qui ne contient que des noms grecs [2].

הינדקאי. Par ce mot Jonathan veut désigner un pays d'Afrique. Le Targoum de Jonathan sur les Prophètes traduit le mot כוש, quand il s'agit du sud de l'Ethiopie, par הנדויא (Isaïe, XI, 11 ; XVIII, 1 ; Jér., XIII, 23 ; Soph., III, 10). Le Midrasch et le Targoum sur Eccl., II, 5, portent הינדקי, tandis que le passage parallèle dans le Tanhouma (Kedoschim, § 10) porte כוש. Notre Pseudo-Jonathan traduit aussi (Gen., II, 11) חוילה par הינדיקי, et comme les rabbins entendaient par פישון le Nil [3], Jonathan ne peut avoir songé qu'à un pays africain. C'est parce qu'on entendait par הינדקי l'Inde africaine, que le Targoum sur Esther, I, 1, a dû employer l'expression הנדיא רבא pour indiquer qu'il s'agit de l'Inde asiatique [4]. La Peschito, elle aussi, a une fois בית הנדויא comme traduction du mot כושים, II Chron., XXII, 16. En cet endroit, le Tar-

[1] *Revue critique*, 1891, p. 463.

[2] Voir sur Sind, Nöldeke, *Geschichte der Perser, etc.*, p. 67, note 4. Saadia traduit שבא ודדן par אלסנד ואלהנד. Par אלסנד il veut désigner l'Inde, comme Jonathan, ou le Beloudchistan-Gedrosie, où demeuraient les Ethiopiens asiatiques. Sind a déjà ce sens chez les anciens géographes arabes. אלהנד a ici, chez Saadia, la même signification que chez Jonathan, savoir l'Inde africaine. Voir au sujet d'une interprétation analogue de Hind par les Arabes, Herbelot, *s. v. Hind*.

[3] *Ber. r.*, chap. XVI : ושם האחד פישון שהוא מגדל פשתן, avec allusion à Isaïe, XIX, 9. Les Egyptiens étaient connus comme les inventeurs du tissage (Pline, *H. N.*, VII, LVII, 5). Saadia traduit aussi פישון par Nil.

[4] ומלך מן הנדיא רבא ויד כוש מן מדינתא דהנדיא רבא ויד מערבא דכוש מאה ועשרין ושבע פילכין, conformément à l'opinion exprimée dans *Megilla*, 11 *b*, que הודו est loin de כוש. Au contraire, un autre docteur prétend que הודו et כוש étaient rapprochés. Celui-ci entend, par le הודו du livre d'Esther, l'Inde africaine. C'est dans ce sens qu'Ibn Ezra dit, en cet endroit, והודו רק בוש דרומית.

goum a דעל תחומי אפריקא. En quatre passages du Talmud où il est question de הודו, Raschi rend le mot par כוש (*Berachot*, 36 *b* ; *Yoma*, 34 *b*, 81 *b*, et *Kiddouschin*, 22 *b*) [1]. Benjamin de Tudèle, dans le récit de son voyage (éd. de Londres, I, 95), appelle encore l'Ethiopie הודו אשר ביכשה. Des auteurs chrétiens du moyen-âge, depuis les pères de l'Eglise jusqu'à Marco Polo, désignent aussi très souvent l'Ethiopie par « India ».

Vu cet état de choses, il paraît à peine contestable que le Pseudo-Jonathan ait voulu désigner par le terme de הינדקאי un peuple africain. Mais le sud de l'Arabie étant souvent compté comme faisant partie de l'Inde africaine [2], l'hypothèse que Jonathan a employé ici le terme de הינדקאי dans cette acception plus large ne se trouve pas exclue. Dans tous les cas, on ne peut pas y voir l'Inde actuelle.

סמדאי, סמראי. Gesenius lit כמראי et y voit les Sembrites du sud de Méroë qui y émigrèrent d'Egypte, sous le règne de Psamétiticus [3]. Nous savons par Josèphe que Méroë s'appelait anciennement Saba et qu'il y avait là une ville du nom de Soba et un fleuve nommé Astasoba [4]. D'après cela, Jonathan aurait entendu par סבתא la partie sud de Méroë, comme Josèphe a vu en סבא la partie nord.

M. J. Halévy prétend que Jonathan désigne par כמראי les habitants d'un royaume fabuleux de Sémiramis et dit : L'énumération סינדאי (non סינראי) והינדקאי וכמראי est à traduire : « Sindiens, Indiens et Simariens » ; ces derniers sont les habitants du royaume fabuleux de Sémiramis en Afrique, mentionné dans le Roman d'Alexandre ou Pseudo-Callisthène [5]. Mais le terme de

[1] En un autre endroit, où il est question de פרזלא הינדואה, du fer indien (*Aboda Zara*, 16 *a*), Raschi écrit aussi הודו sans l'expliquer par כוש. Ici Raschi montre une entente parfaite des choses, car l'Inde exportait beaucoup de fer, qui était très recherché (Beck, *Geschichte des Eisens*, I, 213, 226), tandis qu'on ne peut en dire autant de l'Ethiopie, quoiqu'elle possédât des mines de fer (Aboulféda, *Géographie*, traduite par Reinaud, II, 225). Le fer de Sofâla était vendu pour l'Inde, où on le travaillait (Reinaud, *ibid.*, I, CCCVII). Voir encore, à ce sujet et au sujet de Jonathan sur Gen., XXV, 18, *Eldad*, 33.

[2] Voir Pape, *Wörterbuch der griechischen Eigennamen*, fin de l'article Ἰνδία, et Payne Smith, *Thesaurus Syriacus*, *s. v.* הנדויא. Le livre chrétien d'Adam (éd. Trumpp, p. 143) raconte : « Et aux jours de Ragen, un habitant du pays de Hendake nommé Saben devint roi à sa place. Celui-ci bâtit la ville de Saba, et tous les rois qui régnèrent sur ce pays s'appelaient les Sabéens d'après le nom de la ville. Et il en fut ainsi jusqu'au règne de Salomon (fils de David) » (Allusion à la reine de Saba ; cf. Caverne des Trésors, p. 31). Ici le pays des Sabéens est appelé Hendake ; l'Inde s'écrie Endake, voir plus haut II, fine. Les Homérites sont aussi appelés tantôt Ethiopiens, tantôt Indiens. Knobel, p. 254.

[3] *Thesaurus*, *s. v.* סבתא.

[4] Voir Saint-Martin, *Le nord de l'Afrique*, p. 28 et 65.

[5] *Journal asiatique*, 1891, p. 356, et *Revue des Etudes juives*, XXII, p. 308.

Simaryens, comme dénomination des habitants du royaume fabuleux de Sémiramis en Afrique, ne se rencontre nulle part dans la littérature ancienne, pas même dans le roman grec d'Alexandre. D'après l'ensemble des versions de ce roman, Callisthène parle seulement d'un voyage d'Alexandre à la résidence de Sémiramis, où régnait la belle Candace, descendante de Sémiramis et reine de Méroë [1]. Mais il n'y est fait aucune mention d'un peuple des Simrayens. Ce sont seulement les auteurs syriens et arabes plus modernes qui ont remanié le roman d'Alexandre qui, par erreur, appellent le pays de Candace *Samara* et ses habitants Symrayens [2]. Il est tout à fait invraisemblable que Jonathan ait utilisé le Pseudo-Callisthène et ait tiré de Σεμιράμεως βασίλεια un nom désignant le סבתא de la Bible.

לובאי. Plus loin, à propos des fils de Raama, Jonathan traduit רעמה par מוריטנוס. Il en résulte qu'il songeait ici aux Lybiens qui habitaient la Mauritanie, et qu'il faisait dériver de ces Lybiens de la Mauritanie les deux peuples qui sont compris sous le nom des fils de רעמה.

זינגאי. Dérivé du grec ζύγις qu'on trouve dans Ptolémée et Cosmas Indicopleustes [3] ; cette forme correspond à la forme arabe אלזנג = Az-Zendj. Les Arabes considéraient les Zendj comme des descendants de Cousch [4].

זמרגד. C'est ainsi que שבא est traduit dans le Targoum sur Job, I, 15 [5]. Pareillement dans le Targoum sur I Chron., I,

[1] Zacher, *Pseudo-Callisthenes*, p. 162.

[2] Nöldeke, *Beitraege zur Geschichte des Alexanderromans*, p. 39. Josippon, ch. XI, a aussi ואבואה אל מלכות הסמירמים, où il faut lire הסמירמים.

[3] Saint-Martin, *Le nord de l'Afrique*, p. 210.

[4] Mas'udi, מרוג אלדהב, ch. XXXIII. En arabe, זנג a le sens de nègre ; dans le même sens on trouve זנגאי employé dans la littérature juive plus moderne, par exemple, dans *Halachot Gedolot*, הלכות גדולות. Dans *Yoma*, 10 *a*, les mots סבתא et סבתכא sont expliqués par סקיסתן גורייתא (Sagestan intérieur) et סקיסתן ברייתא (Sagestan extérieur). La leçon סקיסתן ou סגיסתן est certaine (voir Rabbinowitz, *Variæ Lectiones*, sur ce passage) et elle ne permet d'autre explication que Σακαστηνή = Sagestan. Cependant il me semble qu'ici il est fait allusion à l'Inde à l'intérieur de la presqu'île et à l'extérieur de celle-ci (à peu près Gédrosie). Voir plus haut le paragraphe consacré à אלחרק et סנדאי.

[5] ונפלת בתביק לילית מלכת זמרגד ודבריתינון דית עלמיא קשלו אינבלוסהא
Le mot לילית est ici superflu et provient d'une autre paraphrase araméenne sur Job qui a vu dans שבא, comme M. Kimchi (dans תקות אנוש, de S. Schwartz, p. 72), la לילית. Notre Targoum sur Job a beaucoup de ces éléments étrangers qui portent le plus souvent la suscription de ת"א = תרגום אחר. — Paulus Cassel (*Aus Literatur und Geschichte*, p. 15 du texte hébreu) observe à ce sujet : « Ce passage inexpliqué jusqu'ici est très intéressant. La leçon ודבריתינון est fausse. Il faut lire ודמריתינון, savoir la Mauritanie. Dans le Targoum sur Gen., x, 7, il y a, au lieu de « les fils de רעמה étaient שבא et דדן », les fils de Mauretaïnen étaient זמרגד ומזג. Au lieu de זמרגד, qui nous est transmis par erreur pour rappeler Smaragd,

32 [1]. Par שבא, on entendait un pays de Smaragd, sans doute la province de Kous à l'est d'Assouan, où est situé le mont Smaragdus avec ses mines d'émeraude, bien connues des anciens. Il est à noter que Jonathan attribue ce pays de Smaragd à un fils de Mauritanos et considère ses habitants comme des Mauritaniens. Dans cette contrée demeurait, en effet, un peuple que les anciens appelaient les *Blémyens* et les Arabes *Bodja*. Quelques auteurs latins considéraient les Blémyens comme une peuplade lybienne, à l'ouest de l'Afrique [2]. Des savants modernes ont établi que les Blémyens du mont Smaragdé y ont émigré de l'ouest de l'Afrique [3]. Comme Jonathan connaissait l'ouest de l'Afrique sous le nom de Mauritanie et comme il avait pu entendre parler de l'origine des Blémyens, il désigna les habitants du pays de Smaragd comme des descendants de Mauritanos.

נזג. D'après Bochart [4], ce sont les Μάζικες, Mazaces, peuple qui habitait la Mauritanie, sur la côte de la Méditerranée. Encore aujourd'hui, les Berbères se nomment Amôschag ou Mazig [5], nom qui correspond à la forme נזג de Jonathan. Epiphane (*Anc.* ch. CXIII) mentionne aussi parmi les Chamites un peuple du nom de Mazices.

il faut lire נגרד ou, à dire vrai, נגרד, savoir les Nigrites, et, à la place de נזג, il faut lire מזן, les *Musones*, célèbre peuple mauritanien. Le Targoum sur Job comprend par les peuples qui ont surpris les fils (lire : *les pasteurs*) de Job les Mauresques, peuplades nègres (d'où Nigrites du Niger, de la Mauritanie). On déduit cela de ce fait qu'il y est question de la reine לילית, qu'on considère ailleurs comme un fantôme nocturne, de לילה « nuit ». Ce ne sont là que des conjectures insoutenables. La leçon זמרגד (non נגרד), dans Gen., x, 7, est confirmée par les passages parallèles cités. ודברתיונן est la traduction de ותקחם et ne peut être corrigé en ודמרתיונן ; du reste, il y a encore d'autres raisons qui s'opposent à cette correction. La Peschîto traduit aussi ונסבלו גיסא ודברו אנון. Nous verrons bientôt ce que signifie נזג.

[1] Sans doute par erreur, car là il s'agit d'un autre Seba, cf. Jonathan sur Gen., xxv, 3. Levy croit que les Targoumim faisaient dériver שבא de שבר, qu'ils ont dû identifier avec Smaragd. Mais nos Targoumim ne traduisent pas שבר par זמרגד, voir Onkelos et Jonathan, Ex., xxix, 18 ; xxxix, 11, et Yerouschalmi sur le premier passage.

[2] Quatremère, *Mémoires géographiques et historiques sur l'Égypte*, II, 128.

[3] Ritter, I, 615 ; Saint-Martin, *l. c.*, 76 et s. Déjà Makrizi dit (Quatremère, *l. c.*, II, 135) : « On dit que les Bedjah sont d'origine berbère. Le pays qu'habite ce peuple commence au bourg nommé Kharbah, près duquel est la mine d'émeraude. Ce lieu est situé dans le désert de Kous... » — En un autre endroit (p. 155) Quatremère dit : « Au rapport d'Hamadany, Canaan, fils de Kham, ayant épousé Aribab fille de Batouïl, petit-fils de Japhet, en eut six fils, savoir : Khafa, Asouad, Noubah, Fezzan, Zindj et Zaghawah, qui ont donné naissance aux différentes tribus de noirs. On dit que les Bedjah descendent de Kham, fils de Noé. Suivant quelques-uns, ils tirent leur origine de Kousch, fils de Kanaan. Suivant d'autres, ce sont une tribu d'Abyssins. »

[4] P. 246.

[5] Saint-Martin, *l. c.*, p. 407 ; Kiepert, *Lehrbuch*, § 191. — Il ne peut être question ici de Mazaga en Ethiopie (Bruce, III, 357).

Si les interprétations données ici sont exactes — et la plupart doivent l'être, — Jonathan aurait attribué aux Couschites presque toute l'Afrique, telle qu'elle était connue des anciens. Ils possédaient l'est depuis le pays de Smaragd des Blémyens jusqu'à Zingis, le point de l'extrême sud de l'univers connu jusque-là. Dans l'ouest de l'Afrique, ils occupaient depuis la Lybie jusqu'au pays des Mazaces. Çà et là seulement habitaient des Phoutites aux cheveux crépus, enclavés parmi les Couschites. En outre, il y avait des Couschites qui demeuraient, selon Jonathan, dans l'extrême sud de l'Asie, dans l'Arabie du sud et dans l'Inde. Il entend donc par les Couschites de la Bible ce que les Grecs entendaient par l'Ethiopie, savoir les habitants du sud de l'Asie et de l'Afrique.

Nous laisserons de côté Nemrod, parce que les noms des États que la Bible dit avoir été fondés par lui sont faciles à expliquer. Pour la même raison, nous passerons aussi sous silence Canaan.

5. *Les fils de Miçraïm.*

Parmi les fils de Miçraïm (Gen., x, 13), Josèphe compte aussi Pelistim, quoique la Genèse (x, 14) considère les Philistins comme des descendants des Casluhim. De là vient que Josèphe énumère huit fils de Miçraïm et que leurs possessions héréditaires s'étendaient jusqu'à Gaza. Josèphe ne connaît que la résidence de deux des huit peuples : celle de Pelistim et de Lehabim. Lehabim doit avoir habité la région qui a reçu de lui le nom de Lybie. Nous avons vu plus haut (au commencement du chap. II) que, d'après Josèphe, la Lybie est la résidence de Phout, quoiqu'elle ait reçu le nom de Lehabim, fils de Miçraïm. Ainsi, d'après Josèphe, les Phoutites et les Lehabim auraient habité la Lybie en commun. Josèphe croit que le nom seul des autres fils de Miçraïm est connu, leurs villes ayant été détruites par la guerre d'Ethiopie. — D'après Josèphe, l'Égypte commence déjà à Gaza (et non à Rhinokorour), parce qu'il y demeurait des Philistins et parce que Josèphe ne tient compte que des faits et non des promesses. En outre, il faut noter que Josèphe n'identifie pas les Cappadociens avec les Caphtorim, comme le font la plupart des anciens exégètes (voir plus loin), autrement il n'eût pas manqué de l'indiquer en cette occasion.

Le Pseudo-Jonathan indique, pour les fils de Miçraïm, des noms de lieu en grec qui sont bien connus dans la géographie d'Égypte. De même, le Targoum Yerouschalmi sur ce passage et le Targoum sur I Chron., I, 11, avec quelques variantes et un ordre

de succession différent. Voici ces noms, tels que les donnent les trois Targoum mentionnés :

Targoum sur Chroniques : Ed. Wilkins.	Ed. Beck et Lagarde.	*Yerouschalmi* [1].	*Pseudo-Jonathan.*
נוטאי	נאטאי	— — —	לודים — נְוָטָאֵי
מריוטאי	מראטאי	מַרְיוֹטָאֵי	ענמים — מַרְיוֹטָאֵי
לוקאי	לאקאי	פַּנְטַפּוֹלִיטָאֵי	להבים — לְוָקָאֵי
פנטסכוינאי	פנטסכנאי	לוּסָטָאֵי	נפתחים — פַּנְטָסְכִינָאֵי
פנטפוליטאי	פנטפוליטאי	פֵּילוּזָאֵי	פתרסים — נְסָיוֹטָאֵי
נסיוטאי	נסאטאי	דנפקו פַּנְטָסַכְנָאֵי מתמן פלשתאי	כסלחים — פַּנְטַפּוֹלִיטַי
קפוטקאי	קפוטקאי	קַפּוּדָקָאֵי	דְנָפְקוּ מִתַּמָּן פְּלִשְׁתָּאֵי
			כפתרים — קַפּוּדָקָאֵי

Dans le Targoum Yerouschalmi, le premier nom manque. L'ordre de succession est différent.

Parmi ces noms, il est facile de reconnaître des noms de provinces et de localités de l'Égypte.

נוטאי : Les habitants du nome de Neut, sur la côte [2], à l'est de l'embouchure du Nil de Sebennytis.

מריוטאי : Les habitants du nome de Maréotis [3], dont la capitale était Mara. Pline les appelle Mareotae [4].

לוקאי : Les habitants du nome Lybicus, à l'ouest du nome de Maréotis, entre l'Égypte et Marmorica. Des auteurs byzantins appellent les Lybiens Levathae [5]. Jonathan a dû choisir la forme לוקאי, pour distinguer les Lybiens d'Égypte des Lybiens Couschites (לובאי).

פנטסכוינאי : Les habitants de Πεντάσχοινον, localité du nord-est de la Basse-Égypte, entre Rhinokorour et Péluse. Le Yerouschalmi traduit ainsi le nom biblique de כסלחים, parce que cette localité est proche de la frontière des Philistins et que la Bible fait descendre les Philistins des Caslouhim [6].

נסיוטאי : νησιῶται, habitants des îles [7]. A proprement dire, le Delta entier est une île. Sans doute Jonathan a pensé ici à une région déterminée, par exemple la région des canaux. Le Yerouschalmi a la leçon לוסטאי, qui est fautive.

[1] D'après l'édition princeps dans la Bible de Venise de 1517, imprimé à la suite des Hagiographes.
[2] Voir Bochart, 298 ; Knobel, 280.
[3] Knobel, 282, 286.
[4] IV, 5, 34.
[5] Saint-Martin, p. 86.
[6] Voir Knobel, 291.
[7] Bochart, 298.

פנטפרליטאי : Πενταπολίται. Il y a eu plusieurs Pentapoles. La province de la Cyrénaïque s'appelait Pentapolis Libyae, à cause de ses cinq villes les plus importantes, et Isaïe, XIX, 18, parle d'une Pentapole égyptienne (חמש ערים). Jonathan pensait sans doute ici à la Pentapole des Philistins, dont parle Josèphe (Ant., VI, 12). Cela concorderait avec ce qui est dit de l'origine des Philistins, considérés comme descendants des Caslouhim.

קפודקאי. Onkelos, les Septante, Philon, [1] les Pères de l'Église traduisent כפתרים par la Cappadoce [2]. On ignore la raison de cette explication.

פרלוסאי : Πηλουσιῶται, se trouve seulement dans le Yerouschalmi.

Ainsi Jonathan, pour expliquer les noms bibliques des fils de Miçraïm, ne parle que de la Basse-Égypte et du pays des Philistins, comme Josèphe. Il est étrange qu'il n'ait pas songé du tout à la Haute-Égypte et à la Moyenne-Égypte, d'autant plus que la Heptanomis de la Moyenne-Égypte répondrait bien aux sept noms bibliques. Peut-être est-on en droit d'en conclure que, dans l'opinion de Jonathan, la civilisation égyptienne vint du Nord et s'étendit peu à peu vers le Sud.

La situation respective des trois interprètes de la Bible ethnographique serait donc à peu près la suivante. Par la comparaison avec Josèphe et Jonathan, le Livre des Jubilés trahit la tendance à mettre dans la table ethnographique un système et de l'érudition. Les interprétations tendancieuses n'y manquent pas. Comparé à Josèphe, le Pseudo-Jonathan paraît posséder des connaissances géographiques plus étendues. Josèphe ne connaît pas les Sembrites (סמראי), les Blémyens (זמרגד), les זינגאי et les ניגר dont parle Jonathan. Josèphe ne songe pas davantage aux Indiens, pour expliquer les noms de la table. Jonathan fait, selon toute vraisemblance, une distinction entre les noirs à cheveux lisses et à cheveux crépus (צולתרין), distinction qui est ignorée de Josèphe. En général, les vues de Jonathan sont plus justes que celles de Josèphe. Josèphe est parfois obligé de laisser sans explication les noms bibliques, tandis que Jonathan sait trouver des dénominations géographiques pour tous les noms. Le progrès dans les connaissances géographiques fut réalisé par les docteurs de la Palestine, en partie au moyen de lectures, en partie au moyen d'informations prises chez les étrangers et les voyageurs de commerce. Ce sont ces matériaux ainsi recueillis qui furent utilisés pour l'explication de la Bible.

A. Epstein.

[1] Fragmenta, M., II, 676.
[2] Voir Bochart, 329; Knobel, 295.

REMARQUES

SUR LE PLURIEL DES NOMS EN HÉBREU

Les noms, en hébreu, paraissent, à première vue, former leur pluriel d'une manière très simple. Les noms masculins prennent la terminaison יִם־, les noms féminins la terminaison וֹת. Mais, quand on examine les choses de plus près, on s'aperçoit que cette formation est plus compliquée qu'elle ne le semblait tout d'abord. En effet, si les noms masculins ont au pluriel absolu la désinence *îm*, à l'état construit le pluriel est en ֵי־. Or, la désinence ֵי־ ne peut pas avoir la même origine que יִם־ ; car, à supposer que *îm* perde son *mem*, on aurait *î* et non *ê*. De l'avis de tous les grammairiens, ֵי־ est pour *ay*, et doit être absolument séparé de *îm*. Le pluriel se forme donc tout différemment, suivant que le nom est à l'état absolu ou à l'état construit. D'un autre côté, la terminaison וֹת ne se rencontre pas seulement dans les noms féminins pluriels, on la trouve également dans un grand nombre de masculins pluriels. Ce n'est pas tout : les noms ségolés, outre qu'ils prennent la marque extérieure du pluriel, subissent un changement interne : ils intercalent au pluriel un קָמַץ sous la deuxième radicale. Cette voyelle doit avoir une raison d'être. Enfin, l'on peut se demander comment il se fait qu'une foule de noms pluriels n'ont pas de singulier. Voilà une série de phénomènes qu'il faut s'expliquer si l'on veut avoir une idée précise de la formation du pluriel hébreu.

I. Le pluriel יִם־ et le pluriel ֵי־.

L'état construit marque une relation étroite qui existe entre un nom et un autre. Pour exprimer cette relation, on rapproche autant que possible les deux noms. Souvent même on abrège le premier nom, pour arriver plus vite au second et réunir, en quelque

sorte, les deux noms en un seul. Si un mot a une terminaison à l'état absolu, on comprend qu'à l'état construit cette terminaison s'écourte ou même se supprime. Mais ce que l'on conçoit difficilement, c'est que la désinence, qui marque l'état absolu, soit remplacée, à l'état construit, par une autre désinence qui n'ait avec la première aucun rapport. On ne voit donc pas comment le changement de יִם־ en ־ִי peut servir à exprimer l'état construit.

Le problème, ainsi posé, serait presque impossible à résoudre, si la comparaison du pluriel hébreu avec le pluriel arabe ne venait nous tirer d'embarras. En arabe, la terminaison *ay*, écrite de diverses manières (*â*, *ây*, *âu*), sert à former le pluriel de beaucoup de substantifs, comme יהאמי de יהים, עלמא de עאלם, etc., tandis que les terminaisons *îna*, *îna*, qui correspondent à *îm*, s'appliquent surtout au pluriel des adjectifs et des participes. Cet emploi de *ay* et de *în* en arabe nous autorise à supposer qu'en hébreu aussi *ay* a servi primitivement à former seulement le pluriel des substantifs et *îm* seulement le pluriel des adjectifs. Mais les adjectifs étant le plus souvent employés comme attributs dans la proposition et se trouvant alors à l'état absolu, il en est résulté que la terminaison *îm* a paru être la marque de l'état absolu, et a servi, par suite, à indiquer, d'une manière générale, l'état absolu. La désinence *ay* ne s'étant conservée, dans les substantifs, qu'à l'état construit, est devenue, à son tour, la marque de l'état construit aussi bien pour les adjectifs que pour les substantifs.

Dans l'araméen biblique, où l'on distingue l'état emphatique, qui indique la détermination, de l'état absolu, qui marque l'indétermination, la terminaison *ay* est employée pour l'état emphatique et pour l'état construit, et la terminaison *în* seulement pour l'état absolu. On reconnaît dans ce dialecte araméen, encore mieux qu'en hébreu, le caractère attributif de la terminaison *în*.

L'explication que nous proposons a l'avantage de montrer l'analogie du pluriel hébreu et du pluriel arabe et fait disparaître une difficulté à laquelle les grammairiens ne paraissent pas avoir accordé assez d'attention.

II. La terminaison וֹת dans les noms masculins.

La terminaison וֹת est tellement fréquente pour le pluriel des noms masculins, qu'on a pu croire qu'à l'origine les noms masculins prenaient indifféremment les terminaisons יִם־ ou וֹת. Mais cette

supposition ne satisfera guère ceux qui pensent que les langues obéissent à des lois fixes, qui laissent peu de place à l'arbitraire. Pour le cas présent, on doit, tout au moins, examiner si l'emploi de la terminaison וֹת n'est pas restreint à certaines classes de noms qu'il s'agit de déterminer. Pour faire cette recherche, le meilleur procédé consistera à énumérer les noms masculins qui ont le pluriel וֹת, en les répartissant d'après leurs formes. Ces noms sont :

צבאוֹת, נְהָרוֹת — גַּפּוֹת, לְבוֹת, סְפּוֹת, שתּוֹת[1], אָבוֹת, שֵׁמוֹת, נְאוֹת, חזוֹת, שָׂדוֹת, קָצָוֹת, זנבוֹת, לבבוֹת (I Chr., XXVIII, 9), עפרוֹת — יְרִיבוֹת, סירוֹת, קֵירוֹת — ? נתיבוֹת, גלילוֹת, סְבִיבוֹת, לְשׁוֹנוֹת, שָׁבֵעוֹת, דורוֹת, אוֹתוֹת — אֶשְׁפְּלוֹת, נגהוֹת, בהנוֹת, רחֹבוֹת, צרוֹרוֹת, חלוֹמוֹת, בְּכוֹרוֹת, עוֹרוֹת, בוֹרוֹת, קוֹלוֹת, אבוֹת (dans les deux sens de devins et d'outres) נְאָדוֹת, פִּיוֹת, לוּחוֹת — גְּבוּלוֹת, גמוּלוֹת — מוֹטוֹת, אוֹרוֹת, נְיָצָדוֹת — חוּצוֹת, הֵיכָלוֹת (Mich., II, 3) — אֲצָווֹת, אוֹצרוֹת, גּוֹרָלוֹת, שׁוֹפָרוֹת — גֵּרוֹת — קִרְבוֹת, אַרְמְנוֹת — חֲרוּצוֹת, רַחוּקוֹת, פְּקָאוֹת, כְּוֹרוֹת, כְּיוֹרוֹת, פְּקָרוֹת — כִּילַפּוֹת, — חשׁבוֹנוֹת, חֲזָיוֹנוֹת, שְׂרִיוֹנוֹת, עֲלָוֹנוֹת, דָּרְבוֹנוֹת, שַׁלְחָנוֹת — צַנְתְּרוֹת, מגדלוֹת, משׁכנוֹת, נזלגוֹת, מזרקוֹת, מִגְבָּלוֹת, מיבּרוֹת, מיגלוֹת, מַעֲרָנוֹת, נִשְׁאָרוֹת (Dan., XI, 5), מבצרוֹת, מִשׁכּבוֹת, נִיפִילוֹת, מכלאוֹת, נִיגרשׁוֹת, מִשְׁפָּצוֹת, מִזבּחוֹת, מְקָצִיעוֹת, מַעֲשָׂרוֹת, מַעֲמָרוֹת, מִשׁמרוֹת (Eccl., XII, 11), מַכָּאוֹבוֹת, מַעֲקָלוֹת, מְגִנּוֹת (II Chr., VIII, 13), מוֹצאי, מוֹשָׁבוֹת, מוֹסָדוֹת, מִזְרָקוֹת, מְאוֹרוֹת, מִחוֹלוֹת, מוּקשׁוֹת, מִוְּעָדוֹת (II Chr., VIII, 13), מַחֲנוֹת, מַרְאוֹת, מַשׂוֹת, מיצוֹת, מקוֹמוֹת[2].

Si l'on met en regard de cette série de substantifs les noms masculins ségolés qui ont le pluriel en וֹת, à savoir אָרְחוֹת[3], קָבְרוֹת, סָבְלוֹת, on remarque combien ces derniers sont en petit nombre. Encore pour סבלוֹת ne trouve-t-on au singulier que la forme assez différente סֻבָּלוֹ (Is., XIV, 25). Quant à ארח, ce mot peut avoir eu à l'origine les deux genres, comme son synonyme דרך. On peut

[1] Dans les noms où nous n'indiquons pas la vocalisation, les points-voyelles sont les mêmes que dans le nom précédent.

[2] Il faut peut-être ajouter à cette liste un certain nombre de noms dont le singulier ne se trouve pas dans la Bible. Pour quelques-uns de ces noms, le singulier peut n'avoir pas du tout existé ; nous les marquons d'un point d'interrogation : שֵׁרוֹת (talmudique שִׁירִין), גְּדוֹת (absolu גְּדוֹת ou גֵּדוֹת) — כְּרָעוֹת, רעלוֹת, דהרוֹת, זִיקוֹת, שחיתוֹת, חֲלוּצוֹת, יעשׁפוֹת, ? גלילוֹת ? עלילוֹת ? חֲלִיפוֹת — פַּלַּגוֹת, אֲבַעְבְּעוֹת, תִּימְרוֹת, גּוֹבְּלוֹת — כושׁרוֹת, טוֹטָפוֹת — ? גּוּלוֹת ? מַסְכָּנוֹת ? מַחֲמָאוֹת, מִעשׁפוֹת, מַחֲלָצוֹת, נִזְהָרוֹת — עֲשִׁתּוֹנוֹת, מַגְּדָנוֹת, מַקְהֵלוֹת ? נִירגלוֹת ? מַחְלָפוֹת, נִגְרָפוֹת, נִצָּחֲלוֹת, מִשׁרפוֹת, מַקְהֵלוֹת ? נִירָאָשׁוֹת ? נִיגְרָפוֹת, נִי

donc dire, d'une façon générale, que les masculins ségolés ne forment pas le pluriel en וֹת [1].

Il est à noter également que, parmi les noms que nous avons énumérés, il n'y en a pas un seul qui désigne un animal ou une plante.

Enfin, il est bien entendu que les adjectifs masculins forment tous leur pluriel en ים ; et par adjectifs, il faut entendre non seulement les adjectifs proprement dits et les participes, mais encore les substantifs des formes *pa''âl*, *pa''il*, *pa''ûl*, *pi''êl*. Les formes *pâ'âl*, *pâ'il*, *pâ'ûl* donnent généralement des adjectifs; cependant on trouve quelques substantifs de ces formes avec le pluriel וֹת.

Les ségolés, les noms de plantes et d'animaux et les adjectifs étant mis à part, on constate que les autres noms masculins ont bien plus souvent le pluriel וֹת que le pluriel ים [2]. Et cela surtout si l'on considère que le genre masculin a dû faire souvent substituer la terminaison du masculin à la terminaison du féminin; ce qui explique aussi pourquoi on trouve parfois les deux désinences employées pour le même substantif, comme כנורים et נאורים. כנורות et מאורות. De plus, il a pu arriver qu'un nom masculin a adopté la terminaison masculine sous l'influence d'un autre substantif de la même racine qui avait le pluriel ים : משפטים, par exemple, doit peut-être son pluriel ים à l'analogie de שפטים, מקדשים à celle de קדשים.

Une fois que l'on sait quelles classes de substantifs emploient le pluriel וֹת, il reste encore à comprendre comment on a pu se servir d'une terminaison du féminin pluriel pour des noms masculins [3]. Il est peu probable que ces noms aient eu, au singulier, deux formes, l'une masculine, l'autre féminine, laquelle aurait donné le pluriel וֹת, car la disparition complète du féminin

[1] Quelques féminins ségolés ont le pluriel en וֹת : עינות, נפשות, עצמות, שמשות, גרנות, דלתות, נעלות, חרבות, ארצות, קרנות, כפית. Les autres noms féminins à forme masculine qui ont le pluriel וֹת sont : צלעות, זרעות, רוחות, עבותות, תחומות, יתדות, חצרות, בארות — עקבות, אצבעות, כוכית, חלונות, אילנות, אתונות, — גְּאָרוֹת (Ez., VII, 3) est douteux comme genre et comme forme; עֲפָחוֹת de עֵפָה (1 Rois, VII, 19) et de עֵפָת (Ps., XXXIX, 6) est également douteux comme genre; בְּגָדוֹת (une fois, Ps., XLV, 9) est du genre féminin, Lév., VI, 20, et Prov., VI, 27, peut-être Gen., XXVII, 15.

[2] Nous ne parlons ici que des vrais pluriels. Il sera question plus loin des noms pluriels en ים qui n'ont pas de singulier, et qui ont le sens de noms singuliers.

[3] En éthiopien également on trouve un assez grand nombre de mots à forme masculine avec le pluriel *át*. (Voyez Dillmann, *Grammatik der aethiopischen Sprache*, pp. 235-236.) En araméen on trouve peu de pluriels masculins à forme féminine, et ce sont surtout des mots à dernière radicale *vav*, comme אבהתא אחריתא.

serait étrange, et, de plus, le pluriel devrait être du genre féminin. Ce qui paraît plus admissible, c'est que la terminaison וֹת provient bien de la terminaison du féminin singulier, mais que cette dernière terminaison servait elle-même, à l'origine, à marquer le masculin pluriel. L'arabe possède beaucoup de noms masculins qui forment leur pluriel avec la terminaison *at*, comme אכוה de אכו, כתבה de כאתב. Il en est de même en éthiopien [1]. En himyarite, beaucoup de quadrilitères formés à l'aide du préfixe *mem* ont au pluriel un simple *tav* comme terminaison [2]. Nous croyons donc que l'hébreu aussi pouvait former le pluriel des noms masculins en y ajoutant la désinence *at*, qui désignait la collectivité. Par exemple, un mot tel que בְּכוֹר aurait produit une forme בכורת, qui, non seulement avait le sens abstrait d'*aînesse*, mais encore le sens concret et collectif d'*aînés*. Cette désinence *at* était employée de la même manière que la terminaisen *ay* ; ces deux désinences du féminin singulier marquaient l'une et l'autre le masculin pluriel.

La transformation de la terminaison *at* en *ôt* a, sans doute, eu deux causes : 1° Le besoin d'attribuer une valeur spéciale à chaque terminaison ; *at* désignant le féminin singulier, on a dû chercher à indiquer le pluriel par une autre terminaison ; 2° l'analogie des substantifs à troisième radicale *vav* ou *yod* [3]. Dans un mot comme אבות, le תֹּ provient très probablement de la contraction de *aw* avec *at* ; de même dans לילות, ארוות, מתנות, מראות, עצות, נאות, חזות, שדות. Les quelques noms appartenant à cette catégorie ont, en quelque sorte, servi de modèles aux autres, et la terminaison *at* a cédé la place à וֹת. Il n'y a pas à s'étonner que l'ancienne formation du pluriel n'ait pas laissé de traces visibles, car nous ne voyons dans la Bible que le terme de l'évolution accomplie par la langue hébraïque à travers les siècles. Les étapes par lesquelles a passé l'hébreu ne peuvent être déterminées que par la comparaison avec d'autres langues sémitiques. Cependant il est permis de regarder des mots tels que דגה, עבדה comme des pluriels à terminaison *at*, bien que ces mots soient traités comme des féminins singuliers. מלחמה (I Rois, v, 17) nous paraît être le seul mot qui soit traité comme masculin pluriel dans le sens de combattants. Peut-être (כל)מחלה, Ex., xv, 26, (כל)מוטה, Is., lviii, 6, (ערי)המעדה, Jos., xx, 9, sont-ils aussi des collectifs.

[1] Dillmann, *Grammatik der aethiopischen Sprache*, pp. 242–243.

[2] Voyez J. Mordtmann et J. Müller, *Sabäische Denkmäler*, pp. 103–165.

[3] M. Barth (*Nominalbildung*, II, p. 213) a montré que les terminaisons וֹת et יֹת dans les noms à radicales fortes sont dues à l'analogie des noms en *vav* et en *yod*. Il doit en être de même pour la terminaison תֹ du pluriel des noms masculins.

III. Le קמץ dans le pluriel des ségolés.

Comme on l'a vu, les ségolés masculins, c'est-à-dire les noms des formes פַּעַל, פֶּעֶל, פְּעֶל, ne peuvent avoir que le pluriel en יִם־. Mais les substantifs de cette catégorie ont cette particularité qu'ils prennent au pluriel un קמץ sous la deuxième radicale, exemple : קָדָשִׁים, קֹדֶשׁ ; סְפָרִים, סֵפֶר ; מְלָכִים, מֶלֶךְ. Il en est de même des féminins de la forme פַּעֲלָה, פְּעָלָה, פֶּעֶלֶת, comme שְׂפָחוֹת, שִׁפְחָה ; חֲרָבוֹת, חֲרָבָה ; מַלְכוֹת, מַלְכָּה. En arabe, les formes correspondantes prennent aussi un *a* ; mais, comme les masculins ont le pluriel brisé, cet *a* ne se montre clairement que dans les formes féminines *fa'lat*, *fi'lat*, *fu'lat*, qui font au pluriel *fa'alât*, *fi'alât*, *fu'alât*, par exemple : קַצָּאת, טַלָּמַאת, סַדָּראת. Comme forme masculine, on ne trouve en arabe que אַרַצוּן de אַרְץ. Quelle est l'origine de cette voyelle en hébreu et en arabe, et comment entre-t-elle dans les noms à côté de la marque externe du pluriel ?

Une remarque préliminaire nous mettra, croyons-nous, sur la voie d'une explication rationnelle de ce phénomène : En arabe, la voyelle *a* peut constituer à elle seule la marque du pluriel, car, dans certains noms féminins, la désinence du féminin tombe complètement au pluriel, et la seconde radicale prend la voyelle *a*, comme dans חֲתָם, pluriel de תַּחְפָּה, קְטַע, pluriel de קִטְעָה. En éthiopien, un grand nombre de substantifs masculins forment leur pluriel en mettant aussi un *a* après la deuxième radicale, comme *'ezn*, pluriel *'ezan*. Puisqu'il en est ainsi, cette voyelle ne peut pas être une voyelle auxiliaire placée devant la syllabe tonique, comme on l'a prétendu. Selon nous, l'*a* du pluriel n'est pas autre chose que *la voyelle même du radical*.

Les ségolés sont des noms qui n'ont qu'une voyelle sous la première radicale. Or, on le sait, cette voyelle passe facilement de la première radicale à la seconde. On trouve זַרְע pour זֶרַע, נַטְע pour נָטַע ou נָטְע, קָטְנִי pour קָטֹנִי, כְּלִי pour כֵּלִי, etc. Le changement de place de la voyelle se voit surtout dans les infinitifs seconds, appelés d'ordinaire, mais à tort, infinitifs construits. Ces infinitifs sont, en réalité, identiques avec les noms ségolés. De אֵכֶל = אָכֹל, on forme אָכְלָה et אֲכָלָה, de שִׁמְרָה, שְׁמֹר, etc. En hébreu, la voyelle de l'infinitif est sous la deuxième radicale ; en arabe, dans les infinitifs de la forme *fa'l*, *fi'l*, *fu'l*, elle est sous la première consonne. Une fois que l'identité des formes פַּעַל, פְּעַל, פִּעֵל, פֻּעַל avec פָּעֹל, פָּעֵל, פָּעַל est admise, on comprend facilement

comment on est arrivé, dans les noms dits ségolés, à distinguer le pluriel du singulier : on a tout simplement donné une place différente à la voyelle [1]. Au singulier, cette voyelle est généralement sous la première radicale, au pluriel, elle est sous la seconde [2].

On objectera que, dans ce cas, il devrait toujours y avoir la même voyelle au pluriel qu'au singulier; or, c'est seulement la voyelle *a* qui se trouve au pluriel. A cela nous répondrons que : 1° la voyelle *a* n'est pas la seule que l'on rencontre au pluriel. En arabe, le pluriel de טַלְמָה est aussi bien טַלַמאת que טַלְמאת, סְדָרה que סְדַראת. En hébreu même, on trouve פְּסָלִים (Deut., VII, 5), comme pluriel de פֶּסֶל, חֲרָטִים (II Rois, V, 23), de חֶרֶט, et probablement צְנִנִים (Nombres, XXXIII, 55), = צִנִּים, de צֵן [3]. 2° Il ne faut pas étudier les langues sémitiques avec nos idées modernes sur la fixité des voyelles. Nous avons essayé de montrer ailleurs [4] que les consonnes exercent une très grande influence sur les voyelles. Il suffit que les voyelles changent de place pour que l'influence des consonnes se modifie, et, par suite, le son même des voyelles. Or, dans le cas qui nous occupe, la voyelle n'a pas la même place au singulier qu'au pluriel. Il n'y a donc rien d'étonnant à ce que le singulier n'ait pas la même voyelle que le pluriel. Même dans l'état actuel de la langue hébraïque, et bien que les règles grammaticales donnent aux sons une certaine stabilité, nous constatons une grande mobilité des voyelles ; à plus forte raison, dans les périodes antérieures de la langue. Si on a pu remarquer que certaines formes verbales ont les mêmes voyelles que certaines formes nominales, cela prouve surtout que les mêmes influences phonétiques s'exerçaient sur les unes et les autres.

De ce que la plus grande partie des noms pluriels a la voyelle *a*, on peut conclure que c'est le pluriel qui a conservé la voyelle primitive et qui a laissé à cette voyelle la place qu'elle occupait. C'est donc au singulier que s'est produit la transposition, sans doute à cause des désinences casuelles. En passant à la première radicale, l'influence des consonnes a nuancé diversement la

[1] C'est de la même façon que, selon nous, s'explique le plus facilement la formation d'une foule de pluriels brisés arabes. La différence dans la nature des voyelles et dans leur quantité n'est qu'une conséquence de la position de la voyelle. Nous nous proposons d'exposer ailleurs en détail une théorie des pluriels brisés fondée sur le principe que nous établissons ici.

[2] Il est bien remarquable que, dans l'araméen biblique, les ségolés n'ont pas au pluriel la voyelle *a*, mais qu'ils ont à l'absolu singulier la voyelle sous la deuxième radicale : פַּסָּא, פְּסָתָא.

[3] Pour עֲרִיפִים, שִׁבְכִים, גְּדֵלִים, פְּלֵלִים, le singulier est douteux.

[4] *Journal asiatique*, t. XV, p. 170 et suiv.

voyelle, qui s'est changée souvent en *i* ou en *o*. Les grammairiens modernes, d'ailleurs, considèrent, dans beaucoup de ségolés hébreux, la voyelle *i* comme une altération de la voyelle *a*, par exemple שִׁקְלִי serait pour שַׁקְלִי, de שֶׁקֶל, la voyelle *a* se changeant souvent en *i* dans une syllabe fermée sans ton. On voit, de plus, un grand nombre de substantifs prendre un קמץ à la pause ; or, la pause a généralement pour effet de rétablir la voyelle primitive. La voyelle *a* pouvait donc, à l'origine, être beaucoup plus répandue que maintenant.

Quant à la voyelle qui se trouve au pluriel sous la première radicale, lorsque le קמץ disparaît, c'est-à-dire à l'état construit et devant les suffixes הֶן, הֶם, כֶן, כֶם, elle est purement auxiliaire, de même que le חטף que prennent les gutturales devant le קמץ. Ainsi מַלְכֵי est pour *mlekay*, qui est pour *mlakay* : le *lamed* de ce mot perdant sa voyelle à cause de la faiblesse du ton à l'état construit, le *mem* prend une voyelle légère, et bien que le *scheva* du *lamed* devienne par là même נח, le *kaf* reste *rafé*, comme cela a lieu chaque fois que le *scheva* remplace une voyelle. La voyelle auxiliaire a généralement le même son que la voyelle au singulier, parce qu'elle occupe la même place que celle-ci et qu'elle subit, par conséquent, les mêmes influences phonétiques.

Puisqu'en arabe et en éthiopien, la voyelle *a* suffit à marquer le pluriel, il est à présumer qu'il en a été de même en hébreu pendant une période de la langue, et que, plus tard seulement, il a paru nécessaire d'ajouter aux ségolés les terminaisons *ay* et *îm*, et aux féminins la terminaison וֹת. Les noms étaient d'abord par eux-mêmes des collectifs, dont on formait le nom d'unité par un changement de voyelle. Ensuite on a cru devoir indiquer par des désinences la pluralité.

IV. Les pluriels qui n'ont pas de singulier.

Il n'existe, sans doute, pas une seule langue au monde qui ait autant de *pluralia tantum* que l'hébreu ; et en tout cas, dans le groupe des langues sémitiques, l'hébreu a, sous ce rapport, une place à part. Nous croyons utile de donner la liste de ces noms pluriels[1] :

שָׁמַיִם, מַיִם, מְעַיִם, רַחֲמִים — חַיִּים, פָּנִים, רַחֲמִים, פַּסִּים, דּוֹדִים, שְׁעָרִים, חֲרָשִׁים, כִּשָּׁפִים, שִׁלְּנִים, שִׁפְטִים, תְּרָפִים, אֲחֲרַיִם, מְרוֹרִים,

[1] Nous laissons naturellement de côté les noms dont le singulier manque, parce que la Bible n'a pas eu l'occasion de l'employer.

כְּנֵרִיּוֹת, עֲנִיִּים, סַנְוֵרִים — חִתְחִתִּים, תִּלְתַּלִּים, זַלְזַלִּים — פִּתְאִים, יְגִבִּים, כִּיּוֹפָרִיּוֹת, מִשְׁמָנִים, מַעֲדָנִים, מִמְתָּקִים, מַעֲטַפִּים — נַעֲמָנִים, צַוָּארִים, מְגוּרִים[1], נֶעֱרִים, מְבוּשִׁים, מֵישָׁרִים, מַכְלוּלִים, נַעֲלַלִּים, מֻרְקָחִים, כְּתֹבִים? פְּדוּיִם בְּתוּלִים, חִשֻּׁקִים, פְּקֻדִּים, זְנוּנִים[2], זְקֵנִים, שְׂרוּפִים? שְׁקֻפִּים, בְּחֻרִים (I Rois, VI, 4), פְּטוּרִים, בְּאֵשִׁים (Isaïe, XVI, 8), אֲמוּנִים, עֲלוּמִים, גְּאוּלִים, תְּאֵנִים? (Ez., XXIV, 12), עֲצוּמִים? (Ps., X, 10), נְדָדִים, הֲתֻלִּים, מְרוּקִים[3] — שְׁלָחִים, גְּקָדִים, רְקָקִים, גְּלוּלִים, הֲלוּלִים, כְּפָרִים, פְּתוּחִים, מְלֵאִים, בְּכוּרִים, רְקוּחִים, גְּרוּפִים, שְׁלוּמִים, לְמוּדִים (Isaïe, VIII, 16; L, 4), צְבָרִים, צְמָקִים, בְּעוּתִים[4], פְּקֻדִּים, שְׁקֻעִים, נְאֻפִים, שְׁקוּצִים, פְּגוּלִים, נְחָמִים, קְבוּצִים,

[1] Peut-être faut-il considérer comme n'ayant pas de singulier les mots suivants à terminaison féminine déjà cités plus haut : עֲלָלוֹת, מְלִיכוֹת, מְזוּלוֹת, יְזוּלוֹת, מְסָכְנוֹת, נַעֲדָנוֹת, מִיתְּשׁוֹת, מַטְעַמּוֹת, מַחֲמָאוֹת, נַהֲגָשׁוֹת, נַרְגָּלוֹת. Les quatre mots תּוֹצָאוֹת, תּוֹעֵפוֹת, תּוֹלָדוֹת, תְּשֻׁאוֹת n'ont pas non plus de singulier.

[2] זְנוּנִים est pour זְנֻנִים. Le *vav* et le *yod* ont cette particularité que, lorsqu'ils devraient être redoublés, on redouble très souvent la consonne qui les précède ou les suit. La seconde radicale est redoublée au lieu du *yod* dans הֲגִגֹי (Ps., V, 3), qui est pour הֲגָיִי de la racine הגי, et dans עֲרִירִי (Gen., XIII, 2) « solitaire », pour עֲרָרִי, de la racine ערי « vider ». Le redoublement de la troisième radicale au lieu du *vav* a lieu dans les verbes à la deuxième radicale *vav* : שׁוֹבֵב pour שָׁוֵב, soit que l'on considère שובב comme un piel ou comme un poel. Ces deux formes se confondent, d'ailleurs, dans les נחי ע"ו, car, selon nous le *poel* est formé par l'intercalation d'un *vav* entre la deuxième et la troisième radicale. Il existe aussi un certain nombre d'adjectifs qui redoublent la troisième radicale au lieu du *vav* : שׁוֹבָב de שׁוּב, יוֹלֵל et יוֹלָל de יול, סוֹרֵר de סור, הוֹלֵל, הוֹלָל (Ps., V, 6) de הול, et non pas de שׁוֹרֵר, הֹלֵל (*ib.*, 19) de שׁור. Ces adjectifs sont de la forme *pa"ël* comme גַּנָּב, ou de la forme *pi"ël*, comme חִנֵּךְ. Le substantif נִיחוֹחַ nous paraît aussi être pour נִיוֹחַ, de נוח, et non de נחח, comme nous l'avions cru précédemment. C'est donc פִּילוֹל pour פִּיעוֹל, comme קִיטוֹר. C'est de la même façon, enfin, que s'expliquent, en arabe, des formes telles que בִּינוֹנَة, כִּינוֹنَة, qui sont du type de פִּיעוֹלָה. Au lieu d'assimiler au *yod* la deuxième radicale, on a redoublé la troisième.

[3] Comme singuliers de la forme פָּעוּל on trouve גבול, רכוש, גדוד, זכור? (Ex., XXIII, 17), נבוב? (*ib.*, XXVII, 8), תנוך? נָאֵם, יבול, זבול, גמול, אֲמוּן, (avec צרי au lieu de חטף סגול), אסור, אבוס. — Quelques-uns de ces substantifs paraissent avoir le sens de collectif. גְּבוּל est, en quelque sorte, le pluriel de גֵּבֶל « montagne » (inusité en hébreu), רְכוּשׁ de רֶכֶשׁ, גְּדוּד désigne une troupe, et זְכוּר (si tel est l'absolu) est bien le collectif de זָכָר. Cf. Böttcher, *Ausführliches Lehrbuch*, § 664. — Au lieu du pluriel masculin, on trouve le pluriel féminin (avec le sens du singulier) dans פְּלֻלוֹת, חֲמֻדוֹת (Jér., II, 2); נְעוּרוֹת (*ibid.*, XXXII, 30); בְּחֻרוֹת (Eccl., XI, 9); אֲסֻפוֹת? (*ibid.*, XII, 11).

[4] La forme *pi"ël* au singulier, qui, dans le Talmud, est le nom d'action du *piël*, ne se trouve dans la Bible que pour les mots suivants : פִּגּוּל (Lév., VII, 17), צִפּוּי (Nomb., XVII, 3), שִׁלּוּם (Os., IX, 7), שִׁקּוּר (Prov., III, 8), חִבּוּק (*ibid.*, V, 10), תִּהּוּר (II Chr., II, 13). — Comme féminin pluriel il n'y a que נְדִבּוֹת (Is., LI, 7).

תנחומים, תַּעֲלוּלִים — נפתולים — נַאֲפוּפִים — תיתורים — שַׁעֲשׁוּעִים, תמרוקים [1].

La plupart des substantifs qui figurent dans cette longue liste sont des abstraits; c'est pourquoi Ewald (*Hebr. Sprachl.*, § 179) a supposé, en hébreu, un pluriel d'abstraction. Mais on conçoit difficilement que le pluriel ait ce rôle, et, de plus, il serait étonnant que l'hébreu seul connût cette manière d'exprimer l'abstraction. Nous croyons qu'on peut expliquer autrement ce pluriel; mais, auparavant, il sera utile d'examiner les quelques noms concrets qui n'ont pas de singulier.

M. Barth [2] a montré que les substantifs מַיִם, שָׁמַיִם, צָהֳרַיִם, חַיִּים ne sont ni des duels, ni de vrais pluriels, mais qu'à l'origine c'étaient des singuliers. Comme ces substantifs ont pour troisième radicale un *yod*, et que, à l'état construit, et devant les suffixes, ce *yod* paraissait être la marque du pluriel, on a fini par considérer ces noms comme de vrais pluriels, et on a créé, par analogie, la forme de l'absolu. Il faut noter, toutefois, que la voyelle qui se trouvait avec la deuxième radicale au singulier est restée à l'absolu pluriel et n'a pas été absorbée dans la terminaison, comme cela a lieu dans le pluriel de פָּנֶה, qui est פָּנִים, et que le ton, qui, d'ordinaire, se place sur la désinence יִם, s'est placé sur la syllabe *ay*, peut-être par analogie avec la terminaison du duel.

Pour le mot פָּנִים, on peut y voir, avec M. Barth, une forme analogique. Nous remarquerons seulement que le singulier de פנים se trouve dans la conjonction פֶּן, qui signifie *face*, *rapport*, comme l'arabe وَجْه, et équivaut à la locution vulgaire du français *rapport que*. Mais חַיִּים, que M. Barth range dans la même catégorie, nous paraît appartenir à la classe générale des noms abstraits, dont nous allons nous occuper maintenant.

Ewald (*l. c.*) a déjà remarqué que, à côté de ces formes de masculins pluriels, il existe parfois des féminins singuliers de même sens; par exemple : אֲמוּנִים = אֱמוּנָה, חַיִּים = חַיָּה (Job, XXXIII, 28), שְׁלוֹמִים = שְׁלוֹמָה (Ps., XCI, 8), רַחֲמִים = arabe رَحْمَة. D'autre part, on a vu que la véritable terminaison du pluriel masculin dans les substantifs est *ay*, et que cette terminaison est en elle-même une

[1] Comme masculins singuliers de cette forme on trouve תַּעֲנוּג (Prov., XIX, 10) et תַּמְרוּק (*ibid.*, XX, 30). Les féminins pluriels sont : תַּחֲבֻלוֹת (Deut., XXXII, 20 et *passim*); תַּעֲרֻבוֹת (II Rois, XIV, 14); תַּחֲנוּנוֹת (Ps., LXXXVI, 6); תַּעְלוּמוֹת (Job, XI, 6); תַּכְלִית נִכְלוֹת (*ib.*, XXI, 2); תַּעֲנוּגוֹת (Eccl., II, 8).

[2] *Z. D. M. G.*, t. XLII, p. 350 et suiv. Nous étions arrivé à peu près aux mêmes conclusions que M. Barth sans connaître son article.

désinence du féminin singulier et a la même valeur que *at*. En combinant ces diverses données, on arrive à conclure que les noms masculins pluriels, que nous avons énumérés, n'étaient pas primitivement des masculins pluriels, mais bien des féminins singuliers en *ay*, comme il en existe toute une série en arabe et en éthiopien [1]. La terminaison *ay* a servi à former des abstraits et des collectifs [2], tout comme *at*, mais le sens collectif a fini par prédominer, et tous les noms en *ay* ont été traités comme des pluriels [3], l'absolu prenant ensuite la terminaison יִם, tandis que les abstraits en *at* restaient des féminins singuliers [4].

La théorie que nous venons d'exposer explique pourquoi רַחֲמִים est ainsi ponctué au lieu de רְחָמִים. Ce nom n'a jamais été un vrai pluriel, c'est une forme פַּעֲלַי, et non le pluriel de רֶחֶם [5].

En résumé, l'hébreu a employé deux procédés pour marquer le pluriel. L'un consiste à le distinguer du singulier, en transposant dans celui-ci la voyelle du radical. Les ségolés nous ont conservé la trace de ce phonème grammatical. Le second consiste à ajouter les terminaisons du féminin *at* et *ay* pour indiquer le collectif. Mais *at* s'est souvent changé en *ôt*, et *ay* a été remplacé à l'absolu par *îm*, qui est la terminaison propre des adjectifs, en sorte que *îm* est devenu la marque même de l'absolu et *ay* celle du construit. On voit donc : 1° que l'apparente simplicité de formes du pluriel hébreu cache une complexité qui elle-même se ramène à une simplicité réelle de procédés ; 2° que le pluriel hébreu ressemble bien plus qu'on ne le croirait d'abord au pluriel de l'arabe et de l'éthiopien.

[1] Voyez Caspari, *Arabische Grammatik*, § 288 ; Dillmann, *Grammatik der aethiopischen Sprache*, § 127.

[2] Un exemple remarquable du sens collectif est נָשִׁים = נָשַׁי (arabe نَسَا), pour אֲנָשִׁי de la racine אנשׁ.

[3] La terminaison *ay* est restée dans אַשֶּׁה, לְבֵנָה, עֶשְׂרֵה et peut-être תָּפֻחָה.

[4] Quelques noms cependant, sans doute par une sorte d'emphase, ont changé la terminaison *at* en *ot*. Ainsi חָכְמוֹת (Prov., I, 20) pour בְּהֵמוֹת, חָכְמָה (Job, XII, 7), אֲלָמוֹת (Is., LIX, 9), etc. Il en est probablement de même pour les pluriels féminins cités p. 107, n. 1, 3 et 4, et p. 108, n. 1.

[5] Il peut en être de même pour les noms de plantes et d'animaux suivants : שְׁשָׁקִים, פִּשְׁפִּים, שְׁעוֹרִים, חִטִּים, שְׁקָמִים, שַׁלְוִים, בָּטְנִים. Il est à noter que שְׁשָׁה, פִּשְׁתָּה, שְׁעוֹרָה, חִטָּה n'ont pas plus la valeur de pluriels que שְׁשָׁקִים, פִּשְׁפִּים, שְׁעוֹרִים, חִטִּים. Au contraire, תְּאֵנִים a réellement le sens d'un nom pluriel, tandis que תְּאֵנָה est un nom d'unité, de même que les autres féminins en ה, ou ת, qui ont le pluriel ים ; מִלָּה, בֵּיצָה, אֲבַלָּה, דִּבְרָה, אֶשֶׁרָה, לְבֵנָה, נְגָלָה, מִלָּה, כְּאָה (le singulier se trouve dans la Mischna), קַשְׁקֶשֶׁת, גַּחֶלֶת, שִׁבֹּלֶת. On doit peut-être ranger avec ces derniers noms כְּנָה, qui se trouve au singulier seulement dans la Mischna (Para, IX, 1). כְּנָם (Ex., VIII, 13) est peut-être un compromis entre כְּנָה et כִּנִּים.

V. Le pluriel emphatique.

On trouve un certain nombre de participes pluriels auxquels se rapporte un adjectif ou un verbe au singulier. Ce sont : מברכיך ברוך וארריך ארור (Gen., xxvii, 29 ; Nomb., xxiv, 7), ... מחלליה יומת (Ex., xxxi, 14), ישא ... אבליו (Lév., xix, 8) ; ... לשנאיו להאבידו (Deut., vii, 10) ; יאמר ... מוכריהן (Zach., xi, 5) [1] ; ... אהביה יאבל (Prov., xviii, 21), צפניה ... צפן (*ib.*, xxvii, 16). Dans d'autres passages, le contexte demande le singulier : מברכיך (Gen., xii, 3) à côté de מקללך ,מרוממיו (Is., x, 15), בעצתך יעשיך (*ib.*, liv, 5), מוצאיהם (Prov., iv, 22), שלחיו (*ib.*, x, 26 ; xxv, 13).

Ewald (§ 319) a expliqué quelques-uns de ces passages en sous-entendant, après le pluriel, le mot « chacun », par exemple : מברכיך ברוך signifierait : « Ceux qui te bénissent (chacun d'entre eux) sera béni ». Mais ce sont de ces explications qui n'expliquent rien ; car, une fois de telles ellipses admises, il n'y aurait plus de raison pour que le verbe ou l'adjectif s'accordât avec le sujet de la phrase. Si l'on met l'attribut au singulier, pourquoi dans des formules si simples le sujet également ne serait-il pas au singulier ? Nous croyons, en effet, que מברכיך et les autres participes sont des singuliers, et voici comment on peut se rendre compte de l'apparence du pluriel.

Les pronoms suffixes de la 2e et 3e pers. singulier dans les noms au singulier ne diffèrent pas beaucoup, pour la prononciation, des mêmes suffixes dans les noms au pluriel. Ainsi, à la 2e personne masculin, la forme pausale ךָ se prononce comme יכָה ; au féminin le son de ךְ se rapproche de celui de יךְ, qui est pour יכְךְ. A la 3e personne masculin le suffixe ו, qui vient de *a(h)u*, sonne facilement comme יו (prononcé *aou*). Le suffixe de la 3e personne féminin dans les noms pluriels se prononce absolument comme le même suffixe dans les noms singuliers terminés en *yod*. Il suffit donc d'une légère emphase pour transformer les suffixes du singulier en suffixes du pluriel. Or, dans les passages cités, on conçoit très bien que le sens de la phrase fasse appuyer sur les suffixes des participes.

A cette raison s'ajoute, dans quelques participes, l'euphonie : מְבָרֶכְךָ est très dur, c'est pourquoi il est remplacé par מְבָרֲכֶךָ, qui

[1] Dans ce verset, il faut sans doute lire יהרגן, au lieu de יאשם, et יאשמו au lieu de יאשמר (le mot suivant commence par un *vav*), קניהן devant être un singulier aussi bien que רעיהן.

s'est écrit ensuite מברכיך, parce qu'on ne comprenait plus la forme pausale avec un accent conjonctif; de même ארריך remplace אֹרְרֶךָ. Mais on conserve וּמְקַלֶּלְךָ (Gen., XII, 3), qui ne blesse pas l'oreille.

D'un autre côté, Ewald (§ 178 *b*) observe que c'est parce que quelques-uns de ces participes, comme שלחיו, ont le sens de « maître » qu'ils prennent le pluriel. L'observation est juste, mais toujours avec cette restriction que les participes n'ont que l'apparence du pluriel; les suffixes étant prononcés avec emphase, les noms paraissent devenir des pluriels. Il se peut, d'ailleurs, qu'on ait perdu de vue l'origine phonétique de ce phénomène, et qu'on ait fini véritablement par mettre le pluriel à la place du singulier. Ewald compare, avec raison, ces participes aux mots אלהים, אדנים, בעלים. Mais là encore, nous croyons que le pluriel de majesté provient de la prononciation emphatique des suffixes. On doit remarquer, en effet, que בעלים et בעלי ne sont jamais employés comme singuliers; à l'absolu et au construit on dit בעל. Si בעליו était un vrai pluriel, on emploierait aussi bien בעלים et בעלי comme pluriel de majesté. Quant au קמץ de la deuxième radicale, nous avons vu qu'il n'est pas autre chose que la voyelle même du radical. En comparaison avec אדנים, אדוֹן est rare, quoiqu'on trouve assez souvent אדניו; אֲדֹנָי est réservé à Dieu. Pour אלהים, enfin, le pluriel emphatique a tellement prédominé que אלהים a supplanté אלה, qui n'est resté qu'en poésie. Il n'est pas nécessaire de chercher une explication philosophique ou religieuse pour le pluriel אלהים : le pluriel, à notre avis, n'est pas primitif et אלה est la forme ancienne. Le mot אלהים ne prouve rien pour ni contre le polythéisme des Hébreux; ce qui paraît vraisemblable, c'est que אלהים a remplacé אלה à une époque où le monothéisme était déjà si bien implanté en Israël, que le pluriel du mot dieu n'a pas paru constituer une hérésie et n'a sans doute choqué personne.

MAYER LAMBERT.

UNE FALSIFICATION DANS LA LETTRE

ENVOYÉE PAR MAÏMONIDE AUX JUIFS DU YÉMEN

Dans la « Lettre », devenue classique, de Maïmonide aux Juifs du Yémen, il se rencontre un passage qui paraît très surprenant [1]. Non seulement il est en contradiction avec ce que nous savons de l'esprit si lumineux de Maïmonide, mais il offre le plus frappant contraste avec le contenu et toute la teneur de ce document. Pour employer une comparaison malheureusement suggérée par l'actualité, on dirait qu'après avoir élevé un superbe édifice, l'architecte aurait déposé au cœur même de ce monument une boîte de dynamite pour le faire sauter en l'air. Dans cette lettre d'une émotion si poignante, notre philosophe, pour exhorter ses coreligionnaires du Yémen persécutés à supporter avec courage leurs souffrances, déroule devant eux la suite des violences exercées contre les Juifs par leurs adversaires, leur montre combien ces cruautés ont eu peu d'action sur leur foi, proclame l'éternité du judaïsme avec l'éloquence des prophètes et prouve jusqu'à l'évidence la fausseté des assertions des prétendus prophètes du temps. Il engage ces malheureux à ne laisser entamer la fermeté de leur foi ni par des promesses trompeuses, ni par le leurre d'espérances irréalisables, et il s'élève vivement contre ceux qui prétendent pouvoir fixer la date certaine de l'arrivée du Messie à l'aide de certains calculs ou observations astrologiques. A l'exemple des docteurs du Talmud, il condamne sévèrement ceux qui « calculent la fin. » Comment admettre, alors, que ce même Maïmonide, dans cette même lettre, ait essayé de faire croire aux Yéménites, au moment où ils étaient surexcités par les prédications d'un faux Messie, qu'il existait une sainte et divine tradition affirmant que, conformément à un passage de la Bible, de nouveaux prophètes

[1] קובץ תשובות הרמב"ם, éd. Lichtenberg, II, 6 *b*-6 *c*.

apparaîtraient très prochainement et seraient les précurseurs du Messie ! Ainsi, la manie de calculer la date de l'arrivée du Messie, qu'il considérait comme un crime capital, et dont il s'était efforcé de justifier le Gaon Saadia, cette manie, il l'aurait tout à coup encouragée en la déclarant fondée sur une tradition certaine ! Il aurait annoncé à ses frères du Yémen que, d'après une interprétation absolument sûre d'un verset de la Bible, et confirmée par une tradition de famille secrète mais ininterrompue, le Messie viendrait dans une trentaine d'années, lui qui avait multiplié ses efforts pour empêcher les déceptions inévitables et dangereuses que leur causerait une telle espérance ! Il n'aurait pas craint d'ébranler la croyance à l'arrivée du Messie, qu'il avait pourtant placée parmi les dogmes fondamentaux du judaïsme, en annonçant cette arrivée pour une date aussi rapprochée, même encore de son vivant ! Toutes les idées philosophiques de Maïmonide et surtout l'esprit si sage, si prudent, de cette « Lettre » sont en opposition formelle avec une assertion aussi étrange.

Du reste, le contenu même du passage en question est si peu conforme au tour d'esprit de Maïmonide et à tout ce que nous savons de lui qu'on aurait dû le supprimer depuis longtemps comme faisant tache dans la belle œuvre du philosophe. Il n'est pas admissible que celui qui, au moyen âge, fut le partisan le plus résolu de l'explication simple et rationnelle de la Bible et un adversaire acharné du *Derasch*, ait proclamé comme une vérité, certifiée par une tradition secrète, une interprétation qui, à l'aide de calculs fantaisistes, permettait de trouver dans les Saintes Ecritures les plus dangereuses prédictions. On lit, en effet, dans ce passage, qu'en prononçant le mot רדו (Genèse, XLII, 2), le patriarche Jacob avait annoncé à ses fils que l'exil de leur postérité se prolongerait en Égypte pendant 210 ans (la valeur numérique des lettres de ce mot est 210), et que par le mot rare נוֹשַׁנְתֶּם (Deut., IV, 25), Moïse avait prédit que les Israélites résideraient dans la Terre-Sainte pendant 846 ans[1]. Ces deux exemples, si fréquemment imités plus tard dans la littérature juive quand il s'agissait d'indiquer des moyens mnémotechniques pour rappeler la date d'événements importants, ces deux exemples, dis-je, sont invoqués par Maïmonide pour accréditer l'authenticité de la tradition mystérieuse d'après laquelle les temps messianiques étaient proches. C'est le mot בעתה de Balaam (Nombres, XXIII, 23) qui, selon Maïmonide, contiendrait le secret de la date de l'époque messianique. « Au temps fixé », c'est-à-dire quand se seront

[1] *Ibid.*, 6 *a*, lire תתנר au lieu de תתער.

écoulés autant de siècles qu'il s'en est déjà passé jusqu'alors depuis la création du monde, l'esprit prophétique règnera de nouveau dans Jacob, et le Messie apparaîtra. Telle est l'interprétation du verset des Nombres. On voit qu'en réalité, ces exemples ne prouvent rien. Car ce n'est pas sur la valeur numérique des lettres [1], comme dans les exemples précités, mais sur l'interprétation des mots que s'appuie Maïmonide pour fixer l'ère messianique. Or, Maïmonide n'a pas l'habitude de s'étendre dans des bavardages inutiles ou de développer des prémisses qui n'aboutissent à rien.

Mais voici qui prouve encore mieux que le passage en question est falsifié. C'est que la signification messianique attribuée aux paroles de Balaam, et que Maïmonide n'aurait connue que par une mystérieuse tradition de famille, est, en réalité, une simple banalité, une interprétation bien connue, rapportée par Hanina dans le traité de *Sabbat* du Talmud de Jérusalem, comme l'a déjà fait remarquer Azaria de Rossi dans le 43e chapitre de son *Meor Enayim*, III. (Ce dernier n'avait cependant pas osé aller jusqu'à suspecter l'authenticité même du passage attribué à Maïmonide). Pour Hanina, le mot כזית prouve que Balaam croyait se trouver juste au milieu de l'époque anté-messianique. Cette remarque si innocente de Hanina, faite dans les termes les plus circonspects, devient dans la Lettre de Maïmonide une promesse formelle et certaine. C'est, du reste, l'habitude des falsificateurs de tomber dans l'exagération, dans l'espoir de dissimuler ainsi plus facilement la source à laquelle ils ont puisé.

Il ne faut pas s'y tromper. Pour résoudre la difficulté et supprimer les contradictions que nous avons signalées, il faut absolument retrancher le passage en question, comme une audacieuse falsification, de la Lettre de Maïmonide. Azaria de Rossi sentait bien combien ce passage jurait avec le contexte, il essayait de le justifier en disant que Maïmonide croyait nécessaire de faire luire un rayon d'espoir dans le cœur des malheureux persécutés du Yémen. Mais Maïmonide aurait été bien étonné de se voir défendre par les mêmes arguments qu'il avait émis pour la justification de Saadia. La vérité est qu'il considérait, au contraire, de son devoir de mettre les Yéménites en garde contre ces prédictions messianiques, forcément suivies de cruelles déceptions. Il ne pouvait donc nullement songer à se livrer lui-même, dans sa Lettre, à des calculs relatifs à l'arrivée du Messie.

[1] Ni le texte de ce passage ni le calcul établi plus loin pour déterminer l'année de l'arrivée du Messie ne permettent d'admettre que l'auteur a calculé la valeur numérique des lettres de כזית = 490, c'est-à-dire 2490.

D'ailleurs, le falsificateur laisse percer le bout de l'oreille. Pour que son interpolation ne soit pas en contradiction trop flagrante avec ce qui précède, il fait d'abord dire à Maïmonide qu'on ne connaît pas exactement la date de la venue du Messie. Il croit cette transition suffisante et il fait dire ensuite à notre philosophe que, malgré cette incertitude, il existe pourtant une tradition merveilleuse qui permet de déterminer cette date. A la fin de son interpolation, il semble pris d'un nouveau scrupule. Il sait bien que le lecteur trouvera étrange qu'après avoir condamné avec tant de rigueur tous les calculs messianiques, Maïmonide vienne produire lui-même des prédictions messianiques fondées sur la plus pauvre des exégèses. Aussi met-il dans la bouche de notre philosophe les affirmations les plus solennelles pour persuader à ses frères du Yémen que le calcul qu'il établit est le seul vrai et que, pour ce motif, il le leur communique malgré la défense faite par les anciens d'énoncer de telles prédictions. S'il était besoin d'une nouvelle preuve pour démontrer la fausseté de ce passage, ces affirmations répétées du falsificateur nous la donneraient éclatante et irréfutable.

Ce n'est pas seulement dans ce passage qu'on a essayé d'attribuer à Maïmonide la croyance que le Messie viendrait encore de son vivant. On a fabriqué une lettre tout entière [1] dans laquelle Maïmonide est censé raconter qu'à l'époque où les persécutions sévissaient avec le plus de violence contre les Juifs du Yémen, Menahem avait quitté cette contrée pour se rendre à Ispahan auprès du Messie David Alroï; que lui, Maïmonide, avait délégué auprès de ce personnage son frère David, chargé de lui soumettre les dix-huit questions dont le Talmud laisse la solution au Messie; que quinze de ces questions avaient été, en effet, résolues par Abi Saïd ben Daoudi, c'est-à-dire par David Alroï, et que, par conséquent, ce dernier était bien le Messie. Chaque mouvement historique ou littéraire, dans les premières années qui suivirent la mort de Maïmonide, se réclamait, en effet, de lui ou s'efforçait au moins de trouver un point d'appui dans ses œuvres. De là, des lettres et des ouvrages tout entiers qu'on publiait sous le nom de Maïmonide, de là aussi des passages interpolés dans les livres authentiques du philosophe pour appuyer une opinion ou accréditer un imposteur. C'est ainsi que la Cabbale a essayé de faire passer Maïmonide pour un de ses partisans, c'est ainsi que, par haine des Juifs de France, on a interpolé, dans la lettre adressée par notre philosophe à son fils Abraham, de prétendues attaques contre les hommes pieux de

[1] Éditée par M. Neubauer dans *Revue des Études juives*, IV, 175.

ce pays, et que, par respect pour Abraham ibn Ezra, on a inséré dans cette même lettre l'éloge de ce savant. Déjà en 1760 l'esprit pénétrant et critique de Naftali Hirsch Goslar avait reconnu ces interpolations [1].

La Lettre adressée aux Juifs du Yémen a dû être falsifiée de très bonne heure, car le passage sur lequel nous avons appelé l'attention paraît déjà se trouver dans le texte arabe que les trois traducteurs Samuel ibn Tibbon, Abraham ibn Hasdaï [2] et Nahum ben Jacob Maarebi avaient eu sous les yeux.

Il découle de ce qui précède une conclusion assez importante pour l'histoire. Dans son travail sur les années de délivrance (*Gesammelte Schriften,* III, 227), Zunz prétend qu'il existe un rapport entre l'émigration des rabbins de France et d'Angleterre en 1211 et l'annonce du réveil de l'esprit prophétique, et il fait observer que cette dernière prédiction s'était également propagée en Espagne. Il me paraît certain que ce n'est que la partie inter-

[1] Kaufmann, *Geschichte der Attributenlehre*, 490. note 175. Cf. Auerbach, *Geschichte der isr. Gemeinde Halberstadt*, 202, et sur Goslar, *Isr. Letterbode*, II, 89.

[2] Je publie ici la traduction d'Ibn Hasdaï d'après une copie du ms. 57 de Munich, que je dois à la bienveillance de M. le rabbin Joseph Perles. La traduction de Samuel ibn Tibbon se trouve également dans le ms. 2218, 2 *a*, d'Oxford, ce que M. Neubauer n'a pas remarqué. D'après la collation que j'ai faite de ce ms., il faut lire dans Holub, p. 46, ligne 4, יארץ au lieu de נרץ. A en juger par la date, je crois que la même traduction se trouve dans ms. 2414, 1, d'Oxford ; je suppose même que le ms. 2218, 2 *a*, ne renferme qu'une copie du ms. 2414, 1.

ואולם אמתת הזמן הזה הוא דבר שלא יודע ואולם יש לנו
הגדה מופלאה (אגורנה?) [אגידנה?] מאבי מזקני מאבותיו מזקנו ז"ל כן
עד תחלת גלותינו מירושלים כאשר אמר הנביא וגלות ירושלים אשר
בספרד והיא שנבואת בלעם יש בפסוקיה רמז לשוב הנבואה לישראל
אח[ר] הפסקה ממנו שבאו בתורה פסוקים ואם היה הענין מהענינים
יש בהם כמו כן רמז אל ענין אחר כמו דבר יעקב לבניו רדו שמה
שאנחנו עמדנו במצרים ענין רדו מאתים ועשר שנים וכן דבר
משה ע"ה כי תוליד בנים ובני בנים ונושנתם בארץ עמדנו בארץ
ישראל מיום שנכנס[ו] בה עד גלות המלך ויכין מנין נ[ו]שנתם והוא
ת'ת[ו] שנה וכאלה רבים ועל זה הדרך מההפ[רד]ה קבלנו שאמרו
כלו בלעם כעת יאמר ליעקב ולישראל מה פעל אל יש בו סוד
שנאותו היה ימנה כמנין ששת ימי בראשית עד אותו זמן ויתחזר
הנבואה לישראל ויאמרו להם הנביאים מה פעל אל. וזה הדבר היה
בשנת שמונה ושלשים שנה לצאת בני ישראל מנמצרים ויהיה
מתחלת ה'ה[ת]אריך עד היום ההוא אלפים ות'פ[ת] שנה כי הסימן
בת'פ'ח גאולים. ועל זאת הסברה ועל זה הפירוש תשוב הנבואה
לישראל בשנת אלפי' ות'ק'ע'ו ואין סמך שתשובת הנבואה היא
הקדמו' למשיח כאמרו ונבאו בניכם ובנותיכם וכו' וזה הוא הקץ
שהוא יותר מכוון שאמרוהו לנו ואמרנו שהוא האמיתי אחר שהתרנו
ומנענו שלא לגלותו לכל יהיה כמתאחר ומתמהמה בעניני ה'ש'ב) הנם
והנה ה[ו]דענוכם אותו והאל יודע האמת.

polée de la lettre du Yémen qui a suggéré cette opinion à Zunz. Une fois qu'il est admis que cette partie n'est pas de Maïmonide, son contenu n'a plus aucun caractère d'authenticité. Et, de fait, la connexité indiquée par Zunz n'a jamais existé. En effet, d'après ce passage, si toutefois il mérite quelque créance, le réveil de l'esprit prophétique devait se produire en 1216, puisque deux fois 2488 égalent 4976 = 1216. Or, l'émigration des rabbins commença dès 1211, et elle était certainement due aux persécutions bien plus qu'aux espérances messianiques. Car ces espérances n'ont jamais poussé les masses à se rendre en pèlerinage dans la Terre-Sainte et se sont encore moins manifestées par l'émigration des savants.

David Kaufmann.

NOTES SUR MESSER DAVID LÉON

TIRÉES DE MANUSCRITS

La dernière moitié du XV^e^ siècle, comme la première moitié du XVI^e^, qui constituent la Renaissance, sont intéressantes pour l'histoire des Juifs, non pas seulement à cause des persécutions qui marquèrent cette période, mais à cause du rajeunissement que subit alors le Judaïsme. C'est pour les Juifs aussi un temps singulier que celui qui met fin à tant d'anciens procès historiques et, en même temps, voit commencer de nouveaux développements dont la conclusion ne se montre pas encore. Qu'on pense, par exemple, à Joseph Caro, dont le *Schoulhan Arouch* fixe comme lois *toutes* les opinions et prescriptions du Talmud, et fait perdre à la Halacha les derniers restes de mobilité; à Azaria de Rossi, qui met en doute le système chronologique traditionnel, et qui, s'appuyant sur quelques données chronologiques du Talmud, établit, dans son *Meor Enayim*, les premiers fondements de la critique historique juive; qu'on pense encore au mystique Isaac Loria, qui veut prendre d'assaut le ciel au moyen de la foi, et à Elie del Medigo, qui écrit un « Examen de la religion! » Mais ce n'est pas seulement chez des contemporains que s'accusent ces contrastes, c'est, en Italie surtout, dans la même personne qu'ils se manifestent. Tel ce Messer David Léon, fils du philosophe Messer Juda Léon, bien connu. Tandis que le père paraissait surtout être un aristotélicien, le fils mêle, dans ses écrits, d'une étrange façon connaissances halachiques à spéculations philosophiques, passant du scepticisme au mysticisme. A dire vrai, cette variété et cette mobilité de pensée font tort à la profondeur de ses ouvrages. Mais c'est justement ce défaut qui fournit à l'histoire littéraire des renseignements intéressants. Un penseur plus profond se serait cantonné dans un seul domaine, Messer David Léon les explore tous.

Cet intérêt a déjà été mis en lumière depuis longtemps par

MM. Steinschneider et Neubauer, qui ont consacré divers articles à ces nombreux ouvrages, encore tous manuscrits à l'exception du תהלה לדויד [1]. Nous avons eu la bonne fortune de découvrir un ms. de notre auteur qui n'était connu de ces savants que par des citations. Nous allons en donner une analyse détaillée, qui, à notre avis, montrera qu'il n'est pas dépourvu d'intérêt. Nous y joindrons quelques extraits d'un autre ms. de David qui se trouve à Oxford. Ces extraits jetteront quelque jour sur la vie de l'auteur et sur la situation des communautés formées en Turquie et en Italie par les Israélites expulsés de l'Espagne et du Portugal.

Le ms. encore inconnu dont nous voulons parler appartient au Judith College, de Ramsgate (ms. Montefiore, 465), et porte le titre de מגן דוד. Il renferme 176 feuillets, dont les 76 derniers sont écrits par un autre copiste que les premiers. Sur la marge de f° 2 *a* on lit ces mots : « J'ai reçu ce ms. de la ville de Safet, en 596 (1836), David, fils de Raphaël Meldola » :

קבלתי זה הספר בת"י ניעה"ק צפת ת"ו בשנת תקצ"ו לפ"ק דוד בכ"ה"ר רפאל מילדולה ס"ט זצ"ל.

A la marge du f° 5 *a* on lit que ce ms. se trouvait dans la bibliothèque de R. Amram, et qu'il est envoyé par le gendre de celui-ci, Moïse Juda b. Israël, à David Meldola [2].

מנחה היא שלוחה זה ספר יקר הערך שמו מגן דוד אשר נמצא בבית גנזי נ' חניו הגאון הגדול המפורסם בכל קצוי ארץ כבוד רב עמרם זצ"ל ובו ינצא החכם כל ד'ב'ר] טוב ונחמד היא שלו[חה] אל כבוד הרב החכם השלם בנן של קדוש' אוהב נאמן לאבי מורי לו ולזרעו עד עולם כש"ת מוה' דוד מילדו (מילדולה) הי"ו ניאתי אוהב נאמן ודור[ש] שלומו כל הימים לתורה ולתעודה דברי הצעיר משה יאודה בן לא"א מוה' ישר[אל] הי"ו [3].

Après les ff. 2 et 15 manquent probablement quelques pages. Les derniers mots du ms. (f° 178 *b*) sont : ואתי יהיה הד' ובין תבין אשר לפניך, תם.

[1] Voir Neubauer dans *Letterbode*, X, 106, et Steinschneider, *ibid.*, XII, 57 et 82. Voir aussi Neubauer dans *Revue des Études juives*, X, 95, et la notice qu'il a publiée dans les *Rendiconti della R. Accademia dei Lincei*, vol. VII, 182. Voir enfin les informations données par Michael dans *Or Hahayyim*, n° 727.

[2] Voir sur ce R. Amram les Consultations שו"ת חתם סיפר, II, § 233. Il semble résulter du contenu de cette consultation qu'elle a été écrite après 1827. David Meldola était *hakam*, à Londres, et mourut en 1853. C'est peut-être ce même exemplaire qui avait appartenu autrefois à Jacob Roman (Voir *Letterbode*, XII, 7, ou l'on mentionne aussi מגן דוד נו' דוד). J'adresse ici publiquement mes remercîments au principal du Judith College, qui a bien voulu me prêter le ms.

[3] *Letterbode*, X, 106 et 110.

L'ouvrage, comme l'a déjà entrevu M. Neubauer, est cabbalistique, mais avec une nuance atténuée. David Léon nous apprend que son père avait combattu ses tendances au mysticisme, comme il ressort de la préface (f. 1 *a-b*), dont voici un extrait :

אמר העבד הנאמן דוד הקטן בן הרב החסיד החכם הכולל כמהר"ר יהודה יצ"ו הנקרא יהודה מסיר ליאון להחכם המעולה השלם קרובי כמהר"ר דוד מטיוולי יצ"ו, מאשר יקדרת בעיני נבבדת שאהבה נפשי ואותך יום יום ידרשון שיעפי... ענוך בדבקות נמרץ כשלהבת קשורה בגחלת נפשי אויתיך בלילה... בלילות פה אל פה אדבר בך זכרתיך על יצועי חותם תכנית מלא חכמה עד דוד הגדיל, ונדבה רוחך להעמיק שאלה בדברים גדוים ונוראים ונסודות

[1] L'ami auquel Messer Léon communique la liste des ouvrages de son père est probablement ce David de Tivoli auquel il a dédié cet ouvrage. On sait que M. Steinschneider a déjà appelé l'attention sur ce point. Voir sa communication, au nom de M. Berliner, dans *Letterb.*, XII, 92. Sur ma demande, M. Margolies, rabbin de Florence, a bien voulu examiner ce ms. 12 signalé par M. Berliner (mss. des Médicis, Plut. 88, Florence). Voici ce qu'il en dit : « Le manuscrit en question est certainement un recueil de lettres réunies pour servir d'exercices de style. Au début se trouve une épître adressée à un certain David, à qui l'auteur anonyme exprime ses regrets que, par suite des nombreuses occupations dont il a accepté la charge, il ne puisse pas venir demeurer chez lui pour devenir le maître de son fils... Cette épître est suivie d'une lettre de Messer David Léon, qui, après une longue introduction poétique, parle des ouvrages de Juda Messer Léon. Il dit : וידעתי כי נכסוף נכספת לדעת הספרים אשר חבר הרב הגדול הנאור לארץ ולדרים עלי' מדברנא דאומתי' א"א יצ"ו ועל זה ראותי לזכרם לכבודך איש על ניקומו ואשר קרא בשמותם עלי אדמות. האחד לבנת הספיר והוא חבור בדקדוק ואחרי כן יצא אחיו שמו מבלל יופי אשר בו מחכמת ההגיון כללים רבים חדשים גם ישנים. ושם השלישי נופת צופים אשר ביאר בו מתק הדבור ועריבותו בדברי הנביאים להלל מאד. גם חבר פירוש על מבא מאמרות מצוצה.... כוננה ידיו בבולוניא ואז הייתי אצלו אמון לדעת מוסר השכל לקטר למלאכת השמים לתורה ולתעודה ואם שלמים הם אתך כצוף דבש אמרי נעם ובן רבים באוצרותיו אשר אחשוב לא שמעת שמעם ולא הוגד לך מהמונם ולא מהמהם. והאחד הוא פירוש ס' המופת אשר נבבדות מדובר בו והגיע אל גלות ירושלים אשר בספרד ליד חכם מורה צדק ויתן אותו בריקיע השמים לגדולה ולתפארת גם חבר במעטובה ס' על ד' מאמרים מן השמע טבעי נאה ונורא ומבאר דברי בן רש"ד ומישב הארוך עם הנוסחא נצרית והאמצעי ומביא כל הדרושים בכל מאמר ומאמר עד לא יצטרך לראות ספר אחר וגדלה תפארתו הי' לראש פנה. ומימים אחדים התחיל ביאור התורה עם כל הדרושים הנופלים בלב האדם בעניני האל ואין ערוך לו ועושה כל ס' בראשית ואלה שמות ופרשת וארא. גם יהודה שת קצור לו במלאכת הרפואה וחבר ס' אחד בלשון נצרי כולל כל מיני החלאים יקר הוא מפנינים ועשה הדושים רבים על הראשון מהקאנון באופן הראשון ובאר האופן השני ממנו. גם קצור אחד מפסקים למיטן יהי' לו למזכרת... ולו הי' לחננו נתן מיטיו נאמנים הי' עוסק באלה הדרושים האלקיים יומם ולילה עד כי הי' כותב דברים נפלאים בדברי התורה... דוד הוא הקטן בן נאור הגולה מוהרר יהודה יצ"ו הנקרא מס' ליאון הכותב נחוץ... » La date est illisible. « Il est possible que cette lettre, comme la précédente, soit adressée à David, qui n'est autre que David de Tivoli.

הקבלה האמונית בבתבך הנעים מכתב אלהים השלוח מורינו ציראה קריה עלוזה עיר מולדתי לכן קמתי משינת האולת ואלך ביער התבונות... אמרתי להעמיק הרבה בזה הענין ואף כי אני טרוד הרבה בענינים שונים... ובכל מקום דברתי בחזון לשרי המצוקות ... למה תרדפוני עד חובה תגרשוני מהסתפח בנחלת קדושים עד אנה תגעין נפשי... ואנכי היום רך וצעיר לימים ואתם תעברו חמושים להכותינו קבל עם וחמתכם שותה רוחי... לכן אמרתי סורו נמנעי הרפו ודעו כי אנכי לה' אשירה שיר החכמה העלונה ... ויען כי הניח ה' אותי ליעד כזאת ברגע קטן לא עזבתיך אלופי וניודעי אמרתי ליתן שלתך לטוב ולירד בעומק הדרושים הגדולים בעניין שם העצם אם הוא שם בן ד' או שאר השמות ותראה כאן דברים גדולים ונוראים בעניין שמות השי"ת ומעניין יחוד ה' ויעניין עשר ספירות אם הם עצם האלהות כי בזה נמשדו קצת מבני עניינו. ותראה בחבורנו זה כמיעט פרי כל חכמת הקבלה היא למעלה על כל החכמות ולא יזכו בה כי אם השרידים אשר ה' קורא בעוך היום ובחרתי להאריך בענינים האלה כי הם נפלאות תניים דעים אף כי אין הפה יכולה לדבר בהם מ(רוב) דקותם ועמקם ני"נ לאיש כמוך ראוי לגלות מצפוני כל מעייני בך וכל זה אי אפשר לדעתו כי אם בחכמת הקבלה שהיא אלהית ולמעלה מהחכמה האנושית ואנכי נתעסקתי בזאת החכמה שנים רבות וחזיתי בה ספרים נוראים וסתומים עם היותי נער ורך בן י"ח שנה בשנת חופתי ובסתר למדתיה כי לא היה רוצה אדוני אבי יצ"ו שאעסוק בה לחכות שנתי ואני לרוב חשקי בה כמו בשאר החכמות המופתיות לא שלותי ולא שקטתי עד שנפקחו עיני מעט בסודותיה וברכות אדוני אבי ידו ז"ל[1] עלי תבא ואפילו שרוב הפלוסופים והרופאים שאנחנו נתעסקים בחכמיותיה' בכל יום הרחיקו אותה אני לא כן אדניה כי החכמות כולם לגבי שיבין עקרם ויסודם עולות בקנה אחד בריאות ושובות. והנה ראיתי נקרוא נהחבור הקטן הזה מגן דוד על שניך הנורא. והיה על לבך כי מגיני וקרן ישעי שלחתי אל אדוני לניען תזברני אתך והיה כאשר קצה נפשך לעיין בעניינים הרוחניים אשר לפניך מנקום החקירה הרבנית ותבוס נופת יבא דודי לגני ויאכל פרי מגדיו כי לו משפט הבכורה.

D'après notre auteur, un des plus grands Cabbalistes a été Platon (5 *b*) :

[1] Au lieu de ידו, peut-être faut-il lire יצ"ו; ce dernier mot, cependant, serait mal placé avant le mot ז"ל. Il ne serait cependant pas impossible qu'à cette époque son père fût encore en vie, car les mots ואנכי היום רך וצעיר prouvent que son *Magên David* était une œuvre de jeunesse. Voir, à ce sujet, les notes 12 et 13 et les textes qui s'y rapportent. A cette occasion, il nous paraît intéressant de faire connaître l'épigraphe suivante du ביאור ספר המאמרות לארסטו (British Museum, ms. Sloane, 3030) : ר"ב לחדש אב י"ל שנת הר"ם וסימנה לפרט כה אמר רם ונשא בנאפולי בבית הכנסת של הלועזים ת"כ בחכרת וסיוע האל בבית הרב מו' ליאון השם יזכנו להוציא לאור כל תעלומותיו...

א"כ נוכל זה נראה שאפלטון היה בזמן ירמיה הנביא וא"כ כיון שהוא מספר שלמד מאיש שנקרא ירמיה יש לנו לדון מהסברא שזה היה ירמיה הנביא כמו שאמרנו. והנה מצאתי בשם ב"ר החוקר הענוק שכמו ששבח חכמי ישראל בסוף ספר הפלת ההפלה והביא ראיה מספרי שלמה כן שבחם במקום אחר בשם אפלטון ואמר כי אפלטון נכנס לאחד מבני ישראל המתעסקים בחכמת האלהות ואמר אפלטון הנה לא ראיתי בו בתחילה דבר גדול וכשנכנס' עמו בענין האלהות וראיתי התאחדותו בשכלים הנפרדים ראיתי דבר הנהול אותי והיתה תכליתי הקצווית שאבין מקצת מה שהיה מדבר וידעתי כי זה היה לו מפני היותו למעלה ממדרגת בני האדם והיותו מכלל הנביאים ע"כ דבריו האלהיים הנה נראה מזה שכוון שתארי בנביא היה אפלטון בזמן הנביא הנזכר ותראה א"כ מעלת האיש הזה ולא לחנם נקרא אלהי כי ני שיעין בספריו יראה בהם סימות גדולות ועצומים אלהיים וכל דעותיהם דעת אנשי הקבלה האמיתיות[1].

Des divers passages où il nomme Aristote, ou donne des extraits de ses écrits, nous citerons le suivant (63 *a*) :

אמר דוד ראיתי להאריך בזה הרבה יען הוא שרש גדול בזה הענין לפאר החכמה בכל יכלתנו ראיתי להעתיק לך שני פרקים ממאמר העשירי מספר המדות בלשונם שם והם אלה פרק א' בחקירת האושר. אמנם שהאושר השלם

En un autre endroit (19 *b*), il cite sa Métaphysique :

וידוע כי המעשים והפעולות הם בפרטים החלקיים ולא בכולל כנ[ב]ואר בתחילת ספר מש"ה בהקדמה לפי הנוסחה החדשה.

Après Aristote, le philosophe qu'il place au premier rang est Averroès, qu'il désigne par les initiales ב"ר (בן רשד). Ainsi 111 *b* :

והאיש הזה (ב"ר) יותר גדול מכל הפלוסופים זולת ארסטו לפי מה שאחשוב וכמו שארסטו הוא אשר חדש החכמה והשלימה לדעתם והביאה אל המציאות כן האיש הזה פירש אותה ובארה והשלים תועלתה ופרסמה במציאות. וזה נ[ב]ואר למי שראה דברי ארסטו בכתבו ולשונו וראה דבריו ודברי הנפרשים והמחברים אשר היו קודם ב"ר .... וכדרך כלל אני אומר כי ב"ר זה הוא נשמה לארסטו בחכמה האנושית.

Ailleurs, 133 *a* :

וזה כתבתי לנחה שראיתי אחד שיצא מכל אלה והוא ב"ר החוקר הגדול כי עם כל פלפולו וחדוד שכלו בחכמות ורוב ואיתו וכספו לחלוק עם הקדמונים הכחיש הסכמת התורה עם החכמה לגמרי ולא לשבח כי אמר שהרושי התורה אינם צריכים כל כך עומק וכדור

[1] Cf. Kaufmann, *Die Spuren Al-Batlajusi's*, p. 7, note 1.

וחכמה כמו שאר החכמות המופתיות אלא דרכי הראיות הדת והתורה הם רובם הלצות וזה יעשה לנגד לב"ס ואבוחמד שונאיו ואויביו שהכניסו התורה בפלוסיפיא להגדילה ולרוממה ומזה יעשה ספר מפורסם קראו בשם דרכי האותיות בהסכמת הדת... וגם בספר הפלת ההפלה צווק נגד אבוחמד שנמשך אחרי ב"ס לומ' כי החכמה הפלוסופית כשיוציאה ממקומה ומדרכי המופת אל דרכי התורה כמו שעשו אלה לא תובן בהבנה אמיתית ואינה לא תורה ולא חכמה ולכן סיים בסוף הספר הנז' כי כמו שהיה אבוחמד חסר בחכמה כן היה חסר בתורה.

Il cite encore d'autres philosophes arabes (21 *a*) :

והוא ראוי שתדע להבנת מעלה הנבואה והתורה כי כמו שהחלק העיוני מדרגת התורני והנביא עולה למעלה משלימות האנושי... וכמו ששכל הנקנה שלמות לשכל הפחני והנאצל שהוא יותר עילוי שלמות לנקנה וזה אם הדבקות בנאצל לבד והוא השלמות האחרון לפלוסופים כמו שחשבו רוב חכמי ישמיאל אבונצר ואבובכר בן שצאיג באגרת הפטירה והרמב"ם ז"ל במורה או של השכל הפועל עצמו כמו דעת ב"ר באפשרות הדבקות בז' מיפתים וחי בן יקטן בספר הצביה. בשביעי ממנו והיה הוא שלמות לנאצל אם הוא נבדל ממנו או הוא הוא בחלוף הבחינות לדעת ב"ר באפשרות הדבקות בו שכל הנבואי והתורני הוא שלמות לשכל הפועל (26 *a*)... ולהבין ההבדל שבין התקורה וההמשכה צריך שתזכור המשל שהביא חי בן יקטן בספרו המיוחד להמשכה מהעור שחקר בשכלו עיר אחת עם כל שוקיה (61 *b*)... ואחר שדברנו מציאות זאת ההצלחה ומעלתה ראוי שנזכור כללים מההנהגה ונאמ' כי הפילוסיפים הקדמונים גם החדשים דברו בה. ומהראשונים העיר אליה ארסטו בעשירי ניספר המידות הערה חסרה וכבר העיר על זה אבובכר'ן אלצייג ומי שדבר בה בביאור הוא אבובכר באגרת חי בן יקטן והוא מאנגר נעלה ויקר בין שהיה ונברא בין משל היה ואחריו ב"ר באגרת אפשרות הדבקות ואחריו אבובכר'ן שצייג באגרת הפטירה ואחריהם הרמב"ם ז"ל בפ' נ"א מח"ג והוא לקוח מדבריהם.

Naturellement Maïmonide tient le premier rang parmi les philosophes juifs. Mais le mysticisme de Messer Léon ne lui permet pas d'être toujours d'accord avec le théologien espagnol. Il a bien l'air, dans les lignes suivantes, de ne prendre parti ni pour lui ni pour ses adversaires (116 *a*) :

קצת מהחכמים ישתדלו תמיד לבאר (התורה) באופן תסכים עם הפלוסופיא בלי חילוף כמו שעשה החכם בעל ספר אמונה רמה אשר שחברו ביהוד על זה עם כל חסידותו והרב המורה בספרו עם כל חכמיתו ותורתו וקצתם ירחיקו זה תכלית ההרחקה והראשון בקריעת זאת ההסכמה היה הר"ן ותלמידיו שבאו אחריו והאמת יראה שיהיה אמצעי בין אלו.

Mais ses sympathies sont plutôt avec ses adversaires. Même les passages où il se déclare en faveur de Maïmonide ont quelque chose d'agressif contre lui (42 *a-b*) :

ובכלל כל התורה לדעת הרב וליודע שרשיו אינה אלא פלוסופיא נזדמנית וזה מפני שבוונתו היתה לו בכל חבוריו להסכים התורה והחכמה הפלוסופית כמו שגלה הוא עצמו באגרת תחיית המתים והאמת לדעתי שאע"פ שנראה זאת ההסכמה זרה טנאת השם רבת המהומה לדעת קצת חכמי התורה האחרונים הנה אמרתי פעמים רבות כי ראוי לשבח הרב בכוונתו שהיתה לשם שמים והיא לעלות תורתינו מדרגת השכל והניחה ושכל פנותיה ויסודיה אינם כנגד השכל ונמנעים אצל הציור האמיתי כמו שאר הדתות בדת הנוצרית שהיא כילה נמנעות. ולכן אם תסתכל היטב ותהיה מופשט מהתאוה תראה שהצליג הרב להמציא המצאות גדולות לקיום זה השורש שלקח בשכלו ר"ל להסכים התורה עם החכמה הפלוסופית כי כמעט רוב ימיו עמד בזאת המבוכה הגדולה עד שנמשך זמן חבור המורה הגדול ט"ו שנה משנותיו השובות כמו שקבלנו[1]... ועד שביגיעה רבה והקירה עצומה יצא זך ונקי בזאת ההסכמה הקשה וחבר ביניהם בכל השרשים... ומכל זה נתחייב גם בזה השרש של השכר ועונש לחבר ביניהם ולומר כי המצות הן ראיות להתקיים מפאת עצמן ולא לכוונת תכלית אחר כדי לכון השורש עם מעלות המדות הפלוסופיות ובפרט כמו שאמרנו מצא הרב המאמרים הנזכרים מבעלי התלמוד וניעזר מהם בתכלית העזר עד שמצא שזאת היא העבודה מאהבה בשאינה לשום תכלית כמו שהסכימו ז"ל אלא לאהבה את ה'. אבל מה שאני נפלא בתכלית הפלא מכל הניפרשים והחכמי התורה ובפרט האחרונים איך נמשכו כולם אחריו פה אחד מאין חולק ואע"פ שהם בורחים בתכלית הבריחה מההסכמה הזאת ואומרים תמיד שהתורה אינה נמשכת אחריה וצועקים נגד הרב תמיד ונ"מ בזה השרש נמשכו אחר דעת הרב והאמינו לראיותיו ולריפויו בניאמרי ז"ל אבל זה אינו אלא סכלותם בשרשים אשר הטעות בהם גדול כי לא ידעו שהרב הוכרח לכל זה לפי שרשיו בהסכמה הזאת כמו שהרחבנו אבל הם שאינם נודים בזאת ההסכמה אלא אדרבא אומרים שהתורה היא אלהית ונעלמת ויותר עליונה מהחכמה אנושית וכמעט ששרש התורה הוא שורש אחר כמעט נבדל בקצה האחר מהפלוסופיא העיונית איך אינם מסתכלים שמשרש הרב יוצא צפע לדעתם ושהוא שרש פורה ראש ולענה אל שרשם ואיך הודו לכוונתו זאת ולא ראו כי עם שהפריז הרב על מדותיו שקראם עבודה מאהבה מ"מ התחיית העמוד הבהרת ורבדה המשטנדה כי אנחנו בעלי התורה מאמינים כי יש לנו הנצחות בע"ה ניצד המצות ואף כי אינו נראה יחס ביניהם.

De même, f° 66 *a* :

וא"כ למה יתמהו רוב הפיתאים על דברי הרב המורה בפ' הצלחה

[1] Voir Steinschneider dans *Letterb.*, XII, 89.

האחרונה והדבוק שהוא פנ"א מח"ג שהעתיק כל זה הסדר שם בסדרים טובים והם לקוחים מפנימי ארסטו הנה ומעמקי דעותיו וכן מזה שהניח שם באותו חפ' שההשגחה ודבוק כפי השפע השכלי לוקח ג"כ ניארסטו מכאן כמו שראית ואע"פ שלא זכר הדבר כבר אמר שזה הסוד אשר נתגלה לו הוא לפי סברת הפלוסופים ודעותיהם ממש הנה הורה שלוקח זה מהפלוסופים וא"כ אין קושיא לרב ממה שכתב עליו החכם הרב יוסף ן' שם טוב [1] כ"ש שגם הוא כתב בפי"ח מה"ג זה הדבר בשם אבונצר... ואע"פ שלא הזכיר ארסטו הוא מפני כי בעת חברו המורה היה מתעסק בספרי האחרונים כי כן בפ' ע"א מ"א זכר שהמושכל ראוי שימשך אחר המציאות ולא בהפך וזכר זה בשם תמסטיוס שהוא דרוש מארסטו מפורסם בג' מנמש"ה.

Il ne dissimule même pas son désaccord avec Maïmonide sur les points les plus importants. Ainsi, f° 69 *b* :

כדי שלא תחשוב שבאתי להפוך בזכות הרב בשקרים והניצאות כי אין דרכי בזה בשכבר ידעת כנידה פעמים אני חולק עם הרב בשרשי התורה.

Parmi les jugements qu'il porte sur les théologiens juifs, il faut noter ce qu'il dit d'Albo (3 *b*) :

וזהו פשט נכון התפאר בו בעל העקרים אבל לקחהו מהרב חסדאי [2].

Il cite son père dans le passage suivant (55 *a*) :

אניר דוד הנה אדוני אבי החכם האלהי ז"ל בספרו הקדוש בפירוש התורה ביסודות שהקדים ביסוד הד' רצה לתת שעם בזה השרש הב' והקדים לבאר זה.... וז"ל היסוד הד' שאין שום נברא בעל שכל מגיע אל תכלית שלימותו וימצא חן בעיני השי"ת כי אם בעבודה שיעבוד אותו

Il parle de ses propres ouvrages dans ces termes (3 *a*) :

ואני הארכתי בזה בספר מגורת זהב ובדרוש ארוך ונבלא שעשיתי בענין הזווג אם הוא נזכרה או בחיריי.

Puis, 26 *b* :

ואני חברתי מזה נאמר גדול תלמודי בספרי ספר מגדל דוד.

Il mentionne enfin un commentaire de lui sur le *Semag* (41 *a*).

Les citations qu'il donne d'ouvrages mystiques ne nous apprennent rien de nouveau, bien que son livre se propose de venger la Cabbale. Comme l'a déjà remarqué M. Steinschneider [3], la Cabbale lui sert à confirmer sa philosophie. Qu'on note, par exemple, ces lignes (109 *b*) :

וניאותה החכמה השפיע ית' סדורים שכלים נקיים מהחמ' יקראו

[1] Voir *Letterb.*, XII. 89 et 90.
[2] Steinschneider, *Hammazkir*, VIII, 66.
[3] *Letterb.*, XII, 83.

הפלוסופים שכלים נפרדים ר"ל מחומר ויקראום המקובלים ניחכמי ישראל ספירות.

Ce qui ne l'empêche pas cependant de dire, 175 *a* :

ויען הגיענו ה' לדבר בכוונת ספר הכוזר בכלל שהם מיוסדות בקבלה אמיתית אלא שכיון להת לה ציור שבלי מצויר בשכל לכן ראיתי להביא בכאן גדרי הקבלה האמתית גם אני בציור שכלי פלוסופי ולהת ציור שכלי לסודותיה ולשמותיה ולפעולותיה.

Juda Halévi, qu'il cite dans ce passage, est peut-être le seul avec qui il se sente en pleine communauté de sentiments. Aussi donne-t-il un résumé du Kozari de Juda Halévi. En voici le début (149 *a*) :

ההצעה הז' כוונתי בכאן לכלול רוב שרשי הספר הקדוש הנקרא ספר הכוזר שהוא ספר כולל כל האמונות התוריות לאיש יהודי בקדושה וטהרה עד שראוי להקדימו לכל ספר מספרי החקירה ומשני שהרשים (שהשרשים) ההם מפוזרים והם בקצור ובלא קשור ראיתי לחבר בכאן בשפה ברורה עקר כוונתו בספר ההוא הנפלא... כי כבר יש אפילו מהחוקרים שמקיימים גשמיות מהדק במלאכים כגון שבאר החכם הר' שלמה'ן גבירול בספר מקור חיים במאמר הה' בשהניח בהם הרכבה מהדקה וחומר וצורה ונראה שזה ג"כ שהיה דעת הכוזר[1].

Ces divers extraits suffisent pour montrer que l'ouvrage, pour le fond, appartient à la littérature philosophico-mystique. L'auteur s'occupe pourtant, dans cet écrit, de deux questions qui n'ont rien de commun avec le sujet principal qu'il traite. Ainsi dans 79 *b* — 92 *b*, il expose les rapports des rabbanites avec les caraïtes, et, dans 92 *b* — 105 *a*, il cherche à démontrer que le Talmud n'interdit pas aux rabbins de toucher un traitement pour leurs fonctions. Voici ce qu'il dit au sujet de la première question :

אנכי דוד הנה הנגלה מזה המחלקת הוא ראיה על השארת הנפש השכלית נגד אבונצר שהכחיש זה שהוא שרש גדול צריך מאד בתורה שהרי הוא יסוד הגמול והענש לעוה"ב שהם בנפש לבד לפי יסודות הרב ואם אין השארת הנפש א"כ אין גמול ואין עוה"ב שהוא נזה שבעו תלמידי צדוק וביתוס תלמידי אנטיגנוס... והם המינים שזכרו במשנה בפ' הרואה... ומפני שחשב הרב המורה בפי' אבות שהקראים שהם במצרים הם הצדוקים שאמרו באבות דר' נתן לכן נחקור בזה הענין בחקירה עמוקה לפי דקדוקי התלמיד אם הקראים הם הצדוקים כמו שאמר הרב או לא כי הוא עיון התלמודי עמוק ונאריך בו לפי פלפולי התלמוד ובפרט להיותם עומדים בכאן[2]

[1] Voir Gutmann, *Die Philosophie des Salomon ibn Gabirol*, c. 3, où il faut ajouter ce nom. Voir surtout, p. 50, note 2.

[2] Il paraît résulter de ce passage qu'en écrivant cet ouvrage l'auteur était déjà

רבינו קראים ונראה אם הקראים הם כל כך רעים וכופרים כמו הצדוקים או לא וכבאר זה נתחיל מפי' שם מין (79 b) . . . . . וזה מעט קשה מאין הוציא הרב זה ואין ספק כי דברי ניוסדים בתלמוד. ואם מהמשנה ואבות דר' נתן אינו נראה שאלו היו המכחישים הקבלה של חכמים מאין לו לרב לעשות מאלו כת אחת ר"ל צדוקים וקראים כמו שגלה כאן בפרסום. ויותר טוב היה לחלקם ולומר שהצדוקים הכחישו העוה"ב ושכר ועונש . . . והקראים היו כת אחרת שהם במזרח ונקראים קראים מפני שהולכים אחר המקרא לבד ועוזבים פירושי רבותינו ומדרשיהם וקבלתם ואלו נאמנים בעוה"ב ותחיית המתים הפך הצדוקים שהכחישו אותו מהתחילה (84 a) . . . ולפי דבריו (של בעל הכוזר) אין להשגיח עתה בדברי החכם הרא"ע שהפליג לפעמים בגנותם וקראם מינים מצד כי הוא אינו מדקדק בשמות שלפעמים קוראם מינים ולפעמים צדוקים ולפעמים קורא אותם בשם רבי כמו ר' ישועה וזולתם ובפרט כי היו חושדים אותו נמשך לחברתם לכן הוצרך לתרפם במקומות וב"ש שהראב"ע דרכו לחרף אפי' הרבנים (89 a) . . . הנה א"כ הכלל העולה מזאת החקירה שלדעת הכל הקראים האלה נבדלים מהצדוקים הראשונים לא לדעת הכוזר שבפרסום אמר שהקראים לא הכחישו העוה"ב ושכר ועונש לנפש והשארתה כמו הצדוקים אלא אפי' לדעת הרב המורה ראיתי החילוק שבין אלו לראשונים שהמציאו השעות הזה[1] (90 b) .

Et pour la seconde :

אמר דוד הנה זה המקום הנאות אצלי להאריך בדעת השני הזה כי אין ראוי לקחת אותו כפי נגלהו כמו שלקחהו הרב המורה בפירוש המשנה בפי' אבות שאפי' שהכיר שדבריו יהיו חרב חדה לרוב החכמים הגדולים ראשי הישיבות המבקשים להתפרנס מכללות הצבור בכבוד על דרך פרס הנותנים להם למען יהיה תורתם אומנתם כמו שהקדים שהיה מסכים שלא לדבר מזה מהסבה הנז' הנה אמר שחזר מהסכמתו ולא חשש לחרף ולגדף גדולי עולם רבותיו הגאונים והרבנים אשר קדמוהו ושהיו בזמנו ובא לכלל כעס לקראם נישוגעים מעשים הנה ראיתי כי זה המקום היותר ראוי לשפוך את נפשי לכבוד הגאונים הנזכרים כי במקום שיש חילול השם אין חולקין כבוד לרב. אבאר כי כיון שבא לכלל כעס בא לכלל טעות וזה אבאר מדברי התלמוד ודברי רז"ל בכל מקומות ממשלתם במאמרים נפלאים כל אחד במקומו המיותר עם היותי נער ורך קנאתי להכמים התלמודיים קנאה גדולה אוכה נחשבו לכלי חרש כבהמה טועים בהוראה ובטוח אני בזכות הראשונים שאראה להרב מהתלמוד דברים נפלאים אשר כל ריאיהם וכיוצם וזה מהתלמוד הפשוט מזולת חכמות אחרות עד יאמרו מי יתן החריש יחריש הרב עם תפארת רבנותו והקפתו בתלמוד כי להיות גם אני נוהג מנהגם לקחת פרס אחר צרות הגרוש צריך

établi à Salonique, car on ne sait pas qu'il y ait eu de caraïtes en Italie. Voir, du reste, les Consultations d'Eliah Mizrahi, I, § 57 et 58, et *Meor Enayim*, de Rossi, éd. Cassel, 92.

שאוכיח בלתי עובר בדברי התלמוד ח"ו ובלתי טועה בניאנרים הניפורסמים שהביא הרב בגודל לבב ולשונו באש אוכלת להביית החכמים בעברה מפני שעזרו המזל לחיותו תמיד קרוב למלכות ולא הוצרך ליטול פרס לכן שאגדה לו כלביא ירהוף ישיג ויאכל טרף ישכיר חצו מדם החכמים העניים האביונים אשר כן לא יעשה כי גם כי למדנו בכל חכמות וגם ברפואות לא נחשבת בכאן הרפואה כמו בארצות הגוים והוכרחנו להתפרנס בכבוד וזו לשום שמים שלא להתבטל מן התורה והתלמוד ויהי יעשו הרבנים שאין להם חכמות ורפואה הרמותי ברעב או יתבזו מכבודם או יפרקו עול תורה מצוארם[1] (92 *b*) . . .

Le ms. d'Oxford (catalogue Neubauer, nº 834) dont nous avons parlé plus haut contient deux consultations de notre auteur qui présentent un certain intérêt historique et fournissent de nombreux renseignements biographiques[2]. Nous en donnons les parties les plus intéressantes. Mais auparavant il nous paraît utile de résumer le contenu du texte, que nous allons publier plus loin.

Voici le résumé de la première :

Pendant que Messer David était à Salonique, il fut invité à venir diriger comme rabbin les diverses communautés de la ville de אבילונא, avec un traitement annuel de 70 florins. Il accepta cette offre, parce qu'il voulait se rendre à Corfou, et que cette ville se trouvait sur son passage. אבילונא[3] contenait alors trois

[1] Dans les lignes suivantes du ms., notre auteur déclare qu'il s'est permis cette concession à l'exemple de Salomon ben Cémah Duran. Ses autres déclarations, jusqu'à la fin (103 *a*), sont empruntées mot pour mot à la consultation bien connue de Duran (תשבץ, I, 69 *b*-73 *d*, Amsterdam, 1738). Même le passage qui commence par les mots : מפני שעזרו המזל présente une telle analogie avec un passage de Duran (*ibid.*, 72 *c*, ligne 23) qu'il ne présente presque plus aucun intérêt au point de vue biographique. Les mots עם היותי peuvent signifier « quand j'étais encore », ou bien « quoique je sois encore ».

[2] Voir Steinschneider, *Ozar Nechmad*, II, 149, et *Letterbode*, XII, 91. Voici l'épigraphe du ms. : פסק נפלא להחכם הכולל... מיסר דוד יצ"ו בן מאור הגולה החסיד הרב ר' יהודה נקרא מיסיר ליאון ז"ל על מחלקת הידה בין הנורטיגישיש והקאשטיליאנוש שהניזו פניהם כגבורים בעצם יום הכפורים (1 *a*). Il se trouve ici une longue préface en prose rimée à la manière des Italiens de cette époque. On voit par le contenu de cette consultation qu'elle n'a pas été rédigée à Salonique.

[3] Le mot אבילונא, qui est également écrit איילונה, désigne probablement Aulone ou Valona, en Grèce (Cf. Steinschneider, Cat. de la Bodleienne, col. 1768). Michael (v. note 1) identifie ce nom hébreu avec Avellino, dans l'ancien royaume de Naples, mais cette identification s'accorde mal avec les détails géographiques que Messer Léon donne sur אבילונה. Cf. les שו"ת דברי ריבות, § 154 : טופס העדות... בעיר אבילונה בבית דינו של... הרם כמהר"ר דוד בכמהר"ר... יהודה הנקרא מיסיר ליאון זלה"ה שנת הרמב. D'après ce passage Messer Léon aurait déjà quitté Salonique avant 1512. Voir également שו"ת רד"ך

synagogues, et David se rendait chaque samedi dans une autre de ces synagogues. Un jour, une querelle éclata entre les divers groupes de Juifs de אבילונא, et les Sefardim, comprenant les Portugais et les Castillans, se séparèrent des Catalans, et organisèrent un oratoire dans la maison d'Abraham Çarfati. David avait une prédilection particulière pour les Sefardim, qui lui témoignaient, de leur côté, une respectueuse affection.

Au bout d'un séjour d'une année, David voulut quitter אבילונא, il en fut empêché par diverses raisons. Il resta donc dans cette ville, et c'est vers la fin de la seconde année de son séjour que des dissensions se produisirent dans le groupe même des Sefardim, entre les Portugais et les Castillans. David sembla se ranger du côté des Portugais, qui, dit-il, « sont irascibles, mais, par contre, obéissants, francs et généreux, et non dissimulés et orgueilleux comme les Castillans. » Les Portugais élevèrent alors une synagogue pour eux seuls. S'appuyant sur un contrat, les Castillans demandèrent à David de contraindre les Portugais, sous peine d'excommunication, à fréquenter l'ancienne synagogue commune. Mais David s'y refusa, parce que les Portugais formaient la majorité de l'ancien groupe des Sefardim et que, par conséquent, ils avaient le droit de se séparer de la minorité. Sur ces entrefaites, arriva à אבילונא un médecin juif de Lisbonne du nom de Don Salomon כדיסיגטי. Tombé gravement malade, il se rétablit peu à peu, et, pour témoigner sa reconnaissance à Dieu, il offrit des ornements pour la synagogue des Portugais. Il voulut profiter de cette circonstance pour réconcilier les Castillans avec les Portugais, et, le soir de *Kol Nidrè*, il envoya des délégués auprès des Castillans, au temple, pour les engager à pardonner aux Portugais les torts que ces derniers pouvaient avoir eus envers eux...

Les Sefardim se moquent de l'usage suivi en France, en Allemagne, en Italie, de donner l'ordination (סמיכה) aux rabbins, ils prétendent que cette cérémonie ne doit se célébrer qu'en Palestine et que les rabbins qui l'accomplissent dans d'autres contrées n'agissent ainsi que par imitation des chrétiens. Messer David proteste contre ces affirmations, il démontre qu'il est permis de donner l'ordination même en dehors de la Palestine, et il ajoute que, du reste, cet usage était en pratique même chez les Sefardim. Lui s'est fait ordonner par Juda Minç de Padoue, après avoir été déjà ordonné à Naples, à l'âge de dix-huit ans, dans l'école de son

בית כ"ב, consultation adressée à notre auteur à אבלונא et où il est également question d'une offense qui lui a été faite.

père par les rabbins français et allemands qui s'y trouvaient. Selon lui, ceux qui joignent d'autres connaissances à leur savoir talmudique méritent plutôt la כמיכה que les rabbins qui ne savent que le Talmud.

La deuxième consultation peut ainsi se résumer :

Eliah Mizrahi, dont l'autorité rabbinique s'étendait sur les Juifs de Constantinople, avait défendu aux savants juifs et à leurs élèves de continuer à porter un certain vêtement, jeté sur leurs épaules, parce qu'il considérait cet usage comme emprunté aux adeptes des autres cultes. Plusieurs de ces savants, venus d'Espagne après l'expulsion de 1492, protestèrent contre cette défense, sous prétexte qu'ils avaient toujours porté ce vêtement dans leur pays, et ils hésitèrent à se soumettre aux ordres d'Eliah. On demanda alors à Messer David d'intervenir dans la discussion. Il se rangea à l'avis d'Eliah Mizrahi.

Voici maintenant le texte hébreu de ces consultations :

I

הנה נשאל נשאל דוד נעת היותי בשאלוניק[1] מרביץ תורה לבא יד אבילונא בתואי שבעים פרחים בשנה על כל הקהלות אשר שם ולהיותי אז נחפז ללכת במצרים דרך קור"פו בדוגאיות מפני ששלחו לי נשם כתבים זה שנים רבות והיתה העיר הזאת קרובה נעניתי ונעתרתי למבקשים אותי נשם ובאתי הנה אבילונא ואחרי שדרשתי דרש כולל בפני כל הקהלות שמוני עליהם לראש ולקצין בין הפוליוסי שהיו רוב העיר בין הספרדים אשר היו שם ואם היו המיעוט וזה בין קאטאלאניש ופורטוגישיש וקאשטוליואנוש שהיו אז ג' כנסיות ואני היותי מתהלך בכנסיות האלה מדי שבת בשבתו יד שעשו מחלקת ביניהם ונתפרדו מהקאטאלאניש ושרחתי ויגעתי ולא מצאתי ולא יכולתי להשלימם ואז הפצרתי הרבה דון אברהם צרפתי לעשות בעליית ביתו בית כנסת יד שאחרי הימל והטורח השגתי זה ונתקבצו שם כל הספרדים היינו פורטוגישיש וקאשטוליואנוש ובראותי כי נתיושבו שם והיו אהבים מאד דרשותי ולמודי היותי מתמיד הלוכתי שם ויתר משאר בתי כנסיות והתחלתי ללמד להם בכל יום אחד התפלה פסק רבי יעקב בבקיאות גדול ובפלפול נפלא יד שהם היו שמחים מאמרו מאד בחוצות יההלכו בי לא שמעו למוד של פסק כמוהו בכל מקומות ספרד זמן זמנים זמניהם כמפורסם לכל בני העיר בשרותם ובחצריהם ולי ישמעו ויחלו ולמודו תשוק מלתי ואחרי דברי לא ישנו כרם וכמרביץ תורה לא יסורו ימין ושמאל. ואחר יבור השנה הראשונה ונתנו לי כל התואי שלי בשלמות הם עם כל הקהלות האחרות בהיות כי דעתי היתה ללכת לדרכי שזכרתי ולמהר הלוכתי

[1] Probablement Pugliesi. Voir Luzzatto, *Halichoth Kedem*, p. 66 et 67.

ניהניקום הן נפני בלבול המלכות שהיה אז הן נפני כי העיר הזאת
היא משפך ארצות תורגמה והמים רעים והארץ משכלת נפרדתי
מהקהלות לנמה לצאת נן הארץ הזאת. ובהורת כי הדוגיאות לא
היו מוכנות במהלכן הוכרחתי לעמוד בעיר גם כי הפוליטי שהם
תישבי הארץ שהיו ראשונה סברת ביאתי לא הניחוני והיו נותנים
לי אותו הפרס נמש עד שרצו להיותי לבדם בזה שאקרא אני על
שנים וכן עמדתי כמו שנה עד שנתיישב המלכות ברוך השם וקם
מלך חדש נולך במשפט מעמיד ארץ אשר רוח אל׳ים בו ירום הודו
ואז נחלקו הפורטוגישיש על מחלקה ולקחו הפורטוגישיש בית הכנסת
סמוך לביתי ממש והייתי מתנהג עמהם באהבה ובחבה כהרכי לאהוב
ולכבד הפורטוגישיש מבין הספרדים כי עם מהירות כעסם הם אנשים
שימושים לקול החבמים ואמתיים ונדיבים לא מכוסים ונעלנים וגאים כמו
הקאשטיליואנוש. והרבה פעמים בקשוני הקאשטיליואנוש על ידי מיתוסיהם
ר׳ שלמה קובו ור׳ שם טוב שהעתיקו לו הסכמה אחת כולנת שהיתה ביניהם
שלא יצא שום מתפלל מהכנסת לכנסת אחר בשביל מחלקת וזה בכח נח״ש
ובשביל שיצאו הפורטוגישיש ונחלקו מהם היו טוענים הקאשטיליואנוש
שהם במכשול החרם ולכן היו תמיד נחלים פני שאגזור על הפורטוגישיש
קנס נח״ש שיחזרו למקומם בכנסת שלהם, ואלו היו משיבים שלא עברו
בהסכמה שההסכמה אינה מיוסדת אלא על היחידים אבל הם שהם
רבים וקהל גדול עד שהם הרוב אינם עוברים על החרם ועל ההסכמה
אדרבה הקאשטיליואנוש הם המינוט והיו ראויים ומחוייבים ללכת אחריהם
דהא ילפינן מפרק אין מעמדין דרובו ככולו לכל דבר מפסוק הגוי כלו
וכדמוכח מההוא בפ״ק דבתרא דרשאין בני העיר להסדיע על קיצתן ואפי׳
החרם שהושם ברבים עהה חל על הבאים אחריהם אם הונח סתם בתקנה
כדמוכח נחרם פולגש בגבעה שהוצרכו לדרוש ממנו ולא מבוינו כדאית׳
פרק בתרא דתענית ובפרק יש נוחלין ומזה פסק הרשב״א בכמה תשובות
שהמינוט מוברח להמשך אחר הרוב בכל דבר והרוב יכולים להכריחם
ואפילו שלא היו במינמד החרם וראיה מיהונתן והאריך. אבל בעינן
המנין לדעת אם הקהל האחד רוב מהאחר צריך תנאי אחד שהנמנים
מהקהל יהיו מתאחדים בכל תקנותיהם וסחריהן ובפרט שיהיו פודעים
מס ויש הוכחא בזה בפ״ב דבבא בתרא אבל אי לא שייכי בכרגא
בהדייהו אינם נבני הקהל ולא מבני עירם. ולכן אומרים הפורטוגישיש
שחפורעים מס מהם הם הרוב ולא נפרדו הם מחבריהם לעבור על
ההסכמה כי אם שלא לעמוד בבית ר׳ אברהם צרפתי[1] שבביתו נעשה
הבית הכנסת ושלא יוכל לגרשם משם כל זמן שירצה להיות הבית
שלו לבן רצו לעשות אלו בית הכנסת במקום כולל ומשותף לכל
ומהשמים הנזכרים מתווירים הקאשטיליואנוש להמשך אחריהם ואם
לאו הם העוברים. ובין זה המחלקת עמדו חדשים רבים ובכל יום
הקאשטיליואנוש היו מחניפים אותי לאמר מי כמוך חכם בכל אתהו
ראש העיר והאלוף כל איש אשר ימרה את פיך ואתה מרביץ תורה

[1] R. Abraham Çarfati était en relations (6 *b*) avec ר׳ פרץ בונפוי ז״ל et המשכיל ר׳ שמואל אברבנאל, qui étaient aussi membres de cette communauté.

בכל העיר לכן יבא דברך על הפורטוגישיש וכבדנוך ואני לא שמעתי
לקולם כי טענות הפורטוגישיש ישרות ועשו הוצאות רבות בכנסת
החדשה בההיא דהידור מצוה עד שליש. וכדי להרחיק המחלקת
מביניהם ישבתי מנגד ולא נכנסתי בעובי הקורה ובשביל שלא גליתי
דעתי אני בזה לא היה שום חכם פוצה פה ומצפצף כי היו ריאים
בית דיני ברוך השם עולה למעלה בדינים כי הוא מלאכתי מעורי בהות
אדוני אבי ראש גולת אריאל ולכן שמו יד על פה, ויהי היום
והנה הגיע בכאן אבילונא איש אשר רוח אלהים בו אביר הרועאים
מקהל קדוש פורטוגישיש אשר בלישבונא דון שלמה כדיסינטי השר
והשפסר נדיב נדבות ועץ כולל בכל חכמה ותהלה מיוחס גדול ובעל מעלה
אוהב התורה ולומדיה חוקר חקירותיה עץ החיים הוא למחזקים בה
אשר נתחברתי עמו בבאו הנה ומצאתי שלם על השלמים מכבד החכמי
נגיד ומצוה לאמים ויען מיתת באו נ' חלדה חולי חזק ונפל למשכב
וברוך דיהביה לן ולא ליפרא שם בלבו לכבד בית הכנסת של
פורטוגישיש מעמו ולעטרו בממונו להדרו בתכלית ההידור והכבוד ונכנס
בערב י"ה בתוכו כי אז העלה השם לו ארוכה ומרפא ורצה להודות
להשם על כל הטובה אשר הצילו מחלאים רעים ונאמנים הנהוגים
להיות באבילוניא. ויען ההתחלה הוא יותר מחצי הכל חשב בתחלת
ביאתו מחשבה טובה והקב"ה צרפה למעשה והוא להסיר תלונת
הקאשטיליאנוש מעל הפורטוגישיש עמו ונחלתו באמרם אליהם כל
היום כי הם במכשול החרם כי עברו על ההסכמה כשנפרדו מהם וגם
כי צועקים אלו בקול גדול יהודית כי לא עברנו מנאות השם ולא שבחנו
שמעו שמוע ראותינו כל זה אינינו שוה להם כי הקאשטיליאניש
גדולים בעיניהם ומתבוישים לעמוד בדין לפני דיין ורב סמו"ך לבו בטוח
בי"י אדרבא היתה הסמיכה בפיהם ללעג וקלס כל היום גם בהיותם
באישליא להתענג מדשן מכמני מעדני מטעמיה מלעיגים ברבנות גם כי
הרבנים סמו'כים לעד לעולם עשוים באמת וישר. ולכן על כל אלה
חשב החכם הרופא הנז' להסיר השורש פורה רוש מעיקרו ושלח עם
אנשים נכבדים אל הקאשטיליאנוש בערבי"ה בשעה שמתירים החרמות
כשאומרים כל נדרי בס"ת לאמר אל הקהל ההוא כדברים האלה,
ויען הלילה הזה ליל סליחה ומחילה וכפרה וראוי אדם לפשפש במעשיו
ולהרים כל המכשולות קודם התפלה כדי שתהיה נקיה וזכה העולה
היא למעלה כמו שנראה ממאמ' פירקי ר' אליעזר שישראל נמשלו
למלאכי השרת שאין ביניהם שנאה ולא תחרות ולא אויבה כדי שהשטן
בעצמו יענה אמן ולא יקטרג אדרבא יאמר כי אין כעמך ישראל
וכדמוכח מהדי דמסכת יומא השטן בגימ' ש'ס'ד' שאין לו יכולת
להסטין יום אחד והוא י"ה כדמפקי' ליה מולא אחד בהם. לכן
ראוי לכם להטפל עמנו ולהיותינו אחדים כדי שנחלדה פני הרב העומד
בכאן שיתיר מכשול החרם שאתם אומרי' שהוא בינינו והם אומרים
שהוא ביניכם הנה להסיר זה המכשול ראוי שהחזו עמנו כדי שניתר
החרם בכלל ותהיה ההתרה כוללת, ובהיות שאי אפשר להעשות
ההתרה ע"י החלקים ושתי הקהילות כי הם נוגעים ואינם ראויים
להתיר חרמות כשיש רב בעיר כדנשמע מההיא דפ"ק דבתרא גבי הנהו

טבחי כו' ההיכא דאיכא אדם חשוב בעיר ות"ח אינם רשאים להתנות שום תנאי זולת רשותו כדמסיק התם רב פפא ומינדה פסק במרדכי בשם השערים שאין לעשות שום דבר כי אם ברשות הרב ומוסיף בספר חסידים אפי' לדבר מצוה ומביא ראיה מרחל שנענשה על התרפים אע"פי שלדבר מצוה נתכוונה מפני שלא לקחה רשות מיעקב כ"ש שברוב פעמים מיעים שחושבים לעשות מצוה ועושים עבירה כדמשמ' בפ' זה בורר גבי הנהו קבוראי ומהחי' יובב' דר' עקיב' דמס' כלה. ולכן ראוי שתעשה ההתרה ע"י רב מוסמך ותהיה בכלל ולא בפרט. ואפי' שאתם אומ' שהנכשול הזה בינינו הנה אין זה הלילה ליל מרורים ומחלוקות רק להכנע לכל אדם כדי שיהיה לבני לב נשבר ונדכה ואנחנו מתחילים לבקש זה מכם ואע"פ שהיה אופשר לנו לחלוק ולהוכיח שהמכשול הזה בכם אין זה זמנו והנה אנחנו מודים שאנו החוטאים כדי שתעבירו על מדותיכם כמוני כהה' דאמרינן בפרקי דחסידי לא שזה גדול מזה אלא שזה מעביר על מדותיו וזה לא, וכריש פ' בראשונה כל המעביר על מדותיו מעבירין לו על פשעיו ומפני שאנו מתבישין לומ' חטאנו ימחול השם עונותינו כדאמרי' גבי שאול בקרא דאחזתני השבץ קטיגוריא הניב שנתביוש ונאמ' לו אתה ובניך עמי עמי במחיצתי וגם אתם לא תהיו אבזרים למחול ולהתוכח בנקו"דות הקצף וללבת אחרי הוכוחים חרבות מחים או שמנים נמוחים וברמחים אחרי בחורי הניצחון אם דל ואם עשיר כי יתה עת לעשות לי"י ידכה כל איש וישוח ומעפר תשח אמרתו. כשמוע הקאשטיליאנוש הדברים האלה שלחו שני אנשים מרגלים חרש לאניר' וכאילו היו חרשי' לשמוע כל מה שנאמר להם והתחילו להתאכזר כמנהגם ללכת אחרי השרתות ולא הבישו אל עת הכפרה והסליחה יהס"ת אשר לפניהם והשיבו כי יש להם תביעות רבות נגד קהל פורטוגושיש ובפרט ע"ד ס"ת שהקדיש המיולה ר' יוסף זעבוקא ז"ל ושישמו כל התביעות ביד ברור אחד וכיוצא באלה הדברים ואז יתרצו להיות בהתרת החרם. השיב החכם הנזכ' ביד הפורטוגישיש חסורו אל אלהי נכר המחשבות והאיבות אשר בקרבכם כי לא עת האסף השנאות והתביעות עתה רק השלימו ביניכם בשלום ובנישור ונקרא לרב שיעשה ההתרה עתה שהוא עת כל נדרי שמתירים החרמות ואח"כ יש זמן לכם לקרא ברורים ולפרוש שמלת טענותיכם בזמנים הראויים לשמוע דיני בני אדם כי עתה א"א זה וזה בהנחת דבריכם שיש תביעות כי לפי דיעתינו אין לנו דין ודברים ענינם כי ניהס"ת שאנחתם אין זה דבר ראוי להניחו ביד ברורים כי הדבר הנבורר בעדים ומפורסם לכל אין ראוי להניחו ביד פשרן שיעשה פשרה בדבר המבורר שהוא שלנו כי יש לנו עדים שר' יוסף הנזכ' בשעת מותו פרסם דעתו וכוונתו שנצוה לאשתו שתתן הס"ת בקהל הפורטוגישיש החדש כיון שהוא פורטוגושיש וא"כ אם אשתו נתנה או תתן הס"ת לקהל הזה נחמת נצוה לקיים דברי המת כי"לכם תדכאו עמנו (1 b — 3 b)!

ואז שלחו בעד החכם מיסיר בונונו והחכם ר' יהודה ציבוליאנז כי החכם ר' אלעזר היה חזן בקאשטאלאנוש והחכם ר' שלמה צרפתי היה חזן בפוליסי (1 b)... וכן השתדלתי אני עם שאר החכמים לנצוא לשון נקיה מצד היותם קהל ומצד שהיה י"ה יום שלום...

ולא נהגנו עצמינו אז ניהג הרבני והחכמי ביום בזה שציוקים ונזוכחים כל הקהלות ונייסרים איתם בשוטים ועקרבים (3 *a*)... ואילם ברביעי בחינת הוות זה החכם שמזוהה רב נוסנוך נ"ח שנים עד עתה שהוא בן ארבעים[1] זמן ההוראה נכל רבני ישיבית נאפולים בזה אין להם כפרה שהרי כאלו בזו כל הרבנים שסניכותי ונפני שאלו הספרדים יגולים להויתם מלעיגים בסניכה הזאת ואני כי אין סמיכה בחו"ל וכותבין זה בספריהם אשר ראוי לשחוק על סכלותם איך חשבו שדבר קטן בזה הידוע לתינוקות של בית רבן נעלם נכל צרפת ואשכנז ואישליא ורומניא הנוהגים הסניכה (23 *a*)... והנה הרב הגדול הרמב"ם השים בזה בניקונות נתחלפי' מספריו והפליג בי יותר נכל החכמי' שראינו ואפי' שזה אינו ניענינו ומדרושנו ראיתי להביא דעתו בקיצור ע"ד הכללות כדי שיובן יותר דעת הרמב"ן החולק עליו שהוא מבוקשנו כי א"א להבין דברי הרמב"ן החולק אם לא יתב' דעת הרמב"ם על אמתתו, אעפ"י שאבאר לנשה שאנם חולקין כלל אבל דברי הרמב"ן הם פי' דברי הרמב"ם, הנה הרמב"ם כלל כלל אחד בסמ"ק סימ' קכ"ג ואמ' שניצות קדוש החדש לא תעשה לעולם אלא בב"ד הגדול בלבד ובא"י בלבד או בב"ד בח"ל ובלבד שיהי' סנוך באי"י שאז יוכל לעבר בח"ל כניי שנשה ר' עקיבה וזולתו. ומת' בהלכות קדוש החדש כי אפי' בימי חכמי התלמוד עד ימי אביי ורבא לא היו קיבעין בחשבון אלא ע"פ הראיה שהיו סומכי' על קביעות א"י שהיה בריאה (בראיה *l.*). ובשבול שבזמן הזה בטל הכל כת' שם שבזמן הזה אין קובעין חדשי' ע"פ הראי' כיון שכשל ב"ד הגדול אלא בחשבון זה שאנו נחשבין היום ודבר זה הל"מ שבזמן שיש סנהדרין קובעי' ע"פ הראיה ובזמן שאין סנהדרי' קובעי' ע"פ החשבין זה שאנו נחשבי' היום, ומפני קושיות הקראי' החזקה הוצרך הרב להשיב ולהרחק ולומ' שהי' הלכה למשה מסיני אע"פ שלא נאמר זה בתלמוד ולא הוזכר בשום נקום כניו שהקשה הרמב"ן (*Ibid.*):

..... ומה שמקשים עלינו הספרדים בספריהם שאולי לקחנו זה (הסמיכה) מהגוים שעושי' הדושירי נשוב בזה ח"ו שאין אנו לנדרים מהגוים דכתי' ובחקותיהם לא תלכו ואפי' הקרובים לנולכות שהותר להם זה הנה ניתרחקים מלולכת בדרכיהם וזה מפני שכל זה קבלנו אנחנו האישכוויאנ"י מרבותינו הצרפתים והאשכנזים אשר נהם תצא תירה וניפיהם אנו חיים והם הצנועי' והחסידים יותר מכל היהודים שראינו בין בתלמודם ובפלפולם בין בניעשיהם ובמלבושיהם וניהם לקחנו מנהג הסמיכה הזאת ולא מהגוים ח"ו שהרי הסמיכה שאני עושי' היא

[1] Il est à remarquer que l'auteur parle de lui par hasard à la 3e personne. S'il était permis d'attacher une certaine importance aux mots יע יהה, on serait autorisé à conclure que Messer Léon n'était pas né avant 1469, puisque le nom de Juda Minç, qui est mort en 1508, est suivi plus loin du mot ז"ל. Il ne peut cependant pas être né non plus beaucoup plus tard, car en 1490, il correspondait déjà sur des sujets scientifiques avec Jacob Provençali. On peut également en déduire qu'avant 1469 son père ne résidait pas à Naples, mais à Venise, où naquit David, comme le dit explicitement la préface éditée du *Magen David*.

בקריאת המוסמ' לס"ת בשם מורנו הרב ואון תורה בגוים כמו שכתו'
ואם מפני ההדמות לגוים היו ראוים הספרדים ומחוייבי' להנשך
אחרי הסמיכה יותר מענו וזה מפני שרוב גדולי הספרדי' והמחברי'
כפרי' היו תמיד עם המלכים והשרים הגוים בחצריהם ובטירותם מה
שלא היה זה בין הרבנים האשכנזים והצרפתים. ומדבר גדול אני
תמיה מאלה שהרי כשמוצאים באיטליא הנה הם נהנו מטובה ומעשי
שם רבנים בכל מקומותיה ואע"פ שלפי דעתם אין הסמיכה ראויה
הנה רצו להתכבר בה ואח"כ מיבזי' אותה מבלי שייענ"ו בתלמוד
ובחילוקים כלם כמו שראוי ובודאי אין זה כי אם ריע לב. כי
הנה הבאתי להם ראיה מראשי הספרדים על דרך מיניה וביה אבא
לישדי ביה נרג' כדאית' סוף פ' אחד דיני ממונות ובפ' כל שעה.
והנדה מה גדלו רבני קורפו שהנהגו עתה מקרוב מנהג טוב וכבון
וזה מפני ששלחתי שם אני הסמיכה הרבנית לשני אנשים גדולים
ראויים לזה האחד מכרי שמו ר' שמואל חבר והאחר יוסף שמו
ר' כלב ומפני שהיו שם חכמ' ספרדים שהיו נקר' בשם רבנים בספ'
תורה מקודם היה מחלקת גדול ביניהם עד שהסכימו הסכמה
מוחלטת שיקראו הרבני' הנז' בשם רב בס"ת מפני שנוהגי' הסמיכה
והספרדי' בשם חכם מפני שלא היו נוהגים אותה. והוקשה לספרדי'
זה מאד אבל כך הסכימו בני הקהל כולם. ואיך שיהיה שם
הרבנות בדברי תורה ותלמוד הוא יותר ראוי משם הרבנות בעניני
המלכות שהרי היו נוהגי' בספרד לקרוא שם רב למי שהיה ממונה
מן המלך על היהודים ואע"פ שלא היה בקי בהוראות ודינים ולא
זהיר בפרישות ויראת חטא כמו שמפורסם מרב שהיה בקאשטיליא
שהוכיח סופי על התלתי. ויותר טוב הוא שם נגיד כמו שנוהגי,
בניצרים בזה הענין יותר משם רב כי הרב אינו אלא בתלמוד
וכדברי הפוסקים על אותם שתורתם אומנותם ותלמודם בידם ומורים
הוראות בכל ישראל. והנה אחר שהשיבותי מעלי תלונת הספרדים
הנה ראינו שהסמיכה הזאת היתה נהוגה אפי' מדור הגאונים הסמיכו'
לנו כמו שנמצא בספר יוחסין עולם והרמב"ם באגרת התיית המתים
זכר ג"כ סמיכת רבי' שמואל שהיתה בבגדדיית. ובספ' נחלת קנאות
נסמיכת רבי' האיי שנסמ' מו"ח שנה וכן הרמב"ן בחדושיו תמיד
נזכיר גדולי המפרשי' בשם רב בפרסום שאומ' הרב ר' משה הספרדי
על הר"ב"ם והרב ר' אברהם בר דור על הראב"ד וכן הרב ר' שמואל
רימרוגי שנר' שהסמיכה בשם רב נהוגי בכל מקום ואפי' בספרד,
ומה שנקשה, מפני שנמצא מוסמך שלא ידע בין ימינו לשמאלו. זה
לא יחייב שכל ענין הסמיכה הוא הבל וריק שהרי יש תיקון גדול
בזה והוא מה שעושים הראויים לסמיכה והחשובי' שבשביל זה
אינם רוצים להסמך כי אם מראש ישיבה מפורסם כמה שנים והנה
אני בעצמי כך עשיתי שלקחתי הסמיכה מהגאון אדוני מוהר"ר
יחיה מיי"ץ ז"ל שהחזיק ישיבה בפדוא"ה חמשים שנה ומיעולם לא
סמך אדם אלא אם למד בישיבתו ולכן עשה לי את כל הכבוד
הזה לכתוב לי סמיכה לא נמצאת כמוה מיעולם ובה הראה תכלית
אהבתו עמי וזה בשביל שלמדתי בישיבתו זמן זמנים וזה היה אחר

הסמיכה שנתנו לי בבחרותי כשהייתי בחור בן י"ח שנים בנאפול"י בישיבה הגדולה של אדוני אבי ז"ל שהיו החתיו עשרים ושנים רבני' מוסמכי' ועם היות א"א ז"ל גדול בדורו ואור גלותנו לא רצה הוא לסמוך אותי מפני שהייתי בנו ואע"פ שמצינו בפ"ק דסנהדרין דרבה בר רב הונא נקט רשות' מאביו ואז סמכוני כל אותם הרבנים שהיו שם מצרפת ומאשכנז ומלשונות אחרים כמו שהעיד עתה בבאן אחד מהם שמו מהר"ר פרץ בונפוי ז"ל והקורא אותי בס"ת בשם מורנו הרב היה המפולפל מהר"ר בן ציון ז"ל אשר בנו ר' רפאל משכיל וחסיד הוא בשאלוניקי וזה היה ביום לידתי בשבת חנוכה ודרשו עלי דרשות רבות ביום הסמיכה ובתוכם הביאו ראיה כי עם היותי בן י"ח שנה אפשר לתת סמיכה בזו לימי שראוי שהרי רבי' האי גאון נסמך מי"ח שנים ובדמוכח ההיא דר' אלעזר בן עזריה שהיה בן י"ח שנים כדאי' בפ' תפלת השחר' ..... ומשם ראיה גדולה שמי שהוא חכם כולל בשאר החכמות עם התלמוד הוא יותר ראוי לסמיכה מהתלמודי הפשוט(25 *b* — 26 *a*)... וכמעט שאין שום פוסק יתקן כל ההלכות שנאמרו בענין ההוראה לפני רבו זולת אדון החכמי' והרבני' הרמב"ם ז"ל אהובנו הנאמן שראיתי להביא לשונו כפי נידה שבת' פ' ה' מהילכות תלמ' תורה וראיתי להקדימו קודם שנביא ההלכות לכבודו ולתפארתו לפרש אותו בשרשיו ואח"כ לפלפל בו הפלפול הראוי בעומק הפסק מאין מוצאו מהגמ' ומאין מובאו זה דרכי בספר הזה תמיד ביד חזקה להודיע בעמים גבורותיו וכבוד הדר מלכותו וחכמתו. ובפרט בזה המקום שאין בו שום פי' ממפרשי ספרינו לא מגיד משנה ולא ס' מנוח ולא מפרש אחר ואפילו בספרינו שנעשו עתה בדפוס לא נמצא בו שום דבר בזה הדרוש אלא הגהה אחת קטנה מההגהות המיימוניות החולקות עמו ברב הפעמ' כי לכן נקראות הגהות וגם זאת היא קצרה ועמוקה מאד בהבנתה עד שאינו נר' במה חולקת עם הרב ובמה נסכמת. ולכן גם שם רציתי להודיעך את כחי בהבנתי ההגהות המיימוניות האלו שהם עמוקות אצלנו בישובות ומפולפלות ומורגלות אצלינו כמו המרדכי על התלמוד כי שני הספרים חוברו משני תלמידי מהר"ם מרוטנבורק הפוסק הגדול האשכנזי. רבו של רבי' אשר ויעקר השני ספרים הנזכרים הוא מיוסד בתשובות מהר"ם הנז' אלא שהמרדכי נעשה בסדר התלמוד על רב אלפס וההגהות נעשו על הרמב"ם ולכן תמצא ברוב הפעמ' שהתשובות שהם בהגהות הם במרדכי. ובשביל שהורגלנו באלו הספרים בישיבות הגדולות מעיוריני כמו שנהגנו בסמ"ג מקוצי שאנו מפליגים בהם בפלפול התכליתי בדרך מה שאנו מחדדין בלמוד התוספו' תוך ובפרט (וברש"י l. ושנ"ץ ומרפ"א ושטה ורבי' יהודה מפריש רבו של סמ"ג וכמו שתראה קצת מזה שאפלפל לגיטה בזה הדרוש בתוספות תוך הקצרות לכן ראיתי לדקדק בזאת

[1] Ce fait est confirmé par la תשובת רד"ך mentionnée dans la note 14, et où il est dit : וכן קלא דלא פסיק שנסמך (ר' דוד מיסיר לאון) כניה ימים ושנים מכמה רבנים ניום היותי ר"ח שנים. Cf. les consultations de Lévi b. Habib (Venise, 1565), f° 305 *d*. Pour ce qui concerne l'influence des écoles allemandes en Italie, voir Gudemann, *Geschichte der Cultur*, III, 226.

ההגהה הנירומנית שזכרתי בתבלית מה שאפשר ואם היא קצרה וידעו החכמים הספרדים דרכנו בישיבות האשכנזיות ויראו פלפולנו החזק הוא הרפא המעט הוא אם רב ויהיה זה החלק כלו מחמדים. ונתחיל במה שידענו בלשון בלשון הרמב"ם בראשונה כדי שתראה ההבדל בינו ובין ההגהה (*a* 35)... והנה נכנסתי בגבול החכמים הספרדים לפלפל בחדושי הרניב"ן אל"פ שאינו ממנהגינו בישיבות אשכנז כי כל פילפולינו הוא בתוספות ובפרט בעמוקות הקצרות של טו"ך וכמו שהם מפלפלי' בחדושי' כן אנחנו עושי' בתוספות וכמו שהם לא נהגו התוס' כן אנחנו לא נהגו החדושי' אבל מ"מ דרכי להמשך אחר חדוש' הרמב"ן הרבה בין בתורה בין בתלמוד כי היה בתחלית הפלפול והדקות ולפחות תהיה מה שכתבתי בזה הדבור הערה למה שאפשר להבין לחכמי' הספרדיים שהיה מלאכתם כמו שהתחילו הם בכאן ג"כ לפלפל בהו' שהיא מלאכתנו ונהרא נהרא ופשטיה כדמסי' פ"ק דחולין מפני שלא נמצאי בידי מבאן חדושי הרמב"ן אלא מגישין לכן האוכל ובאו ליה בזה המקום שאינו כ"כ מורגל בפלפול רציתי שלא להשיבו ריקם מלפני (*a* 32)... דוד הקטן בן... הר"ר יהודה ז"ל נקרא מסי' ליאון זלה"ה.

II

נשאל נשאל דוד מאצילי הארץ על המעשה שנעשה בשבת שעברה מניורנו הרב הגדול מהר"ר אליה המזרחי ז"ל[1] הגוזר בתבונתו על כל יושבי ארץ קושטאנטינה זה מ' שנה ויתה מחדש נעשה לו את כל הכבוד לקבץ את כל דייני הספרדים מכל כנסיות והבראם בכנס' הגדולה ודרש להם וגזר עליהם שיקבצו את החכמים והתלמידים שבהם שמביאים על כתפיהם סודר של בגד בחול ואפי' בשבת מבלי שום קשירה ויכרחו אותם להסיר הסודר הנז' כי יש בזה איסור ובפרט בשבת והפליג הרב בזה הענין עד שאמ' כי אותו הסודר הוא מנולבושי הגוים ומחוקותיהם ולא נהגו להבואו בארץ הזאת מעולם גם אמר וקרא אותו שתי ויתרב. סוף דבר האריך לספר בגנותו וסיים גזרתו והדיוני' הנ"ל קבלו גזרתו לפי הנשמע כי אני לא הייתי שם ואמרו כי אחרי דברו לא ישנו כראש וקצין ונפרדו מהמעמד. ויתה נתקבצו הדייני' והחכמ' שבהם שבאו מהגרוש והוקשה בעיניהם זה מאד כי זה היה תכשיט להם במקומם והיו מביאי' אותם כל מאן דקרי וחני ומפשפשי' לצאת מגזרת הרב עם היותו ראש אפי' על קהלותיהם וזקן ובעל מעשי' זקנה יש כאן וחכמה יש כאן א"כ קודם בנירבה ובושיבה כתהוא דס' יש נוחלין. ובאו יתה לי קצת מגדולי הארץ התושבי' והצירוני למהר במצות הרב הנז' ולחוות דעי שלא כרצוני כי אין מנהגי להרוס במסבות אלא אני יושב בביתי ועוסק במלאכתי לא הלכתי בגדולות ובנפלאות משכים ומעריב לבית מדרש.

[1] Voir Steinschneider, *Letterbode*, XII, 91, où il est prouvé que cette consultation ne peut pas avoir été écrite avant 1526.

והרודפים אחרי השררה המתקדשי' והמטהרים אל גנות הגדולה באפלה ובמחשך מעשיהם ישוחו במעונות כעמר על דרך אשורנו יתה סבבונו לירות כמו אופל בחצם ובקשת בחנית מסע ושריה הם כלים מאליהם׳ לכן אמרתי מה לי ולהם ולמנהגותיהם אם תחת ספר"ד יעלה הדס אם תחת הנעצוץ אעלה ברוש ואני מבית יעקב ומעם לועז ובית יהודה לקדשו קראתי לזאת רחב הם שברת. האמנם כי יעירוני ישחרוני גדולי הארץ היושבים אשר אהבתי גם מקרב הגבול עצור במלי' ני יוכל. ואם כי קטן אני בעיני כרמי שלי לפני כסו פנוו חרולים בי גנב גנבתי מחמודת לבי ומעשה ידי בזוזי ובזוזי דבזוזי בל ספרי ונישעני רעיוני שמו פיהם ולקחו ונפשי שכולה וגלמודה בתעודת גולה וסורה ואשיב שולחי דבר. האמנם בזאת אני בטוח בזכות הרב הישיש חנז' ועכ כבודו קניה אלומתי וגם נצבה ומאשר חנני השם ושם בזכרוני אענה חלקי ויפל שלשה אשיבנו" (*b* 65)... וכל אלו הדברים ברורים בשמש אצל כל ניבין דירע צורתה כשמיתת ונמצא שהגזרה שגזר הרב אמת, וחריצותא לחנצל מינה שקר ולעורר מדנים ואין לך כלי המחזק טובה אלא שלום והאי תנן בסופה בתלמודא ו"י יברך, את עמו בשלום. נאום דוד הקטן בן החכם [הכולל מהר"ר יהודה רבא דעמיה נקרא מיסד ליאון זצ"ל במרוצה נמרצה ובלא הלצה כי אם בעצה יעוצה מהרב הדגול המעומד לנס עמים(*a* 66).

S. Schechter.

NOTES ET MÉLANGES

NOTES EXEGÉTIQUES

I. הוצא ET הוצא.

Le premier *Qeré Ketib* de la Bible (Genèse, VIII, 17) est certainement l'un des plus difficiles à comprendre. D'ordinaire, le *Qeré* offre une leçon, sinon préférable au *Ketib*, du moins également possible. Ici, nous voyons le *Qeré* substituer à la forme si connue du *hifil* du verbe יצא une forme absolument inusitée. On ne s'explique pas comment un copiste a pu s'aviser d'écrire הוצא pour הוצא, ni surtout comment on a pu préférer cette leçon étrange à la leçon si simple du *Ketib*. On dira peut-être que c'est la bizarrerie même de הוצא qui l'a fait adopter dans la lecture. Mais nous croyons qu'on peut expliquer d'une manière plus satisfaisante la présence du *yod*.

C'est un fait déjà reconnu que le texte biblique présente parfois, soit comme *Qeré Ketib*, soit sans indication massorétique, des leçons mixtes, comme הוֹצִ (Lév., IV, 23), combiné de הוֹצִ et יְצָאתָם, נוֹצִ (Jos., IV, 24) de יְצָאתָם ou יְצָאתָם et יְצַאתֶם, etc.. הַוְצֵא nous paraît être une de ces formes-là, et voici, selon nous, l'origine de cette leçon mixte : Si le mot הוצא est conforme à la grammaire, il fait naître une difficulté, qui, pour n'être pas très grave, a suffi néanmoins à produire un *Qeré Ketib*. Dans le verset 17, Dieu donne à Noé l'ordre de *faire sortir* les animaux de l'arche; dans le verset 19, nous voyons que les animaux sortent d'eux-mêmes. Pour que le verset 17 s'accordât avec le verset 19, il devrait y avoir, non pas הוצא, mais le mot וְצֵא. Il est vrai qu'avec כל החיה, il faudrait תצא, mais il est plus que probable que, au lieu

de החיה, il faut lire החי, comme au verset 19 du chapitre VI. En effet, חיה, dans tous ces chapitres, désigne spécialement les bêtes sauvages, et non les animaux en général. La leçon primitive du *Qeré* était donc, selon nous, יצא. Par une confusion du *Ketib* avec le *Qeré*, on a rapporté le ה, qui ne devait exister que dans הוצא, au mot יצא, et de là est née la fausse lecture היצא. Pour que le *Qeré Ketib* fût exact, les textes devraient donc porter הֻוְצָא, et non הֻיְצָא, avec la remarque ק' יצא ; de la sorte, le *Qeré* donnerait une leçon qui s'accorderait avec יצאו du verset 19, et on comprendrait qu'on l'ait préféré à la leçon du *Ketib*.

II. בפרע פרעות.

Les mots בפרע פרעות (Juges, V, 2), qui paraissent si obscurs et qu'on a interprétés de tant de manières, deviennent, pensons-nous, très clairs, si l'on y voit un simple équivalent de בהתנדב, et si l'on traduit l'un et l'autre par « faire acte de générosité, offrir des dons ». Ce qui nous semble avoir égaré les commentateurs, c'est qu'ils ont cherché un rapport entre le verset 2 et l'histoire racontée dans le chant. Or, ce rapport n'existe pas : le poète, avant de chanter la guerre contre les Chananéens, commence par ordonner de bénir Dieu, et cela, lorsque les chefs du peuple viennent apporter à la divinité leurs offrandes. Le verset Deut., XXXII, 3, כי שם ה' אקרא, etc., où quelques-uns croient voir une interpolation, a le même rôle dans le cantique de Moïse que notre verset dans le cantique de Débora. C'est une formule d'invocation que l'auteur du poème emploie avant d'entrer en matière. Les odes classiques fournissent des exemples tout à fait analogues, comme le *favete linguis* d'Horace. Quant au sens même que nous donnons au mot פרע dans ce passage, il rentre dans l'acception générale de ce mot. פרע signifie d'abord « découvrir », d'où « se dépouiller de, rejeter », et dans un autre ordre d'idées « se dépouiller pour Dieu, offrir généreusement ». En himyarite, la locution פרע פרע, dans le sens de « faire une offrande », est très commune (Halévy, 187, 192, 466, etc.). On peut aussi comparer l'arabe تبرّع, qui est le mot même dont Saadia se sert pour traduire התנדב.

III. עפעפים.

D'un commun accord, les exégètes traduisent עפעפים par « paupières », et ce sens est déjà donné par le Targoum, qui traduit

תרגומא, et par les Septante, qui donnent βλέφαρα. Saadia seul comprend ce mot autrement : il le traduit par l'arabe נקלתאן, qui signifie « prunelles ». Qui a raison, le Gaon ou les autres traducteurs? Pour résoudre la question, il suffit d'examiner les différents passages où l'on trouve עפעפים. Il y en a neuf, qui sont : ועפעפיו יבחנו בני אדם (Ps., XI, 4), ועפעפינו יזלו מים (Jér., IX, 17), אם אתן... לעפעפי תנומה (*ib.*, CXXXII, 4), ועפעפיך יישרו נגדך (Prov., IV, 25), אל תקחך בעפעפיה (*ib.*, VI, 25), ועפעפיך ינשאו (*ib.*, XXX, 13), ועל עפעפי צלמות (*ib.*, XVI, 16), ואל יראה בעפעפי שחר (Job, III, 9), ועינוו כעפעפי שחר (*ib.*, XLI, 10). Dans six de ces versets, on peut adopter pour עפעפים l'une ou l'autre interprétation ; mais il en est trois où le sens de « paupières » est absolument inadmissible. Ce sont : Ps., XI, 4; Prov., IV, 25, et VI, 25. En traduisant par « paupières », on obtient les phrases suivantes : *Les paupières sondent les hommes. — Tes paupières se dirigeront droit devant toi. — Qu'elle (la femme étrangère) ne te séduise pas par ses paupières.* Le sens de ces phrases, en effet, ne serait guère satisfaisant. Si l'on met « prunelles » à la place de « paupières », les versets prennent, au contraire, un sens à la fois naturel et poétique. עפעפים signifie donc « prunelles », et la traduction courante est inexacte.

Mais d'où vient l'erreur commune? Ce n'est pas l'étymologie qui en est cause, car on dérive עפעפים de עוף « voler » ; or cette dérivation s'adapte également au sens de « prunelles » (cf. Prov., XXIII, 5, התעיף עיניך). Le mouvement des prunelles rappelle mieux même le vol de l'oiseau que celui des paupières, qui est assez uniforme. A notre avis, si les auteurs des versions araméenne et grecque traduisent « paupières », c'est parce que, à l'époque où ils écrivaient, עפעפים avait réellement pris ce sens. En effet, on trouve un passage du Talmud (*Sabbat*, 109 *a*) où le sens de « paupières » pour עפעפים ne peut guère être contesté. On y lit : פוך... מרבה שיער בעפעפים, « Le fard... augmente les cils des paupières ». Là, certainement, il n'est pas question des prunelles.

Les traducteurs ont donc seulement eu le tort de donner à עפעפים, dans la Bible, le sens que ce mot a pris en bas-hébreu, par suite d'une de ces métonymies dont toutes les langues offrent de nombreux exemples.

MAYER LAMBERT.

OBSERVATIONS SUR UNE NOTE DE M. MAYER LAMBERT[1]

Je lis toujours avec intérêt, parfois avec profit, les communications de M. Lambert à la *Revue des Études juives*. Alors même qu'il se trompe, — ce qui peut arriver aux plus habiles, — ses erreurs peuvent être instructives, rachetées d'ailleurs par les idées justes dont souvent il les assaisonne ; et s'il aime le paradoxal, voire même l'invraisemblable, il sait le rendre suggestif : c'est un penseur qui fait penser.

Néanmoins, je ne trouve pas précisément ce mérite dans le petit article que je viens de lire.

Il rappelle d'abord un fait incontestable, à savoir que, « dans les langues sémitiques, le *mem* et le *nun* (pourquoi pas *noun* ?) se permutent fréquemment ». Cela est vrai de bien d'autres langues. Quoi qu'il en soit, de ce principe vrai, l'auteur tire des conséquences que je ne saurais admettre. Je ne veux relever que deux assertions, dont l'une ne se rattache qu'incidemment à sa thèse.

I. Pour expliquer la forme hétéroclite עִמָּדִי, M. L. a recours à la préposition arabe *and*, qu'il retrouve, d'ailleurs, dans le verbe hébreu עגד, *lier*, et il explique עִמָּדִי = עִנָּדִי. Je ferai remarquer, d'abord, que ce double rapprochement n'est pas nouveau : Gesenius, dans son *Handwœrterbuch*, v° עִם, note, dit exactement la même chose. Elle n'en vaut pas mieux. Il n'est nullement naturel, 1° que les Hébreux, ayant une racine appropriée עגד, l'aient remplacée par une racine עמד, dont le sens est tout différent ; 2° qu'ils l'aient affectée d'un ḥireq et d'un dagech, qui n'ont rien à voir là et que l'arabe n'a pas.

Pour moi, j'estime d'abord, *en thèse générale*, qu'au lieu de recourir sans cesse à l'arabe pour expliquer l'hébreu, il vaut mieux, avant tout et autant que possible, interroger l'hébreu lui-même ; *en thèse particulière*, que le *and* arabe a son correspondant dans le עַד hébreu, et que, dès lors, עִמָּדִי est simplement la combinaison de עִמִּי et de עָדַי (ordinairement עָדָי, mais modifié par l'attraction de עִמִּי, d'autant plus que les affixes de עִם n'ont jamais la forme plurielle).

[1] *Revue*, t. XXIII, p. 302 ss.

II. Ma seconde observation est plus grave, car elle vise une erreur, une véritable hérésie grammaticale. Il s'agit du פדיום de Nomb., III, 49, que l'on considère généralement ou comme substitué à פדיון, ou comme un type distinct analogue à זתאם, שַׁלְּשֹׁם, etc. M. L. suppose, avec Dillmann, que le texte est corrompu, et il corrige הַפְּדוּיִם. Pourquoi ? Pour deux raisons, l'une faible, l'autre vicieuse :

1° L'analogie de פְּדֻיִם, v. 51. A quoi je réponds qu'il ne faut pas corriger sans nécessité un texte ancien, moins encore un texte du Pentateuque. Correction pour correction, j'aimerais mieux l'inverse, c'est-à-dire lire au v. 51 הַפְּדֻיִם, par analogie avec le v. 49, car le v. 51 offre un véritable *qerê-ketib*, où il n'y aurait à changer que les points-voyelles.

2° Il prétend que פְּדוּיֵי lui-même, dans le v. 49, serait une faute, car il faudrait פְּדֻיֵי. Il paraît donc que M. L. n'admet pas de type פִּעֻלּוֹן ou (pour les נחי ל"ה) פִּעֻיּוֹן. Grave erreur, je le répète, témoin, entre autres, les exemples suivants :

a) Type פָּעֳלוֹן : זכרון (Qohél., I, 11, et II, 16[1], יתרון, כשרין, שלטון ;

— Noms propres : גביעון, כסלון, שמשון, etc.

Avec 1re gutturale : חָסְרוֹן, חשבון ; noms propres : encore חֶשְׁבּוֹן, יגלון, חרמון, חברון, etc.

Avec 2e gutturale : פעמון, אַחֲרוֹן.

b) Type פְּעֻלּוֹן : שְׁרֻיּוֹן, סריון ;

— Noms propres : פְּלֻיּוֹן, שְׁרֻיּוֹן ; plus, selon Qimḥi, צִיּוֹן.

Avec 1re gutturale : אֲבִיוֹן, עליון ; nom propre : עֲצִיוֹן.

Remarquez que je n'ai cité que des mots existant ainsi à l'*absolu*, partant indiscutables. Mais quel hébraïsant, y compris M. L., n'admettrait pas, même à l'absolu, des mots tels que דְּמִיוֹן, רביון, רַשְׁיוֹן, חֲבִיוֹן, רַיְיוֹן, et voudrait écrire דַּמְיוֹן, רַבְיוֹן, etc. ?

Remarquez, en outre, que je n'ai cité, dans tout ceci, que des exemples bibliques, sans me prévaloir de l'hébreu talmudique עֲלְבוֹן, צְבִיוֹן, פְּסִיוֹן, etc...

Conclusion : Ma première observation ne lui opposant qu'une simple conjecture, M. L. est libre de préférer la sienne, quoique moins plausible.

Mais la seconde est péremptoire, et j'estime qu'il y a lieu d'y faire droit.

L. Wogue.

LA QUERELLE DE MENAHEM BEN SAROUK

AVEC DOUNASCH BEN LABRAT

La discussion qui s'éleva entre les deux grammairiens du x^e^ siècle, Menahem b. Sarouk et Dounasch b. Labrat, fut marquée par des incidents qui ne sont guère à l'honneur de ce dernier écrivain. En effet, dans sa polémique contre Menahem, Dounasch se laissa aller à de graves excès et ne ménagea à son adversaire ni les railleries ni les insultes. Cette lutte a également fait du tort à la mémoire du ministre juif Hasdaï ibn Schaprout, qui, docile aux insinuations et trop facilement accessible aux intrigues de Dounasch et de ses partisans, non seulement retira sa faveur au malheureux Menahem, mais lui fit subir de mauvais traitements. Il se passa, durant cette querelle, un fait bien curieux, qui n'a pas encore été signalé jusqu'à présent. Les passages qui le relatent se trouvent dans les *Teschoubot* de Dounasch et dans celles de son disciple Yehoudi b. Schêschet contre Menahem ; ils ont passé en partie inaperçus, ou bien, à notre avis, ont été mal compris. Dounasch, voulant empêcher son adversaire d'alléguer que les fautes qui lui étaient reprochées étaient des erreurs de copiste, se servit d'un moyen peu honnête, comme il nous est facile de le prouver. Il fit ramasser tous les exemplaires du dictionnaire de Menahem qui se trouvaient à Cordoue. Dans le nombre, il y avait sûrement un exemplaire autographe de l'auteur. Dounasch, en publiant ses remarques critiques, eut ainsi sous les yeux le manuscrit de Menahem, ce qui lui permit de reconnaître facilement ce qui, dans les différents exemplaires, était une erreur de copiste ou une faute de l'auteur.

Les disciples de Menahem ayant essayé de justifier leur maître en alléguant des erreurs de copiste, Yehoudi b. Schêschet leur répondit en ces termes [1] :

כי טעות סופר נודע הוא כמו חילוף רי"ש בדל"ת ובי"ת בכ"ף אבל זה שהוא פסוק לא יאמר בו טעות סופר ועוד יש להשיב עליכם כי לא השיב הרב על מנחם עד אשר אסף כל כ"ף שהיתה מפתרו בקורטובה למען לא ימצא פתחון פה בכל אשר השיב עליו בכל דברי הבליו.

[1] *Liber Responsionum*, éd. Stern, II, 42.

Le sens de la première partie de cette réponse est clair : « On sait bien que, quand une lettre est mise à la place d'une autre semblable, cela peut être une erreur de copiste, mais on ne peut considérer comme faute de copiste un verset cité à la place d'un autre. » Mais que signifie la suite de l'argumentation de R. Yehoudi et qu'entend-il par ces mots : « לא השיב הרב צל מנחם עד אשר אסף כל כ"ף שהיה מפתרו בק" »? M. Gross (*Menahem b. Saruk*, Breslau, 1872, p. 28, note 2) traduit ainsi : « Dounasch a attendu, pour présenter ses critiques, que Menahem eût achevé la lettre *Kaph*, qu'il a expliquée à Cordoue. » Cette traduction ne donne pas un sens satisfaisant. La critique de Dounasch portait, en effet, dans ce passage, sur l'article אגר du dictionnaire de Menahem. Quel rapport pouvait-il y avoir entre cet article incriminé et l'achèvement de la lettre *Kaph* ? Quel argument pouvait-on tirer contre Menahem du fait que son adversaire avait attendu l'achèvement de la moitié du dictionnaire, avant de commencer son travail de réfutation ? Il n'appartient guère à un disciple de Dounasch d'opposer à Menahem ce procédé de son maître. Au contraire, les disciples de Menahem auraient été en droit de reprocher au critique d'avoir commencé ses attaques malveillantes lorsque Menahem avait à peine achevé la moitié de son livre. Et, de fait, ils n'auraient sans doute pas manqué d'adresser ce reproche à Dounasch, si la chose s'était passée comme le pense M. Gross. Mais tous ceux qui ont lu tant soit peu les *Teschoubot* de Dounasch savent que cet ouvrage, dès son début, visait l'œuvre entière de Menahem. C'est ainsi, par exemple, que la seconde Teschouba traite d'un passage de l'article לא du dictionnaire de Menahem, par conséquent d'un article de la *seconde moitié de l'alphabet*. Du reste, l'explication de M. Gross n'est pas exacte au point de vue de la grammaire. Dans les ouvrages grammaticaux de cette époque, le mot אסף n'a pas le sens de « ranger selon l'ordre lexicologique » ; c'est חבר ou החביר qui dans ce cas est le terme usité. Les mots « כל כ"ף » ne peuvent signifier « tout le groupe de mots commençant par Kaph ». Pour exprimer cette idée, il faudrait dire : מחברת כ"ף. Précisément, l'expression מחברת, servant à désigner une lettre du lexique, est un des termes techniques employés régulièrement par Menahem et par Dounash, ainsi que par leurs disciples. *Jamais cette expression n'est remplacée par un équivalent.* Enfin, le mot מפתרו ne peut être un verbe, car, malgré le fréquent emploi du verbe פתר, on ne trouve jamais ce verbe à la forme du Piël. Par contre, il n'est pas rare de trouver l'abréviation פתרו pour désigner une forme de substantif פתרון. Notre expression מפתרו est certai-

nement une abréviation de ce genre (pour מפתרוניו). Au lieu de כ״ף, nous croyons qu'il faut lire ס׳ספ = ספר.

Avant de publier ses critiques contre Menahem, Dounasch a attendu « jusqu'à ce qu'il eût réuni tous les exemplaires du dictionnaire qui se trouvaient à Cordoue » עד אשר אסף כל ספר שהיה מ[יצ]תרו[ני] בקורטבה. Le titre du lexique de Menahem devait être, sans doute, plutôt ספר פתרונים, que מחברת. Nous tirons cette conclusion du fait que ce titre n'est indiqué ni par Menahem lui-même et ses disciples, ni par Dounasch. Il est indiqué pour la première fois par Raschi (Isaïe, XIX, 7; Job, XXIV, 19). Le titre de מחברת מנחם, que portent quelques manuscrits, est postérieur à Raschi, et ne peut, par conséquent, servir d'argument. Au contraire, il est établi, par le *Liber Responsionum* (I, p. 19, dernière ligne [1]), que le nom du lexique de Menahem était ספר פתרונים. Ce nom convient tout à fait à la nature de l'ouvrage. Du reste, Menahem donne le même nom aux rudiments de lexique de ses prédécesseurs Saadia et Yehouda b. Koreïsch (voir Men., rad. אבה et הגה). Le passage douteux de Yehoudi aurait donc le sens suivant : « Avant de publier ses Teschoubot, Dounasch a mis la main sur tous les exemplaires du lexique de Menahem existant à Cordoue, afin que l'auteur ne pût répondre aux reproches qui lui seraient adressés en alléguant des fautes de copiste לבלתי לא יוציא פתחון פה וגו׳. »

Cette explication se trouve confirmée par trois passages des *Teschoubot* de Dounasch. Le premier se trouve, p. 29, à l'article סאן : וכמו אלה יש לו עדים רבים עליך מזמכתב ידך. Le deuxième est à la page 78, à l'article מסכן : רק אך מכתב ידך יענה בך מספרך. Le troisième, p. 64, à l'article חונך : en réponse à Menahem, qui prétend que, si חונך était mis à la place de חונה עליך, il faudrait חונֵךְ, et non חונָךְ, Dounasch dit : (lisez תכחד) ולו ידעתי כי תבחר התעקוד בספרך החונה עָלֶיךָ ..... ותאמר החונה עָלֶיךָ נקדתי..... השבתי עליך גם בדבר הזה ..... ובזאת כי לא ראיתי בדבר הזה להכחידך היחלתי עד ראותי נקידת ידך.

Dounasch possédait donc au moins un exemplaire autographe du lexique de Menahem, et il est parfaitement admissible que, pour avoir un texte sûr, Dounasch se soit procuré tous les exemplaires de l'ouvrage existant à Cordoue.

Ce procédé de Dounasch peut aussi, à notre avis, nous aider à comprendre le mystérieux post-scriptum de la lettre de Menahem,

[1] La dénomination ספר אגרון dont se sert Dounasch dans le poème qui sert d'introduction n'a peut-être été choisie qu'à cause de la rime, car le lexique de Menahem, si souvent mentionné, n'est plus jamais désigné sous ce titre.

adressée à Hasdaï (publiée pour la première fois dans le בית האוצר de Luzzatto) : כף המושב נאת ידידי שמיתיהו לטושפות. — Luzzatto a déjà établi (*ibid.*, 33 *a*) que les mots כף המושב ne signifient nullement « cuiller d'argent qui a été rapportée ». Si Stern (Introduction du *Liber Responsionum*, p. XXXVI, note) reprend cette explication, elle n'en est pas moins inexacte dans le fond comme dans la forme; en effet, dans ce sens, il faudrait le participe au féminin : כף המושבה. Luzzatto propose de lire כף, bassin, au lieu de כף. Ce serait assurément plus correct, à cause du masculin du participe המושב, mais cette leçon ne serait guère meilleure que la leçon כף. M. Gross (p. 40, note 2) croit que כף est un chiffre ne faisant pas partie du post-scriptum ; ce serait un numéro d'ordre placé là par le copiste, pour désigner ce dernier paragraphe, qui serait le 20e à partir du commencement de la lettre. Or, si, d'après M. Gross lui-même, le passage portant en tête כף ne fait pas partie de la lettre et forme un écrit spécial, que devient ce compte de 20 paragraphes ? Du reste, pourquoi le copiste n'aurait-il pas numéroté par une lettre de l'alphabet les 19 paragraphes précédents ? Enfin, pourquoi aurait-il écrit כף au lieu de « כ' », pour indiquer le chiffre 20 ? D'autre part, en comptant les paragraphes d'après le ms. Stern, nous trouvons, entre le 5e הלא et le 6e שמע, un paragraphe débutant par le mot הנה, de sorte que la lettre de Hasdaï contiendrait, non pas 19 paragraphes, mais 20. Par suite, le post-scriptum devrait porter le numéro 21 = כ"א, au lieu de 20 = כ'. Même si on admet que le mot כף ne fait pas partie du texte, la traduction donnée par M. Gross (p. 41) ne serait pas soutenable; en effet, les mots נאת המושב ידידי ne peuvent signifier : « ce qui a été répondu par mon ami » — il faudrait, en ce cas, dire : תשובת ידיד —, mais ils signifient : « ce qui a été restitué par mon ami ».

D'ailleurs, en parlant à un ami ou à un disciple, Menahem n'aurait pas dit הלא כעבד אל אדוניו יעיני לך צופות ; dans cette phrase, le mot צופות ne signifie pas, comme le prétend M. Gross, « regardaient », mais « regardent » (au présent). La proposition faite par M. Graetz (*Geschichte*, V, 341, note 3), de corriger כ"ף en כף = כפר est la seule qui soit juste, bien que M. Gross la déclare à peine satisfaisante. C'est ainsi que, dans la réponse de Yehoudi, nous avons dû corriger aussi כ"ף en כפר. Il est à noter que les deux passages portant כף au lieu de כפר se trouvent dans le même manuscrit (Stern, n° 6, à Parme) qui a servi pour la publication de la lettre de Menahem et des *Teschoubot* de Yehoudi. Or, nous savons maintenant de quel « livre restitué » Menahem veut parler. C'est du manuscrit autographe du lexique que Dounasch fut obligé

de rendre, sans doute sur l'ordre de Hasdaï. Le livre a été restitué à Menahem par les soins d'un ami, après une longue attente. Comme Dounasch tardait à le lui rendre, il était dans une impatience fébrile, craignant d'y trouver des modifications, c'est-à-dire des falsifications faites par ses adversaires, comme le changement du mot אויב en אויב, etc. [1]. Or, si son livre avait été falsifié de cette façon, il se serait cru perdu irrévocablement [2]. C'est pourquoi cette restitution lui causa une joie si vive; ce fut pour lui une consolation dans son chagrin, un adoucissement dans son amertume (M. Gross traduit à tort le mot מתק צופות par « espérance agréable »).

Ce n'est assurément pas par hasard que les expressions de נהפך et חליפות dont se sert ici Menahem sont celles qu'il emploie aussi dans son lexique, par exemple, p. 18 *b*, où, pour la transposition des lettres, il se sert du terme נהפך, et p. 50 *b*, 83 *b*, où, à propos du changement des voyelles, il emploie le terme de חליפות. Le passage ajouté comme appendice à la lettre de Hasdaï est donc un simple post-scriptum et se termine très bien avec les mots : הלא כעבד אל אדוניו עיני לך צופות עד יקום עד נאנן וג׳.

PORGÈS.

P. S. — Qu'il nous soit permis de consigner ici une rectification qui se rattache à la querelle des disciples de Menahem et de Dounasch. Dans l'introduction en vers de Yehoudi b. Schèschet, au vers 8, il est dit à l'éloge de Dounasch : כאיד דל כף סופק באישון רם דופק. Les trois derniers mots ne donnent absolument aucun sens. Mais si on compare à cette phrase un autre vers de Dounasch, cité comme incorrect par les disciples de Menahem : דמיעות עיני בדם דפקו למיודעי בעת רחקו, il en résulte qu'il faut lire באישון דם דופק, et qu'il s'agit de la « larme de sang (de pitié) qui tremble dans la prunelle ». Dans son poème, Yehoudi a emprunté à Dounasch, son maître, non seulement des images et des tournures isolées, mais, comme Stern l'a déjà fait observer dans ses notes, des vers entiers.

---

[1] Allusion à *Baba Batra*, 16 *a*, où on dit de l'*omniscience* de Dieu que Dieu sait distinguer deux gouttes de pluie l'une de l'autre, et à plus forte raison entre אויב et אויב.

[2] ובראותי כי בוש בערו בקרבי רשפורת ויגרתי פן נהפך להיותי לי חליפורת כמהפכת אויב לאויב וטפה בטפורת ואם נהפך איה התרופורת.

LE LIEU DE SÉJOUR DE MESCHOULLAM BEN CALONYMOS DE LUCQUES

Dans une brochure qu'il vient de publier [1], M. Müller dit qu'il s'est proposé d'étudier attentivement les Consultations de Calonymos de Lucques et de son fils Meschoullam, pour compléter la biographie de ces deux savants. Il y a, en effet, encore bien des points obscurs dans l'histoire de cette famille, qui vint, probablement au x[e] siècle, d'Italie en Allemagne, et nous espérions que M. Müller, si familiarisé avec la littérature des Consultations, apporterait quelques informations précises sur ce sujet. Il s'est borné à énumérer les diverses Consultations de Calonymos et de Meschoullam, et n'a pas traité la partie historique avec le soin que nous attendions de lui.

Ainsi, au début de son travail, M. M. déclare que Meschoullam vécut d'abord à Mayence, puis en Lorraine ou en France. Mais les arguments qu'il donne à l'appui de son opinion n'ont aucune valeur ou disent même le contraire de ce qu'il veut en tirer. Meschoullam écrit à Simon ben Isaac : שמע, חמוד וחשוק וכסוף בעיני דברי שלום מנעי כי אני חנוי במיחס צל קוני והוא ברחמיו הרבים ירחם לנו בצר ויכלה התשוארת מימי וניאחינו וניבני קהלנו כקיומי הוחלתנו [2]. M. M. veut conclure de ce passage que, lorsqu'il écrivit cette lettre, Meschoullam ne demeurait pas à Mayence. Rappoport avait déjà émis cette opinion, pensant que, du moment que Meschoullam s'adressait par lettre à Simon ben Isaac, qui habitait Mayence, lui-même ne devait pas demeurer dans la même ville que son correspondant. D'après Rappoport, Meschoullam serait retourné à Lucques, d'où ses parents étaient originaires ; M. Müller le fait résider en Lorraine ou en France. En réalité, la lettre adressée par Meschoullam à Simon ne prouve qu'une chose, c'est qu'au moment où elle fut écrite, tous les deux n'habitaient pas la même ville et que l'un ou l'autre était éloigné momentanément de Mayence.

Pour montrer que Meschoullam avait habité Mayence, M. M. invoque les deux passages suivants :

[1] תשובות רבינו קלונימוס מלוקא, Berlin [1891].

[2] *Responsen der Geonim*, éd. Berlin, § 61, corrigée par M. Müller d'après le ms. de Berlin. M. M. semble avoir ignoré que Zunz avait déjà fait ces corrections (*Literaturgeschichte*, 111) d'après le ms. de Berlin. Rappoport avait même deviné ces corrections longtemps auparavant (Introduction de ces *Responsen*, 13).

העיד ר' משולם על ר' אליעזר הגדול שהי' בגדיו בפסח (צ"ל מיבובסים) וכן ניהג אחריו ר' יצחק[1].

ר' יהודה הכהן נ"ע רצתה להשיב [אולי צ"ל להושיב] את רבינו משולם על זקיני ר' יקותיאל באבילורת וגא הניחו ר' אליעזר הגדול נוחו עדן[2].

Le Meschoullam dont il est question dans ces deux passages était nécessairement établi à Mayence en même temps que R. Eliézer Haggadol. Mais ce Meschoullam n'était pas nécessairement Meschoullam ben Calonymos; il s'agit là d'un homonyme qui vécut plus tard. Nous voyons, en effet, par les expressions employées dans l'extrait de la lettre adressée par Meschoullam b. Calonymos à Simon ben Isaac que Meschoullam était plus âgé que le destinataire de la lettre, car il lui écrit comme un maître écrit à son élève. Un autre fait qui prouve également que Meschoullam b. Calonymos était plus âgé que Simon b. Isaac, c'est que Guerschom Meor haggola parle du premier comme d'une personne appartenant à une génération antérieure[3], tandis qu'il fut en relations personnelles avec Simon (Zunz, *Literaturgeschichte*, 111). Or, Eliézer Haggadol était le neveu et l'élève de Simon et, par conséquent, plus jeune que lui[4]. Il n'est donc pas possible que le Meschoullam dont il est question dans les deux passages cités par M. Müller soit le fils de Calonymos. C'est sans doute Meschoullam ben Mosché b. Yekoutiel, dont le grand-père Yekoutiel était frère de Meschoullam ben Calonymos[5]. En tout cas, M. M. confond Meschoullam b. Calonymos et un autre Meschoullam qui vécut plus tard.

De ce que des Consultations rituéliques furent adressées à Meschoullam b. Calonymos du sud de la France, M. M. conclut qu'il avait résidé quelque temps dans ce pays. Rappoport avait vu dans cette même circonstance la preuve qu'il était retourné à Lucques.

[1] Ms. de ראב"ה, § 490. M. M. a oublié que ce passage se trouve dans plusieurs ouvrages imprimés, notamment dans *Mordekhaï Peçahim*, § 596, dans *Hagaot Maimoniot*, חמץ ומצה, ch. IV, vers la fin, et dans *Tour*, § 492. Cf. *Or ha-Hayyim*, de Joseph Michael, p. 206, où il faut rayer les mots entre parenthèse ב"ר קלונימוס.

[2] *Pardes*, § 290.

[3] *Schibbolè Halléket*, § 28 (éd. Buber) : וגם ר' קלונימוס זצ"ל... ור' משולם בנו ירעינו שחכם גדול היה.

[4] Elazar Rokéah dans מוצרף לחכמה, p. 42 (éd. Odessa) : ורבינו אלעזר הגדול למד תורה לפני רבינו שמעון הגדול... כי כשנפטר רבינו יצחק היה ר"א בנו נער קטן וגדלו ר' שמעון בביתו ולמדו לו תורה הוא ורבינו גרשום מאור הגולה...

[5] Yekoutiel peut très bien avoir été le grand-père de Meschoullam du côté maternel. Cependant, M. Müller dit : אם כן נראה ברור שר' משולם ישב במגנצא בבנות אבי אבי אמו ר' יקותיאל; il n'a pas fait attention que le père de Calonymos ne s'appelait pas Yekoutiel, mais Mosché.

Ni l'une ni l'autre assertion ne sont fondées. De tout temps on consultait les savants en renom des pays les plus éloignés. Ainsi, on voit dans *Or Zaroua*, II, 275 (cf. Luzzatto, בית האוצר, 57) qu'il existait des relations de ce genre entre la France et Rome, et dans *Schibbolé halléket* (éd. Buber), 286, entre l'Allemagne et Jérusalem. M. M. a constaté lui-même [1] qu'on écrivait à Rabbênou Tam, pour des questions rituéliques, du sud de la France, de l'Allemagne, de l'Italie et de l'Angleterre. On peut donc admettre très facilement que des Juifs du sud de la France aient consulté Meschoullam ben Calonymos, pendant qu'il habitait Mayence.

Il existe, par contre, des preuves que Meschoullam ben Calonymos et ses descendants ont demeuré à Mayence. Nous traiterons ce sujet tout au long dans une étude sur les Calonymides. Nous nous contenterons ici de signaler deux faits qui paraissent avoir échappé à M. Müller.

A Mayence se trouve une pierre tumulaire avec l'inscription suivante :

פה נקבר רבנא משולם בן רבנא רבי קלונימוס תנצבה [2].

La légende bien connue d'Amnon contient ce passage :

אחר הדברים והאמת אשר הועלה ר' אמנון ונתבקש בישיבה של ניעלה ביום השלישי לשהורתו נראה בנראות הלילה לרבנא קלונימוס בן רבנא משולם בן רבנא קלונימוס בן רבנא קלונימוס בן רבנא משה בן רבנא קלונימוס ולימד לו את הענין ההוא...

(Efraïm de Bonn, dans *Or Zaroua*, הלכות ראש השנה, vers la fin.)

Nous ne connaissons pas d'autre Meschoullam ben Calonymos que celui dont il est question dans notre note. On peut donc conclure de cette inscription tumulaire et de la relation d'Efraïm, contrairement à l'opinion de Landshuth (*l. c.*) et de Zunz (*Literaturg.*, 108), que Meschoullam b. C. et ses descendants ont habité Mayence.

A. Epstein.

LE BAISEMENT DES MAINS A SMYRNE

Sous le titre de « Baisement des mains dans le Zohar » (*Revue*, t. XXII, p. 137, et t. XXIII, p. 133), M. W. Bacher cite l'hommage

[1] Introduction des תשובות חכמי צרפת ולותיר, p. IX.
[2] Landshuth, *Amudè ha-aboda*, 276.

que rendit R. Eléazar en baisant les mains de son père aussitôt après le décès de ce dernier.

Cet usage existe *ab antiquo* parmi les Israélites de Smyrne. Avant la levée du corps, le « Schamasch » invite à haute voix les membres de la famille à entrer dans la chambre mortuaire et à baiser la main du défunt. La même cérémonie se répète au cimetière, au moment de l'inhumation. On ne rend cet hommage qu'aux personnes d'un certain âge. Tous ceux qui ont quelque chose à se reprocher vis-à-vis du mort, lui baisent également la main. Cet usage existe aussi dans quelques autres villes d'Orient, mais il n'est pas très répandu.

Dans le langage judéo-espagnol de Smyrne, le mot « Besamano », qui rappelle une vieille cérémonie de certaines cours, a pris, par extension, le sens de cadeaux de noce. Le « Schabbat de besamaño » est le samedi qui précède le mariage et où le fiancé, accompagné de ses parents et amis, se rend chez sa future, à laquelle on offre les « Besamanos » ou cadeaux de noce.

Smyrne, mars 1892.

S. S. Pariente.

NOTES SUR L'HISTOIRE DES JUIFS

I

UNE CAUSE DES PERSÉCUTIONS DES JUIFS AU MOYEN AGE.

M. Isidore Loeb, dans une communication faite à la Société des Etudes juives, a relevé cette circonstance curieuse que très souvent les expulsions des Juifs ont suivi l'accusation portée contre eux d'avoir assassiné un enfant. Il semble qu'il ait fallu des motifs de cette espèce pour provoquer contre eux des mouvements populaires ou pour justifier la politique des princes.

Voici deux faits qui confirment cette théorie. On sait qu'à Chinon, en 1321, les Juifs furent jetés, au nombre de 160, dans le feu. Pourquoi est-ce justement à Chinon que l'effervescence populaire aboutit à ces cruautés ? L'accusation d'avoir empoisonné ou

voulu empoisonner les puits, de concert avec les lépreux [1], n'était pas suffisante pour justifier de tels excès, dans une région où l'histoire ne relève aucune preuve d'épidémie à cette époque. Or il se trouve justement que Chinon, théâtre de ces tristes exploits, avait vu en 1317 se produire l'accusation classique du meurtre rituel. Les Juifs avaient eu beau alors se plaindre au Parlement de Paris, et celui-ci ordonner une enquête, la légende s'était fixée dans l'esprit des habitants. D'ailleurs, deux des accusés, *mis à la torture*, n'avaient-ils pas avoué leur crime et n'avaient-ils pas été condamnés à être pendus?

5 mai 1317. Mandement à Guillaume de Marcilly, etc. de faire une enquête sur la plainte des Juifs qui avaient exposé que le bailli de Touraine avait arrêté quatre d'entre eux, quoique innocents, comme ayant participé au meurtre d'un enfant. Deux prévenus avaient avoué au milieu des tortures et avaient été condamnés à être pendus.

Judei nostri exposuerunt quod ballivus Turonensis quamplures eorum apud *Chinonem* commorantes capi fecit pro suspicione mortis cujusdam pueri... (Boutaric, *Actes du Parlement de Paris*, t. II, p. 180, n° 4827).

A la même époque le Parlement avait eu à s'occuper d'une affaire du même genre, qui n'est probablement pas la même, malgré la ressemblance des circonstances.

12 juillet 1317. Mandement... d'arrêter Benoîte, sœur d'Agnès, femme de Perrin Marion, demeurant à « Buigni », ...Laurencin, prêtre de Château-Chinon, ...Martin dit « le Convers », sergent, et tous ceux que lesdits commissaires soupçonneront d'avoir participé à la mort d'un enfant « de Buigni », fils de Perrin, pour laquelle mort plusieurs juifs avaient été poursuivis et deux même pendus. (Boutaric, II, p. 191, n° 4936.)

Dans le Velay également, s'il faut en croire l'historien de cette province (Maudet, *Histoire du Velay*, IV, 117), le bruit de la conspiration des lépreux et des Juifs provoqua un massacre des Juifs la même année. Or, c'est vers ce temps qu'au Puy, la légende racontait que, aux environs de la Noël, un enfant de chœur avait été assassiné par un Juif désireux de se venger sur lui des persécutions des chrétiens. C'était l'enfant lui-même qui, après sa mort, avait témoigné des faits.

Dans la même année 1317 et en 1318, le Parlement eut à en-

[1] Rien n'est plus curieux que de voir la légende se former petit à petit chez les chroniqueurs. Les premiers disent que les Juifs avaient *voulu* empoisonner les puits, ceux qui les copient affirment qu'ils l'avaient fait.

voyer divers mandements au sujet de chrétiens et de Juifs *convers* qui répandaient de faux bruits contre les Juifs, soit pour les perdre, soit pour leur extorquer de l'argent :

26 février 1318. Mandement au bailli de Meaux et aux autres justiciers de protéger Umaud, fils de « Bellie », juif de Compiègne, contre lequel des malveillants répandaient de mauvais bruits, soit pour le perdre, soit pour lui extorquer de l'argent par peur. (Boutaric, II, p. 222, n° 5218.)

4 mai 1318. Mandement au sénéchal de Périgord de faire justice à Salomon « Porchon » dit Bonami, à son fils, à Ménessier « de Caynone », à Mile « de Chambri », et à Samuel « de Guistres », juifs qui se plaignaient d'être faussement accusés de plusieurs crimes par des malveillants, lesquels les diffamaient pour leur extorquer de l'argent. (Boutaric, II, p. 238, n° 5376.)

Même date. Mandement semblable adressé au même sénéchal en faveur de Milet « de Bourdeaus » et de Hélie « de Bouteville », juifs. (N° 5377).

10 avril 1318. Mandement au sénéchal de Périgord de faire justice à Hélie de Bouteville et à Donnet « de Signac », juifs, qui se plaignaient de ce que des malveillants cherchaient à les diffamer, dans le but de leur extorquer de l'argent. (Boutaric, II, p. 233, n° 5327.)

Il faut remarquer le rôle que jouent les Juifs *convers* dans ces tentatives d'escroquerie, qui pouvaient avoir de si fâcheuses conséquences. Il est bon, à ce propos, de rapprocher de ces faits le mandement suivant :

3 mars 1319. Mandement aux baillis de Meaux, de Tours, d'Orléans et de Bourges, d'arrêter Guillot « *Boni Judei* », Simon de Bauvez, Girard « Caby », Jeannet de Baseuville, N... Danet, Adenet « Danet », fils d'Aimon *le Convers*, Jeannet Sain, Petrot « Courrat », de Saint-Denis, Pariset « Donet », Girard de la Ferté, Jaquet « Malivece » Huet de Baseuville, Jeannet de Chartres, Jean fils de Geoffroy « de Vilepereus », Andriot « Danet », *fils d'Héliot « Danet » le Convers*, qui parcouraient le royaume en disant aux Juifs qu'ils avaient commission du roi de les poursuivre et leur extorquaient de l'argent. Les baillis feront une enquête et en transmettront les résultats à la chambre des comptes. (Boutaric, II, p. 274, n° 5713.)

II

LA ROUE DES JUIFS.

On sait qu'après le concile de Latran (1215) les Juifs furent condamnés à porter sur leur vêtement extérieur, en un endroit

apparent, un signe infamant en forme de roue. Mais pourquoi justement cette forme ? M. Ulysse Robert (*Les signes d'infamie au moyen âge*, Ire édit., p. 69) répond à cette question en exprimant « — mais bien timidement — l'opinion que la roue peut être considérée comme la représentation d'une pièce de monnaie, allusion à l'âpreté des Juifs pour le gain, ou au prix de trente deniers que Judas reçut pour livrer le Christ ». A cette explication nous préférons celle-ci, qui s'accorde mieux avec la *symbolique* du temps. Un règlement de l'Inquisition, inséré dans la *Practica* de Bernard Gui, IIIe partie [1], nous apprend que les faiseurs d'incantations et de maléfices au moyen de l'Eucharistie portaient deux morceaux de feutre de couleur jaune, taillés en forme d'hostie, et attachés au vêtement de dessus, l'un sur la poitrine, l'autre sur les épaules. N'est-il pas vraisemblable que l'Eglise a imposé également ce signe aux Juifs, parce qu'ils étaient accusés, eux aussi, de maléfices faits au moyen de l'hostie, qu'ils perçaient ? C'est ainsi que les hérétiques portaient deux croix, l'une devant, l'autre derrière, pour révéler aux fidèles qu'ils avaient blasphémé la croix, que les relaps en portaient *quatre*, parce qu'ils avaient offensé *deux* fois la religion, que ceux qui avaient baptisé des figures de cire étaient marqués de deux vases baptismaux, qu'enfin, les faux témoins étaient signalés par des langues, la langue ayant été l'instrument de leur faute.

Il est bon de remarquer que c'est à la même époque, dans la première moitié du XIIIe siècle, que furent inventées ces marques d'infamie ; elles doivent donc toutes avoir été choisies dans le même esprit et faire partie du même langage symbolique.

ISRAEL LÉVI.

LES MANUSCRITS HÉBREUX DE ZURICH

La ville de Zurich possède une douzaine de manuscrits hébreux qui n'offrent pas beaucoup d'intérêt, mais qu'il ne sera pas mauvais de signaler, ne serait-ce que pour éviter à d'autres la peine que nous nous sommes donnée nous-même [2]. Dix de ces mss. se

[1] Charles Molinier, *L'Inquisition dans le midi de la France*, p. 124.

[2] Ces recherches ont d'ailleurs été facilitées par M. Landau, rabbin de Zurich, qui a coté, pour son usage, les numéros de ces mss.

trouvent à la bibliothèque municipale, et sont disséminés parmi les 3,000 manuscrits de cette bibliothèque.

1. Ms. C, n° 203 : Bible hébraïque complète, vocalisée, du XIVe siècle, in-4°. Sur le plat de la reliure, les mots *Biblia hebraica* MANDESVA.

En tête se lit l'acte de vente de ce volume faite à Juda Levita par le comte « de Vallobrica » (sans doute : de Vallorbes), pour la somme de « duodecim scutorum auri turonici cum signo solis » (12 écus d'or tournois à l'effigie du soleil), par devant le notaire Karolus Anselmus, « XV décembr. 1514 ». — Il n'est pas difficile de deviner que ledit comte n'était pas le premier propriétaire de cette Bible, que celle-ci lui échut à la suite d'une confiscation, et que Levita la racheta pour la mettre à l'abri de toute profanation. Pour peu de temps, il est vrai; car, lors de l'exil des Juifs de la Suisse, vers l'an 1530, la Bible a sans doute passé d'abord à quelque confrérie religieuse, d'où elle est venue plus tard à la municipalité.

2. N° C 209/52 : Bible complète, sur vélin, sans points-voyelles, in-16. — Nulle indication de provenance, ni de copiste, ni de date.

3. N° C 210/64 : Recueil des Psaumes, vocalisé; rubriques en lettres rouges. Ecrit en l'an קצ"ג (= 1433), par Lévi ben Méir Cohen.

4. N° C 204*a*/25 : Livre de méditations religieuses, תחנות. — En tête du ms, on lit ces mots :

בע"ה את הספר הזה נתתי לזכרון עבודת אל לואיס בורגיס מעיר ניסמה בארץ צרפת הנורבנית לבית ספרים כבוד מהר"ר לחכמים וגדולים אשר הם בעיר המהללה צוריך בארץ הלוויציא שנת אֶתְקַדֵּד י'ה' י"ז מרחשון לפ"ק.

Puis en latin :

« Bibliotheca tigurina perpetua in Rempubl. observantis pignus » offert Ludovicus Bourget Nemausensis, anno 1704, die 17 mensis » Octobris ». — Cette concordance de date est inexacte, le bibliographe a fait correspondre le mois de Heschwan tout entier avec le mois d'Octobre. Le 17 Heschwan (5565 = 1704) correspond au 14 Novembre 1704. Le millésime chrétien, qui figure dans la notice hébraïque au lieu de l'ère dite de la Création, révèle la plume d'un chrétien.

Le titre latin de l'ouvrage est également peu exact : « Liber precum, תחנה, secundum sectiones sabbaticas, e. g. part. 1 secundum Parascha Bereschith ». Le traducteur a été égaré par le sens de ces mots placés à la p. 2 : תחנה לפרשת בראשית יום שני.

En réalité, il y a deux prières par semaine, une pour chaque lundi et une pour chaque jeudi, comme l'indique ce titre complet, passablement long :

אלו התחנות שהתחננתי בהם לצור קדושי בהגיוני ולחשי שני וחמישי אני הצעיר ר' יצחק נורצי י"ה בן לאדוני איש הזקן הנכבד הגשכיל ר' נסיניד נורצי ג"ל (?) בחברה שלנו יכ"ע ויבונה עלינו.

Les acrostiches de chaque pièce donnent, pour le nom de l'auteur, Isaac Moati.

A la fin du manuscrit se trouvent les lignes suivantes, écrites en cursive africaine :

לפי שבקש ממנו החכם הנבון הנעלה ירא אלהים ב׳ה׳ר שלמה קברשאל נ״ת לכתבם לו להקנינו בעיר טבריה ת׳ו׳ב׳ב כתבם לו החכם הר׳ משה ציהק נ״ת להוליכם בידו השם ב״ה ימלא משאלות הח׳ הנבון יכ׳ה׳ו ויגיעהו למחוז חפצו כתאותו ורצונו ותאות הציר החותם בעטו יצחק מויטי ס״ט.

Le premier nom de famille, קברשאל, d'après nous, doit se lire « Cabaracel », nom d'une localité italienne, maintenant française, et qui désigne un petit faubourg au nord de Nice[1]. Le nom suivant ציהק est peut-être turc. Il s'agit de quelqu'un qui, probablement, voulait aller à Jérusalem et emporter des livres « achetés à Tibériade ». La formule des souhaits de bon voyage comporte une abréviation de lecture douteuse, sans doute quelque eulogie. A la fin, on lit, dans une note latine, que « Louis Bourguet a acheté ce manuscrit de Samuel Merari à Vérone en 1701 », avant d'en faire cadeau à la bibliothèque municipale de Zurich. — Quant à Moati, on connaît déjà de cet auteur des poésies lyriques pour jours de jeûnes et de fêtes, intercalées dans le Mahzor d'Alger. V. Zunz, *Literaturgeschichte der synagogalen Poesie* (Berlin, 1865, p. 282), et *Synagogale Poesie des Mittelalters* (Berlin, 1855, p. 274).

5. N° C 205/71 : Abrégé de grammaire hébraïque, קצור הדקדוק, par Adolphe Bernhard, de Prague, suivi d'un vocabulaire hébreu-latin, in-8°, sans date (fin du XVI^e siècle, ou commencement du XVII^e siècle, d'après l'écriture).

6. N° C 207/26 : Controverse entre un juif et un chrétien, par le même ; sans valeur historique.

7. N° C 209/193, in-4°, composé de plusieurs pièces. A la suite d'un ouvrage imprimé, « Casper Waser Tiguriensis linguæ Syriæ » (Leyden, 1694, 4°), il y a d'abord quatre feuillets, donnant la transcription en caractères judéo-allemands et la traduction de la « Bénédiction du repas » (ברכת המזון), suivie des règles rabbiniques relatives à la récitation d'autres formules de bénédiction..., הרואה חלום ונפשו עגומה... Cette première partie est signée par « Joseph fils de Maître Jacob, de Prague ». Ensuite se trouve une dissertation théologico-philosophique, qui paraît être l'œuvre d'un Juif converti et défend le christianisme contre les rabbins.

Le texte hébreu est écrit aussi en judéo-allemand, et est accompagné d'une traduction allemande. Comme spécimen de ce langage scolastique, voici trois lignes prises de l'Introduction (Nous devons cette copie à l'obligeance de M. le rabbin E. Landau.) :

אים יערזטען קאַפּיטעל דער יערזטען אָראַטיאָנ (oratione) וועלדען

[1] Le nom actuel est Carabacel.

דריא לעגעס (leges) אין אונטערזאכל ערצאָרשט אונד ווירד געפונדען דאס זיא 3, נעמליך נאטוראליס (naturalis =) יודיציאליס (judicialis =) דיווינא (divina =) אונד ווירד אויך גמזעטצט דער אונטערשיעד צווישען דען לעגעס (leges), etc.

8. N° C 212 : Livre de prières juives du rite *aschkenazi*, in-8°. Copié l'an האלציל, ou (5)551 (= 1791) ; écriture judéo allemande.

9. N° C 202/68 : Version hébraïque du « Grand Canon » (traité de médecine) d'Avicenne (150 ff., in-4°). — On ne sait pas au juste quel est le nom du traducteur. On sait que dans les plus riches collections de mss., comme celles d'Oxford et de Paris, cet ouvrage n'est jamais complet. De même, le ms. de Zurich n'a que trois *Fen* de la 1re partie (sur cinq parties), et il s'arrête au chap. v, qui traite de l'intellect, ou de la « force imaginative ». Or, dans la version la plus répandue, celle de Nathan ha-Mathi (de la ville de מאה, Cento [1]), comme dans celle de Joseph b. Josué Vivas de Lorca, les mots hébreux sont un calque assez fidèle du texte arabe, et la première traduction latine ne s'en éloigne guère. Celle du présent ms., au contraire, s'écarte quelque peu du texte primitif, et ressemble parfois à une paraphrase, comme celle de Zerahia ben Schealtiel [2]. C'est ce traducteur qu'il faut sans doute considérer comme l'auteur de notre ms., « écrit le 23... de l'année 181 du 5e millénaire » (= 1421 [3]).

10. A la bibliothèque cantonale ou de l'université de Zurich, il n'y a qu'un rouleau d'Esther, מגלה, remarquable par les miniatures, enluminures et bordures à fleurs, « écrit par l'honorable et distingué savant, un des chefs de la communauté, Maître Salomon fils de Mardochée Salom », ...הראש והקצין כמ"ר שלום... Les miniatures montrent que cette pièce, d'origine allemande, est du XVIIe siècle. — Il y a aussi un *Sefer Tora* moderne.

11. Le rabbin de la ville, M. E. Landau, possède un ms. sur les synonymes hébreux, שמות נרדפים. Bien que le premier feuillet manque, les passages suivants de la préface permettent de trouver le nom de l'auteur :

אחר י"ב שנים שנשלם החיבור הזה מזמני רמה ותולפה... הלכתי לעיר ליוורנו יע"א אשר שם סוחרים שרים גבורים ואדירים להדפיס הבקשה חדשה אשר חיברתי נשבע מאות מלות בקרוב שבבולן האבן הראשה היא באות שׂין חבושה ומצאתי בבית מלא ספרים... של מע' ההכניה ורופא בקי ומומחה מובהק ויפה... במ"ר מיכאל פירירא די

[1] De Rossi avait fait d'Eléazar Ha-Mathi un « docteur de Hamat », dit M. Jos. Derenbourg (*Revue*, XII, 1886, p. 299), à propos d'un autre Eléazar, le Peitân.

[2] Les recherches que nous avons faites à ce propos nous permettent de rectifier une erreur bibliographique ; la version du *Canon* donnée par Joseph b. Josué Vivas de Lorca est celle qui a été imprimée à Naples en 1491. Les bibliographes, tels que Brunet et ses successeurs, disent donc à tort de cette version qu'elle est anonyme.

[3] Dans cette énumération, nous ne rangeons pas un portefeuille de huit lettres hébraïques adressées par des élèves à leur professeur, lettres que le bibliothécaire nomme des *curiosa*.

ליאון יצ"ו בן הגביר והאביר יקר ונכבד ברוך גבריאל סופר מהא בנוקים המשפט של תק"ק תנזכר ספר אחד גדול ונדפס בעיר לודובא בשנת אלף ותרמ"ד למנינם ונקרא בלשון לאטינו Thesaurus synoni- micus hebreo-judaico-rabbinico וגם בשם ישראל מכונה נשע הגפן ובלשון לאטין Joanne Plan- מחובר בעיר הנזכרת שמו Plantavitius tavitio (*sic*) ludovensis episcopus ושבתי להבהל ולהשתונם על התורה בראיתי שיערל זה קדמוני בנחשבה... אבן אחר ישוב הדעת קבלתי על לבי להשיב נפשי והתנחמתי ינן כי ת"ל לא קדמוני בפעל גמור... ותחת היות נשיגו גפן פוריה ואדרת באמת נין האחת היא נעדרת יינו ותירושו אינו משמח לא אלקים ולא אנשים[1]... אע"פ שנידבר גוי בלשון הקדש[2] לשונו כרוח...

L'auteur de la prière dont « tous les mots commencent par ש », et dont il est parlé ici, est Aron Hayim Volterra (Livorno, 1740, 4°). Il existe de cette œuvre fort rare un exemplaire au British Museum, avec notes manuscrites de l'auteur, dit Zedner dans son Catalogue, *s. v.*

Le lexique des synonymes, depuis le mot אבב jusqu'au mot זעה, est complet.

12 Enfin, dans la même ville de Zurich, l'antiquaire Unllad possède en ms. l'œuvre cabalistique de Hayim Vital Calabrese, עץ חיים. Ce ms., écrit par deux mains, du XVI^e^ et du XVII^e^ siècles, diffère du même ouvrage imprimé par de notables additions inédites. L'une est au milieu du volume, où le copiste dit : ...נוצאתי בכתב יד מורי; l'autre est de 45 pp., à la fin, après les mots : תם צנח נעץ חיים בקיניא.

13. Au Musée de Winterthur est un ms. hébreu, le n° 8, qui est une version hébraïque du livre d'Aristote « Du ciel et du monde[3] », selon le commentaire d'Averroès, par Isaac b. Samuel : סנוויל זצ"ל ניטרלא בנדינת פולין קטן ש' רנד... (= 4499). Ces mots sont traduits au Catalogue : « ...e Tudela in *urbe* Klein-Polen ». Il s'agit probablement de la ville de טרנא, Tarno (non Tudèle).

Il y a, en outre, un rouleau d'Esther.

MOÏSE SCHWAB.

[1] Allusion (ironique) à Ps. CIV, 15.

[2] Imité d'un passage du Midr. rabba, section Balak.

[3] Sans doute d'après le latin. On ne connaît qu'une autre version hébr. anonyme de ce traité, ms. à Leipzig, n° XXXIX *d* (Catal. Delitzsch, p. 302).

ADDITIONS ET RECTIFICATIONS

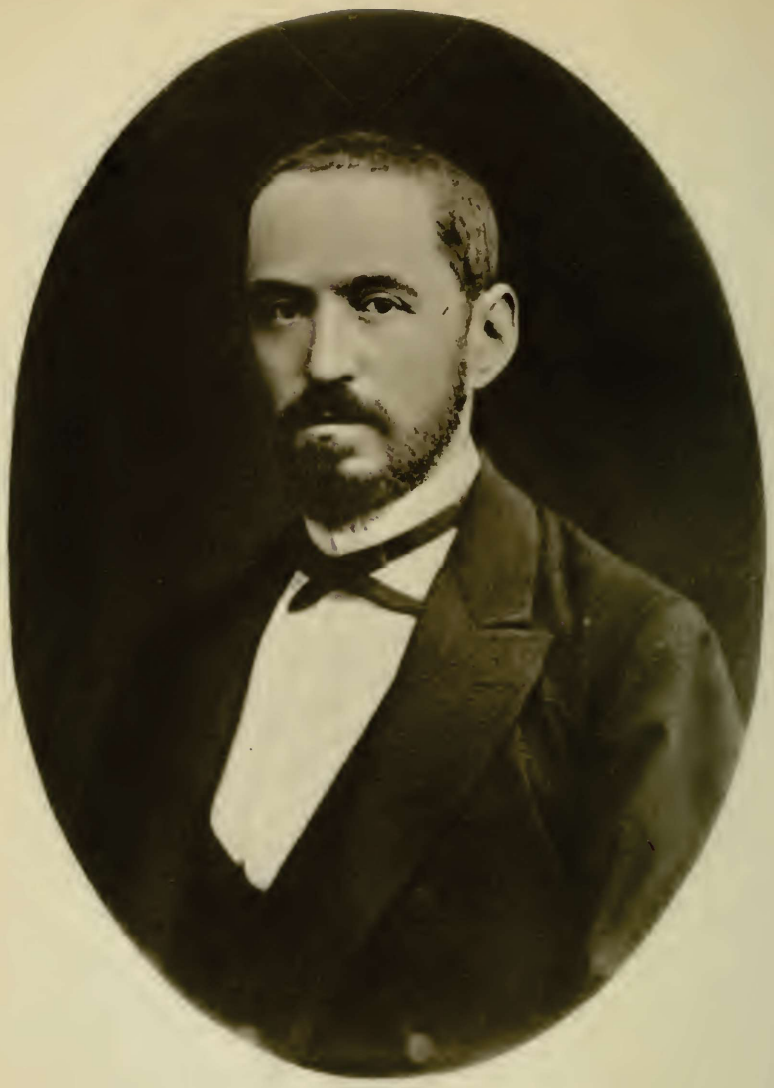
T. XXIII, p. 138, n° 3. — Le musée de Parme, fondé par Philippe de Bourbon en 1759, renferme cinq exemplaires de cette médaille, dont deux avec crochet. Bartolocci, *Bibl. Magnæ Rabb.*, IV, 158-165, en a reproduit des spécimens et le chanoine Angelo-Gabrielli Angnissola en a publié la description dans un opuscule intitulé *Della hebraica medaglia detta Maghen David et Abraham* ; Milan, 1617, in-4°. J'en possède moi-même un exemplaire en cuivre doré. D'un côté, il a un carré renfermant le tétragramme écrit de douze façons différentes, et les noms de Uriel, Gabriel, Raphaël et Michaël ; au revers, en exergue, un pentagone avec le mot de Jésus répété cinq fois et écrit de sept manières, en partant de ישו pour arriver à יהושוע. Au milieu, une tête nimbée du Christ avec la légende לחם הפנים et les versets Jér., XXIII, 6, Ps., LXXII, 17, et Isaïe, IX, 5. Dans les espaces formés par les traits, qui vont d'un angle à l'autre du pentagone, outre le nom de יהושע écrit de *cinq* façons et le verset de *cinq* mots : זה שמו לעולם וזה זכרי (Ex., III, 15), on y lit les *cinq* synonymes d' « engendré » : בן, בר, ינון, נון, יכד, et les *cinq* synonymes d' « agneau » : כבש כשב שה, צאן, רחל. Le tout d'après le mystère chrétien et en rapport avec les versets interprétés dans le sens messianique. — *L. Modona.*

T. XXIII, p. 200. — M. Théodore Reinach m'informe qu'il n'est pas sûr que Platon le Jeune soit du IV^e^ siècle avant l'ère chrétienne. — P. 204, note 2. M. Epstein me fait remarquer que ce débat rimé est tiré du *Tahkemoni* de Harizi. — *Israël Lévi.*

T. XXIII, p. 318. — M. Güdemann me rappelle que le mot בכר était souvent ajouté à leur nom, par les Juifs espagnols ; c'est pourquoi, dit-il, il n'est pas sûr que Eliézer *Bekhar* Soncino signifie réellement, dans le cas, et comme je le crois, *fils de*. Mais M. G. dit aussi que l'auteur du recueil intitulé *Dibré Emeth* signe du nom de יצחק בכר דוד *sans mettre de signe d'abréviation* sur בכר. Or, le nom de l'éditeur de notre מקרא gréco-espagnol, Eliézer, est suivi de בכ"ר, qui porte les signes d'abréviation bien connus. Il faut donc lire : *fils de*. Je profite de l'occasion pour revenir sur ce que j'ai dit sur l'usage de lire quelques הפטרה ou קינה, dans la langue du pays, ce qui ne se pouvait pas faire pour la תורה. Cela ressort de la déclaration même des éditeurs de notre volume, que je n'ai pas pu rapporter en entier. Ils y disent que, tout fils d'Israël étant obligé de lire complètement les sections [פרשיות] avec le צבור, et cela שנים מקרא ואחד תרגום, ils ont pensé d'imprimer aussi dans leur édition le תרגום אונקלוס et le פי' רשי. — *L. Modona.*

Le gérant,
ISRAEL LÉVI.

VERSAILLES, IMPRIMERIE CERF ET C^ie^, RUE DUPLESSIS, 59.



ISIDORE LOEB (1840-1892)

Revue des Études Juives. Tome XXIV

ISIDORE LOEB

1er NOVEMBRE 1839 — 2 JUIN 1892

Je dois à la longue amitié qui m'unissait à Isidore Loeb d'avoir été désigné par la *Société des Etudes juives* pour écrire cette notice biographique. Mes collègues sont allés ainsi au devant de mon désir ; car il m'est doux de parler de l'ami que nous pleurons et qui a laissé un si grand vide parmi nous, de retracer, d'après mes souvenirs, la vie admirablement remplie d'un des plus nobles esprits qu'ait produits le judaïsme moderne. Sa mort, survenue avant le temps, a brisé des liens qui remontaient aux jours de notre jeunesse et que trente-six années de travaux partagés, d'espérances communes et de fraternelle affection ont resserrés sans cesse ; mais, si j'ai perdu, et ce sera pour moi un regret éternel, un ami profondément chéri, le judaïsme, lui, a perdu en Loeb un homme qui a été un de ses plus vaillants défenseurs, qui l'a servi par la plume et par la parole et honoré par une vie de science, d'activité infatigable et de dévouement. Je voudrais, en rendant à sa mémoire un hommage sincère comme la vérité et cordial comme l'amitié, payer la dette de la *Société des Études juives*, la dette de notre culte.

Ce n'est pas une existence bruyante et accidentée que j'ai à raconter. La vie de Loeb a été simple, modeste, aimable comme son caractère. Elle vaut surtout par le bien qu'il a fait, par les œuvres qu'il a contribué à créer, par l'action qu'il a exercée, par les nombreux écrits qu'a semés de toutes parts sa plume inépuisable. Cette simplicité même est un charme de plus lorsqu'elle accompagne un aussi rare mérite.

Isidore Loeb est né à Soultzmatt (Haut-Rhin) le 1er novembre 1839. Son père, feu Seligmann Loeb, exerçait dans ce petit bourg

de l'Alsace, renommé pour ses sources minérales, les fonctions de rabbin. C'était un digne, un pieux ministre de Dieu, grand connaisseur de la Bible et talmudiste exercé. Il avait une nombreuse famille, qui se composait de huit enfants, et une situation fort modeste, presque précaire. Le traitement officiel des rabbins français se réduisait, il y a une cinquantaine d'années, à peu de chose, et les Communautés juives de l'Alsace ne s'imposaient pas de grands sacrifices pour le compléter. Isidore Loeb rappelait parfois avec un bon sourire, sans aucune amertume, par quels miracles d'économie on parvenait, dans la maison paternelle, à se suffire avec un budget dérisoire. C'était presque la pauvreté, mais la pauvreté allègrement supportée, car elle s'alliait à une confiance imperturbable en Dieu, à une sérénité de caractère que rien n'altérait.

Notre ami eut pour premier maître son excellent père, qui lui apprit de bonne heure à aimer le judaïsme et l'initia à la connaissance de la Bible et du Talmud. Après avoir suivi les cours de l'école primaire de son village natal, il entra au collège de Rouffach, petite ville éloignée de quelques kilomètres de Soultzmatt. Le jeune collégien faisait journellement le chemin à pied, et sans doute il oubliait la fatigue de la marche en dévorant avec avidité les livres qu'il pouvait se procurer et qui étaient pour lui d'agréables compagnons de route.

Lorsqu'il fut en âge de se séparer de sa famille, celle-ci l'envoya à Colmar, où il fréquenta au lycée les classes de rhétorique et de philosophie et prit part aux leçons d'hébreu et de Talmud à l'école rabbinique préparatoire, fondée récemment par les soins de l'éminent grand rabbin Salomon Klein, savant de premier ordre, aussi versé dans la littérature classique que dans les sciences sacrées, et dont le caractère enthousiaste et le savoir universel devaient produire une vive impression sur les jeunes disciples réunis autour de lui. Loeb eut successivement comme professeurs feu Samson Spiegel, devenu plus tard rabbin de Blotzheim, et M. Simon Bamberger, aujourd'hui rabbin de district à Aschaffenbourg (Bavière).

A l'âge de dix-huit ans, le 8 novembre 1856, Isidore Loeb fut admis, à la suite d'un examen qui faisait bien augurer de son avenir, comme élève externe à l'École rabbinique de Metz, dont la direction venait d'être confiée au docte grand rabbin Isaac Trénel. Quelques mois plus tard il fut nommé par le Consistoire israélite de Bayonne élève boursier, en remplacement de M. E.-A. Astruc, promu rabbin. Je l'avais précédé de quelques mois à l'École rabbinique. Dès le premier moment où nous fûmes réunis,

nous nous attachâmes l'un à l'autre par une amitié vive et sincère, dont nous ne nous sommes jamais lassés. Ces cinq ou six années passées ensemble sur les mêmes bancs, égayées par des causeries sans fin, par des discussions aussi animées que pacifiques, par un échange continuel de pensées, de réflexions, de rêves d'avenir, sont restées dans notre souvenir comme les plus agréables de notre jeunesse.

Elles furent bien fécondes pour Isidore Loeb ces années d'étude, où les futurs rabbins, tout en s'acquittant jour par jour de la tâche que leur imposait le programme de l'école, avaient encore du temps pour se livrer à des travaux personnels. Il était arrivé avec un bagage littéraire déjà très respectable. Il connaissait à fond les auteurs de l'antiquité classique et des belles époques de la littérature française. La Bible et le Talmud ne lui étaient pas moins familiers, et il conquit rapidement un des premiers rangs parmi ses condisciples. Doué d'une riante imagination, d'un goût déjà très sûr, il maniait la langue française avec facilité, avec élégance. Ses compositions de style, quoique de simples exercices de classe, attiraient l'attention de ses maîtres et permettaient de pressentir en lui le futur écrivain, ayant à sa disposition un vocabulaire des plus riches, composant avec un art exquis et traitant avec une égale dextérité les sujets les plus légers comme les plus graves. Telle de ses compositions circulait de main en main, faisant l'admiration de ses camarades et de ses maîtres, comme des fruits d'un talent déjà mûri. Il aurait pu, s'il avait voulu, prendre une place distinguée dans le monde des lettres.

Mais là ne s'arrêtait pas la richesse de ses dons naturels : une curiosité d'esprit avide de tout savoir le dirigeait vers un genre d'études tout différent, vers les mathématiques pures et les sciences positives. Peut-être s'il avait été complètement libre de choisir sa voie et de suivre ses goûts dominants, serait-il devenu un grand mathématicien. Il avait une véritable prédilection pour ces hautes spéculations, et y consacrait tous les moments de loisir que lui laissaient ses autres travaux. Nous étions tous frappés de cette passion pour les nombres qui paraissait le posséder. On la trouverait certainement signalée dans ses notes de classe. S'il ne put s'y livrer tout entier, il lui dut à coup sûr un tour d'esprit, des habitudes d'ordre et de méthode qui se manifestèrent avec éclat dans la suite. C'est aussi grâce à ces connaissances mathématiques, accumulées pendant ses jeunes années, qu'il fut capable plus tard de composer des ouvrages comme son essai sur *Les Mathématiques dans le Talmud* et ses *Tables du calendrier juif*, véritables chefs-d'œuvre d'exactitude, de science et d'érudition.

Il termina au mois d'août 1862 ses études du Séminaire israélite de Paris, qui avait recueilli en 1859 la succession de l'École rabbinique de Metz. Après des examens où il se fit comme toujours remarquer, il obtint le diplôme de grand rabbin en même temps que M. Isidore Weill, actuellement grand rabbin à Colmar, et le signataire de ces lignes.

C'est toujours un moment d'épreuve que celui où il faut, de la retraite studieuse d'un établissement fermé, passer à la vie active du dehors. Après des années d'isolement, où l'on ne connaît guère les soucis, les luttes pénibles, les difficultés, où l'on ne s'est heurté ni aux exigences des hommes, ni aux obstacles des choses, on se trouve jeté subitement dans un milieu nouveau, chargé de responsabilités qui ne laissent pas d'effrayer les plus courageux. Loeb eut la bonne fortune d'éviter ce brusque changement, il n'eut pas à aborder immédiatement les graves et multiples devoirs du rabbinat; car en quittant le séminaire, il obtint une place de précepteur dans une honorable famille de Bayonne. Ces fonctions de précepteur, que nombre de jeunes rabbins ont été appelés depuis à exercer, m'ont toujours paru une excellente transition entre la vie paisible de l'étudiant et les soucis troublants de l'homme d'action. On a ainsi l'occasion de faire, sur une petite échelle, l'apprentissage de la vie pratique, on entre peu à peu dans le monde, au lieu d'y être lancé brusquement, et on acquiert une expérience qu'il ne faut pas payer trop cher.

Bayonne était, du reste, fait à souhait pour un esprit curieux et observateur. Ancienne communauté, justement fière de son beau passé, de ses traditions fidèlement conservées, de ses institutions séculaires, de son renom de piété, de ses mœurs empreintes d'un remarquable cachet d'originalité, elle était de plus dirigée par un rabbin vénéré entre tous, qui apparut à Loeb comme le type de la droiture, de la foi ardente, de l'enthousiasme pour la religion et le bien, par feu Samuel Marx. Celui-ci prit en amitié son jeune collègue, et lui ouvrit sa maison avec un empressement et une cordialité dont le souvenir ne s'effaça jamais. Loeb ne tarissait pas sur les mérites de ce noble ministre de Dieu, tant ses antiques vertus avaient fait sur lui une profonde et durable impression !

Pour être complet, je dois ajouter qu'après son préceptorat de Bayonne, il en accepta un autre dans une famille parisienne, originaire de la même ville. Il s'acquitta à Paris, comme à Bayonne, de sa tâche avec le sérieux et la conscience scrupuleuse que, de bonne heure, il apportait à l'accomplissement de ses devoirs. Entre temps, il continuait à travailler pour son propre compte, à étendre le champ de ses connaissances, à combler les lacunes

qu'il remarquait dans son instruction. L'histoire et les sciences étaient toujours les objets préférés de ses études.

Isidore Loeb se trouvait ainsi excellemment préparé pour le rabbinat. Sa maturité d'esprit, son savoir, son désir de se rendre utile, l'appelaient sur un théâtre d'action plus vaste. Le siège rabbinique de Saint-Étienne étant devenu vacant, il le brigua et eut le bonheur d'être agréé. Le sermon de candidature qu'il prononça à cette occasion a été imprimé : c'est un exposé complet des doctrines et de l'esprit du judaïsme, définis par l'antique et belle formule : Thora, culte et charité. Il traita ce sujet, qui était en même temps un programme, de main de maître. Ce premier essai de prédication est aussi remarquable par la justesse des idées que par la perfection du plan et la beauté de l'expression. Loeb fut solennellement installé le 26 août 1865. Le sermon qu'il prononça ce jour devant la Communauté qui se donnait à lui, eut pour thème *Les devoirs des petites communautés*, et fut admiré de ceux qui l'ont entendu ou lu, comme un modèle de finesse et d'élévation.

Voilà donc Loeb en face des devoirs nouveaux pour lui du rabbinat : il les remplit à la satisfaction générale, s'occupant avec un soin extrême de l'instruction religieuse de la jeunesse, qui est peut-être d'une plus rigoureuse nécessité dans le judaïsme que dans tout autre culte, et consacrant ses forces à la prospérité morale et matérielle de sa Communauté. Aussi devint-il rapidement l'objet de la considération et du respect de ses fidèles. Il se fit parmi eux de nombreux amis, qui lui restèrent toujours dévoués. Sa réputation franchit les limites de sa communauté, et toutes les classes de la société entouraient de leur estime et de leur affection le digne prêtre qui était tout dévoué à ses devoirs.

Le groupe israélite à Saint-Etienne n'était alors pas plus qu'aujourd'hui considérable par le nombre. Tout en ne négligeant aucune parcelle de ses fonctions, Loeb avait des loisirs dont il sut faire un emploi judicieux. Aucune période de sa vie ne fut peut-être aussi profitable au développement de son esprit et au progrès de sa science que les quelques années de son rabbinat de Saint-Étienne. Là il étudia les nombreux travaux d'histoire juive que notre siècle a vus éclore, là il parcourut, la plume à la main, l'immense recueil du Talmud, ne manquant jamais de noter ses impressions et de faire provision de matériaux pour des travaux rêvés. C'est à cette époque qu'il composa la thèse sur les mathématiques dans le Talmud dont il a été question plus haut, ouvrage qui, malheureusement, n'a jamais vu le jour, et qui ne serait pas sans intérêt, quoique des études analogues aient été publiées

dans ces dernières années. Il collabora aussi, par manière de distraction, et sous un nom supposé, à un journal littéraire de la localité. Il y a déjà près de vingt-cinq ans que, par le privilège de l'amitié, j'ai pu suivre, semaine par semaine, ces fantaisies charmantes d'une plume souple, ingénieuse et vraiment française. C'est grand dommage qu'elles n'aient pas été réunies en volume: il n'y attachait pas, pour son compte, d'importance sérieuse, n'étant pas de ces écrivains qui professent un culte superstitieux pour tout ce qu'ils produisent. Mais je suis convaincu qu'elles révèleraient Loeb sous une face toute nouvelle et très attrayante : je me rappelle, entre autres, un court poème en prose, *La chanson du mineur*, qui m'a paru un petit bijou par le sentiment, l'imagination et une vive sympathie pour les rudes travailleurs des mines.

Cependant Loeb, avec le besoin d'action qui le dominait, se trouvait un peu à l'étroit dans son rabbinat de Saint-Étienne. Il brigua en 1868 le siège de grand rabbin du Haut-Rhin, devenu vacant par la mort du pieux et savant Salomon Klein, et prononça, dans cette circonstance, à Mulhouse et à Colmar, deux beaux sermons sur l'*Éducation religieuse de la femme* et sur *la Foi*. Sa candidature ne réussit point. Dès ce moment il n'eut plus qu'un désir : se fixer à Paris, où il trouverait des facilités plus grandes pour travailler et pour agir. Une heureuse occasion s'offrit bientôt à lui de suivre son penchant : la retraite volontaire du regretté rabbin Léon Nordmann, qui avait occupé le poste de secrétaire de l'*Alliance israélite universelle* et donné, dès le début, à cette grande association le concours le plus précieux et le plus intelligent. On chercha un remplaçant à l'éminent démissionnaire. Loeb, dont le caractère, les aptitudes, le dévouement étaient connus des chefs de l'Alliance, fut sollicité d'accepter la succession de Nordmann. Cette proposition répondait trop aux sentiments secrets de notre ami pour qu'il résistât à l'appel flatteur qui lui était adressé. Il prit donc la direction du secrétariat de l'Alliance le 1er juin 1869.

C'était, semblait-il, une situation effacée, secondaire, exigeant surtout un travail monotone de bureau. Loeb en eut bientôt fait une situation hors de pair, et il n'y a pas d'exagération à dire qu'il doit à ces modestes fonctions une grande partie de ce qu'il est devenu dans la suite comme savant, comme historien, comme conseiller et bienfaiteur du judaïsme.

Il y a quelques années, en 1885, l'Alliance a fêté le vingt-cinquième anniversaire de sa fondation. Elle publia à cette occasion, dans une revue rétrospective, sobre et éloquente par sa simplicité,

le tableau de son activité d'un quart de siècle, des victoires gagnées sur l'intolérance, des œuvres fondées pour le relèvement social et moral des malheureuses populations israélites dans les contrées de l'Orient. L'honneur des grands résultats obtenus ne revenait sans doute pas à Loeb seul ; car l'Alliance, dès son origine, a eu la bonne fortune d'être admirablement servie par nombre de gens de cœur qui se sont dévoués à l'œuvre conçue et créée par quelques-uns ; mais le mérite du travail journalier, accompli sans relâche et sans défaillance, de la continuité dans l'action bienfaisante se poursuivant dans le silence, appartenait avant tout à Loeb.

Il suffirait de raconter jour par jour l'histoire de l'Alliance avant et après ce jubilé, célébré avec reconnaissance par le judaïsme de tous les pays, de retracer la tâche immense qu'elle a accomplie depuis le 1er juin 1869 jusqu'à la date fatale du 2 juin de la présente année, pour mettre en pleine lumière tous les services que Loeb a rendus à la grande institution dont il est devenu, comme on l'a dit avec beaucoup de justice, le bon génie et la cheville ouvrière.

Il y a des faits qui ont frappé davantage le grand public et fixé son attention : les missions dont parlent les journaux, les voyages accomplis dans les pays éloignés, les conférences internationales, où furent débattus les intérêts vitaux du judaïsme ; les publications qui portèrent devant le tribunal de l'opinion la cause de la justice, du bon droit et de l'humanité ; les bulletins mensuels et les bulletins semestriels de l'Alliance, racontant jour par jour, presque heure par heure, tous les incidents de la vie juive au dehors, et la part considérable que l'Alliance y a prise. Tout cela est connu et le rôle public de Loeb a été hautement apprécié. On sait la valeur de ses ouvrages sur *La situation des Israélites en Turquie, en Serbie, en Roumanie*, sur *Les Juifs de Russie*, ses innombrables études qui ont paru dans les Bulletins ; on sait quelle place prépondérante il occupa dans les conférences qui eurent lieu à Paris, en 1876, en 1878, en 1890, à Berlin, en juin et octobre 1891, etc., conférences où furent discutées les questions brûlantes du jour. En 1876, un mémoire, rédigé par lui, sur la condition des Israélites dans la presqu'île des Balkans, fut présenté à la conférence des puissances européennes réunies à Constantinople. A la suite de la guerre d'Orient, la question juive fut posée de nouveau dans le congrès de Berlin, et cette fois-ci la victoire fut éclatante, du moins en théorie. L'aréopage européen reconnut et proclama l'égalité absolue des cultes dans les états qui venaient d'être reconstitués. A la conférence de Madrid, en 1880, ayant en

grande partie pour but de régler la situation politique des Juifs du Maroc, nouveau mémoire composé par Loeb. Chaque fois que l'Alliance veut élever la voix en faveur de ses coreligionnaires opprimés, c'est Loeb qui est son éloquent organe ; chaque fois que des discussions s'engagent, lui présent, sur ces graves questions, il s'y distingue par son esprit ferme et lumineux et son exacte connaissance des affaires.

On sait aussi tout ce qu'il a fait pour les Juifs de Russie, le poids écrasant du travail que lui imposèrent de douloureuses circonstances et qu'il supporta avec une vaillance merveilleuse ; les voyages pénibles qu'il entreprit pour étudier aux frontières mêmes de Russie les questions si délicates de l'émigration. On connaît enfin ses voyages en Orient où il visita toutes nos écoles, se rendant compte de leur développement, de leurs lacunes et amassant une ample provision de renseignements précieux.

Mais ce que le gros public connaît moins, c'est le travail quotidien qu'il eut à accomplir, cet échange continuel de correspondances avec les communautés juives du monde entier, les détails d'une administration compliquée et toujours bien conduite, d'une vaste comptabilité, qui ne fut jamais en défaut. Loeb avait à un degré supérieur l'esprit d'organisation. Ce rabbin, ce savant, ce lettré fut un grand administrateur. Il avait admirablement organisé ses bureaux, assuré, en les simplifiant, la marche de tous les rouages. Il était comme le chef d'un important ministère, et jamais ministère n'a été mieux dirigé. Il avait l'ordre, la méthode, l'esprit de suite. C'est ce qui lui a permis d'être toujours prêt, d'être à la hauteur des besoins imprévus, de n'être jamais déconcerté par les événements, d'opérer de vrais miracles qui auraient paru impossibles à tout autre. C'était dans les moments de presse qu'il fallait le voir, quand il avait à parer à de véritables coups de feu. On admirait alors sa force de travail, qui était prodigieuse, sa facilité étonnante, son esprit d'initiative et sa faculté d'improvisation. Tous ceux qui le voyaient à l'œuvre étaient surpris, charmés et reconnaissants.

Cela suffisait déjà pour lui assurer partout une influence sérieuse. Un esprit sage, ouvert, clairvoyant, une connaissance approfondie du passé du judaïsme et de ses besoins actuels, une expérience éclairée par l'histoire, un amour ardent de son culte fondé sur cette histoire même, ajoutaient encore à son autorité. Grand amateur de statistique, habile à interpréter le langage des chiffres, au courant de toutes les publications où le judaïsme occupe une place quelconque, il n'est point de problème nous concernant, pour la solution duquel il ne fût pas de bon conseil : il savait

quelle voie il convenait de suivre dans les circonstances les plus délicates, et il le disait avec netteté et force. Il avait tellement bien étudié le passé que notre présent en était comme illuminé. L'histoire fut ainsi pour lui la grande maîtresse de prudence, de sagesse et de conduite politique. Aussi, tous les débats étaient-ils facilités par son intervention, et sa présence était considérée comme une bonne fortune dans les réunions. Aucune situation n'eût été au dessus de ses forces ; il eût été partout à sa place, pour diriger, conseiller, éviter les écueils, et conduire le judaïsme à ses vraies destinées. Roumanie, Bulgarie, Turquie, Palestine, Perse, Maroc, Russie, etc., il avait sur toutes ces contrées des notions précises, puisées aux meilleures sources. La question juive, dans toute la complexité de ses origines, de sa nature, de sa *philosophie*, n'avait pas de secret pour lui, témoin ses *Réflexions sur les Juifs*, travail de haute valeur, bourré de faits, rempli de considérations ingénieuses et solides, et qu'il serait du plus grand intérêt de répandre.

Cela explique qu'il fût partout si bien accueilli ; à Paris, on se faisait fête de le recevoir ; à l'étranger, il était comme chez lui. Il avait les relations les plus étendues, et comptait autant d'amis que de connaissances. Il possédait du reste la plupart des langues vivantes de l'Europe ; il parlait et écrivait l'allemand, comme sa propre langue, et ce n'est pas peu dire. Il lisait sans difficulté l'anglais, l'italien, l'espagnol, le hollandais. Je ne serais pas étonné que la langue roumaine lui fût également familière. Il aurait même voulu lire les écrivains russes dans l'original : il avait commencé l'étude de cette langue, mais sans la pousser bien loin. On comprend aisément que cette universalité fît qu'il n'était dépaysé nulle part.

Loeb serait déjà un des noms marquants dans le judaïsme moderne par ces services rendus à l'Alliance israélite, c'est-à-dire au judaïsme ; mais nous n'avons encore caractérisé qu'un des côtés de sa riche personnalité, et fait ressortir une partie, peut-être la moins importante, de son mérite.

Pendant qu'il paraissait appartenir tout entier à sa tâche de tous les jours, ne négligeant aucun détail de sa vaste administration, stimulant le zèle de ses collaborateurs du dehors, prodiguant ses instructions à tous les comités de l'Alliance, dirigeant de loin les écoles et les maîtres, traçant des programmes d'étude, poussant partout à la création d'œuvres d'apprentissage, il continuait à poursuivre ses études personnelles et à enrichir de plus en plus le fonds de ses connaissances.

Il savait que le judaïsme n'a vécu que par le culte de l'idée, par la science, et que là est le secret de sa force de résistance et de sa durée. Aussi ne sortait-il pas de ses attributions en cultivant la science juive, en se rendant maître, par un travail opiniâtre, de sa longue histoire. Une de ses grandes préoccupations fut de doter l'Alliance d'une bibliothèque juive qui pût soutenir la comparaison avec toutes les collections du même genre qui existent à l'étranger. Il se consacra à cette œuvre avec une persévérance infatigable. Grâce à la largeur d'esprit et à la générosité du Comité central auquel il sut faire partager sa conviction et sa passion de savant, grâce aux libéralités de cet homme de bien, si simple dans ses manières, mais si généreux dans ses idées, qui se nommait L. M. Rothschild, il eut des ressources abondantes pour exécuter le projet qui lui tenait à cœur. Jour par jour il augmenta sa chère bibliothèque par de nouvelles acquisitions ; avec une ardeur qui n'excluait pas la méthode, il réunit les livres anciens et modernes traitant du judaïsme, de même que les publications périodiques qui ont pris un si grand développement dans ces cinquante dernières années. La bibliothèque qu'il créa ainsi fut une merveille de patience, de science, un trésor inappréciable dont l'Alliance peut se montrer justement fière. Il eut, par là, sous la main un magnifique instrument de travail, et il acquit une science bibliographique extraordinaire, une érudition vaste et sûre, destinée à porter ses fruits.

En 1878, la chaire d'histoire juive que feu Albert Cohn avait occupée avec éclat au Séminaire israélite depuis la translation de cet établissement à Paris, devint vacante par la retraite forcée de ce grand bienfaiteur du judaïsme et de la communauté de Paris, déjà atteint par la maladie qui devait l'enlever peu de temps après. Personne n'hésita sur le choix de son successeur. Loeb était tout désigné pour remplacer Albert Cohn, dont il avait été le disciple et dont il écrivit plus tard une si belle biographie, pour diriger un enseignement auquel il semblait s'être préparé de longue date.

Pendant douze années consécutives, sauf une courte interruption, il professa l'histoire juive au Séminaire. Il est facile de se rendre compte de la valeur de son enseignement. La sagacité de sa critique, son exactitude dans les détails, la clarté parfaite de sa parole, sa conscience scrupuleuse de savant, son indépendance d'esprit qui ne se contentait pas des résultats de seconde main, sa connaissance des sources et jusqu'à la hardiesse de ses idées faisaient de lui un maître excellent. Il communiquait à ses élèves la science et surtout l'amour et le respect de la science, le goût des

recherches sévères et l'art de la méthode. Plusieurs générations de rabbins ont profité de ses leçons : son influence sur les membres du rabbinat français fut profonde et décisive.

L'histoire juive n'est pas et ne peut être naturellement un simple exposé de faits. Elle touche à toutes les questions de dogme, de morale, de littérature; elle est constituée par tout le développement de notre pensée et de notre culte en même temps que de nos destinées temporelles. Loeb eut donc occasion de faire de fréquentes incursions dans le domaine réservé à ses collègues, professeurs de talmud, de théologie, d'exégèse biblique, etc. Partout il sema des vues fécondes, et ouvrit des horizons nouveaux aux jeunes esprits, avides de savoir, qui se groupaient au pied de sa chaire. Plus d'un travail de mérite qui a vu le jour dans le jeune rabbinat est dû à la vive impulsion qu'il sut imprimer à la science juive en France.

Il va sans dire, toutefois, que celui qui profita le plus de cet enseignement, ce fut le professeur lui-même. Ayant à porter ses investigations sur tout l'ensemble de la littérature juive, sur toutes les époques de notre histoire, depuis l'origine jusqu'à nos jours, sur toutes les manifestations de notre génie créateur, il acquit une érudition immense qui fit de lui l'égal des maîtres les plus renommés. Aucune des questions qui concernent notre passé ne lui resta étrangère ; il avait des informations, des notes sur chacune d'elles. Jamais on ne le trouvait en défaut, l'on ne pouvait s'empêcher d'admirer l'étendue de ses connaissances et la sûreté de sa mémoire. Les matériaux ainsi recueillis par lui étaient considérables, et il ne fallut plus qu'une occasion favorable pour les mettre en œuvre : les pierres de l'édifice étaient préparées, l'architecte n'avait plus qu'à se livrer au travail de construction.

C'est alors que se produisit un fait capital pour le rôle de Loeb comme historien juif. Jusque-là, il n'était vraiment apprécié que de ceux qui vivaient dans son intimité et jouissaient du charme de sa conversation, toujours animée, nourrie et, par dessus tout, instructive. Le public et les savants ignoraient quelles réserves de science, quelle richesse de talent se cachaient sous ses dehors simples et sans prétention. Par un concours de circonstances heureuses, le judaïsme français entrait franchement, à cette époque, dans le courant si remarquable de la renaissance de la science juive, qui avait illustré le judaïsme allemand. Par l'initiative de feu le baron James-Edouard de Rothschild, sincère ami des lettres et des recherches scientifiques, où il s'était créé lui-même un nom honoré, la *Société des Études juives* fut fondée à Paris, et sa première et plus importante manifestation fut la

création d'une revue trimestrielle. Celle-ci, qui prit immédiatement une place distinguée dans l'ensemble des recueils savants de notre pays, fournit à Loeb l'occasion de se révéler : il en fut le collaborateur le plus fidèle, le plus abondant et le plus brillant. Les lecteurs n'ont qu'à se reporter à nos comptes-rendus annuels ou à la notice bibliographique des écrits de Loeb, qui fait suite à ces pages, pour avoir une idée de l'inestimable concours que donna Loeb à la *Revue* et aux autres publications de la Société. Il avait trouvé sa voie, le véritable champ de son activité scientifique.

Mise au jour de précieux documents inédits jusque-là ou complètement inconnus, recherches de longue haleine, notes plus ou moins étendues sur une foule de faits encore mal connus de notre histoire, c'est presque toute une bibliothèque qui est sortie de cette plume vaillante pendant un espace de douze années. Sur bien des points, il a renouvelé l'histoire juive. On a remarqué surtout ses belles revues bibliographiques, parce que là se manifestaient, plus que partout ailleurs, la solidité de sa science, son immense lecture et sa fermeté d'esprit. Sans apporter dans sa critique aucune raideur ni aucune morgue, avec un tact parfait et une justice qui ne faisait nul tort à sa bienveillance native, il mettait en lumière les qualités comme les défauts des ouvrages qu'il analysait. Il savait respecter les droits de la vérité et de la science, tout en évitant de blesser des amours-propres toujours irritables. On s'instruisait véritablement en lisant ces notices, parfois très courtes, mais pleines de choses, sinon de mots. Une grande autorité s'attacha bientôt à ses jugements comme à ses travaux personnels. Il eut le droit d'éprouver un sentiment de fierté le jour où l'illustre historien Graetz, publiant en troisième édition plusieurs volumes de sa grande et belle histoire des Juifs, cet admirable monument, unique en son genre, reconnut noblement tout ce qu'il devait aux recherches originales de Loeb et modifia çà et là ses conclusions antérieures, éclairé par les discussions serrées de celui qui se disait et devait se dire son disciple respectueux.

Cependant sa collaboration à la *Revue des Etudes juives*, si abondante qu'elle fût, ne l'absorbait pas tout entier. Il semait ses savantes dissertations dans un grand nombre d'autres recueils : dans les *Archives israélites*, l'*Univers israélite*, l'*Annuaire* de Prague, le *Letterbode d'Amsterdam*, la *Revue de l'Histoire des Religions*, dans les volumes composés en l'honneur de Steinschneider, de Graetz, de Derenbourg, dans le *Dictionnaire de Géographie* de Vivien de Saint-Martin, où un article

relativement court lui suffit pour présenter un admirable résumé de l'histoire et de la géographie juives, dans la *Grande Encyclopédie*, où il était chargé de tout ce qui concerne l'histoire et la littérature du judaïsme rabbinique. Il a donné dans ce recueil un certain nombre d'articles qui ont la valeur de grands ouvrages, tels que la Cabbale, le Calendrier, les Caraïtes, etc. C'est merveille de suivre cette longue série d'études, qui ne sentent jamais la hâte et sont toutes remarquables par une scrupuleuse exactitude et une haute probité scientifique.

Dans tous ses travaux, Loeb se faisait une loi de remonter aux sources. Il interrogeait habilement les vieux documents qui dorment ignorés dans la poussière des bibliothèques publiques. Il avait appris l'art de déchiffrer les manuscrits les plus rebelles au simple amateur. C'étaient pour lui des témoins fidèles des siècles passés auxquels il savait arracher leur secret. Une sèche nomenclature, une liste de noms, une table de taxes, un règlement d'administration d'une vieille communauté juive, tout cela s'animait et prenait vie par la puissance de son imagination et lui racontait les destinées, les souffrances, la richesse ou la pauvreté, les mœurs et les tendances des générations éteintes. Il était en relations avec les chefs de nos archives départementales et obtenait d'eux des informations précises sur leurs collections, qui renferment tant de pièces intéressant le judaïsme. Il allait visiter les bibliothèques et faisait comme de pieux pèlerinages dans les villes où nos ancêtres ont vécu, souffert et espéré au moyen âge, et là, confiné dans une solitude tranquille, il dépouillait les catalogues, lisait avec une patience qui fut souvent récompensée par d'heureuses surprises, des grimoires indéchiffrables pour des yeux mal exercés, les textes inédits, et en tirait des flots de lumière. C'était sa manière ordinaire de passer les rares moments de vacances qu'il pouvait se permettre de prendre : il se reposait en travaillant encore, en travaillant toujours.

Je l'ai déjà dit : Loeb avait une grande indépendance d'esprit. Il n'était nullement enchaîné par les opinions reçues ni même par les affirmations positives de la tradition. Il voulait juger hommes et choses par lui-même, et il a pu lui arriver ainsi plus d'une fois d'inquiéter les esprits timides. Sans viser à faire du nouveau, il n'avait pas peur de se mettre en opposition avec les théories courantes. Les intérêts de la vérité étaient son seul souci, et s'il s'est parfois trop avancé dans ses reconstructions hardies du passé, personne, du moins, n'a pu contester son absolue sincérité, sa conscience rigoureuse de chercheur, et son désintéressement. Jamais il ne se paya de mauvaises raisons, il allait au fond

des choses. Plus d'une de ses théories succombera peut-être dans la suite, mais là même où il s'est trompé, il aura été puissamment suggestif.

Ceux qui étaient au courant de ses études et de ses projets attendaient encore beaucoup de lui; quels que fussent le nombre et la diversité des travaux déjà publiés par lui, on savait qu'il avait réuni une provision presque inépuisable de notes, de documents, d'essais ébauchés, et que son activité scientifique était loin d'avoir dit son dernier mot.

Une des questions qui avaient de préférence attiré son attention, c'était cette odieuse accusation du meurtre rituel, du *sang*, qui, depuis tant de siècles, fait le tourment du judaïsme. Il n'est pas, en effet, de problème plus douloureux ni plus inexplicable pour les penseurs impartiaux. Par quel fatal enchaînement de raisonnements, par quelle monstrueuse aberration le monde chrétien en est-il arrivé, au moyen âge, à charger le judaïsme d'un crime aussi stupéfiant, qui n'a même pas une ombre de vraisemblance? Si un culte, entre tous, devait échapper, en vertu des lois de l'histoire et du simple bon sens, à une telle accusation, c'est bien le culte juif qui respire, pour ainsi dire, l'horreur de l'homicide, une répugnance invincible pour le sang, qui a proclamé de la façon la plus solennelle le respect de la vie humaine. A vrai dire, cependant, quelle était la folie qui ne hantât pas les esprits au moyen âge? Quelle imputation ne faisait sûrement son chemin quand il s'agissait de ces malheureux Juifs, dont l'existence seule déjà était considérée comme un crime par la chrétienté?

Ce qui est plus extraordinaire, ce qui est une humiliation pour la raison humaine et un démenti affligeant aux nobles idées de progrès et de justice, qui semblaient devoir être l'honneur des temps modernes, c'est qu'aujourd'hui encore il y ait des gens pour ajouter foi à une fable impossible, pour admettre non seulement la possibilité mais l'existence d'une pratique qui révolterait tous les instincts de l'âme juive, c'est que l'instruction, si répandue de notre temps, l'indignation manifestée par tous les honnêtes gens et le langage irrécusable des faits n'aient pu encore avoir raison d'un absurde préjugé. Chaque année, l'accusation renaît ici ou là; des populations ignorantes, excitées par des meneurs, qui savent, eux, ce qu'ils font, se ruent, sous le même prétexte, contre d'innocents Juifs; et le judaïsme, cette religion d'amour, de paix, de fraternité, a l'humiliation d'avoir à se défendre contre des agitations aussi violentes que gratuites.

Seulement nous ne vivons plus au moyen âge. La police ré-

prime les séditions populaires, la justice, mieux éclairée, a d'autres armes que la torture pour faire éclater la vérité, et les Juifs ne sont pas hors la loi. Chaque fois qu'un procès régulier s'engage à la suite de l'éternelle et stupide accusation, les accusateurs en sont pour leurs frais. Avec un peu de bonne foi, on saurait ainsi à quoi s'en tenir sur la valeur des témoignages venant du moyen âge, de ces condamnations ou plutôt de ces exécutions si douloureusement fréquentes, alors que les plus simples garanties manquaient à l'accusé, alors que la torture constituait la seule procédure suivie contre lui. Il serait vraiment digne de l'Église de se rendre une bonne fois à l'évidence des faits et de désavouer hautement, comme elle l'a fait parfois dans les siècles antérieurs, les fauteurs de désordre et les violences populaires dont les Juifs sont encore trop souvent les victimes, même dans des contrées civilisées. N'a-t-elle pas souffert, ne souffre-t-elle pas encore des mêmes soupçons que les Juifs dans les pays où elle se trouve être en minorité ?

Quoi qu'il en soit de ce vœu et de cette espérance, il y a mieux à faire qu'à gémir et à courber la tête en silence. Il y a à montrer l'inanité absolue des prétendues preuves historiques qu'on a la prétention d'accumuler contre nous, il y a à frapper d'appel, devant l'opinion, des condamnations iniques. Loeb est entré bravement dans cette voie : ses études sur « le Saint Enfant de la Guardia », sur « Hirtzel Lévy », ses réflexions sur le mémoire présenté au pape Benoît XIV par le cardinal Laurent Ganganelli, sont de fières et nobles revendications du bon sens et de la justice contre d'atroces calomnies. On ne saurait mettre au service d'une bonne cause plus de rigueur dans le raisonnement et plus de clarté dans le groupement des faits. On dirait un habile juge d'instruction, conduit uniquement par la passion de la vérité.

Mais il ne devait pas se contenter de quelques faits isolés. Il se proposait d'écrire l'histoire complète du fameux meurtre rituel, où la genèse de la calomnie et ses progrès, ses causes physiologiques et politiques fussent analysées, où tous les procès auxquels elle donna lieu fussent révisés, où tout l'arsenal de légendes, de racontars et de mensonges, qui fournit des armes à nos ennemis, fût démonté pièce par pièce et renversé de fond en comble. Il avait réuni les matériaux nécessaires pour ce grand travail. Sa mort prématurée ne lui a pas permis, hélas! de donner suite à son projet, et il faut le regretter amèrement, car ce n'est pas seulement une perte scientifique, mais encore une perte pour l'humanité. Il n'est pas indifférent pour l'honneur de la civilisation qu'une telle abomination disparaisse enfin de la scène de l'his-

toire. On peut excuser le moyen âge qui manquait de lumières, qui obéissait à des instincts. Le XIXe siècle est sans excuse, car il possède la science historique, et il peut en croire aux protestations des esprits éclairés et des cœurs généreux. S'il avait été donné à Loeb de construire l'édifice historique qu'il rêvait, il aurait peut-être délivré à jamais le judaïsme de ce cauchemar et l'humanité de cette honte.

Une autre grande question préoccupait vivement cet esprit que ne pouvaient contenter les jugements superficiels et les généralisations un peu vagues, et inspirait ses recherches : c'est la politique suivie par les papes à travers les siècles. Elle est singulièrement changeante et capricieuse, cette politique, et il serait imprudent d'appliquer la même mesure à tous les Pontifes qui ont occupé le Saint-Siège. Beaucoup d'entre eux ont pris noblement la défense des malheureux persécutés; d'autres, au contraire, ont donné eux-mêmes le signal des persécutions. Lorsque les souverains temporels rendaient des édits menaçants pour la sécurité, le travail, la liberté des Juifs de leurs Etats, leur infligeaient des signes d'infamie, les chassaient des emplois publics dont ils s'acquittaient pourtant avec intelligence, probité et dévouement, le mot d'ordre partait trop souvent de Rome. Loeb se proposait d'exposer ces tergiversations et l'influence qu'elles eurent sur le sort des Juifs. Il l'aurait fait avec mesure, avec tact et surtout avec compétence. Notre époque de franc parler autorise l'étude sincère et loyale des questions les plus délicates; d'ailleurs, le passé est le passé, et assez de papes ont mérité la reconnaissance des Juifs pour que le livre conçu par Loeb eût, en définitive, tourné à l'honneur de l'Eglise. Malheureusement, ce livre, d'une si haute portée historique, est resté également à l'état de projet, et nous le déplorons.

La liste de ces travaux, caressés avec amour par notre ami, pourrait être facilement prolongée. Mais ce que nous attendions surtout de lui, comme le couronnement de sa carrière d'historien, ce que lui-même considérait presque comme une dette de piété filiale, c'était une espèce de précis philosophique de l'histoire juive jusqu'à nos jours, une vue d'ensemble, prise de haut, de cette longue et douloureuse épopée dont les scènes se déroulent à travers un grand nombre de siècles sur les théâtres les plus divers, de ce drame d'une variété infinie, aux mille péripéties émouvantes, mais ayant pourtant son unité et comme son plan providentiel. Si le dévouement absolu à une grande idée, si les souffrances dignement supportées pour l'amour de la vérité, si la participation constante à tous les mouvements de la pensée humaine et de la civilisation sont de nature à donner un puissant intérêt à l'histoire

d'une race et d'une religion, un tel intérêt ne manque certes pas à l'histoire juive. Quand viendra-t-il maintenant celui qui retracera dans notre belle langue française ce tableau si dramatique? Loeb voulait entreprendre cette tâche, il s'y était engagé, il s'était déjà mis au travail; mais peut-être la grandeur de l'œuvre, un excès de scrupules, une modestie exagérée ont-ils arrêté son élan. Il était la conscience même, et il craignait toujours de ne pas faire assez bien, lui qui était un maître consommé dans l'art de bien juger, de bien composer et de bien dire.

Nous nous consolerons d'autant moins qu'il n'ait pu achever ce monument que nous espérions de lui, qu'il était un écrivain de race, maniant la plume avec aisance et élégance et capable de se faire lire par les plus raffinés comme par les plus simples. Il devait, nous l'avons constaté, à son goût pour les mathématiques et pour les sciences en général, la méthode, l'art de la composition qui met chaque chose à sa place et fait concorder toutes les parties d'une œuvre en un ensemble harmonieux. La clarté, cette bonne foi de l'écrivain, était sa qualité maîtresse; il avait une simplicité charmante et une précision qui n'allait pas au-delà de sa pensée et ne restait pas en deçà. Chez lui, absence complète de toute recherche littéraire, nulle emphase, nulle trace de rhétorique, dédain des lieux-communs, des vaines déclamations et des ornements de mauvais aloi, mais en même temps abondance et variété, originalité des tours et trouvailles d'expression souvent heureuses.

Il était, du reste, artiste dans l'âme. Aucune des manifestations du beau ne lui était indifférente ni étrangère. Peinture ou musique, architecture ou sculpture, meubles ou costumes, il jugeait tous les arts avec l'esprit du connaisseur et les goûtait avec la satisfaction d'un délicat. Au cours de ses voyages, il ne manquait jamais de visiter les beaux monuments, les galeries d'art, et au retour il parlait de ce qu'il avait découvert avec une chaleur communicative. Il lui est arrivé quelquefois de faire dans un de nos journaux la critique des salons annuels. On eût dit d'un critique d'art de profession, pour qui les lois du beau, la filiation des écoles et la variété des styles n'ont point de secrets.

A côté de ces dons de l'esprit, il possédait, à un haut degré, les plus belles qualités de caractère et de cœur. En le disant, je ne cède pas à un entraînement d'amitié : c'est un hommage que je rends à la vérité et auquel s'associeront tous ceux qui ont eu le bonheur d'approcher notre ami. Loeb était une personnalité extrêmement sympathique; sa modestie, sa simplicité, sa douceur, son désintéressement, son oubli de lui-même frappaient les re-

gards dès le premier abord. Il n'avait nulle hauteur, nulle prétention, quoiqu'il connût sa valeur. Il était profondément bon, d'une bonté à la fois instinctive et raisonnée, qui savait refuser au besoin, qui évitait de s'engager par des promesses légèrement faites avec l'arrière-pensée de ne pas les tenir et ne coûtait aucun sacrifice à la justice. Il avait souvent à se défendre contre des demandes indiscrètes, car il n'est pas possible d'arriver à la renommée qu'il a acquise, sans devenir le point de mire des solliciteurs de toute espèce; il avait surtout à disputer aux fâcheux ce qui lui était précieux au-delà de tout : son temps. Mais son inaltérable bonne humeur, son égalité d'âme le préservaient des mouvements d'impatience. Dans la fièvre même du travail, il restait aimable et bienveillant comme Hillel et ne sortait pas de son caractère fait de raison et de mesure.

S'il n'aimait pas à promettre plus qu'il n'était en son pouvoir d'accorder, il n'en était pas moins le plus obligeant des hommes. Que de services il a rendus ! Que de fois il a usé de sa légitime influence pour faire du bien ! Les occasions ne lui ont pas manqué, surtout dans les dernières années où les malheureux événements de Russie ont jeté sur le pavé de Paris tant de jeunes gens passionnés pour l'instruction, mais dénués de toute ressource. Loeb fut leur conseiller, leur ami et leur avocat.

Personne n'a plus éprouvé la bonté profonde, la tendresse réelle, qui remplissaient son cœur, que le personnel dévoué placé sous ses ordres et qui lui donnait un concours journalier ; que les instituteurs et institutrices de l'Alliance, qui accomplissent au loin, à travers des difficultés immenses, leur mission de charité et de progrès. Tous le connaissaient personnellement, car, durant leur séjour à Paris, c'est lui qui les guidait par ses conseils et ses encouragements. Ils s'adressaient donc à lui comme à un ami, comme à un confident. Ce qu'ils n'osaient pas écrire officiellement au Comité central, ils le communiquaient avec une touchante confiance à celui qu'ils considéraient comme leur protecteur. Il se connaissait, d'ailleurs, en hommes et était un fin appréciateur du mérite. Il avait aussi cet esprit de justice, qui accorde à chacun ce qui lui est dû, et qui est la meilleure garantie pour des fonctionnaires et des employés. Faut-il s'étonner que la mort de Loeb ait causé une vive douleur à tous ces braves gens et qu'ils aient eu la touchante pensée de perpétuer sa mémoire par une pieuse fondation ? De tous les hommages qui ont été rendus à notre ami, et l'on peut dire que le judaïsme de tous les pays a partagé le deuil du judaïsme français, aucun n'a été plus spontané, plus éloquent et plus sincère que celui-là.

Les jeunes rabbins, qui avaient été ses disciples, savent aussi qu'en toutes circonstances ils pouvaient compter sur lui. Il s'ingéniait à leur venir en aide au début de leur carrière, leur procurait des occupations profitables à leur instruction, et un gagne-pain bien nécessaire à leur entretien, dans les moments d'attente qui suivent le plus souvent la fin des études au séminaire. Il les dirigeait aussi dans leurs premiers travaux, dans le choix d'une question scientifique digne d'être élucidée. Son érudition n'était jamais en peine de les conseiller, de leur indiquer des coins encore inexplorés. Du même coup, il leur fournissait les principaux éléments de leurs recherches. Avec une grâce parfaite, il revoyait leurs timides essais et en faisait la critique bienveillante.

Sa complaisance, du reste, s'étendait à tout le monde. Il était comme une bibliothèque vivante, ouverte à tout venant. Ceux qui, dans notre pays, cultivent l'histoire juive ou qui, dans leurs travaux, rencontrent cette histoire qui côtoie toutes les autres tout en s'en distinguant, savaient au besoin à quelle porte frapper. Loeb mettait libéralement sa science à la disposition des travailleurs sérieux. A côté de ses ouvrages, combien d'ouvrages étrangers il a eu le mérite d'inspirer ou de faciliter! Il n'en tirait pas vanité, car sa discrétion égalait son savoir et son obligeance; mais justice, cependant, lui a été rendue : les écrivains qu'il assistait de son expérience ne gardaient pas aussi strictement que lui le secret de cette féconde collaboration.

Il ne m'appartient pas de pénétrer dans l'intimité de sa vie privée, dans le foyer de sa famille. Mais ceux qui le pleurent le plus amèrement ne m'en voudront pas de dire au moins d'un mot combien son dévouement était grand pour les siens. Par dévouement pour la famille, il renonça à se créer une famille. Il vivait pour et avec ceux qu'il aimait depuis l'enfance. Nous l'avons vu pendant des années entourer des soins les plus touchants sa mère âgée et maladive, rester toujours pour elle un fils tendre, respectueux, plein d'attentions et de prévenances. Quelle sollicitude aussi pour ses frères et ses sœurs! Il se donna à eux sans hésitation et sans regret. Quand il eut perdu ses parents, l'amitié fraternelle suffit pour remplir son cœur, et lui tint lieu des affections dont il s'était privé volontairement sans avoir même l'air de faire un sacrifice. Il est juste d'ajouter qu'il fut récompensé de son abnégation et que son intérieur était l'asile joyeux d'une tendresse partagée, comme il était le rendez-vous aimé et cordialement hospitalier où les amis étaient heureux de se rencontrer, et d'où ils sortaient chaque fois charmés, touchés et instruits.

Vivre dans sa société était un vrai délice. Sa politesse exquise et nullement étudiée, son affabilité toujours souriante, sa gaieté douce et facile, son heureuse disposition à s'intéresser à toutes choses, aux questions les plus sérieuses comme aux menus faits de la vie journalière, rendaient sa conversation agréable et attrayante. Ses connaissances si variées, fruit de ses lectures, de ses réflexions, de son talent d'observateur, faisaient qu'il pouvait dire son mot sur les sujets les plus divers; aucun ne le trouvait mal préparé. Avec son goût fin et sûr, son jugement droit et décidé, il parlait aussi bien beaux-arts que littérature, philosophie que politique; ses idées étaient souvent profondes, originales, sans qu'il visât jamais à l'originalité ou qu'il prétendît à la profondeur. Sans doute, il avait des opinions très arrêtées, mais il supportait facilement la contradiction, ne suspectant en aucun cas la bonne foi de son adversaire et ne mettant point son amour-propre à avoir raison quand même. Il y avait agrément et profit à discuter avec lui, les idées s'éclairaient à son contact et on gagnait grandement à son commerce. Oh! les heures charmantes à jamais disparues! les douces causeries où on se livrait avec confiance et qui reposaient l'esprit tout en l'excitant!

Tel avait été Isidore Loeb au temps de sa jeunesse et de sa maturité, tel il resta jusqu'à son dernier jour. L'affection cruelle dont il eut à souffrir durant plusieurs mois ne modifia en rien la vivacité de son caractère et la netteté de son esprit. Sa santé avait commencé, il y a deux ou trois ans, à se ressentir de la fatigue des voyages entrepris dans l'intérêt de ses frères malheureux ou pour développer et consolider l'œuvre de l'Alliance, et de l'excès d'un labeur devenu de plus en plus accablant. Mais il ne voulut jamais compter avec ses forces; les représentations les plus pressantes de l'amitié ne purent avoir raison de son dévouement obstiné. Tant qu'il en fut capable, il demeura fidèle à son poste. Lorsque le mal mystérieux qui l'avait traîtreusement assailli se fut aggravé au point de donner les plus vives inquiétudes à ses proches et à ses amis, il se montrait, lui, plein de fermeté et de confiance. Les crises de douleur une fois passées, le sourire reparaissait sur ses lèvres, et il était le premier à remonter le moral de son entourage. A voir son entrain, à l'entendre nous faire avec complaisance et une parfaite liberté d'esprit la confidence de ses projets d'avenir, des travaux commencés et qu'il espérait mener à bonne fin, nous n'eussions jamais dit que ses jours étaient comptés. Il était déjà réduit à la retraite par une faiblesse croissante qu'il

passait encore ses journées à travailler, à lire et à produire. Ce numéro même de notre *Revue* donne de lui une étude, composée en pleine maladie, et qui ne laisserait jamais deviner dans quelles circonstances douloureuses elle a été pensée et écrite : c'est toujours Loeb avec sa vue pénétrante des choses, son style précis et ferme, sa méthode rigoureuse et sa verve abondante. De même, il continuait à correspondre régulièrement avec ses amis si nombreux de France et de l'étranger. Tous les jours, il écrivait de sa propre main une quantité de lettres, comme au meilleur temps de son activité. Ses correspondants, en le lisant, croyaient à une amélioration sérieuse de son état de santé, vaine illusion qui ne devait se dissiper que trop vite !

J'allais souvent chez lui dans la dernière période de sa vie. On sonnait à sa porte, le cœur serré, craignant de constater de nouveaux ravages et de n'être pas assez maître de son émotion en le trouvant encore plus défait que la veille. Mais la bonne grâce de son accueil, le plaisir visible que lui causaient ces visites, sa sérénité persistante vous mettaient aussitôt à l'aise. Il paraissait si gai, si vif, si courageux qu'on n'avait pas de peine à composer son visage et à affecter à ses yeux une confiance qui était loin.

Nos entretiens roulaient sur les objets les plus variés. Sa curiosité était aussi éveillée que jamais, et rien de ce qui l'avait intéressé autrefois ne lui était devenu indifférent. Il voulait tout savoir, s'informait avec passion des publications nouvelles, des événements du jour, et les appréciait avec un infaillible bon sens. Il semblait que le voisinage de la mort donnât à ses jugements plus de poids et d'autorité.

Le sort des Israélites de Russie le préoccupait au plus haut point, et leurs souffrances, qu'il connaissait mieux que personne, lui déchiraient le cœur. « Quand viendra le jour, disait-il souvent, où le gouvernement russe, se rendant compte de ses véritables intérêts, reprendra les traditions du glorieux Alexandre II et traitera avec ménagement, avec humanité, une population laborieuse, intelligente et sobre, très attachée à son pays et très capable de contribuer à sa prospérité économique ? » Les grands projets du baron de Hirsch, qu'il avait aidé à élaborer, dont il avait été dès l'origine le confident le plus recherché et l'habile interprète, lui inspiraient de hautes espérances et le transportaient d'enthousiasme, sans qu'il se dissimulât les difficultés d'exécution de la magnanime entreprise. Il parlait souvent aussi, il est presque inutile de le dire, dans ces épanchements où il mettait à nu son âme généreuse, de la campagne odieuse que des écrivains, tristes revenants d'un autre âge, ont eu la bizarre idée

de mener en France même contre les Juifs et le Judaïsme. Aucune parole de haine ne sortait toutefois de sa bouche. Il avait trop bien raconté lui-même les épreuves infligées à Israël au cours de sa longue histoire, pour ne pas reconnaître, dans ces prédications insensées, les mêmes passions qui avaient poussé jadis les populations fanatisées aux plus violents excès, le réveil inattendu, mais trop humain, hélas ! des pires sentiments de jalousie, d'injustice et de haine aveugle. Il avait confiance dans le génie de la France, qu'on ne ramènera plus aux aberrations d'esprit du moyen âge, dans la force invincible de la vérité, du droit et du bon sens ; et s'il était affligé de ce retour de passions, qui sont un outrage à la patrie autant qu'à l'humanité, il n'en était nullement alarmé.

Je le vis pour la dernière fois la veille de sa mort, le premier jour de la fête de Schabouoth. La maladie avait fait subitement d'effrayants progrès. Je fus atterré devant l'horrible certitude que le fatal dénouement n'était plus qu'une question d'heures. Pas plus que les amis qui m'accompagnaient, je ne pus dissimuler complètement mon saisissement et mon chagrin. Loeb s'étonnait de notre tristesse, de notre attitude morne et embarrassée. Quoiqu'il souffrît beaucoup et qu'à tout instant il eût à subir un nouvel assaut du mal qui l'emportait, il demandait qu'on fût gai et souriant. Pour le contenter, nous dûmes faire violence à notre douleur et montrer bonne figure tout en ayant la mort dans l'âme. Nous causâmes avec lui de tout ce qui lui était cher, du judaïsme et de ses intérêts, de l'Alliance et de son œuvre, du présent et de l'avenir. Nous le quittâmes en lui promettant de revenir le lendemain.

Hélas ! le lendemain, à quatre heures du soir, nous apprenions que tout était fini, que sa belle âme venait de remonter à Dieu. Il s'était éteint doucement, ayant encore un regard ému et une pression de mains affectueuse pour ceux qui lui avaient prodigué leurs soins et leur dévouement. L'impression produite par la triste nouvelle fut profonde, bien que personne, à Paris, ne fût surpris de l'événement. Tout le monde comprenait qu'une grande force venait de disparaître et que le judaïsme avait fait une perte irréparable.

Le dimanche matin, 5 juin, eurent lieu les funérailles de notre pauvre Loeb au milieu d'un grand concours d'amis de tous les cultes. Les discours prononcés sur sa tombe rendaient hommage à cette vie si bien remplie, malheureusement si incomplète eu égard à tout ce que Loeb aurait pu faire encore. L'émotion ressentie à Paris fut partagée dans les pays où l'Alliance est aimée

et où la science juive est en honneur. La famille de Loeb, l'Alliance Israélite et la Société des Études juives, qui étaient aussi pour lui de grandes familles, reçurent de tous côtés des témoignages de sympathie et de sincère condoléance. Beaucoup de Communautés juives de l'Europe et de l'Orient organisèrent en l'honneur de Loeb des cérémonies funèbres du caractère le plus émouvant. Partout il fut pleuré et dignement loué.

Le judaïsme n'a jamais été ingrat envers ceux qui le servent avec amour, avec fidélité. Loeb a été un de ces serviteurs accomplis. Pendant plus d'un quart de siècle, il s'est dévoué à son culte de cœur et d'âme. Il l'a honoré par son caractère et sa vie autant que par ses actes et ses écrits. Aussi s'il n'a pas eu le bonheur d'achever sa tâche, si le temps lui a manqué pour donner toute sa mesure, il en a fait assez pour inscrire à son tour son nom dans les annales du judaïsme et mériter la reconnaissance et le respect des générations futures. Quant à ses amis, ils n'oublieront pas cette figure douce, aimable, captivante de Loeb, qui respirait la bonté, la sincérité, l'intelligence; ils seront toujours fiers d'avoir vécu dans l'intimité d'un homme si distingué par le cœur et par l'esprit, et ils ne se consoleront pas de l'avoir perdu.

Zadoc Kahn.

BIBLIOGRAPHIE

DES TRAVAUX D'ISIDORE LOEB.

I. — OUVRAGES.

(Nous ne faisons pas entrer sous cette rubrique les tirages à part qui ne sont que la reproduction textuelle des articles parus dans les recueils.)

1865. *Le Judaïsme et les Israélites*, sermon prononcé [à Saint-Étienne] le 22 avril 1865. [Suivi de :]

Installation de M. le Rabbin Isidore Loeb faite le 26 août 1865 : Sermon sur les devoirs des petites Communautés ;

Sermon de Yom Kippour, prononcé le 30 septembre 1865. Saint-Étienne, imprimerie Montagny ; in-8° de 47 p.

1868. [Circulaire à la communauté israélite de Saint-Étienne sur l'instruction religieuse]. Saint-Étienne, 1868 ; in-8° de 8 p.

Sermon sur la foi. Saint-Étienne, impr. Montagny, 1868 ; in-8° de 16 p.

Sermon sur la mission religieuse de la femme, prononcé au temple israélite de Mulhouse, le samedi 11 juillet 1868. Colmar, impr. Decker, 1868 ; in-8° de 19 p.

1869. *Allocution prononcée à l'oratoire de l'Institution Springer*, le 1er jour de Rosch Haschana 5630. Paris, impr. Blot, [1869] ; 8 p.

Machzor du rite allemand. Rosch Haschana. Avec traduction de Isidore Loeb, rabbin, et de A. Ben Baruch Créhange. Paris, libr. israélite, 1869 ; in-8° de 487 p. (seul volume paru).

1877. *La situation des Israélites en Turquie, en Serbie et en Roumanie.* Paris, Joseph Baer, 1877 ; in-8° de v + 471 p.

1878. *Biographie d'Albert Cohn.* Paris, Durlacher, 1878 ; in-12 de 180 p.

1880. *Les Dâggatoun*, tribu d'origine juive, demeurant dans le désert du Sahara, traduit de l'hébreu de Mardochée aby Serour et annoté par Isidore Loeb. Paris, impr. Maréchal [1880] ; in-8° de 12 p. [Supplément au *Bulletin mensuel de l'Alliance israélite universelle*, janvier 1880.]

1885. *L'Alliance israélite universelle*, publié à l'occasion du 25e anniversaire de sa fondation. Paris, 1885 ; in-8° de 132 p. (non signé, mais rédigé en grande partie par I. Loeb).

1886. *Tables du calendrier juif depuis l'ère chrétienne jusqu'au* XXXe *siècle*, avec la concordance des dates juives et des dates chrétiennes et une méthode nouvelle pour calculer ces tables. Paris, Durlacher, 1886 ; in-4° de 24 p. + 19 tableaux.

Un procès dans la famille des Ibn Tibbon, Marseille, 1255-1256. Paris, impr. Alcan Lévy, 1886 ; in-8° de 18 p. 2e édition, 1886 ; in-8° de 19 p.

1890. *Le Juif de l'histoire et le Juif de la légende.* Paris, Cerf, 1890 ; in-18 de 54 p.

1891. *La vie des métaphores dans la Bible.* Paris, Cerf, 1891 ; in-8° de 27 p.

Les Juifs de Russie, recueil d'articles et d'études sur leur situation légale, sociale, économique. Paris, Cerf, 1891 ; in-8° de 447 p. (non signé).

II. — TRAVAUX INSÉRÉS DANS DES RECUEILS NON PÉRIODIQUES.

1889. **Bibliothèque de l'École des Hautes-Études**. Section des sciences religieuses, t. I. Paris, Leroux, 1889 ; in-8°.

La chaîne de la tradition dans le premier chapitre du Pirké-Abot, p. 307-322.

1881. **Dictionnaire universel de géographie de Vivien de Saint-Martin**. Paris, Hachette, in-4°.

Article *Juifs*.

Grande Encyclopédie (la), Paris, in-8°.

Articles :

Aaron ou Ahron Ben Elie de Nicomédie ; Aaron ou Ahron Haccohen de Lunel ; Aaron ou Ahron Hallevi ben Josef ben Benveniste ; Aaron ou Ahron Hallevi, auteur du Séfer Hahinnukh ; Aaron ou Ahron ben Josef ; Abba Mari ; Abraham Aboulafia fils de Samuel ; Abraham de Balmes ; Abraham Bedersi fils d'Isaac ; Abraham ben David de Posquières ; Abraham ibn Daud ; Abraham Farissol ; Abraham bar Hayya ; Abraham ben Isaac ; Abraham ben Natan Hayyarhi ; Abraham Portaleone, fils de David ; Abraham Zacuto, fils de Samuel ; Abravanel ; Acosta (Uriel) ; Agada ; Agadistes ; Akiba ; Alabarche ; Albo ; Alexandre Jannée ; Alexandrie (Juifs et Ecole juive d') ; Alliance israélite universelle ; Almanzi (Joseph) ; Amatus Lusitanus ; Anan, fils de David ; Anan ou

Ananos, Ananus; Anciens chez les Juifs; Année; Antipas, ou Hérode Antipas; Antipater; Apion; Aquila, ou Akylas; Aquin (Philippe d'); Archelaüs, fils d'Hérode; Aristée; Aristobule, philosophe; Aristobule; Armilus; Aschi (Rab); Ascher, fils de Yehiel; Asmonéens; Asser; Assidéens; Avicébron; Azaria dei Rossi; Babylonie juive; Bahir; Bahya ben Joseph ibn Pakuda; Bar-Cochebas; Bargès (abbé J.J.L.); Ben Ascher; Benjamin de Tudèle; Berakhia le Nakdan; Bérénice, princesses syriennes; Beer, famille de Juifs de Nancy; Bing (Isaïe-Beer); Bomberg (Daniel); Cabbale, Calendrier juif; Calonymos; Caraïsme; Chiarini (abbé Luigi A.); Chronologie juive; Deutz (Emmanuel); Drusilla.

Jubelschrift zum 70. Geburtstage des Prof. Dr H. Graetz. Breslau, 1887, in-8°.

1887. Les expulsions des Juifs de France au XVIe siècle, p. 39-56.

III. — TRAVAUX INSÉRÉS DANS DES RECUEILS PÉRIODIQUES.

Actes et conférences de la Société des Études juives, Paris, in-8°.

1890. Le Juif de l'histoire et le Juif de la légende. Conférence faite à l'assemblée générale de la Société des Etudes juives, le 25 janvier 1890, p. XXXIII-LXI.

Annuaire de la Société des Études juives. Paris, in-8°.

1881. Hirtzel Lévi, mort martyr en 1754, p. 123-164.

Statuts des Juifs d'Avignon (1779), p. 165-261.

Histoire de deux manifestes faits à Carpentras en 1669-70 et 1678-79, p. 261-276.

1883. Les Juifs à Strasbourg depuis 1349 jusqu'à la Révolution, p. 137-198.

1884. Borach Lévi, p. 273-334.

Annuaire des Archives israélites. Paris, in-16.

1885-86. 2e année. Un baron juif français au XVIIIe siècle. Liefmann Calmer, p. 25-36.

1886-87. 3e année. Un procès dans la famille des Ibn Tibbon (Marseille, 1255-1256), p. 28-41.

1891-92. 8e année. Une confiscation de livres hébreux à Carpentras en 1754, p. 30-36.

Archives israélites. Paris, hebdomadaire, in-4°.

1879. Persécution israélite, p. 243.

1880. Les attaques contre les Juifs en Allemagne, p. 81.

Histoire juive contemporaine : Une martyre juive au Maroc, p. 181, 187, 196.

1885. Un baron juif français au XVIII^e siècle. Liefmann Calmer, p. 188, 195.

La poésie et les Juifs, p. 359.

1887. Appel aux Israélites.

Bulletin mensuel de l'Alliance israélite universelle. Paris, in-8°. (De nombreux articles non signés.)

1887. L'Espagne et les Juifs, p. 71-92.

האסיף Annuaire en hébreu. Varsovie, in-8°.

1887. Les Taccanot des Juifs de Castille en 1342, p. 133.

Israelietische Letterbode. Amsterdam, in-8°.

1878-79. Les portes dans l'enceinte du temple d'Hérode, p. 148-153.

Revue trimestrielle de bibliographie judéo-française, 1^er^ trimestre 1879, p. 154-159 ; 2^e^ trimestre, p. 180-186.

1879-80. Revue trimestrielle de bibliographie judéo-française, 3^e^ et 4^e^ trimestres, p. 49-53, 126-130.

Magazin für die Wissenschaft des Judenthums, Berlin, trimestriel, in-8°.

1880. Jüdisch-arabische Aertze, p. 101-110.

Revue de l'histoire des religions. Paris, trimestriel, in-8°.

1888. La controverse religieuse entre les chrétiens et les juifs au moyen âge, en France et en Espagne, XVII, p. 311-338 ; XVIII, p. 133-156.

Revue des Études juives. Paris, trimestriel, in-8°.

(Nous donnons d'abord la liste des articles, puis des comptes-rendus qui ont paru en dehors de la Revue bibliographique, et, enfin, ceux des comptes-rendus insérés dans la Revue bibliographique qui se recommandent par leur importance.)

1880. Le rôle des Juifs de Paris en 1296 et 1297, I, 61-71.

La ville d'Hysope, I, 72-82.

La controverse de 1240 sur le Talmud, I, 247-261 ; II, 248-270 ; III, 39-57.

Bulles inédites des papes, I, 114-118 ; 293-298.

Les armes de Widmanstadt, I, 298-301.

1881. Rabbi Joselmann de Rosheim, II, 271-277 ; V, 93-103.

Notes sur les antiquités juives en Espagne, II, 135-138.

La date de l'édit d'expulsion des Juifs du Portugal, III, 285-287.

1882. Liste nominative des Juifs de Barcelone en 1392, IV, 57-77.

Actes de vente hébreux en Espagne, IV, 226-235.

Pierres tumulaires à Mâcon, V, 104-106.

Notes sur l'histoire des Juifs d'Espagne, V, 285-289; VI, 112-121; XIV, 254-268; XVIII, 136-139.

1883. Les lectures sabbatiques dans le calendrier, VI, 250-267.

La roue des Juifs, VI, 268 269.

Les Juifs de Malaucène, VI, 270-272.

R. Mattatya ha-Yiçhari, VII, 153-155.

1884. Deux livres de commerce du commencement du XIV^e^ siècle, VIII, 161-196; IX, 21-50 et 187-213.

Un convoi d'exilés d'Espagne à Marseille en 1492, IX, 66-76.

1885. Un épisode de l'histoire des Juifs de Savoie, X, 32-59.

Actes de vente hébreux originaires d'Espagne, X, 108-122.

Notes sur l'histoire des Juifs, X, 232-250.

1886. Les Juifs de Carpentras sous le gouvernement pontifical, XII, 34 64; 161-235.

Règlement des Juifs de Castille en 1432, XIII, 187-216.

Sac des juiveries de Valence et de Madrid en 1391, XIII, 239-247.

1887. Histoire d'une taille levée sur les Juifs de Perpignan en 1413-1414, XIV, 55-79.

Le nombre des Juifs de Castille et d'Espagne au moyen âge, XIV, 161-183.

Notes sur l'histoire des Juifs en Espagne, XIV, 254-268.

La controverse de 1263 à Barce'one, XV, 1-18.

Le procès de Samuel ibn Tibbon, XV, 70-98; XVI, 124-137.

Le saint enfant de La Guardia, XV, 203-232.

La correspondance des Juifs d'Espagne avec ceux de Constantinople, XV, 262-276.

La juiverie de Jerez de la Frontera, XV, 125-128.

Expulsion des Juifs de Salins et Bracon en 1374 XV, 298-301.

1888. Josef Haccohen et les chroniqueurs juifs, XVI, 28-56 et 211-235; XVII, 74-95 et 247-271.

Les négociants juifs à Marseille au milieu du XIII^e^ siècle, XVI, 73-83.

Le mot *Taule* en judéo-allemand, XVI, 148-150 et 278-279.

Une inscription hébraïque de Catalayud, XVI, 273-275.

Les quatre sedarim du Talmud, XVI, 282-286.

Une inscription hébraïque à Girone, XVII, 149-151..

1889. Polémistes chrétiens et juifs en France et en Espagne, XVIII, 43-70 et 219-242.

Un mémoire de Laurent Ganganelli sur la calomnie du meurtre rituel, XVIII, 179-185.

Les dix-huit bénédictions, XIX, 17-40.

Chandeliers à sept branches, XIX, 100-105.

Notes sur le chapitre Ier des Pirké-Abot, XIX, 188-201.

Notes sur l'histoire des Juifs, XIX, 202-218; XX, 23-28.

Le mémoire de Ganganelli, XIX, 151-152.

1890. Notes sur l'histoire des Juifs, XX, 23-28.

La littérature des pauvres dans la Bible. I. Les Psaumes, XX, 161-193; XXI, 1-42 et 161-206.

1891. Notes sur l'histoire des Juifs d'Espagne (voir plus haut cette rubrique), XXII, 104-111.

La littérature des Pauvres dans la Bible. II. Le second Isaïe, XXIII, 1-31 et 161-193.

1892. Le folk-lore juif dans la chronique d'Ibn Verga, XXIV, 1-29.

La littérature des Pauvres dans la Bible. III. Les morceaux poétiques insérés dans les parties de prose de la Bible, XXIV, 196-224.

Revue bibliographique [1er semestre 1880], I, 124-132; 2e sem. 1880, 305-312; 1er trim. 1881, II, 139-157; 2e trim. 1881, II, 306-333; 3e trim. 1881, III, 129-148; 4e trim. 1881, 288-310; 1er trim. 1882, IV, 149-156; 2e trim. 1882, IV, 282-302; 3e trim. 1882, V, 118-137; 4e trim. 1882, 290-306; 1er trim. 1883, VI, 126-141; 2e trim. 1883, 286-307; 3e et 4e trim. 1883, VII, 287-315; 1er et 2e trim. 1884, VIII, 285-322; 3e trim. 1884, IX, 122-138; 4e trim. 1884 et 1er trim. 1885, X, 262-289; 2e et 3e trim. 1885, XI, 270-310; 4e trim. 1885 XII, 121-127; 1er et 2e trim. 1886, XII, 306-315, XIII, 131-150; [1887], XIV, 118-146, 390-314; XV, 129-152; [1888], XVI, 292-318; [1889], XVIII, 148-160; 307-314; XIX, 155-159; [1890], XX, 148-160; XXI, 302-317; [1891], XXIII, 141-160.

Chronique, II, 168-173, 341-346; IV, 308-320, (M. Lilienthal et la Russie), V, 152-159, 309-313; VI, 155-158, 311-314; VII, 316-317; VIII, 327-331; IX, 155-158; 315-317; XI, 316; XII, 159-160, 316-318; XIII, 158-160.

Comptes rendus :

1880. Opuscules et traités d'Aboul-Walid Merwan ibn Djanah de Cordoue, par Joseph Derenbourg et Hartwig Derenbourg, I, 137-140.

Petite revue bibliographique, Pesikta rabbati, éditée par M. Friedmann, I, 312-313; Lekach Tob (Pesikta Sutarta) sur

Genèse et Exode, éd. par Salomon Buber, 313-315 ; Die Spuren Al-Batlajûsis in der jüdischen Religionsphilosophie, par David Kaufmann, 315-317 ; Abraham Ibn Esra, Zur Geschichte der matemat. Wissenschaft im XII Jahrhundert, par Moritz Steinschneider, 317-318.

1881. La question de la Pâque au concile de Nicée, par l'abbé Duchesne, II, 157-158.

Geschichte des Erziehungswesens und der Cultur der Juden in Frankreich und Deutschland von der Begründung der jüd. Wissenschaft in diesen Ländern bis zur Vertreibung der Juden aus Frankreich (X-XIV. Jahrhundert), par M. Güdemann, II, 158-164.

Coup d'œil sur l'histoire du peuple juif, par James Darmesteter, II, 164-167.

Marc-Aurèle et la fin du monde antique, par Ernest Renan, III, 319-321.

Der schwarze Tod in Deutschland, par Robert Hœniger, III, 321-323.

1882. Le Mistère du Viel Testament, publié par le baron James de Rothschild, t. III, IV, 303-304.

Torquemada, drame, par Victor Hugo, IV, 304-306.

Histoire des Israélites depuis l'époque de leur dispersion jusqu'à nos jours, par Théodore Reinach, 306-308.

1885. La Palestine au temps de Jésus-Christ, par Edmond Stapfer, X, 289-294.

La vie juive, par Léon Cahun, XI, 315.

1886. Sermons et allocutions, par Zadoc Kahn, 2e série, XIII, 151-154.

Catalogue of the Hebrew manuscripts in the Bodleian Library, par Ad. Neubauer, 155-157.

1887. Mélanges de critique biblique : Le texte primitif du premier écrit de la création, le Deutéronome, le nom et le caractère du Dieu d'Israël Yahveh, par Gustave d'Eichthal. — Une nouvelle hypothèse sur la composition et l'origine du Deutéronome, par Maurice Vernes, XV, 153-155.

1889. La Kabbale ou la philosophie religieuse des Hébreux, par Ad. Franck, XVIII, 314-316.

1890. Geschichte der Juden, VIIIe vol., 3e éd., par H. Graetz, XXI, 146-160.

Comptes-rendus dans la Revue bibliographique :

1881. Histoire de la Bible et de l'exégèse biblique jusqu'à nos jours, par L. Wogue, II, 316.

Zur Volkskunde der Juden mit einer Karte über die Verbreitung der Juden im Mittelalter, par Richard Andrée, III, 131.

J. Salvador, sa vie et ses œuvres, par le colonel Gabriel Salvador, III, 137.

The mediaeval Jews of Lincoln, par D. Davis, III, 290.

Die Juden in Œsterreich nach der Zählung vom 31. December 1880, par G.-A. Schimmer, III, 294.

1882. Palestine et Syrie, manuel du voyageur, par K. Baedeker, IV, 151.

Giacobini e Realisti o il Viva Maria, storia del 1799 in Toscana con documenti inediti, par E.-A. Brigidi, IV, 286.

Kritischer Commentar zu den Psalmen nebst Text und Uebersetzung, 1er vol. (allant jusqu'au ps. 60), par H. Graetz, V, 123.

Die religiöse Weltstellung des jüdischen Volkes, par C.-F. Heman, V, 125.

Die Blutbeschuldigung von Tisza Eszlar, par M. Kayserling, V, 126.

Histoire d Israël. Deuxième partie se terminant à la répression de la révolte juive sous Adrien (an 135 après J.-C.), avec un appendice, par M. Jules Oppert, par E. Ledrain, V, 128.

Remarques à propos du dénombrement de la population, sur quelques différences démographiques présentées par les catholiques, les protestants, les israélites, par le Dr Gustave Lagneau, V, 299.

1883. Jahresbericht des Rabbiner-Seminars zu Berlin pro 5642 (1881-1882). Vorangeht eine Abhandlung von Dr H. Hoffmann : Die erste Mischna und die Controversen der Tannaïm, VI, 133.

Les origines de l'histoire d'après la Bible et les traditions des peuples orientaux. Tome II, 1re partie : l'humanité nouvelle et la dispersion des peuples, par François Lenormant, VI, 135.

La limite initiale de la Pâque au temps de Jésus-Christ, par l'abbé Mémain, VI, 137.

Gutmeinung über den Talmud der Hebräer, nach einem Manuscript von Jahre 1802, par Karl Fischer, VI, 290.

Blicke in die Religionsgeschichte zu Anfang des zweiten christlichen Jahrhunderts, mit Berücksichtigung der angränzenden Zeiten. II. Abtheilung : Der Conflict des Heidenthums mit dem Christenthum in seinen Folgen für das Judenthum, par M. Joël, VI, 293.

Quaestiones de historia Sabbati, par Guilelmus Lotz, VI, 297.

Les Juifs en Dauphiné aux XIVe et XVe siècles, par A. Prudhomme, VI, 298.

Les médecins à Marseille avant et pendant le moyen âge, par le Dr L. Barthélemy, VII, 292.

Das Endinger Judenspiel, zum ersten Mal herausgegeben von Karl von Amira, VII, 299.

Recueil de contes populaires slaves traduits sur les textes originaux, par Louis Léger, VII, 301.

Histoire des Israélites d'après l'exégèse biblique, par Louis Ménard, VII, 303.

Enquête sur un meurtre imputé aux Juifs de Valréas (1247) ; dans le Cabinet historique, numéro de mars-avril 1883, par A. Molinier, VII, 304.

Essai sur les origines des partis saducéen et pharisien et leur histoire jusqu'à la naissance de Jésus-Christ, par Edouard Montet, VII, 305.

Der Ursprung der Blutbeschuldigung gegen die Juden. Vortrag beim 6. Orientalcongress, par H'. Oort, VII, 306.

1884. Keur van Grafstenen op de nederl.-portug.-israel Begraafplaats te Ouderkerk aan den Amstel, 1er vol., par D. Henriques de Castro, VIII, 292.

Le christianisme et ses origines. Le Nouveau-Testament, tome quatrième, par Ernest Havet, VIII, 298.

Jahresbericht des jüd.-theolog. Seminars Fraenkelscher Stiftung. Voran geht : Die jüdischen Proselyten unter den Kaisern Domitian, Nerva, Trajan und Hadrian, par le Dr Graetz, VIII, 301.

Die evangelische Christenheit und die Juden unter dem Gesichtspunkte der Mission geschichtlich betrachtet. 1er vol., par le pasteur J.-F.-A. de le Roi, VIII, 308.

Das Judenthum und die christliche Verkündigung in den Evangelien, par Georg Schnedermann, VIII, 310.

Précis de l'histoire du droit français accompagné de notions de droit canonique et d'indications bibliographiques. 1er fascicule, les sources, les personnes, par Paul Viollet, VIII, 313.

Pro Judæis, riflessioni e documenti, par Corrado Guidetti, IX, 126.

Geschichte des Volkes Israel, zweiter Theil, vom Exil bis zur Zerstörung Jerusalems durch die Rœmer, par L. Seinecke, IX, 129.

Zur Statistik der Juden in Preussen von 1816 bis 1880; zweiter Beitrag aus den amtlichen Veröffentlichungen, par S. Neumann, IX, 131.

1885. Ahasverus, die Sage vom ewigen Juden, eine wissenschaftliche Abhandlung, mit einem kritischen Protest wider Ed. v. Hartmann und Adolf Stöcker, par Paulus Cassel, X, 267.

Die Religion Altisraels nach den in der Bibel enthaltenen Grundzügen dargestellt, par Israël Sack, X, 275.

Il Ghetto di Mantova, con appendice sul medici ebrei, par Luigi Carnevali, XI, 274.

Die Gesetzesfrage im Leben Jesu und in der Lehre des Paulus, eine biblisch-kritische Untersuchung mit besonderer Berücksichtigung der Einwendungen Ed. v. Hartmann und den Prätensionen der Wortführer des modernen Judenthums, par J.-Ph. Glock, XI, 279.

The Jewish Question, 1875-1884, Bibliographical Handlist, par Joseph Jacobs, XI, 282.

Der jüdische Stamm in nichtjüdischen Sprichwörtern. Dritte Serie : französische, ital., rumänische und slavische Sprichwörter, par Ad. Jellinek, XI, 283.

Histoire de la communauté israélite de Paris. Les professions manuelles et les institutions de patronage, par Léon Kahn, XI, 285.

Codice diplomatico dei Giudei di Sicilia. Vol. I, p. 97 à 288. Fascicule II du VI[e] vol. des Documenti per servire alla storia di Sicilia. Prima serie, diplomatica, par fratelli sacerdoti Bartholomeo e Giuseppe Lagumina, XI, 286.

Römische Geschichte. Fünfter Band. Die Provinzen von Caesar bis Diocletian, par Theodor Mommsen, XI, 288.

The photographic News. Vol. 19, n[os] 1385 et 1390, 17 et 24 avril 885 ; Francis Galton, Photographic composites ; Joseph Jacobs, The jewish Type and Galtons composit photographs, XI, 290.

Vier apokryphische Bücher aus der Zeit und Schule R. Akiba's : Assumptio Mosis, Das vierte Buch Esra, Die Apokalypse Baruch, Das Buch Tobi, par F. Rosenthal, XI, 291.

Quelques livres sur la question antisémitique, XI, 300-310 et XII, 142-151.

1886. Geschichte der jüdischen Literatur, par Gustav Karpeles, XII, 126.

Notes on the race-types of the Jews, par Neubauer, XII, 127.

Les correspondants de Peiresc. IX : Salomon Azubi, rabbin de Carpentras ; lettres inédites écrites de Carpentras à Peiresc (1632-33), par Ch. Tamizey de Larroque et Jules Dukas, XII, 129.

Der Kaukasus und seine Völker, par R. von Erckert, XIV, 302.

1887. Paul de Lagarde's jüdische Gelehrsamkeit. eine Erwiederung, par David Kaufmann, XIV, 305.

Histoire des Juifs d'Alsace, par Elie Scheid, XIV, 308.

Apologie des Juifs, étude historique et littéraire sur l'état politique et social des Juifs depuis la chute de Jérusalem jusqu'à 1306, par Avigdor Chaikin, XV, 133.

Estudios historicos. Colleccion de articulos escritos y publicados par el R. P. Fidel Fita, tomo VII. El santo Niño de la Guardia, XV, 134.

Purim, ein Beitrag zur Geschichte der Religion, par Paul de Lagarde, XV, 137.

Il Ghetto di Roma, 1er volume par Ettore Natali, XV, 139.

Marcelul Evreilor sub Mihai-Viteazu al Munteniei si Aron-Voda al Moldavei, 1593-4, par E. Schwarzfeld, XV, 140.

La question juive il y a cent ans, par Louis Farges, XV, 142.

1888. Publications of the Anglo-Jewish Historical Exhibition, XVI, 296.

Geschichte des Erziehungswesens u. der Cultur der Juden in Deutschland während des XIV u. XV Jahrhundert, par M. Güdemann, 302.

1889. Hebrew Deeds of English Jews before 1290, par D. Davis, XVIII, 151.

1890. The Fables of Œsop as first printed by William Caxton in 1484. I. History of the Œsopic Fable, par Joseph Jacobs, XX, 153.

Revue israélite. Paris, hebdomadaire, in-8°.

(Fondée en 1870, par Isidore Loeb, dirigée par lui du 14 janvier 1870 au 12 août 1870, reparut, après fusion avec la *Presse israélite*, le 23 juin 1871, sous la direction de Moïse Schwab, Isidore Loeb, rédacteur en chef; au 2 février 1872, Isidore Loeb se retira.)

1870. Bulletin, p. 1, 17, 65, 145, 209, 241, 273, 305, 321, 337, 353, 359, 386, 401, 417, 433, 465, 481.

Analyse du Séfer Yecira ou Livre de la création, 40, 168, 184 (non terminée).

Le Juif, le Judaïsme et la Judaïsation, par le chevalier Gougenot des Mousseaux. — Le Concile du Vatican et la Question du Messie, par les abbés Lehmann. — La séparation de l'Eglise et de l'Etat, par E. Hendlé. — La République nouvelle, par Alexandre Weill. — La Morale pour tous, par Ad. Franck. — Eléments de morale, par Paul Janet. — La Bonté, par Ch. Rozan (Comptes-rendus), p. 8-14.

Le Judaïsme, ses Dogmes et sa Mission, par M. Michel Weill. — Le roi des Juifs, par Hippolyte Rodrigues. — Catéchisme du règne de Dieu et du nouveau monde, par Jean-Louis Vaïsse. — La Révélation divine et la raison humaine, par Jean-Louis Vaïsse. — L'étude de l'hébreu en Allemagne, depuis la fin du XVe siècle jusqu'au commencement du XVIe siècle, par Ludwig Geiger. — Petite Histoire sainte, par Isaac Lévy. — Les Veillées du vendredi, par le même (Comptes-rendus, p. 202-207). — Ma Jeunesse, par Alexandre Weill, p. 487 (la suite de ce compte-rendu n'a pas paru). Comptes-rendus.

Joseph Iselwicz, roman (signé L. Dori), p. 44, 59, 92, 106, 170, 186, 217, 268, 297, 344, 363, 377 (interrompu).

Artistes et sujets israélites au Salon (signé un Flâneur), p. 340.

1871. Bulletin, p. 497, 513, 529, 545, 561, 577, 593, 607, 625, 641, 657, 673, 689, 705, 721, 737, 753, 769, 785, 801, 817, 833, 849 ; 3e année, 1, 17, 33, 49.

Catéchisme du règne de Dieu et du nouveau monde, par Vaïsse, p. 614. — Saint Pierre, par Hippolyte Rodrigues, 760. — L'Autriche-Hongrie, ses institutions et ses nationalités, par Daniel Lévy, p. 777. — Le décret de l'Amour, par Alexandre Weill, p. 778. (Comptes-rendus.)

1872. Bulletin, p. 65.

Univers israélite. Paris, bi-mensuel, in-8°.

1868. Portraits bibliques, p. 353-358, 402-407.

Initiation religieuse de trois jeunes filles, p. 345-350.

1869. Figures bibliques, p. 256-263, 543-549.

1873. Alexandre de Humboldt et le Judaïsme, par Adolphe Kohut, XXVIII, 524-529. (Compte-rendu.)

1874. Le Salon, XXIV, 597-604, 623-628.

1875. Littérature religieuse. Sermons et allocutions, 1re série, par Zadoc Kahn, 522-525.

Le Salon, 593-595, 624-627.

1876. Le prosélytisme juif, par Marco Mortara, 334-336. (Compte-rendu.)

Le Salon, 627-630.

1877. Cantiques de Salomon de Rossi, éd. par Naumbourg, 335-339. (Compte-rendu.)

Episodes de la vie d'Albert Cohn, 643-648, 687-691, 715-718.

1878. — (suite), 13-19, 75-79, 139-144, 169-173, 209-213, 269-277, 296-301, 364-370.

Inscription hébraïque de 1144 à Béziers, 719-724.

Bibliographie judéo-française de 1878, p. 248-254, 285-286.

1879. Bibliographie judéo-française de 1879, p. 467-8, 529-532.

Commentaire sur Isaïe, par Eléazar de Beaugency, p. 555-6. (Compte-rendu.)

Description de la Terre-Sainte de Jacob Justo, p. 690-695.

1880. Notice sur la communauté israélite de Dijon, par Clément-Janin (compte-rendu), p. 247-248.

Les Daggatoun, par le rabbin Mardochée, p. 376.

Le Taxo de l'Assomption de Moïse, p. 41-47.

ISRAEL LÉVI.

LA LITTÉRATURE DES PAUVRES

DANS LA BIBLE [1]

III

LES MORCEAUX POÉTIQUES INSÉRÉS DANS LES TEXTES DE PROSE DE LA BIBLE

Introduction.

279. L'étude que nous allons faire des poésies éparses dans les parties de prose de la Bible hébraïque se rattache à notre travail sur ce que nous avons appelé la littérature des Pauvres dans la Bible, et dont nous avons déjà publié le chapitre consacré aux Psaumes [2]. On ne sera donc pas étonné que nous ne parlions pas ici de quelques passages poétiques, généralement très courts et en petit nombre, qui n'appartiennent pas au même cycle littéraire, tels que les paroles de Lémekh (Genèse, chap. IV, 23-24), la réponse de l'oracle à Rébecca (Gen., XXV, 23), le chant du puits (Nombres, XXI, 17-18), le verset sur le soleil qui s'arrête (Josué, X, 13), l'élégie de David sur Saül et Jonathan (II Sam., I, 18-27) [3]. Le chapitre de II Sam., XXII, n'est pas autre chose que le Psaume XVIII, dont nous avons déjà parlé dans notre étude sur les Psaumes.

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

[2] *Revue des Études juives*, tomes XX et XXI, nos 40, 41, 42. Les numéros auxquels nous renvoyons dans le cours de ce travail sont les numéros des paragraphes de cette étude sur les Psaumes. [Ce travail était écrit, on le voit, avant la publication de l'étude sur le second Isaïe, qui forme le 2e chapitre de la *Littérature des Pauvres dans la Bible* et qui a paru dans cette *Revue*, t. XXIII, p. 1 et 161. *Note de la Rédaction.*]

[3] Le passage de Nombres, XXI, et celui de Josué, X, ne sont pas sans avoir quelque parenté avec la littérature des Pauvres.

1. *Plan des morceaux épiques.*

280. Parmi les morceaux que nous allons étudier, il y en a un certain nombre qui forment une petite famille à part. Ce sont des poésies épiques, en ce sens qu'ils sont destinés à célébrer la puissance militaire de Dieu et les triomphes que lui et le peuple juif remportent sur les nations, d'abord rebelles, mais finalement soumises et obéissantes. Ce sujet est traité dans un assez grand nombre de Psaumes, dont le plus remarquable est le Ps. LXVIII [1] ; c'est aussi le thème développé dans le Cantique de la mer Rouge (Exode, XV), la Bénédiction de Moïse (Deutér., XXXIII), le Cantique de Débora (Juges, V) et le chap. III d'Habaccuc [2].

Tous ces morceaux sont faits sur un plan uniforme dont voici la formule générale :

1° Réunissez-vous, grands d'Israël, et écoutez le récit des exploits de Dieu ;

2° Dieu est un grand guerrier, il soumet les hommes et les éléments ; les terres, les mers, les montagnes tremblent devant lui comme à l'époque de la sortie d'Egypte ;

3° Fait particulier à l'appui, destiné à illustrer la thèse, qui varie d'un morceau à l'autre ;

4° Les nations, témoins de la victoire remportée sur l'une d'elles ou sur quelques-unes d'entre elles, reconnaissent la puissance de Dieu ; elles viennent se rallier à son peuple et apporter à Jérusalem leur tribut et leur hommage.

281. Ces quatre éléments de la formule ne se trouvent pas toujours rassemblés dans le même morceau.

La réunion du peuple juif ou des grands du peuple juif, appelés à entendre le récit de l'exploit accompli par Dieu (n° 1 de notre formule), est évidemment un élément accessoire et dont on peut facilement se passer. On le trouve cependant dans la Bénédiction de Moïse (v. 5), dans le Cantique de Débora (v. 2), dans le Ps. LXVIII (v. 27). Il manque dans Habaccuc [3], et il était par trop superflu dans le Cantique de la mer Rouge, puisque ce Cantique a été chanté devant tout le peuple juif assemblé. Il est remarquable

[1] Voir notre étude sur les Psaumes, nos 95 et 136.

[2] Quoique ce chapitre d'Habaccuc soit exclu de notre présente étude par le titre qu'elle porte, nous l'y faisons entrer cependant parce qu'il en forme un élément indispensable.

[3] Pas tout à fait cependant. Il est représenté par les mots : « J'ai entendu ton renom » (vers. 2).

que le même élément se trouve dans la Bénédiction de Jacob (Gen., XLIX, 2), dont nous aurons à nous occuper plus tard et qui se rattache aussi, plus ou moins directement, aux morceaux dont nous nous occupons, ne serait-ce que par sa parenté avec la Bénédiction de Moïse.

L'exorde dans lequel est proclamée la puissance de Dieu (n° 2 de notre formule) se trouve dans tous nos morceaux, sans exception. Il manque dans la Bénédiction de Jacob, parce que le peuple juif, du temps de Jacob, n'existait pas encore, et que Dieu n'avait pas eu encore l'occasion de lui faire remporter des victoires sur les nations. Nous verrons encore plus loin qu'il y a, dans ce morceau, un certain sens historique et critique qui justifie cette observation.

Le fait particulier par lequel Dieu a révélé sa puissance (n° 3 de notre formule) se trouve dans tous nos morceaux, excepté dans Habaccuc. C'est la défaite des Egyptiens dans le Cantique de la mer Rouge, la défaite de Sisera dans le Cantique de Débora, un fait de guerre, assez difficile à identifier, dans le Ps. LXVIII, et, d'une manière très générale, la puissance et la prospérité des douze tribus dans la Bénédiction de Moïse, peut-être aussi dans le Cantique de Débora, et enfin dans la Bénédiction de Jacob, si on veut la rattacher à notre groupe. Cet élément ne manque même pas entièrement dans le chap. III d'Habaccuc, il est indiqué dans le verset 17, et il y avait sûrement, dans le texte primitif, à la suite de ce verset, un passage où était sans doute racontée plus au long quelque victoire remportée par les Hébreux. La lacune a été sentie par les Massorètes, qui l'ont signalée par un blanc.

La soumission finale ou au moins la défaite des nations (n° 4 de notre formule) se trouve dans le Cantique de la mer Rouge [1], dans la Bénédiction de Moïse, dans le Ps. LXVIII, dans Habaccuc. Elle ne manque pas dans le Cantique de Débora, quoiqu'elle n'y soit indiquée que très sommairement (vers. 31). Si on ne l'a pas dans la Bénédiction de Jacob, c'est qu'elle n'y convenait pas, pour la raison que nous avons déjà donnée plus haut [2].

[1] Où elle est limitée aux nations cananéennes, comme le demandent les circonstances.

[2] Nous devrions peut-être rattacher à notre étude le chap. I de Michée, où le même début (n°s 1 et 2 de notre formule) semble fait pour annoncer, non pas la défaite d'une nation étrangère, mais la punition du royaume des dix tribus, devenues infidèles à Dieu.

2. *Parenté des morceaux épiques.*

282. La parenté de quelques-uns de nos morceaux entre eux frappe à première vue. Le début du Cantique de Débora est textuellement celui du Ps. LXVIII et a la plus grande analogie avec celui de la Bénédiction de Moïse et celui du chap. III d'Habaccuc. Dans les quatre morceaux, le poète prend pour point de départ les miracles extraordinaires accomplis par Dieu en faveur des Hébreux, après la sortie d'Egypte. A la tête de son peuple, Dieu exécute une marche triomphale à travers le désert. Dieu vient du Sinaï, sa lumière brille sur le Séïr et le mont Paran (Bénédiction de Moïse), Dieu vient du Séïr, s'avance des champs d'Edom, les montagnes tremblent, le Sinaï s'émeut (Cantique de Débora et Ps. LXVIII), Dieu vient du Téman et s'avance du mont Paran, le feu le précède, l'éclair l'accompagne et jette ses lueurs (Bénédiction de Moïse, Habaccuc), la terre et les montagnes tremblent sur leurs fondements (Cantique de Débora, Habaccuc, Ps. LXVIII ; cf. Michée, I). Tous ces détails sont dus évidemment à une même inspiration [1].

La Bénédiction de Moïse et, en partie, le Cantique de Débora montrent, d'autre part, que les poésies dont nous nous occupons peuvent très bien avoir pour principal motif la glorification des douze tribus et permettent de faire entrer dans ce genre de composition la Bénédiction de Jacob.

3. *Ces morceaux épiques ne sont pas des poésies de circonstance.*

283. On voit suffisamment, par ce qui précède, que toutes ces poésies sont composées sur un patron commun et sortent de la même source.

Mais s'il en est ainsi, il est clair qu'elles se comprennent sans qu'on les considère comme des poésies de circonstance, composées

[1] En sortant du désert de Sinaï, les Hébreux, se dirigeant vers le nord, entrèrent dans le désert de Paran (Nombres, X, 12) ; le pays de Séïr (ou Edom) est situé au nord-est du désert de Paran, la montagne de Séïr limite la vallée ou *araba* qui descend de la mer Morte vers le sud ; Téman est dans le pays d'Edom ; le Ps. XIX, que nous avons rangé dans la catégorie de nos poèmes épiques (voir notre étude sur les Ps., n° 95) nomme aussi le désert de Kadès, situé dans le nord du désert de Paran. Voir, sur tous ces mots, le *Bibel-Lexikon* de Schenkel, ou le *Handwörterbuch des bibl. Alterthums* de Riehm.

sur-le-champ et sur les lieux. La critique biblique sera débarrassée d'un grand poids lorsqu'elle renoncera à croire que les poésies historiques de la Bible ont été toutes composées par des témoins oculaires. Il est par trop naïf de s'imaginer que, dans l'histoire du peuple hébreu, il ne se soit point passé d'événement de quelque importance sans qu'il se soit présenté juste à point un barde pour accorder sa lyre et improviser sa cantate. Nous nous sommes déjà expliqué sur ce sujet dans notre étude sur les Psaumes [1], et nous avons essayé de montrer qu'on fait fausse route en prenant pour des poésies de circonstance ce qui n'est, chez le poète, qu'une réminiscence ou une résurrection du passé. Il y a des Psaumes de la dernière époque, écrits peut-être au IIIe ou même au IIe siècle avant l'ère chrétienne, qui sont consacrés tout entiers à célébrer la sortie d'Egypte, le passage de la mer Rouge, la marche des Hébreux à travers le désert [2]; pourquoi ne trouverait-on pas, dans d'autres parties de la Bible, des poésies de la même époque sur l'histoire ancienne du peuple hébreu et les grands événements des temps héroïques?

284. On pourrait être tenté de faire des réserves sur les poèmes consacrés aux douze tribus. Quel intérêt pouvait-il y avoir encore, à l'époque du second temple, à ressusciter les tribus? Il est probable qu'après le retour de l'exil, elles n'eurent plus guère d'existence individuelle et que, sauf pour les prêtres et les lévites, leur généalogie se perdit bien vite, si elle ne s'était déjà perdue auparavant. Mais c'est justement pour cela que la piété des poètes allait les chercher et les évoquer. Ezéchiel les rétablit en imagination dans la Terre-Sainte et leur donne à chacune un territoire séparé; les Psaumes aussi se souviennent volontiers des diverses tribus anciennes [3] et semblent prédire la reconstitution des douze tribus (Ps. CXXVI, 4). C'est grand'pitié de voir des savants du plus grand mérite s'évertuer et perdre leur temps à chercher le point historique précis auquel conviennent la Bénédiction de Jacob ou la Bénédiction de Moïse. Ce merveilleux problème d'équilibre n'a pas encore été résolu. La vérité est qu'il faut chercher, pour ces compositions, une époque où l'ancien antagonisme des tribus était oublié, et où un poète juif pouvait les envelopper toutes dans le même respect et la même sympathie. La postérité seule a pu se montrer assez impartiale pour célébrer à la fois la gloire de Juda et celle d'Ephraïm. Lorsqu'il chante les douze

[1] Voir les nos 87-88, 93, 104, 131-133, 136.

[2] Voir notre étude sur les Psaumes, nos 144-146.

[3] Voir, par exemple, Ps. LXVIII, 28, et comparer notre étude sur les Psaumes, no 141.

tribus, le poète des temps plus récents se soucie fort peu de l'histoire, elle le gênerait plutôt. On voit clairement qu'il a le ferme propos de tout admirer, d'exalter uniformément toutes les tribus, et il n'y met pas toujours le discernement et les nuances qu'il faudrait [1]. Il y a dans ce lyrisme un peu creux, à ce qu'il nous semble, plus de bonne volonté que de véritable émotion, et, dans tous les cas, plus de fiction que de vérité.

Les observations de détail qui suivent confirment les idées que nous venons d'exposer. Elles sont principalement destinées à montrer la parenté qui relie nos morceaux entre eux et avec les Psaumes, le Deutéro-Isaïe et autres écrits bibliques appartenant sûrement à la littérature des Pauvres.

4. *Cantique de la mer Rouge.*

285. Dans l'introduction de ce Cantique, on a tout à fait la phraséologie, les idées dominantes et quelquefois jusqu'aux expressions mêmes des Psaumes. Sans parler du chant (v. 1), qui est l'occupation favorite du psalmiste, rien n'est plus familier, dans les Psaumes, que cette image de Dieu qui s'avance comme un *guibbor*, comme un homme de guerre, qui se rit de la force du cavalier et de la vitesse du cheval, qui écrase les ennemis, soulève les mers, précipite les pécheurs dans les abîmes de la terre ou des flots. Il en est de même de toutes les images de la fin du morceau : les peuples qui tremblent devant Dieu, le sanctuaire de Dieu établi pour toujours sur la montagne sainte, Dieu qui règne en Roi à Sion jusqu'à la fin des temps.

286. Il est impossible de ne pas remarquer aussi les analogies de notre morceau avec le Cantique de Débora. Tous les deux raillent l'ennemi avec la même ironie : Il était sûr de vaincre, sa confiance était absolue, le désenchantement a été cruel. L'Egyptien dit : Je poursuis l'Hébreu, je l'atteins, je partage le butin ; la mère de Sisera se dit : Ils tardent à revenir, ils ont trouvé et ils se partagent le butin. Le Psaume XVIII, qui appartient à notre genre littéraire, a aussi plusieurs traits de notre Cantique, les eaux qui obéissent au souffle de Dieu (v. 8 du Cantique, v. 16 du Ps.), l'ennemi poursuivi et atteint (v. 38 du Ps.), sans parler d'autres analogies ; le butin partagé par l'ennemi ou par le Juif victorieux (le passage est ambigu) se trouve aussi au v. 13 de ce Psaume LXVIII dont nous avons si souvent parlé.

[1] Voir la Bénédiction de Moïse.

287. Quelques indications plus précises encore concernant notre Cantique ne seront pas de trop.

V. 1. — שיר et אשירה ne sont nulle part aussi fréquents que dans les Psaumes. — גאה גאה; cf. גאות לבש, Ps. XCIII, 1, et beaucoup d'autres passages des Psaumes où il est question du גאות et de la גאוה de Dieu. — Dieu se rit du cheval et du cavalier, voir notre étude sur les Psaumes, n° 69.

V. 2. — Le commencement du verset se trouve textuellement au Ps. CXVIII, 14. — רומם, dans le sens d'exalter Dieu, se trouve seulement dans les Psaumes (plusieurs fois) et une fois dans Isaïe, XXV, 1.

V. 3. — ה' איש מלחמה; cf. Ps. XXIV, 8, ה' גבור מלחמה. et notre étude sur les Psaumes, n° 88.

V. 5 et 8. — Sur le rôle important que le תהום et la מצולה jouent dans les Psaumes, comment ils engloutissent le Méchant, voir notre étude sur les Psaumes, nos 56, 59, 65 à 68.

V. 6. — Si l'on ouvre la Concordance, on verra que la puissance et le secours de la droite de Dieu est une image qui appartient presque exclusivement (ou même exclusivement) aux Psaumes, où elle se trouve un grand nombre de fois.

V. 7. — קמיך; ce mot se trouve six fois dans les Psaumes, il est rare ailleurs. Les ennemis de Dieu, ennemis du peuple juif, se trouvent sans cesse mentionnés dans les Psaumes.

V. 9. — Nous avons déjà fait remarquer plus haut que le partage du butin se trouve dans Juges, v, 30 (Cantique de Débora) et dans Ps. LXVIII, 13. Le commencement du verset est à comparer, comme nous l'avons dit plus haut, avec Ps. XVIII, 38.

V. 10. — Le mot אדירים, appliqué aux flots de la mer, ne se trouve plus que Ps. XCIII, 4.

V. 11. — מי כמוך; cf. notre étude sur les Psaumes, n° 90, et notre remarque sur le paragraphe 2 des Dix-huit Bénédictions. — תהלות ne se trouve plus que dans les Psaumes et dans le Deutéro-Isaïe. — עשה פלא; cf. Ps. LXXVII, 15; LXXVIII, 12, et LXXXVIII, 11; en dehors des Psaumes et d'Isaïe, le mot פלא est rare.

V. 12. — תבלעמו ארץ « La terre les engloutit ». En réalité, c'est la mer, non la terre, qui engloutit les Egyptiens; nous croyons que cette espèce de *lapsus* vient ici de ce que l'image de la terre qui engloutit les Méchants, de la fosse où sont précipités les hommes que Dieu punit, était familière aux auteurs des Psaumes; cf. notre étude sur les Psaumes, nos 65, 67 et 68.

V. 13. — נחית; cf. נחית כצאן עמך, Ps. LXXVII, 21 (la fin de ce Psaume appartient, du reste, au genre littéraire dont nous nous occupons ici). Sur 39 exemples du verbe נחה dans la Bible, les

Psaumes en ont 18. — נוה קדשך ; dans les Ps., on rencontre sans cesse les expressions דבור ־ קדשך, היכל קדשך, הר קדשך, ou expressions semblables.

V. 14-15. — ירגזון ; cf. ירגזו עמים Ps., XCIX, 1. — Les peuples mentionnés ici, Philistins, Edomites, Moabites, sont exactement ceux que mentionne aussi le Ps. LX, 10, et son parallèle CVIII, 10 ; cf. Ps. LXXXIII, 7-8. Le Ps. LX n'a pas emprunté cette énumération à notre Cantique, mais sûrement à II Samuel, VIII, ou I Chron., XVIII.

V. 16. — עם זו קנית ; cf. Ps. LXXIV, 2, עדתך קנית קדם, et Ps. LXXVIII, 54, הר זה קנתה ימינו.

V. 17. — והטעמו ; cf. Ps. XLIV, 3. — מכון לשבתך, voir מכון שבתו, Ps. XXXIII, 14.

V. 18. — Cf. ימלך ה' לעולם, Ps. CXLVI, 10, et notre étude sur les Psaumes, n° 90.

5. *Cantique de Débora.*

288. Après les observations qui précèdent, il ne nous reste presque rien à dire du Cantique de Débora. Nous avons déjà fait remarquer plus haut les analogies qu'il présente avec le Cantique de la mer Rouge, et l'identité du début avec celui du Ps. LXVIII ; nous nous occuperons plus loin, dans un paragraphe à part, du passage concernant les tribus, auquel, du reste, nous ne comprenons pas grand'chose. Le texte de tout ce poème est évidemment très corrompu [1], nous nous bornons à faire ici, sur le morceau, quelques observations de détail.

289. V. 2. — En comparant avec Deut., XXXIII, 5, et avec les versets 3 et 9 du Cantique, on sera tenté de lire בהתנדב ראשי עם ; cela fixe, à ce qu'il nous semble, le sens du mot פרועות, qu'on ne trouve plus que dans Deut., XXXII, 42, et il faut traduire : « quand les chefs se mettent à la tête d'Israël (pour le réunir), quand les premiers du peuple se placent à sa tête... »

V. 3. — Rois et רוזנים ; cf. Ps. II, 2 ; *ibid.*, v. 10 ; les mots אשירה et אזמר sont particuliers au vocabulaire des Psaumes ; cf. Exode, XV, 1.

V. 7. — פרזון, malgré tout ce qu'on a dit, ne peut pas avoir un sens différent du פרזונו du v. 11, où il signifie évidemment le

[1] Voir quelques observations intéressantes dans Karl Budde, *Die Bücher Richter und Samuel*, Giessen, 1890, p. 101 et suiv. Nous n'avons pas pu nous procurer l'étude de Müller citée par Budde.

gouvernement ou les exploits de Dieu; c'est donc, pour le sens, quelque chose comme le פריעות du v. 2. Le mot פרזון se retrouve, à ce qu'il semble, dans Habaccuc, III, 14.

V. 8. — « Il choisit des Dieux nouveaux », comme dans Deut., XXXII, 17.

V. 11. — Au lieu de יהנו, il faut sûrement ירננו; cf. Ps. LI, 16; LIX, 17; CXLV, 7.

V. 30. — יחלקו שלל; nous avons déjà relevé l'expression à propos d'Exode, XV, 9; cf. aussi le Psaume apparenté LXVIII, 13.

V. 31. — Les ennemis de Dieu seront exterminés; cf. Ps. XCII, 10, כי הנה אויביך יאבדו; l'expression, plus ou moins variée, se trouve un grand nombre de fois dans les Psaumes, plus rarement dans d'autres livres bibliques. C'est, comme nous l'avons déjà fait remarquer, la conclusion obligée de ces sortes de morceaux.

6. *Bénédiction de Moïse.*

290. Nous ne nous occuperons d'abord que de l'introduction et du finale de ce chapitre, nous parlerons plus loin du corps de la pièce.

L'analogie du début, v. 2-5, avec le Cantique de Débora, le Ps. LXVIII et le chapitre III d'Habaccuc est évidente. Dans tous ces morceaux on a, avec des variantes, la marche de Dieu à travers le désert, en tête des Hébreux, pour soumettre les nations qui s'opposeraient à leur passage et conduire son peuple élu dans la Terre promise. Nous n'insistons pas sur les différences de détail entre les divers morceaux; chacun pourra faire cette comparaison [1].

La fin du morceau, v. 26-29, n'offre rien de bien particulier. On y retrouve, comme dans le Cantique de la mer Rouge, dans les Psaumes XVIII, LXVIII, et nombre d'autres, dans le dernier verset aussi du Cantique de Débora, le Dieu guerrier qui protège son peuple, détruit ses ennemis, soumet et rallie autour de lui les nations [2]. Nous reviendrons tout à l'heure sur quelques traits particuliers de ce passage.

291. Le texte du début est en partie corrompu. Le verset 3 nous paraît consacré tout entier à décrire la défaite des nations. Et d'abord, sans essayer de tout corriger, nous lirions : באף הורד עמים, comme Ps. LVI, 8, et cette même pensée est exprimée dans

[1] Voir n° 95.
[2] Voir n°s 121-127.

notre Habaccuc (III, 12 : באף תדוש גוים). Cette hypothèse en suggère une autre, qui la confirme : avant les mots באף הורד עמים, dans le Psaume LVI, aussi bien que dans la Bénédiction de Moïse, on a, comme fin du verset précédent, le mot למו. Cela permet de supposer qu'à la fin du v. 2 de la Bénédiction de Moïse, il y avait quelque chose comme le על און פלט למו du Ps. LVI, 8, et si ces mots du Psaume étaient corrects, au lieu d'être corrompus, comme nous le croyons, nous pourrions peut-être restituer le v. 2 de notre Bénédiction. Mais, dans tous les cas, il paraît maintenant certain qu'il y a une lacune au v. 2 et que des mots ont disparu avant le mot למו.

Nous passons à la suite du v. 3 ; nous n'avons pas d'hypothèse vraisemblable à proposer pour les mots כל קדשיו בידך, nous pensons cependant que le sens est quelque chose comme s'il y avait כל קמיך בידך ; au lieu de והם תכו לרגלך, nous lirions והם הדם לרגלך, comme dans Ps. CX, 1 ; enfin, nous chercherions à corriger la fin du verset en rattachant le מ du deuxième mot au précédent, יִשָּׂאֵם, sans que nous puissions dire ce que nous mettrions à la place de דברתיך. Le sens doit être : ta force ou ta puissance ou ta colère les emportera (tes ennemis).

Le nom de ישרן pour Israël ne se trouve que dans ce chapitre, dans le chapitre précédent et dans Isaïe, chap. XLIV, qui appartiennent également à notre cycle littéraire ; ce mot a pour racine ישר, de sorte qu'il représente le peuple hébreu comme un peuple de *yesarim*, et le mot *yesarim* est un nom porté par les Pauvres.

292. La fin de notre morceau offre de nombreux points de contact avec les Psaumes et les œuvres similaires.

V. 26. — Dieu est incomparable, voir n° 90. — Dieu chevauche dans le ciel, comme notre Psaume LXVIII, 5, 34. En comparant notre verset avec le v. 35 de ce même Psaume, on lira בעזר au lieu de בעזרך dans notre Bénédiction, et peut-être על שחקי גאותו dans le verset du Psaume.

V. 27. — La destruction des ennemis va de soi. Au lieu de זרעה, ne faut-il pas מוסדות ou קצות ?

V. 28. — Nous avons déjà montré dans notre étude sur les Psaumes, n° 23, que le Pauvre tenait beaucoup à se considérer comme seul, isolé, à part, בדד. Nous avons donc ici une de ses idées favorites, à laquelle il attachait une grande importance. Nous la retrouverons encore dans deux morceaux dont nous aurons à nous occuper ici, Deut., XXXII, 12, et Nombres, XXIII, 9 (discours de Bileam ; cf. Michée, VII, 14). Partout où elle se trouve, on peut être sûr qu'on a un morceau appartenant à la littérature des Pauvres. D'après Dillmann, dans le *Kurzgefasstes*

exegetisches Handbuch, 2e édit., 1886, *ad loc.*, le mot בטח aurait ici le même sens que בדד. — Au lieu de יעקב עין, lire יעקב צאן. — ישרפו טל ; nous ne rappellerions pas Deut., XXXII, 2, si ce chapitre n'appartenait pas au genre littéraire que nous étudions ici.

V. 29. — אשריך fait penser tout de suite aux Psaumes. — עם נושע, cf. Isaïe, XLV, 17 ישראל נושע בה׳, et Zachar., IX, 9. — Sur le mot גאוה, qui se trouve déjà au verset 26, voir ce que nous avons dit du Cantique de la mer Rouge. — « Tes ennemis te flatteront », c'est tout à fait ce qu'on trouve dans les Psaumes ; voir n° 124 (Ps. XVIII, 45 ; LXXI, 3 ; LXXVI, 16). — « Marcher sur les hauteurs » est une des images préférées du genre littéraire que nous étudions ici ; on le trouve au Ps. XVIII, que nous avons déjà tant de fois cité, v. 34 ; puis Deut., XXXII, 13 ; Habaccuc, III, 18, et dans le chapitre I de Michée (v. 3), dont nous avons déjà parlé aussi (cf. Amos, IV, 13). — Au lieu de מגן עזרך, il faut peut-être מגן עזך, avec lequel on est plus familiarisé par les Psaumes ; cependant on a מגן ישעך (Ps. XVIII, 36), ce qui est à peu près la même chose que מגן עזרך. Ce mot עזרך peut être plus ou moins cause que plus haut, v. 26, il y a עזרך au lieu de עזר.

7. *Chapitre* III *d'Habaccuc.*

293. Il saute aux yeux que ce chapitre d'Habaccuc n'est pas autre chose qu'un Psaume. On le reconnaît tout de suite, même à des signes purement extérieurs, tels que les mots תפלה et שגיונות du v. 1, למנצח et נגינות du v. 19, et enfin, le mot סלה des vers. 3, 7, 13, qui ne se trouve plus que dans les Psaumes, où il est fréquent.

294. Le sens général du morceau est que Dieu combat, terrasse et écrase les ennemis d'Israël. Nous avons déjà dit plus haut qu'il y a peut-être une lacune après le verset 7. Le début est tout à fait analogue à celui du Psaume LXVIII, ou du Cantique de Débora et de Deut., XXXIII ; c'est un sujet que nous avons suffisamment élucidé maintenant [1]. Le chapitre, en entier, a une grande analogie avec le Ps. XVIII, et, par endroits, avec les Ps. LXXVII et XCVII, et Deut., XXXII. Dieu se manifeste au milieu du feu, de la lumière, des éclairs (vers. 4, 5, 11), comme dans Deut., XXXIII, 2 ; Ps. XVIII, 9, 13, 14, 15 ; Ps. XCVIII, 3, 4 ; Ps. CIV, 4, et aussi Ps. XXIX, 7, et tous ces morceaux, sauf le Ps. CIV, appartiennent justement à la série des poèmes épiques dont nous nous occupons

[1] Comparez aussi Michée, I, 2-4.

ici ; les mers et les montagnes s'agitent à l'approche de l'Éternel, et la nature entière est bouleversée (vers. 8, 9, 10, 15), comme dans Ps. LXVIII, dans le Cantique de Débora, dans les Ps. XVIII, XXIX, LXXVII, XCVII, CIV, CXIV ; Dieu est, comme dans les Psaumes, un *kadosch* (v. 3) et le peuple juif un *ani*, un Pauvre (v. 14), l'oint de Dieu (v. 13 ; cf. Ps., CV, 15) : comme dans les Psaumes, ses ennemis le dévorent (v. 14 ; Ps. XIV, 4 ; XXVII, 2 ; LIII, 5), se mettent en embuscade pour se jeter sur lui (v. 14 ; Ps. X, 8-9 ; XVII, 12 ; LXIV, 5 ; voir nos 37, 69) ; les חלוכות de Dieu (v. 6) ne se trouvent plus que Ps. LXVIII, 25 ; les hauteurs que Dieu enjambe (v. 19) sont un des lieux communs de notre famille littéraire, comme nous l'avons montré plus haut, et, enfin, les v. 10 et 11 ont une parenté évidente avec Ps. LXXVII, 17-18 ; le v. 19 n'est pas autre chose qu'une variante de Ps. XVIII, 34 ; le v. 18 est une variante de Michée, VII, 7, et ce chapitre de Michée fait partie de la littérature des Pauvres ; on peut enfin, si on veut, comparer le v. 6 avec Isaïe, XI, 4, et Ps. CIV, 8 ; le v. 7 nous paraît être le commencement d'une énumération de nations ennemies, comme, par exemple, au Ps. LXXXIII ; la suite paraît manquer, comme nous l'avons dit.

295. Nous faisons encore quelques observations sur le texte :

V. 2. — Au lieu de יראתי, il faut évidemment ראיתי, qui fait pendant au שמעתי de ce verset ; au lieu de בקרב שנים תודיע, nous proposerions de lire בקרב עמים, en nous appuyant sur Ps. LXXVII, 15, et peut-être le premier שנים doit-il aussi être changé en עמים.

V. 6. — יתר גוים ; si l'on compare Ps. XVIII, 33 et 48, et II Sam., XXII, 33, on sera tenté de lire, dans ces trois passages, ויתר עמים תחתי ; remarquer que le ויתן תמים דרכי du Ps. XVIII, 33, est très inattendu et n'a rien à faire dans le tableau, qui est un tableau militaire ; reste seulement à savoir si la préposition תחת peut aller avec le verbe.

V. 10-11. — L'analogie avec Ps. LXXVII, 17-18, est frappante ; le זרם מים עבר, qui est plat, semble s'expliquer par le Psaume, verset 18, et il faut probablement lire זרמו מים עבות ; le לאור חציך יהלכו rappelle le אף חצציך יתהלכו du Psaume ; dans le Psaume, v. 17, au lieu de ראוך מים, il faut probablement, comme ici, ראוך הרים ; il y a déjà assez de מים dans le verset suivant du Psaume. Il est bon de remarquer, enfin, que le v. 15 de Habaccuc dit la même chose, en plus beaux termes, que le v. 20 du Psaume, sur la marche de Dieu à travers la mer, et que le v. 16 de Habaccuc répond vaguement au v. 19 du Psaume. Le début de Habaccuc, v. 2, a aussi de l'analogie avec le v. 12-13 de notre Psaume.

8. *Bénédiction de Jacob.*

296. La Bénédiction de Moïse et le Cantique de Débora prouvent, comme nous l'avons dit plus haut, que les poèmes en l'honneur des douze tribus font partie de la littérature des Pauvres, et c'est ce qui nous autorise à nous occuper ici de la Bénédiction de Jacob. Nous avons montré également les raisons pour lesquelles ces poèmes, consacrés aux tribus, peuvent et doivent entrer dans la famille des poésies que nous venons d'étudier. Outre le verset 2 (Réunissez-vous, etc.) par lequel, nous l'avons montré, notre pièce y est rattachée, on remarque encore le v. 6 (בסודם אל תבא נפשי), qui rappelle Ps. 1, 1, et le verset 18 (לישועתך קויתי ה'), qui est une véritable phrase des Psaumes. L'identité presque textuelle du passage relatif à Joseph dans notre Bénédiction et dans celle de Moïse est un lien de plus. Nous parlerons plus loin de l'analogie du passage relatif à Juda avec d'autres passages de la Bénédiction de Moïse et avec certains passages des prophéties de Bileam [1].

297. Il serait chimérique, à notre avis, de chercher dans la Bénédiction de Jacob des renseignements nouveaux sur les douze tribus ou de vouloir déterminer l'époque de ce morceau à l'aide des prétendus renseignements qu'il contiendrait. En réalité, l'auteur n'a rien à nous apprendre sur les tribus, il ne s'est même pas donné la peine de rechercher dans la Bible les faits par où elles peuvent se distinguer l'une de l'autre. Ce qu'il dit de Juda et de Joseph (Ephraïm) s'imposait par l'histoire de ces deux tribus et ne lui a demandé aucun effort ni aucune recherche ; le reste, sauf exception, est passablement superficiel, et il ne faudrait pas trop en presser le sens. Ne sachant rien de spécial sur les tribus, il se borne à leur adresser des compliments, au fond assez uniformes, tirés de leur nom par jeu de mots et de leur situation géographique. C'est par ce procédé uniforme qu'il couvre l'indigence de sa pensée et de ses informations.

298. Il se tire d'affaire de cette façon avec Zabulon, Issachar Dan, Gad, Aser. Dans le verset consacré à Zabulon, il n'y a pas autre chose qu'une notice sur l'emplacement du territoire de la tribu, avec allusion au mot זבול ; ce qu'il dit de Gad est un simple jeu de mots, rien de plus; le commencement du passage relatif à Dan n'a pas plus de valeur, il ne faut pas y chercher un

[1] Il est remarquable aussi que le mot חקק ou מחקק, qui n'est pas très fréquent, se rencontre dans notre Bénédiction, v. 10, dans la Bénédiction de Moïse (v. 21), dans le Cantique de Débora (v. 14 ; cf. Ps. LX, 9.

sens profond ; pour Aser, tout est tiré du nom de la tribu, et s'il se trouve par hasard que cela est assez conforme à la réalité, ce n'est peut-être pas la faute de l'auteur; enfin, l'éloge d'Issachar vient en grande partie de ce que l'auteur décompose le nom de la tribu en ישא שכר, « il prend un salaire »; du moment qu'il prend un salaire, il est soumis, privé de son indépendance, tributaire, il est comparé à l'âne, parce que l'âne est une bête soumise ; il prend aussi un salaire de Dieu, il est établi pour cela dans un pays fertile, et il se trouve que ce trait aussi est juste. Même pour Juda, où la matière pourtant ne manquait pas, il y a un jeu de mots, qui, il faut le dire, n'est pas mal réussi et s'applique parfaitement ; enfin, dans le verset 22, relatif à Joseph, Wellhausen a trouvé aussi une allusion au nom d'Ephraïm [1].

Le détail géographique, qui est utilisé, comme nous l'avons vu, pour Zabulon, Issachar et Aser, joue aussi un rôle dans les passages concernant Juda et probablement dans celui qui est consacré à Joseph. L'histoire, d'autre part, n'a eu d'influence, en réalité, que sur la bénédiction accordée à Juda et à Joseph, parce qu'il était impossible d'ignorer ou de méconnaître l'influence que ces deux tribus ont exercée sur les événements. Les épreuves particulières de Joseph (v. 23) sont les épreuves subies par le patriarche Joseph dans son enfance et en Egypte ; elles ne sont pas omises non plus dans les Psaumes (cv, 18).

299. Plusieurs tribus sont représentées sous le symbole d'un animal, qui les désigne et fait, pour ainsi dire, partie de leurs armes : Juda est un lion et un לביא, Issachar un âne osseux, Dan un serpent et un שפיפן, Nephtali une אילה שלחה (biche, si le texte est correct), Benjamin un loup. En représentant trois des tribus par le lion, le serpent, le loup, l'auteur a certainement l'intention de signaler ces tribus comme douées de grandes vertus militaires et spécialement redoutables à leurs ennemis. C'est le seul et unique sens de ces symboles. La distribution des trois symboles sur les trois tribus s'est probablement faite d'après l'idée que l'auteur avait de l'importance historique ou numérique des trois tribus, et l'ordre de gradation est probablement celui qui va du lion au loup et du loup au serpent. Partout où la Bible énumère les bêtes spécialement agressives, elle pense tout d'abord aux trois espèces dont nous parlons et le plus souvent énumérées dans cet ordre : lion (et panthère), loup (et ours דב), serpent [2]. Il ne faut donc pas chercher des intentions raffinées dans l'attribution

[1] Wellhausen, *Die Composition des Hexateuchs*, 2e édit., p. 350.

[2] Voir Isaïe, xi, 6–8 ; lxv, 25 ; Amos, v, 19 ; I Sam., xvii, 35 ; Jérémie, v, 6 ; Ezéchiel, xxii, 24-27 ; Habacuc, i, 8 ; Prov., xxviii, 15.

du loup à Benjamin et dans celle du serpent à Dan, et ce que nous venons de dire prouve avec la dernière évidence combien il est faux de penser, avec M. Dillemann [1], que le serpent doit rappeler ici le stratagème à l'aide duquel les Danites se sont emparés de Laïs [2], et d'en tirer cette conclusion, où perce le préjugé du polémiste chrétien contre l'Ancien-Testament, que Dan est vanté ici pour l'art d'attaquer lâchement par derrière [3]. Les citations que nous venons de faire en note montrent qu'en associant le serpent au lion et au loup, la Bible ne fait pas la moindre allusion à la prétendue ruse de cet animal [4]. Un verset de Jérémie (VIII, 17) où l'ennemi redoutable qui, du nord, se précipite sur les Juifs, est représenté sous les traits d'une armée de serpents, lève tous les doutes à cet égard. Le serpent est pour la Bible un animal valeureux et qui attaque hardiment.

Outre Juda, Dan et Benjamin, les tribus signalées pour leur vertu militaire sont Gad et sûrement Joseph. Le passage relatif à Joseph étant exactement le même (sauf les variantes) que le passage correspondant de la Bénédiction de Moïse, nous sommes convaincu que l'éloge de la vertu militaire de Joseph, qui se trouve dans la Bénédiction de Moïse, manque ici par accident; il est impossible qu'un éloge de ce genre ait manqué ici [5].

[1] *Kurzgefasstes exeget. Handbuch, Genesis*, 4e édit., sur Genèse, XLIX, 17.

[2] Juges, ch. XVIII.

[3] Les rédacteurs du *Kurzgef. exeg. Handbuch* devraient bien renoncer à ces procédés. Ainsi il leur arrive fréquemment de citer les opinions des rabbins du moyen âge, et il est rare qu'ils n'accompagnent pas ces citations de remarques désobligeantes : les subtilités des rabbins, les sottises amoncelées par les rabbins, etc. Les commentaires des auteurs chrétiens du moyen âge sont-ils plus scientifiques ?

[4] Nous ne croyons pas, du reste, que la ruse du serpent se trouve ailleurs, dans l'Ancien-Testament, que dans l'histoire d'Adam et d'Eve.

[5] On admet généralement que la Bénédiction de Jacob est d'un écrivain du royaume du sud, qui aurait sacrifié Ephraïm, et celle de Moïse, d'un écrivain du nord, qui aurait sacrifié Juda. Mais s'il y a des objections à notre explication, que d'objections aussi à celle-là ! Si l'auteur de la Bénédiction de Jacob en veut au royaume du Nord, et tout en admettant que, dans ce cas, Ephraïm méritait spécialement son ressentiment, pouvait-il louer, comme il le fait, les autres tribus composant le royaume du Nord ? Est-il même possible d'attendre d'auteurs ainsi placés au milieu de luttes politiques et religieuses assez d'impartialité pour que l'un fasse des vœux en faveur de Juda, l'autre en faveur d'Ephraïm ? Comment expliquer que le même éloge d Ephraïm se trouve textuellement chez l'un et l'autre écrivain, qu'un auteur d'Ephraïm aille chercher l'éloge de sa tribu chez un auteur judéen ou qu'un judéen aille répéter pieusement ce qu'un poète du Nord aurai dit de la tribu d'Ephraïm ? Comment expliquer aussi que dans la Bénédiction de Moïse, Juda se trouve tout de même en tête des tribus (Ruben ne compte guère) ? que la tribu de Lévi reçoive, non pas un certain éloge (admettons que les lévites n'aient pas été impopulaires dans le nord), mais un éloge absolument enthousiaste et allant jusqu'aux dernières limites du lyrisme ? que Benjamin, qui tenait avec Juda après le schisme, obtienne également tant de sympathie ? La grande pierre d'achoppement, pour l'explication que nous combattons, est surtout le v. 19 de la Bénédiction de Moïse, où le culte de Dieu sur la montagne sainte de Jérusalem est formellement indiqué et qu'il

300. On voudrait savoir ce qui a valu à ces cinq tribus, à l'exclusion des autres, cette note particulièrement flatteuse. Pour Juda et Joseph (Ephraïm), cela s'explique tout seul. Benjamin était situé géographiquement entre Juda et Ephraïm, il a probablement été associé à toutes les expéditions militaires de la tribu de Juda et peut-être, à l'origine, à celles d'Ephraïm [1] ; l'épisode de la fin des Juges, chap. XIX–XXI, montre bien dans Benjamin une tribu belliqueuse. Sa place est donc toute marquée ici à côté de Juda et d'Ephraïm. Pour Dan et Gad, nous pensons que l'auteur les a choisis parce qu'ils étaient, pour ainsi dire, placés à l'avant-garde des Hébreux, Dan tout au nord, Gad à l'est du Jourdain. Dan recevait le premier choc de l'ennemi venu de Syrie ou d'Assyrie, Gad avait une frontière plus exposée que celle de toute autre tribu aux incursions de l'ennemi, et ni la tribu de Ruben, bientôt disparue, ni la demi-tribu de Manassé numériquement inférieure, ne devaient lui être d'un grand secours pour défendre la partie transjordanique du territoire hébreu. C'étaient, pour ces deux tribus de Dan et de Gad, de bonnes conditions pour développer leurs qualités militaires ; et la hardiesse avec laquelle elles se sont installées aux postes les plus exposés dénote déjà chez elles une grande force de caractère et l'esprit d'entreprise.

301. Dans la Bénédiction de Moïse, ce sont exactement les mêmes tribus, sauf Benjamin, qui sont signalées pour leur valeur et leur courage ; seulement les coefficients, si nous pouvons nous exprimer ainsi, sont changés, et c'est pour nous une preuve qu'il ne faut pas attacher une grande valeur historique à ces notices. L'éloge de Juda y est considérablement affaibli ; Joseph est porté aux nues ; Gad, quelque inexplicable que ce soit, prend à peu de

est absolument impossible d'attribuer à un poète du royaume du Nord. Ce qu'il y a de séduisant, dans la thèse opposée à la nôtre, c'est l'explication qu'on donne aux mots ואל עמו תביאנו (vers. 7) dans le passage relatif à Juda : cela signifierait que Juda, actuellement séparé des autres tribus (du royaume du Nord), finira par s'associer et par revenir à elles. Mais, outre qu'un pareil vœu est absolument isolé dans la Bible et que l'attitude de Juda ne pouvait, à aucun moment, à ce qu'il nous semble, donner le moindre espoir à ce sujet, il faut considérer que ces mots viennent après le passage : « Écoute la prière de Juda », et la prière de Juda n'était certainement pas d'aller s'attacher, comme une espèce d'annexe insignifiante, au royaume du Nord. Il y a probablement quelque faute de copie dans ces mots אל עמו תביאנו. Le ton moins lyrique du passage relatif à Juda s'explique peut-être par ce fait que, le morceau étant écrit à l'époque du second temple et quand Juda représentait la nation, il n'était pas possible de ne pas tenir compte de la situation humiliée du pays. Pour les autres tribus, le poète avait franc-jeu et pouvait se livrer à sa fantaisie.

[1] Voir, sur ce sujet, la *Jüd. Zeitschrift*, de Geiger, *l. c.* ; M. Geiger fait remarquer que, dans Ps. LXXX, 3, Benjamin est nommé entre Ephraïm et Manassé comme s'il était incorporé à la tribu de Joseph. Le même fait se produit dans le Cantique de Débora (vers. 14), où Benjamin est nommé entre Ephraïm et Makir (Manassé).

chose près, la place donnée à Juda dans la Bénédiction de Jacob, il est un lionceau (labi), il a le sceptre du législateur, מחקק, et Dan aussi est un lion. On voit que l'auteur ne se préoccupe pas grandement ni de la vérité historique, ni de garder la mesure juste et de respecter les proportions Il n'est pas hors de propos de faire remarquer, enfin, que deux des discours de Bileam [1] attribuent au peuple hébreu tout entier la partie la plus importante de l'éloge accordé à Juda par la Bénédiction de Jacob ; n'est-ce pas une raison de plus pour penser que ces éloges étaient des phrases courantes et se distribuaient un peu au hasard et sans qu'on y mît beaucoup de réflexion ?

Il est bon de remarquer encore que, dans la Bénédiction de Jacob, Zabulon seul est mentionné comme demeurant sur la mer ; dans celle de Moïse, c'est Zabulon et Issachar ; dans le Cantique de Débora, c'est Dan et Aser. Cela indique aussi, à ce qu'il nous semble, qu'il ne faut pas attendre des auteurs de ces morceaux des renseignements historiques bien authentiques.

302. Il reste à expliquer pourquoi, dans la Bénédiction de Jacob, Ruben, Siméon et Lévi sont traités dans un esprit tout différent que les autres fils de Jacob et ne reçoivent pas la note élogieuse qui est pour ainsi dire de rigueur dans ce genre de composition. Cette étrange anomalie, surtout singulière pour Lévi, qui est la tribu sainte, vient uniquement, à ce que nous croyons, de ce que l'auteur a voulu adapter son poème aux circonstances et faire ici de la couleur locale. Voilà pourquoi est rappelée l'histoire de Ruben racontée Genèse, XLV, 23, et la conduite regrettable de Siméon et Lévi dans l'affaire de Sichem. L'auteur n'est point capable d'un plus grand effort pour se tenir dans la situation, et déjà avec Juda il abandonne franchement le terrain historique et se détache de la réalité pour suivre son rêve poétique.

303. Voici quelques observations de détail :

V. 1. — Le אחרית est une des choses qui préoccupent beaucoup les poètes des Pauvres ; voir Nombres, XXIV, 14 (cf. XXIII, 10) et plusieurs passages du second Isaïe.

V. 6. — בסודם וג׳ rappelle beaucoup Ps. I, 1 ; כבודי est très remarquable et ne semble guère être employé dans ce sens que dans les Psaumes (p. ex., XVI, 9 ; LVII, 9).

[1] Nombres, XXIII, 24, et XXIV, 8. Dans le même verset, le *reem* (si la leçon est juste) rappelle le v. 17 de la Bénédiction de Moïse (concernant Joseph) et le נוהץ rappelle le v. 11 de la même Bénédiction. Dans Nombres, XXIII, 24, il est dit aussi du peuple hébreu quelque chose qui ressemble fort à ce que la Bénédiction de Jacob dit de Benjamin.

V. 9. — La comparaison avec Nombres, XXIII, 24, et XXIV, 9, a déjà été indiquée plus haut.

V. 10. — Le mot מחקק se trouve justement dans les morceaux dont nous avons à nous occuper ici ou qui s'y rattachent : Nombres, XIX, 18 ; Deut., XXIII, 21 ; Juges, V, 14 ; Ps., LX, 9 et CVIII, 9. On ne le trouve plus que dans Isaïe (XXXIII, 22) ; voir aussi חוקקי, Juges, V, 9.

V. 11. — דם ענבים ; l'expression ne se trouve plus que dans le chap. XXII du Deut. (vers. 14), dont nous aurons aussi à nous occuper plus tard.

V. 13. — Il est important pour notre thèse de remarquer que les mots mêmes de notre texte (לחוף ימים ישכן) sont, dans le Cantique de Débora, appliqués à Aser avec ישב au lieu de ישכן, et le mot אניות, à Dan. Notre verset s'appliquait peut-être aussi à l'origine, à deux tribus, et au lieu de והוא, qui est très singulier, il y aura eu le nom d'une tribu.

V. 14. — משפתים. Nous croyons qu'il est digne de remarque que ce mot ne se trouve plus que dans le Cantique de Débora (vers. 16) et que le mot שפתים ne se trouve que dans Ps. LXVIII, 14, et Ezéch., XL, 44.

V. 18. — La ישועה et la תשועה de Dieu sont un des thèmes spéciaux des Psaumes ; le verset a tout à fait la tournure d'un verset des Psaumes.

V. 23-26. — Nous avons déjà signalé l'étroite parenté de ce passage avec le passage parallèle de la Bénédiction de Moïse ; au verset 24, אביר יעקב, Dieu *abir*, ne se trouve plus que dans les Ps. et dans Isaïe, chap. I. XLIX et LX ; au lieu de ריחה אבן ישראל, lire ריחה צאן יש׳.

Il nous est impossible de ne pas signaler le hasard singulier qui fait que dans les versets 30, 34 et 35 du Ps. XVIII, on trouve les uns à la suite des autres, le גדוד, le שור, les אילות, le קשת et les זרועות qu'on a ici aux versets 19, 21, 22 et 24. La remarque est peut-être puérile et peut ne conduire à rien. Les במות revivent encore ici, si on lit, avec certaines versions, במות au lieu de בנות.

9. *Bénédiction de Moïse et Cantique de Débora.*

304. Nous avons déjà parlé plus haut de la Bénédiction de Moïse, il ne nous reste qu'à ajouter un petit nombre d'observations.

L'éloge qui est fait de Juda est relativement médiocre et chiche ; il prend cependant meilleure tournure quand on s'aperçoit qu'il

faut y ajouter le verset 11. Ce verset ne peut pas convenir à la tribu de Lévi, qui n'est pas une tribu militaire, qui n'a pas de territoire à défendre ni, par conséquent, d'ennemis à combattre. Les versets consacrés à Juda parlent de cette tribu au singulier, la tribu du verset 11 est aussi désignée par le singulier, tandis que les versets 9-10, consacrés à Lévi, parlent de cette tribu au pluriel. La transposition erronée du verset 11 est donc certaine [1].

Nous en disons autant des mots עמים הר יקראו שם יזבחו זבחי צדק du verset 19; ils ne peuvent pas se rapporter à Zabulon et Issachar, dont il est question dans le verset précédent, et nous pensons qu'ils doivent être attribués à la tribu de Lévi, qui trouve ainsi une compensation pour le verset 11, que nous voulons lui enlever.

305. La parenté de la Bénédiction de Moïse avec celle de Jacob, pour le fond des idées, est évidente : elles disent à peu près la même chose des tribus. Nous avons déjà fait remarquer que, dans les deux, les tribus guerrières sont les mêmes, sauf une exception pour Benjamin. Zabulon, Issachar, Nephtali et Aser sont représentés, dans les deux, comme des tribus vivant pacifiquement dans une grande prospérité matérielle. On a déjà vu pourquoi les deux pièces diffèrent sur Ruben et Lévi, et ce que nous avons dit à ce sujet explique pourquoi la tribu de Siméon, qui s'est perdue de bonne heure, est mentionnée dans la Bénédiction de Jacob et ne l'est plus dans celle de Moïse.

L'expression de איש חסידך (vers. 8) appartient à la littérature des Pauvres. L'éloge pompeux de la tribu de Lévi semble indiquer le temps du second temple ; enfin, le commencement du v. 19, que nous avons déjà signalé plus haut, est particulièrement remarquable. Tout d'abord, il a les זבחי צדק qui jouent un si grand rôle dans les Psaumes [2] et qui semblent devoir remplacer les sacrifices véritables. De plus, il annonce la vocation et l'accession des gentils, qui forment un des thèmes les plus importants des Psaumes [3].

306. A notre grand regret, nous ne pouvons pas dire grand' chose du Cantique de Débora. Heureux sont les commentateurs qui savent expliquer la partie relative aux tribus, elle nous paraît absolument incompréhensible, le texte est dans un état lamentable. Nous croyons bien voir (v. 18) que Zabulon et Nephtali sont

[1] Nous voyons, dans l'article de la *Jüd. Zeitschrift*, de Geiger, *l. c.* (7e année), p. 292, que dans un écrit de Kohler, que nous ne connaissons pas, et qui a pour titre *Segen Jacobs*, la même opinion est déjà exprimée.

[2] Voir n° 105.

[3] Voir n° 125.

loués d'avoir repoussé l'invasion de Sisera, comme il est raconté au chap. IV, v. 6-10; mais cela même n'est pas sûr, et, dans tous les cas, est exprimé très vaguement. Pour Zabulon, il est bien possible que le texte veuille dire que, dans la guerre contre Sisera, les hommes de cette tribu se sont bravement exposés à la mort, mais la suite du verset, concernant Nephtali, ne contient qu'une énonciation vague indiquant la grandeur et la puissance de Nephtali, et qu'on peut rapprocher de divers passages de même espèce qui sont particuliers aux morceaux dont nous nous occupons ici [1]. Dans le reste du morceau, les commentateurs veulent trouver un reproche adressé aux autres tribus, qui, au lieu de s'associer à la guerre dans un mouvement patriotique, sont restées tranquillement chez elles. Mais on peut assurer que les passages relatifs à Ephraïm, Benjamin, Manassé, Issachar (v. 14, 15), Gad et Aser (v. 17), quelque obscurs qu'ils soient la plupart, ne contiennent absolument rien d'un blâme pareil; Ruben et Dan pourraient seuls encourir ce reproche; cela seul prouve déjà la fausseté de l'explication; car, pourquoi justement accuser Ruben et Dan, qui ne représentent pas les plus grandes forces militaires du pays? Pour Dan, en outre, le parallélisme avec les trois autres tribus nommées dans le verset (v. 17) montre qu'on n'a ici, sur ces quatre tribus, qu'une notion géographique analogue à celles de la Bénédiction de Jacob et de la Bénédiction de Moïse et qu'il faut effacer le mot למה. Reste la tribu de Ruben, à cause du même mot למה du v. 16. Mais quand même nous ne serions pas en état d'expliquer ce verset, ce qui précède montre qu'il ne saurait avoir le sens qu'on lui donne, et il n'est pas difficile de l'interpréter autrement, par exemple, ainsi : Ruben compte beaucoup d'hommes de sens, il est bien dommage qu'il soit resté de l'autre côté du Jourdain, au lieu de venir s'établir avec les autres tribus, dans le cœur du pays. L'ensemble de tout le morceau nous paraît indiquer la prospérité matérielle de la plupart des tribus, due en partie à leur belle situation géographique, et la valeur militaire ou politique des autres tribus (Ephraïm, Benjamin, Manassé, Nephtali, et peut-être Zabulon). Les tribus de Zabulon et de Nephtali sont placées à la fin, à cause du rôle spécial qu'elles ont joué dans la guerre contre Sisera, et pour amener plus naturellement la suite du récit. Juda, Siméon et Lévi manquent; cela s'explique peut-

[1] ירכיבהו על במתי ארץ, Deut., XXXII, 13 (Bileam); על במותימו תדרך, Deut., XXXIII, 29 (Bénédiction de Moïse); ועל במתי ידמידני, Ps. XVIII, 34; ועל במותי ידרכני, Habac., III, 18; דרך על במתי ארץ, Michée, I, 3. L'expression, dans ce sens, ne se trouve plus que dans Amos, IV, 13, et dans le second Isaïe, LVIII, 15.

être parce que l'événement célébré dans le Cantique se passe dans le nord et que l'ensemble de la scène va de la frontière sud du royaume d'Israël à la frontière du nord (chap. IV, 5-6). L'absence du nom de Juda est cependant curieuse et fait difficulté. Benjamin est nommé comme une espèce de vassal d'Ephraïm [1]. Si on voulait expliquer l'absence du nom de Juda en disant que le poème est dû à un poète du royaume du Nord, il en résulterait déjà que le morceau n'est pas d'un contemporain, concession importante pour notre thèse ; mais il en résulterait aussi qu'il est difficile de comprendre qu'Ephraïm, quoique tenant la tête de la liste, soit expédié en deux mots avec assez de froideur.

10. *Nombres*, X, 35-36.

307. La fameuse formule prononcée par Moïse lorsque l'arche se mettait en mouvement et lorsqu'elle s'arrêtait, nous paraît sûrement appartenir à notre cycle littéraire. Le verset 35 indique la dispersion et la fuite des peuples ennemis, ce qui est une des idées communes importantes des Psaumes. Ce verset se trouve, du reste, textuellement dans Ps. LXVIII, 2. Le verset 36 se retrouve peut-être aussi dans le même Ps., v. 18, si l'on y remplace le mot שנאן, encore inexpliqué, par le mot ישראל, (le *yod* du mot sera tombé à cause du *yod* final du mot précédent, de sorte qu'on a : רבתים אלפי ישראל).

Remarquez, du reste, combien ces mots de רבותים ou de רבבות et le mot אלפים sont fréquents dans les morceaux que nous étudions : on les trouve dans la Bénédiction de Moïse (v. 2 et 17) et dans Ps. CXLIV, 13.

11. *Nombres*, XXI, 17-18.

308. Dans ce chant du puits, le début ressemble à celui du Cantique de la mer Rouge et du Cantique de Débora. Nous n'avons donc pas à nous y arrêter. Ce qui est plus intéressant, c'est qu'on a ici les שרים, les נדיבי עם, le מחקק, absolument comme dans le Cantique de Débora. Sur le מחקק, voir encore spécialement plus haut nos observations sur le v. 10 de la Bénédiction de Jacob. On a ici la mise en scène où la protection de Dieu se manifeste devant le peuple et les grands du peuple assemblés.

[1] *Jüdische Zeitschrift*, de Geiger, *l. c.*

12. *Les discours de Bilcam, Nombres*, XXIII *et* XXIV.

309. Nous avons déjà été amené à citer, plus haut, un grand nombre de passages des discours de Bileam, et les comparaisons auxquelles ces passages ont donné lieu suffiraient déjà à prouver que les discours de Bileam appartiennent à la littérature des Pauvres.

310. Le thème principal de ces discours est qu'Israël est un peuple à part, unique en face des nations, que Dieu le protège spécialement et que, dans un avenir plus ou moins éloigné, il soumettra les nations. C'est la thèse messianique des Pauvres.

1er *Discours*, XXIII, 9-10. — On y trouve ce בדד sur lequel nous avons déjà si souvent insisté et qui est encore commenté par les mots : « et qui n'est pas rangé parmi les nations ». Il faut noter aussi le mot ישרים, qui désigne les Pauvres, et le אחרית, qui revient au ch. XXIV, 14, et que nous avons déjà signalé plus haut.

2e *Discours*, XXIII, 19-24. — Le fond des idées est assez nouveau, il n'arrive pas souvent que la Bible dise que Jacob et Israël sont purs de tout péché, qu'il ne s'opère chez eux ni נחש ni קסם[1] ; c'est le contraire qu'on trouve généralement dans l'Ancien Testament. L'expression תרועת מלך בו ne se trouve pas ailleurs non plus. En revanche, le passage contient tout d'abord, v. 24, des parties qui rappellent la Bénédiction de Jacob et celle de Moïse, comme nous l'avons indiqué plus haut, et le même fait se reproduit dans le 3e discours, XXIV, 9. — Le v. 22 se retrouve en partie plus loin, XXIV, 8. Les mots כתועפות ראם לו doivent être comparés à תועפות הרים לו de Ps. XCV, 4 (nous croyons que dans les deux endroits, la leçon est juste), mais aussi, pour le fond, au קרני ראם קרניו de la Bénédiction de Moïse, v. 17. — Nous ne savons si le מה פעל אל est interrogatif et désigne la question ironique adressée si souvent aux Juifs malheureux par les nations pour demander ce que Dieu faisait donc pour eux[2]. — V. 24, דם חללים ישתה, cf. Deut., XXXII, 42.

3e *Discours*, XXIV, 5-9. — Le v. 6 rappelle Ps., I, 3, et autres passages des Psaumes. — La défaite des ennemis des Juifs n'offre rien de particulier.

4e *Discours*, XXIV, 16-24. — C'est dans ce discours que la thèse messianique est le plus franchement abordée, et le caractère du

[1] Si toutefois on ne traduit pas : le נחש et le קסם ne peuvent rien contre Jacob et Israël.

[2] Voir nos 30 et 42.

morceau semble formellement indiqué par l'opposition du v. 17 avec le verset XXIII, 9. L'étoile du v. 17, représentant probablement le Roi-Messie, n'a rien qui doive étonner; le roi de Babylone, dans Isaïe XIV, 12, est aussi comparé à un astre. — Le sens général de la suite est très clair : l'auteur énumère les nations ennemies qui succomberont l'une après l'autre au jour final et à l'avènement du Libérateur. Dans le détail, le tout offre de nombreuses difficultés. — V. 17. La fin du verset a évidemment une grande analogie avec Ps., LXVIII, 22, et cette analogie peut suggérer quelques corrections, soit dans notre verset, soit dans celui du psaume. Au lieu de קרקר, par exemple, on serait tenté de lire קדקד. Les nations sont énumérées ici dans l'ordre suivant : Moab, Édom (Séïr), Amalec, sans parler des suivants. Dans le Cantique de la mer Rouge, on a successivement : Philistins, Edom, Moab, les habitants de Canaan ; dans le Ps. LX, Moab, Edom, Philistins. La mention des Philistins, dans ces deux derniers passages, permet de supposer qu'ils se trouvaient aussi dans notre discours, de sorte que nous lirions : וקדקד בני פלשת en prenant le כל qui est avant בני pour en faire les deux premières lettres du mot פלשת. — V. 18, עשה חיל, cf. ce même Ps. LX, v. 14, sans parler d'autres passages. — V. 21, jeu de mots du genre de ceux de la Bénédiction de Jacob. — Nous n'avons rien de nouveau à dire sur la fin du discours.

13. *Deutéronome, chap.* XXXII.

311. Il suffit de lire simplement ce chapitre pour être tout de suite convaincu qu'il appartient à la littérature des Pauvres. Dieu conduit son peuple à part, le protège, mais le peuple pèche contre lui, la punition ne tarde pas à venir, les nations oppriment et persécutent les Juifs ; le jour de la revanche viendra cependant, les Juifs seront réhabilités et un châtiment exemplaire atteindra les nations. C'est la thèse messianique dans toute sa pureté.

312. Les détails, aussi bien que l'ensemble du morceau, sont absolument convaincants. Nous ne voulons pas prendre le morceau phrase par phrase, pour indiquer un à un les points de contact et de ressemblance qu'on y trouve avec la littérature des Psaumes. il nous semble que cette analogie est tellement frappante qu'il est superflu de rassembler, pour faire la démonstration, un grand appareil scientifique; le lecteur qui voudra vérifier notre assertion pourra le faire facilement à l'aide de la Concordance.

Nous nous bornons à indiquer ce que nous sommes en état de constater à première vue et à la simple lecture. Pour cet objet, nous suivrons le texte pas à pas.

Tout le monde sait que les mots הבו גדל לאלהינו (v. 3) ont de fréquentes analogies dans les Psaumes. On y retrouve également le qualificatif de צור appliqué à Dieu, le Dieu dont l'œuvre ou le chemin est תמים, le Dieu de justice et de fidélité אמונה, le Dieu qui est *çaddik* et *iasar* (v. 4), le Dieu qui est le père de la nation israélite et son קנה (v. 6 ; Ps. LXXIV, 2 , qui a créé et affermi son peuple (Ps. CXIX, 73) ; la référence au témoignage des ancêtres et de l'histoire des temps anciens (v. 7 ; Ps. XLIV, 2 ; LXXVIII, 3) ; le nom « d'héritage de Dieu » appliqué au peuple juif (v. 9 ; Ps. XXXIII, 12), la conduite faite par Dieu aux Hébreux dans le désert, le nom de *iesîmon* pour le désert, l'expression de יסבבנהו que nous avons déjà signalée tout spécialement dans les Psaumes (v. 10 [1]) ; la protection des Hébreux couverts par l'aile de Dieu (v. 11 ; cf. surtout Ps. XCI, 4) ; le peuple juif placé à part בדד, idée dont l'importance est maintenant connue (v. 12 [2]), le mot חלמיש (v. 13), les béliers du Basan (ou les taureaux de Basan, v. 14 ; Ps. XXII, 13) ; le mot יקניאוהו (v. 16), qui ne se trouve plus ailleurs que dans Ps. LXXVIII, 58 ; les dieux étrangers אל זר et אל נכר (v. 16 ; Ps. XLIV, 21 ; LXXXI, 10) ; les שדים, qui ne se trouvent plus que dans Ps. CVI, 37 ; le הסתר פנים (v. 20), le אחרית (v. 20 ; cf. Ps. LXXIII, 17), שאול התחתית (v. 22 ; lire plutôt התחתיה, Ps. LXXXVI, 13 ; LXXXVIII, 7), le mot לחם (v. 22, est plus fréquent dans les Psaumes que partout ailleurs), les flèches de Dieu (v. 23 [3]), l'idée qu'ont les nations que c'est à leur force, non à la colère de Dieu, que les Hébreux succombent (v. 27 : voir Ps. LXXXIII), les Juifs vendus par Dieu à leurs ennemis (v. 30 ; Ps. XLIV, 12 ; Isaïe, L, 1 ; LII, 3) ; la bonne vigne représentant le peuple juif (dans les Psaumes), la mauvaise vigne représentant les nations (ici) ; Sodome, Gomorrhe, représentant les méchants, le venin, les serpents, les tanninim (v. 32), les chambres du trésor de Dieu (v. 34), le pardon final accordé au peuple juif (v. 36, textuellement dans Ps. CXXXV, 14), la polémique contre les dieux étrangers (v. 37-39), Dieu seul et unique (v. 39, presque textuellement dans le second Isaïe, XLIII, 13 ; cf. XLIV, 6) ; le Pauvre qui vit éternellement

[1] Au lieu de יבוננהו, il faut sûrement lire יכוננהו.

[2] Pour les במותי ארץ (v. 13), voir plus haut, n° 306 : חלב חטה (v. 14) ne se trouve plus que dans Ps. CXLVII, 14 ; דם ענב (v. 14) ne se trouve plus que dans la Bénédiction de Jacob (Genèse, XLIX, 11).

[3] L'expression אשביתה מאנוש זכרם est à comparer avec להכרית מארץ זכרם du Ps. XXXIV, 17 ; cf. CIX, 15.

(v. 40), la vengeance tirée des ennemis (v. 41-43), l'hommage rendu par les nations au peuple juif (v. 43[1]).

313. Il faut aussi remarquer la parenté de notre morceau avec un certain nombre de ceux que nous venons d'étudier ou que nous étudierons encore dans ce chapitre. Tout d'abord, tout le monde sait que le mot *iesurun* par lequel est désigné le peuple hébreu (v. 15) ne se trouve plus que dans le chapitre suivant du Deut. (Bénédiction de Moïse, v. 5 et 26) et dans le second Isaïe, XLIV, 2. Nous ajoutons que nous pensons que si le peuple hébreu est désigné par ce mot, c'est pour dire qu'il est un peuple de *iesarim* (Justes), et c'est pour nous une raison de plus de croire que ces morceaux appartiennent à la littérature des Pauvres. Les « hauteurs de la terre » (v. 13) et le בדד (v. 12) se trouvent aussi dans la Bénédiction de Moïse (v. 27 et 28), et enfin la conclusion des deux morceaux, pour le fond, est presque identique. Les principales analogies avec les autres morceaux dont nous avons parlé se trouvent d'abord au v. 17, où les « dieux nouveaux » rappellent un passage analogue du Cantique de Débora (v. 8), puis au v. 42, dont les פרעות se trouvent également dans le Cantique de Débora (v. 2), enfin au v. 39, où les mots « Je fais mourir et revivre » rappellent fortement un passage de la prière de Hanna (v. 6), prière dont nous aurons à nous occuper plus loin.

Mais ce qui est peut-être plus frappant que toutes ces observations de détail, c'est la ressemblance remarquable de notre morceau avec le Ps. LXVIII. La marche des idées est exactement la même dans les deux morceaux, et souvent elles sont exprimées presque de la même manière. Dans les deux morceaux, on a une introduction qui fait appel à l'attention de l'auditeur (remarquez le האזינו du Ps. et le האזינו du Deut.), puis on invoque le témoignage des ancêtres, et on passe au récit des faveurs spéciales accordées par Dieu aux Hébreux dans le désert, des infidélités et des trahisons du peuple juif, qui court après les dieux étrangers, devient insolent et insoumis dans la prospérité, irrite l'Eternel en adorant les idoles ; les deux pièces, enfin, s'achèvent par la description de la punition des Hébreux, soumis par Dieu au joug des nations, et par le tableau de leur relèvement. On peut aussi comparer notre poésie avec le Ps. XLIV, auquel elle ressemble par endroits, et en partie avec Ps. CVI et CVII.

314 Dans son ensemble, le morceau ne contient, pour le fond des idées, presque rien de nouveau et qui ne soit connu par les Psaumes. Les idées originales qu'on y trouve se réduisent à peu

[1] Lire אדמתו ועמו.

près aux suivantes : Dans le v. 8, il est dit, peut-être par allusion à la dispersion des nations racontée dans la Genèse (x, 5, 32), que dès l'époque où l'humanité s'est subdivisée en groupes ethniques, Dieu a réservé un territoire spécial aux douze tribus. Le miel qui sort du rocher et l'huile qui sort du caillou (v. 13) peuvent aussi être considérés comme une nouveauté ; on ne connaissait jusqu'à présent que l'eau qui sort du rocher. Enfin, au v. 12, les Hébreux sont loués pour n'avoir adoré d'abord, lorsque Dieu les guidait dans le désert, aucun dieu étranger. Cet éloge, qui est rare, se trouve cependant, et dans une mesure beaucoup plus large, dans les discours de Bileam (Nombres, xxiii, 21, 22). Le mot « trouva » (Dieu *trouva* le peuple Hébreu dans le désert) du v. 10 ne doit pas être pris à la lettre. C'est une simple manière de parler. Comme d'autres l'ont déjà fait remarquer, la comparaison d'Osée, ix, 10, avec le chap. xi, prouve que l'auteur n'a pas l'intention de dire que Dieu rencontre pour la première fois les Hébreux dans le désert, après la sortie d'Egypte.

Dans les v. 26-27, il est dit que Dieu aurait anéanti les Hébreux, s'il n'avait pas craint que les nations chargées de les détruire se seraient imaginé qu'elles agissaient pour leur compte et n'auraient pas compris que dans cette œuvre de destruction, elles n'étaient que l'instrument de Dieu. Cette préoccupation de ce que pensent les Nations sur la défaite des Juifs rappelle ce que nous avons dit plus haut, n° 310, mais ce n'est pourtant pas la même chose. L'analogie de notre passage se trouve dans Isaïe, x, 5-8.

14. *La prière de Hanna, I Samuel, chap.* II.

315. Nous nous demandons s'il est nécessaire, au point où nous en sommes venu, de prouver que la prière de Hanna n'est pas autre chose qu'un Psaume. On y trouve, comme dans les Psaumes, la ישועה de Dieu (v. 1), le Dieu saint et incomparable (v. 2), les paroles hautaines du pécheur ou du méchant, la puissance et les exploits de Dieu (v. 3), l'abaissement des puissants et le relèvement des humbles (v. 4), les affamés finalement rassasiés, la femme stérile féconde et mère de beaucoup d'enfants (v. 5), le Dieu qui fait descendre dans le scheol et en ramène, qui abaisse et qui élève (v. 6-7), et, textuellement comme dans les Psaumes (Ps. cxiii, 7-8), relève le Pauvre de la poussière, redresse l'*ébion* pour le placer à côté des grands (v. 8), et ainsi de suite. Ce *dal*, cet *ebion*, ces *nedibim* (v. 7-8) avec les *hasidim*, les Méchants, le

Roi, le Messie et le jugement de Dieu [1] (v. 9-10) suffisent à eux seuls pour fixer le caractère du morceau.

316. Nous n'insistons pas sur la langue et les expressions. Voici pourtant quelques exemples : רחב פי (v. 1) n'a qu'un seul parallèle dans la Bible. Ps. xxxv, 21 ; דבר עתק (v. 3) se trouve plusieurs fois dans les Psaumes, xxxi, 19 ; lxxv, 6 ; xciv, 4 ; אל דעות (v. 3), cf. Ps. lxxiii, 3 ; קשת התים (v. 4). voir Ps. xviii, 35 ; מקים מעפר וג׳ (v. 8). textuellement comme dans le Psaume cxiii, 7-8 ; משפיל אף מרומים (v. 7), voir Ps. lxxv, 8 ; ליהוה מצקי ארץ (v. 8), voir Ps. xxiv, 1, ליהוה הארץ ; ירעם (v. 10), voir Ps. xviii, 14 ; יתן עז (v. 10), voir Ps. xxix, 11 ; aucun livre biblique n'a autant de fois le mot עז que les Psaumes.

Pour le מגורת ומחיה (v. 6), qui ne se trouve pas dans les Ps., voir plus haut, nº 313.

14. *Prière d'Ezéchiel lors du siège de Sennahérib, II Rois*, xix, 15-19, *et Isaïe*, xxxvii, 15-20.

317. Les idées sont prises dans le fonds commun des Psaumes, et en grande partie les expressions.—V. 15, ישב הכרובים ; Ps. lxxx, 2 ; xcix, 1. — לבדך ... אתה, Ps. lxxxvi, 10. — אתה עשית את השמים ואת הארץ, Ps. cxv, 15; cxxi, 20 ; cxxiv, 18 ; cxxxiv, 3.

V. 16. — « Incline ton oreille », Ps. xxi, 3 ; lxxi, 3, etc.; פקח ne se trouve plus que dans Ps., cxlvi, 5. Le méchant qui blasphème חרף est dans les Psaumes et ailleurs.

V. 18. — Polémique contre les autres dieux, comme dans les Psaumes.

Le morceau qui suit (vers. 21-31) ne rappelle point les Psaumes; le שארית et le פלטה du v. 31 appartiennent à l'ordre d'idées propre à Isaïe.

15. *Prière d'Ézéchias après sa maladie, Isaïe*, xxxviii, 9-20.

318. La prière d'Ézéchias également n'est qu'un Psaume ; celui qui a eu l'idée de rattacher ce morceau à l'histoire de la maladie d'Ézéchias a fait un de ces contresens que nous avons souvent signalés et par lesquels les métaphores perdent leur sens primitif. — On n'a pas ici autre chose que des sentiments exprimés par le Pauvre dans les Psaumes : il craignait qu'il ne fût enlevé avant

[1] Et aussi la faiblesse des forces de l'homme (v. 9).

l'âge et quand il n'avait encore atteint que la moitié de ses jours[1] ; déjà il était parvenu jusqu'aux portes du *scheol* et se voyait retranché de la terre des vivants (versets 10-11), quand Dieu l'a ressuscité (v. 16), arraché à la fosse[2], lui a pardonné ses péchés (v. 17) ; car ce n'est pas dans le *scheol* et dans la fosse qu'on loue Dieu, les vivants seuls peuvent proclamer ses vertus (v. 18-19) : quand le Pauvre sera sauvé[3], il chantera toute sa vie la louange de Dieu dans le Temple de Jérusalem (v. 20). Le lecteur aura reconnu, dans cette analyse, les thèmes qui reviennent constamment dans les Psaumes.

La preuve que c'est bien là le sens du morceau, c'est qu'il contient, versets 12-16, un passage qui peut sans doute se rapporter, à la rigueur, aux souffrances, insomnies et plaintes d'un malade, mais qui s'explique bien plus naturellement par les passages parallèles des Psaumes, où le Pauvre exprime, dans des termes analogues, ses inquiétudes et ses souffrances morales. Le v. 13, auquel il faut comparer Ps. XXII, 17-18, s'applique difficilement à la situation, Ezéchias n'a pas les os brisés ; mais ce verset s'entend fort bien des souffrances du Pauvre.

La conclusion du morceau (v. 20) est une de ces péroraisons qui se trouvent si souvent à la fin des Psaumes ; elle est, du reste, fort bien amenée ici ; nous la retrouverons dans la prière de Jonas, dont nous allons nous occuper.

16. *Prière de Jonas*, *Jonas*, *chap.* II.

319. Est-il besoin de prouver que cette prière n'est qu'un Psaume ? Nous croyons que ce serait peine superflue. Le lecteur sera peut-être amusé si nous essayons de reconstituer tout le morceau avec des versets des Psaumes. Ce sera la meilleure des démonstrations. Voici donc cette nouvelle version de la prière ; on pourrait en faire plusieurs, toutes différentes dans la forme et identiques au fond :

מן המצר קראתי יה ענני, חבלי שאול סבבוני . . . אל אלהי אשוע
ישמע מהיכלו קולי (Ps. CXVIII, 5 ; XVIII, 6-7).

שתני בבור תחתיות במחשכים במצולות כל משבריך וגליך עלי עברו
(Ps. LXXXV, 6-7 ; XLII, 8).

[1] Au v. 10, lire בחצי ימי.

[2] Lire חשכת, comme d'autres commentateurs l'ont déjà indiqué.

[3] Lire, v. 20, קומה יהוה להושיעני ou והושיעני. Voir Ps. III, 8 ; Jér., II, 27.

ואני אמרתי בחפזי נגרזתי מנגד עיניך לא אראה יה בארץ החיים (Ps., xxxi, 23 ; Is., xxxviii, 11).

אפפוני חבלי מות ובאו מים עד נפש חבלי שאול סבבוני (Ps. xviii, 5, 6 ; lxix, 2).

אל שחת ירדתי תשוב תחיני ומתהומות הארץ תעלני (Ps. xxx, 1 ; lxxi, 20).

בהתעטף עלי רוחי אליך קראתי ותבא לפניך תפלתי (Ps. cxlii, 4 ; lxxxviii, 3).

השומרים חבלי שוא יבושו ידמו לשאול (Ps. xxxi, 7, 18).

ואני אזבח לך זבח תודה אבא ביתך בעולות אשלם לך נדרי יהוה אלהי ישעתי (Ps. xxvi, 6 ; lxvi, 13 ; lxxxviii, 2).

320. Nous ajoutons une observation sur le texte. Au verset 7, après le mot ירדתי, il faudrait lire סגרה הארץ בריחיה, ou mieux הורידה הארץ. Pour justifier et recommander cette dernière lecture, nous ferons remarquer que primitivement le בריח, servant à verrouiller une porte, ne peut pas être autre chose qu'une barre qui pivote autour d'un axe fixe et dont l'extrémité libre va s'engager, quand la porte est fermée, dans une encoche solide ou dans un trou ménagé dans le mur. Pour ouvrir cette serrure primitive, il faut naturellement lever la barre et lui donner une direction verticale ; pour fermer la serrure, il faut abaisser la barre et lui donner une direction horizontale. De là, l'expression הוריד הבריח, pour dire « verrouiller la porte », qu'on trouve dans Is., xliii, 14. Dans notre verset de la prière de Jonas, le mot sera tombé à cause du mot ירדתי qui précède. Nous prions de voir, sur cette prière, ce que nous avons dit plus haut, n° 318.

Isidore Loeb.

LE CANTIQUE DE DÉBORA

(SUITE ET FIN [1])

V

L'ACTION : PART QUE LES DIFFÉRENTES TRIBUS Y ONT PRISE (v, 13-18).

Alors un reste descend[2] *contre les principaux du peuple; Yahvéh descend pour moi contre les guerriers. D'Ephraïm* (descendent) *ceux dont la racine est en Amalec; derrière toi, Benjamin, dans tes troupes; de Makir sont descendus les régulateurs et de Zabulon ceux qui marchent avec le bâton du secrétaire; et les princes en Issachar sont avec Débora, et Issachar avec Barac; dans la vallée, il est envoyé sur ses pas.*

L'expression *sarid*, un *reste*, des *réchappés*, est caractéristique de la langue théologique; elle évoque une théorie chère aux écrivains bibliques, d'après laquelle le châtiment infligé par la divinité justement irritée ne laissera subsister qu'une faible minorité; ce petit groupe de survivants méritera par son sincère repentir de devenir la souche de l'Israël à venir [3]. C'est le cas dans la présente circonstance. — Nous traduisons *adirim 'am* par : les principaux du peuple ennemi. On pourrait, à la rigueur, traduire : les dominateurs ou oppresseurs du peuple israélite, mais ce sens est moins naturel; remarquez le contraste entre ce misérable *sarid*, *reste*, et ces *adirim*, *grands*. Dans la réalité, c'est Yahvéh

[1] Voyez plus haut, page 52.

[2] Nous rattachons, avec le *Handwörterbuch* de Gesenius, les formes *yerad* et *yaredou* au radical *yarad*.

[3] Cf. Isaïe, I, 9. — M. Renan, en traduisant *une poignée d'hommes*, laisse échapper la saveur toute théologique de *sarid*.

lui-même qui est intervenu, qui est descendu contre les *guibborim*, les braves, les guerriers du peuple ennemi. — A noter la forme poétique *minni* pour *min* [1]. La construction du membre de phrase consacré à Ephraïm est des plus pénibles; on traduit généralement *shoresham* par *leur racine*, ce qui donne le sens suivant : D'Ephraïm (descendent ceux qui ont) leur racine en Amalec; faute de mieux, nous nous y tenons. Que signifie ici le nom d'Amalec ? Comment l'auteur peut-il représenter les contingents éphraïmites comme venant d'une localité ou région dénommée Amalec; je ne puis me l'expliquer qu'en supposant qu'il a eu sous les yeux le passage de Juges, XII, 15, où le juge Abdon reçoit la sépulture « dans le pays d'Ephraïm, sur la montagne des Amalécites ». En dehors de ce texte, la tribu nomade et pillarde des Amalécites est toujours donnée comme circulant ou résidant dans les régions sises au sud de la Palestine [2]. Le mot d'Amalec est évidemment placé en vedette pour piquer la curiosité du lecteur; les premiers contingents qui marchent à l'ennemi proviennent d'un canton dont le nom rappelle un autre ennemi, non moins détesté. — *Derrière toi, Benjamin; toi* semble désigner Barac plutôt qu'Ephraïm, auquel quelques-uns le rapportent; *ba ʿamamèka, dans tes troupes*, littéralement dans tes peuples, c'est-à-dire dans les troupes de Barac; Benjamin se joint aux contingents déjà réunis autour du chef israélite [3]. — Nous retrouvons, avec une légère modification, l'expression *hoqeqè* du verset 9; ici on lit *mehoqeqim*. Nous devrons encore traduire les *ordonnateurs*, les *régulateurs* [4]. — L'écrivain, en quête d'expressions à effet, n'a pas voulu désigner la tribu de Manassé par son nom habituel; il a préféré celui de Makir, fils aîné de Manassé, qui sert généralement à indiquer le territoire qu'occupait le Manassé transjordanique [5]; ici, il s'agit, sous le nom de Makir, de la tribu de Manassé en général, et spécialement du Manassé cis-jordanique, la région du Galaad n'ayant, comme on le verra tout à l'heure, fourni aucun contingent. Zabulon, en pendant avec Makir-Manassé, envoie des *moshkim be-shébeth çopher*, des gens qui marchent avec le bâton du

[1] Cette forme se retrouve au verset 14.

[2] Voyez Exode, XVII, 8, suiv., et 1 Samuel, XV, 1, suiv.

[3] Le pluriel *ʿamamim* appartient à la basse hébraïcité (cf. Néhémie, IX, 22–24). M. Renan traduit avec une liberté inadmissible : Derrière eux, Benjamin et ses bandes. — A remarquer un phénomène voulu d'allitération : *ba-ʿAmaleq* et *ba-ʿamamèka*.

[4] On pourrait également traduire *les sceptres*, mais le parallélisme est favorable au sens que nous avons adopté. MM. Reuss et Renan, en rendant ce mot par *capitaines*, en donnent une idée peu exacte.

[5] Josué, XVII, 1, suiv.; Nombres, XXXII, 39, suiv.

secrétaire [1]. Le secrétaire, c'est l'officier chargé de tenir les registres de l'armée ; il porte comme insignes de sa fonction un bâton de forme spéciale, qui le fait reconnaître de loin. L'usage de ce terme nous est confirmé par des textes qu'on doit rapporter aux environs de l'exil ou aux temps de la Restauration [2]. Il est clair que, pour employer, pour choisir de pareils termes, il faut avoir sous les yeux le modèle de l'organisation des grandes armées de la Chaldée ou de la Perse. Ce n'est pas à des bandes, recrutées péniblement en présence de l'oppresseur, que conviennent ces expressions. — Il reste à parler d'une cinquième tribu, sur laquelle l'écrivain insiste d'une façon singulière, celle d'Issachar ; il dit d'elle à trois reprises : Ses princes accompagnent Débora, Issachar se joint à Barac, il suit Barac dans la vallée. Aussi bien, ce nom, se trouvant le dernier des tribus combattantes, il y avait lieu de le mettre en vedette pour finir le couplet ou la strophe par un trait plus relevé. Mais quel est le motif qui a valu à Issachar cet honneur, assez imprévu pour ceux qui s'en tiennent au récit du chapitre IV ? C'est la carte à la main qu'on comprendra très bien le chemin qu'a parcouru la pensée du poète. Débora, qui réside en Ephraïm a, selon le chap. IV, mandé près d'elle Barac, et tous deux ont pris ensemble le chemin du nord pour affronter la lutte contre Sisara, dans la vallée du Kison. Il était, en conséquence, assez naturel de grouper autour de Débora et de Barac un premier noyau de combattants, fournis par l'entourage immédiat de la première ; ce groupe d'Ephraïmites est renforcé par un contingent de Benjaminites. Ces vaillants et intrépides guerriers ne pouvaient guère faire défaut à une pareille action ; l'histoire juive montre la destinée de la tribu de Benjamin toujours liée de la façon la plus intime à celle de la tribu d'Ephraïm. Dans leur route vers la vallée du Kison, les deux chefs traversent le territoire de Manassé (Makir), qui leur fournit, à son tour, du renfort. Après Manassé, l'auteur pouvait nommer immédiatement Issachar ; mais il ne lui était pas interdit de désigner, sans plus tarder, Zabulon, également limitrophe du territoire de la demi-tribu cis-jordanique de Manassé. Mais, si Issachar a été laissé de côté pour un moment, la raison n'en est pas que le poète voulût faire honneur à Zabulon et lui donner le pas sur son voisin. C'est tout le con-

[1] On fausse le texte en traduisant avec M. Reuss : ceux qui tiennent le bâton de commandement. M. Renan, se séparant ici, et fort à propos, de Reuss, traduit d'une façon heureuse, quoique un peu libre : les enrôleurs, leur bâton à la main. — Nous laisserons de côté ce qui est dit du développement des études littéraires en Zabulon !

[2] Jérémie, XXXVII, 15 ; LII, 25 ; II Rois, XXV, 19 ; II Chroniques, XXVI, 11 ; Isaïe, XXXIII, 18.

traire : Issachar a été réservé pour la fin de l'énumération, afin d'être mis en lumière d'une façon extraordinaire. Pourquoi cela ? Par la raison très simple que le théâtre de l'engagement se trouve sur son territoire. Le chap. IV déclare que les troupes israélites, massées au mont Thabor, avaient devant elles l'armée de Sisara, campée sur les bords du Kison; le Cantique précise le lieu de l'action en nommant des localités qui appartiennent à Issachar. Il est donc tout naturel que le poète, voulant nous faire assister à la marche suivie par les chefs israélites, les mène jusque sur le terrain où doit s'engager l'action décisive. Par la même occasion, la tribu qui a l'honneur de fournir l'emplacement de la bataille doit être signalée d'une façon exceptionnelle; elle prendra sa part, sa grande part de la lutte. — Relevons ici quelques expressions : *Les princes en Issachar* (sont) *avec Débora*, c'est-à-dire que, lorsque la prophétesse arrive sur le territoire d'Issachar, ses chefs se joignent à elle. *Saraï* est un pluriel de forme araméenne, employé au lieu de *sarim*. — *Et Issachar avec Barac* ; d'une façon plus littérale encore : *Issachar* (fait) *de même que Barac*, c'est-à-dire fait ce que fait Barac, expression que confirme et éclaire la ligne suivante : *Il* (Issachar) *est envoyé sur ses pas* (sur les pas de Barac) *dans la vallée* (du Kison) [1]. M. Reuss, qui développe les motifs que l'on peut avoir de considérer le texte comme altéré, qui s'étonne surtout de voir Nephtali passé sous silence, est très choqué des répétitions qui sont sensibles à la fin du couplet ; mais ces répétitions appartiennent au procédé littéraire de l'auteur. Assurément, l'écrivain connaît le rôle joué par Nephtali ; mais, soit que ce nom ne lui dit pas grand'chose, soit qu'il ne trouvât pas à propos d'intercaler Nephtali entre Zabulon et Issachar, il a cru pouvoir l'écarter sans inconvénient. Issachar bénéficie de cette circonstance que c'est sur son territoire que l'action s'est passée ; l'écrivain y arrive, comme terme final, après que Barac et Débora ont été, dans leur pointe au nord, ramasser les contingents de Zabulon (et de Nephtali). Il n'est pas possible qu'on ne soit pas frappé du défaut de notre texte en indications précises ; lorsque l'esprit, intéressé par la forme littéraire et les détails du style, cherche à envisager les faits, il se trouve en présence d'une assertion banale, à savoir que la prophétesse et le capitaine israélite ont groupé autour d'eux des gens d'Ephraïm, de Benjamin, de Manassé, de Zabulon et d'Issachar.

Aux cinq tribus qui sont louées pour la part qu'elles ont prise

[1] Envoyé par qui ? Sans doute par Débora. — Nous devons déclarer que notre explication des mots *Issachar ken Baraq* n'a qu'un caractère très conjectural et que beaucoup de commentateurs considèrent ce passage comme désespérément corrompu.

à la délivrance, le poète en oppose quatre, qui sont restées dans une coupable incurie, continuant de se livrer tranquillement à leurs occupations quotidiennes, soins du troupeau ou commerce maritime.

Aux canaux de Ruben, grandes résolutions[1] *du cœur ; pourquoi demeurais-tu entre les parcs à écouter la flûte des troupeaux ? Aux canaux de Ruben, grandes délibérations du cœur. Galaad s'est reposé de l'autre côté du Jourdain ; et Dan, pourquoi a-t-il habité les navires ? Aser est demeuré au rivage des mers et s'est reposé dans ses anses*[2]. — Le sens de quelques mots demande à être précisé. *Pelagot* signifie des divisions, et plusieurs le traduisent par cantons ; cependant le rapprochement avec *péleg* et un texte de Job[3], qui paraît décisif, nous engagent à traduire canaux, au sens d'une eau que l'on distribue en plusieurs rigoles. — *Mishpetaym* désigne les parcs à bestiaux, formés de clôtures mobiles ; l'emploi du duel est expliqué, en général, par l'usage de séparer les espèces ovine et caprine, le gros bétail du menu. — Nous rendons *sheriqot* par les sons de la flûte ou du chalumeau pastoral. On traduit parfois par bêlement, ce que le dictionnaire n'engage point à faire et qui donne un sens peu satisfaisant ; *sheriqot* se rattache à la racine *sharaq*, siffler. — A noter la très ingénieuse disposition du couplet relatif à Ruben ; à Issachar, qui court au combat sur les pas de Barac, est opposée la conduite des Rubénites, paresseusement installés entre les parcs et coulant tranquillement les heures au son de la flûte. De même qu'Issachar, Ruben est nommé deux fois. L'écrivain, tout en conservant une même formule, a su la varier par quelques détails ; après avoir dit *bi*-pelagot Reouben, gedolim *higeqè-leb*, il écrit, pour la seconde fois ; *li*-pelagot Reouben, gedolim *higerè-leb*[4].

La carte à la main, on se rend aisément compte de la manière dont le poète a constitué sa liste des non-combattants après avoir établi préalablement celle des combattants. Avec Débora et Barac, il partait d'Ephraïm, que vient flanquer son vieux et infatigable compagnon de lutte, Benjamin ; en chemin, on se grossit d'un contingent de Manassé, d'un contingent de Zabulon (on peut supposer que Nephtali est implicitement confondu avec celui-ci[5]) ;

[1] Cf. Isaïe, x, 1, où le sens du mot est parfaitement établi.

[2] M. Renan traduit d'une façon trop sommaire : Aser, lui, repose en ses ports de mer.

[3] Job, xx, 17.

[4] Si l'on hésitait à admettre le balancement des mots *higeqim* et *higerim*, on pourrait corriger *higeqè-leb* en *higerè-leb*, c'est-à-dire admettre simplement une répétition, que l'on considèrerait comme intentionnelle.

Il est à noter que, en plusieurs endroits, Zabulon et Nephtali sont intimement as-

puis on s'arrête sur le territoire d'Issachar, où le combat va se livrer. Le tableau est rendu beaucoup plus animé et pittoresque par la mention de ceux qui pratiquent la lâche politique de l'abstention. Pourquoi donc ne pas nommer ici Juda et Siméon ? On répond que, à l'époque reculée qui aurait vu la composition du poème, Juda vivait à part et qu'il se désintéressait des affaires du peuple d'Israël, des événements qui se produisaient dans la région du centre et du nord. Cet argument a le tort de dépasser le but ; en effet, jusqu'à Saül, aucun lien ne réunissait les différentes tribus, et quand on va au fond des épisodes rapportés par le livre des Juges, on devrait plutôt se demander quels motifs pouvaient avoir Ruben, Dan, Benjamin, de prendre part à une action aussi lointaine, aussi étrangère à la sphère de leurs intérêts immédiats. En réalité, l'Israël que se représente l'auteur du cantique de Débora, c'est l'Israël des dix tribus, celui qui avait eu une durée plusieurs fois séculaire, tandis que l'Israël des douze tribus n'avait subsisté guère que pendant soixante-dix ans ; il n'est même pas impossible que, par un scrupule d'archaïsme, l'auteur du cantique de Débora ait pensé bien faire de ne pas reporter à l'époque antérieure à David l'unité du royaume. Quelle que soit d'ailleurs la raison qui l'ait décidé, il est visible que c'est l'Israël des dix tribus qu'il veut mettre en scène, et celui-là seul ; cela apparaît aussi bien dans la liste des tribus qui prennent part à l'action que dans l'énumération de celles qui refusent ou négligent de s'y mêler. Il lui restait de ce chef, indépendamment de Nephtali, qui avait sa place fixée d'avance, à parler de Ruben, de Gad, de Dan et d'Aser.

La tribu de Ruben est représentée dans le livre des Nombres comme s'adonnant à l'élève du bétail. Après la conquête de la rive gauche du Jourdain sur deux rois amorrhéens qui s'étaient opposés au paisible passage des Israélites, « les fils de Ruben et les fils de Gad, ayant une quantité considérable de troupeaux et voyant que ce pays était un lieu propice aux troupeaux », vinrent trouver Moïse et lui demandèrent la faveur de s'y établir : l'autorisation leur fut, en effet, donnée sous certaines conditions [1]. C'est de cette donnée que s'est emparé notre auteur, qui décrit de la manière la plus heureuse les consultations et délibérations des Rubénites, paresseusement assis le long des rigoles qui arrosent leurs grasses prairies, tuant les heures au son du chalumeau pastoral. Mais ce tableau, en même temps gracieux et ironique, une fois

sociés, en sorte que la mention de l'un évoque l'idée de l'autre ; voyez notamment dans Isaïe, VIII, 23, « le pays de Zabulon et le pays de Nephtali » et Psaume LXVIII, 28, « les chefs de Zabulon, les chefs de Nephtali ».

[1] Nombres, XXXII, 1-27, particulièrement versets 1, 16, 24, 26.

tracé, sa verve semble s'éteindre. Sur la rive gauche du Jourdain, il rencontrait encore Gad ; il a préféré à la désignation de la tribu une appellation d'un caractère géographique, qui est beaucoup plus froide. Ayant épuisé à propos de Ruben tout ce qu'il avait à dire des populations pastorales, le poète s'est borné à une pâle remarque : *de l'autre côté du Jourdain, Galaad s'est reposé* [1]. — Des deux tribus pastorales, le poète rapprochera les deux tribus dites maritimes, celles de Dan et d'Aser. Au premier moment, alors qu'on ne s'est pas rendu encore un compte exact des procédés de composition et de la date de notre morceau, on éprouve un vif étonnement à voir Dan installé paisiblement sur des navires, tandis qu'on se bat dans la vallée du Kison. En effet, il faudrait, pour expliquer la chose, que Dan eût occupé la côte philistine, ce qui n'a jamais été le cas. Quand les Juges rapportent les aventures de Samson ou que le Ier livre de Samuel expose les démêlés entre Philistins et Israélites au temps de Saül, on voit que ni les Israélites, en général, ni les gens de Dan, en particulier, n'étaient les maîtres de la côte et ne s'adonnaient au commerce ou à la pêche. Les Danites occupaient un médiocre canton au flanc de la montagne ephraïmite et, mécontents de leur établissement, ils durent, peu avant le temps de Saül, chercher une installation moins défavorable à l'extrême nord du territoire chananéen [2]. Ce qu'allègue notre auteur ne s'explique que par le tableau, tout théorique, de la répartition de la Palestine entre les tribus qui se lit au livre de Josué [3]. L'auteur de cette distribution adjuge aux tribus de Juda, Dan, Ephraïm, Manassé, Aser, des portions de la côte qu'elles n'ont jamais occupées et qui sont restées aux mains des Philistins et des Phéniciens. En ce qui touche particulièrement la tribu de Dan, le livre de Josué lui attribue Ekron (Accaron) et Japhe (Joppé, Jaffa) [4]. Notre poète a cru pouvoir sans inconvénient partir de cette donnée, qui se prêtait à un contraste pittoresque : à l'est, les populations groupées près des parcs à bestiaux, à l'ouest les populations réfugiées sur les navires ou dans les anses ; mais il va sans dire qu'il ne saurait être question de chercher ici à aucun titre un souvenir de la réalité. La présence

[1] Il est sans intérêt de rechercher si par Galaad l'écrivain a voulu désigner à la fois Gad et le demi-Manassé transjordanique.

[2] Juges, XVIII, 1, suiv. A Juges, I, 34, on lit que les Amorrhéens (c'est-à-dire les populations indigènes) repoussèrent dans la montagne les Danites et ne les laissèrent pas descendre dans la plaine maritime.

[3] Voyez, sur cette question, notre étude intitulée : *Jephté, le droit des gens et la distribution des tribus israélites* dans *Essais bibliques*, p. 274, notamment p. 293 et suiv.

[4] Josué, XIX, 40 et suiv.

d'expressions telles que : les consacrés par le naziréat en vue de la guerre, l'appel aux rois du dehors, l'allusion au Sinaï, la désignation du passé comme étant l'époque de Jahel, les dieux nouveaux, Dan sur ses vaisseaux, tout cela appartient au domaine d'une fiction à la fois poétique et théologique, qui ne saurait prétendre à une haute antiquité. — Nous en dirons autant d'Aser, tranquille dans les anses et les ports... qui étaient la propriété des Phéniciens. A Aser aussi, le livre de Josué concède la possession de la côte sur une longue étendue [1] ; mais le livre des Juges déclare expressément que les Asérites furent impuissants à s'emparer soit d'Acco (Acre), soit de Sidon, soit des autres ports de la région [2]. Entre ces deux assertions, nous ne ferons point un grief à l'auteur du Cantique d'avoir choisi celle qui se prêtait le mieux à son objet; c'est ainsi que, partant du sud-est, il a successivement caractérisé Ruben et Gad (Galaad), et, en partant du sud-ouest, Dan et Aser.

Il lui restait à couronner son énumération par un trait *de bravoure*, et les noms des deux tribus que le chapitre IV place seules auprès de Débora et de Barac étaient indiqués comme devant occuper ici le premier plan.

Zabulon (est) un peuple qui a sacrifié son âme à la mort ainsi que Nephtali sur les hauteurs de la contrée.

Enfin Nephtali est nommé ; nous n'imaginons pas que l'auteur ait jamais eu l'intention de passer sous silence la part prise à l'action par la tribu à laquelle appartenait Barac, au chef-lieu de laquelle la troupe israélite devait se réunir avant de prendre le chemin du mont Thabor ; mais le soin qu'il a pris d'introduire de nouveaux éléments l'a amené à ne lui donner dans le Cantique qu'une position secondaire. Ce n'est que dans la phrase finale, d'un mouvement vif et heureux, dont la brièveté contraste avec la longueur relative du couplet consacré aux non-combattants, que Nephtali reprend sa véritable place. Les « hauteurs de la contrée » sont, pour nous, une allusion à la réunion des troupes israélites sur le mont Thabor, qui sert de point de départ à l'action [3].

Il est à propos, avant d'abandonner cette section, à quelques égards la plus importante du poème, de rechercher si la version en prose de l'affaire de Débora et de Barac doit être considérée comme connue de l'auteur du Cantique et utilisée par lui, si le Cantique doit être, au contraire, tenu pour plus ancien que la

[1] Josué, XIX, 24 et suiv.

[2] Juges, I, 31.

[3] Voyez chap. IV, 10, 12, 14. — M. Renan a ici une bien singulière expression : « Nephtali habite de hautes plaines » ; je ne sais quel sens attacher à ces mots.

narration du chap. IV, dans quelle mesure les deux versions sont indépendantes l'une de l'autre et si les textes des Juges et de Josué permettent de rendre compte des traits qui sont spéciaux au poème.

Commençons par l'examen de l'hypothèse qui se présente le plus naturellement, dans l'état actuel du texte, à savoir la priorité du chap. IV. Débora et Barac, partant d'un point du territoire ephraïmite, se rendent à Kadès de Nephtali, où se réunissent les contingents de Zabulon et de Nephtali ; à leur tête, ils vont prendre position sur le mont Thabor, d'où ils s'élancent sur l'armée de Sisara, groupée dans la vallée du Kison : voilà ce qu'affirme la prose[1]. Au premier abord, il semble que le Cantique parte d'une donnée assez différente ; du lieu de rendez-vous fixé à Kadès, sur le territoire de Nephtali, il n'est pas fait mention, du mont Thabor pas davantage ; au lieu de deux tribus combattantes, il s'en trouve six, et quatre autres sont représentées comme ayant reçu l'appel de Débora, mais ayant négligé de s'y rendre. Serait-ce donc, comme le pense Reuss, que plusieurs détails connus des contemporains se sont effacés avec le temps ? Ne serait-ce pas plutôt que l'auteur du poème a voulu donner à l'affaire plus d'importance ou de relief, en grossir la signification et la portée? Je citerai à cet égard deux faits, qu'on peut rapprocher du présent morceau. Lors de l'attentat commis sur la femme d'un Lévite, à Gabaa, le mari coupe le cadavre en douze morceaux, qu'il envoie dans tout le territoire d'Israël, c'est-à-dire aux douze tribus. Sur quoi, « tous les enfants d'Israël sortirent depuis Dan jusqu'à Bersabée et au pays de Galaad, et l'assemblée se réunit comme un seul homme devant Yahvéh, à Maspha. Les chefs de tout le peuple, toutes les tribus d'Israël se présentèrent dans l'assemblée du peuple de Dieu, etc... [2]. » Il est possible que l'auteur du Cantique de Débora eût ce récit sous les yeux ; il pouvait connaître également le haut fait attribué à Saül, comme quoi les habitants de Jabès du Galaad, serrés de près par les Ammonites, avaient « envoyé des messagers dans tout le territoire d'Israël pour demander du secours », comment Saül, à l'ouïe de ce message, fut saisi de l'esprit de Dieu, et prenant « une paire de bœufs, les coupa en morceaux, qu'il envoya par les messagers dans tout le territoire d'Israël en disant : Quiconque ne marchera pas à la suite de Saül et de Samuel, aura ses bœufs traités de la même manière. » Là-dessus, le peuple se met en marche comme un seul homme et, détail intéressant à noter, l'on distingue expressément entre les

[1] Juges, IV, 5-14.

[2] Juges, chap. XIX à XXI, particulièrement XIX, 29 à XX, 2.

dix tribus et Juda : « Les enfants d'Israël étaient trois cent mille et les hommes de Juda trente mille [1]. » Que notre poète ait connu ou non ces morceaux, il n'importe guère ; ce que nous croyons pouvoir affirmer, c'est qu'il est légitime de le considérer comme familier avec l'ordre d'idées qu'ils expriment. C'est ainsi qu'une action particulière à deux tribus se transforme chez lui en une action intéressant les dix tribus d'Israël ; seulement, le trait original dont il peut revendiquer la paternité, c'est l'opposition indiquée entre celles qui combattent et celles qui s'abstiennent. Cela dit, et contrairement à la première impression, le thème fondamental est le même. En fait de détails nouveaux inédits, nous n'en saurions indiquer aucun. Tout ce qui est avancé relativement à la participation d'Ephraïm, de Benjamin, de Manassé, d'Issachar, revient à dire que ces tribus fournirent des troupes, et, parmi ceux qu'on peut appeler les abstentionnistes, la double caractéristique des tribus pastorales et maritimes est empruntée aux Nombres et à Josué. Nous sommes ainsi conduit à considérer le Cantique comme un développement libre, comme une amplification littéraire et poétique des données du chapitre IV.

Supposons, pour un moment, l'hypothèse contraire, le Cantique antérieur au récit en prose. Il faudrait admettre que ce dernier a restreint l'action militaire et réduit dans de singulières proportions un engagement aussi glorieux. Nous ne croyons pas utile d'insister davantage.

VI

ENGAGEMENT : DÉROUTE DE L'ENNEMI (V, 19-22).

Les rois sont venus, ils ont combattu ; alors ont combattu les rois de Chânaan, à Thaanak, aux eaux de Méguiddo ; ils ne remportèrent pas de butin d'argent. Des cieux combattirent les étoiles ; de leurs sentiers elles combattirent contre Sisara. Le torrent du Kison les a entraînés, le torrent des anciens temps, le torrent du Kison. Mon âme, foule aux pieds l'insolence ! Alors retentissaient les sabots du cheval de guerre, par dessus la fuite, la fuite de ses puissants.

[1] I Samuel, XI, 1-8. Dans le dénombrement fait par David (II Samuel, XXIV, 1 et suiv.), on a grand soin (au verset 9) de mettre à part les chiffres d'Israël et ceux de Juda ; le livre des Chroniques maintient la même distinction (I Chroniques, XXI, 5), ce qui établit suffisamment qu'elle était restée familière aux temps de la Restauration.

Après avoir indiqué dans quelle mesure les diverses tribus d'Israël ont participé à l'action, le poète définit l'ennemi auquel il a affaire. D'après le chap. IV, les tribus de Zabulon et de Nephtali avaient devant elles les troupes de Sisara, chef de l'armée (*sar tsaba*) de Jabin, roi de Chanaan. Ici il s'agit de plusieurs rois, qui sont venus combattre en personne; ces rois, ce sont les « rois de Chanaan ». L'importance de l'action est rehaussée par cette circonstance, qui a pu être aisément suggérée à l'auteur par les récits du livre de Josué, où nous voyons se former des coalitions entre princes indigènes [1]. Le lieu de l'engagement, au lieu d'être d'une façon générale, ainsi qu'au chap. IV, la plaine du Kison, favorable au déploiement des chars ferrés des Chananéens, se trouve transporté aux localités de Thaanak et de Méguiddo, ce qui en change complètement la physionomie [2]. En effet, Thaanak et Mageddo sont les clés du passage qui assure les communications de la plaine de Jezrahel ou du Kison avec la côte maritime au sud du Carmel. Pour quelle raison le poète a-t-il donc introduit dans sa description ces noms propres ? C'est qu'ils étaient fort connus de ses lecteurs et devaient les intéresser. Au chap. I du livre des Juges [3], on voit que les Israélites ne réussirent à expulser les indigènes ni de Thaanak ni de Méguiddo ; il était donc tout naturel de placer des rois chananéens en ces deux endroits. La chose était d'autant plus aisée que le livre de Josué mentionne à la suite l'un de l'autre le « roi de Thaanak » et « le roi de Méguiddo » [4] ; les deux villes sont encore associées dans un texte du même livre [5] et dans un texte du premier livre des Rois [6]. Méguiddo, à raison de sa situation stratégique, joue un grand rôle dans l'histoire israélite ; Salomon la fortifie [7] et Josias s'y installe pour arrêter au passage l'armée de Néchao, roi d'Egypte, qui envahissait l'Asie et cherchait à s'emparer de la route de la Syrie ; on sait qu'il y périt [8]. Arrêtons-nous un instant à l'expression assez singulière des « eaux de Méguiddo » *mê-Meguiddo* ; il n'existe en cet endroit qu'un misérable ruisseau, qu'il n'y avait guère lieu de mentionner. On en a conclu que le poète avait voulu introduire ce qu'il va dire un peu plus loin du Kison et qu'il désignait par ces mots le torrent qui traverse la plaine de

[1] Josué, X, 5, suiv. ; XI, 1, suiv. ; XII, 9 et suiv.

[2] M. Reuss en fait lui-même l'aveu implicite quand il dit : « Les deux endroits nommés dans le texte sont situés dans la plaine traversée par le Kison, *mais au sud de cette rivière*. »

[3] Verset 27.

[4] Josué, XII, 21.

[5] Josué, XVII, 11.

[6] I Rois, IV, 12.

[7] I Rois, IX, 15.

[8] II Rois, XXIII, 29-30.

Jezrahel, aujourd'hui d'Esdrélon ; il n'est guère d'autre explication possible. Plusieurs textes bibliques indiquent, en effet, l'ensemble de la région sous le nom de « vallée de Méguiddo »[1], qui correspond à la désignation du Cantique.

Nous n'avons pas cru devoir, avec plusieurs commentateurs, traduire : *Ils* (les rois de Chanaan) *ne prirent pas une pièce* (ou un morceau) *d'argent*, mais : *Ils ne remportèrent pas de butin en argent.* Le mot *bétsa'*, pour lequel le sens de *morceau*, *pièce*, se justifie assez aisément par l'étymologie, est employé par les écrivains bibliques dans le sens de *gain déshonnête*, *rapine*, *exaction* ; il nous semble préférable de nous y tenir. On se demandera sans doute comment il peut être question de conquérir de l'argent sur les troupes levées par Barac, qu'on doit se représenter comme menées au combat par la soif de la délivrance, possédant des armes médiocres, à plus forte raison ne traînant pas dans leurs bagages de riches étoffes et l'argent de la solde. Mais c'est que l'idée de l'argent et des vêtements de prix fait partie essentielle de ce qu'on peut appeler le bagage poétique de l'Oriental ou de l'Hébreu, quand il décrit une action de guerre. On le verra plus loin dans la strophe finale et on retrouve le même procédé dans le chant de David sur la mort de Saül : « Villes d'Israël, pleurez sur Saül, qui vous revêtait magnifiquement de cramoisi, qui mettait des ornements d'or sur vos habits[2]. » Dire que l'une des parties combattantes n'a pas remporté d'argent, est une façon d'affirmer sa défaite.

Ici on s'attendrait à voir la description de l'engagement, comment la médiocre troupe des Israélites s'est attaquée à la grande armée de ses ennemis. Il n'en est rien. Le poète mentionne uniquement l'intervention des puissances célestes, qui ont assuré la victoire, et garde le silence le plus complet sur la part que les six tribus nommées plus haut ont prise dans l'affaire. L'hébreu autorise à traduire : *Des cieux combattirent les étoiles*, ce qui est préférable à : *Des cieux ils combattirent* ou *on combattit*. Cette lecture a déjà été acceptée par plusieurs. *De leurs sentiers*, c'est-à-dire de leurs orbites invariablement tracées, *elles* (les étoiles) *ont combattu avec* (c'est-à-dire contre) *Sisara*. On s'est mis l'esprit à la torture pour déterminer sous quelle forme s'était produite cette assistance. Les uns ont dit qu' « un orage accompagné de pluies torrentielles contribua à la déroute des Chananéens. » (Reuss). D'autres, que l'ennemi était fouetté au visage par une grêle, qui l'aveuglait et lui rendait toute résistance impossible. Enfin, c'est

[1] Zacharie, XII, 11 ; II Chroniques, XXXV, 22.
[2] II Samuel, I, 24.

à la clarté des étoiles, brillant d'un éclat exceptionnel dans le ciel serein de la nuit, que les Israélites auraient achevé la déroute de l'adversaire. Toutes ces suppositions ne signifient pas grand'chose ; l'important est de reconnaître que le ciel est intervenu, dans le sens, par exemple, où le prophète Osée dit des habitants de Juda : « Je les sauverai par Yahvéh, leur Dieu et je ne les sauverai ni par l'arc, ni par l'épée, ni par les combats, ni par les chevaux, ni par les cavaliers [1]. » Bertheau, dont j'ai le regret de me séparer fort souvent tout en rendant hommage aux qualités solides de son commentaire, a marqué la chose en si bons termes que je veux les reproduire : « Cette glorieuse et admirable victoire a prouvé que Dieu était avec les Israélites, qu'il était descendu au combat avec eux, que c'était lui qui avait mis en désordre l'armée ennemie. Notre exposition doit son origine à la foi entière en l'action d'une puissance supérieure, à la conviction qui s'impose à son auteur avec une irrésistible autorité que les Israélites n'auraient jamais pu remporter par leurs propres forces une pareille victoire, au sentiment singulièrement vivant que c'est d'en haut qu'est venu le secours. Débora se sent poussée à parler de la merveilleuse intervention des puissances célestes ; c'est d'en haut que l'aide est venue, c'est des étoiles ; c'est comme si les étoiles, descendant du ciel, sortant de leurs sentiers, les abandonnant même, s'étaient jointes au combat engagé contre Sisara. » Bertheau renvoie à des passages analogues, tels que Psaumes, XVIII, 8 suiv. ; Jérémie, XXIII, 19 ; Genèse, XXXV, 5. Nous n'avons qu'une très légère réserve à faire sur un point ; les étoiles n'ont pas besoin de quitter leurs sentiers. C'est en poursuivant leur course habituelle qu'elles lancent sur l'ennemi les projectiles destinés à le mettre en déroute. Les étoiles, en tant que puissances célestes, sont les auxiliaires naturels du Dieu créateur de l'univers ; elles sont, dans le cas présent, ses ministres et ses agents, comme on les voit ailleurs applaudir au spectacle admirable de l'organisation du monde [2].

L'ennemi ayant été abattu par les traits célestes, le torrent du Kison entraîne les cadavres. On remarquera l'expression : le Kison *les* entraîne, se rapportant tout naturellement aux soldats que commande le chef chananéen. Le récit en prose n'en disait rien, mais il était tout naturel que le poète songeât à relever son chant par un trait pittoresque. M. Reuss, qui tient à faire de cette belle composition une sorte de procès-verbal relatant une série d'inci-

[1] Osée, I, 7.

[2] Job, XXXVIII, 7. — La manière la plus simple de se représenter l'intervention des étoiles est de penser à une grêle de pierres, comme dans Josué, X, 11.

dents authentiques, déclare que les Chananéens, « dans leur fuite vers le nord, avaient à traverser le Kison, qui, tout à coup grossi par l'orage, en fit périr un grand nombre. » C'est le cas de redire : mais qu'allaient-ils donc faire sur la rive gauche ou méridionale de ce cours d'eau ? — L'auteur signale le Kison, en termes emphatiques, c'est *le torrent des temps anciens*, *le torrent du Kison*, que tout le monde connaît, auquel se rattachent les souvenirs les plus antiques et les plus illustres. On n'échappe pas à cette constatation, qui entraîne la reconnaissance de la modernité du poème, en substituant à la traduction de *qedoumim* par « antiquité », traduction doublement recommandée par les anciens interprètes et par le lexique, le sens de « torrent des combats », qui est assez difficile à justifier au point de vue du dictionnaire. En effet, appeler une rivière la rivière des combats, c'est dire qu'on la connaît comme ayant été le théâtre d'importants engagements, et il faudrait supposer au lecteur une singulière candeur en imaginant qu'on lui donnera satisfaction en citant une bataille engagée en ces lieux entre Assyriens et Egyptiens, sous le règne de Touthmosis III, au XVII^e^ siècle avant notre ère. M. Reuss, bien que l'aveu puisse être invoqué très sérieusement contre l'opinion qu'il défend sur l'âge du poème, a eu la franchise d'écrire que « *l'antique* torrent, c'est celui auquel se rattachent les souvenirs guerriers de plus d'une génération. » Nous n'en demandons pas davantage et n'hésiterons pas à déclarer, pour notre part, que le poète n'a pu nommer le Kison la « rivière des temps anciens », que parce que le récit de la victoire remportée sur Sisara à une époque très reculée, antérieurement aux temps de Samuel et de Saül, et racontée au chap. IV du livre des Juges, lui était familier ainsi qu'à ses lecteurs. Sans quoi, ni lui-même n'aurait pu user d'une pareille épithète, ni ses lecteurs la comprendre. C'est dire, en d'autres termes, que cette expression convient à une personne vivant à bonne distance des événements, puisqu'elle suppose à la fois que ceux-ci sont tenus pour appartenir à une haute antiquité et la connaissance du récit en prose, qui n'est pas lui-même très ancien ; une composition poétique, où les faits mêmes qu'on prétend célébrés par un contemporain, la défaite de Sisara près du torrent du Kison, l'assassinat du même par Jahel, provoquent des façons de parler telles que « les temps de Jahel », « l'antique Kison », trahit à ces seuls indices qu'elle n'est l'œuvre ni d'un des héros de l'action, ni d'un de ses témoins [1].

[1] Il est à peine besoin de rappeler qu'il n'est pas question dans les livres bibliques d'une action engagée près du Kison avant l'affaire de Débora et de Barac. — M. Renan, par suite de ne je ne sais quelle erreur, a transporté ce qui concerne le

Les mots *Tidereki, napheshi, 'oz* donnent lieu à deux interprétations. Les uns disent à peu près : *Avance-toi, mon âme avec force* ; Reuss exprime cette même idée de la façon suivante : *Elance-toi, mon âme, hardiment* [1]. Et il justifie cette phrase, qui interrompt en quelque mesure la marche du morceau, par cette remarque : « Le poète, dans son exaltation lyrique, se transporte au milieu du champ de bataille et s'excite à la poursuite des fuyards. » Il est préférable de voir ici un appel fait par le poète à l'inspiration. Bien que la préposition *be* puisse être suppléée, nous avons cru devoir traduire : Mon âme, foule ou écrase l'insolence.

Le poète, faisant toujours son profit des indications renfermées au chap. IV, sait que Sisara avait un grand nombre de chars de guerre, qui furent contraints à une fuite précipitée. Nous voyons donc sans étonnement qu'il fasse allusion à cette circonstance, en écrivant : *Alors retentirent les sabots du cheval de guerre* ; mais le sens du vers qui suit et complète celui-ci ne laisse pas de nous arrêter : *middaharot, daharot abirav.* M. Reuss traduit : Alors ils frappaient le sol, les pieds des chevaux, *au galop, au galop de leurs braves* [2]. Cela ne donne pas une image bien nette. S'agit-il d'une seule et même chose, à savoir de la course rapide des chevaux exprimée à deux reprises, en sorte que *le galop des braves*, autrement dit des guerriers chananéens, serait le *galop des chevaux des braves ?* C'est là une construction pénible et peu correcte. *Daharot* est un pluriel que le dictionnaire autorise à prendre uniquement au sens de *galopade, course rapide, fuite précipitée* ; on peut l'appliquer soit aux chevaux, soit aux hommes courant à pied. Ces hommes, si l'on adopte la seconde façon de voir, seraient *ses puissants*, c'est-à-dire les puissants, les capitaines, soit de Sisara, soit plutôt de la troupe, du peuple auquel commande Sisara. La préposition *min* doit être également pesée ; elle ne doit pas être tenue pour l'équivalent de *be* ou *dans*, mais il y a lieu de l'interpréter soit dans le sens de *à partir de* (*min shamaym, des cieux*, au verset 20), soit dans le sens de *au-dessus de* (*miqol, par dessus la voix*, au verset 11) ; ici nous ne saurions traduire *à partir de*, nous devons donc essayer le sens *au-dessus de*. Or, il se trouve que l'on arrive par là à une traduction très lucide : les sabots du cheval (attelé au char de guerre) ont retenti *par dessus le trépignement, le trépi-*

Kisou (verset 21) après le verset 22 ; lui aussi, d'ailleurs, s'est vu dans l'obligation de traduire « le vieux torrent, le torrent de Kisou ».

[1] M. Renan met : En avant, mon âme, hardiment !

[2] Bertheau traduit à peu près de même : *Da stampften die Hufe der Rosse vom lagen ihrer Gewaltigen.*

gnement de ses chefs; c'est-à-dire que le bruit produit par la fuite précipitée des guerriers à pied a été dominé par le fracas des sabots des chevaux. On a remarqué de tout temps l'harmonie imitative des mots *middaharot*, *daharot*.

VII

LA MALÉDICTION ET LA BÉNÉDICTION (V, 23-27).

Le poète avait à traiter ici de l'incident tragique où succomba Sisara ; mais il continue d'user du texte en prose du chap. IV avec une entière liberté, respectant la disposition générale et traditionnelle qui était devenue familière à son entourage, mais traitant les détails et les épisodes particuliers avec une complète indépendance. Se proposant de louer le haut-fait de Jahel, il trouve ingénieux de lui donner une contre-partie ; c'est ainsi que nous allons rencontrer d'abord une malédiction, puis une bénédiction.

Maudissez Méroz, dit l'ange de Yahvéh ; oui, maudissez ses habitants, parce qu'ils ne sont pas venus au secours de Yahvéh, au secours de Yahvéh contre les guerriers.

Débora, ou le poète, déclare que l'ange ou l'esprit de Yahvéh lui a donné mandat de proférer une malédiction solennelle contre une localité dont les habitants ont refusé de prêter leur concours aux Israélites, ou plus exactement à Yahvéh. De qui s'agit-il ? Est-ce d'Israélites qui devraient être rangés dans la catégorie des indifférents et des abstentionnistes, tels que Ruben, Dan, Aser, ou, au contraire, de non-Israélites comme les Cinéens ou Kénites[1] ? On n'en saurait rien dire, et l'auteur partagerait peut-être notre embarras s'il nous était possible de lui demander à lui-même le commentaire de son œuvre. Ce qu'il a voulu, c'est mettre en contraste avec la décision et la hardiesse d'une femme la lâcheté d'une bourgade. Ne serait-ce point là une simple antithèse poétique? C'est l'interprétation qui paraît la plus probable. Voyons cependant quels éléments ont été mis en œuvre. — L'ange de Yahvéh, représentant autorisé de la divinité, était précédemment apparu aux Israélites, d'après le livre même des Juges[2], et sa personne était tellement vénérable que le lieu où la divinité s'était ainsi

[1] L'auteur n'aurait-il pas eu en vue la situation indiquée à Juges, IV, 17, les bonnes relations nouées par quelques-uns avec les Chananéens ?

[2] Juges, II, 1 et suiv.

manifestée avait été immédiatement consacré par des sacrifices [1]. C'est donc, on peut le dire, Yahvéh lui-même qui profère la malédiction contre les gens de Méroz. A qui s'adresse-t-il en disant : Maudissez ! Il s'adresse à tous ceux qui sont disposés à entendre sa voix, notamment aux Israélites groupés autour de Débora et attentifs à ses accents. — Le nom de *Méroz*, qui ne se retrouve pas ailleurs dans la Bible, peut être rapproché de celui de *Méron*, lequel se lit dans Josué, XII, 20, à côté de ceux de Thaanak et de Méguiddo, qui ont été précédemment employés au verset 19. On peut aussi supposer que l'auteur a pris d'une façon plus ou moins arbitraire sur la carte un nom de la région de Nephtali, qui est le théâtre des scènes finales de cette lutte dramatique. Les personnes qui défendent l'antiquité du poème déclarent volontiers que la mention de Méroz est l'indice d'un souvenir précis, trahit la connaissance d'un incident qui a joué un rôle significatif dans l'issue finale de l'engagement. Mais alors, pourquoi ne pas nous dire la nature du concours qu'on pouvait attendre des *Mérozites* ou *Méronites* et qu'ils ont refusé ? pourquoi user à leur égard d'une phrase vague et banale : *parce qu'ils ne sont pas venus en aide à Yahvéh ?* Cette imputation d'un caractère mal déterminé suffit à indiquer qu'on ne savait rien de précis sur leur compte. Là où l'auteur du Cantique de Débora était réduit lui-même à des formules vagues, on ne s'étonnera pas que ses commentateurs ne soient pas plus avancés. Cela ne les a pas empêchés de risquer toute espèce de suppositions. « Il est probable, dit par exemple M. Reuss, que les habitants de Méroz auraient pu achever la déroute des Chananéens, s'ils avaient voulu leur barrer le chemin. » Je me borne à faire remarquer que le chap. IV admet que la déroute a été complète, sans exception quelconque : « Toute l'armée de Sisara tomba sous le tranchant de l'épée, sans qu'il en restât un seul homme [2]. » Il ne restait de cette immense multitude que Sisara, lequel devait trouver la mort par la main de Jahel. Notre écrivain et ses lecteurs savaient tous cela, et la malédiction de Méroz n'est qu'un trait littéraire, que l'on fausse du moment où l'on y insiste outre mesure [3]. — Relevons l'expression *venir au secours de Yahvéh*. En général, c'est la divinité qui vient en aide à l'homme, et cette façon de parler est familière aux Psaumes. Yahvéh n'a d'ailleurs besoin du secours de personne, et le morceau

[1] *Ibid.*, verset 5.

[2] Juges, IV, 16.

[3] M. Reuss nous semble s'égarer plus complètement encore quand il veut qu'il soit fait allusion à un événement extraordinaire, qui aurait châtié les gens de Méroz, en suite de la malédiction divine.

tout entier le prouve suffisamment en faisant constamment ressortir le caractère surnaturel et miraculeux de la victoire remportée. Nous trouvons un analogue à notre texte dans un morceau très curieux du Deutéro-Isaïe, où la divinité se plaint de n'avoir pas été aidée : « J'ai été seul à fouler au pressoir et nul homme d'entre les peuples n'était avec moi... Je regardais et *personne pour m'aider ;* j'étais étonné et personne pour me soutenir ; alors mon bras m'a été en aide et ma fureur m'a servi d'appui[1]. » Ce rapprochement n'est pas précisément favorable à l'hypothèse d'une extrême ancienneté du poème. — *Baggibborim* doit être traduit, non point par *parmi les braves* (d'Israël), mais par *contre les guerriers* (chananéens) par analogie avec le verset 13, ainsi que M. Reuss y a pris garde[2]. — L'idée d'opposer l'une à l'autre une bénédiction et une malédiction a pu être suggérée à l'auteur par des passages tels que Deutéronome, XXVII, 11 suiv.; XI, 29; Josué, VIII, 33 suiv., si nous supposons que ces livres étaient à sa disposition. En tous cas, le motif qu'il a eu de placer la malédiction en tête de son développement s'explique par un argument littéraire décisif : il n'avait rien à dire de bien intéressant sur la première, tandis que la seconde prêtait à un tableau de nature à frapper l'auditoire et à le laisser sous une vive et profonde impression.

Bénie entre les femmes, Jahel, femme de Héber, le Cinéen ; entre les femmes dans la tente, bénie (soit-elle)! De l'eau il demanda, du lait elle donna ; dans la coupe des grands elle a présenté la crème. Sa main (gauche) vers le pieu elle l'étend, et sa droite vers le maillet des gros travaux ; et elle frappe Sisara, elle brise sa tête ; et elle écrase et elle transperce sa tempe. Entre ses pieds il se renverse, il tombe, il repose ; entre ses pieds il se renverse, il tombe ; à l'endroit où il s'est renversé, il est tombé assommé.

Cette description est du plus heureux effet. M. Reuss en donne un commentaire excellent quand il dit : « On remarquera que le nom de Sisara n'est pas prononcé ici. Le poète parle évidemment à un public qui connaissait encore tous les détails. » Nous nous bornerons à modifier les derniers mots de la façon suivante : Le poète ainsi que son public connaissent tous les détails de la description qui forme le chapitre IV. Notre couplet serait, en effet, inintelligible sans la présence de la péricope Juges, IV, 17 à 22, et parce que l'écrivain savait que son auditoire — auditoire de lecteurs, selon toutes les apparences — était au courant du cadre de

[1] Isaïe, LXIII, 3, 5.

[2] Mais non point M. Renan, qui traduit une première fois *contre les braves* et la seconde fois *parmi les héros*.

l'épisode, il pouvait se borner à l'orner des fleurs de sa rhétorique savante, ingénieuse, éloquente. Le morceau débute par un beau mouvement : Bénie soit-elle entre les femmes, Jahel, etc... Les mots *femme de Héber*, *le Kénite*, sont empruntés au chap. IV (versets 17 et 21). Ils pourraient passer pour un remplissage un peu froid, s'il ne s'agissait pas de relever ici la qualité d'étrangère, d'autant plus digne d'être signalée que tous les Israélites n'ont pas fait leur devoir. Jahel mérite d'être louée éternellement entre toutes les femmes qui habitent sous les tentes (cf. IV, 11, 17 suiv.). Quand Sisara, épuisé par la course et l'émotion, a demandé à sa pitié quelques gouttes d'eau, le récit en prose la montre débouchant l'outre qui contient le lait aigri, objet domestique et sans valeur ainsi que son contenu. Le poète, sans s'inscrire en faux contre ces détails, les a transformés et embellis. Jahel fait à l'hôte qu'elle n'attendait pas une sorte de réception. Il demande de l'eau ; c'est du lait qu'elle lui offre. Au lieu de l'abreuver à l'outre de peau de chèvre, elle s'en va chercher la coupe des jours de fête, un vase de prix, et y offre cérémonieusement *la crème*. Puis elle frappe. L'auteur juge inutile de nous rappeler que Sisara s'est pesamment endormi, terrassé par la fatigue ; ce détail est suffisamment connu de son auditoire. Il va sans dire que la « coupe des grands » a été rangée à sa place. En ne mettant aucun intervalle entre la présentation solennelle du vase d'honneur et l'assassinat, le poète a obtenu un très bel effet ; il ne fait d'ailleurs que continuer à commenter le récit du chap. IV. De sa main (gauche), elle saisit le pieu, le principal piquet de la tente, qu'il a fallu arracher préalablement ; de la main droite, elle soulève la masse qui sert aux travaux de force (nous croyons bien faire en traitant *ʿamèlim* comme le pluriel de *ʿamal*, travail pénible [1], le sens de *travailleurs* ou de *forgerons* étant médiocrement établi), puis elle frappe. Il est clair, pour quiconque examine attentivement le texte, que Jahel frappe Sisara endormi, en traversant sa tête avec un piquet pointu qu'elle enfonce au moyen du marteau ou du maillet. Mais ici encore le poète a négligé ces détails, pour entasser les images qui représentent un ennemi frappé, tombant et gisant à terre. Les répétitions qu'on remarque à la fin du morceau sont intentionnelles [2]. — Faisons quelques remarques sur la langue. L'ensemble du morceau ne soulève aucune difficulté. Le poète a fait de larges emprunts au vocabulaire du chap. IV, mais il y a notablement ajouté. Le mot *céphel*, *coupe*, qui ne se présente qu'en cet endroit,

[1] Avec changement de voyelles.

[2] M. Reuss, qui a déjà proposé de considérer le texte du verset 15 comme corrompu et offrant une « répétition oiseuse », qui propose au verset 16 de supprimer

se retrouve en chaldéen, dans la langue talmudique et en arabe ; *adirim*, *grands* (cf. vers. 13), est un terme qu'on ne retrouve guère que dans les livres les plus récents de la Bible, de même que *abirim*, *puissants*, signalé au verset 22. — L'écrivain a préféré au *marteau* (*maqébet*) indiqué au chapitre IV (verset 21), une expression plus pittoresque, et il semble avoir fabriqué *halemout*, *maillet* ou *masse*, avec la racine *halam*, qu'il se réservait d'employer immédiatement après pour obtenir un effet de réduplication ou d'allitération ; c'est le même mot qui avait servi à décrire l'allure rapide des coursiers (verset 22). Le verbe *mahaq* n'a d'analogue qu'en arabe ; *mahats* est familier à la langue des Psaumes ; *halaph* ne se retrouve au même sens que dans Job ; *shadad* est familier aux Psaumes. — Il reste à écarter un singulier commentaire, d'après lequel la violence des haines nationales s'exprimerait ici avec une sincérité qui trahit la façon de sentir des contemporains. Eh bien ! là encore, il faut prendre le contre-pied d'une opinion trop facilement mise en avant et trop légèrement acceptée. Le récit en prose (chap. IV) relatait très minutieusement l'acte de Jahel, mais sans exalter l'héroïne. Dieu s'était servi de ce moyen-là pour « humilier Jabin, roi de Chanaan, devant les enfants d'Israël. » Envisagé autrement qu'au point de vue théologique, le meurtre de Sisara est un ignoble assassinat ; les mœurs orientales vouent à l'exécration celui qui, étant en relations avouées d'amitié avec une autre personne, lui arrache la vie par trahison, en abusant de sa confiance. Si le récit du chap. IV et le Cantique de Débora reflétaient les mœurs et les habitudes de l'Israël primitif, que l'on rapproche volontiers des façons d'agir des Arabes nomades, ils flétriraient un fait sans excuse à leurs yeux. Pour que l'auteur du Cantique fasse ainsi litière des lois de l'hospitalité, il faut qu'il soit dominé, plus encore que l'écrivain du chap. IV, par le point de vue de l'intérêt religieux. La femme Jahel, instrument d'une vengeance privée — qu'il s'agît d'un individu ou d'une nation — serait un monstre ; en tant qu'instrument du Dieu tout-puissant qui la fait servir à ses desseins, elle est sacrée ; elle mérite d'être louée,

« auprès des ruisseaux de Ruben, grandes furent les consultations » comme constituant une « répétition oiseuse et peu conforme aux allures vives du poème », qui proposera également des suppressions au verset 30, veut qu'on efface ici les mots « sous ses pieds il se renverse, il tombe ». Nous sommes d'un avis diamétralement opposé au sien. Il n'y a lieu dans aucun de ces passages de supposer des corruptions ou des répétitions ajoutées après coup. — En revanche, nous approuvons vivement l'éminent critique de s'être nettement séparé de quelques exégètes qui prétendent que, d'après le Cantique, Sisara est frappé debout, en écrivant : « Le poète ne parle pas d'un sommeil de Sisara ; les verbes semblent même nous le représenter comme frappé debout, mais il est difficile de se figurer la chose autrement qu'elle n'est racontée au chap. IV. »

bénie, exaltée ; elle le mérite d'autant plus qu'elle est une étrangère et n'est nullement obligée d'épouser les intérêts du peuple élu. L'éloge emphatique que le poète fait de Jahel ne s'explique donc que parce que l'événement lui apparaît au travers et sous le couvert d'une conception dogmatique [1].

VIII

ANGOISSES DE LA MÈRE DE SISARA (V, 28-30). ÉPILOGUE (V, 31).

Nous plaçons l'examen du morceau que nous avons encore à étudier sous le bénéfice des observations qui viennent d'être faites tout à l'heure. La raillerie de l'auteur à l'endroit de la mère du général victime de la trahison, cette raillerie risquerait de paraître atroce s'il devait être ici question à un titre quelconque de sentiments humains, si le Cantique n'était destiné à exalter d'un bout à l'autre l'intervention de la puissance divine en faveur des siens. Ici, ceux-mêmes des critiques qui veulent, dans les autres parties, faire du poète un chroniqueur exact, attentif à noter pour l'instruction de la postérité des détails authentiques, avouent que le Cantique a tout tiré de son propre fonds. « Cette dernière scène, dit M. Reuss, appartient tout entière à la fiction poétique. » Soit ; mais pourquoi ne pas étendre ce raisonnement aux autres points, sur lesquels le poète se sépare du prosateur qui lui a fourni le cadre de son éloquente déclamation ?

Par la fenêtre elle regarde et appelle, la mère de Sisara, par le treillis. Pourquoi son char tarde-t-il à venir ? Pourquoi traînent les pas de ses chariots ? Les sages de ses princesses répondent ; elle aussi rappelle ses paroles à elle-même : Ne trouvent-ils pas, ne partagent-ils pas le butin ? Une femme, une couple de femmes par tête de combattant, un butin de vêtements de couleur pour Sisara, un butin de vêtements de couleur d'étoffe bigarrée, un vêtement de couleur de double bigarrure pour le cou comme butin.

En contraste avec la scène tragique dont Jahel est l'héroïne, voilà des femmes qui trompent les ennuis de l'attente par la conversation. La scène se passe dans le palais de Sisara ; les dames

[1] Se rappeler le massacre des Chananéens décrit par le livre de Josué, dont l'objet est de mettre les Juifs en garde contre la souillure des mœurs et des pratiques religieuses de l'étranger. Le personnage de Judith, dans le livre du même nom, est conçu à peu près dans la même donnée que celui de Jahel.

d'honneur, les princesses attachées à la personne de la mère de Sisara, causent entre elles des motifs de son retard. Elles ne voient pas l'homme qui est étendu là-bas, meurtri et défiguré ; leur vanité et leur légèreté trouvent un aliment dans la perspective des vêtements de luxe, des riches draperies que le vainqueur va rapporter. Si quelque chose a pu le retarder, ce n'est certes pas la résistance d'un ennemi misérable, c'est l'abondance même du butin, dont le partage a réclamé un temps plus long que d'habitude. Le personnage mis ici en évidence est la mère du général syrien, non point précisément, comme le dit Reuss, « parce que l'amour et l'orgueil d'une mère sont les sentiments les plus intenses au point de vue de l'expérience et de la psychologie de l'Orient », mais parce que le poète s'est tout naturellement représenté la maison de Sisara comme montée sur le pied d'une maison royale. Le roi Jabin, dont Sisara était le *sar tsaba*, est oublié depuis longtemps ; le général a pris les allures d'un monarque et, dans le palais des rois, le premier personnage féminin ce n'est pas l'épouse, — puisqu'il y en a plusieurs entre lesquelles il faudrait décider, — c'est la reine-mère, la mère du prince régnant[1]. Cette femme attend avec impatience le retour de son fils ; l'amour maternel se complique chez elle de la vanité féminine. Par la fenêtre, elle observe la route qui doit ramener le vainqueur ; cette fenêtre est fermée par le treillis qui, défendant les habitants contre les regards indiscrets, protège contre les trop vives ardeurs du soleil et contre les morsures du froid. — *Yabab*, *appeler*, ne se rencontre guère qu'en araméen. — *Eshnab*, *treillis*, ne se retrouve plus que dans les Proverbes. — *Ahar*, *traîner*, *tarder*, se présente avec la même acception dans les Psaumes. — *Pa'am*, au sens de *pas*, de *marche*, est familier à la langue des Psaumes. — Les *sages* parmi les *princesses* sont les femmes d'un certain âge, qui savent comment les choses se passent ; elles calment par leurs propos mesurés les impatiences et les alarmes des autres, spécialement de la mère de Sisara. Celle-ci, d'ailleurs, en qualité de femme d'expérience, ne tarde pas à se remettre de son inquiétude, et les réflexions que font ses femmes, ce sont celles-mêmes qu'elle avait faites et il lui suffit de se les remémorer. — *Raham*, *femme*, signifie proprement la matrice, les organes sexuels de la femme ; c'est un terme cru et qui le paraît plus encore dans la bouche de personnes du même sexe, qui désigne la femme comme un instrument de plaisir ; Reuss a adopté la seule traduction

[1] Ne pas négliger l'ingénieux contraste entre la *mère de Sisara* (verset 28) et Débora, *mère en Israël* (verset 7). Le livre des Rois mentionne soigneusement le nom des reines-mères.

à la fois décente et rendant l'intention de l'original, en disant *une fille*. — Nous arrivons aux deux mots *tséba'* et *riqemah*, qui n'ont pas laissé de créer des embarras aux commentateurs, *tséba'* ne se rencontre qu'en ce passage, mais le mot, qui se retrouve dans le néo-hébreu, a un sens parfaitement déterminé : il s'agit d'étoffes de couleur, d'étoffes teintes ou bigarrées. *Riqemah* se retrouve en d'autres places et signifie un tissu à dessins, soit qu'on se l'imagine fait au métier avec des fils de différentes couleurs, soit brodé à la main ; nous estimons plus simple d'adopter le second sens, qui nous permettra d'entendre le duel *riqemataym* comme exprimant une broderie double, c'est-à-dire une étoffe particulièrement riche, brodée sur les deux faces ; on imaginera, si l'on veut, qu'il s'agit de broderies en fils d'argent ou d'or. Nous croyons donc qu'on peut traduire sans hésitation : *un butin d'étoffes teintes pour Sisara, un butin d'étoffes teintes avec broderie, une étoffe teinte avec broderie sur les deux faces* ; il s'agirait d'étoffes teintes ou bigarrées, qui ont reçu des broderies plus ou moins savantes, plus ou moins riches. Ce dernier *tséba'* est au singulier ; c'est un travail unique en son espèce, d'une valeur hors ligne et qui est destiné à figurer sur les épaules du vainqueur ou de sa mère [1]. Nous ne voyons jusqu'à présent aucune difficulté permettant de soupçonner une corruption du texte ; seuls les mots *le-tsavrè shalal* nous arrêteront. La traduction littérale serait : *pour le cou du butin*, ce qui ne signifie rien ; alors on propose de comprendre : *pour le cou de l'homme du butin*, ce qui est d'une affreuse platitude ; enfin, on imagine un changement au dernier mot. Au mot *shalal*, d'une interprétation très claire, on substitue le mot *shégal*, appartenant à la basse hébraïcité et qui signifie reine [2]. Il nous semble qu'on peut sortir de peine en supposant que l'écrivain a rejeté à dessein le mot *shalal*, *butin*, en guise de refrain à la fin de son couplet. C'est comme s'il disait : Voilà son butin, voilà ses riches prises ! Reste à rendre compte de *tsavrè*, *le cou*, que l'on considère d'habitude comme un état construit supposant un régime ou complément. Puisque nous lui enlevons *shalal*, qui remplissait ce rôle, nous avons le choix entre deux

[1] Toutes ces étoffes sont pour Sisara. L'auteur commence par une indication générale : un butin d'étoffes teintes, puis il signale la présence de deux sortes de draperies : les vêtements de broderie simple, un vêtement unique à broderie sur les deux faces. Il y a là de la redondance, si l'on veut, mais nullement de double emploi.

[2] En réalité *shégal* est un mot chaldéen (Daniel, v, 2, 3, 23) qui ne se retrouve que Psaumes, xlv, 10, et Néhémie, ii, 6. Ni l'un ni l'autre de ces textes ne peut prétendre à l'antiquité, et il est assez singulier que M. Renan adopte une correction aussi peu favorable à l'idée qu'il soutient sur l'antiquité du poème.

suppositions : prendre *tsavrè*, qu'on peut lire également *tsavraï*, pour un pluriel à forme araméenne, analogue à *saraï* du verset 15, ou pour l'état construit avec présence du pronom de la première personne, ce qui signifierait *mon cou* ; la mère de Sisara verrait déjà ses épaules ornées du splendide vêtement qui figure dans la part de son fils. Cependant nous préférons la première alternative et traduisons simplement *le cou*, les épaules. — Nous avons déjà fait remarquer qu'il était peu naturel d'espérer de riches prises de la répression d'une insurrection éclatant dans une population misérable, durement rançonnée depuis de longues années. C'est là une objection qui eût été peu sensible à notre auteur ; toute expédition militaire suppose pour un poète un partage de butin. Nous avons déjà cité à ce propos le chant placé sur les lèvres de David à l'occasion du désastre où succombèrent le roi Saül et son fils Jonathan ; nous pensons que d'autres passages, tels que ceux de Juges, VIII, 24 suiv., et Josué, VI, 24 ; VII, 1, 20 suiv., n'étaient pas inconnus de l'écrivain du Cantique. — La dernière partie de la présente section répond de la manière la plus exacte aux dernières lignes de la section précédente (comparer la structure du verset 27 à celle de la seconde partie du verset 30) : cette seule constatation suffit à écarter toute idée de corruption de texte.

Mais c'est trop s'attarder à rapporter les vains et futiles propos de misérables ennemis ; le poète, par un farouche et sublime élan, s'arrache à ce médiocre spectacle, pour célébrer la divinité victorieuse. Je suis heureux de m'accorder pleinement avec M. Reuss sur la manière dont doit s'entendre le mouvement du morceau : « La brusque transition à ce vœu final (que nous allons reproduire) est d'un grand et puissant effet. L'histoire étant connue, le poète dédaigne de peindre la terreur produite par la fatale nouvelle. » *Ken yobedou kol-oyebéka, Yahvéh ! Ve-ohabav ketset hashémesh bi-gebouraho. — Ainsi périssent tous tes ennemis, ô Yahvéh ! Que ceux qui l'aiment (soient) comme le lever du soleil dans sa force !*

L'ensemble du morceau 23-30 est d'une perfection remarquable au point de vue littéraire. Au développement de la scène du meurtre correspond, par une série de savantes oppositions, une scène d'une nature contraire, où une femme également est mise en évidence. Le *finale* est d'un mouvement admirable et forme le digne couronnement d'une des œuvres les plus achevées de la poésie hébraïque, œuvre éminemment religieuse, dont l'objet est la glorification du Dieu d'Israël. — Le *lever* ou *sortir* du soleil répond au *tset*, au *sortir* de Yahvéh (verset 4). — Dans *ceux qui l'aiment*, le pronom *le* se rapporte à Yahvéh ; Reuss traduit ces mots par

ses fidèles, ce qui est parfaitement conforme à l'intention de l'écrivain [1].

IX

PARTICULARITÉS ET VOCABULAIRE DU CANTIQUE ; SON ÉTAT DE CONSERVATION, SES SOURCES, SON CARACTÈRE ET SON AGE.

Nous récapitulerons d'une façon sommaire des observations dont une bonne partie se sont déjà rencontrées au cours de notre examen.

Formes se rapprochant de l'araméen : *Middin*, les tapis, est un pluriel araméen caractérisé (v. 10). — *Saraï*, les chefs ou princes, est un état construit ou pluriel de forme araméenne (v. 15) ; il y a lieu d'en rapprocher *tsavrè*, plus exactement *tsavraï*, les épaules, le cou (v. 30). — *Shé* est employé pour *asher* (deux fois au v. 7). — *ʿAmamim*, les peuples ou troupes, est également une forme des temps qui subissent l'influence de l'araméen (v. 14) [2].

Les conclusions tirées du vocabulaire s'imposent bien plus encore ; elles sont écrasantes, en ce sens que la terminologie familière au Cantique est celle des livres de la Bible dont on admet le plus volontiers l'origine post-exilienne. Les rapprochements les plus significatifs portent sur des livres appartenant à la section des *Ketoubim* : Psaumes, Job, Proverbes, Chroniques, Esdras, Néhémie, ou aux sections des écrits législatifs et prophétiques qu'on soupçonne d'avoir été rédigées en dernier lieu. — (v. 2) *Paraʿ*, laisser flotter (la chevelure), est emprunté aux Nombres et au Lévitique ; ce mot a conservé le même sens en chaldéen et talmudique ; *péraʿ*, chevelure, cf. Nombres et Ezéchiel ; *hitnaddeb*, se consacrer (en vue du combat), cf. Esdras, Néhémie et surtout Chroniques ; — (v. 3) *rozen*, monarque, cf. Psaumes, Proverbes, Deutéro-Isaïe ; — *shir*, chanter, *zamar* (au pihel), jouer (d'un instrument à cordes), cf. Psaumes ; — (v. 4) *raʿash*, trembler, cf. Psaumes et Ezéchiel ; *nataph*, ruisseler, même mot qu'en araméen, cf. Job, Joël, Proverbes, Cantique ; *ʿab*, nuée sombre, cf. Psaumes et Job ; — (v. 5) *nazal*, se dissoudre, cf. Psaumes ; — (v. 6) *orah*, chemin, terme qui se retrouve en arabe,

[1] Comparez pour l'image du soleil qui se lève dans sa force, Psaumes, XIX, 5-7.

[2] Nous ne nous attarderons pas à discuter avec ceux qui voient dans ces formes les marques du dialecte hébreu septentrional : rien ne les autorise à s'exprimer ainsi, sinon la *supposition* toute gratuite que le Cantique de Débora et le Cantique des cantiques sont l'œuvre de poètes du nord, du Xe ou XIIe siècle avant notre ère !

cf. Job, Psaumes, Proverbes, Isaïe ; — *ʿaqalqal*, tortueux, crochu, qui s'explique par une racine syriaque, cf. Psaumes ; — (v. 8) *magen*, bouclier, terme commun à l'arabe, cf. Psaumes, Proverbes, Chroniques ; — *romah*, lance, terme commun à l'araméen et à l'arabe ; —(v. 11) *tsideqot*, justices, terme de basse date en ce sens ; — (v. 15) *pelagot*, rigoles, cf. Job ; — (v. 16) *higerè*, délibérations, cf. Job, Proverbes, Psaumes ; — (v. 21) *garaph*, entraîner, s'explique par l'araméen ; — (v. 22) *darak*, fouler, cf. Deutéro-Isaïe ; *daharot*, pas précipités, cf. (pour le verbe racine) Nahum ; — (v. 23) *ʿezerah*, aide, cf. Isaïe, Job, Psaumes ; — (v. 25) *céphel*, coupe, appartient au chaldéen et au syriaque ; *adirim*, les grands, cf. Chroniques, Néhémie, Psaumes ; — (v. 26) *ʿamèlim*, travaux de force, cf. Ecclésiaste, Psaumes ; *halam*, frapper (avec le marteau), cf. Psaumes ; *mahaq*, broyer, s'explique par l'arabe ; *halaph*, transpercer, s'explique par l'arabe, cf. Job ; — (v. 28) *yabab*, crier, s'explique par l'araméen ; *éshenab*, treillis, cf. Proverbes ; — *ahar* (au pihel), tarder, se retrouve aux Psaumes dans la même construction ; *paʿamè*, les pas, cf. Psaumes ; — (v. 30) *tséba*ʿ, étoffe teinte, propre à notre morceau, est d'un emploi fréquent dans le bas hébreu ; *riqemah*, broderie, cf. Ezéchiel et Psaumes [1].

En fait de particularités linguistiques, signalons l'emploi que fait l'écrivain de la préposition *be*, surtout dans le début du poème. Nous voudrions relever les nombreuses répétitions et allitérations cherchées ; nous avons cité quelques-unes des plus significatives ; nous laissons aux lecteurs le soin de compléter ce travail, qui nous entraînerait trop loin à cette place. Nous en dirons autant de l'analyse purement littéraire du poème, dont les éléments sont maintenant à leur disposition. Nous sommes en présence d'une œuvre singulièrement méditée, dont pas une ligne, pas un mot, n'a été laissé au hasard ; c'est le fruit des veilles d'un poète rompu aux difficultés de son art et que le souci de la forme engage parfois dans des constructions compliquées. On ne saurait dire que le poème présente des difficultés générales d'interprétation ; le plan en est facilement saisissable, en dépit de l'état suspect ou décidément corrompu d'un certain nombre de passages. Quand on a pris son parti de la rhétorique un peu apprêtée de son auteur, des redondances sensibles en plusieurs places, de la brusque concision dont le poète a fait preuve ailleurs, on voit combien est peu fondé le jugement de ceux qui voient dans cette page une

[1] Nous sommes loin de prétendre que tous ces termes soient spéciaux aux livres le plus récemment composés de la Bible ; nous prétendons seulement que leur réunion en un même morceau rapproche le Cantique du vocabulaire des Hagiographes.

œuvre archaïque et d'inspiration purement laïque, échappée au naufrage de toute une littérature [1]. Le Cantique de Débora est un chant religieux, un hymne d'actions de grâces, un psaume conçu sur le modèle d'un chant triomphal.

Nous avons également déterminé, au fur et à mesure, les sources auxquelles l'écrivain a puisé et tout d'abord le récit en prose de la victoire de Barac (Juges, chap. IV), qui lui sert de modèle et dont aucun détail ne lui a échappé, bien qu'il se soit permis d'en modifier plusieurs traits dans l'intérêt de sa propre œuvre [2]. En dehors de ce rapprochement capital et qui domine le poème, nous avons noté les traits suivants : (v. 2) le trait du naziréat lui est suggéré par l'exemple de Samson et de Samuel (Juges, XIII à XVI, I Samuel, I et II, cf. Nombres, VI) ; — (v. 4 et 5) pour les allusions au Sinaï et à l'Idumée, cf. Exode, XIX ; Nombres, XX, 14-29, XXI, 4 ; Deutéronome, I, 44, II, 1-8, 12, 22, 29 ; — pour la mention de Samgar, cf. Juges, III, 31 ; — (v. 8) pour les « nouveaux dieux » qu'adore Israël, cf. Juges, II, 3, 12-13, 17, 19, III, 6 ; — v. 13) pour la mention d'Amalec, cf. Juges, XII, 15 ; — (v. 14) pour l'emploi du nom de Makir comme synonyme de Manassé, cf. Nombres, XXVI, 29 suiv., XXXII, 39 suiv. ; Josué, XVII, 1-6 ; — (v. 15 et 16) pour la caractéristique de Ruben, cf. Nombres, XXXII, 11 suiv., 16 suiv. ; — (v. 17) pour l'emploi de Galaad comme synonyme de Gad, cf. Nombres, XXXII, 1-2, 28-36 ; — pour la caractéristique de Dan et d'Aser, cf. Josué, XIX, 40-48 et *ibid.*, 25-31 ; — (v. 19) pour l'expression « les rois de Chanaan », cf. Josué, IX, 1-2, X, 5-6, 16 suiv., 40 suiv. et surtout XI, 1 suiv., où Jabin, le même que met en scène Juges, IV, est représenté comme s'étant mis à la tête d'une coalition de rois ; — pour la mention de Thaanac et de Méguiddo, cf. Juges, I, 27, et Josué, XII, 21 ; — (v. 20) pour l'intervention des étoiles, cf. Josué, X, 11 ; — (v. 23) pour la mention de Méroz, cf. (avec réserves) Josué, XII, 21 [3]. — Nous nous croyons donc autorisé à considérer l'auteur du Cantique de Débora comme ayant eu à sa disposition et ayant utilisé tant les livres législatifs (Pentateuque) que les livres historiques (Josué, Juges, Samuel). La question qui avait été posée au début de cette étude se trouve ainsi résolue dans le sens de l'antériorité des livres bibliques sur

[1] D'autres ont supposé une œuvre antique, remaniée à une ou plusieurs reprises ; c'est une concession sérieuse, c'est l'aveu déguisé de la modernité du poème.

[2] Procédé bien connu et dont la comparaison des Chroniques avec les Rois constitue l'exemple classique.

[3] Dans Josué, XII, 19 on nomme une localité de *Madon*, et Josué, XI, 5 et 7, *Méron*. On lit au début du chap. XI de Josué, que Jabin, roi de Hatsor, avait pour allié le roi de Madon, et au chap. XII du même livre, les noms de Madon et de Méron sont placés à côté de ceux de Hatsor, de Thaanac et de Méguiddo.

le Cantique; celui-ci est désormais pour nous une composition poétique libre, insérée après coup dans le texte en prose.

La question de date se trouve résolue du même coup. Un auteur qui a à sa disposition les livres législatifs et les livres historiques, que son vocabulaire met dans un rapport étroit avec les principaux Hagiographes, qui, tout particulièrement, connaît les Chroniques, cet auteur appartient aux temps de la Restauration et non pas même au début de cette époque, mais au IVe, sinon au IIIe siècle avant notre ère [1].

Nous sommes à près de dix siècles de M. Reuss, qui tient cette page pour « le document le plus ancien de la littérature hébraïque qui nous soit parvenu dans son intégrité », et déclare que le poème peut « d'après les évaluations les plus modestes, remonter au XIIe siècle avant notre ère. » L'éminent critique ne l'attribue pas d'ailleurs à Débora elle-même, mais à un contemporain ou à une personne fort rapprochée de l'événement. La pièce, après « avoir été d'abord conservée par la tradition orale dans la localité qui devait s'y intéresser de préférence, » a dû être insérée dans « un de ces anciens recueils de poésies, auxquels d'autres historiens ont emprunté à leur tour des fragments plus ou moins étendus. » M. Renan, pour sa part, soutient l'authenticité du poème au sens le plus strict du mot, c'est-à-dire en fait l'œuvre de la prophétesse Débora elle-même, veut qu'il ait été recueilli dans un ancien recueil de poésies antérieur à la rédaction des livres historiques et qu'il ait été inséré, à quelques siècles de distance, dans le livre des Juges; en dépit d'un certain nombre d'altérations, malgré l'adjonction de « traits piétistes », l'originalité de l'œuvre a été respectée. — Ce n'est évidemment que par la voie de l'analyse littéraire, telle que nous avons essayé de la pratiquer, que l'on arrivera à trancher la question de l'âge de notre poème. Dès 1883, nous indiquions dans la *Revue de l'histoire des religions* [2] les motifs que nous avions de regarder la version poétique de l'affaire de Débora comme inspirée par la version en prose du même événement; dans notre *Précis d'histoire juive* [3], nous donnions déjà des indi-

[1] Un historien d'Israël, dont je ne connais l'œuvre que par le Commentaire de Bertheau, Seinecke, s'est attaqué dès 1876 à l'antiquité du Cantique de Débora en s'appuyant sur les aramaïsmes qu'il y relevait. Malheureusement, ces remarques si justes sont gâtées par une interprétation mythologique, fondée principalement sur l'étymologie des noms de Débora, Barac, Jahel, etc. Seinecke, à ce qu'assure Bertheau, a résumé ainsi son opinion : « Ce morceau est un fragment d'ancienne mythologie hébraïque, dans lequel les forces purifiantes de la nature, tonnerre, éclair et flammes, sont opposées aux vapeurs et aux nuages. »

[2] T. VII, 1883, p. 332-338.

[3] 1889, note de la page 110.

cations très nettes, destinées à faire ressortir le caractère artificiel du Cantique. Enfin, reprenant notre étude soit dans nos conférences de l'École des Hautes-Études, soit en vue de la rédaction d'un mémoire où notre refus de nous ranger à l'opinion courante serait justifié d'une manière complète, nous espérons avoir groupé tous les éléments qui permettent d'établir non seulement ce que le Cantique de Débora n'est pas, mais ce qu'il est réellement, à savoir une œuvre pseudonyme où la science de la composition s'allie, par un mariage remarquablement assorti, à la passion religieuse et patriotique.

X

TRADUCTION DU CANTIQUE DE DÉBORA.

INTRODUCTION.

Prélude.

Pour les chevelures qui ont flotté en Israël (en suite d'un vœu),
Pour le peuple qui s'est consacré (en vue du combat),
Bénissez Yahvéh !
Ecoutez, ô rois,
Tendez l'oreille, ô monarques !
Je veux, je veux chanter pour Yahvéh,
Jouer (de l'instrument à cordes) pour Yahvéh, Dieu d'Israël.

Strophe.

O Yahvéh ! quand tu sortis de Séïr,
Quand tu arrivas de la campagne d'Edom,
La terre trembla, tandis que les cieux ruisselaient,
Que les sombres nuées ruisselaient d'eau ;
Les montagnes fondirent en présence de Yahvéh,
Le Sinaï même — en présence de Yahvéh, Dieu d'Israël.

Antistrophe.

Au temps de Samgar, fils d'Anath,
Au temps de Jahel, les chemins faisaient défaut,
Ceux qui vont par les routes allaient par des chemins tortueux ;
Ils faisaient défaut les chefs en Israël, ils faisaient défaut,
Quand je me levai, moi Débora,
Quand je me levai comme une mère en Israël.
(Israël) choisit des dieux nouveaux ;
Aussi la guerre est aux portes (des villes).
Voyait-on un seul bouclier, une seule lance,
Dans les quarante milliers d'Israël ?

Reprise du prélude.

Mes accents aux ordonnateurs d'Israël,
A ceux du peuple qui se sont consacrés !
Bénissez Yahvéh !
Vous qui montez des ânesses tachetées,
Vous reposez sur des tapis, allez par les chemins, chantez
D'une voix qui domine les cris des pâtres près des auges.
Célébrez en ces lieux les bénédictions de Yahvéh,
Les bénédictions qu'il accorda à son chef en Israël,
Alors que descendit aux portes le peuple de Yahvéh

Le chœur ou Barac s'adressant à Débora.

Réveille-toi, réveille-toi, Débora,
Réveille-toi, réveille-toi, déclame un cantique !

Débora s'adressant à Barac.

Lève-toi, Barac,
Fais défiler tes captifs, fils d'Abinoam !

LE CORPS DU POÈME.

1° Le rôle des diverses tribus.

Alors un reste est descendu contre les princes du peuple,
Yahvéh est descendu à mon secours contre les guerriers :
D'Ephraïm, ceux dont la racine est en Amalec ;
Derrière toi, (Barac !) Benjamin parmi tes troupes ;
De Makir descendirent les ordonnateurs,
De Zabulon, ceux qui marchent avec le bâton de contrôleur.
Les princes d'Issachar s'attachent à Débora ;
Issachar se joint à Barac,
Il se jette dans la vallée sur ses pas.
Aux canaux de Ruben, grandes résolutions du cœur.
Pourquoi te reposais-tu entre les parcs
En écoutant la flûte des troupeaux ?
Aux canaux de Ruben, grandes délibérations du cœur.
Galaad, par delà le Jourdain, reste tranquille ;
Et Dan, pourquoi se retire-t-il sur ses navires ?
Aser se repose au rivage des mers.
Et dans ses anses reste tranquille.
Zabulon est un peuple qui sacrifie sa vie ;
Nephtali aussi sur les hauteurs de la contrée !

2° L'engagement et la déroute de l'ennemi.

Ils sont venus les rois, ils ont livré combat,
Oui, ils ont livré combat les rois de Chanaan,
A Thaanac, aux eaux de Méguiddo ;
Rapine d'argent ils n'ont point faite.

Des cieux ont livré combat les étoiles,
Des cieux elles ont livré combat à Sisara.
Le torrent de Kison les a entraînés,
Le torrent antique, le torrent de Kison —
Mon âme, marche sur l'insolence ! —
Alors retentirent les sabots des coursiers,
Par dessus, par dessus les pas précipités des puissants.

3° Le haut fait de Jahel.

Maudissez Méroz, dit l'ange de Yahvéh,
Oui, maudissez ses habitants,
Qui ne sont point venus à l'aide de Yahvéh,
A l'aide de Yahvéh contre les guerriers !
Bénie soit entre les femmes, Jahel,
La femme de Héber, le Kénite !
Entre les femmes de la tente, qu'elle soit bénie !
De l'eau il demande, du lait elle lui donne ;
Dans la coupe des princes elle présente la crème.
Etendant la main (gauche) vers le pieu,
La droite vers le maillet des rudes travaux,
Elle frappe Sisara, brise sa tête,
Elle broie et transperce sa tempe.
Entre ses pieds il se renverse, il tombe, il demeure,
Entre ses pieds il se renverse, il tombe ;
Là où il s'est renversé, il tombe assommé.

4° Angoisses de la mère de Sisara.

Par la fenêtre, elle observe, elle appelle,
La mère de Sisara, par le treillis :
« Pourquoi son char tarde-t-il à venir ?
« Pourquoi les pas de ses chariots traînent-ils ? »
Et les plus expertes de ses dames répondent
— Elle-même se remémore ses propres paroles — :
« Ne trouvent-ils pas, ne partagent-ils pas le butin ?
« Une fille, une couple de filles par tête de combattant,
« Un lot de draperies pour Sisara,
« Un lot de draperies brodées,
« Une draperie de cou brodée sur les deux faces dans son lot. »

ÉPILOGUE.

Le chœur et Barac joignant leur voix à celle de Débora.

Ainsi périssent tous tes ennemis, ô Yahvéh !
Ceux qui t'aiment seront comme le soleil,
Quand il sort dans sa vigueur.

MAURICE VERNES.

LES

FÊTES PERSANES ET BABYLONIENNES

MENTIONNÉES DANS LES TALMUDS DE BABYLONE ET DE JÉRUSALEM

J'ai publié, il y a vingt ans, un travail sur les noms des fêtes persanes et babyloniennes mentionnées dans les deux Talmuds [1], mais, comme j'ai changé d'avis sur plusieurs points et que, d'un autre côté, la Consultation de Haï publiée par M. Harkavy [2] détruit plusieurs de mes hypothèses, je demande la permission de revenir ici sur cette question, qui ne manque pas d'intérêt.

Nous aurons à renvoyer très souvent aux sources. Il me paraît donc tout indiqué de citer ici les passages qui parlent de ces fêtes et d'en relever les variantes.

On lit dans *Aboda Zara*, jer., I, 39 *c* :

א"ר יוחנן פרוקטו ראשה של תקופה. ר' בא בשם רב ג' זמנים בבבל וג' זמנים במדיי. ג' זמנים בבבל : מחורי וכנוני וכנוותה. ג' במדיי : נוסרדי ותיריוסקי ומתירקנתי. ר' הונא בשם ר' נחמן בר יעקב נרוס בב' באדר בפרסי בעשרים באדר במדי.

Le Talmud de Babylone, *Aboda Zara*, 11 *b*, dit :

ודפרסאי מאי : נוסרדי וטוריסקי מוהרנקי ומוהרין' ודרומאי דבבלאי מאי : מוהרנקי ואקניתי' בחנוני ועשר באדר.

Rabbênou Haï Gaon explique ainsi ce passage [3] :

[1] *Zeitschrift für die Wissenschaft des Judenthums*, de Kobak, VIII, p. 49-64. Cf. Kohut, *Aruch Completum*, I, 258; III, 253; IV, 88; V, 125, 195 et 389.

[2] Harkavy, *Responsen der Geonim*. La consultation de Haï, concernant notre sujet, porte le numéro 46 et se trouve p. 22.

[3] Les numéros 46 et 47 contiennent l'explication, donnée par Haï, des mots étrangers qui se trouvent dans *Aboda Zara*, explication adressée à Mar Elhanan, fils de

ואלו אידיהן של פרסיים אשר הוזכרו מוסרדי ומיהרקאני טריאסקי ניהרוז ועכשיו מוסרדי וטריאסקי אינן נוהגין אבל (מהרקאני) [צ"ל מיהרקאני] יד עכשיו אלו הדילוגויים (נוהגין) [צ"ל נוהגין] בם בבבל ונקראין ניהרגאן בראש הקיץ ובראש החורף. ומהרוז הוא יום החודש מלה מפורסמת בלשון פרסי. ארמאי דבאבלא הם גויים שבשדות ושבמדברות כאשר תאמר תורבאלא היו להן ימי אד שנוהגין הן בהן. יום מוהרי שנותנין חותמות בשידוכי אשה, וימי אקניאתא יום שאדם קונה שדהו אותו היום עשאוהו יום טוב ובאין ושותין אצלו ומזמרין לע"ז עד שניעמידין. (כגונן) [כנונו] יום ביאת חודש באמון כי בו נכנסין לבתיהן ומתקבצין כולן שהיו נפרדין בבד זה כאן וזה כאן. ועיסרי פאדר יום שמעשרין מעשרות לשומרים את בגדיהן כי יוצאין היו אלה ארמאי דבאבלא לשקוד על דרכים ולשדוד ומושיבין מקצתן על כליהם לשמרן וכשבאין בביתם נותנין מעשר לשומרין ושושין יום טוב.

En suivant la leçon et, en partie, l'explication de Haï, Hananel, dans son commentaire sur *Aboda Zara*, *l. c.* (Codex Vaticana Angelica), dit :

ימי אידיהן של פרסיים אינו הן ופשיט מוסרדי ומיהרקני תיריסקי מוהרוז אלו ימי אידיהן של פרסיים. ימי אידיהן דארמאי באלא אינו הן פי' גוים שבשדות ופשיט מהרקי ואקניתא כנוני ועסרי פאדר.

Le ms. de Munich du Talmud, *in loco*, porte :

מוטירדי וטיריסקי[1] מוהרסנקי[2] ומוהרן[3] הני דרומאי ודפרסאי דבבלאי מאי [מוהרנקי][4] ואקנייתא בנוני ואסר באדר'

Nathan ben Yehiel (*Aruch*, מסרדי) a les variantes suivantes : מסרדי וטוריסקי מוהרקני ומירון. Cet auteur attribue à tort ces noms à des idoles persanes, sans ajouter d'autre explication. D'après Benjamin Mussafia (*s. v.* טוריסקי), ces noms, qu'il lit מוטרדי

Mar Schemaya, et connue sous le titre de שרחה אלבאט יבודה זרה. Voir Harkavy, *l. c.*, p. 350, et Steinschneider, *H. B.*, IV, 107, note 2. L'ouvrage d'Ibn Djama רסאלה אלברהאן פי תדכיה אלחיון (voir Steinschneider dans *Zeitschrift* de Geiger, 1862, p. 312, et Neubauer, Catal. des mss. hébr. de la Bodléienne, n° 793, p. 155) renferme également l'explication de ces mots étrangers donnée par R. Haï.

[1] C'est ainsi qu'il faut corriger טירדיסקי, conformément à la leçon de Raschi, éd. Pesaro.

[2] Cette leçon semble une corruption de מוהראנקי ou מהרנקי, sans א, comme le portent le Talmud, éd. de Venise et de Salonique, et Raschi, éd. Pesaro. Cf. Rabbinowitz, *Dikduke Soferim, Aboda Zara*, *in loco*.

[3] Les éditions mentionnées du Talmud ont מהורן ; nous verrons plus tard comment M. P. de Lagarde explique ce mot.

[4] Comme M. Rabbinowitz ne signale pas de variante, le manuscrit du Talmud a sans doute la même leçon que nos éditions, ce qui m'a déterminé à compléter le mot et à le mettre entre parenthèse.

ונוירוסקי נוהרנקי ונוהדין, désignent bien des fêtes persanes, mais, comme R. Nathan, il ne cite même pas les autres fêtes que les deux Talmuds qualifient de babyloniennes.

Si nous ne tenons pas compte provisoirement des observations de Yohanan et Houna, rapportées dans le Talmud de Jérusalem, nous pouvons classer les variantes dans l'ordre suivant[1], en faisant observer que, parmi les diverses leçons que nous citons, c'est la leçon placée en premier dans chaque série qui nous paraît la vraie.

A. *Fêtes appelées persanes.*

1. נוטרדי (M[1].) ; נוטרדי (T. B.) ; נוסרדי (H. et Hn.) ; ניסרדי (A.) ; נוסרדי (T. J.).
2. תוריסקי (T. J. et Hn.) ; טירויסקי (M. et R.) ; טוריסקי (T. B.) ; טוריוסקי (A.) ; טריאסקי (H.).
3. נוהרקאני (H.) ; ניהרקני (A.) ; נוהרקני (Hn.) ; נוהרנקי (T. B.) ; נוהרנקי (T. V. et S. et R) ; נוהרסנקי (M.) ; ניתורקנה (T. J.).
4. נוהרוז[2] (Hn.) ; ניהרוז (H.) ; נוהרין (T. B) ניהורן (T. V. et S. et R.).

B. *Fêtes appelées babyloniennes.*

1. נוהרי (H.) ; נוהרקי (Hn.) ; ניתורי (T. J.) ; נוהרנקי (T. B.).
2. אקניתא (T. V., S. et Benven. ; R. Hn.) ; אקניאתא (H.) ; אקנייתא (M.) ; אקניתי (T. B.) ; כנוותא (T. J.).
3. כנני (T. J., H. Hn.) ; בנני (M.) ; בחנני (T. B.).
4. עיסרי באדר (H., Hn.)[3] ; אסר באדר (M.) ; עשר באדר (T. B.).

Il résulte de ce qui précède que le Talmud babylonien énumère quatre fêtes, tandis que le Talmud de Jérus. n'en mentionne que trois de chaque série. Par contre, ce dernier cite une fête נרוס qui semble, à première vue, omise dans le T. B., et, de plus, Yohanan

[1] Nous usons dans notre tableau des abréviations suivantes : T. B. = Talmud de Babylone; T. J. = Talmud de Jérusalem; M. = Ms. du Talmud de Munich; H. = Rabbi Haï Gaon; Hn. = Rabbi Hananel; A. = Aruch de R. Nathan ben Yehiel; R. = Raschi, éd. Pesaro; T. V. et S. = Talmud, éd. de Venise et de Salonique.

[2] Telle est la leçon du ms. de Hananel, que j'ai pu connaître, grâce à l'obligeance de M. Berliner, par la copie de M. Capua, de Rome. La nouvelle édition du Talmud de Vilna, qui a utilisé cette copie, a imprimé נוהרוז et corrigé en נוהרין. Cf. la note suivante.

[3] Ici aussi, dans l'édition de Vilna, on a gâté le ms. de Hananel, en voulant le corriger. Ainsi, on a mis un point après רבי אידיהן דארמאי, de sorte que la suite : באלא אידי הן n'a plus de sens. La correction suivante est également due à l'ignorance. Hananel, comme Haï, a la vraie leçon עסרי פאדר, qu'on a corrigée en עסרי באדר, pour la rapprocher de la leçon fantaisiste עשר באדר.

mentionne encore une fête פרוקטו, qui n'est pas nommée dans le T. B. En dehors de la variété des leçons, il existe encore une autre divergence. Rabbi Ba (Abba), au nom de Rab, parle de trois fêtes *médiques* et entend certainement par là des fêtes *persanes*, et R. Houna, au nom de R. Nahman b. Jacob, dit que la fête de נרוס était célébrée le 2 Adar en Perse et le 20 Adar en Médie. Or, pour Houna, la Médie est, sans aucun doute, la Babylonie. On peut admettre difficilement que les auteurs palestiniens, et même ceux de la Babylonie, aient eu la moindre connaissance authentique des fêtes des Vieux-Mèdes, si nous songeons que les vieux auteurs grecs eux-mêmes ne les connaissaient pas, non plus que les fêtes persanes, à l'exception de Mihrjan, comme nous le verrons plus tard. Si, néanmoins, il est question de fêtes babyloniennes dans les Talmuds, il faut certainement entendre par là des fêtes *persanes* célébrées par les habitants de la Babylonie surtout à partir de la période des Sassanides, et dont les deux plus anciennes, comme nous l'apprend Haï, n'étaient plus même connues de nom au x^e^ siècle. Bien plus, si nous nous en rapportons à la leçon adoptée par Haï et Hananel, qui substituent à l'inintelligible ודרוניאי les mots ארמאיי דבאלא דבבלאי, qui signifient, selon eux, « travailleurs des champs, paysans », il ne serait pas du tout question dans le Talmud de Babylone de fêtes babyloniennes, mais de fêtes agricoles (persanes). Nous montrerons plus loin, dans la seconde partie, jusqu'à quel point cette hypothèse est fondée.

Après ces préliminaires, nous pouvons aborder l'examen de chacun des mots étrangers qui désignent ces fêtes.

I. Les noms des fêtes persanes.

1. מוטירדי. — On sait qu'il arrive souvent que, dans la transcription des mots étrangers, le Talmud et le Midrasch confondent les lettres ר et ד, ס et ט, par suite de la similitude de leurs formes, et que מ devient נ. On comprend donc que la leçon conservée par le manuscrit du Talmud de Munich מוטירדי, et que je considère comme originale, ait pu devenir facilement מוסרדי, מוכרדי, מוטרדי, et enfin, נוסרדי. Autrefois, j'avais pris מוטרדי comme la leçon exacte, et considéré ce mot comme un Hifil Poual de טרד [1], signifiant « celui qui a été précipité, renversé », par allusion au détrônement du faux Smerdis. Du reste, la fête nationale persane con-

[1] Cf. Kobak. *l. c.*, p. 57.

nue sous le nom de Μαγαφονία est déjà mentionnée par Hérodote (III, 79) [1]. Mais cette fête qui, soit dit en passant, n'est pas nommée dans les sources persanes, peut difficilement avoir été désignée par un dérivé hébreu. Maintenant, je suis convaincu que le vrai nom est מיתירי, *Mélyâria* en huzvaresch (zend, *Maidhyâirya* ; parsi et néo-persan, *Mê'dyârem*), une des six fêtes nationales [2] qui, dans le cours de l'année, devaient perpétuer le souvenir des six périodes de la création. La fête en question, rappelant la création des animaux domestiques et des bêtes sauvages, était célébrée au mois de Bahman (janvier) pendant quatre jours consécutifs, depuis le jour *Mihr* jusqu'au jour *Berhâm* (c'est-à-dire du 16 au 20 du mois). Cette fête est mentionnée dans les textes du Zend-Avesta[3] et dans les sources persanes postérieures [4].

2. תיריסקי. [5] — Selon moi, ce mot est composé de *Tir*, nom d'un mois correspondant à notre mois de juin, et du persan *Yissâ*, *Yassâk*, et signifie littéralement « l'institution du Tir » ; ce mois s'appelle aussi *Tirgân*. Il désigne une fête célébrée dans le mois de Tîr, le 13e jour, qui porte le même nom (Tir) que le mois. Suivant la tradition, cette fête rappelait la conclusion de la paix entre Minùchir, petit-fils de Feridùn, avec le pirate touranien Afrâsiyâb. A en croire cette tradition, il aurait été stipulé que la frontière contestée des deux royaumes (Eràn et Turân) serait fixée par le célèbre archer persan Arâs. La flèche atteignit la rive de l'Oxus, et depuis, ce fleuve fut reconnu comme ligne de frontière. Ce fait se passa le 13 du mois de Tir, d'où le nom de la fête [6]. C'est aussi en ce jour qu'avait lieu la cérémonie de l'aspersion d'eau. On se faisait des visites et on s'aspergeait avec de l'eau de fleurs d'oranger, de l'eau de roses ou simplement de l'eau de source. Pour cette raison, la fête porte aussi le nom d'Abrizân et Abrizgân, *aspersion*. La tradition prétend donner à cet usage une base historique. Elle raconte qu'à la suite d'une grande sécheresse, on avait institué des prières publiques. Soudain, les écluses du ciel

[1] Spiegel, introduction à la 2e partie de sa traduction de l'Avesta, p. CIV.

[2] Elles sont appelées du nom collectif de Gâhânbârs. Cf. Spiegel, *l. c.*, p. C, et la citation qui y est faite de Sadder, p. XCIV. Le chap. LI du Khorda Avesta, intitulé Aferîn-Gahanbar, est consacré à ces fêtes. Cf. aussi Spiegel, traduction de l'Avesta, II, 4, et *Eranische Alterthumskunde*, II, p. 12.

[3] Yaçna, I, 30 : II, 39 ; III, 44 ; Visp., I, 6 ; II, 1.

[4] Voir Borhani gatiu dans le Lexique persan de Vullers, II, 949, et Spiegel, traduction de l'Avesta, II, 4, et *Eranische Alterthumskunde*, II, 12.

[5] Comme le tav persan est transcrit par ת, la leçon תיריסקי doit être préférée à טיריוסקי et aux autres variantes.

[6] Sur cette fête et son institution, voir Borhani gatiu, chez Vullers, I, 489, et Richardson, *Orientalische Bibliothek*, II, 183.

s'ouvrirent et la pluie tomba en abondance. Pour témoigner sa joie, la foule s'aspergea d'eau et institua ce jour comme jour d'allégresse[1].

3. מיהרקאני. — En considérant comme exacte cette leçon depuis longtemps admise[2], nous pouvons l'identifier avec Mihrgân, fête persane très célèbre. Après le Nouvel-An[3], c'était la fête la plus populaire en Perse, et elle durait six jours. Elle rappelait les exploits de Mithra (en néo-persan : Mihr), dont il est si souvent question dans les textes de l'Avesta[4]. On commençait à la célébrer le jour de Mihr du mois Mihr (Mithra). Le premier et le dernier des six jours fériés étaient considérés comme particulièrement saints ; c'étaient le 16e et le 21e jour du mois Mihr (septembre).

Borhani gatiu[5] donne divers motifs à l'institution de cette fête. Ce serait, par exemple, le jour où Dieu aurait créé la terre et formé les corps pour les âmes. C'est aussi à cette fête que se rattache le souvenir de la victoire de Feridûn sur Zohâk. On rapporte aussi quelques détails sur la façon dont elle était célébrée. Ainsi, le roi s'oignait ce jour-là d'huile précieuse (Bân), s'habillait d'un vêtement fin et bigarré et se couvrait de la cidaris, au-dessus de laquelle il y avait une image du cercle solaire. Le chef des Mobed lui apportait un plat, sur lequel se trouvaient des citrons, du sucre, du lotus, des coings, des pommes, des raisins blancs et sept grains de myrthe, qu'il accueillait avec des murmures. — Ardeschîr et Nuschirvân auraient fait distribuer, le jour de cette fête, des vêtements au peuple, cette fête étant principalement consacrée à la joie. Ctésias[6] rapporte : « Chez les Perses, il est permis au roi de s'enivrer une fois par an, le jour où l'on offre des sacrifices à Mithra. » Ce détail est confirmé cent ans plus tard par Duris (340-276 av. J. Ch.), qui dit, dans son 7e livre des Histoires : « Pendant un jour des fêtes célébrées en l'honneur de Mithra, le roi s'enivre et danse la danse persane. Mais en dehors de lui, personne ne danse ce jour-là en Asie. » La danse persane était l'expression de la joie la plus vive[7]. Pour cette fête, le

[1] Borhani gatiu, dans Vullers, I, 9; Richardson, *l. c.*

[2] Plus loin on verra qu'il y a également un argument en faveur de la leçon du Talmud de J. מיתירקנה.

[3] Nauroz. Voir plus loin *s. v.* נוהרוז.

[4] Cf. le Mithra Yasht (Mihr) et le *Mithra* de Windischman, cf. aussi mon *Angelologie*, p. 36 et s., sur le parallèle de Mithra et de מיטטרון; *Aruch Completum*, V, 119 et s.

[5] Cf. le texte chez Vullers, II, 1239.

[6] Voir Windischman, *Mithra*, p. 57, où Athenaeus, X, 434, se trouve cité.

[7] Xénophon, Cyropédie, VIII, 4 et 12.

satrape d'Arménie, comme le rapporte Strabon [1], était obligé d'envoyer 20,000 poulains. La fête était donc une fête de réjouissances. Comme Mithra se trouvait placé entre la nuit et la lumière, à l'époque où les jours et les nuits sont égaux, Rapp [2] en conclut que cette fête était célébrée à l'équinoxe du printemps, en l'honneur de la lumière qui avait enfin vaincu la nuit de l'hiver et reconquis son empire. D'après Richardson [3], la fête était célébrée à l'équinoxe d'automne, en l'honneur de la grande divinité visible, le soleil. C'est ainsi que par la grande fête de Nauroz on célébrait le passage du soleil dans le Bélier. Il est à remarquer que, d'après Haï Gaon également, la fête de Mihrgân était célébrée par les דילומיים [4] à Babylone, et cela בראש הקוץ ובראש החורף, au commencement de l'été et de l'hiver, ce qui devait indubitablement rappeler le souvenir du solstice d'été et du solstice d'hiver. Les assertions modernes trouvent donc déjà un point d'appui au x[e] siècle.

4. נוהרוז (מהרוז). — En prenant pour point de départ cette leçon, qui a pour elle l'autorité de H. et de Hn., je crois pouvoir identifier cette fête avec le נרוס du T. J. et le persan Nawroz ou Nauruz [5], le Nouvel-An. C'était la principale fête nationale, qui se conserva en Irân, même lorsque ses habitants eurent abandonné l'ancienne religion. La fête dure six jours, depuis le jour Ormazd jusqu'au jour de Chordâd du mois Fervardîn (mars). Le dernier jour était le principal jour de la fête, car, selon la croyance des Parsis, c'est en ce jour qu'Ahuramazda a créé les choses principales, c'est en ce jour-là que Vîstaçpa a reçu la loi et qu'aura lieu plus tard la résurrection. Sadder expose d'une façon étendue le côté religieux de la fête [6]. Ce qui nous frappe

[1] XI, p. 550 (Windischman, *l. c.*) : Καὶ ὁ σατράπης τῆς Ἀρμενίας τῷ Πέρσῃ καὶ ἔτος δισμυρίους πώλους τοῖς Μιθρακίνοις ἔπεμπεν. Windischman rapporte pour l'avant-dernier mot plusieurs leçons. Il propose lui-même la leçon Μιθρακάνοις, correspondant à la forme Mihragân. Chose curieuse, cette leçon s'accorderait avec la variante conservée par le T. J. נויהרקנה, sur laquelle nous avons appelé l'attention ci-dessus.

[2] *Zeitschrift der D. M. G.*, tome XX, 92.

[3] *Ibid.*, II, 185.

[4] Voir le texte plus haut, p. 257. A propos de דילום, on pourrait songer à Dilam ville du Gilân (Vullers, I, 955).

[5] Cf. Spiegel, introduction..., II, p. c.

[6] Spiegel, *l. c.*, où Sadder, p. LVI, est cité. Il y est dit : « Capite novi anni, primo ejus mense, opportet per convivium expiare nempe de omni quod ab extra recipit manus tua, aller et convivio appone : viz (primitias) de omni fructu et de granis, et quicquid ad manum tuam venerit apporta : et cum hæc omnia comportaveris, bonum est eis expiare et Domino tuo plurimas gratias agere. Nam exinde opera tua illo anno bene cedent et res tuæ erunt lætiores, et proventus tuus copiosior et felicitatem percipies. In nostra enim religione compertum est quod hoc die (angeli) hominibus alimentum (sive annonam) suppeditant et hujus modi expiatione, ab angelo Churdâd remissionem invenies. »

chez lui, c'est qu'il rapporte à propos de cette fête les traits distinctifs par lesquels le Talmud caractérise ראש השנה, par exemple que le monde a été créé en ce jour[1], que la subsistance de chacun est fixée ce jour-là et, enfin, que, comme précurseur de la fête des Expiations, il avait aussi une signification au point de vue de la rémission des péchés[2]. Il est vrai que Sadder[3] rapporte pêle-mêle le vieux et le neuf, il peut donc avoir emprunté beaucoup aux idées juives, quoique le contraire puisse également être vrai, comme nous avons essayé de le démontrer pour bien des points[4]. Il est hors de doute que les Juifs de la période des Sassanides connaissaient la fête de Naurûz[5]; c'est même le Talmud de Jérusalem (au nom du babylonien Nahman b. Jacob) qui nous a conservé le nom officiel de נרוס. L'information donnée par le Talmud que le Naurûz était célébré le 2 Adar en Perse, et le 20 en Médie, est assurément un peu inexacte, non seulement parce qu'au lieu de Médie il faudrait lire Babylonie, mais parce que, comme nous l'avons déjà dit, la fête persane commençait le 1er Farvardîn (correspondant à notre mois de mars et au mois hébreu d'Adar). Pourtant, étant donné les fluctuations du calendrier de cette époque, on peut fort bien admettre la remise de la fête du 1er au 2 du mois d'Adar. On peut en dire autant du 19 Adar, indiqué dans le T. J. comme le 20e. En effet, il faut remarquer que le 19 Farvardîn, jour portant le même nom que le mois, on célébrait une fête pendant laquelle on considérait comme un heureux présage de mettre des vêtements neufs et de procéder à une inspection générale des troupeaux et des chevaux[6]. Donc, ici aussi, la transposition du 19 Adar au 20 s'explique facilement[7].

Mais, par cela même que le T. J. paraît être si bien informé au sujet du Naurûz, il est d'autant plus étrange que cette fête impor-

[1] Voir *R. Haschana*, 8 *a*, 10 *b* et 57 *a*; *Aboda Zara*, 8 *a*.

[2] *Bêça*, 16 *a*. Le fait que les repas eux-mêmes avaient un caractère religieux le jour du Nouvel-An, comme cela ressort de Sadder, est confirmé en partie par ce qui est dit dans *Horayot*, 12 *a* (יהא רגיל למיכל בר"ה).

[3] Cf. Spiegel, *Einleitung in die Schriften d. P.*, II, 168.

[4] Cf. notre *Jüdische Angelologie* et nos articles dans la *Z. D. M. G.*, tome, XI, 552; XXV, 59; XXX, 709; *Jewish Quarterly Review*, II, nº 3; III, nº 10; enfin *Zoroastrian Legends and their Biblical Sources*, dans le journal de New-York *Independent*, 1891, 19 mars.

[5] Abou Othman al Gahiz, qui florissait au IXe siècle, rapporte que le Ras al Gâlût (ריש גלותא) offrait le jour de la fête de Nauruz un présent de 4,000 dirhem au roi. Cf. Goldziher, dans le *Jeschurun* de Kobak, VIII, 128, et *Revue*, VIII, p. 121.

[6] Richardson, II, 182.

[7] Cf. Brüll, *Jahrbücher*, I, 168.

tante, fête nationale par excellence [1], soit omise dans le T. de B. Mais cette omission n'existe qu'à première vue. Un examen plus approfondi des noms cités dans le T. B. prouve que, dans la leçon מוהרוז (מוהרוז) adoptée par Haï et Hananel, il faut précisément chercher notre Naurûz. C'est aussi ce que veut dire Haï en désignant cette fête par יום החודש ; il entend par là יום החודש הראשון ou יום חדש, *jour de l'an*. Il ne pouvait avoir songé à Mahrûzeh, ce mot, comme nous l'avons dit ailleurs [2], ne signifiant que « date ». Nous devons dire encore que la forme arabe est Nirûz. Il faut y rattacher, à mon avis, le מירון de R. Nathan, qui doit certainement être corrigé en מירוז. On peut aussi supposer que מ est une erreur de copiste pour נ [3], et que מירון devrait être lu נירוז, qui serait précisément notre Naurûz.

Nous nous sommes attardé à fixer exactement, au point de vue de la critique, cette leçon, pour démontrer le peu de fondement de la conjecture de Lagarde. Celui-ci, en effet, partant de son idée de trouver dans le Pourim des Juifs une fête empruntée aux Persans, n'hésite pas à identifier פורים avec פוהרן ou פוהרין, parce que, selon lui, ce mot a la même signification que מוהרין ou מהורן [4]. Mais ni sa leçon ni le מוהדין de Mussafia ne peuvent résister au plus léger examen [5].

II. Fêtes babyloniennes.

Cette seconde partie de notre étude présente de nombreuses difficultés. Car, comme nous l'avons déjà dit, d'après les sources que nous possédons, il peut à peine être question de fêtes babyloniennes, tout au plus de fêtes célébrées en Babylonie à l'époque des Sassanides par les néo-persans. Peut-être les assyriologues sauront-ils un jour déchiffrer ces noms de fêtes si obscurs et appa-

[1] Borhani qatiu, chez Vullers, II, 1356 et s., et Richardson, *l. c.*, 181 et s., exposent lumineusement la signification mythique, bourgeoise et sociale du Naurûz persan.

[2] *Aruch Completum*, V, 389 רצאלנר, ligne 20 du haut, est une faute d'impression pour ראצלנר).

[3] Voir p. 259.

[4] Cf. Lagarde, *Purim, ein Beitrag zur Geschichte der Religion*, Goettingue, 1887; *Revue des Études Juives*, XV, 137; et Harkavy, *Responsen*, p. 350.

[5] M. D. Oppenheim (*Monatsschrift* de Frankel, III, 348), dans un article auquel nous avons souvent renvoyé dans l'étude que nous avons publiée dans le *Jeschurun* de Kobak, et le regretté Brüll (*Jahrbücher, l. c.*) se sont également laissé tromper par cette leçon inexacte.

remment corrompus [1]. Pour le moment, il faut, à mon avis, prendre pour point de départ des recherches en cette matière la remarque si féconde de Haï Gaon et Hananel, qui affirment qu'il ne s'agit pas de fêtes *babyloniennes*, mais de fêtes champêtres *persanes*, de fêtes populaires rurales, telles que les basses classes en célébraient plus tard. Si donc, au lieu de l'expression דרומאי דבבלאי du Talmud [2], nous lisons, avec Haï et Hananel, ארמאי דבלא « des Araméens (Perses, Babyloniens) travaillant dans les champs », nous aurons à chercher l'origine de ces fêtes agricoles, non dans les textes du Zend-Avesta, mais plutôt dans la vie du peuple et dans ses coutumes. C'est à ce point de vue que nous allons examiner d'abord la première fête désignée comme fête babylonienne.

1. מוהרי. — C'est ainsi que lit Haï Gaon. Hananel a מהרקי. Tous deux signifient, comme le persan *muhr*, *muhrk*, « sceau ». Ce dernier mot revient souvent dans le Talmud [3]. D'après Haï, מוהרי serait le nom d'une fête de paysans, pendant laquelle ceux-ci apposaient un sceau sur leurs contrats de fiançailles et de mariage. Cela doit être exact, car le 6 du mois de Chordâd [4], on célébrait une fête populaire, pendant laquelle on considérait comme avantageux de se marier et d'adresser des prières à Dieu et à ses anges, pour être délivré de toute calamité. Si cette explication est juste, il faut évidemment corriger le מחורי du Talmud de J. et lire avec Haï Gaon מוהרי, tandis que מוהרנקי du T. de B. doit se lire, comme chez Hananel, מוהרקי. Le Talmud de Babylone et le Talmud de Jérusalem contiennent donc en réalité le même mot, avec la légère variante distinguant la leçon de Haï de celle de Hananel. Cependant, il n'est pas permis de prétendre, comme le fait M. Brüll [5], que מוהרנקי est identique avec la fête persane que nous avons expliquée au nº 3 de la 1re partie.

2. La seconde fête des paysans était la fête appelée אקניתא.

[1] M. W. St. Chad Boscawen a commencé dans *The Babylonian and Oriental Record*, IV, 34, une étude intéressante sur les « Babylonian and Jewish festivals ». J'espère qu'il accordera son attention à la question traitée ici.

[2] Le ms. du Talmud de Munich a ודפרסאי דבבלאי, ce qui est sans doute d'autant plus exact que cela paraît désigner les Perses des Babyloniens, c'est-à-dire des *Perses habitant en Babylonie*. C'est aussi d'eux que parle le Talmud de Jérus., quand il dit ג' זמנים בבבל.

[3] *Erubin*, 62 *a*; *B. Mecia*, 73 *b*; *Yebamot*, 46 *a*. Cf. Kohut, *Aruch Completum*, V, 96.

[4] Le mois Chordâd (mai) a donné son nom à la fête. Cf. Vullers, I, 672; Richardson, *l. c.*, II, 183.

[5] Il est, au contraire, très vraisemblable que le copiste, au lieu de מוהרקי, a écrit מוהרנקי, parce que le mot se trouve déjà dans la première partie.

Cette leçon, adoptée par la plupart des anciennes éditions du Talmud, me paraît exacte. Dans Haï on lit אקניאתא, et כנוותא dans le Talmud de J. Haï fait dériver le mot de l'hébreu קנה, il croit que ce nom signifie « l'achat » d'un champ, qui s'accomplissait ordinairement avec accompagnement de banquet. Je croyais [1] à une dérivation semblable et, rattachant notre mot au בחנוני qui suit, j'ai traduit « achat chez le marchand » (ou boutique de marchand). Une fête populaire persane mentionnée par Hyde [2], Golius, Anquetil du Perron, Richardson [3] et Spiegel [4], qui se réfèrent à Farhang-i jihângîri, était célébrée de la façon suivante : Les Persans conduisaient à travers la ville, monté sur un cheval, un fou, ayant une petite barbe, et dont on avait frotté fortement le corps avec des épices chaudes, de sorte qu'il criait constamment : Oh ! que c'est chaud ! Le serviteur du gouverneur l'accompagnait, et, devant toutes les boutiques où il passait, il demandait un derem d'argent. Quand on le lui refusait, il salissait les habits des gens avec de la boue noire et de l'encre. L'argent ramassé avant l'heure de la première prière (7 heures) appartenait au gouverneur, et le produit de la collecte faite à partir de ce moment jusqu'à l'heure de la deuxième prière (11 heures) revenait au fou et à son guide. Quand les marchands rencontraient le fou après l'heure de la deuxième prière, ils pouvaient se venger de lui, pour l'argent qu'il leur avait extorqué, en le rouant de coups. Cette fête des fous (le cavalier sans barbe) [5] se célébrait, selon les uns, le 1er, selon les autres, le 21 du mois d'Adar. Je crois toujours encore à l'identité de notre כנוותא = אקניתא avec la fête populaire qui vient d'être décrite, mais je renonce à faire dériver le mot de l'hébreu קנה ou à le corriger en זקנותא (fête de Zakaan) [6], et je propose la leçon אקוותא (T. J כוותא), qui serait précisément notre fête de כושה. Si ce faible changement était

[1] Voir Kohak, *l. c.*, p. 59 et s., et *Aruch Compl.*, I, 258.

[2] Hyde, *Historia vel. vet. Pers.*, p. 250; cf. Anquetil, dans Kleuker, III, 249.

[3] *L. c.*, II, 193 et s.

[4] Introduction de la *Avestaübersetz.*, II, CIV et s. Cf. aussi la description détaillée chez Vullers, II, 916 (d'après Borhani qatiu).

[5] Immédiatement avant la citation des fêtes perso-babyloniennes, il est question dans le Talmud (*Aboda Zara*, 11 *b*) d'une fête populaire analogue, où on promenait un fou monté sur un paralytique. Ce jeu, désigné d'ailleurs expressément comme fête romaine, appartient au cycle des jeux seculaires. Cf. *Aruch Compl.*, VI, 49.

[6] Les Σακέα, sur lesquels Ctésias (cité par Rapp, dans *Z. D. M. G.*, XX, p. 92) et Berose (cité dans notre dissertation dans le *Jeschurun* de Kohak, *l. c.*) appellent l'attention et avec lesquels Strabon (XI, p. 779 et 780; Rapp, *l. c.*, p. 93) compare le culte d'Anahita, étaient des fêtes de l'ancienne Babylonie, qui ne peuvent avoir aucun rapport, comme on l'a déjà souvent signalé, avec les fêtes mentionnées dans le Talmud.

inadmissible, il resterait toujours ceci, c'est que אקניתא rappelle le persan כאנא = fou, et la fête des fous aurait ainsi un nom conforme à l'étymologie. Dans tous les cas, il n'y a pas à songer à une ancienne fête babylonienne, comme le culte d'Anahita nous en offre, abstraction faite de ce que Anahita, comme nous l'avons déjà dit ailleurs [1], est désigné dans le Talmud par נקיד.

3. כנרני. — Ce mot est une véritable *crux interpretum*. A première vue, on est tenté d'adopter la leçon du ms. de Munich, qui porte בנני, et d'entendre par là, avec M. Brüll, qui, il est vrai, ne cite pas cette leçon du ms., une fête du blé et de la viande [2], célébrée au mois de Bahman (janvier). Mais בנני est évidemment une corruption de בנרני, mot qui vient lui-même de כנרני, comme lisent le T. J., II. et Hn. Nous savons par l'explication de Haï Gaon que ce mot est identique avec le mois syrien כאנון. Bien avant que la consultation de Haï fût publiée, nous avions exprimé cette opinion que כנינו וכנוותא du T. J. doivent avoir des rapports avec כנון קדמיא וכנון אחריא [3]. Cependant, je ne comprends pas le rapport qu'il peut y avoir entre ces deux noms de mois syriens, correspondant à décembre et à janvier, et les fêtes populaires babyloniennes, même si Canoun, comme le prétend M. Schwab [4], était le nom d'une divinité.

Voici l'hypothèse que je préfère aujourd'hui. On parle d'une fête de ce genre célébrée dans le mois d'Abân (octobre), pendant lequel d'autres fêtes encore rappelaient des événements de l'histoire nationale [5]. Ce mois étant le dernier du calendrier vieux-persan, on y ajoutait cinq jours intercalaires. A cette occasion, dit un auteur [6], on célébrait une fête ininterrompue d'onze jours, laquelle commençait le 26 et se continuait pendant les cinq jours intercalaires, pour finir le 1er du mois suivant (adar). Pendant cette fête, les mages accomplissaient diverses cérémonies religieuses. Toutes les classes du peuple se livraient aux réjouissances et à une joie débordante. On se revêtait des habits les plus riches et des plus belles parures. Même les grands ne dédaignaient pas d'assister aux ébats du bas peuple. Les matinées étaient em-

[1] Cf. *Aruch Completum*, I, 258; V, 377. Oppenheim, Brüll, *l. c.*, p. 167, et Perles (*Miscellen*, p. 9) songent tous à Anahita.

[2] Voir Vullers, I, 288, et Richardson, II, 191.

[3] Voir *Aruch Completum*, I, 258; IV, 257. Levy, *N. H. W.*, II, 349, et Harkavy, *Responsen*, xx, p. 22, note 10 et p. 350, reproduisent mon opinion.

[4] *Babyl. and Orient. Record*, II, 292.

[5] Cf. Vullers, I, 3.

[6] Richardson, II, 188 et s. Voir aussi la description détaillée chez Vullers, II, 187 et s.

ployées à aller en procession à l'Atashgâh (temple du feu). A peine les prières terminées, le peuple se livrait aux réjouissances. Celles-ci consistaient en une espèce de comédie, en audition de chanteurs et de musiciens. La danse était une partie importante de ces représentations de gala. Cette danse s'appelait aussi *Pantscha* (cinq), ainsi appelée probablement d'après les cinq jours intercalaires, qui, du reste, étaient la raison déterminante de toutes ces réjouissances.

Pour en revenir à notre כנוני, je n'hésite pas à le faire dériver de כונרא, כונרא, qui signifie « un chant accompagné de musique ». Comme c'est précisément cette distraction qui donnait son véritable caractère à toute la fête et formait, avec la danse, la principale partie des réjouissances, notre fête, en sa qualité de *fête du chant et de la danse*, a pu emprunter son nom au mot persan qui a cette signification.

4. Nous arrivons enfin à la dernière fête appelée עיסרי פאדר. — Avant de donner notre explication de ce mot difficile, il nous faut justifier le rejet de la forme עשר באדר, du reste incorrecte [1]. Ma première interprétation avait bien des arguments en sa faveur [2]. D'après les idées des Parsis, tout feu dont on s'était servi trois fois pour des usages domestiques devenait impur et devait être purifié en étant réuni à un autre feu [3]. Ce feu, composé de plusieurs feux réunis et dont la sainteté s'est ainsi encore accrue, s'appelle Aderân (pluriel d'Adâr), et n'était surpassé en sainteté que par le feu Bahrâm, qu'il fallait associer au moins une fois par an à Aderân [4]. Une fête consacrée à la purification du feu avait lieu au mois d'Adâr, et cela le jour qui porte le même nom, le neuvième jour. Nous avons déjà dit plus haut que des fêtes étaient parfois remises d'un jour, on pourrait donc admettre que עשר(ה)באדר s'applique précisément à cette fête de la purification du feu célébrée le 9 d'Adâr (l'Adâr persan = novembre). Quelque séduisante que soit cette hypothèse, nous l'abandonnons. Premièrement, la fête décrite était surtout une fête célèbre au point de vue religieux et n'était nullement une fête populaire. Ensuite, la variante du ms. de Munich אסר באדר nous a fait douter que עשר soit ici le nombre cardinal. D'ailleurs, Haï et Hananel, outre עיסרי (עסרי), ont encore la variante פאדר. Il ne peut donc être question

[1] C'est ainsi que Raschi commente : בעשרה באדר.

[2] Dans le *Jeschurun* de Kobak, *l. c.*, p. 62 et s.

[3] Cf. Vendidâd, VIII, 253, et la note manuscrite d'Anquetil citée par Spiegel, *Avestaübersetzung*, I, 154.

[4] Spiegel, introduction au volume II, p. LXX et s.

d'Adâr ni comme mois hébreu, ni comme mois persan de ce nom. Etablir un rapport, à l'exemple d'Oppenheim [1], entre עשר באדר et ce que Houna raconte du Naurûz, c'est tout à fait inadmissible, comme M. Brüll l'a déjà remarqué. Lui-même, lisant ensemble les deux mots, trouve dans עשרבאדר le nom du mois persan Sahrevar [2], ce qui est forcé. Néanmoins, je lui dois l'idée de lire ensemble les deux mots, avec cette restriction que je m'en suis tenu à la leçon préconisée par Haï et Hananel. Si on prononce alors tout haut le mot עסרפאדר (ou, d'après le ms. de Munich, אסרבדר), la ressemblance de ce mot avec *Espa(n)dar* frappe l'oreille, et on est amené ainsi à la solution de l'énigme. Le mot en question, avec ses variantes [3], désigne un mois, appelé ainsi d'après la divinité du même nom. Avec son épithète de *barethri*, « porteuse ou mère », cette divinité apparaît comme le symbole de la prévoyance, de la générosité, comme la dispensatrice des heureuses existences [4]. Plus tard, elle fut considérée comme protégeant les femmes et surtout comme favorisant les mariages. On s'explique ainsi pourquoi le 5e jour du mois, qui était consacré à cette déesse, portait son nom ; on célébrait une fête qui était surtout considérée comme une fête populaire, pendant laquelle avaient lieu beaucoup de mariages. Un des noms de cette fête était, pour cette raison, Merd-Girân [5], jour du choix des maris. Conformément à une coutume ancienne, on avait institué pour ce jour-là une sorte de gouvernement des femmes. Celles-ci, revêtues d'un pouvoir illimité, avaient le droit de commander à leurs maris, tandis que les jeunes filles avaient le droit singulier de se choisir, selon leur classe respective, des époux parmi les célibataires. C'était une sorte de Saint-Valentin. Comme on sait, il existait un usage analogue chez les Juifs pendant la période du second temple [6]. Ce jour-là, il était, pour le peuple persan, de bon augure de mettre des habits neufs, de planter des arbres, de signer des traités et des contrats, etc. [7]. Dans l'explication de Haï Gaon, rapportée plus haut (ועיסרי פאדר יום שמיעשרין מיעשרות לשומרין את בגדיהן), il y a encore une réminiscence de la distribution de vêtements qui se faisait durant cette fête. Mais, d'après ce qui précède, il est clair que עיסרי n'a rien

[1] Frankel, *Monatsschr.*, 1854, 349.

[2] *Jahrbücher*, *l. c.*, 168.

[3] Le mot persan est, d'ailleurs, orthographié de différentes façons, voir Vullers, I, 91 ; Spiegel, *Avestaübersetz.*, introduction, III, p. x et s.

[4] Cf. Spiegel, *l. c.*, où les sources sont aussi indiquées.

[5] Vullers, II, 1156.

[6] Cf. *Taanit*, 26 *b* et 31 *a* ; *B. Batra*, 121 *a* ; jer. *Taanit*, IV, fin.

[7] Richardson, *l. c.*, III, 69.

de commun avec מיעשר[1]. De même, l'ignorance des copistes, qui ont corrigé יעמ(ר)פאדר en יעשר באדר, nous paraît suffisamment démontrée.

Nous sommes arrivé à la fin de notre étude, et il ne nous reste plus qu'à expliquer un mot qui se trouve au début de la relation dans le T. de J. Dans le passage : אגר רבי יוחנן פרוקטו ראשה של תקופה[2], le mot פרוקטו désigne évidemment une fête. Il n'est pas possible de le considérer, avec Mussafia[3], comme une transposition de τροπικὸς (sc. κύκλος), car ce serait une tautologie que de dire : le signe des saisons se produit au commencement de la saison nouvelle[4]. On sent involontairement que R. Yohanan avait en vue une fête spéciale. Laquelle ? Voici mon hypothèse. Un contemporain d'Agathias, Menander Protektor, rapporte quelques informations sur le nom et la signification d'une fête persane. « Le roi Chosroes, dit-il, passa dix jours à Nisibis pour y célébrer une fête appelée *Furdigan*, en grec « offrandes aux morts ». Rapp[5], qui cite ce passage, ajoute : « Le culte des aïeux chez les Iraniens et leur croyance à la continuation de la vie du décédé rendent l'existence d'une fête de ce genre tout à fait croyable, même avant la période des Sassanides. » Cette fête persane est désignée dans Sadder sous le nom de « Pervardeghân »[6], et est aussi mentionnée dans les sources. Ce nom désignait la période consacrée aux anniversaires funèbres, célébrés pendant les premiers jours intercalaires[7] qui, comme nous l'avons déjà dit[8], formaient la fin de l'année et inauguraient l'année nouvelle. Si, dans פרוקטו, nous considérons le ו de la fin comme un ן corrompu et si nous transposons les lettres, nous aurons פַּנְרָטִיקן, ce qui est exactement le nom de la fête célébrée comme fête de commémoration à la fin de l'année et au

[1] Il est impossible de savoir si Haï Gaon a pu entendre par פאדר le mot zend *patâr* « gardien, surveillant » (en hébreu שומר).

[2] Ce qui prouve que R. Yohanan ne se rapporte pas à l'opinion de Rab : רב אגר סטורנליא לפני תקופה שנינה ימים וכו׳, mais exprime une idée toute nouvelle, c'est qu'il y a non אגר ר׳ יוחנן, mais אגר ר׳ יוחנן, fait qui a échappé à Pineles, דרכה של תורה, p. 147-150, et à Schwartz, *Jüd. Kalender*, p. 33, et qui rend inadmissible l'explication proposée par eux que פרוקטו est προχθες. Voir, au sujet d'autres tentatives d'explication, Brüll, *Jahrbücher*, I, 161, où Graetz est également cité.

[3] Cf. *Aruch Compl.*, VI, 448.

[4] Comme traduit encore Levy, *Neu hebr. Wörterb. s. v.*, פרוקטו.

[5] *Z. D. M. G.*, tome XX, p. 92, où, dans la note 4, le passage est cité d'après le fragment 15 de Muller.

[6] Cf. Spiegel, *Avestaübersetz.*, I, 252, note où Sadder, Part. XLI, est cité.

[7] Vullers, II, 671 ; cf. aussi Spiegel, *l. c.*, II, p. CI et s.

[8] Cf. p. 266.

commencement de l'année nouvelle, de sorte que R. Yohanan pouvait parfaitement la désigner par ראשה של תקופה.

M. P. de Lagarde[1] veut voir notre mot dans le mot φουραια employé par Josèphe (Antiquités, XI, 6 et 13) pour désigner Pourim, et qu'il corrige en φουρδία, φοορδαια, etc., pour en faire φουρδιαν. Il veut démontrer par là que la tradition juive a transformé cette fête « en une bouffonnerie accompagnée de sottes plaisanteries, prêchant la haine et l'orgueil », à l'appui de laquelle l'auteur du Livre d'Esther aurait inventé son sot roman. Naturellement, ces affirmations de M. P. de Lagarde ne peuvent pas être prises au sérieux.

New-York, novembre 1891.

ALEXANDRE KOHUT.

[1] Cf. ci-dessus, p. 263, et *Jüdisches Literaturbl.* de Rahmer, XX, n° 13, p. 52.

UN ÉPISODE

DE

L'HISTOIRE COMMERCIALE DES JUIFS EN LANGUEDOC

(1738)

J'ai trouvé, aux archives du département de l'Aude, quelques pièces inédites concernant les Juifs du Midi. Elles visent le commerce des bestiaux (mules, mulets et bêtes de trait) qui était pratiqué par les Juifs du Comtat, en particulier par ceux de Carpentras. Leur publication fera connaître un épisode curieux de leur histoire commerciale, en même temps qu'elle ajoutera quelques renseignements de détail à ceux que nous possédons déjà sur leurs relations avec les marchands du pays et avec les pouvoirs publics.

On lit dans l'*Histoire du Languedoc* [1] que l'Intendant de la province — c'était alors (1725-1743) Louis-Basile de Bernage, le deuxième successeur du célèbre Bâville — défendit aux Juifs, par une ordonnance datée du 14 janvier 1732, de séjourner et de trafiquer en Languedoc. Cette mesure générale fut corroborée sans doute par diverses mesures particulières, qui devaient atteindre avec plus de force une des ressources les plus ordinaires des commerçants israélites. En effet, à la date du 13 juin de la même année, une autre ordonnance interdit aux Juifs « de vendre aucune mulle dans ladite province, à peine de confiscation ». Elle fut rendue, comme nous l'apprend le document III cité plus bas, à la demande des marchands de mules du Languedoc, désireux de se défaire de concurrents gênants.

[1] XIII, p. 66.

Ces interdictions ne semblent pas avoir donné les résultats qu'on en espérait. Les Juifs de Carpentras, plus frappés que les autres par elles, implorèrent la justice de l'Intendant de Languedoc. Ils lui adressèrent plusieurs requêtes successives pour obtenir de lui au moins des tempéraments à la défense générale qu'il avait portée. Ils firent ressortir à ses yeux, ainsi qu'il paraît d'après les pièces I et II ci-dessous transcrites, les avantages assurés au public par le maintien au profit des Juifs du droit de « vendre les mules, mulets, chevaux et autres bêtes de trait. » Les bestiaux n'abondent pas dans la province du Languedoc ; les autres marchands les vendent à un prix excessif; le prix fixé par les juifs est au contraire généralement raisonnable, ils vendent même quelquefois à crédit. « Les propriétaires de fonds de terre », employant beaucoup ces animaux pour l'exploitation de leurs biens et pour la culture, ne peuvent donc qu'y gagner, tandis qu'ils perdent au « privilège exclusif » accordé aux marchands du pays, qui en abusent.

Ces raisons parurent bonnes à l'Intendant ; aussi à maintes reprises (20 août 1736, 8 mars 1737 et 5 janvier 1738) il autorisa les Juifs à faire dans le Languedoc le commerce des bestiaux sus-indiqués : il confirma son autorisation par l'ordonnance du 8 août 1738 qu'on trouvera plus loin. C'était là, néanmoins, une tolérance plus qu'un droit définitif, qu'une législation régulière et durable. L'Intendant, il est vrai, prescrivait que nul ne devrait « troubler ny empêcher » les Juifs dans leur trafic. Mais l'autorisation était donnée pour un délai de six mois seulement, elle devait être renouvelée toutes fois que de besoin ; enfin elle portait exclusivement sur la vente des bestiaux et laissait nettement et nommément en dehors tout autre commerce, surtout celui des étoffes et des soies, qui était également pratiqué par les Juifs du Comtat. Malgré ces restrictions, elle suffisait pour permettre à ces derniers de continuer leur négoce en Languedoc avec toute liberté.

En dépit de ces ordonnances bienveillamment octroyées, les Juifs rencontrèrent encore plus d'une marque d'hostilité chez les habitants de la province, en particulier chez les autres marchands. On en trouve un exemple dans les documents que nous publions. Au cours même de l'année et du mois où fut rendue la dernière ordonnance, quelques marchands juifs venus de Carpentras se trouvaient à Montpellier : ils s'étaient installés, avec leurs bêtes destinées à la vente et qu'ils conduisaient à la foire de Béziers, à l'auberge du *Tapis-Vert*, dans le faubourg de la Sonnerie (ou Saunerie), qui fut longtemps le lieu accoutumé de la résidence des

Juifs de la ville [1]. Comptant sur la décision prise par l'Intendant à la date du 8 août, ils se croyaient en sûreté. Mais certains concurrents chrétiens, se fondant au contraire sur l'ordonnance du 13 juin 1732, qui interdisait aux Juifs, ainsi qu'on l'a vu, le trafic des mules « à peine de confiscation », requirent contre eux les huissiers et leur firent saisir et mettre sous séquestre 22 mules. L'incident se passait le 28 août 1738 (pièce III).

Le même jour sans doute ou au plus tard le lendemain matin, les Juifs, frustrés de leurs biens et violés dans leurs droits établis, portèrent plainte devant M. de Bernage, intendant de Languedoc (pièce IV). Ils montrèrent que la saisie opérée était « un attentat visible à l'ordonnance de Sa Grandeur » et quel préjudice elle portait à leurs intérêts de marchands en les empêchant de se rendre à leur gré à Béziers et en les obligeant, par un séjour prolongé dans la ville de Montpellier, à un surcroît de dépenses pour eux et pour leurs bêtes : ils lui demandèrent en conséquence de « casser la saisie. »

Les motifs de leur requête étaient fondés. Ajoutons, d'ailleurs, que l'interdiction de la saisie du bétail était justement à cette époque l'objet d'un grand nombre d'ordonnances. Les historiens du Languedoc [2] n'en enregistrent pas moins de six entre les années 1702 et 1776 : elles étaient promulguées sans doute dans l'intérêt bien entendu des laboureurs et des propriétaires terriens. L'Intendant n'hésita donc pas à rendre aux Juifs la justice qui leur était due. En effet, le 29 août, le lendemain de la saisie, il ordonna la « main levée » ; et pour bien marquer qu'il entendait faire respecter et ses décisions et les droits des sujets, il infligea aux marchands chrétiens coupables une condamnation à 20 livres de dommages et intérêts.

Son arrêt était un acte de tolérance à la fois et d'impartialité. Cinquante ans plus tard, il eût été un acte simple et banal de justice.

Camille Bloch,

Archiviste du département de l'Aude.

---

[1] Cf. Salomon Kahn, *Documents inédits sur les Juifs de Montpellier* (*Rev. des Ét. juives*, XIX, p. 265).

[2] XIII, p. 36, 70, 76, 80, 90, 113.

DOCUMENTS.

I. — 1738 (?). — REQUETE DES JUIFS DE CARPENTRAS POUR OBTENIR LE DROIT DE VENDRE EN TOUTE LIBERTÉ DES MULES, MULETS, CHEVAUX ET AUTRES BETTES DE TRAIT DANS LA PROVINCE DE LANGUEDOC.

A Monseigneur le Conseiller général.

Les Juifs etablis dans la ville de Carpentras ont l'honneur d'exposer trez humblement à Mgr que, quoique les arrêts du Conseil qui ont fait deffenses en general a tous les Juifs de faire commerce d'aucune marchandise hors des lieux de leur établissement ne fassent aucune mention expresse des mules, mulets et chevaux, dont les suppliants sont en possession de faire un commerce particulier et que lesdits arrêts ne puissent être appliquez qu'a la vente de differentes etoffes, neamoins, ils se santent troublez dans le commerce des bettes de trait, lorsqu'ils ont voulu le faire dans la province de Languedoc, par certains particuliers qui s'etant emparez eux seuls de ce commerce, abusent d'un espece de privilege exclusif qu'ils se sont faits pour mettre tel prix qu'ils veulent aux animaux, ce qui porte un prejudice bien sensible aux proprietaires de fonds de terre, qui ne sont cultivez pour la pluspart qu'avec des mules ou chevaux, dont l'espece est trez rare dans la dite Province.

Les contradictions qu'ont essuye les suppliants de la part desdits particuliers, qui avoient surpris des ordonnances de M. l'Intendant, les obligerent a se pourvoir devant Luy en l'annee 1736, pour obtenir la permission de faire librement le commerce en question. Leurs representations furent ecoutees, parce qu'on reconnût tous les avantages que retireroient les proprietaires des fonds de terre de la liberté qu'ils auroient d'achetter chez les Juifs ou chez les autres marchands, les mules ou chevaux suivant que le marché leur en seroit meilleur chez les uns que chés les autres. Les syndics generaux de la Province, qui ont une attention singulière a tout ce qui peut etre utile aux peuples et contribuer a la culture et bonification des terres, reconnurent encore plus particulierement la justice de la demande des suppliants et c'est sur leur avis que M. l'Intendant leur accorda, sous le bon plaisir du Conseil, par son ordonnance du 20 août 1736, la liberté de faire le commerce dont il s'agit pendant six mois. Ce delai fut ensuite renouvellé, mais soit par les oppositions des autres marchands ou que M. l'Intendant n'aye pas cru devoir

prendre sur luy de continuer cette permission, elle a cessé. Cependant, il est notoire que les ventes que les suppliants ont fait dans tout le bas Languedoc, y ont eté très profitables pour les acheteurs, ainsy qu'il resulte des sommeraprises, signées par les principaux tenanciers des dioceses de Montpellier, Uzès, Nimes et Beaucaire, que les suppliants joignent au present memoire, avec la precedente ordonnance de M. l'Intendant, ils esperent que Mgr, convaincu par ces pièces de la justice et de l'utilité de la demande des suppliants, voudra bien la leur accorder en faisant rendre un arrêt qui leur permette de vendre librement, tant dans le Languedoc qu'ailleurs, des mules, mulets et chevaux, avec deffense aux autres marchands de les y troubler.

II. — Montpellier, 8 août 1738. — Ordonnance de l'Intendant de Languedoc autorisant les Juifs de Carpentras a faire dans la province le commerce des mules, mulets, chevaux et autres betes de trait, pendant une durée de six mois.

Louis Basile de Bernage, chevalier, seigneur de St-Maurice, Vaux, Chassy et autres lieux, Conseiller d'Etat, Grand Crois de l'Ordre royal et militaire de St-Louis, intendant en la province de Languedoc.

Veu la requette a nous presentée par Jacob et Menée Montels et autres Juifs habitans de Carpentras contenant qu'en consequence de nos ordonnances qui leur permettent de vendre dans cette province des meules, meulets, chevaux et autres bettes de trait ils en ont vendu une grande quantité a un pris resonable et la plus grande partie a credit, ce qui a procuré un avantage considérable au public, et comme le delay de six mois pendant lequel ce commerce lui avoit été permis par notre ordonnance du cinq janvier dernier est expiré et qu'il seroit nécessaire de renouveller cette permission pour le meme avantage du public qui est encore depourveu de bestiaux par la rareté qu'il y en avoit ou par le prix excessif dont les marchands les vendoint, requeroient à ces causes les suppliants qu'ils nous plut leur permettre encore d'amener, vendre et debiter dans la province des meules, meulets, chevaux, et autres bettes de trait avec deffenses a toutes personnes de leur donner aucun trouble et empechement a peine de tous depends domages et interests, veu aussy nos ordonnances du 20 aoust 1736, 8 mars 1737 et 5 janvier 1738 par lesquelles soux le bon plaisir du Conseil et sans tirer à conséquence nous avons permis aux nommez Jacob[1], et Menée[2], de Montels,

[1] Jacob de Monteux dit Jacoutau, de la liste des Juifs de Carpentras de l'année 1754 (*Revue*, t. XII, p. 220).

[2] Menahem de Monteux, sans doute (*ibid*, p. 221).

Moyze, de Levy [1], Natan et Joanas Masse de Cavaillon, Aaron, Jassande, de Carcassonne [2], Benestric, Josse de Cavaillon, Salon et Josse Vidal, Josse et Moyze de Beaucaire, Samuel Mosse [3], Jacob Abraham [4] et Benestric de Digne [5] Juifs de Carpentras, de faire venir, vendre et debiter dans cette province pendant les delais y portés des meules, meulets, et chevaux, et autres bettes de trait sans qu'il peut leur estre donné aucun trouble ny empechement a la charge toutes fois par eux de se conformer aux dispositions des arrests du Conseil et de nos ordonnances consernant les deffences de vendre et de debiter aucunes etoffes de laine, soye, fil, coton, or ou argent ny aucunes autres especes d'etoffes ou marchandises telles qu'elles puissent etres ailleurs que dans les foires et pendant le temps de la durée desdites foires, et attendu que le delay porté par notre derniere ordonnance du 5 janvier 1738 est expiré, et que les motifs qui y ont donné lieu subsistent toujours,

Nous sous le bon plaisir du conseil et sans tirer a consequence, avons permis encore aux nommés Jacob et Menée de Montels, Moyze Levy, Natan et Joannas Mosse de Cavaillon, Aaron Jassande de Carcassonne, Benetric Josse de Cavaillon, Salon et Josse Vidal, Josse et Moyse de Baucaire, Samuel Mosse, Jacob Abraham et Benestrit de Digne Juifs de Carpentras, de faire venir, vendre et debiter dans cette province pendant le temps de six mois des meules, meulets, chevaux et autres bettes de trait sans qu'il puisse leur etre donné aucun trouble ny empechement, a la charge toutefois pour eux de se conformer aux dispositions des arrests du Conseil et a nos ordonnances concernant les deffences de vendre ny debiter aucunes etoffes de laine, soye, fil, coton, or ou argent ny aucune autre espece d'etoffes ny marchandises telles qu'elles puissent etre ailleurs que dans les foires et pendant le temps de la durée desdites foires, a l'effet de quoy faisons de nouveau deffences tant auxdits Juifs qu'a tous autres de faire dans cette province aucun commerce d'etoffe ou autres marchandises quelconques a l'exception seulement des meules, meulets, chevaux et autres bettes de trait dont les ventes pourront etre faittes par lesdits Juifs de Carpentras pendant ledit delay de six mois passé lequel temps la présente ordonnance demeurera nulle et de nul effet. Fait à Montpellier le 8 aoust 1738.

De Bernage par Monseigneur Angrave signés.

Collationné par nous Conseiller secretaire du Roy maison couronne de France en la Chancellerie de Montpellier.

FERMAND.

---

[1] C'est-à-dire Moïse le Lévite.
[2] Jasséda de Carcassonne (*Revue*, XXII, p. 220).
[3] Samuel Mossé, p. 221.
[4] Jacob Abram, p. 220.
[5] Benestru de Digne, p. 219.

III. — Montpellier, 28 août 1738. — Procès-verbal de saisie de [vingt-deux] mules et mulets appartenant a Laguerre, Cavaillon et autres juifs de Carpentras.

L'an mil sept cens trente huit et le vingt huitième jour du mois d'aoust avant midy, par nous Pierre Huot, huissier ordinaire en la cour des Aydes de Montpellier y residant soussigné, Estienne Cros, huissier au presidial dudit Montpellier aussy soussigné, a la requette des sieurs Condougnan, Mejan et autres marchands de meules de la province de Languedoc, qui font election de domicile ches Me Pierre Betirac, procureur en la cour des Comptes aydes et finances de Montpellier, qui constitue pour leur procureur en cette cause, en vertu des arrets du Conseil et ordonnances de Mgr l'Intendant de cette province, nottement de l'ordonnance par eux obtenue au pied de la requette presentée à mondit seigneur Intendant en datte du 13e juin 1732 signé de Bernage et plus bas par Monseigneur Angrave, qui fait deffences aux Juifs de vendre aucune mulle dans ladite province a peine de confiscation et sur les requisitions a nous faittes, somes alé à l'Equere du logis du Tapis Verd, au faubourg de la Sonnerie de notre ville, avons trouvé les nommés Laguerre, Cavaillons, et autres Juifs qui vendoint publiquement des meules, et comme au prejudice et mepris desdites ordonnances et arrest du Conseil, ils sont dans la contrevantion, nous sommes sortis de ladite écurie, avons requis et interpellée les nommes Azemar me maréchal et Revis me charon voisins, pour etre presens a la saisie que nous voulons faire sur les meules apartenant aux dits Guerre et Cavaillons Juifs, auxquels voisins parlant ont refusé de venir ny de signer notre exploit original de saisie de ce requis qu'a été cause que nous sommes rentré dans ladite écurie ou etant nous avons pris et saisy, mis sous la main du roy et justice, vingt-deux meules poil noire appartenant auxdits Laguerre, Cavaillons Juifs, trouvés dans ladite écurie et comme c'est un gros nombre de betail que nous navons peu deplacer, nous en avons commis et etablis sequestres et depositaire de Justice le Sr Bedos, hoste et me en ladite hostelerie du Tapis Verd, auquel parlant en personne dans son domicile, l'avons requis de venir reconnoitre et conter lesdites meules, a dit n'etre nesesserre, et comme les ayant à sa disposition lui avons fait deffences de sen dessaisir comme estant sequestre, a peine d'en repondre en son privé nom et de les representer, quand par justice il en sera requis, et baillé en la presente copie. Huot signé ; Cros signé.

IV. — Montpellier, (28 ou 29) août 1738. — Requete des Juifs de Carpentras a l'Intendant de Languedoc pour obtenir main levée de la saisie opérée contre eux le 28 du meme mois.

A Monseigneur de Bernage conseiller d'Etat, intendant en Languedoc.

Supplient humblement Moïse Levy dit Laguerre et Jassande dit Carcassonne et autres Juifs habitants de Carpentras disant qu'en consequence de l'ordonnance de Votre Grandeur du huitieme de ce mois qui leur permet de vendre pendant l'espace de six mois dans l'etendue de cette province, des meules, meulets, chevaux, et autres bettes de trait, les suppliants seroint venus en cette ville avec un certain nombre de meules dont ils ont vendu partie, et comme ils étoint en marché pour vendre celles qu'ils avoint de reste, les sieurs Coudougnan, Mejan et autres marchands de meules de cette ville, sous pretexte de certains arrêts du Conseil et d'une ordonnance de Votre Grandeur du 13 juin 1732 qui fait deffences aux Juifs de vendre aucunes meules dans la province, auroint le vingt-huit de ce mois fait proceder a saisie sur vingt-deux meules appartenant aux suppliants desquelles ils ont etably sequestres le S^r^ Bedos, ce que lesdits Coucougnan et Mejan n'ont fait que pour empêcher les suppliants de vendre leurs meules, et avoir le temps de vendre celles qui leur devoint arriver, mais comme une pareille entreprise est un attamptat visible a l'ordonnance de Votre Grandeur et que, d'ailleurs, elle est tres prejudiciable aux suppliants par la depence considerable qu'il faut faire pour l'entretien desdites meules que les suppliants sont obligés d'entretenir a grands fraix et que d'ailleurs cette saisie les a empechés d'allér au marché de Beziers ou ils avoint destiné de vendre ce qui leur resteroit desdites meules qu'ils n'auroint pû debiter icy, ce qui fait qu'ils sont obligés de faire icy un sejour qui ne peut etre que tres dispendieux tant par raport a eux qu'aux meules et aux valets qui les conduisent, les suppliants ont recours a votre justice.

A ces causes, Monseigneur, veu votre ordonnance du huit de ce mois et la coppie de la saisie faitte aux suppliants a la requette des dits Coudougnan et Mejan, il vous plaira casser ladite saisie et ordonner que lesdites meules seront delivrées aux suppliants avec toute contrainte par corps contre le sequestre, et cepandant condamner lesdits Coudougnan et Mejan aux domages et interets que les suppliants ont souffert ou pouront soulfrir par la detention de leur meules avec deffences tant auxdits Coudougnan, Mejan quautres de leur donner aucun trouble dans la vente de leurs meules pendant le temps qui leur a esté accordé par notre ordonnance du huit de ce mois et faires justice. Bousquet signé.

V. — Montpellier, 29 août. — Ordonnance de main levée rendue par l'Intendant de Languedoc et condamnation aux dommages et intérets, en faveur des susdits juifs, de Coudougnan, Méjan et autres marchands.

Veu la presente requette, notre ordonnance du 8 du présent mois qui permet de nouveau aux suppliants de vendre des meules, meulets, chevaux et autres bettes de trait dans cette province pendant le temps de six mois, et la coppie du proces-verbail du 28 dudit present mois contenant la saisie de vingt-deux meules appartenants aux suppliants faitte a la requette des Srs Coudougnan, Mejan et autres.

Nous faisons main levée aux suppliants de vingt-deux meules a eux saisies le 28 du present mois a la requette des Srs Coudougnan, Mejan et autres, en consequence ordonnons quelles leur seront rendues par les sequestres d'icelles a l'instant du commandement qui leur en sera fait a quoi faire constraints par toutes voyes de droit et par corps, ce faisant ils en demeureront bien et valablement dechargés, et pour avoir par lesdits Coudougnan, Mejan, et autres fait faire ladite saisie sans permission, et au prejudice de notre ordonnance du 8 du present mois les condamnons a vingt livres de dommages et interets envers les suppliants au payement de laquelle somme ils seront constrains solidairement par toutes voyes de droit. Fait à Montpellier le 29 aoust 1738 de Bernage signé par Monseigneur. Signé Angrave.

Collationné par nous conseiller secretaire du Roy maison couronne de France en la chancellerie de Montpellier.

Fermand.

NOTES ET MÉLANGES

LA PESIKTA RABBATI ET LE 4E FZRA

On lit dans la Pesikta Rabbati, éd. Friedmann, f° 131 *b*-132 *a* :

Jérémie dit : Quand je montai à Jérusalem, je levai les yeux et vis une femme assise sur le sommet de la montagne. Elle était vêtue de noir, la chevelure défaite, gémissant et criant : « Qui me consolera ? » Je m'approchai d'elle et lui dis : « Si tu es une femme, parle-moi ; si tu es un esprit, éloigne-toi de moi ». Elle répondit : « Tu ne me reconnais pas ? Je suis celle qui avait sept enfants. Leur père est allé dans un pays d'outre-mer. Lorsque je montai et pleurai sur lui, on m'annonça que la maison était tombée sur mes sept fils et les avait tués ; je ne sais plus sur qui pleurer et pour qui défaire mes cheveux ». Je lui répondis : « Tu ne vaux pas plus que ma mère, Sion, qui est devenue un lieu de pâture pour les bêtes des champs ». Elle répliqua : « Je suis ta mère Sion, la mère des sept enfants, car il est écrit : « Elle est malheureuse, celle qui a enfanté sept rejetons » (Jér., xv, 9). Jérémie répartit : « Ton malheur ressemble à celui de Job : à Job furent enlevés ses fils et ses filles, à toi tes fils et tes filles ; à Job, je (*sic*) pris son or et son argent, à toi, ton or et ton argent ; Job, je le jetai sur le fumier, à toi je fis un monceau de fumier ; mais, de même qu'ensuite je consolai Job, ainsi je te consolerai ; comme je doublai le nombre des fils et des filles de Job, ainsi je doublerai le nombre de tes fils et de tes filles ; à Job, je donnai le double d'argent et d'or, à toi pareillement ; Job, je le relevai de son fumier, de toi il est dit : « Lève-toi de ta poussière, allons, repose-toi, Jérusalem (Isaïe, LII, 2). » C'est un mortel qui t'a bâtie, un mortel qui t'a détruite ; dans l'avenir, c'est moi qui te bâtirai, ainsi qu'il est écrit : « L'Eternel rebâtira Jérusalem et rassemblera les dispersés d'Israël » (Ps., CXLVII, 2).

Ce passage offre une analogie frappante avec un épisode de la fable qui sert de trame au *4e livre d'Ezra* (ch. IX-X).

Vers. 38. Comme je disais ces choses en moi-même et que j'étais attentif, je vis à ma droite une femme qui pleurait et qui jetait de grands cris; elle paraissait très abattue de douleur; ses vêtements étaient déchirés et elle se couvrait la tête de poussière.

39. Alors, interrompant toutes mes réflexions, je me tournai vers elle et lui dis :

40. Pourquoi pleures-tu et quel est le sujet de ta douleur ? Elle me répondit :

41. Seigneur, souffre, souffre que je pleure et que je me livre de plus en plus à la douleur, car je suis dans une grande amertume de cœur, et rien n'est égal à mon affliction.

42. L'ayant ensuite pressée instamment de me dire ce qui lui était arrivé, elle me répondit :

43. Ta servante avait vécu dans une honteuse stérilité, et je n'avais pas enfanté, quoique j'eusse été avec mon mari l'espace de trente ans.

44. Et pendant ce temps, je n'ai cessé, ni le jour, ni la nuit, d'offrir mes prières au Très-Haut.

45. Enfin, au bout de trente ans, le Seigneur exauça ta servante, il vit mon affliction, il fut touché de mes peines, et me donna un fils qui fut toute ma joie, celle de mon mari et l'espérance de toute la ville, et nous en témoignâmes notre reconnaissance au Dieu tout-puissant.

46. Je l'élevai avec beaucoup de peine.

47. Et lorsqu'il fut grand et en âge de se marier, je célébrai le jour de ses noces.

Ch. x, 1. Mon fils, étant entré dans sa chambre à coucher, tomba et mourut.

2. Nous éteignîmes aussitôt toutes les lumières; tous mes concitoyens accoururent en foule pour me consoler, et je restai avec eux jusqu'à la nuit du jour suivant.

3. Mais lorsqu'ils se furent tous retirés, afin de me laisser en repos, je me levai au milieu de la nuit, et, prenant la fuite, je vins dans les champs où tu me vois encore.

4. Et maintenant, mon dessein est de ne pas entrer dans la ville, mais de rester ici sans prendre aucune nourriture, de pleurer sans cesse et de jeûner jusqu'à ce que je meure.

5. Alors, changeant de langage, je lui répondis avec colère et lui dis :

6. O la plus insensée de toutes les femmes! ignores-tu donc quelle est notre affliction et quels sont les maux qui nous accablent ?

7. Sion, notre mère, est dans une affreuse tristesse, son humiliation est extrême et ses pleurs ne tarissent pas.

8. Quoi, pendant que nous sommes tous dans le deuil et dans l'affliction, à cause des maux que nous souffrons, faut-il que la mort d'un enfant t'arrache tant de pleurs et de regrets ?

Ezra conseille alors à la femme de rentrer dans la ville et de retourner vers son mari. Mais elle refuse. Ezra insiste et lui montre les malheurs de Sion, le temple détruit, les lévites emmenés en captivité, Sion livrée à ses ennemis. Il voit alors le visage de la femme s'éclairer ; elle fait entendre une voix terrible, et, tout à coup, à sa place apparaît une ville spacieuse. Il interroge l'ange Uriel, et celui-ci lui explique que cette femme est la figure de Sion, la mort de son fils signifie que la ville a été détruite. « Mais Dieu t'a montré l'éclat et la gloire dont elle doit un jour être revêtue. ». Il a dû aller dans un champ où l'on n'eût jamais jeté les fondements d'aucune maison, car le lieu où doit paraître la ville du Très-Haut n'aurait pu soutenir aucun édifice bâti de la main des hommes.

Supposer une rencontre fortuite entre ces deux récits ne serait pas rationnel, les ressemblances sont trop frappantes. D'autre part, on ne saurait croire à une simple traduction faite par l'auteur de la Pesikta, les divergences étant trop grandes [1].

Ici se pose donc un problème intéressant : La Pesikta a-t-elle conservé le débris d'une tradition juive qui serait entrée dans l'apocryphe, ou bien connaissait-elle encore un texte hébreu ou un souvenir gardé par les Juifs de cette œuvre, ou, enfin, a-t-elle emprunté cette fable aux chrétiens, surtout aux sectes grecques, qui avaient admis cet écrit dans leurs livres sacrés ?

Chacune de ces hypothèses peut se soutenir avec quelque vraisemblance.

Il est certain, par exemple, que l'auteur du 4e Ezra, qui était né dans le judaïsme, s'est inspiré des doctrines régnantes de son temps et dont le Talmud a conservé maintes traces. Il a même orné la vie d'Ezra de broderies qui ont un air agadique et qui, en effet, se trouvent, en partie du moins, dans la littérature midraschique. Sans doute, la Pesikta Rabbati est une œuvre assez récente sous sa forme actuelle, mais on sait que ces recueils anonymes se rajeunissaient et s'enrichissaient sans cesse d'additions, or pourquoi ne serait-ce pas, pour le fond, le produit des premiers siècles ? Il n'y aurait donc plus un si grand écart entre le 4e Ezra, œuvre du Ier siècle de l'ère chrétienne, et la Pesikta, dont la dernière rédaction est du VIIIe siècle. C'est, on ne l'ignore pas, la thèse de M. Friedmann, l'éditeur de ce Midrasch.

Il est certain, d'autre part, que les apocryphes — et nous prenons ce terme dans son sens le plus général — bien qu'ignorés du Talmud, après la réaction même que révèle la fameuse défense de

[1] Elles sont surtout produites par des réminiscences de l'histoire de Job.

R. Akiba [1], ne se sont pas entièrement perdus chez les Juifs. Saadia possédait le livre des Jubilés en hébreu [2]. Pourquoi le 4e Ezra aurait-il été frappé plus particulièrement d'ostracisme ? A supposer que l'ouvrage lui-même eût disparu, pourquoi certains épisodes ne s'en seraient-ils pas conservés dans la mémoire, comme tels ou tels traits du livre des Macchabées, recueillis dans la *Megillat Antiochos ?*

Mais les considérations générales, nécessairement vagues, ne peuvent résoudre ces questions, qui sont plutôt des questions d'espèces. Dans le cas présent, il faut examiner tout d'abord le caractère de la Pesikta Rabbati. Ce Midrasch, on le sait, est formé de deux parties distinctes : d'un côté, de morceaux empruntés, pour la plupart, à la Pesikta de R. Calina; d'un autre côté, de chapitres entiers qui tranchent complètement sur ce fond d'homélies fragmentaires et même sur les autres recueils de Midraschim. Ces chapitres forment très souvent des développements ou des récits continus, remarquables par leur langue, qui est de l'hébreu prétentieux, par le style et la syntaxe, qui sonnent faux et révèlent un auteur qui s'applique. Ce qui les distingue plus encore, c'est la couleur chrétienne des passages messianiques, c'est l'adhésion à certaines doctrines chrétiennes ignorées ou mal vues du judaïsme rabbinique [3].

M. Weiss s'est même appuyé sur ces particularités curieuses pour supposer que l'ouvrage a été écrit par deux mains [4]. Conjecture inutile, à nos yeux, car ces chapitres qui détonnent sont l'œuvre personnelle de l'auteur ; dans les autres, il se contente de transcrire les textes qu'il utilise en les remaniant et en les enjolivant à sa manière; dans ceux-ci, il se laisse aller à son caprice et s'abandonne à ses idées favorites.

Or, c'est justement dans l'un de ces chapitres, et même dans celui qui affecte le plus de singularité, qu'est encadré l'épisode que nous avons relevé.

Notre auteur n'a pas gardé par miracle le souvenir d'un trait agadique ou d'un écrit totalement perdu chez les Juifs; il a recueilli ce récit dont il pouvait tirer parti dans le milieu qui lui

[1] *Sanhédrin*, XI, 1.

[2] Voir le Commentaire sur les Chroniques attribué à un disciple de Saadia, éd. Kirschheim, p. 32.

[3] Il est surprenant d'y voir le Psaume XXII traité comme une description du drame messianique. M. Friedmann, embarrassé par ce témoignage gênant, déclare sans sourciller que cette conception représente l'ancienne théologie juive, que n'aurait pu étouffer complètement la nouvelle exégèse qui rapportait ce Psaume à l'histoire d'Esther et qui avait été imaginée justement pour remplacer celle qu'avait adoptée le christianisme.

[4] *Dor dor wedorschaw*, III, p. 283.

avait déjà fourni ses idées de couleur chrétienne [1]. Telle est la conclusion qui nous paraît la moins hasardée.

Plus se multiplieront ces études de détail, et mieux on reconnaîtra que la rencontre des apocryphes avec les Midraschim de date récente atteste seulement, chez les auteurs de ces recueils, des relations avec les cercles chrétiens qui lisaient ces apocryphes. La Pesikta Rabbati, à ce point de vue, rentre donc dans la même catégorie que le Pirké R. Eliézer. Celui-ci aussi paraît avoir cristallisé pour toujours des doctrines et des agadot contemporaines de la naissance du christianisme. Mais, en réalité, l'auteur de cet ouvrage s'est borné à accueillir sans scrupule ni discernement les doctrines et récits qui étaient venus à ses oreilles.

Mais vivant dans un pays où Musulmans et Chrétiens se coudoyaient, dans son éclectisme il a pris son bien aux uns et aux autres. La Pesikta, elle, ne sait rien des traditions musulmanes : aussi faut-il admirer, une fois de plus, l'esprit de divination de Zunz, qui a assigné à ce livre la Grèce ou l'Italie méridionale pour patrie. Cette hypothèse est corroborée par cette circonstance que le *Yosippon*, qui a pour patrie l'Italie méridionale et qui a été écrit avant la fin du x^e^ siècle, se sert du 3^e^ livre d'Ezra (pour raconter l'histoire du retour de l'exil et de Zorobabel).

Israel Lévi.

ENCORE UN MOT SUR LE SCHEM HAMMEPHORASCH

M. Sidon a essayé de prouver (*Revue*, XVII, 238 et s.), avec beaucoup d'ingéniosité, que l'expression שם המפורש signifie « le nom révélé [sur le Sinaï] ». On peut objecter à cette interprétation que ce nom, d'après la Bible, avait déjà été révélé aux Israélites avant leur sortie de l'Egypte, comme le prouve le passage d'Exode, VI, 6.

D'après M. Bacher (*Revue*, XVIII, 290), le mot מפורש serait un synonyme du mot, plus récent et plus fréquemment employé, מיוחד, comme le prouve le passage du *Sifrè* sur Deutéronome, XIV, 15 (et aussi le passage du *Sifra* sur Lévitique, XI, 13). Il si-

[1] M. Weiss, *ibid.*, p. 287, donne, entre autres, comme preuve que la Pesikta Rabbati peut avoir conservé des éléments anciens, la rencontre de ce Midrasch avec le 4^e^ Ezra, ch. XIII, et le Livre d'Enoch, ch. LIV, sur la destruction du diable par le Messie. On voit ce qu'il faut en penser.

gnifierait, par conséquent, comme מיוחד, « ce qui se distingue par des traits caractéristiques, ce qui est séparé des autres objets de la même catégorie ». On lit, en effet, dans le passage précité du *Sifrè* : מה נשר מפורש שאין לו זפק וכו'. Comme la racine פרש, au *qal*, au *niphal* et au *hiphil*, a le sens de « séparer, distinguer », le participe *poual* peut et doit avoir le même sens. M. Bacher ajoute qu'en interprétant מפורש de cette façon, on comprendra facilement ces mots de R. Simon ben Gamaliel : בא וראה כמה מפורשין דרכי הק"בה מדרכי ב"ו.

Pour ce qui concerne ce dernier passage, il faut lire, non pas מפורשין, comme le fait M. Bacher, mais מופרשין. Aucun ms. n'a מפורשין, forme qui serait, du reste, dans ce passage, contraire aux exigences grammaticales. Supposons, en effet, que R. Simon ait employé la racine בדל, au lieu de פרש, on reconnaîtrait facilement qu'il faudrait qu'il y eût מובדלין, et non pas מֻבְדָּלִין. Le *hiphil* הפריד, הרים, comme הבדיל, n'est jamais traduit dans le Targoum par פירש, mais par אפריש (cf. Genèse, I, 4; VI, 7 et 14). De même, dans Gen., XXX, 35 et 40, le Targoum yeruschalmi rend ויסר et הפריד par ואפריש, et Onkelos, Gen., XXXI, 9, traduit aussi ויצל par ואפריש. Nulle part on n'emploie le *piël* avec la signification de « séparer », donc on n'emploie pas plus le *poual* avec le sens de « être séparé ». Pas plus la Mischna que le Sifra n'emploient le *piël* ou le *poual* dans le sens de « séparer » ou « être séparé », mais le *hiphil* ou le *hophal* (*Sifra* sur Lévit., § 10, 18 : שיהא הפרש מעות לשם חטאת). On ne peut donc pas lire : כמה מפורשין.

Il n'est pas exact, non plus, que, dans le passage מה נשר מפורש, le mot מפורש soit synonyme de מיוחד. Cette dernière expression signifie : « se distinguer par certaines particularités ». Dans *Hullin*, 61, où on lit : מה נשר מיוחד, le texte a surtout en vue les particularités que présente l'aigle, entre autres l'absence du gésier, et le *Sifrè* argumente ainsi : de même que l'aigle, qui a certaines particularités (et qui est mentionné explicitement dans la Tora), est impropre à la consommation, de même il est interdit de manger les autres oiseaux qui ont ces particularités. Dans les deux passages de *Sifra* et *Sifrè*, on invoque surtout le fait que l'aigle est *mentionné explicitement* dans la Tora (מה נשר מפורש) et l'on va du connu à l'inconnu (הרינו לומד סתום מן המפורש). Le raisonnement se présente alors sous la forme suivante : Puisque l'aigle, qui est nommé dans la Tora (et a telle et telle particularité), ne peut pas être mangé, les autres oiseaux qui ne sont pas mentionnés et ont les mêmes particularités que l'aigle, qui est nommé, sont également défendus.

Il est, du reste, à remarquer que, tandis que dans le cas des oiseaux déclarés impropres à la consommation, le Talmud a l'expression מיוחד et le *Sifrè* מפורש, le contraire a lieu pour le cas de מעשר שני, où le Talmud (*Erubin*, 27) a le terme מפורש et le *Sifrè* מיוחד. Ainsi, on lit dans *Erubin* : מה הפרט מפורש פרי וכו', et dans *Sifrè* sur Deutéronome, § 107 : מה אלו מיוחדים שהם פרי מפרי וכו'. Ces divers passages montrent donc clairement qu'il y a une différence de signification entre מפורש et מיוחד.

L'interprétation de M. Bacher offre encore une autre difficulté. Si מפורש était vraiment synonyme de מיוחד, alors il n'ajouterait rien, comme épithète, au sens présenté par le mot שֵׁם. Ce mot a, en effet, déjà par lui-même la signification de שם המיוחד « nom spécialement attribué à Dieu ». Ainsi on lit dans *Sota*, 38 *a* : כה תברכו את בני ישראל בשם המפורש או אינו אלא בכנוי ת"ל ושמו את שמי שמי המיוחד לי. Donc שֵׁם ou הַשֵּׁם, même dépourvu d'épithète, désigne Dieu, et l'expression הזכיר את השם veut dire « prononcer le nom de Dieu », le שם המיוחד, comme dans ce passage : עשר פעמים מזכיר כהן גדול את השם בו ביום « En ce jour, le grand-prêtre prononçait dix fois le nom de Dieu. »

De cette expression הזכיר את השם on a formé le mot אזכרה, qui indique « le fait de prononcer le nom de Dieu », et aussi « le שם המיוחד qui est prononcé », et enfin, par extension, אזכרה a été employé pour désigner simplement le nom de Dieu, comme dans ce passage de *Megillat Taanit* : מן בתלתא בתשרי בטילת אדכרתא שטריא. Or, d'après les mots de *Synhédrin*, VII, 5 : אינו חייב עד שיפרש את השם, et d'après Onkelos sur Lévitique, XXIV, 11 : וקרי ית שמא פריש את השם, l'expression פרש את השם est la traduction araméenne des mots הזכיר את השם « prononcer le שם המיוחד, le nom spécialement employé pour désigner Dieu ». Par conséquent, le שם המפורש est « le nom prononcé », c'est-à-dire qu'on a prononcé le nom qui sert tout particulièrement à désigner Dieu. Dans cette explication, המפורש est donc une épithète qui n'ajoute rien au sens même du mot שם, mais indique que dans tel ou tel cas ce שם המיוחד a été prononcé. Notre explication est encore corroborée par ce passage où on lit que « lorsque les prêtres et le peuple entendaient le *nom* (le שם המיוחד, le nom spécialement attribué à Dieu) prononcé (מפורש) par le grand-prêtre, ils se prosternaient ». Voici, du reste, un passage, très ancien, où le mot פירש ne peut pas avoir d'autre signification que celle que nous lui avons attribuée ; il se trouve dans *Gittin*, 36 *a* : אמר רבן גמליאל תקנה גדולה התקינו יהו יודים מפרשין שמותיהן בגיטין « R. Gamaliel dit : ils ont fait une réforme importante en obligeant les témoins à écrire leur nom en toutes lettres dans les actes de divorce ». Il

résulte donc de ce qui précède que le *Schem hammephorasch* est le *Schem hammeyouhad*, le nom spécial de Dieu *qui a été prononcé*.

FURST.

LE CHANT NUPTIAL מי אדיר

Mon ami M. D.-H. Müller, de Vienne, a reçu de Raigern (Moravie), quelques petits feuillets de parchemin contenant des fragments de cantiques de pénitence et de chants sur le prophète Élie. J'y ai trouvé un chant nuptial dont les premiers vers seuls étaient connus jusqu'à présent. Ces feuillets, de 7,5 centim. carrés, couverts de 14-18 lignes par page, ont sûrement formé d'abord un petit volume de poésies liturgiques, avant d'être séparés et effacés par le temps. La couleur brune du parchemin ainsi que le caractère de l'écriture montrent la haute antiquité de ces feuillets.

Nous savons par Zunz (*Literaturgeschichte*, 20) que les *Rahit* (coureurs), sortes de litanies dans lesquelles certaines expressions ou certains mots sont joints à des mots commençant par toute la série des lettres de l'alphabet, appartiennent aux parties les plus anciennes du rite romain. Or le *Mi-Adir* appartient aussi à cette catégorie ; il débute par des strophes qui sont des espèces de refrain ; ces strophes sont également intercalées dans le corps de la pièce. Dans notre morceau, les deux premières strophes seules, avec les quatre premières lettres de l'alphabet, se sont conservées ; toutes les autres, comme il est arrivé souvent pour les hymnes synagogales, ont été omises à cause de leur longueur et sont ainsi tombées dans l'oubli. Même dans le rite de Cochin, où on pouvait espérer trouver, parmi les nombreux chants nuptiaux, notre Mi-Adir, cette hymne manque. Les premiers mots, qui donnent en acrostiche l'alphabet, sont les mêmes que dans les hymnes nuptiales de ce dernier rite :

אהוב ברוך גבור דגול הדור ויד זכאי חנון טהור יחיד כביר לעד
מלך נורא סומך עוזר פודה צדיק קדוש רחום שדי תמים׃

Nous n'y trouvons que six variantes. Là aussi, les chants sont précédés d'un *adagio*. Ainsi, f° 40 *a* :

שירה נרננה שירה נרננה שירה נרננה נגילה ונשמחה בו
אהוב נרננה ברוך נגדלה
גבור נהללה נגילה ונשמחה בו

On peut encore citer dans ce genre :

אהוב נגלה על הר סיני (Zunz, *ibid.*), f° 39 *b* ; אהוב יברך החתן, f° 46 *b* ; אהוב שלום על החתן, f° 52 *a* ; אהוב ישיך לראש, f° 51 *b* ; אהוב גם סרטן טוב, f° 61 *b* ; דל בגורמא אקלס בעיגמה, f° 62 *b*, et אהוב מנוצרים ביד הוציאני, f° 63 *a*.

Dans un exemplaire du Mahzor romain admirablement conservé (Bologne, 1540) que je possède et qui appartenait à Abraham Joseph Graziano (couvert partout de précieuses gloses de sa main), j'ai trouvé, à la fin du 2e volume, dans le chapitre des Bénédictions nuptiales, la remarque manuscrite suivante :

ועוד שמעתי בעיר פיסארו וגם בגוּדלונא שמוסיפי' לומר זמר אחד, ואומר אותו מי שנושל בידו אבוקה אחת שיש מדובקות בה שש נרות אחרות שלש מכאן, ושלש מכאן, ועם האבוקה הם שבע נרות ונקראת האבוקה הזאת מנורה רמז למנורה שהיו בה ד' נרות, והזמר הוא זה

חתן יוכ"ף (הו"א בפועל) חכמה וטוב '.'
חתן יוס"ף חכמה וטוב '.'
גם ה' יתן הטוב '.'
יפרו וירבו וכו' ואח"כ יאמר יבורכו
חתן וכלה וכו'
ע"כ הזמר הנ"ל '.'.
אר"ג

Voici maintenant cette pièce, telle qu'elle est dans le manuscrit :

זמר

יבורך הוא חתן וכלה יפרו וירבו חתן ו
וכלה מי אדיר על כל מי ברוך בכל יבורך
הוא חתן וכלה יפרו וירבו חתן וכלה
מי גדול על כל מי הגול בכל יבורך הוא
חתן וכלה יפרו וירבו חתן וכלה מי
הדור על כל מי ותיק בכל יבורך הוא
חתן וכלה יפרו וירבו חתן ובלה מי זבאי
על כל מי חסיד בכל יבורך הוא חתן ובלה
י]פרו וירבו חתן וכלה מי טהור על כל מ
מי יחיד בכל יבורך תבורך חתן ניפי
גאה גאה ותצלח בין קרואים רא
ראש תבואה ותתברך בכל כיעקב ב

כרחל וכלאה אחר החתן יאריך ימי׳
בנעימים ומושלמים כזקן בא בימים
והכלה תיהיה ברוכה מבורכה מסו
מ(ס)סובכה כמו יסכה החשוכה החת
החתן יגדל טובו להניבו להשגיבו כמו
יצחק בא מבוא הכלה תהא דבוקה
מחוקקה כמו רבקה החשוקה כל [l. קול] ריב
רינה וישועה קול גילה ותהילה קול
רינה וישועה קול גילה ותהילה
קול] ששון קול שמחה שתו דודים ואכלו ר
ריעים כי הנה מה טוב מה נעים שנת
כמו נטע שעשועים על משכנות הר[ועים
קול רינה משוש על כלה ישיש על עיר
צדק כולה ותבנה על תילה להיות לשם ולתה
ולתהילה קולה רינ הוא חתן וכלה יפרו
וירבו חתן וכלה מי כביר על כל מי לומד
בכל יבורך הוא חתן וכלה יפרו וירבו מ
מי מרום על כל מי נורא בכל יבורך הוא
חתן וכלה יפרו וירבו חתן וכלה מי סומך
על כל מי עניו בכל יבורך יבורך הוא חת
חתן חתן וכלה יפרו וירבו חתן וכלה
מי פודה על כל מי צדיק בכל יבורך
הוא חתן וכלה יפרו וירבו חתן וכלה
מי רחם מי קדוש על [כל
מ[י ברוך על כל יבורך הוא חתן וכלה יפ
יפרו וירבו חתן וכלה מי שדי על כל מי ב
ב[רוך בכל יבורך הוא חתן וכלה יפרו וירב
וי[רבו חתן וכלה אדיר הוא אלהינו
סימן טוב ומזל טוב ברוך הוא אלהינו
מזל טוב סימן טוב חתן רחם וכלה נא
גדול הוא אלהינו סימן טוב מזל טוב
דגול הוא יוצרינו מזל טוב סימן טוב
חתן ברך נא וכלה רחם נא הדור הוא
אלהינו סימן טוב מזל טוב ותיק הו
הוא אלהינו מזל טוב סימן טוב חתן
ברך נא וכלה רחם נא זכאי הוא אל
אלהינו סימן טוב מזל טוב חתן

Budapest, 11 juin 1891.

David Kaufmann.

UN CONTRAT DE MARIAGE EN LANGUE CATALANE

Par un privilège de Jaime Ier, tout Juif de Majorque avait le droit de constituer à sa femme une dot en or ou en argent par un acte rédigé en hébreu, lequel acte avait la même valeur que s'il était rédigé en latin par un notaire chrétien [1].

Un semblable contrat, traduit en catalan et légalisé devant l'autorité compétente, vient d'être publié par M. E. K. Aguiló, dans le *Boletin de la sociedad archaeologica Luliana*, Palma, décembre 1891, p. 169. Ce contrat de mariage, ou mieux cette « Ketouba », est datée du 4 Tébet 5088 = 18 décembre 1327, et fut conclue entre Don Juceff, fils de Salomon Malequi, et Doña Zahara (Sarah), fille de Don Nathan, fils de Jacob ben Almaguili. Le fiancé est sans aucun doute un parent du Abraham Malequi qui, en 1327, fut notable de la communauté israélite de Majorque [2]. La « Ketouba » porte cette suscription : « Salomo fill den Salomo Susbni, Rafael fill den Hayni de Hiay Susbni ». Susbni n'est pas un nom de famille, c'est le mot שושבינא, *Susbin*, qui signifie le paranymphe, celui qui mène le nouveau marié à la synagogue. Hayni est Hayim.

Enfin, sont nommés comme témoins : Abrafim fils de Issach Perfet, Issach ben Sarrahi, Sadiha (Saadia) fils de Juceff ben Hamen, Salomon fils de Jafuda (Jahuda) ben Sarro. Salomon fils de Issach ben Adda, témoin, Mosse fils de Salomon ses portes (Sesportes ou Sasportas), témoin.

Les témoins de la légalisation sont : Mosse Gracia, Issach de Calidis Hamen ou Hamim, et Bonjuha Mosse.

M. KAYSERLING.

[1] *Revue*, IV, 34.
[2] *Revue*, IV, 53.

BIBLIOGRAPHIE

REVUE BIBLIOGRAPHIQUE[1]

1er SEMESTRE 1892.

(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.*

האמן Ouvrage d'éducation, renfermant : 1° עולם קטן recueil de dictons, proverbes, poèmes, etc. ; 2° ישראל והזמנים la loi mosaïque et rabbinique, et un résumé d'histoire juive, par L.-R. Klaczko. Varsovie, 1892 ; 2 vol. in-8°.

ס' דברי ימי ישראל Geschichte der Juden von Dr H. Grætz in 's Hebräische übertragen von P. Rabinowitz. 2e partie, 1er fascicule. Varsovie, impr. Israël Alapin, 1892 ; in-8° de 1-64 p.

ס' דרך המלך Commentaire sur le Mischné Tora de Maïmonide, par Doberisch Cohen Rapoport. 1re partie. Lemberg, libr. Leiser Margosches, 1892 ; in-f° de 128 ff.

זכרון לראשונים Studien u. Mittheilungen aus der k. öffentl. Bibliothek zu St-Petersburg von Dr A. Harkavy. Fünfter Theil : Leben u. Werke des Saadjah Gaon. Erstes Heft. Saint-Pétersbourg, 1891 ; in-8° de 238 p. Publication de la Société M'kize Nirdamim.

חון היערך Supplement to Aruch completum containing sources of Rabbi Nathan's Aruch ; Additional foreign words (especially from the Midrasch Haggadol) ; corrections and explanations to the eight volumes by Alexander Kohut. New-York, impr. A. Ginsberg, 1892 ; in-4° de LXXXI + 78 p.

חידות רבי שלמה ן' גבירול זצ'ל ופתרוניהם Recueil des énigmes de Salomon ben Gabirol avec leur explication, par Senior Sachs. Paris, 1892 ; in-8° de 24 p.

[1] A partir du prochain numéro, nous reprendrons le dépouillement des principaux périodiques.

ס' חסידים Das Buch der Frommen nach der Rezension in Cod. de Rossi, nº 1133, zum ersten Male hrsgg. u. mit Anmerkungen versehen von Jehuda Wistinetzki. Berlin, impr. H. Itzkowski, 1891 ; in-8º de p. 1-128. Publication de la Société M'kize Nirdamim.

ס' כד הקמח de Bahya b. Ascher de Saragosse, avec le commentaire צפחת השמן, de Chaïm Breit, 2e partie, allant de la lettre כ à la fin. Lemberg, impr. Bednarski, 1892 ; in-8º de 109 ff. La première partie de cette édition avait paru en 1880, à Furth.

ס' מבוא המסורה Introduction à la Massora, par Joseph Calman. Varsovie, impr. Unterhändler ; in-8º de 112 p.

Solution des abréviations et explication des termes techniques employés par la *Massora magna* et *parva*.

מורה דרך בארץ ישראל וסוריה Guide du voyageur en Palestine et en Syrie, par Abraham Moïse Lunez. Jérusalem, impr. Lunez, 1891 ; petit in-8º de 274 p.

מחזור ויטרי Machsor Vitry nach der Oxforder Handschrift zum ersten Male hrsgg. u. mit Anmerkungen versehen von S. Hurwitz. Berlin, impr. H. Itzkowski, 1891 ; in-8º de p. 397-492. Publié par la Société M'kize Nirdamim.

משפחות ק"ק פראג על פי מצבותיהן Die Familien Prags nach den Epitaphien des alten jüdischen Friedhofs in Prag, zusammengestellt von Simon Hock, aus dessen Nachlasse hrsgg., mit Anmerkungen versehen u. biographisch eingeleitet von Prof. Dr David Kaufmann. Presbourg, impr. Adolf Alkalay, 1892 ; in-8º de XXXVI + 402 p.

Ne sera pas seulement utile aux futurs historiens de Prague, mais à ceux qui s'occupent d'onomastique juive. La biographie de l'auteur, due à la plume de notre savant collaborateur M. D. Kaufmann, fait aimer la figure de cet érudit amateur et est un tableau très animé de la vie intellectuelle dans le *ghetto* de Prague au moment où il allait disparaître. — Il eût peut-être été bon de transcrire en caractères latins et d'identifier les noms de personnes qui proviennent de noms de localités.

ס' מצבת אבן Discours prononcé le 4 Tamouz 1890 lors de la pose de la pierre tombale de Madame Anna Keila Friedland, par le rabbin Isaac Danzig. Saint-Pétersbourg, imp. Ettinger, 1890 ; in-8º de 35 p.

ס' נחלת נפתלי The book Nachalas Naphtali contains Questions and Responses dealing with Halaches in the four divisions of the Shulchan Aruch, and expositions in the Talmud and Pouskim which have passed in debate between the author and the most learned rabbis of the present age, combined with a portion of the book Kadesh Naphtali treating with Talmud Ain Jaheove... by Rev. Naphtali Levy. Presbourg, imp. Abraham Bick, 1891 ; in-fº de 23 + 42 + 45 + 3 [non paginées] ff.

סדר טהרות « Commentaire de Maïmonide sur la Mischna Seder Tohorot, publié pour la première fois en arabe et accompagné d'une traduction hébraïque par J. Derenbourg. » 6e livraison. Berlin, impr. H. Itzkowski, 1891 ; in-8º de p. 145-240. Publication de la Société M'kize Nirdamim.

העבדות על פי התורה והתלמוד « L'esclavage selon la Bible et le Talmud, étude historico-théologique, par Zadoc Kahn, trad. en hébreu et augmenté de notes par Salomon Fuchs ». Cracovie, impr. Joseph Fischer, 1892 ; in-8º de IV + 84 p.

ס׳ ערוך השלם Aruch completum ... ed. Alexander Kohut. Tome VIII et dernier, שי־ת. En appendice : Iudex ad citata biblica, targumica, talmudica atque midrashica quæ in Aruch, opere R. Nathani ben Jechiel Romani, occurrunt; nec non ad collocationem rerum quæ graviores in Talmud continentur. Cum collectione vocabulorum italicorum in Aruch repertorum. Wien, impr. Fanto, 1892 ; in-4° de 302 + 151 + VII p.

קהלת משה אריה ליב פרידלאנד Catalogue de la collection de livres et mss. hébreux donnés par M. Friedland au Musée asiatique de l'Académie des sciences de Saint-Pétersbourg. Saint-Pétersbourg, impr. Behrmann et Rabinowitz, 1892 ; in-8° de p. 1-14.

Voir sur cette donation le journal *Hameliz*, 1892, n° 31.

קונטרוס מכירת חמץ Règles de casuistique concernant la Pâque, par Samuel Nahum Halévi. Lemberg, Margosches, 1892; in-f° de VI + 26 ff.

רני פלט Récit de la guerre de Trente Ans, traduit en hébreu du livre de Salomon Cahn par Lazare-David Finkel. Varsovie, 1891 ; in-8°.

רשות היחיד בינ הרבים Die Ansichten eines Einzelnen über das Allgemeine, von M.-J. Berditschewski. Cracovie, impr. Fischer, 1892; in-8° de 10 p.

ס׳ שדי חמד Recueil de règles de casuistique, rangées par ordre alphabétique, par Hayyim Hiskiyyahou Medine, 1re partie, א־ג. Varsovie, impr. des frères Schuldberg, 1891 ; in-f° de 282 ff.

דברי חכמים ספר שדי חמד Consultations et novelles, éd. par Hayyim Hiskiyahou Medine. Varsovie, impr. des frères Schuldberg, 1891 ; in-f° de 120 ff.

קונטרס הכללים שדי חמד Principes de droit talmudique, par Hayyim Hiskiyyahou Medine. 1re partie א־ה. Varsovie, impr. des frères Schuldberg, 1891 ; in-f° de 124 ff.

ס׳ שו״ת מנחת שי Consultations sur les 4 parties du Schulhan Aruch, par Samuel Isaac Schor. Lemberg, libr. Margosches, 1891 ; in-f° de 80 ff.

ס׳ שרגי טובא Sermons, par Eisik Leb b. Scheraga Azaria. Wilna, impr. Romm, 1892 ; in-4° de 73 ff.

2. *Ouvrages en langues modernes.*

Andrea (H.-V.). Das Buch Jesaja, aus dem Grundtext übers. u. erklärt. Stuttgart, Steinkop, 1892 ; in-8° de XLVII + 461 p.

Annuaire des Archives israélites pour l'an du monde 5653, par H. Prague. Paris, au bureau des Archives israélites, [1892] ; in-12 de 116 p.

Contient, entre autres, (p. 36) Echos israélites de la Bastille, le petit Simon (1722-1724), par Léon Kahn ; (p. 47) Un écrivain provençal au XIIIe siècle, par Moïse Schwab ; (p. 53) Bibliographie judaïco-française, théâtre (suite), par Abraham Cahen.

Bachmann (J.). Praeparationen zu den kleinen Propheten. 7. Hft : Zephanja. Analyse, Uebersetzung, Disposition. Berlin, Mayer et Müller, 1892 ; in-8° de 11 p.

Bachmann (J.). Præparation u. Commentar zur Genesis. 3. Hft : Cap. 24-33. Berlin, Mayer et Müller, 1892 ; in-8° de p. 99-149.

Bachmann (J.). Præparation u. Commentar zu den Psalmen. 6. Hft : Ps. 119-150. Berlin, Schneider et Cie, 1892 ; in-8° de p. 423-504.

Bacon (B.-W.). The genesis of Genesis. A study of the documentary sources of the first book of Moses, in accordance with the results of critical science, illustrating the presence of Bibles within the Bible ; with an introduction by G. F. Moore. Hartford, 1892 ; in-8° de xxx + 352 p.

Baentsch (Br.). Das Bundesbuch. Halle, 1892, in-8° de viii + 123 p.

Ballantine (W.-G.). Ezekiel, a literary study of his prophecy. New-York et Chicago, Rewel, 1892 ; in-16 de 32 p.

Ballantine (W.-G.). Jeremiah, a character study. New-York et Chicago, Rewel, 1892 ; in-16 de 32 p.

Bamberger (S.). Maimonides Commentar zum Tractat Kilajim, zum ersten Male im arab. Urtext hrsgg. mit hebraïscher Uebersetzung. Francfort, Kauffmann ; in-8° de xxviii + 58 p.

Baeumker (Clemens). Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. 2e livraison, Avencebrolis Fons vitæ. Munster, Aschendorff, 1891 ; in-8° de 71 p.

Edition, très soignée, des deux premières parties du célèbre ouvrage de Gabirol, traduit en latin par Johannes Hispanus et Gundisalvi.

Bernstein (Bela). Die Schrifterklärung des Bachja b. Ascher ibn Chalâwa u. ihre Quellen. Berlin, impr. H. Itzkowski, 1891 ; in-8° de 87 p. Separatabdruck aus dem Magazin für die Wissensch. des Judenthums, 1891.

Bevan (A.-A.). A short commentary on the Book of Daniel. For the use of students. Londres, Camb. Warehouse, 1892 ; in-8° de 230 p.

Bonk (H.). De Davide Israelitarum rege. Pars I : Quæstiones criticæ et historicæ in fontes habitæ. Konigsberg, 1891 ; in-8° de 78 p. (Dissertation).

Bruston (C.). La Sulamite, mélodrame en cinq actes et en vers traduit de l'hébreu avec des notes explicatives et une introduction sur le sens et la date du Cantique des Cantiques. Paris, Fischbacher, 1891 ; in-8° de 80 p.

Büchler (A.). Untersuchungen zur Entstehung u. Entwickelung der hebräischen Accente. I Theil : Die Ursprünge der verticalen Bestandtheile in der Accentuation d. hebr. Bibeltextes u. ihre masoret. Bedeutung. Wien, Tempsky, 1891 ; in-8° de 182 p. Extrait des Sitzgsber. d. K. Akad. d. Wissensch.

Büdinger (M.). De coloniarum quarundam phœniciarum primordiis cum Hebræorum Exodo coniunctis. Wien, Tempsky, 1891 ; in-8° de 38 p. Extrait des Sitzungsber. d. K. Akad. d. Wissensch.

Castelli (David). Il Cantico dei Cantici, studio esegetico, traduzione et note. Florence, G.-C. Sansoni, 1892 ; in-8° de 79 p.

Cavagnaro (Carlo). Gli Ebrei in Egitto. Gènes, impr. L. Sambolino, 1892 ; in-8° de 436 p.

Cheyne (Thomas Kelly). The origin and religious contents of the Psalter in

the light of Old Testament criticism and the history of religion. With an introduction and appendices. Londres, Kegan Paul, Trench. Trubner, 1891 ; in-8° de XXXVIII + 517 p.

CLERMONT-GANNEAU. L'épigraphie et les antiquités sémitiques en 1891. Paris, Ern. Leroux, 1892 ; in-8° (Extrait du Journal asiatique, 1892).

CORNILL (Carl Heinr.). Einleitung in das Alte Testament. Fribourg-en-Brisgau, Mohr, 1891 ; in-8° de XII + 325 p.

DALMAN (Gustaf H.). Was sagt der Thalmud über Jesum? Beantwortet durch Mittheilung des uncensirten Grundtextes der thalmud. Aussagen. Berlin, Reuther, 1891 ; in-8° (Schriften des Institutum judaicum in Berlin, n° 11).

DALMAN (Gustaf H.). Jüdischdeutsche Volkslieder aus Galizien u. Russland. 2e édit. Berlin, 1891 ; in-8° (Schriften des Instit. jud. in Berlin, n° 12).

DALMAN (Gustaf H.). Jesaja 53, das Prophetenwort vom Sühnleiden des Heilmittlers, mit besonderer Berücksichtigung der synag. Litteratur. 2e édit. Berlin, 1891 ; in-8° (Schriften des Institutum judaicum in Berlin, n° 13).

DALMAN (G.-H.). Traditio Rabbinorum veterrima de librorum V. T. ordine atque origine. Leipzig, 1891 ; in-8° de 60 p.

DARMESTETER (J.). Les prophètes d'Israël. Paris, Calmann-Lévy, 1892 ; in-8° de XX + 388 p.

DAVIDSON (A.-B.). The Book of the Prophet Ezekiel. With notes and introduction. Londres, Cambridge Warehouse, 1892 ; in-12 de 410 p.

DAVIS (A.). The hebrew accents of the twenty-one books of the Bible. Londres, D. Nutt, 1892 ; in-8°.

DRIVER (S.-R.). A treatise on the use of the tenses in Hebrew, and some other syntactical questions. 3rd edit. revised and improved. Londres, Frowde, 1892 ; in-8° de 300 p.

DUFF (A.). Old Testament theology, or the history of Hebrew religion from the year 800 B. C. to Josiah. 640 B. C. Londres, Griffith, 1891 ; in-8°.

DUMAX (l'abbé V.). Révision et reconstitution de la chronologie biblique et profane des premiers âges du monde. 2e série, tome IV, fasc. 2. La Palestine et les premiers peuples qui l'habitèrent jusqu'à l'époque d'Abraham. Paris, Lethielleux, 1892 ; in-16 de 114 p.

ENNERY (Marchand). Dictionnaire hébreu-français. 2e édit. Paris, libr. A. Durlacher, 1891 ; in-8° de III + 299 p.

FINK (Daniel). Miggo als Rechtsbeweis im babylonischen Talmud, ein Beitrag zur Kenntniss der talmudischen Methodologie. Inaug.-Dissert. Leipzig, Foek, 1891 ; in-8° de 63 p.

FREUDENTHAL (Max). Die Erkenntnislehre Philos von Alexandria. Berlin, Calvary, 1891 ; in-8° de 78 p.

FREUND (W.) et MARX. Praeparationen zum Alten Testament. 6. Abth. : Praepar. zu den Büchern Samuelis. I Hft. Buch I, c. 1-19. Leipzig, Violet, 1892 ; in-12 de 80 p.

Friedländer (M.-H.). Die wichtigsten Institutionen d. Judenthums nach der Bibel, dem Talmud u. den Ausprüchen der Weisen in Israel. Brunn, Epstein, 1892 ; in-8° de 72 p.

Funk (S.). Die haggadischen Elemente in d. Homilien des Aphraates. Francfort, libr. Kauffmann, 1891 ; in-8° de 66 p.

Furrer (K.). Wanderungen durch das heilige Land. 2e éd. Zurich, Art. Institut Orell Füssli, 1892 ; in-8° de VIII + 472, plus 62 dessins et 3 cartes.

Gautier (Lucien). La mission du prophète Ezéchiel. Lausanne, Bridel, 1891 ; in-16.

Ginsburger (M.). Die Anthropomorphismen in den Thargumim. Strasbourg, 1891 ; in-8° de 52 p.

Gladstone (W.-E.). The impregnable rock of Holy Scripture. Revised and enlarged edit. Londres, Isbister, 1892 ; in-8° de 310 p.

Halfmann (H.). Beiträge zur Syntax der hebr. Sprache. 2. Stück. Wittemberg, Wienschmann, 1892 ; in-4° de VII + 25 p.

Handkommentar zum Alten Testament hrsgg. v. W. Nowach. III. Das Buch Jesaia, übers. u. erklärt von B. Duhm. Gottingue, Vandenhœck, 1892 ; in-8° de XXII + 458 p.

Hatch (E.) and Redpath (H.-A.). A concordance to the Septuaginta and other greek versions of the Old Testament. Part. I. Oxford, Clarendon Press, 1892 ; in-4°.

Heiligstedt (A.). Præparation zum Propheten Jesaja m. den nötigen, die Uebersetzg u. das Verständnis d. Textes erleichternden Anmerkg. 5. Aufl. hrsgg. von M. Budde. Halle, Anton, 1892 ; in-8° de 159 p.

Heintzeler (Th.). Erklärung der sämtlichen geschichtlichen u. poetischen Bücher d. Alten Testaments. 2. Abthlg. Erklärung der poet. Bücher. Strasbourg, impr. strasb., 1892 ; in-8° de 368 p.

Henrychowski (Ign.). Zebaoth I, im Verhältniss zu Zaba-Zebaot II oder Zeba hamarom. Ostrowo, Priebatsch, 1891 ; in-8° de 24 p.

Hillel (F.). Die Nominalbildung in d. Mischnah. Leipzig, 1891 ; in-8° de 52 p.

Historical evidences of the Old Testament. New-York, American Tract. Soc., 1891 ; in-12 de 319 p. [Contient, entre autres : The witness of ancient monuments to the Old Testament Scriptures, par A.-H. Sayce ; The vitality of the Bible, par W.-G. Blaikie ; The origin of the Hebrew religion, par E.-R. Conder.]

Hoonacker (A. van). Néhémie et l'an 20 d'Artaxerxès I, Esdras et l'an 7 d'Artaxerxès II. Réponse à un mémoire de A. Kuenen. Gand et Leipzig, 1892 ; in-8° de 91 p.

Jahresbericht des jüd.-theolog. Seminars Fraenkel'scher Stiftung. Contient : 1° Das Sikarikon-Gesetz, par feu H. Graetz ; 2° Tabelle zur Berechnung des Eintritts der Nacht, par feu B. Zuckermann. Breslau, Schlesische Buchdruckerei, 1892 ; in-8° de 25 + XIV p.

Jahresbericht der Landes-Rabbinerschul in Budapest für das Schuljahr

1891-92. Voran geht : Die Bibelexegese der jüdischen Religionsphilosophen des Mittelalters vor Maimûni. von Prof. Dr Wilhelm Bacher. Budapest, [imp. Alkalay, à Presbourg], 1892 ; in-8° de 156 + 26 p.

Les philosophes qui sont étudiés dans cet excellent travail sont : Saadia, Salomon ibn Gabirol, Bahya ibn Pakuda, Abraham b. Hiyya, Moïse ibn Ezra, Joseph ibn Caddik, Juda Hallévi et Abraham ibn Dâud.

Jahresbericht (theologischer), hrsggb. v. R. A. Lipsius. II. Bd., enthält : die Literatur d. Jahr. 1891. 1. Abth. Braunschweig, Schwetschke et fils, 1892 ; in-8° de 132 p. Renferme l'Exégèse, par Siegfried et Holtzmann.

Jahuda Bonsenyor. Libre de paraules e dits de savis e filosofs *Los Proverbis de Salomo, lo libre de Cato*, ara fets estampar complets per primera vegada ab un prolech y documentos per en Gabriel Llabras y Quintana. Palma de Mallorca, Joan Colomar y Salas, 1889, in-8° de XXXIX + 148 p.

Il y a environ trente-trois ans, notre ami M. Ad. Helfferich a trouvé à la Bibliothèque nationale de Madrid un manuscrit contenant le Dichos y sentencias de filosofos sacados de libros arabes per orden de D. Jaime Ier de Aragon, dont il a cité, comme spécimen, 39 sentences dans son ouvrage : *Raymund Lull und die Anfänge der Catal. Litteratur* (Berlin, 1858). Jusque-là on ne savait rien de l'existence de ce « Jafuda, Judeu de Barcelona » et de ses sentences. Ni Nic. Antonio, ni Rodrigo de Castro ne l'ont mentionné ; une notice de D. J. Villanueva, dans *Viage literario* (Madrid, 1851), qui, le premier, avait appelé l'attention sur le manuscrit, était restée inaperçue et ignorée également de M. Helfferich. Amador de los Rios se borne à répéter ce que dit Villanueva. M. Morel Fatio s'occupe plus longuement d'un manuscrit des « Proverbis e dits de philosophs » dans son excellent *Catalogue des manuscrits espagnols de la Bibliothèque Nationale* (Paris, 1881). M. Morel Fatio renvoie aussi au « Jarbuch ». Ce renvoi a paru incompréhensible à M. Gabriel Llabras y Quintana, l'estimable éditeur du manuscrit (p. XXIII) : c'est sans doute le *Jahrbuch für romanische und englische Literatur*, où se trouve (vol. XII) un article de M. Steinschneider sur les travaux des Espagnols sur des ouvrages arabes et une notice sur Jafuda.

Les 753 sentences que Jafuda ou Jehuda a réunies sur l'ordre du roi D. Jaime Ier et traduites en catalan, et dont D. Prospero Bofarull a publié une partie, d'après un manuscrit défectueux, dans les *Documentos Literarios* (vol. XIII, p. 183-195), sont maintenant complètes et forment 66 chapitres. L'éditeur, M. Gabriel Llabras y Quintana, se sert d'un manuscrit qui se trouve à Palma et que le neveu de l'évêque de Mallorca, Gil Sanchez Muñoz, qui avait joué le premier rôle dans l'histoire tragique des Juifs de Palma en 1435, avait acheté au prix de trente sous. Outre les sentences qui sont en majeure partie d'origine arabe, hébraïque et grecque, et sur lesquelles nous reviendrons, Jafuda a traduit encore 100 sentences de Salomon et le célèbre ouvrage latin, composé de 105 sentences, intitulé « Livre de Caton ».

Qui était ce Jafuda ou plutôt ce *Jahuda Bonsenyor* ? Dans les sources juives, dit M. Steinschneider (*Hebr. Bibl.*, XIII, 60), je n'ai pas encore trouvé un Jehuda ben Astruc de Barcelone. Les noms de Jafuda et de Bonsenyor n'étaient pas rares parmi les Juifs de Barcelone. Dans la nomenclature des Juifs qui se firent baptiser en 1391 (*Revue*, IV, 58 et suiv.), se trouvent Jafuda Navarro ; Jafuda Vinag, Isaac Bonsenyor, Bonsenyor Mercader. Jahuda Bonsenyor était, comme le prouve l'éditeur, le fils de ce « Struch jueu » qui accompagna Don Jaime Ier dans ses expéditions en qualité de secrétaire et d'interprète (v. ma *Geschichte der Juden in Spanien*, I, 161). Les privilèges dont avait joui Astruc furent sans doute accordés, en même temps que les fonctions, à son fils Iehuda, qui servit

aussi d'interprète à D. Alonso, près duquel le fils de Iehuda Bonsenyor jouissait d'un grand crédit comme médecin attaché à sa personne. — A la fin de l'ouvrage se trouvent six documents relatifs à la famille de Iahuda Bonsenyor de Barcelone, inédits jusqu'à présent et datant des années 1294-1334. — *M. Kayserling.*

Josephi (Fl.). Opera et apparatu critico instruxit B. Niese. Vol. III. Antiquitatum judaicarum libri XI-XV. Berlin, Weidmann, 1892; in-8° de LXVII + 409 p.

Jüdische Litteratur (Die) seit Abschluss des Kanons. Eine prosaïsche u. poetische Anthologie unter Mitwirkung von prof. Dr W. Bacher, Dr Sam. Bäck, Dr Ph. Bloch, Dr Dav. Cassel, Dr J. Hamburger, Dr A. Kaminka, Dr Ad. Lewin, Dr A. Sulzbach, hrsgg. von J. Winter u. Aug. Wünsche. 1re Livraison, tome I; Das hellenistisch-targumistische Schriftthum, p. 1-79; Das talmudisch-midraschische Schriftthum, p. 83-96. 2e livr.: Der Talmud: Mischna u. Thosephtha, p. 97-192. — 4e livr.: Der Talmud: Gemara, p. 193-272. — 5e livr.: Id., p. 273-368. — 3e livr.: Die Litteratur der geonaïschen Zeit (A. Kaminka) und der Karäer [erste Periode] (J. Hamburger), tome II, p. 1-80. — 6e livr.: Die Karäer, von Dr J. Hamburger; Die Massora, die Sprachwissenschaft, von prof. Dr W. Bacher, p. 81-176. Trier, Sigmund Mayer, 1892; in-8°.

Voici les parties dont se composera cette intéressante publication: 1° Das jüdisch-hellenistische und targumistische Schriftthum, par les éditeurs; 2° Talmud und Midrasch, die späteren Midraschim, par les mêmes et J. Fürst (de Mannheim); 3° Die pseudoepigraphische Litteratur, par les éditeurs; 4° Die Gaonen, par A. Kaminka (de Berlin); 5° Die Karäer, par J. Hamburger (de Strelitz); 6° Die Entwickelung der Halacha in Spanien, Frankreich, Deutschland u. s. w. Selbstständige Werke, Collectaneen, Commentationen und Glossen des Talmud, Rechtsgutachten, Apologie und Polemik vom 8. — 15. Jahrhundert, par A. Kaminka; 7° Die Sprachwissenschaft (Massora, Grammatik, Lexicographie, Etymologie und Exegese), par W. Bacher (de Budapest); 8° Die synagogale Poesie (Liturgik), par A. Sulzbach (de Francfort s. M.); 9° Kabbala (Mystik) u. Religionsphilosophie, par Ph. Bloch (de Posen); 10° Die Decisoren und späteren Talmudisten (Halachisten) vom 15. — 18. Jahrhundert, Apologie und Polemik. Rechtsgutachten, par Sam. Bäck (de Lissa); 11° Die Darschanim, par le même: 12° Die Historiographie (Gelehrtengeschichte, Chronik) und Geographie (Reiseberichte), par A. Lewin (de Fribourg-en-Brisgau); 13° Die jüdisch-deutsche u. jüdisch-spanische Litteratur, par Max Grünbaum (de Munich); 14° Das Wichtigste aus der astronomisch-mathematisch-naturwissenschaftlichen Litteratur, par A. Kaminka; 15° Die Dichtung, par les éditeurs; 16° Die Schule Mendelssohns und ihre Nachwirkungen, et, 17° Die Neuzeit bis zur Gegenwart, par Rippner (de Glogau). — Nous sommes étonné de ne pas voir figurer dans ce programme les moralistes et la littérature d'imagination (prose). Des morceaux choisis de ces textes seraient mieux à leur place, dans un recueil de ce genre, que, par exemple, des fragments de la lettre de Scherira Gaon ou telle Consultation des Gaonim. Pour la littérature exégétique et grammaticale, qui prêtait peu, comme on le conçoit aisément, à des extraits, M. Bacher a eu raison d'encadrer les textes qu'il s'est résigné à reproduire dans une histoire de l'exégèse et de la grammaire hébraïques chez les Juifs. Inutile d'ajouter que personne n'était mieux qualifié que le savant professeur de Budapest pour écrire ces pages. M. Furst a été heureusement inspiré en ne se bornant pas à traduire des textes aggadiques du Talmud, mais en offrant au lecteur des spécimens de discussions halachiques. — Les notices sur les ouvrages dont il est publié des fragments sont généralement conçues dans un excellent esprit critique.

KAHN (Léon). Les Juifs de Paris sous Louis XV (1721-1760). Paris, libr. A. Durlacher, 1892 ; in-8° de 69 p.

Tableau très vivant de la société (et non de la communauté) israélite de Paris au XVIII^e siècle, d'après les archives de la Bastille. L'idée de ce travail a été suggérée à l'auteur par un article de la *Revue du Monde latin*, 1891, n^os de septembre et octobre. On s'explique mieux maintenant le rôle joué par les Israélites de Paris lors de la Révolution. Depuis longtemps dans cette ville et au courant des idées qui s'agitaient alors, ils ont vu mieux que leurs coreligionnaires de l'Est et du Midi les revendications qu'ils pouvaient poursuivre. On retrouve dans les noms qui figurent dans l'étude de M. Léon Kahn beaucoup de ceux qui signèrent l'adresse remise en 1789 à l'Assemblée constituante. Il est inutile d'ajouter que ces pages sont écrites avec cette verve familière et cet humour très heureux qui caractérisent le style de l'historien de la communauté israélite de Paris.

KAYSERLING (M.). Gedenkblätter. Hervorragende jüdische Persönlichkeiten des neunzehnten Jahrhunderts. Leipzig, Th. Grieben, 1892 ; in-8° de 92 p.

Galerie, très bien faite, des personnalités marquantes du judaïsme du XIX^e siècle. Les notices consacrées aux Juifs français sont, en général, écrites avec discernement et justesse. M. K. pourra y ajouter, dans une nouvelle édition, les noms de Abraham de Cologna, Salomon Ulmann, S. Klein, Isaac Péreire, James de Rothschild, Arsène Darmesteter et malheureusement Isidore Loeb.

KIRK (T.). Samson, his life and work. Edimbourg, Elliot, 1892 ; in-8° de 264 p.

KOENIGSBERGER (Bernhard). Aus Masorah u. Talmud Kritik. Heft I : Die « punktirten » Stellen ; Etwas von den « umgekehrten » Nunin ; Die « schwebenden » Buchstaben. Berlin, Mayer et Müller, 1892 ; in-8° de 64 p.

Kommentar (Kurzgefasster) zu den heil. Schriften Alten u. Neuen Testamentes, sowie zu den Apokryphen, hrsgg. v. H. Strack u. O. Zöckler. A. Altes Testament. I. Abtlg. I. Lfg. Munich, Beck, 1892 ; in-8° de 1-144 p. Renferme la Genèse, l'Exode, le Lévitique et les Nombres, par H. L. Strack.

KURREIN (A.). Die Pflichten d. Besitzes nach Bibel u. Talmud. Francfort-s/M., libr. Kauffmann, 1892 ; in-8° de 28 p.

LAGARDE (P. de). Septuagintastudien. Extr. des Abhandl. d. K. Gesellsch. d. Wissensch. zu Göttingen. Gottingue, Dieterich, 1891-92 ; 92 + 102 p.

LEIMDÖRFER (David). Das heilige Schriftwerk Kohelet im Lichte der Geschichte. Neue Forschung über Ecclesiastes nebst Text, Uebersetzung u. Kommentar. Hambourg, G. Fritzsche, 1892 ; in-8° de 151 p.

LEUZINGER (R.). Biblisch-topograph. Karte von Palästina. A l'échelle de $\frac{1}{500\,000}$. Berne, Schmid, Francke et C^ie, 1891.

LIEBIGH. Die Bilder des göttlichen Strafgerichtes im Jesajah-Buche. Kapitel 1-39. Progr. d. Gymn. zu Oels. Oels, 1892 ; in-4° de 38 p.

LÖWY (M.). Ueber das Buch Jona. Wien, Lippe, 1892 ; in-8 de 40 p.

MAGNIER. Étude sur la canonicité des Saintes Ecritures. I. Ancien Testament. Paris, libr. Lethielleux, 1892 ; in-8° de 392 p.

Malan (S. C.). Original notes on the Book of Proverbs, mostly from eastern writings. Vol. II, ch. xi-xx. Londres, Wiliams et N., 1892 ; in-8°.

Margolis (Max L.). The Columbia College ms. of Meghilla (Babylonian Talmud). With an autotype fac-simile. New-York, impr. A. Ginsberg, 1892 ; in-8° de 14 p.

Marti (K.). Der Prophet Sacharya, der Zeitgenosse Serubbabels. Ein Beitrag zum Verständnis d. Alten Testaments. Fribourg-en-Brisgau, Mohr, 1892 ; in-8° de viii + 124 p.

Meignan (Mgr). Les prophètes d'Israël ; quatre siècles de lutte contre l'idolâtrie. Paris, Lecoffre, 1892 ; in-8° de xii + 756 p., plus 3 planches.

Montet (Ferd.). Le Deutéronome et la question de l'Hexateuque. Etude critique et exégétique, sous forme d'introduction et de commentaire, du Deutéronome considéré dans ses rapports avec les quatre premiers livres du Pentateuque et Josué. Paris, Fischbacher, 1891 ; in-8° de vi + 612 p.

Mortara (Marco). Il pensiero israelitico. Mantoue, G. Mondovi, 1892 ; in-8° de viii + 231 p.

Excellent exposé de la doctrine juive.

Müller (Prof. Dr D. H.). Die Recension u. Versionen des Eldad Had-Dânî, nach den alten Drucken von Constantinopel, Mantua u. Venedig u. den Handschriften von London, Oxford, Parma, Rom, Saint-Petersburg u. Wien, veröffentlicht u. kritisch untersucht. Wien, F. Tempsky, 1892 ; in-4° de 80 p. (Denkschriften der k. Akademie der Wissensch. in Wien, philol.-histor. Classe, Band XLI.)

Nowack (W.). Die sozialen Probleme in Israel u. deren Bedeutung für die religiöse Entwickelung dieses Volkes. Rectoratsrede. Strasbourg, Heitz, 1892 ; in-8° de 29 p.

Oliphant (Mrs.). Jerusalem, its history and hope. With wood engravings from drawings by H. Aïdé and photographs by F. M. Good. Londres, Macmillan, 1891 ; in-8° de 520 p.

Oort (H.). Oud-Israels Rechtswezen. Leyde, 1892 ; in-8° de 35 p.

Peschke (E.). Hebr. Syntax f. Gymnasien. Leipzig, H. Bredt, 1892 ; in-8° de 45 p.

Philippe (E.). Introduction au livre des Psaumes. Paris, libr. Letouzey et Ané, 1892 ; in-8° de viii + 195 p.

Preiss (H.). Zum Deuteronomium. Ein Beitrag zur Kritik des Pentateuchs. Berlin, libr. R. Gaertner, 1892 ; in-4° de 28 p.

Proceedings of the third biennal Convention of the jewish theological Seminary Association held in the city of New-York, march 27 th. 1892, with an essay on Manzûr al-Dhamâri's Hebrew-Arabic Commentary on the Pentateuch, by Alexander Kohut DD, Ph. D. New-York, impr. Philip Cowen, 1892 ; in-8° de 55 + 56 + xxxviii. La deuxième partie porte un autre titre : Notes on a hitherto unknown exegetical, theological and philosophical commentary to the Pentateuch composed by Aboo Manzur al-Dhamâri with appendices containing hebrew and arabic extracts.

Raffl (F.). Die Psalmen nach dem Urtexte übers. u. erklärt. III Bd. Ps. 107-150. Fribourg en Brisgau, Herder, 1892 ; in-8° de VII + 301 p.

Rahlfs (A.). Ani u. Anaw in den Psalmen. Gottingue, Dieterich, 1892 ; in-8° de 100 p.

Reich (H. L.). Zur Genesis d. Talmud. Der Talmud u. die Römer. Culturhistor. Studie. Wien, Braumüller, 1892 ; in-8° de VIII + 133 p.

Remy (Nahida). Das jüd. Weib, mit einer Vorrede von Prof. Dr M. Lazarus. Leipzig, Laudien, 1892 ; in-8°.

Remy (N.). Das Gebet in Bibel u. Talmud. Berlin, Apolant, 1892 ; in-8° de 43 p.

Roman (Le) provençal d'Esther par Crescas de Caylar, médecin juif du XIVe siècle, publié par MM. Ad. Neubauer et P. Meyer. Paris, 1892 ; in-8° de 36 p. Extrait de la Romania, XXI.

Nouveau et intéressant spécimen de la littérature populaire des Juifs au moyen âge. Ce texte provençal, écrit en caractères hébraïques, a été découvert par M. Neubauer dans un ms. hébreu appartenant au grand rabbin de Londres, M. H. Adler, et transcrit en caractères français par M. Paul Meyer. Pour le fond, Crescas de Caylar s'inspire du Targoum Schéni d'Esther. Ces poëmes ne devaient pas être rares dans le Comtat ; ainsi l'Armana prouvençau en a publié un, en 1875, sous le titre de : *Lou sermoun di Jusiou tau que se declamava per tems a Carpentras, lou jour que se pren cendre.*

Rosenthal (L.). Ueber den Zusammenhang der Mischna. Ein Beitrag zu ihrer Entstehungsgeschichte. 2. Th. : Vom Streite der Bet Schammai u. Bet Hillel bis zu Rabbi Akiba. Strasbourg, Trübner, 1892; in-8° de 90 p.

Ryle (H. E.). The Canon of the Old Testament, an essay on the gradual growth and formation of the Hebrew Canon of Scripture. Londres, Macmillan, 1892 ; in-8° de 308 p.

Sayce (A. H.). Fresh light from the ancient monuments. A sketch of the most striking confirmations of the Bible from recent discoveries in Egypt, Assyria, Palestine, Babylonia, Asia Minor. 7th ed. Londres, Religious Tract Soc., 1892 ; in-8° de 160 p. + 4 tables.

Schenz (W.). Die priesterliche Thätigkeit d. Messias, nach dem Propheten Isaias (ch. XLIX-LVII), in gemeinverständl. Auslegung betrachtet. Ratisbonne, Verlaganstalt, 1892 ; in-8° de VII + 115 p.

Scholz (A.). Commentar üb. das Buch Esther mit seinen Zusätzen u. über Susanna. Wurzbourg, Woerl, 1892 ; in-8° de XXXVIII + 182 + CVIII p.

Schreiner (M.). Le Kitab al-Mouhadara wa-l-moudhakara de Moïse b. Ezra et ses sources. Paris, Durlacher, 1892; in-8° de 56 p. Tirage à part de la Revue des Études juives.

Schrift (Die Heilige) d. Alten Testaments, in Verbindung m. Baethgen, Guthe, Kamphausen, etc. übers u. hrsgg. von E. Kautsch. I. Halbband. Fribourg-en-Brisgau, Mohr, 1892 ; in-8° de VIII + 461 + 32 + 8 p. Se composera de deux parties.

Schwally (F.). Das Leben nach dem Tode nach den Vorstellungen d. alten Israel u. d. Judentums einschliesslich d. Volksglaubens im Zeitalter

Christi. Eine biblisch-theolog. Untersuchung. Giessen, libr. Ricker, 1892 ; in-8° de VIII + 204 p.

SCHWARZFELD (M.). Evreii in literatura populara romana. Studiu de psichologie populara. Bucharest, typogr. Ed Wiegand, 1892 ; in-8° de 79 p. Extrait de Anuarul pentru Israeliti, XIV.

SEFFER (G. H.). Elementarbuch der hebr. Sprach. Eine Grammatik f. Anfänger. Zunächst zum Gebrauch auf Gymnasien. 9. Aufl. Leipzig, Brandstetter, 1892 ; in-8° de XXIV + 431 p.

SELLIN (E.). Disputatio de origine carminum quæ primus psalterii liber continet, utrum sint condita ante exsilium Babylonicum an post Judæorum reditum e captivitate. Erlangen, 1891 ; in-8° de 129 p.

SIEGFRIED (Carl) et STADE (Bernh.). Hebr. Wörterbuch zum Alten Testament, mit zwei Anhängen : I Lexidion zu den aram. Stücken des A. T. ; II Deutsch-hebr. Wörterverzeichnis. Leipzig, Veit, 1892 ; in-8° de 480 p. Contient la I^re^ partie.

SMITH (G. V.). The Bible and its theology, as popularly taught. Londres, Sonnenschein, 1892 ; in-8° de 376 p.

SMITH (W. R.). The Old Testament in the jewish Church : a course of lectures on biblical criticism. 2^nd^ edit. revised and much enlarged. Londres, Black, 1892 ; in-8° de 464 p.

SONNTAG (R.). Ueber die alt. testam. Ausdrücke : *leviathan*, *tannim*, *rahab*. Duisburg, 1891 ; in-4° de 21 p.

STILLE (D^r^ Gust.). Der Kampf gegen das Judenthum. Leipzig, G. Uhl ; in-8° de XI + 255 p.

STORJOHANN (J.). Die grosse Gebetserhörung Davids in dem letzten Philisterkriege u. die davon handelnden Psalmen. Berlin, libr. Wiegandt et Grieben, 1892 ; in-8° de 86 p.

VERNES (Maurice). Eléments d'histoire juive à l'usage des établissements d'instruction primaire et secondaire et de l'enseignement dans la famille. Paris, libr. Leroux, 1891 ; in-8° de VII + 240 p.

VERNES (Maurice). Du prétendu polythéisme des Hébreux. Seconde partie : Les noms divins et le polythéisme primitif ; les espérances messianiques ; le ciel ; l'enfer ; le polythéisme étranger ; examen des écrits prophétiques. Paris, libr. Ernest Leroux, 1891 ; in-8° de 416 p. III^e^ volume de la Bibliothèque de l'École des Hautes-Études ; sciences religieuses.

VIGOUROUX (F.). Dictionnaire de la Bible, contenant tous les noms de personne, de lieux, etc. Fascicule I. Tours, Mame, 1891 ; in-4° de 319 p.

WALLS (A.). The oldest drama in the world : the book of Job ; arranged in dramatic form with elucidations ; with a prefatory note by H. A. Buttz. New-York, Hunt et Eaton, 1891 ; in-12 de 124 p.

WATSON (R. A.). The Book of Job. Londres, Hodder, 1892 ; in-8° de 410 p.

WEILL (A.). Les cinq livres de Moïse. V^e^ et dernier livre : Deutéronome. Paris, Sauvaître, 1891 ; in-8° de LI + 321 p.

WEINSTEIN (N. I.). Beiträge zur Geschichte der Essäer. Wien, Lippe, 1892 ; in-8° de 92 p.

Wendland (P.). Die philosophischen Quellen des Philo von Alexandria in seiner Schrift über die Vorsehung. Berlin, libr. R. Gaertner, 1892 ; in-4° de 28 p.

Westphal (A.). Le Deutéronome. Etude de critique et d'histoire. Toulouse, 1891 ; in-8° de 320 p.

Westphal (A.). Les sources du Pentateuque. II. Le problème historique. Paris, Fischbacher, 1892 ; in-8° de XXXVIII + 416 p.

Wiesen (J.). Geschichte u. Methodik d. Schulwesens im talmud. Altertume. Strasbourg, Heitz, 1892 ; in-8° de VI + 49 p.

Winckler (H.). Keilinschriftliches Textbuch zum Alten Testament. Lief. I. Leipzig, 1892 ; in-8° de I-48 p.

Wyking (A.). Die Juden Berlins, nach histor. Quellen bearbeitet. 2e édit. Leipzig, Uhl, 1891 ; in-16.

Younghusband (F.). The story of the Exodus : being Part. 2 of the Story of the Bible. Londres, Longmans, 1891 ; in-8° de 156 p.

Zaviziano (Giorgio A.). Un raggio di luce. la persecuzione degli ebrei nella storia, reflessioni. Corfou, typogr. Corai. 1891 ; in-8° de X + 356 p. Traduit du grec.

Zimmels (B.). Leone Hebreo. Neue Studien. Heft I. Wien, Moritz Waizner, 1892 ; in-8° de 56 p. Separatabdruck aus « Die Neuzeit », 30-32 Jahrgg.

Zunz (Leopold). Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden, historich entwickelt. 2. Aufl., hrsgg v. N. Brüll. Francfort-s/M., Kauffmann, 1892 ; in-8° de XVI + 516 p.

Nouvelle édition de cet ouvrage devenu introuvable. Elle a été préparée par N. Brüll et enrichie des notes mêmes de Zunz. Malheureusement la mort est venue interrompre l'éditeur dans son travail. Il est fâcheux que M. Brüll n'ait pu ajouter, au moins comme appendice, les principaux résultats obtenus par la science depuis l'apparition de l'ouvrage de Zunz. On aurait eu ainsi un manuel complet de ces études. Ainsi le fameux chapitre où l'auteur a reconstitué la Pesikta de R. Cahna, qui était perdue, ne porte même pas la mention de la publication de ce Midrasch par M. Buber. On a également conservé le mode de citation du Midrasch Rabba par les pages de l'édition de 1703, sans y joindre la désignation du chapitre, ce qui est très incommode pour ceux qui ne possèdent pas cette édition. Telle quelle, cette nouvelle édition pourra encore rendre de grands services, d'autant qu'elle contient, ce qui manquait à la première, un index des noms propres, des matières et des mots hébreux. Cet index, toutefois, a été fait un peu hâtivement. Ainsi, pour le Josippon, on renvoie à p. 376, où ce mot est simplement mentionné, au lieu de p. 158-160, où le sujet est traité tout au long ; page 510, en haut, il faut lire 149 et non 143 ; Judith et Meguillat Antiochos manquent, etc.

3. *Publications pouvant servir à l'histoire du Judaïsme moderne.*

Astruc (Elie-Aristide). Allocution d'adieu prononcée au temple israélite de Bayonne le 28 novembre 1891. Bayonne, impr. Lespes [1891] ; in-8° de 11 p.

Bienfaisante israélite (La). Assemblée générale du 15 novembre 1891. S. l. n. d., in-8° de 27 p.

Bulletin de l'alliance israélite universelle. IIe série, n° 16, 1er et 2e semestres 1891. Paris, [1892], in-8° de 160 p. Contient des renseignements sur la situation des Juifs en Russie, au Maroc et en Turquie et sur de fausses accusations de meurtre rituel à Corfou, Vratza (Bulgarie), Philippopoli, Yamboli, Alep, Budapest, Mustapha-Pacha (Turquie d'Europe), Yeumlek (Turquie d'Europe), Xanten.

Joel (M.) Predigten aus dem Nachlass von Dr M. Joel, Rabbiner der isr. Gemeinde zu Breslau, hrsgg. von Dr A. Eckstein u. Dr B. Ziemlich. Band I : Festpredigten. Breslau, S. Schottlaender, 1892 ; in-8° de XVIII + 312 p.

Joseph (N.-S.). La religion naturelle et la religion révélée, série de leçons à l'usage de la jeunesse israélite, trad. de l'anglais par Mme A. Marsden. Paris, Cerf, 1891 ; in-16 de 410 p.

Ligneau (J. de). Juifs et antisémites en Europe. Paris, Tolra, 1891 ; in-18 de VIII + 388 p.

Maybaum (Dr. S.). Predigten. Erster Theil : Kasualreden. Berlin, libr. du Bureau bibliographique, [1892] ; in-8° de 8 + 281 p.

Contient, entre autres, l'oraison funèbre de Léopold Zunz (1886), P. F. Frankl (1887), Manoël Joël (1890), H. Graetz (1891), E. Lasker (1884).

Nathan (Paul). Der Prozess von Tisza-Eszlar. Ein Antisemitisches Culturbild. Berlin, F. Fontane et Cie, 1892 ; in-8° de XXXIX + 416 p.

Petau-Malebranche. Israël, son rôle politique dans le passé, son rôle dans l'avenir. Paris, Leroy, 1892 ; in-8° de 61 p.

Schoppe (William). Der Jude wird verbrannt. Zeitgemässe Abhandlung. Dresde, W.-E. Schoppe, 1892 ; in-8° de 32 p.

Stella (Jean). Le triomphe d'Israël. Paris, Comptoir d'édition, 1892 ; in-12 de 330 p.

Roman philosémite (?).

4. *Notes et extraits divers.*

= Notre excellent collaborateur, M. Joseph Halévy, entreprend la traduction en hébreu, avec commentaire, du livre d'Enoch. La Société des Études juives recevra avec plaisir les souscriptions. Le prix de l'ouvrage ne sera pas supérieur à 8 francs. Nous croirions faire injure à notre ami en recommandant son œuvre : sa science de la langue éthiopienne, sa connaissance approfondie de la littérature biblique et talmudique et son rare talent d'écrivain hébreu sont un sûr garant du succès de cette traduction. M. Halévy utilisera, sans doute, dans son travail, les fragments de la traduction grecque qui viennent, paraît-il, d'être retrouvés en Egypte.

= L'éditeur de la « Zeitschrift für Geschichte der Juden in Deutschland », en distribuant le 4e fascicule du Ve volume, annonce qu'il est obligé d'interrompre cette utile publication.

= Par contre, la « Monatsschrift für Geschichte u. Wissenschaft des Ju-

denthums » que nous avions vu avec peine disparaître en 1887, va renaître de ses cendres. C'est notre savant collaborateur, M. David Kaufmann, et M. Brann, successeur de M. Graetz dans la chaire d'histoire juive au Séminaire de Breslau, qui seront à la tête de cette publication. Le premier numéro doit paraître en septembre à l'ancienne librairie S. Schottlaender, à Breslau.

= La même librairie édite un ouvrage posthume de M. Graetz ainsi intitulé : « Emendationes in plerosque Sacræ Scripturæ Veteris Testamenti libros secundum veterum versiones necnon auxiliis criticis cæteris adhibitis. » C'est encore un de nos meilleurs collaborateurs, M. Wilhelm Bacher, qui est chargé de mettre la dernière main à cet ouvrage.

= Il vient de se fonder deux revues catholiques consacrées aux études bibliques : 1° « L'Enseignement biblique », dirigé par l'abbé Loisy, professeur à l'Institut catholique ; 2° « la Revue biblique trimestrielle ». M. Loisy est l'auteur d'une *Histoire du canon de l'Ancien Testament*. Le premier fascicule de l'Enseignement biblique, paru en janvier 1892, renferme le commencement d'une histoire du texte hébreu de l'Ancien Testament, une chronique sur les inscriptions de Tell-el-Amarna, etc. La Revue biblique, numéro de janvier, contient, entre autres, les articles suivants : R. P. Lagrange, Topographie de Jérusalem, E. Le Camus, La Bible et les études topographiques en Palestine ; — numéro d'avril : R. P. Lagrange, La nouvelle Histoire d'Israël et le prophète Osée ; R. P. Scheil, Prise de Babylone par Cyrus.

= Nous avons reçu de M. l'abbé Fourrière, curé d'Oresmaux (Somme), un numéro spécimen de sa « Revue d'exégèse mythologique » (n° 3 — juillet 1892). M. l'abbé Fourrière ne manque pas d'une certaine notoriété dans le monde savant, grâce à ses travaux, dont le titre est assez significatif : *La Bible travestie par Homère ; Les emprunts d'Homère au livre de Judith ; La mythologie expliquée d'après la Bible*. Sa méthode désarme la critique, et l'on reste émerveillé devant tant d'ingéniosité. Qu'on en juge par ce passage du 2e article, *Le prophète Élie et la mythologie grecque :* « Auprès de l'île d'Egine se trouvait un îlot appelé Elaïoussa, nom qui offre un rapport sensible avec celui d'Élie. Le nom d'Égine lui-même n'est pas sans analogie avec le prophète d'Israël. En effet, ce nom dérive apparemment du grec αἴξ (αἰγ-ς) « chèvre ». Or, Élie nous est montré comme un homme couvert de poils et ceint sur les reins d'une ceinture de cuir... Apollodore rapporte qu'Eaque *se trouvant seul* dans l'île d'Égine, Jupiter, pour lui donner des compagnons, métamorphosa les fourmis en hommes, et que, pour cette raison, ils furent appelés Myrmidons. Ce mythe rappelle les paroles que le prophète adressait à Dieu : « Je suis demeuré *seul*, et ils cherchent à m'ôter la vie. » Or Abdias cacha dans les cavernes des prophètes. Il n'est pas étonnant que des hommes qui vivaient ainsi, comme les fourmis, dans le sein de la terre, aient été désignés par la fable sous le nom de Myrmidons ou fourmis. » C'est en se livrant à de pareils exercices que M. l'abbé Fourrière a pu faire une découverte plus belle encore, que résume suffisamment le titre du 3e article : *Les Israélites en Gaule avant les Gaulois*. Si les Grecs, Gaulois et *tutti quanti* sont des Sémites, comment M. Edmond Picart, l'auteur de la *Synthèse de l'Antisémitisme*, pourra-t-il écrire encore que la lutte des Perses avec les Grecs représente la lutte des Sémites avec les Ariens ? Tous Sémites, alors.

= A lire dans The Academy (nos 1033, 1037, 1038, 1040, 1043, 1044) une intéressante polémique sur le psaume CX, entre MM. Margoliouth, Gaster, Cheyne, Bickell, Gifford et Chance. M. Margoliouth avait fait remarquer que les premiers versets de ce psaume donnent en acrostiche שמעון.

= La Revue des questions historiques, 1892, numéro d'avril, contient une étude sur le Pape Martin V et les Juifs, par l'abbé F. Vernet.

= On se rappelle que Mommsen avait lu sur une inscription latine la preuve que Pline l'Ancien avait assisté au siège de Jérusalem par Titus. Cette question vient d'être reprise dans la Revue de philologie, numéro de juillet 1892, par M. P. Fabia.

= Nous relevons quelques détails sur l'histoire des Juifs de Navarre dans l'ouvrage suivant : Brutails (Jean-Auguste), Documents des archives de la chambre des comptes de Navarre ; Bibliothèque de l'École des Hautes-Études, 84e fascicule. Paris, Bouillon, 1890 ; in-8° de XXXVI + 194 pages. Charles le Mauvais avait accordé, le 5 décembre 1365, sa protection aux Juifs de Navarre, lors de l'approche des grandes compagnies, mais il la leur fit payer. Il fit connaître à chaque aljama la somme qu'il désirait lui emprunter ; il faisait tenir, en outre, à ses receveurs une liste des individus auxquels ils devaient s'adresser pour des emprunts particuliers (p. XX et 131). C'étaient Ezmel d'Ablitas et Juda Lévi qui étaient chargés de centraliser ces prêts forcés. Ces mêmes Juifs, avec Salomon d'Ablitas, avaient été chargés, le 28 novembre 1365, de lever le droit d'accise voté par les États (p. 114). Le 22 février 1366, les aljamas d'Estella, du val de Funes, de Pampelune et de Viana durent prêter : la première, 800 florins ; la deuxième, 700 ; la troisième, 1500 et la quatrième, 1000. Le 24 du même mois, les Juifs de Tudèle prêtèrent 1600 florins, mais furent dispensés de leurs dettes jusqu'à ce qu'ils se fussent acquittés envers le trésor royal (p. 143).

ISRAEL LÉVI.

HARKAVY (A.). השׂריד והפליט מספר האגרון וספר הגלוי **Leben u. Werke des Saadjah Gaon** (*Said al-Fajjumi*, 892-942). 3e partie, 1re livraison des זכרון לראשונים ou *Studien u. Mittheilungen aus der k. oeff. Bibliothek zu Saint-Petersburg*. Saint-Pétersbourg, 1891, in-8° de 238 pages (en hébreu).

On sait qu'un groupe de savants a décidé de célébrer en 1892 le millénaire de la naissance de Saadia par la publication d'un certain nombre d'ouvrages du gaon ou relatifs au gaon. Le premier ouvrage qui inaugure ce jubilé a pour auteur M. Harkavy. Ce savant nous donne enfin, dans leur ensemble, tous les matériaux, jusqu'à présent incomplets et en partie inexacts, concernant deux ouvrages de Saadia dont on ignorait tout, sauf le titre. A ces matériaux, qui sont des fragments d'anciens manuscrits, l'éditeur a joint une étude dans

laquelle il expose l'état actuel des recherches relatives à Saadia et donne une foule d'informations nouvelles sur la vie du gaon et l'histoire de ses œuvres. C'est seulement maintenant qu'il nous est possible de nous rendre compte de certains côtés de l'activité littéraire de Saadia ainsi que de l'époque la plus intéressante de sa vie, quand il était, par exemple, en lutte avec l'exilarque, lutte dont M. Harkavy lui-même nous avait déjà fait connaître quelques détails. M. Harkavy s'est proposé d'utiliser lui-même ces nouveaux éléments pour nous donner, dans un second fascicule qui paraîtra sans doute prochainement, une biographie complète de l'illustre gaon. Il semble donc superflu et prématuré de citer et d'analyser ici le contenu du récent fascicule de ses *Studien und Mittheilungen*. Mais il est du devoir de ceux qui se livrent au même genre de recherches de contribuer, dans la mesure de leurs moyens, à répandre ces informations nouvelles parmi les savants, en les présentant sous la forme la plus accessible, et à mettre, en quelque sorte, en sûreté les résultats nouvellement acquis Qu'il nous soit donc permis de consigner ici un certain nombre de remarques sur le récent ouvrage de M. Harkavy, avec quelques rectifications plus ou moins importantes. Ce sera un faible tribut de notre gratitude envers l'infatigable savant, pour ses découvertes et le travail de critique auquel il s'est livré sur les matériaux qu'il a trouvés.

La première moitié du livre de M. Harkavy est consacrée au dictionnaire de Saadia, intitulé ס' האגרון, qu'il faut prononcer הָאַגְרוֹן ou, comme M. Harkavy le préfère, הָאֶגְרוֹן. Nous sommes maintenant en mesure de savoir quelle forme avait, à l'origine, cet ouvrage écrit par Saadia dans sa vingt et unième année (912/913). Il se composait d'une préface hébraïque en prose, dont chaque paragraphe commençait par une lettre du nom de l'auteur, et de deux parties, dont la première contenait une nomenclature alphabétique des racines hébraïques, tandis que la seconde renfermait une autre nomenclature des mêmes racines rangées, non plus d'après les lettres initiales, mais d'après les lettres finales. Les racines étaient accompagnées de la citation d'un des passages bibliques où elles se trouvent : par exemple, נרו נין ידיך [הנגזר] דיך, ou זיך נין ימי נזיכו. Le but de ce double lexique est suffisamment indiqué dans la préface qui nous a été conservée en grande partie ; il devait servir à la composition de poésies hébraïques. La première partie fournissait les mots pour les commencements de vers, et la deuxième pour les fins de vers, la disposition des vers selon l'ordre alphabétique ou par acrostiche constituant, avec la rime finale, la forme extérieure de la poésie hébraïque.

M. Harkavy croit (p. 30 ; cf. p. 47, note 10) que la première édition de l'*Agron* était aussi précédée d'une préface arabe, qui a été ensuite développée dans la seconde édition. Il est beaucoup plus simple d'admettre que la préface arabe, dont nous possédons encore une

notable partie, n'a été écrite que pour la seconde édition. Du reste, Saadia y dit expressément : « J'ai laissé la préface du livre en hébreu, comme je l'avais composée à l'origine, et même je l'ai placée en tête du livre » (p. 51, l. 9). Cette citation, inexactement interprétée par M. Harkavy (p. 50, note 7), signifie simplement que Saadia, bien qu'il eût écrit pour la seconde édition de son ouvrage une préface arabe, qui eût mérité la première place en tête du livre, a pourtant préféré laisser en tête la préface hébraïque. Saadia ne dit rien d'une traduction arabe de la préface hébraïque qui, d'après M. Harkavy (p. 52), se serait trouvée dans la seconde édition. De fait, la nouvelle préface arabe donnant tous les renseignements nécessaires sur l'ouvrage, cette traduction eût été inutile. Par contre, Saadia considéra comme un devoir — c'est ainsi qu'il s'exprime, immédiatement après le passage cité (p. 51, l. 10 et s.) — d'accompagner l'ouvrage lui-même, c'est-à-dire l'énumération des racines ou les citations bibliques accompagnant ces racines, d'une traduction arabe (תפסיר) ; il avait, en effet, reconnu qu'il répondrait ainsi à un véritable besoin pour ses coreligionnaires[1] : אד תבינת חאגה אלאמה אלי דלך. C'est la même raison qui engagea Saadia à traduire la Bible en arabe, comme le dit, avec une éloquente concision, le titre de cette traduction (voir la 1re page de l'édition de M. Derenbourg, qui paraîtra prochainement) : « Traduction de la Tora de la langue sacrée dans la langue parlée à l'époque et dans le pays du traducteur ». Durant la première période de l'activité littéraire de Saadia, il se produisit chez les Juifs de l'Orient le même phénomène qu'au siècle suivant en Espagne : l'arabe prit, dans les productions littéraires, la place de l'hébreu, parce qu'il était devenu, non seulement la langue usuelle, mais encore la langue des savants.

La seconde édition de l'*Agron*, dont Saadia raconte la genèse dans la préface arabe et qui est postérieure à la première de quelques années, n'avait pas seulement cette préface et une introduction arabe en plus, mais présentait de nombreux remaniements du texte. Aux deux listes de mots qui devaient servir à trouver les débuts et les fins de vers, était venue s'ajouter une série de chapitres, destinés également à faciliter la composition de poésies hébraïques. Ils se rapportaient, en effet, selon l'expression de Saadia, à la partie moyenne du vers, comprise entre le début et la finale, c'est-à-dire au vers lui-même[2], abstraction faite du mot initial imposé par l'acrostiche et de la rime. Sur les trois premiers chapitres de cette nouvelle partie de son *Agron*, Saadia nous donne, dans sa préface, des détails précis (p. 49, l. 5 — 51, 2). Il s'agit là certainement d'une rhétorique. Saadia y traite : 1° des formes de la proposition, telles que l'invocation, l'in-

[1] M. Harkavy rattache les mots תפסיר מיתאניה (l. 11) à la préface, tandis qu'ils se rapportent à l'ouvrage même. La phrase qui commence par les mots ואלזמת נפסי est la suite de celle qui commence par ותרכת (l. 9).

[2] Page 49, l. 4 : והדה אלוסאיט אלתי הי נפס אלשיער, c'est-à-dire le fond du poème, en opposition avec sa forme.

terrogation, l'affirmation, l'ordre, la prière ou, plus exactement, la supplication. M. Harkavy traduit le terme arabe שפה, employé pour cette dernière forme de proposition, par דמיון (p. 18, l. 8) « comparaison » ; le sens du mot est cependant bien connu. Ainsi, Saadia traduit, dans Genèse, XXIII, 8, ופגעו par ואשבעו [1]. 2° Saadia traite ensuite des épithètes en poésie. Celles-ci peuvent être de quatre espèces, suivant qu'elles sont empruntées à la substance, à la forme, à l'action ou au but. Enfin, 3° il traite des différentes espèces de comparaisons correspondant aux différentes espèces d'épithètes; seulement, ici il s'agit de l'objet qui sert de point de comparaison, et là de l'objet comparé. — Ces chapitres principaux sont suivis (p. 51, l. 2 et s.) de « plusieurs autres chapitres nécessaires aux poètes ». Viennent ensuite des vers tirés des ouvrages d'anciens poètes, tels que « José b. José, Jannaï, Eléazar [b. Kalir], Josué et Pinhas ». On voit que Saadia a complété l'*Agron*, qui, sous sa première forme, était un lexique d'acrostiches et de rimes, et en a fait une *Poétique*, dont la perte est assurément regrettable. L'ouvrage méritait certainement le titre sous lequel Saadia lui-même le cite dans ses ouvrages postérieurs : « Livre de l'Art poétique », ou « Livre de l'art de la poésie hébraïque », ou encore, comme le désigne son adversaire, R. Mebasser (Mubaschschir) : « Livre des principes de l'Art poétique ».

La préface arabe, si souvent citée, ne nous dit pas que Saadia ait enrichi également d'études grammaticales la seconde édition de son *Agron*, ce lexique transformé en poétique. Cette préface analyse avec beaucoup de prolixité et de clarté les chapitres ajoutés à la nouvelle édition. S'il y avait eu, parmi ces derniers, des chapitres relatifs à la grammaire, elle n'aurait sûrement pas passé la chose sous silence. Néanmoins, M. Harkavy prétend (p. 32), et cela à plusieurs reprises, que les chapitres grammaticaux attribués à Saadia, et dont le contenu est connu par les citations de Saadia lui-même et d'autres écrivains, formaient une partie intégrante de la seconde édition de l'*Agron*. Cette affirmation qui, de prime abord, doit être considérée comme invraisemblable, tant à cause du silence de la préface que pour des raisons intrinsèques, ne peut être appuyée par aucune preuve, tandis qu'elle est contraire à tout ce que nous savons des œuvres grammaticales de Saadia.

Mais passons à l'examen des faits. Dans le *Séfer Haggaluy*, dont traite la 2e partie du livre de M. Harkavy, Saadia lui-même cite (p. 151 ; cf. p. 66) le livre *Agron* sous le titre de « Livre de l'art de la poésie hébraïque », et, comme il résulte de la citation, c'est la partie de la seconde édition consacrée à la rhétorique qu'il cite. Immédia-

[1] M. Harkavy cite, comme analogie de cette division des formes de la proposition, le *Manuel du lecteur* édité par M. Derenbourg (p. 15 de l'édition spéciale). Mais il aurait dû citer d'abord Aboulwalid (*Louma*, 24 et s., ou *Rikma*, 4 et s.), en second lieu, Juda Hallévi (*Kosari*, II, 72, au commencement) et Salomon ibn Parhon (*Mahbéret*, 5 *b*).

tement après, il renvoie aux « douze parties qu'il a écrites pour exposer clairement la grammaire de la langue hébraïque [1] ».

Rien n'indique que ces « douze parties » fassent corps avec l'ouvrage nommé précédemment ou en forment une partie intégrante. Au contraire, la manière dont il les cite indique qu'il s'agit de deux ouvrages différents et que le terme « douze parties » n'est qu'une autre façon de désigner « un ouvrage en douze parties ». Nous savons par Saadia lui-même qu'il désignait aussi ces « parties » de son ouvrage grammatical comme des « livres », c'est-à-dire comme des écrits indépendants. En effet, il cite l'un d'eux, qui traite des 12 particularités des gutturales, dans son commentaire sur le *Séfer Yecira* (IV, p. 76, éd. Lambert, et p. 98 de la traduction française) sous ce nom : « un des livres sur la langue, כתאב מן כתב אלגה ». Le nom collectif de ces « douze parties », chez Saadia lui-même, serait donc : « Livres sur la langue », ou, plus exactement, « Livres de la langue », titre qui est très clair, mais qui exclut l'hypothèse que les livres ou chapitres ainsi désignés forment dans leur ensemble une partie d'un autre ouvrage. En un autre endroit du commentaire sur le *Séfer Yecira* (sur II, 2, p. 45 [2]; trad. franç., p. 68), Saadia cite son « livre sur דגש et רפי », qui était évidemment aussi une de ces « douze parties ». En un troisième endroit de ce commentaire (sur IV, 3, p. 79; trad. franç., p. 97), il cite le « premier des livres sur la langue », אלכתאב אלאול מן כתב אלגה [3], sans le désigner d'une façon plus précise. Nous apprenons par cette citation que ce premier livre de l'ouvrage grammatical, composé de 12 parties, traitait de la théorie des *lettres* et indiquait notamment les lettres qui ne peuvent pas se trouver côte à côte dans les mots hébreux.

Les extraits des ouvrages grammaticaux de Saadia mentionnés par d'autres auteurs confirment le fait qui résulte des citations de Saadia lui-même. Parmi ces auteurs, il faut nommer en premier lieu, Dounasch ben Labrat, qui a été, très jeune, le disciple de Saadia. Après avoir écrit, comme M. Harkavy le démontre, sa critique contre Menahem ben Sarouk, il publia une étude critique contre Saadia, dans laquelle il s'élève contre de nombreuses assertions grammaticales et exégétiques du gaon. Dans cette étude (... ס' תשובות דונש בן לברט, éd. R. Schröter, Breslau, 1866), Dounasch cite une fois nommément le livre *Agrôn* (n° 169, ואמר בספר האגרון שלו; cf. n° 50), mais, à plusieurs reprises, il désigne « l'ouvrage grammatical » de Saadia par une paraphrase hébraïque : כתב צחות הלשון (n° 104), ou ספר צחית לשון הקדש (n° 98), ou כתב צחות לשון הקדש (n°s 104 et 120), ou כתב צחות לשון העברי (n° 102). La preuve que, dans ces citations, il est question du même ouvrage que celui que Saadia désigne sous le

[1] אלר"ב אלגז אלתי אלפתחא לתצחית אעראב לגה אלעבראניין.

[2] A la ligne 5, il faut lire כתב, au lieu de כתאב.

[3] M. Harkavy rapporte deux fois cette citation : p. 60, l. 9, et p. 62, l. 18; dans le deuxième cas, l'ensemble est inexact. Cf. p. 67, note.

titre de כתב אלגה, c'est que quelques-unes nomment en même temps la partie spéciale de l'ouvrage à laquelle la citation est empruntée, par exemple le שער ידיעת דגש ורפה (n° 120), c'est-à-dire le chapitre que Saadia lui-même mentionne comme traitant du *daguesch* ; on nomme aussi le שער החילופים (n° 98 ; dans le n° 115, plus brièvement חילופין), traitant de la permutation des voyelles, et le שער הצרוף (n° 104), traitant de la flexion (en arabe : تصريف). Aboulwalid désigne l'ouvrage grammatical de Saadia, dans la préface de son ouvrage principal (*Louma*, p. 3, l. 22, ou *Rikma*, v. 30), sous le titre de « Livre de la langue » (אלכתאב אלמוסום בכתאב אלגה). Cependant Aboulwalid ne connaissait pas l'ouvrage en entier, car il cite l'étude de Saadia sur les particularités des gutturales d'après le commentaire du *Séfer Yecira*, en faisant la remarque qu'il n'a jamais vu le livre lui-même (*Louma*, 170, 4, ou *Rikma*, 119, 30)[1]. Aboulwalid cite une autre dissertation grammaticale sur l'assimilation des lettres, avec cette remarque qu'elle est attribuée au gaon Saadia (*Louma*, 236, 22, ou *Rikma*, 141, 11). Si cette dissertation formait primitivement une des douze parties de l'ouvrage grammatical (voir Harkavy, p. 101), il y aurait là une nouvelle preuve qu'Aboulwalid n'a pas connu celle-ci dans son ensemble. Le dernier auteur qui nomme l'ouvrage grammatical de Saadia, Abraham ibn Ezra, la distingue avec soin de l'*Agron*. Dans sa préface du *Moznayim*, il dit : רב סעדיה אגר ספר האגרון וספר לשון עברית וס' צחות. Car du fait qu'Ibn Ezra emploie le seul verbe אגר pour les trois ouvrages, lorsqu'à proprement parler celui-ci ne peut s'appliquer qu'au אגרון (*collection* de mots ; Saadia lui-même se nomme האוגר dans la préface hébraïque, p. 5, l. 10), il ne nous est pas permis de conclure, avec M. Harkavy (p. 33), qu'il voulait indiquer par là que les deux autres livres faisaient partie de l'*Agron*. Le mot אגר, se rapportant immédiatement à ס' האגרון par paronomasie, est appliqué en même temps aux deux autres ouvrages, parce qu'il peut être employé dans l'acception plus large de « composer » (= חִבֵּר, הֶחְבִּיר). Du reste, dans cette préface, Ibn Ezra distingue expressément l'*Agron* des deux autres ouvrages, car il observe que ce livre fait partie des ouvrages de philologie écrits en hébreu, et que les autres sont écrits en arabe. Dans le ס' לשון עברית cité par Ibn Ezra, il faut donc voir évidemment le כתאב אלגה de Saadia. Mais qu'est-ce que le ס' צחות ? M. Harkavy (p. 32) suppose que ce livre n'est autre chose que l'ensemble des divers chapitres de rhétorique ajoutés au ס' האגרון dans la seconde édition. Il faudrait alors admettre que ces chapitres, détachés de l'*Agron* et désignés sous un nom collectif (en arabe כתאב אלפצאחה), ont formé un ouvrage à part. Toutefois, rien ne confirme l'hypothèse de M. Harkavy. Du reste, M. Harkavy admet lui-même comme possible (p. 104) qu'Ibn Ezra, quand il défendit Saadia, dans un petit ouvrage spécial (ס' שבת יתר),

[1] Cf. mon ouvrage *Leben und Werke des Abulwalid*, p. 91.

contre Dounasch, n'avait pas sous les yeux les ouvrages du gaon cités par son adversaire. Or, si l'on compare les titres des deux ouvrages appelés par Ibn Ezra ס׳ לשון עברית et ס׳ צחות avec le titre hébreu employé par Dounasch pour désigner l'ouvrage grammatical de Saadia, on arrive involontairement à l'idée qu'ils ne sont qu'un dédoublement erroné du *titre unique indiqué par Dounasch* : כתב צחות לשון העברי (ספר). Cette hypothèse a déjà été émise en 1846, par Luzzatto, dont la sagacité était, il est vrai, stimulée par son antipathie pour Ibn Ezra (voir *Litteraturblatt des Orients*, 1846, col. 117 ; *Epistolario di Samuel David Luzzatto*, Padoue, 1890, p. 474).

Nous pouvons donc affirmer, contrairement à l'assertion de M. Harkavy, que Saadia a écrit un ouvrage grammatical en douze chapitres, qu'il a appelé lui-même « Livres de la langue ». Toutefois, comme on le voit dans Aboulwalid et Dounasch, le titre de « Livre de la langue », au singulier, devint plus usuel. Certaines parties isolées de cet ouvrage furent copiées à part. Un cas analogue s'est présenté pour l'ouvrage de philologie comparée de Juda ibn Koreïsch, dont Ibn Ezra cite la 3e partie comme un ouvrage à part sous le nom de ס׳ אב ואם (Introduction du *Moznayim*).

La seconde moitié de l'ouvrage de M. Harkavy est consacrée au remarquable ouvrage ס׳ הַגָּלוּי, dont nous pouvons apprécier maintenant l'importance, grâce à la publication du savant écrivain et à sa critique approfondie des matériaux qu'il a mis au jour. Si ce livre avait été conservé, il nous fournirait des informations très intéressantes sur les luttes de Saadia, sur la personne et les attaques de ses adversaires et sur toute la période de son gaonat. Les fragments qui nous en restent, et notamment le grand morceau de la préface arabe de la seconde édition du livre, que nous devons au pénétrant et heureux érudit M. Harkavy, fournissent des données inattendues sur les personnes et les événements ; ils nous renseignent surtout suffisamment sur le livre הגלוי lui-même. Quant au titre du livre, Saadia l'a emprunté, comme plus tard Joseph Kimhi pour un ouvrage d'un genre tout différent, au passage bien connu de Jérémie (XXXII, 14). Mais, sans doute, le mot הַגָּלוּי a en même temps, comme M. Harkavy l'explique (p. 142), la signification d'exilé, dans le sens de הגולה [1]. Celui qui vivait dans l'exil forcé (à Bagdad) réfutait dans le livre ainsi nommé les attaques et les calomnies de ses adversaires. Dans la traduction arabe qu'il a faite du livre hébreu dans sa deuxième édition, et dont les premières phrases nous ont été conservées, Saadia rend le titre de ס׳ הגלוי par אלכתאב אלמטארד. Mais ce n'est pas là la traduction du titre hébreu, comme le croit M. Harkavy (p. 142 et 180), qui s'est laissé induire en erreur par la ressemblance du mot arabe מטארד avec le mot araméen et néo-hébreu

[1] Par conséquent, à peu près comme dans le langage de la Mischna, עשרי pour יושה, לוקח pour לוקח.

טריד ,נטרד, qui, du reste, ne peut lui-même rendre le mot גלוי que d'une manière forcée. En tout cas, le mot arabe טארד ne signifie pas « exilé ». Ce mot eût-il même ce sens, le titre arabe devrait porter כתאב אלטארד et non אלכתאב אלטארד. Ces derniers mots ne sont pas plus la traduction du titre hébreu ספר הגלוי que le titre כתאב אלשיר n'est la traduction du titre hébreu ספר האגרון. Il est plus probable que, conformément au sens de la racine טרד même en araméen et en néo-hébreu, le titre arabe signifie « le livre qui repousse » (liber repellens), désignation typique pour un livre de polémique, qui, non seulement réfute les attaques des adversaires, mais prend même l'offensive.

En ce qui concerne la division du ס' הגלוי, il faut aussi rectifier une erreur essentielle de M. Harkavy. Dans sa préface arabe déjà mentionnée, Saadia indique exactement le but et le contenu du livre. Il dit (p. 152, l. 5-8) : « Les sujets traités dans le présent ouvrage sont au nombre de dix. Chacun d'eux offre pour notre nation un intérêt évident. Sept de ces sujets sont traités séparément, et les trois autres sont pour ainsi dire répandus dans tout le corps du livre ». Ce dernier passage n'a pas été compris par M. Harkavy, qui traduit les mots arabes [1] ואלג' אלאבר שאיעה פי גמיעה, en dépit du texte et du sens, par cette phrase hébraïque (p. 152, l. 7 et s.) : ושלשה האחרונים דורשים טובת הכלל, ou, d'après une autre interprétation (*ib.*, note 4), ושלשת האחרונים באו אחריהם בכללם. De même, il comprend mal אגראץ qu'il veut lire אבואב, ou, du moins, il veut expliquer le mot arabe, pourtant facile à comprendre, par שערים ou פרקים. Il se trompe ainsi sur le sens véritable. Saadia indique exactement quels sont les sept objets (buts) de son livre, traités en des chapitres spéciaux, ainsi que les trois autres buts qui devaient être encore atteints par son ouvrage. Il fait suivre le passage précédemment cité d'une indication précise du contenu des sept chapitres du livre (p. 153 et s.). Ces chapitres, il les désigne comme « chapitres spéciaux » (אלד' אבואב אלכאצה, p. 155, l. 19). Ensuite, il indique ce qu'il entend par les trois chapitres généraux (אלעאמה) qui « embrassent tout le livre » פהי שאמלה לגמיע אלכתאב [2]. Il veut : 1° enseigner « à la nation la correction dans l'expression hébraïque » (תעלים אלאמה כציח אלכלאם אלעבראני) ; 2° lui apprendre la composition du discours (תעלים אלאמה תאליף אלכלאם) ; 3° lui apprendre l'enchaînement des parties de l'exposition pour former un ensemble harmonieux (תעלימהא אלצמאת). Saadia veut donc, au moyen de son ouvrage, écrit en un hébreu correct et élégant, amener ses coreligionnaires, dont il déplore l'ignorance de la langue hébraïque, à s habituer à écrire avec correction et élégance. Mais il n'est pas

[1] גמיעה, c'est-à-dire גמיע אלכתאב.

[2] Comme M. Harkavy ne comprend pas ce passage, il fait cette remarque (p. 55, note 13) : כפי הנראה כוונתו זה לספר התנ"ך.

question ici, comme le croit M. Harkavy, de trois chapitres spéciaux traitant de la rhétorique et de la stylistique : ce point, qui ressort déjà de ce qui précède, est confirmé par cette déclaration de Saadia (p. 157, l. 13-18) : « Si ce livre est lu par notre nation, si nos jeunes gens l'étudient, ils en retireront le triple avantage dont nous avons parlé : ils écriront correctement, sauront composer et développer leurs idées avec logique, et les paroles d'Isaïe, XXXII, 4, et de Job, XXXIII, 3, se vérifieront pour eux. » Ainsi, c'est la lecture, l'étude du livre entier qui procurera le triple résultat souhaité.

Le livre appelé הגלוי se composait donc de sept, et non de dix chapitres, et, par conséquent, il est faux, comme l'admet M. Harkavy (p. 146), que, dans le passage connu du Fihrist-ul-'ulûm sur les écrits de Saadia, le כתאב אלאמתאל (livre des proverbes), composé de dix chapitres, soit identique à notre ouvrage. Si R. Mebaṣṣer, l'adversaire de Saadia, appelle le livre הגלוי du nom de כתאב אלאעתבאר (v. p. 182), cela vient de ce qu'au début du livre, Saadia dit qu'il parle d'exemple (אעתבאר) et d'éducation (תאדיב) [1].

Dans la préface arabe, Saadia parle aussi de l'aspect extérieur de son livre. Il dit : « De même que j'ai composé un jour, quand j'étais encore dans l'Irâk (c'est-à-dire à Sora), un livre en hébreu, à l'instigation de l'exilarque de cette époque (David ben Zakkaï), à l'occasion des misères infligées à la nation par Ben-Méïr, savoir le livre des fêtes, que j'ai écrit en vers et pourvu d'accents, de même, j'ai composé un livre sur les épreuves et les ennuis que j'ai subis de la part de certaines personnes faisant partie des familiers de cet exilarque ; je l'ai composé également en hébreu, en vers, et je l'ai pourvu de points-voyelles et d'accents » (p. 151, 22-153, 4). Comme le prouve le contexte, il est naturellement question ici du *Séfer Haggaluy*, qu'il met en parallèle avec l'ouvrage de controverse écrit par lui précédemment, à l'instigation de son adversaire actuel David ben Zakkaï. M. Harkavy (p 152, note 2) suppose, à tort, qu'il y a là une allusion à l'*Agron*, dont la préface était également ponctuée, et que le texte est fautif. Il fait cette hypothèse parce qu'il n'a pas compris le passage. Voici le texte arabe : פי מה לקיתה מן קום מן אהלה מן אלמחן ואלגהד, ce qui signifie en hébreu : במה שקרה לי מאנשים מבני ביתו מן הנסיונות והאריבה [2], tandis que M. Harkavy traduit : במה שראיתי איזה מן האנשים שתחסרנה להם הבחינה והההשתדלות.

M. Harkavy s'est donné la peine, et on ne saurait assez l'en louer, d'accompagner les textes arabes édités par lui d'une traduction hébraïque exacte et compréhensible par elle-même. Son livre est ainsi devenu accessible même à ceux qui ne comprennent pas l'arabe. Mais, malgré le soin minutieux et la prudence avec lesquels M. Har-

[1] Cf. aussi ואעתברת, p. 157, l. 18.

[2] אהלה se rapporte à l'exilarque mentionné plus haut ; pour אלמחן, cf. p. 159, l. 2, אמתחן ; pour גהד, p. 155, l. 13, יגהד.

kavy interprète généralement le texte arabe, il lui est arrivé parfois de donner une traduction hâtive et inexacte. C'est ainsi que les erreurs constatées par nous dans les pages précédentes proviennent la plupart de ce qu'il a interprété inexactement le texte arabe. Nous croyons rendre service à ceux qui pourront utiliser cet ouvrage, si précieux pour les informations nombreuses qu'il contient, nous croyons même rendre service à l'ouvrage lui-même, en rectifiant ici encore quelques erreurs.

P. 45, l. 7. מרסל ne signifie pas נמסר « traditionnel, transmis par les prophètes (רסול) », mais le mot a le même sens que בסיט, p. 47, l. 7, c'est-à-dire « simple » ; les deux mots sont opposés à עויץ « difficile à comprendre ».

P. 76, note 2. Il est inutile de corriger תדהן en אדהן. Le mot hébreu שָׁנַן, quoique au *qal*, est traduit par la cinquième forme du verbe arabe, comme dans les exemples de p. 75, notes 3 et 6, qui sont également corrigés à tort.

P. 161, l. 2. ותעלמת n'est pas la première personne du singulier, comme M. Harkavy traduit (והודעתי), mais la troisième personne du féminin singulier. Le sujet est : la nation (אלאמה), car la phrase se rattache aux autres, dont le sujet est la nation, et dont le verbe est considéré à tort par M. Harkavy comme étant à la première personne. La période commence, en effet, par la phrase déjà citée plus haut פאלא קראת אלאמה (p. 157, l. 13) — premier membre de la phrase — et se continue par הפצחת, אנתפעת — second membre de la phrase —. A cette phrase se rattache toute une série d'incidentes sur les enseignements et les avantages que la nation retirera de cet écrit de controverse. Ces phrases commencent par le mot ואעתברת (p. 157, l. 19), que M. Harkavy traduit exactement par (והתבונן האומה) ; ואזדאדת אלאמה (p. 159, l. 8) ; ואכלת (*ib.*, l. 15), que M. Harkavy traduit à tort par ואחזתי ; ותבצרת (*ib.*, l. 20) que M. Harkavy traduit inexactement par והתבוננתי, avec cette addition erronée בספר הזה ; notre ותעלמת, qui doit être traduit par ותלמוד ; ווכחת (p. 161, l. 6), que M. Harkavy traduit à tort והתבוננתי ; וחצל להא (*ib.*, l. 9) = II. והגיעה להם. Ces derniers mots sont inexactement traduits dans la note 6, mais en même temps M. H. y indique comme possible le sens véritable (אל האומה) ותגיע לה.

P. 167, l. 20. וחט ne signifie pas והסך, mais והשפיל.

P. 171, l. 2. ואלדי בקי מנה כפיא ne signifie pas והנשאר שמור אצלו, mais ואשר נשאר מהם נסתרה. Au lieu de מנה, il faut lire מנהם « leur sottise, qu'ils laissèrent voir et dont ils ne s'aperçurent pas eux-mêmes ».

P. 171, l. 4. Devant אלעגת il faut ajouter עלי סביל ; cf. l. 7.

P. 175, l. 23. Par le fait que M. Harkavy rattache les mots ותברית והנקודה מיתן קין (= מן לגב קין) à ce qui précède, au lieu de les rattacher à ce qui suit, il lui devient impossible de les comprendre (voir note 16). Saadia dit : « Si, dans Genèse, IV, 23, כי est affirmatif, le

texte nous déclare que Lémech s'est repenti. Mais si כי est le début d'une phrase négative, on nous apprend simplement que Lémech était innocent de la faute de Caïn[1] ».

P. 181, l. 2 et s. Les mots ותשביחה להא ברד אלגיא אלתצוית n'ont pas été compris par M. Harkavy. Ils signifient peut-être : « sa comparaison des sots avec le tonnerre se répercutant sur l'eau », en hébreu והשוותו אותם בהשיב המים את קול הרעם. Saadia rend ainsi le sens de la sentence hébraïque citée : ברעם על קול גוכל המים.

P. 181, l. 5. Au lieu de נכתה, lire נכתה, ce qu'il faudrait traduire, non par כתום, mais peut-être par ענין דק ou דבר יקר.

Ib., l. 6. פי כפאיתהם אלכפאר est traduit inexactement par שיעגוש בעשותם נקמה את הכופרים; il serait plus exact de traduire : בכופרים.

P. 191, l. 11. Le passage משאבהא ג' יצאה ומביחא פי נפסה est rendu par M. H. d'une façon tout à fait incompréhensible הוא דומה לשלשה בגרי ומרודה בנפשו. Il faudrait דומה לשלשה פושעים ומתיר בנפשו, c'est-à-dire, il ressemble aux trois pécheurs (qui sont nommés ensuite) et il s'expose lui-même au châtiment que Dieu lui a infligé.

P. 193, l. 12. בחדר המטות, dans II Rois, XI, 2, est traduit par Saadia : בזואנה אלאסרה. M. H. pense, pour אלאסרה, à la racine hébraïque אסר, et traduit בבית האסורים. En note, il fait cette remarque que pour Saadia les mots בחדר המטות signifient בחדר האסורים ou בחדר המטות מבית הסהר. Mais אלאסרה n'est autre chose que le pluriel de סרור (= נִיטָה, cf. traduction de Saadia de Gen., XLIX, 33).

P. 213, l. 16. Le fragment de mot ו..ער ne doit pas être corrigé en וכגויר, mais en וכגוער.

P. 215, l. 4. La phrase אשר ביום קוראים ובלילה שונים ne se rapporte pas, comme le croit M. Harkavy, à ce que dit Josué b. Lévi de la lecture de la Megilla (*Megilla*, 4*a*), car une pareille allusion n'aurait ici pas de sens. Il veut sans doute dire simplement par là : « ceux qui, le jour, étudient la Bible et, le soir, le Talmud » (Voir, sur l'étude pendant la nuit, les sentences de Yohanan et de Simon b. Lakisch, dans mon *Agada der palaestinensischen Amoräer*, I, 236 et 364).

P. 230, note 8. Au lieu de תוקעי בפס, il faut sans doute lire תוקעי כפס.

En terminant ici nos remarques, nous ne pouvons nous empêcher d'exprimer encore une fois notre reconnaissance pour le don précieux que M. Harkavy a fait à tous les admirateurs du célèbre gaon en leur offrant son livre, et, à propos de nos critiques, nous emprunterons le mot d'Aboulwalid, qu'il a dit à propos de sa critique sur Hayyoudj ונחן אן רדדנא עליה פרדנא אנמא הו נמא תעלמנאה מנה

[1] C'est ainsi que traduit aussi Saadia (éd. Derenbourg, p. 10) : אתריאני קתלת.

ואסתפדנאה בין כתאבה (*Opuscules*, 4) : « Notre critique n'est que le résultat de l'instruction que nous avons reçue de lui et des enseignements que nous avons tirés de son ouvrage. »

Budapest, février 1892.

W. Bacher.

ADDITIONS ET RECTIFICATIONS

T. XXIV, p. 123, l. 13. — Au lieu de לשכל הבחני, il faut lire לשכל הכחני, « l'intelligence potentielle ». — P. 136, l. 3 de la fin. Au lieu de ובפרט, M. Schechter lit וברש"י. Le contexte prouve que cette correction n'est pas bonne. Il faut lire simplement : שאנו נ'חדרין בלמוד התוספ' ובפרט תוך ושנ"ץ ומרנ"א. On trouve un passage analogue, un peu plus loin, p. 137, l. 7 : כל פילפולינו הוא בהוספות ובפרט... של טר"ך. — P. 144-148. Dans sa Dissertation hongroise sur *Dunas Ben Lábrát* (Budapest, 1885, p. 24, n. 47), M. Jacob Steinherz a émis l'hypothèse que le mot ב"ת, dans les deux passages cités par M. Porges, est une altération de כת"י. Peut-être aussi le mot כ"ת est-il simplement une abréviation, dont la première lettre indique sûrement le mot כתב. — *David Kaufmann*

Le gérant,
Israel Lévi.

TABLE DES MATIÈRES

REVUE.

Isidore Loeb I
Discours prononcé sur la tombe de M. Loeb par M. Théodore Reinach II
Élégie de M. J. Halèvy sur la mort de M. Loeb IV

ARTICLES DE FOND.

Bloch (Camille). Un épisode de l'histoire commerciale des Juifs en Languedoc (1738) 272
Epstein (A.). Les Chamites de la table ethnographique selon le Pseudo-Jonathan 82
Halévy (J.). Recherches bibliques. XXIV. Ezéchiel, XVI. XXV. Ezéchiel, XVIII 30
Kaufmann (David). Une falsification dans la lettre envoyée par Maïmonide aux Juifs du Yémen 112
Kohut (Alexandre). Les fêtes persanes et babyloniennes mentionnées dans les Talmuds de Babylone et de Jérusalem 256
Lambert (Mayer). Remarques sur la formation du pluriel en hébreu 99
Lehmann (J.). Le procès d'Hérode, Saméas et Pollion 68
Lévi (Israël). Bibliographie des travaux d'Isidore Loeb 184
Loeb (Isidore). I. Le folk-lore juif dans la Chronique du Schébet Iehuda d'Ibn Verga 1
II. La littérature des Pauvres dans la Bible. III. Les morceaux poétiques insérés dans les textes de prose de la Bible 196
Schechter (S.). Notes sur Messer David Léon 118
Vernes (Maurice). Le cantique de Débora ..... 52 et 225
Zadoc Kahn. Isidore Loeb 161

NOTES ET MÉLANGES.

Epstein. Le lieu de séjour de Meschoullam ben Calonymos de Lucques 149

FURST. Encore un mot sur le Schem hammephorasch..... 286
KAUFMANN (David). Le chant nuptial מי אדיר..... 288
KAYSERLING (M.). Un contrat de mariage en langue catalane... 291
LAMBERT (Mayer). Notes exégétiques..... 139
LÉVI (Israël). I. Notes sur l'histoire des Juifs 152
II. La Pesikta Rabbati et le 4e Ezra..... 281
PARIENTE. Le baisement des mains à Smyrne..... 151
PORGÈS. La querelle de Menahem ben Sarouk avec Dounasch ben Labrat..... 144
SCHWAB (Moïse). Les manuscrits hébreux de Zurich..... 155
WOGUE (L.). Observations sur une note de M. Mayer Lambert. 142

BIBLIOGRAPHIE.

LÉVI (Israël). Revue bibliographique..... 292
BACHER (W.). Leben u. Werke des Saadjah Gaon..... 307

Additions et rectifications..... 160

ACTES ET CONFÉRENCES.

Assemblée générale du 23 janvier 1892 I
VERNES. Rapport sur les publications de la Société pendant l'année 1891 X
BLOCH (Maurice). La femme juive dans le roman et au théâtre..... XXVIII
Procès-verbaux des séances du Conseil..... L et LXV
Liste des membres de la Société pendant l'année 1891..... LIII

FIN.

VERSAILLES, IMPRIMERIE CERF ET Cie, RUE DUPLESSIS, 59.