REVUE

DES

ÉTUDES JUIVES

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

REVUE

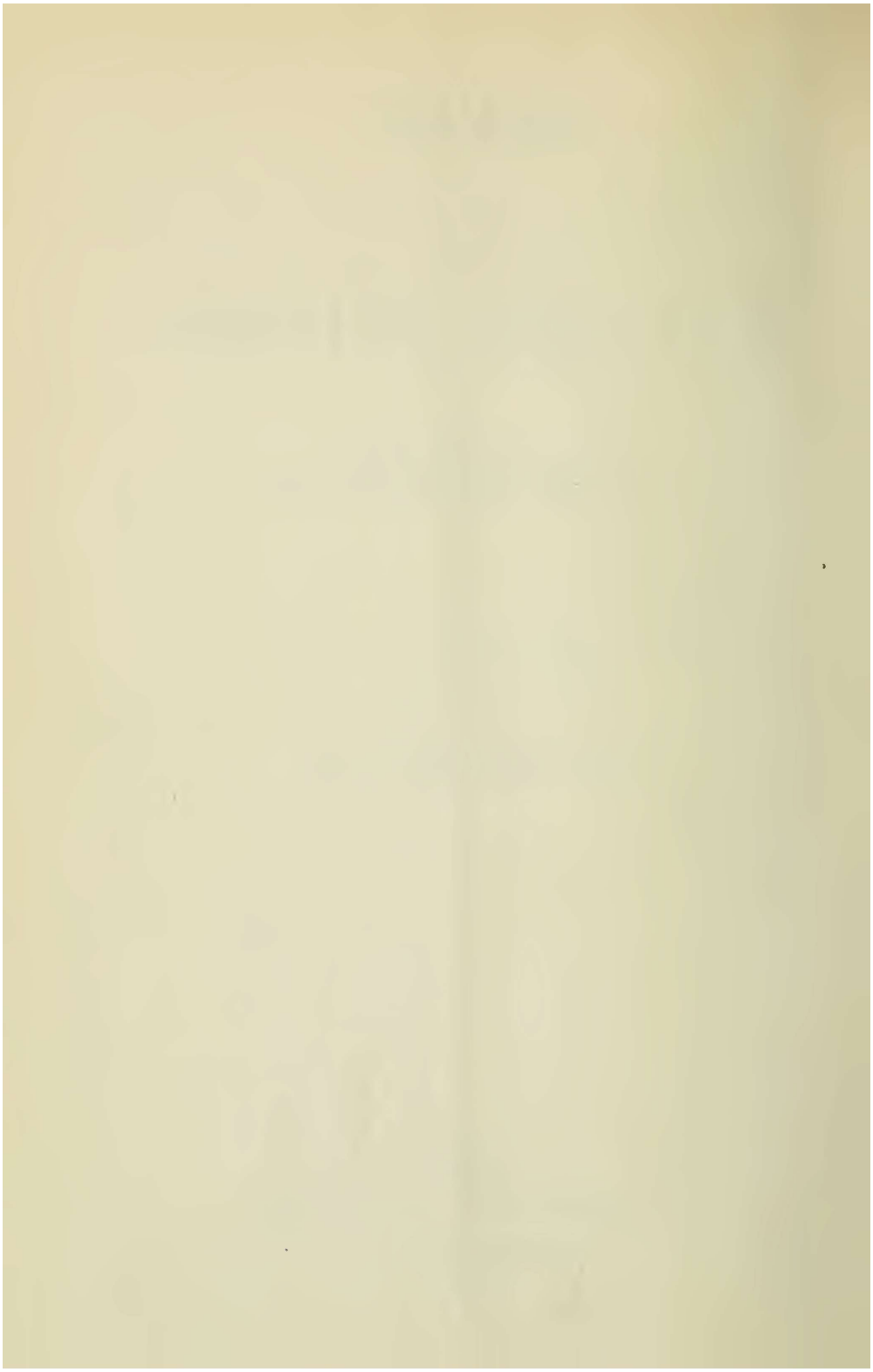
DES

ÉTUDES JUIVES

PUBLICATION TRIMESTRIELLE
DE LA SOCIÉTÉ DES ÉTUDES JUIVES

TOME VINGT-CINQUIÈME

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



LE

REPOS SABBATIQUE DES AMES DAMNÉES

I

Tout Israélite un peu clerc sait qu'à l'issue du sabbat, il est d'usage de traîner la récitation des prières ויהי נועם et ואתה קדוש, afin de prolonger le répit accordé en ce jour aux damnés, car aussi longtemps que les fidèles n'ont pas terminé l'office du soir, les méchants ne sont pas tenus de rentrer dans la Géhenne pour y reprendre le cours de leurs supplices.

Ce rite, enregistré dans le *Tour* (*Orah Hayyim*, 295), apparaît pour la première fois au temps des Gaonim, si fécond en innovations pieuses, et le premier casuiste qui le signale est Rab Amram (IXe siècle), qui, d'ailleurs, en parle comme d'un usage populaire. La tradition n'était pas encore bien fixée, car les Midraschim de l'époque se contentent de dire que les damnés ne sont obligés de retourner à leurs supplices que lorsque les Israélites ont terminé, le samedi soir, leurs prières [1]. Ce sont les *Scheeltot* (Parschat *Bereschit*), le *Yelamdénou* [2], le *Tanhouma* (*Ki Tissa*, 33) et la *Pesikta Rabbati* [3]. Les Scheeltot parlent des deux morceaux qui sont récités à cause des damnés, mais non de la prescription de prolonger la psalmodie. C'est déjà la preuve qu'il ne faut pas trop presser le sens de cet usage religieux. Les casuistes eux-mêmes n'ont pas pris au sérieux, autant qu'on pourrait le croire, les motifs donnés à l'institution de ce rite, car ils n'ont jamais essayé d'abolir la règle qui commande la suppression de ces prières en certains cas [4], au risque de condamner les pécheurs à réintégrer plus tôt la Géhenne.

[1] Il n'est pas impossible, cependant, que cette donnée ait figuré à l'origine dans *Bereschit Rabba* ; nous en reparlerons plus loin.

[2] D'après l'*Arouch*, *s. v.* צלמות.

[3] Celle-ci, il est vrai, dans un chapitre qui, de l'aveu de tous, est une interpolation.

[4] Par exemple, quand une fête tombe dans la semaine qui commence.

Il va sans dire que plus ancienne que le rite est la croyance qui l'a inspiré. Celle-ci n'est pas seulement rapportée par des Midraschim récents, comme le Midrasch sur le Décalogue [1], la *Masséchet Géhinnom* [2] et les ouvrages que nous venons de citer, mais encore dans le Talmud de Babylone (*Sanhédrin*, 65 *b*) et *Beréschit Rabba* (ch. XI). Ces deux textes sont classiques ; mais comme cet article ne s'adresse pas seulement aux talmudistes, nous ne craignons pas d'en donner ici la traduction :

Bereschit Rabba.

Turnus Rufus l'impie demanda à Rabbi Akiba : en quoi ce jour (du sabbat) se distingue-t-il des autres jours ? — Et qu'est-ce qui te distingue des autres hommes ? répondit Akiba. — Que signifie cette réponse ? — Tu m'as dit : qu'est ce qui distingue ce jour des autres jours, le jour du sabbat des autres jours, et je t'ai répliqué : qu'est-ce qui distingue Turnus Rufus des autres hommes ? — C'est que le roi a voulu m'honorer, répondit Turnus Rufus. — Pareillement, répartit Akiba, Dieu a voulu honorer le sabbat. — Comment me le prouveras-tu ? — Par le fleuve Sambation, qui roule des pierres tous les jours de la semaine et se repose le sabbat. — La belle preuve ! — Par l'exemple du nécromancien, car, pendant la semaine, le mort monte, mais le samedi il ne monte pas. Fais l'expérience avec ton père.

Une fois, il eut besoin (de consulter son père) et il l'interrogea : tous les jours de la semaine il put l'évoquer, mais le samedi, ce fut impossible. Le dimanche, il l'évoqua et lui dit : Père, tu es donc devenu juif depuis ta mort ? pourquoi, au contraire des autres jours, n'es-tu pas monté le samedi ? — C'est que quiconque parmi vous n'observe pas le sabbat de son plein gré l'observe ici malgré lui. — Avez-vous donc un travail auquel vous vous livriez toute la semaine et dont vous vous reposiez le samedi ? — Tous les jours de la semaine nous sommes punis et le samedi nous nous reposons...

Il est vraisemblable que le texte ne s'arrêtait pas là, car tous les ouvrages qui le copient, à commencer par les *Schcéttot*, y ajoutent ces mots : « L'ange qui nous commande, et qui s'appelle Douma, nous châtie tous les jours de la semaine, mais le vendredi, à l'arrivée de la nuit, une voix crie : Laissez du répit à ces méchants, qu'ils se reposent. Ce répit nous est accordé pour toute la

[1] 4e commandement, *Beth Hamidrasch* de Jellinek, I, p. 74.

[2] *Beth Hamidrasch* de Jellinek, I, p. 148 : « Le vendredi soir, les damnés sont conduits sur deux montagnes neigeuses, où ils sont laissés. Le samedi soir, à l'issue du sabbat, ils sont réintégrés dans leur séjour. Un ange les pousse et les fait rentrer dans le Gèhinnom. »

journée. Le samedi soir, à la nuit, l'ange préposé aux esprits crie : Retournez au Gèhinnom, car les Israélites ont achevé leurs prières. »

L'auteur du *Schibboulé Haléket* (éd. Buber, p. 101) semble avoir lu ces mots aussi dans le texte du Talmud ; il le dit, d'ailleurs, explicitement [1].

Voici maintenant ce passage du Talmud, *Sanhédrin* : « Turnus Rufus dit à R. Akiba : En quoi ce jour se distingue-t-il des autres jours ? — Et en quoi te distingues-tu des autres hommes ? — C'est mon maître qui m'a préféré. — Le sabbat aussi, c'est mon maître qui l'a préféré. — Voici ce que je voulais dire : Qui prouve qu'en ce moment c'est sabbat ? — Le fleuve Sabbation, le nécromancien, le tombeau de ton père, qui n'exhale pas de fumée en ce jour [2]. — Tu me tournes en dérision, m'humilies et me maudis. »

Il est bien évident qu'une pareille fable n'a pu être mise en circulation du vivant même de R. Akiba, elle est un chapitre des pseudo-controverses mises sous le couvert de son nom respecté ; mais a-t-elle vu le jour longtemps après sa mort (en 135) ? Pour qu'elle apparaisse simultanément dans le Talmud de Babylone et dans le Midrasch palestinien, avec des variantes qui excluent toute idée de copie, il faut de toute nécessité qu'elle existât déjà au IVe siècle au plus tard. L'essentiel, d'ailleurs, pour nous, est d'assigner une date extrême à la croyance qu'elle sert à illustrer. Or celle-ci se constate sûrement au IIIe siècle. En effet, l'histoire d'Akiba n'est rapportée par le Talmud que pour résoudre la question de savoir si le nécromancien a le pouvoir d'évoquer les morts le samedi. Or, une *bereita* mentionnée dans cette page du Talmud déclare que toute évocation est impossible ce jour-là. Vraisemblablement, si les morts ne répondent pas le samedi aux objurgations du nécromancien, c'est qu'ils ont droit au repos, car les reproches de Samuel à Saül montrent assez que les trépassés n'aiment pas à remonter sur la terre. Les bereita datant au plus tard du IIIe siècle, il est légitime d'en conclure que la

[1] ... ובסנהדרין פרק ד' גיתות במעשה דטורנוס רופוס עד אמר לו מלאך שהוא ממונה עלינו דומה שמו והוא דן אותנו בכל יום ויום ובערב שבת ים חשיכה בת קול יוצאת מכרזת ואומרת הנח לרשעים אלו ויגוחו ובמוצאי שבת ים חשוכה צועק המלאך שהוא ממונה על הרוחות אלו ואומר חזרו לכם לגיהנם למות שכבר השלימו ישראל סדריהן וכן כתב בעל השאולתות...

[2] La tombe des damnés dégage de la fumée, histoire d'Elischa ben Abbouya, j. *Hagiga*, 77 *b*, *Hagiga*, 15 *a*.

croyance au repos sabbatique des âmes damnées était déjà répandue au moins au IIIe siècle de notre ère [1].

A quelles préoccupations répondait-elle ? Au désir d'atténuer la rigueur du dogme de l'éternité des peines ? Dogme est un mot inconnu dans la théologie talmudique, surtout dans les questions eschatologiques. La Mischna déclare bien exclus du monde futur ceux qui nient la résurrection des morts, mais elle se garde de préciser ce qu'elle entend par « monde futur ». C'est un véritable chaos que l'ensemble des doctrines talmudiques sur la vie d'outre-tombe, les conceptions les plus disparates se heurtent et se concilient on ne sait par quel miracle. La croyance en l'immortalité de l'âme ne supprime pas la foi en une existence mi-terrestre, mi-spirituelle pour ceux qui ne sont plus [2]. Le Talmud, ou, pour parler avec plus de rigueur, les rédacteurs de ce recueil enregistrent sans sourciller des anecdotes qui nous reportent à ces temps presque préhistoriques où les morts, au moment de descendre dans la tombe, étaient chargés d'objets de prix qu'ils emportaient dans le royaume souterrain pour leur usage ou celui de leurs compagnons [3].

Ce qui serait un plus grand non-sens serait l'expression « dogme de l'éternité des peines ». Assurément, rien de plus commun que les textes agadiques où le mot « éternel » s'applique aux peines des damnés. Mais rien de plus commun que ceux qui, à la même époque, réduisent cette éternité à quelques semaines. Une opinion, citée très fréquemment dans le Talmud et le Midrasch et qui se lit déjà dans la Mischna, veut que les supplices du Gèhinnom ne durent pas plus de douze mois. C'est celle de R. Akiba. Mais R. Yohanan ben Nouri, qui discute avec lui, trouvant ce temps encore trop long, le réduit à sept semaines, en s'appuyant, naturellement, sur des déductions de la Bible, tout comme son adversaire [4].

Dira-t-on que notre croyance était liée, comme un correctif, au principe de l'éternité des peines, et que dans la suite elle s'en est

[1] Le Talmud palestinien, *Sanhédrin*, 52*c*, fait une différence entre l'évocation des morts בגלגלה et celle qui s'opère בזכורך ; c'est seulement cette dernière qui est impossible le samedi.

[2] Ainsi, un homme entend dans un cimetière la conversation de deux esprits. L'un invite l'autre à se promener dans le monde et à entendre, par derrière le voile, les calamités qui doivent fondre sur les humains. Son compagnon lui répond qu'il ne le peut pas, étant enterré dans une natte de roseaux. *Berachot*, 18*b*.

[3] Une morte dit à quelqu'un de prier sa mère de lui envoyer son peigne et son pinceau de coheul par une personne qui va venir la rejoindre le lendemain. *Berachot*, 18*b*.

[4] Mischna *Edouyot*, II, 10 ; j. *Sanhédrin*, 29*b* ; *Pesikta de R. Cahna*, 77*b* ; *Tanhouma*, ראה ; *Tanhouma*, Buber, I, 23.

détachée pour vivre de sa vie propre ? Les docteurs du Talmud et du moyen âge n'auraient pas manqué de relever cette inconséquence. Il est encore moins à présumer qu'elle n'aurait été imaginée que par ceux qui admettaient une durée restreinte du séjour dans le Gèhinnom. Enfin, on ne peut supposer qu'elle ait été créée uniquement en vue des païens.

Il ne reste donc qu'une hypothèse possible, c'est qu'elle découle naturellement de la sainteté dont était revêtue l'institution du sabbat. Si Dieu a octroyé aux mortels un jour de repos par semaine, il n'a pu refuser cette faveur aux damnés quels qu'ils soient. Le sabbat est trop saint pour n'être prescrit qu'au monde terrestre : tout l'univers, visible et invisible, y participe. Les païens, alors, jouiront des avantages d'une loi qu'ils n'ont pas observée ? Ils témoigneront, par là même, de la divinité de la religion juive. Notre croyance est sans aucun doute de la même famille que la fable du Sambation, à côté de laquelle, d'ailleurs, elle figure dans nos textes et qui était déjà populaire au temps de Josèphe.

Au moyen âge, elle s'imposa à tous les casuistes. Les théologiens avaient beau la passer sous silence, comme Maïmonide dans le Mischné Tora, où sa place était tout indiquée, leur dédain n'en arrêta pas le développement. Elle eut même la singulière fortune de fausser le caractère de certains rites. Ainsi, d'après Sar Schalom Gaon, la prière qui commence par les mots צדקתך צדק et qui se récite l'après-midi du sabbat, est une sorte de proclamation de notre soumission à la justice divine. A l'heure où, d'après la tradition, mourut Moïse, les Israélites expriment leur résignation et louent la justice de Dieu. Les tossafistes (*Menahot*, 30 *a*) ne connaissent pas d'autre motif à l'institution de cet usage. Mais R. Senior (*Schib. Haléket*, éd. Buber, p. 98) et, après lui, Abraham Yarhi b. Nathan (*Manhig*) l'expliquent autrement : ces mots se disent parce que le moment est proche du retour des méchants dans le Géhinnom [1].

Notre croyance a encore modifié un usage assez curieux. On sait qu'il est interdit, aux approches de la nuit du samedi, de boire de l'eau, « de crainte de voler ses morts ». Les premières traces de cette interdiction apparaissent dans le *Séfer Hayaschar* de R. Tam [2].

[1] D'après le Rosch, *Pesahim*, x, 13, c'est déjà R. Meschoullam, le contemporain de R. Tam, qui conteste l'opinion de Sar Schalom en montrant que Moïse est mort le vendredi et qui admet que cette prière se dit le samedi à cause des damnés qui vont bientôt rentrer dans la Géhenne.

[2] *Séfer Hayaschar*, 620 (p. 73 *d*) : יש ללמוד ממדרש אגדה דאמרינן התם

Celui-ci, choqué de l'habitude qu'avaient les Juifs de la France septentrionale de prendre leur repas le samedi vers le soir, voulait s'y opposer au nom d'un Midrasch qui prétend que boire de l'eau le samedi vers le soir, c'est voler ses morts. Ce Midrasch, nous le connaissons, c'est celui des Psaumes, et voici dans quels termes il s'exprime : « Devant la cour où sont enfermées les âmes des morts, s'étend un fleuve bordé par une campagne. Chaque jour, Douma (l'ange qui garde les âmes) fait sortir les esprits, qui se répandent au dehors, où ils mangent des produits de la campagne et boivent de l'eau du fleuve [1]. Quiconque, donc, boit de l'eau entre les vêpres vole ses morts. » On remarquera qu'il n'est ici aucunement question du sabbat, le texte même porte en toutes lettres : « chaque jour ». Une Consultation des Gaonim citée par le *Schibboulé Haléket* s'exprime dans le même sens : « Nous avons appris des anciens rabbins que toutes les après-midi (entre vêpres), licence est accordée aux âmes des morts de boire de l'eau. Aussi celui qui boit de l'eau à l'heure où les âmes des morts boivent est-il cause qu'il n'est pas permis à l'âme de son parent décédé de boire de l'eau. Voilà pourquoi les sages ont dit qu'il vole ses morts. » Le texte invoqué par R. Tam ne devait pas être bien établi, car son adversaire, R. Meschoullam, lui réplique que la version de son exemplaire portait : « Quiconque boit la veille du sabbat entre vêpres... » R. Meschullam ajoutait que le motif en est que, fatigués des supplices de la semaine, ils ont la permission de boire à cette heure-là [2].

C'est donc par le fait d'une erreur que les paroles du Midrasch ont été rapportées au sabbat, et cette erreur ne s'explique que par la faveur dont était entourée la croyance au repos sabbatique des âmes damnées.

השוהה נוים בין השמשות גוזל את מתיו. Ces paroles sont rapportées avec l'addition du mot בשבת par *Or Zaroua*, מוצאי שבת ה', 9 ; Tossafot *Pesahim*, 105 *a* ; Rosch, *Pesahim*, x, 13 ; *Tour Orah Hayyim*, 291. Le Talmud ne connaît pas encore cette crainte, et les tossafistes remarquent eux-mêmes que les rabbins des premiers siècles ne s'interdisaient pas de rester à table l'après-midi du sabbat (*Pesahim*, 105 *a*). Cependant, quelques-uns ne croyaient pas prudent de boire de l'eau avant la cérémonie de la *habdala*, par crainte de la maladie appelée *ascara*. Rab Houna, voyant quelqu'un qui commettait cette imprudence, lui dit : « N'as-tu donc pas peur de la *ascara*, car il a été enseigné au nom de Rabbi Akiba que goûter à quoi que ce soit avant la *habdala*, c'est s'exposer à mourir de la *ascara* (*Peschim*, *ibid.*) ? »

[1] Dans la vision de saint Baronte, fin du VIIe siècle, les pécheurs, à la 6e heure du jour, sont réconfortés par un peu de manne du paradis. *Acta Sanctorum*, III, mars, p. 573 : Omnes illi qui sub custodia dæmonum tenebantur vinculis conligati et aliqui qui bonum in seculo ex parte egerunt, afferebatur illis hora sexta manna de paradiso ablatum, similitudinem nebulæ habens, et ponebatur ante eorum nares et ora et inde refrigerium accipiebant.

[2] כל השותה בע"ש במנחה... ושינא משום דעייפין מן הדין שכבלו כל השבוע ושותין.

Nous n'avons cité ces curiosités que pour montrer la vogue de cette croyance au moyen âge.

II

Nos rabbins du moyen âge n'auraient pas été peu étonnés d'apprendre qu'une semblable croyance existe chez les chrétiens, avec cette différence, naturellement, que le samedi est remplacé par le dimanche. Non pas que l'Eglise ait jamais officiellement sanctionné cette croyance ; les théologiens l'ont toujours traitée d'hérésie, et nous verrons pourquoi ; mais tous les efforts des pères de l'Eglise n'ont pu l'empêcher de se propager et de devenir populaire. Elle avait séduit à ce point les esprits que les poètes et les romanciers du moyen âge s'en inspirent sans soupçonner même leur hérésie, et en font le thème de morceaux dramatiques d'un intérêt puissant. C'est grâce à ce répit accordé par Dieu aux âmes damnées qu'elles reviennent près du corps qui les enveloppait pour lui reprocher amèrement les souffrances dont il est l'auteur. Longue serait la liste des écrits où cette croyance joue un rôle; on pourra s'en assurer en consultant les travaux de MM. Brandes [1], Graf [2] et Batiouchkof [3] ; on nous permettra de ne pas faire étalage d'une science qui est à la portée de chacun. Disons seulement que les plus anciens témoignages de l'existence de cette croyance se lisent dans saint Augustin [4] et Prudence [5], c'est-à-dire au IVe siècle de notre ère.

[1] *Visio S. Pauli*.

[2] *A proposito della Visio Pauli*, dans *Giorn. stor. della letterat. ital.*, XI, 344-362.

[3] *Le Débat du corps et de l'âme*, dans *Romania*, 1891, p. 518 et suiv.

[4] *Encheiridion*, ch. CXII. Saint Augustin, il est vrai, dans ce chapitre, ne parle que du lendemain du jugement dernier, qui sera suivi de la résurrection. C'est en vain, dit-il, que beaucoup d'hommes, mus par un sentiment d'humanité et prenant en pitié la peine et les tourments sans fin qui affligeront les damnés, croient qu'il n'en sera pas ainsi (c'est-à-dire qu'ils n'endureront pas une « éternelle mort où l'on n'aura même pas le bonheur de pouvoir mourir) »... Ils peuvent toutefois, s'ils veulent, penser que le supplice des damnés sera adouci par une suspension à certains intervalles, ...pœnas damnatorum, certis temporum intervallis, existiment, si hoc eis placet, aliquatenus mitigari. Au ch. CXIII, il revient sur cette question et dit : « Quelque opinion qu'on se fasse, selon les mouvements d'humanité qu'on éprouve, de la variété de leurs supplices, des soulagements et des intervalles de repos accordés à leurs souffrances (*de dolorum relevatione vel intermissione*). »

[5] *Cathemerinon*, V :

Sunt et spiritibus sæpe nocentibus
Pœnarum celebres sub Styge feriæ
Illa nocte sacer qua rediit Deus

Tout le monde s'accorde à admettre qu'elle est entrée dans la littérature chrétienne par la diffusion d'un opuscule intitulé *Apocalypse* ou *Vision de saint Paul*. Cet écrit nous a été conservé sous diverses formes, en grec [1], en syriaque [2], et en latin [3]. Aucune de ces versions ne représente l'original, qui paraît avoir été composé en araméen; toutefois, en les confrontant et en les complétant l'une par l'autre, il est aisé de reconstituer la rédaction première ; c'est le travail dont s'est acquitté avec succès M. Brandes.

D'après cette vision, saint Paul, accompagné de l'archange Michel, visite d'abord le séjour des bienheureux et contemple leur félicité, puis il se rend dans l'enfer et assiste aux tourments infligés aux damnés. Il entend les plaintes de ces malheureux, dont les souffrances jamais ne s'arrêtent, et, tout ému de pitié, il supplie son Seigneur de leur accorder au moins un jour de répit en souvenir de sa résurrection. Sa prière est exaucée, et, depuis ce jour, les pécheurs ont la permission de se reposer, à partir du samedi soir jusqu'au commencement du lundi.

Les lecteurs de cette fiction ont si bien senti que là était le nœud ou plutôt le but de ce récit, que certains copistes ont inséré, en tête, un avis qui appelle l'attention sur ce détail important [4].

Est-il vraisemblable que chrétiens et juifs se soient rencontrés à leur insu dans la conception de cette idée ? Elle a passé certainement des uns aux autres avec la transposition de rigueur. Mais à qui revient le droit de priorité ? Et si ce sont les chrétiens qui ont été les emprunteurs, à quelle époque remonte cet emprunt, est-ce au moment même de la constitution du christianisme, alors que la théologie juive, avec ses conceptions eschatologiques, était adoptée presque en bloc par les premiers chrétiens ? Questions auxquelles il sera facile de répondre en mettant en regard les

Stagnis ad superos ex Acheruntiis
. . . . . .
Marcent suppliciis tartara mitibus,
Exultatque sui corporis otio
Umbrarum populus, liber ab ignibus
Nec fervent solito flumina sulphure.

[1] Tischendorf, *Apocalypses apocryphae*, Leipzig, 1866, p. 34-69.

[2] Traduction en allemand, par Zingerle, dans *Vierteljahrschrift* d'Heidenheim, IV ; en anglais, par Perkins, dans *Journal of the American oriental Society*, 1868.

[3] Brandes (Herman), *Visio S. Pauli, Ein Beitrag zur Visionslitteratur, mit einem deutschen und zwei lateinischen Texten*, Halle, 1885.

[4] La version latine II, Brandes, p. 75, débute ainsi : Dies dominicus dies est electus, in quo gaudent angeli et archangeli major diebus ceteris. Interrogandum est quis primus rogavit deum ut anime habeant requiem in penis inferni... Pareil début dans le texte suivi par la version allemande, p. 85.

conclusions auxquelles nous sommes arrivé, touchant la date où notre croyance est constatée chez les Juifs, avec les résultats que nous fournira l'étude de l'Apocalypse-Vision de saint Paul.

Si nous nous en rapportions à l'abbé le Hir, notre besogne serait aisée. D'après ce savant, l'Apocalypse serait l'œuvre d'un moine palestinien du ve siècle, et voici pourquoi [1]. L'Apocalypse grecque est précédée de ces mots : « Ce récit a été découvert sous le règne de Théodose, grâce à une révélation divine, dans la maison de Paul à Tarse, enfermé dans un coffret de marbre ». Le fait qu'on dit que ce livre a été trouvé sous Théodose prouve qu'il a été composé après cet empereur. En outre, l'opposition décidée de l'auteur contre le nestorianisme ne permet pas de remonter au-delà du milieu du ve siècle, la condamnation de Nestorius étant de l'an 431. Inutile d'ajouter que, théologien orthodoxe, l'abbé le Hir ne peut voir, dans le texte de Prudence, une allusion à l'hérésie accréditée par le moine sectaire [2]. La conclusion s'impose : ce sont les chrétiens qui ont reçu des juifs cette croyance, depuis longtemps populaire en Palestine comme en Babylonie.

Mais l'argumentation de l'abbé le Hir manque de fondement. L'Apocalypse grecque ne représente pas la version primitive, lui-même le reconnaît en signalant certaines bévues de l'auteur de cette rédaction, bévues qui trahissent une traduction faite de l'araméen [3]. L'opposition au nestorianisme peut donc être mise sur le compte du traducteur, tout aussi bien que le préambule, qui paraît un anachronisme. Il y a plus, on voit par Sozomène que cette introduction a été ajoutée plus tard à l'Apocalypse, car il dit que certains moines vantaient cet opuscule dont le manuscrit aurait été découvert sous Théodose [4]. Si ces lignes avaient figuré dans le texte, l'historien n'aurait pas eu besoin de les rapporter au nom de certains moines. D'ailleurs, saint Augustin nous parle déjà de cette Apocalypse : « C'est à l'occasion de ces mots (de

[1] *Études bibliques*, II, p. 125 et suiv.

[2] Du texte de saint Augustin il ne souffle mot ; de celui de Prudence il dit qu'il est permis de n'y voir qu'une licence poétique (p. 128).

[3] Ainsi il est parlé des prophètes et de leurs *cantiques*, parce que le traducteur a confondu שירא, cantique, avec שיארא, troupe.

[4] *Hist. eccles.*, l. VII, ch. XIX : Eam vero quæ nunc quasi Pauli apostoli revelatio circumfertur, quam nullus veterum agnovit, plurimi ex monachis valde commendant. Quidam autem affirmant hujus de quo agimus imperatoris (Theodosi magni) temporibus repertum esse hunc librum. Aiunt enim apud Tarsam Ciliciæ in ædibus Pauli arcam marmoream, Deo revelante, sub terra inventam esse in qua hic liber esset reconditus. Mihi vero hac de re percunctanti falsum id esse dixit Cilix quidam presbyter Ecclesiæ Tarsensis, quem quidem jam grandævum esse ipsa canities indicabat. Aiebat autem se nihil ejus modi apud ipsos gestos comperisse, ac suspicasse ne id ab hæreticis confictum esset.

Paul, II Corinth., XII, 4) que certains écrits frivoles ont imaginé dans leur présomptueuse folie une Apocalypse de Paul rejetée par l'Église, remplie de je ne sais quelles fables [1] ». Or, ces termes ne peuvent viser l'*Apocalypse gnostique* connue déjà au temps d'Epiphane [2]. Tischendorf avait donc raison d'assigner pour date à notre Apocalypse-Vision la fin du IVe siècle et de voir, dans la notice de saint Augustin, une allusion claire à l'œuvre du moine palestinien.

Conclusion : cette croyance est venue aux chrétiens des juifs, dans la seconde moitié du IVe siècle.

III

Il a fallu assurément des circonstances favorables pour faciliter cette migration. Généralement, ce n'est pas sans peine qu'une idée traverse la muraille qui sépare deux confessions religieuses ; par instinct de conservation, celles-ci se défendent contre tout envahissement de la doctrine qui les inquiète. Le christianisme déjà constitué aurait difficilement entr'ouvert sa porte à une conception venue du judaïsme, de la « servante », sinon de l'« ennemie ».

Ces circonstances se découvrent à la simple lecture de la Vision de saint Paul. L'abbé le Hir avait déjà remarqué que cette œuvre a été écrite par un moine palestinien, né dans le judaïsme. Elle ne témoigne, en effet, d'aucune hostilité à l'égard des Juifs et elle révèle une connaissance singulière des choses du Midrasch. Les preuves que l'abbé le Hir donne de cette connaissance ne sont pas toutes décisives. Ainsi, ce n'est pas nécessairement penser comme un Juif que de croire que les mortels vaquent sur-

[1] *Tract. 98 in Joan.* : Quidam spiritualium ad ea pervenerant quæ non licet homini loqui, qua occasione visui quidam Apocalypsin Pauli quam sane non recipit Ecclesia, nescio quibus fabulis plenam stultissima præsanctione finxerunt dicentes hanc esse unde dixerat se raptum fuisse in tertium cœlum, et illic audisse ineffabilia quæ non licet homini loqui. Utcunque illorum tolerabilis esset audacia si se audisse dixisset quæ adhuc non licet homini loqui. Cum vero dixerit quæ non licet homini loqui, isti qui sunt qui hæc audeant impudenter et infeliciter loqui ?

[2] *Hæres.* 18 : In alium insuper Pauli apostoli nomine libellum excogitarunt, plenum rebus quæ eloqui nefas est. Hunc et ii quos Gnosticos vocant, adhibere solent quod Pauli Anabaticum vocant cujus suppositii operis ansam ex eo ceperant, quod Apostolus (II Corint., XII, 4) ipse testatur se in tertium usque conscendisse cœlum, arcana ibidem audisse verba quæ non licet homini loqui. Hæc autem, inquiunt, arcana illa verba sunt.

tout à la prière au coucher du soleil, parce que c'est l'heure où les bons anges remontent vers Dieu pour lui rendre compte des actions humaines. Notre moine pouvait tenir ce trait de la *Vie d'Adam*, qui était lue par les chrétiens avant la fin du IVe siècle. Quant au mot Temeluchos, nom d'un des gardiens de l'Enfer, il n'est pas certain du tout qu'il dérive du Témalion du Talmud, lequel n'est nullement un démon infernal, ni un serviteur de Dieu [1].

Par contre, voici des indices qui corroborent l'hypothèse du savant Sulpicien. Quand l'âme des justes arrive dans le Paradis, les anges l'accueillent par ces mots : « Salut à toi, qui as accompli la volonté de Dieu, réjouis-toi maintenant avec allégresse. » Pareillement dans le Talmud [2], R. Elazar dit : Lorsqu'un juste meurt, trois bandes d'anges marchent à sa rencontre et le saluent de ce verset : « Viens en paix, etc. » D'après une bereita, *Sabbat*, 152 *a*, c'est Dieu lui-même qui les accueille par ces mots.

Si nous étions sûr que le Midrasch sur les Psaumes ait reproduit, en cette circonstance, un texte ancien, nous pourrions signaler encore une analogie bien curieuse. L'Apocalypse fait intervenir l'esprit (τό πνεῦμα), qui dit à l'âme (ἡ ψυχή) de ne pas craindre de pénétrer dans les régions inconnues, qu'il l'assistera pour la protéger, car il a toujours été content d'elle : « J'ai toujours été en repos, tant que je demeurai en toi. » Pareille distinction dans le Midrasch sur les Psaumes (éd. Buber, p. 102) : « Quelle différence y a-t-il entre l'esprit et l'âme ? L'âme ressemble à une sauterelle ailée, avec une chaîne à la patte, suspendue à la colonne vertébrale. Pendant le sommeil, l'âme sort et vagabonde dans le monde ; de là les songes. Aussi a-t-on beau appeler l'homme qui dort, il ne répond pas, mais dès qu'on le touche, il s'éveille. Lorsque le moment de la mort est arrivé, l'ange de la mort se présente pour ravir l'âme de l'homme. L'âme ressemble à une veine pleine de sang, à laquelle aboutissent de petites veines disséminées dans tout le corps. L'ange saisit la tête de la veine et tire à lui ; pour le juste, doucement, comme s'il tirait un fil du lait, mais pour le méchant, c'est comme s'il arrachait une épine prise dans le gosier. Aussitôt se produit la mort. L'esprit alors sort et va se poser sur le nez, où il reste jusqu'à la décomposition du corps. Ensuite, il crie et pleure devant Dieu, en disant : « Maître de l'univers, où me conduit-on ? » Alors Douma le prend et le conduit dans la cour de la mort, près des esprits. Si l'homme a

[1] Voir *Revue*, t. VIII, p. 200, et t. X, p. 66.
[2] *Ketoubot*, 104 *a*.

été juste, une voix proclame : « Faites place à un tel qui a été juste. » Celui-ci va alors de région en région jusqu'à ce qu'il arrive devant Dieu et contemple sa majesté. » Si cette distinction entre l'esprit et l'âme n'a été conservée que dans ce Midrasch et ne peut certainement être considérée comme antérieure au IVe siècle, en tout cas, les plus anciens recueils figurent de la même façon la mort du juste et celle du méchant [1]. Or, la Vision de saint Paul dit également qu'aux justes un bon ange prend l'âme avec précaution et la retire doucement du corps, tandis que pour les méchants, les mauvais anges l'enlèvent avec violence et la secouent avec force [2].

Ce qui n'est pas moins d'origine rabbinique, c'est la réponse que Dieu fait au méchant, qui veut nier ses fautes : Dieu fait apporter par un ange l'écrit où sont consignés tous les actes de sa vie. A cette vue, le méchant est obligé de confesser ses torts malgré lui. C'est exactement la reproduction d'un passage du *Sifré* et du Talmud, que tout le monde connaît [3].

[1] Entre autres, *Moëd Katon*, 28 *b* et 29 *a*.

[2] La même idée a pénétré dans la théologie musulmane : « L'âme (du juste) sort de son enveloppe comme une goutte d'eau s'échappe d'une outre. Mais quant au méchant, il est aussi difficile de faire sortir son esprit qu'un clou (cheville) de la laine mouillée. Le Maître de la religion (Mahomet) a dit : Le mourant s'imagine que son corps est rempli d'épines ; il lui semble que son âme doit sortir par le trou d'une aiguille et que le ciel tombe sur la terre tandis que lui-même est placé entre eux deux. Ka'b al Ahbar (c'est-à-dire Ka'b des rabbins, juif himyarite qui se convertit à l'islamisme quand Abou Bekr conquit le Yémen), interrogé au sujet de la mort, répondit : C'est comme un rameau d'épines qu'on a introduit dans le corps d'un homme, puis vient un autre homme vigoureux qui s'efforce de l'extraire en coupant ce qu'il peut couper et en abandonnant le reste. » *Ad-dourra al-Fâkhira, La perle précieuse*, de Ghazâlî, traité d'eschatologie musulmane, publié avec une traduction française, par Lucien Gautier, 1878, p. 5-6. M. Gautier renvoie à un autre ouvrage de Gazali, *Ihyâ*, p. 400, où, au lieu d'un clou, il s'agit d'un fruit de la plante appelée *kasah*. La citation de Ka'b al-Ahbar est très intéressante, car elle révèle un des canaux par lesquels la théologie juive s'est introduite dans l'Islam. Ce qui est plus remarquable encore, c'est que les Musulmans ont conservé le souvenir des diverses explications du mot employé par le Talmud pour indiquer cet objet qu'on retire avec peine et des différentes images par lesquelles les Juifs représentaient ce rapt de l'âme. Psaumes Rabba rapporte, en effet, une version ainsi conçue : « Comme si on retirait des épines d'un flocon de laine. » L'image est plus exacte que dans Gazali. — Raschi explique aussi le פיטרדי du Talmud par cheville ou corde : « Il y a, dit-il, des endroits dans l'Océan qui ne supportent pas le fer. Aussi pour les planches des navires se sert-on de cordes et de chevilles qu'on enfonce violemment dans des trous et qui n'y pénètrent que difficilement, parce qu'elles sont aussi grandes que le trou. Ce sont là les פיטרדי. »

[3] *Sifré*, sur Deutéronome, XXXII, 4 : Lorsque l'homme quitte ce monde, ses actions viennent se dérouler devant lui dans tous leurs détails et lui disent : Voilà ce que tu as fait en tel lieu et à tel jour. L'avoues-tu ? Il répond : Oui, oui. Elles lui disent : scelle cet aveu, et il le scelle ; alors il justifie sa punition et dit : Vous m'avez bien jugé. Pareillement *Taanit*, 11 *a*. Dans *Eroubin*, 19 *a*, R. Josué ben Lévi fait dire aux méchants : Maître de l'univers, tu as bien jugé, bien condamné, bien préposé la Géhenne pour les méchants et l'Eden pour les justes. — *Tanhouma*, éd.

Mais ce qui laisse encore moins de prise au doute et ce qui, à mes yeux, est décisif, c'est un emprunt à un rite juif en vigueur dès les premiers siècles. Quand, d'après l'Apocalypse-Vision, Dieu juge selon leurs œuvres le juste et le méchant, l'un et l'autre disent : « Tu es juste et justes sont tes châtiments; chez toi, il n'y a pas de partialité. » Les anges chantent également : « Tu es juste et très justes sont tes jugements; chez toi, point de partialité et tu rétribues chacun selon ses œuvres. » Or, ce sont là les termes mêmes de la prière צדוק הדין, dont nous avons déjà parlé [1].

Après cela, il sera bien inutile de relever cette particularité que dans la ville de Dieu, les saints qui y résident sont des personnages de l'Ancien Testament : Abraham, Isaac, Jacob, Isaïe, Jérémie, Job et Loth ; David chante *Alleluia* [2].

Si donc, le moine à qui est due cette vision de saint Paul n'est pas né dans le judaïsme, tout au moins est-il certain qu'il était très instruit des idées et rites des Juifs relatifs à la mort : nous comprenons mieux ainsi qu'il ait fait entrer également dans sa fiction poétique la croyance au repos sabbatique des âmes damnées, qui était accréditée chez les Israélites de son temps.

Et c'est ainsi, que grâce à la naïveté d'un conteur sectaire, l'idée juive a fait son chemin dans le monde : elle a séduit l'imagination des poètes et des romanciers du moyen âge, en même temps qu'elle offrait comme un repos aux esprits inquiets, effrayés par le dogme terrifiant de l'éternité des peines. L'Eglise avait raison de la regarder avec défiance, elle sentait le fagot, puisqu'elle venait des Juifs.

ISRAEL LÉVI.

Buber, I, 21 : Quand l'homme est à l'article de la mort, Dieu lui dit d'écrire lui-même ce qu'il a fait et de le sceller. Au jour du jugement, Dieu montre aux hommes leurs livres.

[1] *Sifré*, *ibid.*, *Aboda Zara*, 18 *a*, témoignent que ce rite existait déjà au temps des Tannaïm et justement avec ces mêmes versets.

[2] Le texte grec traduit ce mot par θεβελ μαρημαθα. Je ne sais ce qui se cache sous ces termes étranges.

LES

ANTIQUITÉS GAULOISES DANS LE TALMUD

En s'emparant de l'empire du monde, Rome avait rapproché les uns des autres les peuples les plus éloignés. Grâce au trafic animé qui embrassait tous les pays de ce puissant empire, les produits de l'extrême-ouest arrivaient dans les centres commerciaux de l'est, et les côtes de la mer du Nord se trouvaient en relations directes avec les régions tropicales de l'Afrique. Le littoral de la Palestine avait pris, depuis longtemps, une part active à ce mouvement commercial de l'époque impériale. L'intérieur du pays, c'est-à-dire la région qui s'étend, en grande partie, le long de la lisière du désert, s'était également maintenu en contact avec l'univers civilisé, par un important mouvement de caravanes de commerce.

Les Juifs, qui depuis longtemps étaient devenus accessibles à la culture étrangère et qui, du reste, n'étaient plus en état de résister à son action, furent entraînés de force dans ce mouvement. Sans doute, les Juifs de Palestine et de la Babylonie continuaient à rester fidèles à leur occupation favorite, l'agriculture, mais leurs frères des diverses provinces de l'empire romain s'adonnèrent généralement au négoce. Grâce à la bonne harmonie qui, de tout temps, unissait les Juifs de tous les pays, ceux-ci purent, plus tôt que les autres classes de la population, recevoir de sûrs renseignements sur les peuples lointains et leurs produits industriels. La preuve que les Juifs étaient au courant de tout ce qui se faisait dans l'empire romain, se manifeste à chaque instant dans la littérature de cette époque, appelée communément littérature rabbinique et que nous désignons, par abréviation, du nom générique de Talmud. Si les notions qu'ils possédaient à ce sujet n'étaient le plus souvent que superficielles, elles prouvent, du moins, que les Juifs n'avaient ni la volonté, ni le pouvoir de se soustraire aux puissantes influences de l'époque.

Après la Bretagne, la Gaule était la province romaine la plus éloignée de la Palestine. On a peine à croire que le nom de cette province lointaine ait pu parvenir dans les paisibles écoles des docteurs palestiniens. Cependant la Gaule était connue des docteurs du Talmud, non seulement de nom, mais pour ses populations, les produits de son sol et de son industrie, sa situation géographique et ses relations avec les autres pays. Établir cette vérité par des faits détaillés, telle est la tâche que nous nous sommes proposée dans cette étude.

Le mot *GALLIA* dans le talmud.

La transcription de *Gallia* en hébreu est naturellement גלויא. Ce mot se trouve fréquemment dans la littérature rabbinique, sans qu'il soit possible de déterminer s'il désigne toujours la province de Gaule, la France actuelle. Il est certain qu'en beaucoup d'endroits, le mot גלויא ne peut en aucune façon signifier la Gaule. Ainsi, par exemple, le נחום איש גלויא (j. *Berachot*, IV, 8*b*; b. *Ketoubot*, 60*a*; *Lév. rabba*, ch. III, 9 et XXVII, etc.) n'était certainement pas originaire de la Gaule. Il ne peut être question ici que d'une localité de la Palestine ou de la Syrie. Il en est de même de ר׳יודן גלויה (*Lév. r.*, ch. XIX). Comme il est difficile de prouver, par des sources profanes, l'existence d'une localité palestinienne du nom de גלויא, le plus simple est encore de songer au village de *Gallea*, situé près d'Ekron [1].

Dans d'autres passages, et notamment dans ceux où גלויא est cité en même temps que אספמיא, mot par lequel on désigne souvent l'Espagne, il est, au contraire, très naturel de songer d'abord à la Gaule. Le passage du Midrasch des Ps., XXII, 31 (p. 197 de l'éd. Buber), où il est dit qu'un homme « de גלויא, de אספמיא et des pays voisins » apporta des offrandes à Jérusalem [2], fournit du moins matière à réflexion. Cet homme ne pouvait être, à la fois, de גלויא, de אספמיא et des pays voisins ; il ne pouvait avoir qu'un seul lieu d'origine. Quel est donc le sens de ce passage ? Si nous admettons que le Midrasch a voulu parler de la *Gaule* et de l'*Espagne*, la difficulté est levée. Le passage signifie alors qu'il est venu un homme d'une contrée éloignée, soit de la Gaule, soit de l'Espagne, soit d'un autre pays lointain. Si cet homme était venu

[1] Levy, *Neuhebräisches Wörterbuch*, I, 334*a*, et Kohut, *Aruch completum*, II, p. 294.

[2] מעשה באדם אחד שהביא את קרבנו מגלויא ומאספמיא ומחברותיה; cf. *Lév. r.*, ch. III : ומאספמיא [מגלויא] שהביא מנחתו מגרלה.

de la Syrie, le véritable nom de son lieu d'origine n'aurait pu être oublié et la phrase n'aurait pas de sens. D'autre part, il ne faut pas négliger cette circonstance, que, d'après des renseignements sûrs, c'est précisément d'*Apamée en Syrie* qu'on venait apporter des offrandes à Jérusalem [1] ; il est donc possible que dans le passage du Midrasch, le mot אסכמיא désigne aussi Apamée de Syrie et, par conséquent, גליא doit nécessairement être une localité de la Syrie. La question doit donc rester indécise [2].

Mais il y a un troisième groupe de passages où le mot גליא désigne sûrement la Gaule. Parmi ces passages se trouve celui de b. *Yebamot*, 63 *a* (= *Gen. rab.*, ch. XXXIX) : « Des vaisseaux qui vont de Gaule en Espagne [3] ». Si les mots : « et la postérité du pays de leur captivité » (Jérémie, XXX, 10) sont rendus par מגליא מאסכמיא ומחברותיה [4], il ne peut également être question que de la Gaule et de l'Espagne. Comme dans les deux exemples cités, le mot גליא désigne sûrement la province romaine de la Gaule, nous n'hésitons pas à affirmer que dans le passage bien connu de b. *Rosch haschana*, 26 *a* (b. *Yebam.*, 23 *b*) [5], il est aussi question de la Gaule.

Peuplades gauloises.

1° *Les Atrebates.* — Par maintes pages de la littérature rabbinique, nous connaissons une disposition testamentaire de R. Yohanan dont les termes diffèrent dans chaque relation. Pour mieux faire comprendre la chose, au risque de rendre l'examen plus long, nous citerons ici tous les passages :

J. *Ketoubot*, XII, 35 *a*, ר' יוחנן מפקד אלכשרני בורדיקא לא תיורין

[1] *M. Challa*, IV, 11.

[2] Voir Neubauer, *Géographie du Talmud*, p. 317.

[3] ספינות הבאות מגליא לאסכמיא. Comme il s'agit ici d'un mouvement de navigation très actif, il ne peut être question que de la Gaule et de l'Espagne. Si אסכמיא était une des quatre Apamée (Apamée sur l'Oronte, dans la grande Phrygie, en Mésène et en Médie), on ne voit pas comment on aurait pu parler d'un mouvement de navigation avec Gallaea.

[4] *Yelamdènou*, וירצא, dans Arouch ; *Pesikta di R. Kahana*, 151 *a* ; *Lév. r.*, ch. XXIX ; *Pesikta rabbati*, ch. XXXII, p. 56 *a* de l'éd. de Prague ; *Tankouma*, II, וירצא, § 2, p. 72 de l'éd. de Lublin ; Yalkout Genèse, § 129, Jérémie, § 312.

[5] כשהלכתי לגליא. W. Landau, dans la *Monatsschrift für die Wissenschaft des Judenthums* de Frankel, 1854, p. 140, note 8, dit qu'il s'agit de *Galabatha* sur l'Euphrate. Mon vénéré maître, M. Wilhelm Bacher, dans son *Agada der Tannaiten*, I, p. 317, note 4, est d'avis que גליא est identique à *Galatie* ; les deux opinions se heurtent à l'orthographe du mot גליא, qui ne peut désigner que la Gaule. Il n'y a pas de raisons intrinsèques qui s'opposent à cette identification, et la distance n'est pas un obstacle. Il faut donc, probablement, s'en tenir à cette interprétation.

ולא אוכמין אין קמית ביני צדוקיא לא נבהת ואין קמיה ביני רשיעיא לא נבהת.

J. *Kilaïm*, IX, 32 *b*; ici, le mot étranger est בירירוקא.

Gen. r., ch. C, ר' יוחנן מפקד ואמר לא תלבשוני לא תיורין ולא אוכמין אלא מאנין דברוקא.

Gen. r., ch. XCVI, ר' יוחנן... אמר... קברו אותי בכלים צבועים דברוקא לא לבנים ולא שחורים.

B. *Sabbat*, 114 *a*, כלים האוליירין הבאין ממדינת הים למיגמרא החיוורא נינהו והאמר לה ר' ינאי לבניו בנו אל תקברוני לא בכלים לבנים ולא בכלים שחורים . . . . . אלא בכלים האוליירין הבאים ממדינת הים.

B. *Nidda*, 20 *a*, *id.*; ici l'Arouch a באוליירין הבאים ממדינת הים, avec omission de כלים.

Pirké de R. Eliézer, ch. XXXVI, et Yalkout, II, § 924 (בורקיא), *idem*.

Ce fait *unique* a donc donné lieu à huit versions. Parmi celles-ci, j. *Ketoub.*, j. *Kilaïm*, *Gen. r.*, ch. C et ch. XCVI, forment un groupe spécial; de même, les deux passages du Talmud Babli forment un groupe à part. Nous laissons de côté Yalkout et Pirké de R. E., qui sont des sources secondaires. Dans tous ces passages, il est évident qu'il s'agit d'un seul et même événement : le docteur palestinien R. Yohanan (le nom de R. Yannaï dans le Talmud babli est une lecture fausse de l'abréviation ר"י) donna, à son lit de mort, des instructions à ses proches, relativement aux vêtements dans lesquels il voulait être enseveli. Dans cet entretien, il désigna un vêtement portant un nom étranger, qui, dans les sources palestiniennes, apparaît chaque fois avec une nouvelle variante. En y ajoutant les variantes des diverses éditions, nous obtenons la liste, assez respectable, des variantes suivantes : בורקיא, בדריקא, בורידקיא, בירירוקא, בורדיקא, דבריקא, בוריוקא, בריקא[1]. Le mot אוליירין a été traité beaucoup plus discrètement; son unique variante (dans b. *Nidda*), אולירין (avec un ר'), n'a aucune importance.

Chose singulière, c'est à l'occasion du récit d'un fait qui s'est passé en Palestine que nous trouvons, dans la source babylonienne, un mot étranger inconnu des sources palestiniennes. Cette anomalie complique singulièrement la question de la nature du vêtement dont il s'agit, mais en même temps la solution en devient plus intéressante.

Le passage a été l'objet de nombreuses explications et tentatives d'interprétation. Nous allons en citer brièvement les

[1] Cf. Kohut, *Ar. Compl.*, II, 187 *b*.

plus notables. Sachs, *Beitræge zur Alterthumskunde*, I, 135, Levy, I, 203 *b* = *bardaici* [*cuculli*], « robe avec capuchon »; Schönhack, *Hamaschbir*, *s. v.*, lit : ורדיקא, *viridicus* « vert »; Kohut, I, 93, *s. v.* אלוירין, lit : בריקדא, *variegatus* « teint ». Le même savant lit, II, 187 *b* : ברדיקוא, en arabe אברד, « bigarré ». On nous permettra de ne pas nous arrêter à ces explications.

Parmi les variantes rapportées plus haut, nous constatons deux types principaux : בורדיקא et דבריקא. La combinaison de ces deux types nous donne דרבדיקא, mot que nous considérons comme l'archétype de toute la série de variantes. Or, דרבדיקא est Atrebatica. L'altération de ce mot exotique sur les lèvres des Juifs n'a rien d'extraordinaire. Du reste, la mutilation n'est pas bien grave; le son initial a subi une aphérèse et, à la place du son *t*, il s'est formé, par attraction de la lettre sonore *r* et du *b* médial, la lettre médiale *d*.

Il est question ici des *vestes Atrebaticæ*, sorte de vêtement, dont le nom provient des *Atrebates*, peuplade de la province romaine *Belgica*, dans l'Artois actuel.

Il est fait mention des *vestes Atrebaticæ* dans Vopiscus, *Carin.* XX, 6 : *birri ab Atrebatis petiti*; Trebell Poll., *Gallieni duo*, VI, 6 : *num atrebaticis sagis tuta res publica est?* Elles sont identiques avec le βῆρος Ἀαδικηνός ἐν ὁμοιότητι Νερβικοῦ et le βῆρος Νερβικός dans l'édit de Dioclétien, *de pretiis rerum venalium*, éd. Mommsen, XVI, 9, 10, 15, que le texte latin traduit par *Sagum gallicum* [1]. Un regard jeté sur la carte ancienne suffit pour découvrir la raison de ce fait : les *Nerviens* étaient voisins des *Atrebates;* la même étoffe, ou le même vêtement, pouvait donc porter le nom de l'une ou l'autre peuplade. En effet, les Nerviens sont cités parmi les peuplades gauloises qui fournissaient des tissus fameux pour les vêtements de luxe [2].

Les *vestes Atrebaticæ* étaient en grand honneur chez les Romains, comme on peut le constater par ces paroles de saint Jérôme, *adversus Jovinianum*, II, 21; II, 358 de l'éd. Vallarsi : *Tunc pexa tunica et nigra subucula vestiebaris sordidatus et pallidus et callosam opere gestilans manum : nunc lineis et sericis vestibus et Atrebatum et Laodicæ indumentis ornatus incedis.* — Nous savons par Suidas, p. 843, éd. Bernhardy, que les *vestes Artrebaticæ* étaient d'un usage général : « Ἀτρεπατικάς. ἐν ταῖς ἑορταῖς καὶ τοῖς ἐπινικίοις, καὶ παρόντων πρεσβέων, ἐνδύοντο χιτῶνας καὶ

[1] Voir Marquardt, *Privatleben der Römer*, I, 550, note 8; Baumeister, *Denkmäler des classischen Alterthums*, *s. v. toga*, p. 1829.

[2] Cette énumération comprend les Suètoniens, les Séquaniens, les Nerviens et les Atrebates; v. Forbiger, *Hellas u. Rom*, I, II, 349, note 171.

χλαμύδας ποικίλας, ἀπὸ χρυσοῦ καὶ πορφύρας καὶ ἄλλως πως πολυτελεῖς· ἐν δὲ ταῖς κοιναῖς συνοδοις ξηραμπελίνας τὸ χρῶμα, ἃς ἐκάλουν Ἀτραβατικὰς ἀπὸ τοῦ χρώματος. τὸ γὰρ μέλαν ἄτρον καλοῦσιν ἤ ὅτι μετὰ τραβαίας ταύταις εἰώθησαν χρῆσθαι. τραβαῖαι δὲ λέγονται αἱ πολυτελεῖς χλαμύδες [1]. » Nous savons donc, par la relation de Suidas, que les *vestes Atrebaticæ* étaient ξηραμπέλιναι τὸ χρῶμα. Or, il s'agit de savoir ce que signifie ξηραμπέλινος. Le dictionnaire de Pape nous donne la définition suivante : ξηραμπέλινος [χιτών], « de la couleur du pampre sec », sorte de pourpre découverte par les Romains, vestes xerampelinæ, Juvén., VI, 517, où le scoliaste explique le mot ainsi : « medius inter coccum et muricem color » [2]. Les *vestes Atrebaticæ* étaient donc des étoffes de couleur rouge foncé ou brun foncé, ce qui répond bien à la définition donnée par les sources juives : « des vêtements ni blancs, ni noirs ». Nous avons déjà remarqué que les *vestes Atrebatica* étaient d'un usage courant. Cela ressort, non seulement de Suidas, mais aussi de Ducange, *Gl. Med. Gr.*, II, 30 : Ἀτραβατικάι, Eudemos, *in Lexico* ms. : ἀτραβατικὰς στολάς, ἱμάτια, ἃ ἐφόρουν οἱ ἱερεῖς ἐν ταῖς ἐπινικίοις ἑορταῖς; même Ducange, dans son *Glossarium med. latinitatis*, *s. v.*, est d'avis que les *vestes Atrebaticæ* existent encore dans ce que les Italiens appellent *arazzo*. Il n'y a donc rien de surprenant qu'un docteur palestinien de l'importance de R. Yohanan ait exprimé le désir d'être enseveli dans des vêtements de ce genre, dont le prix ne devait pas être fort élevé.

Il y a encore un détail sur lequel nous appellerons l'attention, dans la relation de *Gen. r.*, ch. C : celle-ci a les mots : מאנין דברוקא, ce qui répond, mot pour mot, au latin *vestes Atrebaticæ* ; *Gen. r.*, ch. XCVI, a les mots : כלים דברוקא, ce qui est la même chose [3]. Dans le Talmud Jerusalmi, le mot מאנין ou כלים paraît avoir été omis. Par contre, le Jerusalmi fait suivre בורדיקא de l'adjectif mis au pluriel אלבשוני בורדיקא לא חזורין ולא אוכמין. Le mot étranger était donc pris comme un pluriel, ce qui correspond bien à l'usage du latin et du grec.

De cet examen, il résulte que l'identité de דרבדיקא avec *Atrebatica* paraît complètement assurée. Ceci acquis, nous pouvons encore constater l'existence du mot en un autre passage, où il est plus difficile à reconnaître, à cause de la forte altération qu'il a subie.

Sifrè, Deutéron., § 81, p. 91 *b*, de l'éd. Friedmann : ובן הדרש

[1] Voir aussi Ducange, *Gloss. Med. Gr.*, I, 150.

[2] Cette définition est aussi celle que donne Saalfeld, *Tensaurus Italo-Græcus* (Vienne, 1884), p. 1173.

[3] Le mot צבועים a été inséré par quelque ignorant qui voulait ainsi expliquer le mot étranger.

לאלהיהם לאמרי שלא האמר הואיל והם יוצאים באבטיגא אף אני יוצא באבטיגא הואיל והם יוצאים בארגמן אף אני יוצא בארגמן הואיל והם יוצאין בתולסין אף אני אצא בתולסין.

Voilà donc encore deux mots difficiles à comprendre désignant des vêtements ! אבטיגא a le malheur de ressembler légèrement par le son à *toga*, et c'est dans ce sens que ce mot a été tourné et retourné [1]. D'autres se sont vus forcés de corriger ce mot récalcitrant [2], procédé tout à fait condamnable. אבטיגא est tout simplement le mot A[tre]batica fortement altéré [3].

Remarquons encore, en passant, que le mot תולסין, encore inexpliqué jusqu'à présent, est sûrement le mot θάλασσα, « pourpre de mer [4] ». Nous traduisons donc le passage ainsi : « Ne dis pas : comme eux (les Romains) s'habillent de vêtements des Atrebates, je voudrais aussi me vêtir d'Atrebatica ; comme ils portent la pourpre, je voudrais porter des vêtements de pourpre ; comme ils sont habillés de pourpre de mer, ainsi je voudrais être vêtu ». On désigne donc trois espèces de pourpre : la pourpre découverte par les Romains, *Atrebatica ;* la pourpre orientale ארגמן ; la pourpre de mer, θάλασσα.

Nous croyons avoir démontré par là que notre explication est confirmée également par ce passage. Toutefois, il nous reste à faire la preuve directe de sa justesse, en donnant l'explication de אוליירין. Il est impossible que ce mot étrange désigne autre chose que le mot דבריקא, puisqu'il s'agit du même fait. Toute explication de דבריקא qui n'explique pas du même coup le mot אוליירין, est

[1] Böhmer, *Kerem Chemed*, VIII, 140, le fait dériver de l'arabe אב et de *toga* ; de même Buber, dans la *Jubelschrift* de Graetz, partie hébraïque, p. 17, note 7 ; A. Brüll, *Trachten der Juden*, p. 51, l'explique par *epitogium*, mot qui n'existe pas et qui ne peut pas exister. Rappoport, dans son *Erech Millin*, *s. v.*, songe aussi à *toga*.

[2] Levy, I, 8 *b* ; Kohut, I, 146 *b*, et Fürst, 32 *b*, dans leurs dictionnaires, donnent ἀνθινά, parce qu'ils lisent אנטינא ; cependant M. Fürst propose aussi ἰάνθινα, ce qui répondrait mieux à ארגמן. Cf. aussi les théories de Fürst, dans *Zeitschrift der deutschen morgenl. Ges.*, XLII, 359.

[3] La transcription du *c* latin par ג n'a rien d'insolite. Cf. Jastrow, *Revue*, XVII, 147 : le *c* latin suivi d'une voyelle est généralement rendu en hébreu par ג.

[4] θαλασσαῖος = θαλάσσιος « pourpre de mer » ; στρώματα θαλάσσια, « vêtements teints avec de la pourpre de mer » ; θαλασσο-βαφέω « teindre avec de la pourpre véritable » ; v. les Lexiques. Voir surtout Ducange, *Mel. Gr.*, I, 484 : θάλασσα, *sagum militare quod et ἄετος appellatur ; ibid.*, II, 81 : θαλασσοπόρφυρος = *purpureus*. Les θάλασσαι étaient donc un vêtement caractéristique des Romains et c'est pourquoi ils figurent dans le Sifrè ; les vestes *Atrebaticæ* l'étaient aussi, comme nous l'avons déjà montré. — Les explications de תולסין données jusqu'ici sont toutes malheureuses ; A. Brüll, *Trachten der Juden*, p. 52, dit que תולסין a du rapport avec טלית, mais comme le Yalkout a la variante קולסין, Brüll propose aussi *Cucca* ; Brüll, *Jahrbücher*, IV, 416, et Fürst, 212 *a*, donnent θολία, sorte de chapeau. Brüll songe aussi à tutulus « bandeau frontal des prêtres ». Levy, IV, 648 *b*, donne θύλαξ, « pantalon des Orientaux ». Mais d'après toutes ces explications, comment expliquer le voisinage de תולסין et de ארגמן ?

par là même défectueuse. Or, cette condition n'est remplie par aucune des tentatives d'interprétation rapportées ci-dessus. Sans doute, nous ne pouvons établir une identité de son entre דבריקא et אוליירין, puisque nous sommes évidemment en présence de deux vocables foncièrement différents. Cependant, la concordance réelle des deux expressions est une nécessité absolue pour toute explication qui prétend être prise en considération. Nous allons essayer de réaliser cette condition.

2. *Velauni*. — Le mot אוליירין a été jusqu'à présent un *crux interpretum*. Rappoport, *Erech Millin*, p. 59, identifie notre mot avec אוליר, *olearius*. Les אוליירין seraient donc des *olearia*, des vêtements imbibés d'huile et d'onguents. Levy, I 39 *b*, s'est rangé à cette opinion. Sachs, avec son ingéniosité habituelle, donne (I, 130) *holovera* (ὁλοβηρα de ὅλος + vera) « des vêtements de vraie pourpre » ; il corrige notre mot, dont l'orthographe est pourtant sûre, en אולוורין, ce qui est inadmissible. Wiesner rapproche le mot de celui d'ἀλουργίς (dans ses *Scholien*, *in loco*). Zipser cherche à l'identifier avec איריין; ce mot se trouve dans *Esther rabba*, I, 6 ; c'est le mot grec εἰρίνεον (*Ben Chananja*, VI, 184). Schönhack, *Hamaschbir*, *s. v.*, dit : *coloreus*, *coloreae vestes*, des vêtements bigarrés : ici il faudrait admettre l'élision du *h* au commencement du mot. Cependant, Schönhack lui-même ne paraît pas avoir été satisfait de cette explication, car il fait aussitôt une autre proposition, qui est encore plus malheureuse, si c'est possible. Il lit : חיאליירין (!) = χλωρής verdâtre. Kohut, I, 93 *a*, donne ὀλερός « sombre, trouble » ; mais, comme d'ordinaire, il ne s'en tient pas à cette seule explication et donne aussitôt d'autres interprétations de même nature et de même valeur.

La phrase complémentaire qui se trouve dans la source babylonienne : « des vêtements qui sont importés d'une province d'outre-mer », nous fournit un appui précieux qui nous facilitera l'explication philologique de ce passage. Pour être bref, disons tout de suite qu'ici aussi il s'agit de vêtements venant de la Gaule, « province d'outre-mer » ; seulement la peuplade qui a donné son nom à cette étoffe ne s'appelle pas les Atrebates, mais les *Velauniens*. Cette peuplade s'appelle en grec — c'est à cet idiome que se rapporte l'expression talmudique — οὐελλάιοι et aussi οὐέλλαυνοι, ou, comme on peut l'induire du mot hébreu, οὐέλλαιροι = אוליירין (avec le signe du pluriel hébreu) [1]. Nous avons déjà fait la

[1] Il est pourtant possible que אוליירין puisse se ramener à οὐέλαυνοι ; il y aurait dans ce mot un changement de la liquide N en R, comme cela arrive fréquemment dans le Talmud.

remarque que le même vêtement reçoit son nom tantôt des Nerviens, tantôt des Atrebates. Maintenant, *sur la foi de cette notice talmudique*, nous ajoutons que ce vêtement était aussi désigné du nom d'une troisième peuplade gauloise, les *Velauniens*. Toutefois cela n'est admissible que si les Velauniens étaient des voisins des Nerviens et des Atrebates. Nous allons voir s'il y a dans les textes une indication à ce sujet.

La *Realencyclopædie* de Pauly, VI, *b*, 2431, contient sur les Velauniens l'article suivant : « Velauni, Inscr. dans les Mém. de l'Acad. des inscr., XXV, p. 144. — Not. imp. et Grégoire de Tours, X, 25; Strabon, IV, p. 190; vulgo Οὐελλάτοι, chez Coray et Kramer, Οὐελλάτοι, chez Ptol., Οὐέλαυνοι, peuple d'Aquitaine, autrefois soumis par les Arvernes (César, *B. G.*, VII, 75), devenu indépendant plus tard (au temps de Strabon), voisin des Gabali, dans le Velay actuel, dont la ville de Ruesium (sans doute le Saint-Paulien ou Paulhan sur les frontières de l'Auvergne) fut appelée plus tard, d'après lui, Civitas Vellavorum (Not. Imp.) ou Vellava (Grég. de T., *l. l.*)[1]. » Les Velauniens habitaient donc loin des Atrebates et des Nerviens, et notre hypothèse devient caduque. Cependant nous prions qu'on réfléchisse à ceci : il est notoire que la Gaule et le sud de la Bretagne étaient habités par un seul et même peuple; des deux côtés du Canal, nous trouvons les mêmes peuplades; ainsi, par exemple, les cartes indiquent comme séjour des Atrebates aussi bien le nord de la Gaule que le sud de la Grande-Bretagne. Si donc il est prouvé que le sud de la Bretagne était en partie habité par les Velauniens, il sera établi en même temps que cette peuplade, ou l'une de ses branches au moins, a dû séjourner, à une époque quelconque, dans le nord de la Gaule. Or, il s'est conservé un indice sûr de l'existence des Velauniens dans le sud de la Bretagne, cet indice se trouve dans les noms propres des chefs britanniques, Cassivellaunus et Dubnovellaunus[2], que nous connaissons par les guerres de César, ainsi que par l'histoire des époques suivantes, et dont la désinence finale rappelle les Velauniens. Peut-être faut-il rattacher aussi à cette série le *Cunobelinus* (Cymbeline de Shakespeare). — A défaut de renseignements positifs, il faut nous contenter de ces faibles indices. Cependant, la notice talmudique ne laissant rien à désirer sous le rapport de

[1] Cf. Forcellini, *s. v. Velauni.*

[2] *Bellum gallicum*, V, 11-22; Dion, XL, 2-3. Voir *Realencyclopædie* de Pauly, II, 206, et Mommsen, *Römische Geschichte*, V, 98, 156. [M. d'Arbois de Jubainville, *Noms Gaulois chez César*, p. 28, cite une *Vellavia* en Bretagne, près de Saint-Brieuc. Mais, tout près des Nerviens, en Champagne, on peut alléguer la tribu belge des *Catu-Vellauni* (Châlons), *ibid.*, p. 25. *Vellaunos* signifie probablement *bon* en celtique : *Catu-Vellauni* = bons au combat.]

la clarté, ces témoignages qui se corroborent mutuellement nous permettent d'admettre que les Velauniens étaient d'une manière quelconque les voisins des Nerviens et des Atrebates. Il nous est impossible d'expliquer pourquoi les Velauniens figurent plutôt dans les sources babyloniennes, tandis que les sources palestiniennes parlent des Atrebates. Il y a là une cause qui nous échappe, mais néanmoins nous avons là la solution d'un des problèmes les plus difficiles de la philologie talmudique. Les כלים האולירין מגדינת הים הבארן sont des « étoffes des Velauniens, importées en Palestine d'une province d'outre-mer », sans doute directement de Gaule. Comme nous l'avons déjà prouvé, ces étoffes n'étaient ni blanches ni noires.

Pour la philologie classique, nos recherches fournissent les données suivantes : 1° les Velauniens étaient, à une certaine époque, les voisins des Atrebates et, par suite, des Nerviens ; 2° comme beaucoup d'autres peuplades gauloises, les Velauniens ont dû se livrer à une importante industrie textile ; 3° leurs étoffes étaient considérées comme identiques à celles des Atrebates et des Nerviens ; 4° leur nom, en grec, s'écrivait probablement aussi Οὐελλαιροι.

3. *Les Nerviens.* — Nous avons déjà eu l'occasion de parler de la peuplade gauloise des Nerviens, et nous avons cité le passage de l'Édit de Dioclétien, 16, 9, 10, 15-18, où il est dit βίβρος Λαδικηνὸς ἐν ὁμοιότητι Νερβικοῦ et plus loin βίβρος Νερβικός. C'est le vêtement appelé en latin *Sagum gallicum*. On connaissait probablement aussi ce vêtement sous le nom de *Saga nervica* ou de *Nervica* tout court, en grec Νερβική ; voir Waddington, *Edit de Dioclétien*, Paris, 1864, p. 30, note 12. Dans le fragment de Karys [1], le prix d'un βίβρος Νερβικός est évalué à 10,000 deniers. C'est un manteau dans le genre de la toge [2].

Nous trouvons ce vêtement désigné dans *Masséchet Cicil* [3] : והטריגון והפילגס ופוכלתרון וארביקוה ואנטנה הדי אלו פטורין, nous lisons וגארבוקא [4] = Νερβικά. Les explications qui ont été données jusqu'à présent de ce mot sont fausses [5]. Quant aux autres vêtements désignés dans ce texte, nous ne pouvons en parler à cette place [6].

[1] Mommsen, dans *Berichte der Sächsischen Gesellsch. der Wissenschaften, Philol. hist. Classe*, III (1851), p. 383 et suiv.

[2] Forbiger, *Hellas u. Rom*, I, III, 44, note 14.

[3] *Septem libri Talmudici*, éd. Kirchheim, p. 22.

[4] La lettre ג a été prise par erreur pour un ר, et, comme on n'aimait pas voir un double ר au commencement du mot, on plaça le ר devant le ה. La lettre א sert à indiquer la prononciation fortement accentuée de l'*e* devant la lettre *r* ; cf. מגסטאר, *magister*.

[5] A. Brüll, *Trachten der Juden*, p. 53 propose ארניקוה, ce qui serait identique à ῥάκος, ῥάκκος, en latin *racana*.

[6] Je dirai seulement qu'au lieu de טריגון, il faut lire טריבון = τρίβων ;

Vêtements gaulois.

1. *La Gallica.* — Dans *Sifrè*, Deutéron., § 244, p. 117*a* de Friedmann, on nomme quelques vêtements gaulois auxquels ne s'applique pas l'obligation d'attacher des *Cicit*, parce qu'ils ne sont pas carrés. Le passage est ainsi conçu : על ארבע כנפות כסותך פרט ליגא ולתרלא ולתבלטירים לקדקים לסדסים לבורדסים לפי שאינן מרובעים. Le même passage est reproduit dans Yalkout, I, § 933 [1].

Au début du passage, nous sommes frappé de l'absence du ל dépendant du פרט dans le mot ליגא. Le ל redoublé n'a pas dû plaire aux copistes, qui ont mis ליגא pour ללגא [2]. Nous croyons même que les copistes ont encore omis une autre lettre, car nous sommes fermement convaincu qu'il y avait là primitivement לגלגא. Or, גלגא, c'est *Gallica*, le manteau gaulois bien connu, le Sagum [3]. Nous ne croyons pas devoir oublier de signaler la remarquable coïncidence qui existe entre le fait observé ici et un solécisme grec : nous voulons parler de la glosse de Suidas ἄλλικα· χλαμύδα κατὰ Θεσσαλούς. Οἱ ἰδιῶται γάλλικά φασι ταύτην : on a donc ajouté au mot ἄλλικα un *g* pour en faire *gallica*, tandis que les Juifs ont laissé tomber le *g* de gallica et en ont fait *allica*.

Toutes les explications données précédemment de ce mot sont inexactes [4].

Quant aux autres noms de vêtements non gaulois, nous ne pouvons en parler ici [5].

2. *Sagum.* — Le *Sagum* est le vêtement le plus caractéristique de l'époque impériale romaine; il servait de préférence comme

פילגס, lisez פילנס = φελόνης ou φαινόλης; פוכלתרין, lisez תיכלתרין = θηλωτήριον; אנטנה = *antona*. Tous ces vêtements ont ceci de commun, qu'ils ont la forme de manteau, par suite, ils ne sont pas carrés et sont exempts du port des Cicit.

[1] Avec quelques variantes insignifiantes : ליגא ולתיכלא לתיכלטרין לתקדקים לבורסים ולבורדסים.

[2] Ceci contre Levy, II, 499 *b*.

[3] Au sujet de la transcription du *c* par le ג, voir plus haut.

[4] N. Brüll, *Jahrbücher*, V. 129, cite une leçon conservée par le commentateur Pardo, qui est טיגא, que Brüll voudrait identifier avec *toga*.

[5] תכלא ou תיכלא paraît être une corruption de כיכלא ou ככלא = κυκλάς; celui-ci était le vêtement officiel des notables Romains. תבלטירים (Sifrè), ou mieux תיכלטרין (Yalkout), me paraît être identique à θηλικωτήριον (avec metathèse de *l* et *k*); ἐηλικωτήριον est une sorte de πόρπη ou περόνη, partie du vêtement romain. Toutefois cette interprétation est douteuse. A. Brüll, *Trachten der Juden*, p. 44, songe à καλυπτήριον ou φιβλατώριον ; Fürst voudrait lire, p. 213, דלמטיקין. Chez Isaac b. Abba Mari (בעל העיטור) ce passage du Sifrè est cité avec la variante תופלטרין, au lieu de תיכלטרין — סדסים, qu'il faut, sans doute, lire סדסיס, σύνθεσις, vêtement officiel romain, usité surtout pour les banquets.

vêtement militaire et il est devenu, à cause de cet usage, le symbole de la guerre, comme la toge était le symbole de la paix. On sait que le *Sagum* est originaire de la Gaule.

La forme habituelle du mot est *sagum ;* cependant il y a aussi la forme subsidiaire *sagus* [1]. En grec on trouve seulement σάγος. En hébreu le mot s'écrit סגוס ; en beaucoup d'endroits il y a aussi סגום. Vu l'absence du sens critique dans nos textes, il n'est pas possible de déterminer quelle devait être la forme véritable du mot. Cependant, comme, dans le Talmud, les mots étrangers, même quand ce sont des mots latins, nous sont présentés sous la forme des mots grecs, il est probable que la forme סגוס est ici la forme exacte, qui doit être partout rétablie.

Dans les sources juives, il n'y a pas d'indice du fait que le *sagos* était un manteau militaire ; il en ressort, au contraire, qu'il était employé pour tous les usages de la vie civile. Le σάγος mentionné dans les sources juives doit donc avoir été autre chose que le *sagum* que nous connaissons par les auteurs latins. Il semble même que le σάγος était plutôt un morceau d'étoffe qu'un manteau. Ceci résulte, par exemple, de *Sifrè*, Deutéron., § 234, p. 117*a* de l'éd. Friedmann, où le σάγος n'est pas compté avec les vêtements ordinaires [2]. Cela résulte aussi de *Sifra*, מצורע, pérek II, parascha 3 (p. 75 *b* de l'éd. Weiss), où le σάγος est compté avec des objets qui ne peuvent en aucune manière être pris pour des vêtements [3]. Dans la Tosefta *Kelim*, *Baba Kama*, VI, 6 (p. 575 de l'éd. Zuckermandel), notre σάγος est nommé avec רדיד [4]. *Ibid.*, *Baba Mecia*, XI, 10 (p. 590), il est question d'un emploi du σάγος, dont nous sommes forcé de conclure qu'il servait même comme tapis [5]. Or, précisément parce que, chez les Juifs, le σάγος n'était pas un vêtement achevé, d'une forme déterminée, nous nous expliquons pourquoi, en plusieurs passages, ce mot a seulement le sens général de *drap*, *morceau d'étoffe* [6]. Peut-être est-ce aussi la raison pour laquelle סגוס est traité comme un *féminin juif* [7], tandis que les mots étrangers en ος sont ordinairement *masculins*

[1] Voir les exemples cités dans le *Lexicon* de Forcellini ; ils appartiennent à des auteurs antérieurs à l'Empire.

[2] תבסה פרט לסגוס. Il résulte de Sifré, Deut., § 277, p. 123 *b*, que l'on ne portait pas le σάγος la nuit : סגוס ביום מהרושה בלולה.

[3] סיגוס (l. סגוס) קלסתר , תורבול , כריתית, סדוך.

[4] הסגוס והרדיד.

[5] הסדינין והסגסין שנתנן בארץ להיות מהלך עליהן.

[6] Par exemple dans Mischna *Kelim*, XXIX, 1 : גיגי סגוס, où il est question, non d'un vêtement déterminé, mais d'un morceau de drap. De même *Tos. Mikwaot*, IV, 2 (p. 655) : הטבול בו את הסגום.

[7] Mischna *Oholot*, XI, 3 et XV, 1 : כגוס עבה ; il est masculin, dans M. *Negaïm*, XI, 11 : סגוס שנראה בו נגע.

en hébreu. On aura sans doute voulu indiquer de cette façon que סגום est quelque chose d'indéterminé, un morceau de drap ou un chiffon. En tout cas, nous remarquons que le mot hébreu סגום a un sens tellement différent de l'emploi classique du terme *sagum*, qu'il nous est absolument impossible d'identifier l'hébreu סגום avec le latin *sagum*. Il faut faire ressortir la différence de sens et appeler sur ce point l'attention de la science archéologique classique. Du reste, l'usage hébreu du mot est confirmé par les langues romanes, où les dérivés de *sagum* diffèrent, quant au sens, du latin *sagum*[1]. Le fait que le même mot est un mot étranger en hébreu aussi bien qu'il est l'archétype de plusieurs formes romanes prouve que chez les Juifs on empruntait seulement les expressions que la culture gréco-romaine dominante avait rendues indispensables pour l'usage courant.

3. *Caracalla*. — Nous avons cité plus haut, d'après *Sifrè*, Deutéron., § 244, l'expression תקרקים. Sous cette forme, il n'y a rien à tirer du mot. Il faut sans doute lire קרקלים, *Caracalla* ou *Caracallis*, en grec καρακάλλιον[2]. La *Caracalla* est un capuchon ou capuce; ce n'est donc pas un vêtement carré et, par suite, il échappe à l'obligation de Cicit. La *Caracalla* a été introduite à Rome par l'empereur Marc-Aurèle Antoine, qui est connu dans l'histoire sous le nom de Caracalla. Il est remarquable que ce vêtement, introduit chez les Romains fort tardivement, a déjà été mentionné dans le Sifrè. Ce fait permet de croire à l'existence de relations directes entre la Palestine et la Gaule, sans l'intervention des Romains; le mot hébreu ne peut, du reste, être identifié avec le nom grec. De même que les autres vêtements dont il a été question jusqu'à présent, la Atrebatica, la Nervica, le Sagum, la Caracalla aussi figure dans l'édit de Dioclétien, *de pretiis rerum venalium*, 17, 18[3].

Produits de l'industrie gauloise.

Parmi les produits de l'industrie gauloise, le plus connu c'est le savon. Le nom latin du savon *sapo*, *onis*, est d'origine celtique. Ce

[1] En italien *saja*; en espagnol, portug., *saya*; vieux français *saie*, avec le sens de « vêtement de dessus en laine » et d'autres significations diverses; v. Diez, *Gramm. der roman. Sprachen*, 3e éd., I, 24; cf. Brachet, *Dictionnaire étymologique de la langue française*, 7e édit., p. 480.

[2] Fürst, p. 213 *b*. La lettre ת au commencement du mot est aussi bien une corruption qu'au commencement du mot תכלא, voir plus haut.

[3] Marquardt, *Privatleben der Römer*, p. 470 et 565.

nom a passé, comme on sait, dans toutes les langues européennes, après qu'il se fut introduit dans le grec de la décadence [1]. En hébreu, *sapo* est devenu צפון, et il s'est même formé de ce mot étranger un mot ayant le sens du hiphil, צפן, « savonner » [2]. Par l'intermédiaire du grec, le mot a aussi passé dans les langues syriaque [3] et arabe [4].

Une mesure gauloise.

Hesychius, III, 128, éd. Schmidt, a λεύγη· μέτρον τι γάλακτος, plus exactement Γαλατικόν. Nous savons par saint Jérôme, dans son commentaire sur Joel, III, 18, qu'il s'agit d'une mesure de longueur, et non d'une mesure de capacité pour le lait : « Nec mirum, si unaquaeque gens certa viarum spatia suis appellet nominibus cum et Latini mille passus vocent, et galli *leucas*, et Persae parasangas ». La notice d'Isidore, 15, orig. 16, est également importante : « Mensuras viarum nos milliaria dicimus, galli *leucas* [5]. » Malgré tous les efforts de Rome pour s'assimiler la Gaule, on voit que sur ce point l'élément national résista à l'influence étrangère.

Il existait donc une mesure de longueur gauloise appelée *leuca*. Quelques ms. d'Isidore lisent *leuva ;* d'autres *lewa*. Dans ces leçons, nous avons la transition avec les formes romanes : breton : *lev ;* italien : *lega ;* esp. : *legua ;* portug. : *legoa ;* français : *lieue* [6]. Les formes romanes ne se rattachent pas à *leuca*, mais à *legua* [7]. L'hiatus du milieu, qui rend la prononciation du mot plus difficile, fut supprimé par les Juifs, qui y insérèrent la lettre *n*, comme ils avaient l'habitude de le faire pour beaucoup de mots étrangers. Le mot prit ainsi la forme [8] λέγνα = לגנה.

Nous trouvons לגנה, au pluriel לגנין, dans le Targoum d'Isaïe, XXVIII, 25 : כזרעי חטין על לגנין, au sujet du mot du texte שורה. Ce לגנה ne peut signifier que la surface d'un champ ensemencé. De même dans Mischna *Teroum.*, IX, 5 : מאה לגנה של תרומה

[1] Ducange, *Med. Gr.*, II, 1333, σαπούνιον et σάπων. L'hébreu צפון se ramène précisément à σάπων.

[2] *Tos. Nidda*, VIII, 11 (650) : הצפינן ועבר עליו הטהרות תלויות שאלו העבירו עליו צפון מתחלה היה עובר ; une variante a סאפן, au lieu de הצפינן.

[3] צפונא, Castelli, 746.

[4] צאבון, voir Fraenkel, *Die Aramäischen Fremdwörter im Arabischen*, p. 291. Dans les langues sémitiques le צ est placé sous l'influence du grec π.

[5] Voir d'autres passages dans Forcellini, *s. v. leuca.*

[6] Voir Schrader, *Linguistisch-historische Forschungen zur Handelsgeschichte und Waarenkunde*, I, 147.

[7] Diez, *Etymolog. Wörterb.*, 5e édit., p. 190.

[8] Levy. *Targum.-Wörterb.*, I, 403 *b*, et *Neuhebr-Wörterb.*, II, 477 *a*.

מאתה של תרומין « cent mesures (ou milles) de semences de Terouma et une mesure de blé ordinaire ». C'est ainsi que le passage est compris par Maïmonide, R. Simson et Bartenora, tandis que l'Aruch identifie faussement לגנה avec לגין « cruche ».

Parmi les modernes, ce sont surtout MM. Nöldeke et Fraenkel qui se sont occupés de ce passage d'une manière approfondie. M. Nöldeke écrit[1] : « לגנה, plur. לגנין. Ce n'est donc pas, comme le prétend Levy, *un carré* (il n'y a pas de carrés dans les champs ensemencés), mais une mesure de surface. Finalement, et en réalité, le mot signifie, comme לגינה, une mesure de blé. Toutefois, je doute que לגינה ait été employé pour conserver la semence et, par suite, comme mesure de semence. D'après B. A. (et aussi Payne Smith, *s. v.*) לגינה [2] est un tonneau en terre, pointu du bas, où l'on conservait le vin et l'huile, mais nullement le grain. La mesure de liquide que nous trouvons mentionnée est λάγυνα ». — Fraenkel dit à ce sujet : « Je n'ajouterai qu'une chose, c'est que l'identité proposée par Nöldeke de לגנה avec לגינה se trouve déjà dans l'Arouch ».

Quant à nous, nous avons déjà montré que cette identification est erronée. Tout esprit non prévenu reconnaît qu'il n'est question ici que d'une mesure de surface. M. Nöldeke a très bien vu cela, mais il ne trouve pas de mot grec convenable correspondant à לגנה, car לגנה est bel et bien un mot grec. Ce mot grec, nous croyons l'avoir trouvé en *leuca*, ou mieux en *legua*, en hébreu לגנה = *λέγνα.

Il résulte de la glose de Hesychius que cette mesure était aussi usitée de son temps. Par suite, les Juifs ont pu quelquefois s'en servir pour mesurer leurs champs ensemencés.

Mots celtiques.

Les mots celtiques qui ont pénétré dans la langue du Talmud par l'intermédiaire du grec exigeraient une étude spéciale pour laquelle les travaux préparatoires font défaut. Du reste, il importe peu que la liste des mots celtiques du Talmud, qu'on peut réunir, soit plus ou moins grande; l'essentiel, c'est le fait qu'il existe une liste de ce genre. Nous nous contentons de traiter ici d'un seul mot celtique, auquel nous attribuons une importance particulière au point de vue de l'histoire de la culture.

[1] Dans une lettre à Fraenkel, publiée par celui-ci dans son ouvrage : *Aramaïsche Fremdwörter im Arabischen*, p. 130.

[2] Écrit en lettres *syriaques* ; pour des raisons typographiques, nous écrivons le mot en lettres hébraïques.

Le mot μανιάκης ou μανίακον est reconnu comme un mot celtique. Polybe paraît déjà avoir eu cette opinion, car il écrit, II, 31 : καὶ τὸ μὲν Καπιτώλιον ἐκόσμησε ταῖς τε σημαίαις καὶ τοῖς μανιάκοις· τοῦτο δ'ἐστὶ χρυσοῦν ψέλλιον, ὁ φοροῦσι περὶ τὰς χεῖρας καὶ τὸν τράχηλον οἱ Γαλάται [1]. Le mot subsiste encore aujourd'hui dans le grec moderne μανιάκι [2]. Toutefois il n'a aucun rapport avec le latin *manica*.

מוניריק = μανιάκιον est un mot étranger des plus usuels et des plus connus en hébreu. Cf. *Yelamdènou* (dans l'Arouch) sur Lévit., XXI, 10 ; *Lév. r.*, ch. XII ; *Deutéron. r.*, ch. IV, etc. Le passage de *Pesikta rabbati*, ch. XXIX, p. 138 *a* Friedmann, est surtout digne de remarque : « Le Saint, béni soit-il, a formé les lettres de la Tora comme un collier, qu'il a mis au cou d'Israël [3]. » — La forme araméenne du mot est מוניריקא [4].

Cependant la forme araméenne מניכא, au pluriel מניכין, est plus usuelle [5]. Il est hors de doute que מניכא est identique, quant à l'étymologie et au sens, avec מוניריק, et il n'y a personne qui conteste cette identité [6]. Or, la forme araméenne מניכא a une ressemblance frappante avec la forme araméenne המניכא de Daniel, v, 7. Chose remarquable, cette ressemblance a déjà été constatée par le Talmud, qui rapproche précisément מוניריק de המניכא [7]. Ce rapprochement est-il licite ou non ? Il est licite, si on ne trouve pas dans la langue sémitique même une étymologie convenable. Or, c'est précisément le cas : המניכא n'a pas d'étymologie sémitique [8]. Il en résulte qu'il faut considérer המניכא comme le mot celtique le plus ancien qui soit parvenu aux Juifs. Ce mot se trouve bien dans le Canon, mais dans ce livre canonique qui contient les mots étrangers פסנתרין, כומפניא, סבכא, כרוז, קיתרוס, סרבל.

Après avoir ainsi constaté l'introduction des éléments celtiques dans la littérature juive, depuis l'époque la plus reculée, nous nous croyons autorisé à affirmer avec d'autant plus de certitude que notre assertion relative à l'introduction de ces éléments dans la littérature talmudique repose sur une base tout à fait réelle.

Budapest, septembre 1892.

SAMUEL KRAUSS.

[1] Voir Schrader, *l. c.*, p. 130.

[2] Fleischer sur Levy, III, 305 *a*.

[3] כך עשה הקב"ה אותיות של תורה כמוניריקות (lisez כמוניריקות) ונתנם על צוואריהם של ישראל.

[4] J. *Sabbat*, VI, 8 *b*, ligne 11 : מוניריקה, lisez מוניריקה.

[5] Targ. jer., II, Gen., XLIX, 22 ; Targ. I Esther, VII, 6 ; b. *Tamid*, 32 *a*.

[6] Voir Levy, III, 52 *b*, 158 *b*.

[7] J. *Sabbat*, VI, 8 *b*, ligne 11-13.

[8] E. Meier, *Wurzelwörterbuch*, p. 697, s'efforce vainement de trouver une élymologie hébraïque à המניכא. L'identification de מניכא avec המניכא se trouve, du reste, déjà dans Buxtorf, éd. Fischer, p. 622 *b*.

LA LETTRE D'ELDAD

SUR LES DIX TRIBUS

En 1891, j'ai publié sur Eldad une étude assez étendue, sous le titre suivant : *Eldad ha-Dani, seine Berichte über die X Stämme und deren Ritus, in verschiedenen Versionen... nebst einem Excurse über die Falascha und deren Gebräuche.* Quoique mon travail ait paru il y a à peine un an, M. D.-H. Müller vient de publier sur le même Eldad un nouvel ouvrage, intitulé : *Die Recensionen und Versionen des Eldad had-Dâni.* Il est vrai que les deux ouvrages ne poursuivent pas le même but, comme cela ressort, du reste, des titres. Dans mon travail, je me suis occupé spécialement d'Eldad et des usages religieux des dix tribus, tandis que M. Müller a eu surtout en vue les diverses versions et copies du livre d'Eldad. M. Müller a signalé lui-même cette différence : « M. Epstein, dit-il, a le mérite d'avoir tiré la preuve du style même d'Eldad que celui-ci parlait l'arabe, quoiqu'il affirmât le contraire... M. E. a également prouvé par l'examen des usages religieux rapportés par Eldad, que, contrairement à l'opinion de Graetz, Pinsker et autres savants, Eldad n'était pas caraïte, mais semble plutôt avoir fait connaître quelques pratiques spéciales observées par des sectes juives du sud de l'Arabie ou de l'est de l'Afrique. A l'appui de sa thèse, il montre qu'on retrouve les mêmes usages chez les Falaschas, et, à propos de certaines pratiques, il émet des réflexions qui jettent une grande lumière sur les sectes juives de l'Égypte et de l'Abyssinie. Je n'ai pas l'intention de suivre la même voie que M. Epstein, je n'ai entrepris le présent travail que dans un but philologique et littéraire... » (p. 3).

Quoiqu'il eût ainsi bien délimité son domaine, M. Müller devait nécessairement se rencontrer plus d'une fois avec moi. Car, pour obtenir des résultats certains, j'avais été obligé, moi aussi, de

soumettre à une critique sérieuse les matériaux dont je me servais. Mais, par suite de la différence de nos méthodes d'investigation, nous sommes parfois arrivés à des conclusions opposées. Il m'importait, pour mon compte, de rechercher, à l'aide des écrits authentiques d'Eldad, ce qui, dans les œuvres moins authentiques, lui appartient en propre et ce qui a été interpolé. M. Müller s'est imposé la tâche d'établir simplement, à l'aide de la critique, les rapports que les diverses versions d'Eldad ont entre elles, sans tenir aucun compte des Halakhot de cet auteur avec leur langue toute spéciale. On comprend donc aisément que, sur bien des points, nous ayons obtenu des résultats différents.

Nous sommes surtout en désaccord sur le caractère de la version que M. M. appelle « Recension B [1] », et qui est écrite sous la forme d'une lettre d'Eldad [2]. Pour moi [3], cette lettre est authentique, écrite par Eldad, tandis que M. M. la considère comme apocryphe et de date plus récente que toutes les autres versions d'Eldad. Je vais examiner ici le point en litige et montrer ce que vaut l'assertion de M. M.

J'ai bien remarqué que la « recension B » n'a pas conservé partout sa forme primitive et qu'elle renferme un certain nombre d'additions postérieures. Mais comme l'existence d'une lettre d'Eldad est attestée par Abraham Maïmon [4] et par plusieurs versions du récit d'Eldad [5], et que de nombreuses expressions de cette recension B rappellent le style d'Eldad, je croyais être en droit de considérer cette recension comme une lettre authentique d'El-

[1] La version A est une « Lettre adressée par les habitants de Kairouan au Gaon Cémah » et a été publiée dans *Eldad*, p. 2-8; imprimée pour la première fois (à Mantoue ?) en 1480 d'après un ms. dont la copie est dans le ms. Halberstam, n° 246; se trouve dans le ms. du British Museum, Add. 27129; dans mss. Oxford, ms. hébr., 11; dans ms. de Saint-Pétersbourg (2e collection Firkowitsch, 1261). — La version B a été imprimée à Constantinople en 1519; réimprimée dans le *Beth Hamidrasch*, III, 6; réimprimée dans *Eldad*, p. 22-29. — La version D a été imprimée à Constantinople, 1516-1517, et à Venise, 1544; se trouve dans ms. de Parme, de Rossi, 194; dans ms. de Saint-Pétersbourg (1re collection Firkowitsch, 273; *ibid.* (*ibid.*, 300); réimprimée dans *Beth Hamidrasch*, V, 17; et *Eldad*, 47-53; dans *Chronographia Hebræorum* de Genebrard, en latin, Leyde, 1609. — La version R se trouve dans un ms. de Rome, II. V, 11.

[2] J'ai réimprimé cette version (*Eldad*, 22) d'après l'édition princeps de Constantinople. M. Müller la donne (p. 52) dans un ordre qui répond à l'hypothèse émise par ce savant sur l'origine de cette version : 0 *a*, 11 *b*..., 19 *g*, 0 *e*, 1...9. Le passage 10e manque, voir p. 22.

[3] Avant moi, M. Brüll avait déjà émis la même opinion (*Jahrbücher*, IV, 125).

[4] Voici ce qu'il dit (*Eldad*, 71) : וספר הדני והאגרת שלו, ושחיטת חולין אשר נמסר בימינו, גם הגזלות אשר נזכרו בימינו והם כלם ראיה אמתית על זאת.

[5] D, J L et P ont : שגר אגרות הלכו בר אלדד זה לספרד (voir Müller, 78 et 79; *Eldad*, 41).

dad, avec cette restriction qu'elle a subi des remaniements et des interpolations (*Eldad*, XLIX). M. Müller combat mon assertion et déclare « que la recension B est la plus récente, qu'elle a pour origine un manuscrit de la classe D, mais que le copiste y a ajouté quelques passages et des phrases tout entières d'un ms. de la classe R » (p. 20).

M. M. produit en faveur de son opinion des arguments très ingénieux, mais peu probants. Ainsi, d'après lui, la recension B a eu comme sources les versions des groupes D et R, mais comme elle est plus complète que les versions D et R, il est obligé de supposer que, pour cette recension B, on a encore puisé à d'autres sources ou dans des versions D et R plus anciennes que celles que nous connaissons. Voici ce qu'il dit à la p. 24 : « Il faut admettre que le paragraphe 15 de la recension B a été emprunté, à l'origine, à la lettre adressée par les habitants de Kairouan au Gaon Cémah, d'où il est entré dans le groupe D, pour s'ajouter ensuite au texte de la recension B. Mais comme ce passage (particulièrement le chapitre 15 *b*) a plus de ressemblance avec le texte du ms. A et du ms. du British Museum qu'avec le groupe D, il faut supposer que le ms. du groupe D, qui a servi pour la recension B, avait des leçons plus anciennes et différait, par conséquent, des plus anciennes versions D, imprimées et manuscrites, que nous possédons. » Il me semble pourtant que, du moment que B est d'accord avec A, qui est certainement ancien, et que D diffère, au contraire, de A, il est juste d'en conclure que c'est B, et non pas D, qui est le plus ancien. A supposer même que B ait été copié nécessairement d'après un autre ms., il est plus probable que ce ms. appartient au groupe A qu'au groupe D, dont B. diffère, puisque M. Müller dit lui-même (p. 54) qu'un passage de B, depuis לילך jusqu'à אותנו, a été emprunté par le compilateur au ms. A (11, וכיון שראו). Est-il juste d'admettre que D a servi d'intermédiaire entre A et B, lorsque « les plus anciennes versions imprimées et manuscrites » contredisent cette hypothèse ? Du reste, toutes les fois que M. Müller trouve dans B. des passages qui manquent dans D et R ainsi que dans les autres groupes, il dit qu'ils ont été ajoutés par le compilateur. Les textes de B, D et R se ressemblent-ils, au contraire, il en conclut que B a été copié sur D et R. Outre que des récits des mêmes événements se ressemblent nécessairement en bien des points, rien ne prouve que D et R n'aient pas été, au contraire, copiés sur B.

Examinons maintenant les arguments plus sérieux de M. Müller. Le récit B débute ainsi : ויכשיר נספר [ל]אחינו שבטי ישורון על יסק אלדד הדני המגיד כל זה איך היה יציאתו... A la fin du récit relatif

aux Benè Mosché, D (9 *h*) dit : וכשיראו שבט משה הם ניתקבצים ויעומדים על שפת הנחל והם צועקים ואומרים אחינו שבטי ישורון הראונו הגמלים והכלבים והחמורים. A propos de ces deux passages, M. M. fait la remarque suivante (p. 21) : « La première interpolation de B (אחינו שבטי ישורון) est très instructive, elle a été empruntée à D 9 *h*, où il est dit : והם צועקים ואומרים אחינו שבטי ישורון. Le compilateur ne s'est même pas donné la peine de la rattacher au contexte et d'écrire ל[אחינו], comme M. Epstein corrige. On ne comprend ces trois mots que lorsque les épisodes se suivent comme dans D, c'est-à-dire lorsque les aventures d'Eldad sont racontées après la description des Benè Mosché. Nous avons donc ici une preuve irréfutable que l'ordre adopté dans les autres versions est l'ordre primitif et que le compilateur de B l'a changé volontairement ». Pour ma part, je ne vois pas ce qui nous oblige à chercher pour B une source à laquelle le copiste aurait emprunté ces mots : אחינו שבטי ישורון. Le mot אחינו et les mots שבטי ישורון sont employés assez fréquemment pour qu'un copiste ait pu les connaître sans avoir de modèle sous les yeux. Et si vraiment nous devons admettre qu'il les a empruntés à une autre version, il aurait pu aussi bien les prendre dans A 4, où nous lisons : וקורא בקולו הגדול : לה' הישועה ועל עמך שבטי ישורון גבורתך סלה. Et pourquoi ne pas supposer que c'est, au contraire, D qui les a empruntés à B ? Quant à la lettre ל qui manque, l'état défectueux des textes explique facilement cette omission. M. M. a proposé lui-même des corrections plus importantes. N'a-t-il pas eu l'ingénieuse idée de changer les mots : והם חונים בחוילת הקדומה en והם חונים בחומה הנקראת דהב דכי אשר שם הזהב טוב (p. 14) ? Nous ne possédons, malheureusement, aucun ms. de la version B ; il ne nous est donc pas possible de soumettre ce texte altéré à un examen critique. D'ailleurs, ceux pour qui B contient réellement la lettre d'Eldad établissent une distinction entre l'initial et le corps de la lettre. L'initial est une introduction à la lettre, écrite plus tard. Car, dans la lettre, Eldad parle à la 1re personne, tandis que dans cette introduction on parle de lui à la 3e personne. Les conclusions tirées de l'étude de l'introduction ne peuvent donc pas être appliquées à la lettre elle-même.

Voyons maintenant un autre passage invoqué par M. Müller en faveur de sa thèse On lit dans B, 11 *c* : והגיענו לארץ כוש ומצאנו אותה ארץ טובה ושמנה ובה שדות וכרמים גנות ופרדסים ולא מנעו לבני דן לשבת עמהם כי בחזקה לקחו את הארץ ויהי כי רצו להרוג לכולם ויהיו למס פורעים לישראל. M. M. remarque (p. 22) : « Les mots ולא מנעו לבני דן לשבת עמהם כי בחזקה לקחו את הארץ n'ont

aucun sens, ils sont tout simplement la réunion de deux passages différents, dont l'un ולא מנעו בני דן לשבת עמהם se trouve dans D 4, et l'autre ולקחו את הארץ בחזקה dans R 3 *b* ». Le passage en question ne me paraît pas si difficile à comprendre. Les mots ולא מנעו... signifient, à mon avis : « Ils ne furent pas en état d'empêcher les Danites... », et non pas : « Ils ne voulurent pas... » Eldad emploie également le verbe מנע dans le sens de « empêcher » dans le passage suivant : שהב"ה מנע ישראל מעבור בגבולם. Les mots qui paraissent obscurs à M. Müller signifieraient donc que les Ethiopiens ne purent rien faire contre les Danites, parce que ces derniers étaient les plus forts (כי בחזקה לקחו את הארץ). La phrase suivante ויהי כי רצו... exprime la même idée en d'autres termes. Nous verrons plus loin que dans B on trouve de nombreuses traces du style particulier d'Eldad, qui a parfaitement pu employer les mots ולא מנעו pour dire : « ils ne purent pas les empêcher ». Je vais encore plus loin et je soutiens que ce sont, au contraire, les groupes D et R qui ont copié B, mais sans bien comprendre. Ils se sont mépris sur le sens de ולא מנעו... et ont vu alors une contradiction dans le passage précité de B. Pour faire disparaître cette contradiction, chacune des deux versions D et R a laissé de côté la partie qui la gênait. Le groupe D dit alors ainsi : ולא מנעו בני דן לשבת עמהם וכרתו להם ברית והיו בני כוש פורעים להם מס, c'est-à-dire que les Ethiopiens n'opposèrent aucune résistance aux Danites et les laissèrent tranquillement s'établir dans leur pays. Cette indifférence des Ethiopiens est incompréhensible et ne s'explique que par ce fait que D a modifié le texte primitif. Le compilateur de R a arrangé ce passage ainsi : ובאו ולקחו את הארץ בחזקה וכרתו להם ברית בני כוש ; il a laissé complètement de côté les mots ולא מנעו... parce qu'il ne les comprenait pas et qu'il les trouvait en contradiction avec le reste.

Les choses se sont donc passées de la façon suivante. Les copistes des versions D et R ont cru que les mots ולא מנעו signifiaient : « Les Ethiopiens n'opposèrent aucune résistance », et ils ont alors trouvé obscur le passage précité de B. Pour écarter toute difficulté, une des versions a seulement accueilli le membre de phrase ולא מנעו, et l'autre le membre de phrase ובאו ולקחו. Mais dans l'hypothèse de M. Müller, on ne s'expliquerait pas les variantes de D et R, ni pourquoi B n'a pas remarqué la contradiction qui se rencontre dans ce passage.

Voici encore un fait que M. Müller cite à l'appui de sa thèse. Dans B 19, on lit והם יוצאי מצרים חמשה פעמים, et dans R : והם יוצאי מצרים וכפלי כפלים. M. M., à ce propos, remarque (p. 59) :

« Les mots חמשה פעמים proviennent de la version R, car le compilateur a rendu כיוצאי מצרים וכפלי כפלים (1 + 4) par חמשה ». A la p. 22, M. M. considère cette variante comme une preuve que B a été copié sur R. Le calcul établi par M. M. serait, en effet, juste si כפלי כפלים signifiait un nombre déterminé de fois, « le double du double », mais, en réalité, comme le prouve la suite כי אין מספר, l'expression כפלי כפלים veut dire « une quantité innombrable ». B avait certainement à l'origine כיוצאי מצרים פעמים ה׳ (הרבה) כי אין מספר, ce qu'un copiste ignorant a remplacé par חמשה פעמים. Du reste, M. M. ne laisse échapper aucune occasion de vanter les groupes D et R au détriment de B. Ainsi, dans B 13, on lit : והללו ארבעה שבטים שהם ראובן ונפתלי וגד ואשר. On comprend facilement qu'il y a là une erreur de copiste et qu'il faut lire דן à la place de ראובן. Mais M. M. raisonne ainsi (p. 56) : « Le compilateur a écrit ראובן par conjecture, parce que dans D il a lu par erreur בן au lieu de דן. » En réalité, D a דן. Mais en supposant même que le compilateur ait lu בן, peut-on admettre que, familiarisé comme il l'était, d'après M. M., avec les versions A, G, D et R, il n'ait pas eu l'idée de corriger בן en דן ? Pourtant la tribu de Dan joue un rôle important dans cette histoire, et son nom y revient très souvent, il est bien improbable que le copiste ait eu l'idée saugrenue de changer בן en ראובן au lieu de mettre דן.

Examinons encore ces deux autres passages :

D	B
ונפל בשבט ישכר והם 11 *d.* שרויים בהררי תהום ויש ביניהם שעובדים לאש וישאו אמותיהם ואחיותיהם לנשים׳	וימצאני יהודי אחד סוחר 5 *d.* משבט ישכר וחזר עמי לארצו והם שרויים בהררי תהום והם תחת ארץ מדי ופרס. . . ויש קרוב להם רשעים עובדי אש, וישאו אמותיהם ואחיותיהם לנשים, אבל אינם מזיקים להם ואין מזיעלים.

Ici, B a certainement la leçon primitive. Eldad raconte que dans le voisinage de la tribu d'Issachar demeuraient des adorateurs du feu, qui épousaient leurs mères et leurs sœurs. On sait qu'il s'agit là des mages (Voir *Eldad*, xxxv). La fin אבל אינם... indique qu'Eldad mentionne ces adorateurs du feu pour nous informer que le voisinage de ces impies n'eut aucune influence fâcheuse sur la tribu d'Issachar. Mais D est très obscur. Au lieu des mots ויש קרוב להם de B, ou de ושכניהם des autres versions, D a, comme JW, ויש ביניהם. La fin manque dans D, ainsi que dans les autres versions. Ces diverses circonstances prouvent évidemment que B a

la bonne leçon. M. M. fait cependant cette observation : « B a emprunté ויש קרוב להם à G ; quant à la fin ...אבל, c'est le compilateur qui l'a ajoutée. »

B	D
6. ובני זבולון חונים בהררי פארן ומגיעים בשכונתם ונוטעים אהלים של שער הבאים להם ממדינת ארמניא ומגיעים עד נהר פרת ועוסקים בפרקמטיה...	12. ובני זבולון חונים בהרי פארן ומגיעים בשכונתם ונטועים (ונוטעים l.) אהלים של שיער מנידונת אגייאמיאה עד נהר פרת.
7. ושבט ראובן נגדן מאחורי הר פארן ויש ביניהם שלום ואהבה ואחוה ורעות. ואילו הולכים ביחד למלחמה וכורתים הדרכים וכל שללם ביחד יחלקו...	13. ושבט ראובן...
8. ושבט אפרים וחצי שבט המנשה שם בהררי נגד מדינת מכה טעות הישמעאלים...	14. ואפרים וחצי שבט מנשה שם בהררי נגב מדינת משוגע...
9. ושבט שמעון וחצי שבט המנשה הם בארץ כשדים רחוק [מב"ה] ששה חדשים...	15. ושבט שמעון וחצי שבט יהודה בארץ כוזרים...

D'après Eldad, les six tribus qui étaient établies en dehors de l'Afrique habitaient trois régions différentes. Trois de ces tribus demeuraient dans le voisinage de la Perse, autour du golfe Persique, dans l'ordre suivant : Issachar sur les montagnes de la côte (הררי תהום), Zabulon sur les monts Paran (Parauta ; voir *Eldad*, 31), et Ruben derrière ces montagnes, en face de Zabulon. Eldad insiste sur ce fait que ces trois tribus étaient voisines l'une de l'autre. Par contre, il dit qu'Ephraïm et la demi-tribu de Manassé habitaient loin de ces trois tribus, « *là*, sur les montagnes de Negd[1] » (שם בהררי נגד). Simon et l'autre moitié de la tribu de Manassé étaient établis encore plus loin, dans le pays de Kasdim ou Kadrim ou Chazarim, situé à six mois de marche de Jérusalem (voir *Eldad*, 190, supplément à la p. 46). Le § 6 de B a donc le sens suivant : « Les enfants de Zabulon habitent les montagnes de Paran et leurs demeures s'étendent jusque dans leur voisinage (des enfants d'Issachar), ils élèvent des tentes en poil, qu'ils font venir de l'Arménie, et ils vont jusqu'à l'Euphrate et s'occupent de commerce. »

[1] Déjà M. Steinschneider a dit dans sa « Littérature polémique », p. 312, que נגד peut désigner le Negd.

Ce passage se retrouve en entier dans G, qui est également une version ancienne. Les deux versions racontent que les enfants de Zabulon étaient établis sur les montagnes de Paran, dans des tentes de poil importées d'Arménie ; ils allaient, d'un côté, jusque dans le voisinage d'Issachar, et, de l'autre, jusqu'aux rives de l'Euphrate. A la place du mot ארמניא, d'autres versions ont ארמנה, איגרמה, אגרימאה. La leçon ארמניא me paraît la seule vraie, parce qu'on faisait le commerce d'étoffes en Arménie (Iztachri, Livre des pays, 88) et qu'on en fabriquait dans cette contrée (Ibn Batutah, I, 163 ; cf. *ibid.*, II, 294, et Marco Polo, traduit par Bürcke, I, 59). Eldad pouvait donc raconter avec vraisemblance que la tribu commerçante de Zabulon achetait de l'étoffe en poil de chèvre en Arménie pour en faire des tentes de poil (בית אלשיער). En tout cas, ארמניא, ou quelque autre nom de ceux qui se trouvent dans les diverses versions, désigne l'endroit d'où les Zabulonites tiraient l'étoffe pour leurs tentes. Mais toutes les autres versions ont mal compris ce passage de B et G, et font dire à Eldad que les tentes de Zabulon s'étendaient depuis l'Arménie jusqu'à l'Euphrate. Elles ont probablement commis cette erreur, parce qu'elles ont copié un texte défectueux, où manquaient les mots הבאים להם. M. M. se contente, à propos de ce passage, de faire la remarque suivante (p. 76) : « Les mots הבאים להם ממדינת ארמניא se trouvent dans B et G ; ומגיעים בשכונתם a été emprunté à D, et le deuxième ומגיעים à G. » Mais où G a-t-il trouvé les mots הבאים להם et le deuxième ומגיעים ? Il est évident que B et G ont la leçon primitive. Mais, trompé par la version D, dans laquelle il a une confiance absolue, M. Müller traduit ce passage ainsi (p. 11) : « La tribu de Zabulon demeure au pied de la montagne de Paran et erre dans le voisinage depuis Agheamie jusqu'à l'Euphrate. » Plus loin (p. 77), M. M. essaie de justifier sa traduction : « La leçon primitive, dit-il, semble avoir été la suivante : ובני זבולון הונים בהרי פארן ונוטעים אהלים של שיער ממדינת ארמנה שמה ומגיעים עד נהר פרת. On s'explique alors les diverses variantes. G a lu ארמניה à la place de ארמנה et a ajouté מן הבאים. Le texte ainsi modifié par G a été ensuite copié par B, qui a emprunté de la même façon à G les mots ועליהם שרי חיילים (11 *b*), רשעים (11 *d*) et כשדים (15). » Mais d'où viennent les mots מן הבאים dans G et הבאים להם dans B ? Même si G a lu ארמניאה, au lieu de ארמנה, qui, d'après M. M., serait seul le nom exact, il n'avait aucune raison d'ajouter הבאים מן. Il est donc certain que הבאים להם est la leçon primitive et que ...ממדינת se rapporte aux tentes, et non pas à la tribu de Zabulon.

On voit donc que les arguments produits par M. M. contre B

ne sont pas probants. Plusieurs même de ces arguments semblent, au contraire, être en faveur de B. Du reste, les observations suivantes montreront que B est plus ancien que D et R.

B se présente du commencement à la fin sous la même forme, c'est-à-dire sous forme de lettre, et aucun indice ne prouve que ce soit une compilation faite d'après des sources plus anciennes. Par contre, la forme de D et R trahit que ces versions ont été arrangées d'après d'autres sources. Les passages de D et R relatifs aux quatre tribus africaines se présentent sous forme de récit ; le ton change quand il s'agit des autres tribus. D10 commence : ובא אלינו צדוק שבא, et finit § 16 : וזה הצדוק שמו אלדד... אלדד בן... Après avoir établi la généalogie d'Eldad, D (comme JW et P) dit : שגר אגרות הללו מד אלדד זה לספרד שנת ארבעים ושלש. R passe aux tribus asiatiques avec ces mots : ועכשיו נספר יעסק אותו הצדוק אלדד הדני. La fin manque dans le ms. romain.

Il paraît donc évident que D et R ont puisé à des sources diverses. La première de ces sources ne contenait probablement que des données sur les tribus africaines et les fils de Moïse, mais ne s'occupait pas des tribus asiatiques. Après avoir épuisé cette première source, D et R en ont utilisé une autre qui parlait des tribus de l'Asie. Je crois que leur première source était la Consultation adressée par la communauté de Kairouan au Gaon Cémah, c'est-à-dire la version A, qui donne beaucoup de détails sur les tribus d'Afrique, mais garde le silence sur celles d'Asie. Pour les tribus d'Asie, j'ai émis l'hypothèse, dans mon introduction à *Eldad* (p. XLIX), que D et R se sont servis d'un récit d'Eldad arrangé sous forme de procès-verbal adressé à quelque Bet-Din. Je m'explique ainsi ce changement brusque de ton qu'on remarque dans ces versions, quand elles passent des tribus africaines aux tribus asiatiques. Et, de fait, les fragments de Saint-Pétersbourg contiennent un procès-verbal de ce genre :

מן ב"ד וראשי הקהל וזקנים ותלמידים ושאר העם הדרים במדינת... קירואן. נודע (נודיע l.) לרבותי' יעסק אלדד בן מחלי שהוא משבט דן ובא אצלינו מארץ רחוקה... ושאלנו לר' אלדד זה האיך היתה ביאתו לכאן... עד שהוציאנו השם נשם ונפלתי בגבול ישמעאל[1] ופדאוני ישראל

[1] Les autres versions donnent le nom de אולוצין, צין, אצים, אצין. J'ai fait la remarque (*Eldad*, 30, note 7) qu'ici le mot צין ne peut pas désigner la Chine, comme ailleurs, et j'ai supposé qu'il s'agit de l'Azanie. M. Müller me donne raison pour le fond, mais prétend (p. 11) que la leçon אצין, en arabe אלצין, fait plutôt songer à la Chine. Les mots : ונפלתי בגבול ישמעאל, du fragment de Saint-Pétersbourg, confirment mon hypothèse. Il y eut toujours des colonies arabes dans l'Azanie. En tout cas, la Chine ne peut pas être comprise dans le גבול ישמעאל.

עד שבאתי לשבט יששכר והם בהרי תהום התחתית ארץ נודי ופרס... (Müller, p. 48).

Nous connaissons donc maintenant l'existence de la deuxième source.

La fin de D, JW et P ... שגר אגרות הלכו נר' אלדד montre qu'il existait encore une troisième source. Il est vrai que cette fin ne se trouve pas à sa vraie place, car les versions nommées ci-dessus ne contiennent rien qui rappelle la forme d'une lettre [1], mais elle prouve clairement qu'outre les deux sources dont nous avons parlé plus haut, le compilateur avait encore à sa disposition des lettres ou plutôt une lettre d'Eldad.

Donc, D et R sont des compilations faites d'après plusieurs sources, tandis que B a été fait d'un seul jet et arrangé sous la forme d'une lettre écrite par Eldad, lettre dont l'existence est attestée par Abraham Maïmoun, et qui est mentionnée même par D. Il est, par conséquent, de toute évidence que D et R sont plus récents que B, et que loin d'avoir utilisé D et R, B a, au contraire, servi de source pour ces deux versions.

Examinons maintenant le style de ces diverses versions. On sait qu'on reconnaît le style d'Eldad à certaines particularités. Ce style se retrouve pur et sans retouches dans les Halakhot d'Eldad et dans deux morceaux homilétiques insérés dans le ms. de *Bereschit rabbati* et dans le *Pugio fidei* de Martini, que j'ai reconnus [2] comme l'œuvre d'Eldad à la formule : אמר יהושע בן נון מפי משה ע"ה מפי הגבורה. Dans les récits relatifs aux tribus, les particularités du langage d'Eldad sont bien atténuées, parce que les nombreux copistes de ces morceaux, devenus très populaires, changeaient les expressions obscures pour les rendre plus claires pour les lecteurs (*Eldad*, VIII). B aussi a été remanié et augmenté (*Eldad*, XLIX); nous y rencontrons néanmoins de nombreuses expressions et particularités de langage qui trahissent leur auteur, je veux dire Eldad. On lit dans B1 : והם כושיים שחורים בעלי קומה ב לא בגד ובלא שמלה עליהם... ואוכלים בני אדם. Un autre écrivain qu'Eldad aurait dit בלא בגד ובלא שמלה, sans ajouter עליהם, ou bien ואין בגד ואין שמלה עליהם. Dans le néo-hébreu, on n'emploie pas לא avec עליהם. Mais Eldad met souvent לא au lieu de אין. Ainsi (*Eldad*, 137) : ואם שחט ולא עליו סודר פיגול, et (112) : אם רך הוא כנים ולא קשה, et (*ibid.*) : לשחטו לא הוא מוהר.

[1] Voir *Eldad*, p. 41.

[2] *Magazin*, de M. Berliner, 1888, p. 81 ; *Eldad*, p. 66. M. Israël Lévi a signalé dans la *Revue*, XVIII, 314, l'analogie entre le style de ces deux morceaux et celui d'Eldad dans ses Halakhot.

B 8 : והם אלו זעמו נפש... והם אלו גבורי מלחמה, אחד מהם יוציא באלף (l. יוצא). Le mot אלו après הם est inusité. On le trouve cependant chez Eldad (114, § 18). מפני מה יהא (l. יהו) שנרהם כעבדים אלו בגוף.

B11 : נלך מלחה ונמצא לנו מנוחה ומקום ואם נמתין עד לסוף יולידו אתנו. Le נ devant יהה est étrange.

Ibid. : ויהי כי הקרבנו למצרים ויקחו רעדה כל מצרים... ויהי כי לא האמינו... Sur l'habitude d'Eldad d'employer le mot כי dans le sens biblique, voir *Eldad*, 74, note 8. Dans l'hébreu rabbinique, on emploierait כאשר ou אם.

B19 : ומדברים מצעקת אדם, dans le sens de : « ils se font comprendre à l'aide de cris éclatants ». Le מ est donc causatif, sens que cette lettre n'a pas d'habitude dans l'hébreu rabbinique. Eldad l'emploie aussi dans ce sens dans ses Halakhot (113) : אם נקב אבל השוחט לישראל התחתוני אשר הוא לבן מאוכלות קוץ ; et (118) : מאכילה. Dans un des morceaux homilétiques, Eldad dit également (69) : כי מן השכינה אני מתירא עליך. Ces particularités de style prouvent que la version B est ancienne, et même qu'elle a pour auteur Eldad. De telles expressions ne se rencontrent ni dans D ou dans R, ni dans les autres versions.

On peut déjà conclure de ce qui précède que, parmi toutes les versions, à l'exception, peut-être, d'A, B est la plus ancienne. J'appelle cependant encore l'attention sur les remarques suivantes qui montreront clairement que R a utilisé B.

Bien des détails prouvent que le compilateur de R était un franc ignorant. Ainsi, R 14 raconte de la tribu d'Issachar : מקיימים את התורה ושונים מפי משה רבינו ומפי הגבורה ומפי יהושע בן נון. Par ignorance, le compilateur attribue ici à la tribu d'Issachar un trait de caractère qui n'est vrai que pour les tribus africaines ou les fils de Moïse. M. Müller essaie de le justifier (p. 31) : « Le passage de R 14, dit-il, est un amalgame de 11 *a* et 8 *e* (de la recension J), qui s'est probablement produit par suite de feuillets qui sont tombés. » Mais cette explication ne justifie pas le copiste de sa bévue. De plus, R commence par ces mots : ועוד עלה סנחריב, que M. M. qualifie lui-même d' « emprunt maladroit ». — Dans un autre passage, R 26, on lit : ועכשיו נספר עסק אותו הצדיק... בארץ מדי ופרס שהם מעברי לנהר כוש. M. M. trouve les derniers mots « très étranges », mais n'en affirme pas moins, à la page 70, que B « a emprunté à R le passage ... ועכשיו. En réalité, ces bévues trahissent manifestement l'ignorance du compilateur de R et montrent qu'il a copié maladroitement B.

D'après Eldad, quatre tribus habitaient l'Afrique, les tribus de Dan, de Nephtali, de Gad et d'Ascher. Toutes les versions sont

d'accord sur ce point, excepté la version R, qui ne mentionne que trois tribus. Elle parle de שלשה שבטים dans les passages suivants : 19, 21 *c*, 21 *d*, 22 et 24 *b*. Elle dit ד׳ שבטים dans 6 *b* et 8 *a*, mais c'est certainement par erreur que le copiste a écrit ד pour ג. Ce qui prouve bien que la version R n'a pas mis par erreur שלשה pour ארבעה [1] et ne parle que de trois tribus, c'est que, selon elle, chacune des tribus africaines faisait la guerre quatre mois de l'année, et non pas trois mois, comme disent les autres versions [2]. Du reste, elle ne nomme que trois tribus établies en Afrique, et cette énumération nous permet de savoir laquelle des quatre tribus a été omise. On lit dans R 10 *b* : וזהו מושב בני דן ושבט נפתלי ושבט אשר, et dans R 24 *b* : והללו ג׳ שבטים דן ושבט נפתלי ואשר אף הם כחול. C'est donc la tribu de Gad que le compilateur de R a négligé de compter. Je ne puis m'expliquer cette omission que par cette circonstance que le compilateur avait sous les yeux le texte défectueux de B que nous possédons nous-mêmes. On lit, en effet, dans B 12 :

ואח״כ עלה סנחריב מלך אשור והגלה לראובני ולגדי ולחצי שבט המנשה ויולכם לחלח וחבור נהר גוזן וערי מדי׳ ועוד עלה סנחריב פעם שנית והגלה לשבט אשר ולשבט נפתלי והוליך אותם לארץ כו ש, והיו נוסעים ותונים במדבר עד שבאו אצל גבולם והרגו באנשי כוש...

D'après ce passage, trois tribus seulement seraient arrivées en Ethiopie, celle de Dan, qui s'y est rendue volontairement, et celles d'Ascher et de Nephtali, qui y ont été déportées par Sennachérib. La tribu de Gad serait restée en Asie. C'est ce passage défectueux qui a servi de source à R. Avec un peu d'attention, le compilateur aurait pu s'apercevoir qu'il manque une partie de ce passage, les mots compris entre le premier et le deuxième לארץ, et qui se trouvent dans G. Voici comment devrait être le passage entier dans B, tel que je l'ai complété [3] d'après G (*Eldad*, 26) : והוליך אותם לארץ [אשור, ואחרי מות סנחריב נסעו להם ג׳ שבטים מישראל והם נפתלי גד ואשר לארץ] כוש...

[1] Comme, par exemple, dans B 19.

[2] M. Müller fait bien la remarque (p. 61) que « R seul parle par erreur de *trois* tribus et de *quatre* mois », mais il n'a pas montré la cause de cette erreur et ne cite pas l'observation que j'ai faite sur ce point dans *Eldad*, p. 32, note 18.

[3] On ne pourrait pas compléter R, comme je l'ai fait pour B, à l'aide de G, parce que le copiste de R n'avait certainement pas sous les yeux le passage qui manque ; autrement, il aurait également compté Gad et fait demeurer quatre tribus en Afrique, comme toutes les autres versions. M. Müller n'a pas songé à cette circonstance, il a ajouté à R les mots qui manquent, et il fait cette remarque sur B 13 : « Le passage entre parenthèse manque dans B et a été ajouté avec raison par M. Epstein ; ces mêmes mots manquent aussi dans R, sur lequel B a été copié. »

Le compilateur n'a pas remarqué cette lacune, il a cru naïvement que les tribus de Nephtali et d'Ascher furent exilées en Ethiopie, s'emparèrent ensuite de ce pays et s'établirent dans le voisinage de Dan. On ne s'explique que de cette façon l'erreur étrange de R, que j'ai déjà signalée dans *Eldad*, p. 32[1].

Je crois donc avoir prouvé la justesse de mon hypothèse, c'est-à-dire que la version R dérive de B. Je ne m'occupe pas des points qui, dans le travail de M. Müller, ne concernent pas Eldad. Je ferai seulement remarquer que les nouvelles versions qu'il a publiées ne font connaître aucun nouveau fait, et que, comme avant la publication de ce livre, toutes les versions, dans leurs traits principaux, peuvent encore toujours être ramenées à trois groupes, le document A, le document B et le procès-verbal dont j'ai parlé plus haut.

A. Epstein.

Nous insérons ici quelques remarques sur l'ouvrage de M. Müller que nous a envoyées un autre de nos collaborateurs :

P. 4, l. 9 d'en bas. M. M. promet de donner plus loin la traduction des passages du prêtre Jean qu'il cite ; je n'ai pas trouvé cette traduction. Les comparaisons qu'il cherche à établir entre le prêtre Jean et Eldad sont bien subtiles.

P. 7, l. 6. *Ydonus* désigne probablement l'Eden et non pas Dan.

P. 10. Le chapitre de M. M. sur les sept pays éthiopiens n'est pas clair. M. M. semble vouloir identifier ארץ avec ארדא et le considérer comme un nom propre de lieu. Mais la recension B prouve que c'est là une erreur, car elle dit : ...ושמות הארצות האלי הוסינא. Du reste, si ארץ était un nom propre, il y aurait huit pays, tandis qu'il n'est question partout que de שבע מלכיות. M. M. a donc tort d'affirmer que cinq noms se retrouvent dans toutes les versions, car ארץ n'est pas un nom. Il va sans dire que l'hypothèse qu'il émet à la page 11 est également fausse.

P. 19, l. 6. Le passage ...ואחרי בני נשה est incompréhensible.

P. 30. M. D. Kaufmann a remarqué avec raison que le mot טענשען, dans שארית ישראל (*Eldad*, 73), est le terme français « tentes ». Pour comprendre comment ce terme se trouve dans un livre écrit en hé-

[1] Le compilateur de R a peut-être été confirmé dans son erreur par la fin du verset de I Chroniques, v, 23, qui est citée dans B. On y lit, en effet : ויגלם לראובני ולגדי ולחצי שבט מנשה ויביאם לחלח וחבור והרא ונהר גוזן עד היום הזה. Il a probablement conclu des mots עד היום הזה que Gad était resté pour toujours en Asie. Il cite donc cette fin du verset : עד היום הזה, en la faisant précéder des mots וישבו שם, qui ne se trouvent pas dans B.

breu, on n'a qu'à se rappeler qu'à l'origine cet ouvrage était écrit en judéo-allemand et n'a été traduit que plus tard en hébreu. Voici le passage original : אלדד הדני דר איז גקומן... אונד ווייטר שרייבט דר אלדד הדני דש דיא דרייא שבטים... אין טענטן וואונן. Le traducteur hébreu, ne sachant pas qu'en haut-allemand *tent* ou *tente* signifiait « tente », a cru qu'il s'agissait d'un pays et a traduit : והם גרים בטענטן.

P. 34, l. 5 d'en bas, et p. 56. Aucune version ne pouvait avoir eu un passage tel que : וכבר פדאם רבם מממלכות עדינות. Dans l'hébreu moderne, רב signifie « maître », et non pas « Dieu » (ויהי מורא רבך כמורא שמים), et עדינות est le contraire du mot arabe אלאוקאה. La Babylonie seule est parfois appelée עדינה « la sybarite ». L'écrivain arabe a sans doute lu : ופדאם ה ממלכיות אכזריות (au lieu de : הוריגוס).

P. 41 : בלשון ערב (V. שפרון) שקורין זיפרן (V. קקב) מנוק. M. David Kaufmann remarque à ce propos : « *Mennich* ou minium, couleur rouge. Au lieu de קקב, il faut lire : קרקב (?) ou קרקם. » Donc, le ק, dans מנוק, répond à la lettre allemande *ch* (ou *g*) dans *Mennich*. Pourtant, le copiste n'était pas allemand ; autrement, il n'aurait pas dit : שקורין שפרון בלשון ערב. De plus, le minium est un oxyde de plomb et s'appelle en arabe זרקון ou זנגפר, tandis que le safran appartient au règne végétal. Je propose donc de lire : קרוק = crocus. Ainsi dans Mahzor Vitry, p. 45 : כרכום, גרוק זיפרן.

P. 42, l. 7 d'en bas. Au lieu de ובמוצאי שבתות, il faut lire ובערבי שבתות.

P. 43, l. 10 d'en bas. (V. כעשבים) נשא אוכל בשני בספים וגם עצבים. Il faut lire משלגב אוכל ; voir *Eldad*, p. 46, note 5. Les mots וגם עשבים confirment mon explication.

P. 75. Dans H 12 on lit : ובני זבולון חונים בהר פריאן, au lieu des mots בהר פארן, qui se trouvent dans les autres versions. M. Müller remarque : « Le changement de פארן en פריאן a été fait par un copiste qui connaissait le prêtre Jean et voulait le mentionner ici. Et de fait, une traduction judéo-allemande rend פריאן par *prêtre Jean.* » En tout cas, ce copiste n'aurait pas fait preuve d'habileté en mettant le « Prêtre » (chez les Juifs פריס ou פרישט) dans בהר פארן par l'addition d'un י. — Je ne connais pas la traduction judéo-allemande dont parle M. Müller.

LA SOURCE DE YALKOUT II

Depuis la renaissance des études agadiques, le Yalkout est devenu l'objet de recherches minutieuses. Ce vaste recueil a conservé beaucoup de Midraschim, soit intégralement, soit partiellement. Les citations qui s'y trouvent sont quelquefois les seuls vestiges qui ont survécu à la perte de certains ouvrages. En outre, ayant été rédigé il y a bien des siècles, le Yalkout offre des leçons intéressantes pour la critique des textes midraschiques. Ces leçons sont souvent plus correctes que celles mêmes des manuscrits, et on ne saurait imaginer une édition critique d'un Midrasch sans la comparaison attentive du texte avec les fragments du Yalkout. C'est une vérité qu'ont mise, d'ailleurs, en lumière les recherches de Zunz, comme les publications de M. Buber.

Aussi est-il surprenant que malgré l'importance de cet ouvrage, on n'ait jamais, à ma connaissance du moins, cherché à déterminer s'il est vraiment original et ne doit rien à un recueil antérieur du même genre; on se borne à le considérer comme l'œuvre d'un certain Siméon, ou d'un auteur unique, sans se demander s'il n'existait pas avant lui des travaux analogues dont il s'est servi et s'il a puisé directement aux sources. De la solution de cette question dépend la valeur à attribuer aux leçons du Yalkout; il est évident que si ce n'est qu'un ouvrage de seconde main, il perdra de son importance pour la reconstitution des textes.

C'est la question que je vais essayer de résoudre, et je crois pouvoir démontrer que le Yalkout, au moins dans la deuxième partie, sur les Prophètes et les Hagiographes, loin d'être une compilation originale, reproduit simplement un Yalkout antérieur, avec des modifications, des interversions dans les citations et des suppressions partielles.

Si l'on examine les *renvois* de la deuxième partie, on remarque qu'ils se rapportent toujours, sauf de rares exceptions, aux pas-

sages contenus seulement dans cette deuxième partie, et jamais à ceux du Pentateuque. Si les deux parties, comme on l'admet communément, étaient l'œuvre d'un même auteur, on ne s'expliquerait pas pourquoi il se serait interdit, dans la deuxième, de renvoyer à la première, aussi bien qu'il renvoie à des passages de la même partie. Il faut donc en conclure que ces deux parties, indépendantes l'une de l'autre, sont dues à deux écrivains.

En outre, si on dresse la liste des ouvrages utilisés dans les deux volumes, on constate que certains ne sont cités que dans l'un d'eux. Par exemple, le Midrasch *Abkhir* ne se trouve qu'une fois dans le second volume (§ 56), et pour un fragment de deux lignes seulement, tandis que le premier en a conservé cinquante extraits. Le Midrasch *Abba Gorion* n'est cité que dans la deuxième partie. L'*Agadat Samuel* n'est utilisée que deux fois dans le premier volume (§ 146 et 269), et vingt-neuf fois dans le second, non seulement dans les chapitres relatifs aux livres de Samuel, mais encore dans Isaïe, Jérémie, etc. On trouve des extraits de *Debarim Rabba* dans l'une et l'autre partie, mais *Debarim Zoutta*, cité treize fois dans la première, ne figure pas dans la seconde. *Echa Rabbati* n'est cité que deux fois dans la première, et plus de quarante, dont huit fois dans Isaïe seulement, dans la seconde. Voici la liste des ouvrages utilisés par Yalkout I et qui ne sont *jamais* cités dans Yalkout II : 1° דברי הימים ; 2° דברי הימים דמשה ; 3° מדרש אספה ; 4° מ' ויסיע ; 5° מלאכת המשכן ; 6° מ' לב' מדות ; 7° מ"ט מדות ; 8° מ' פטירת משה ; 9° מעשה דר' יהושע בן לוי, quoique cette source ne soit pas explicitement indiquée dans nos éditions ; 10° ספרי זוטא ; 11° פסיקתא רבתי. On pourrait objecter que ces livres ayant été écrits sur le Pentateuque, il est naturel que, pour commenter les Prophètes et les Hagiographes, le Yalkout les ait négligés. Mais il faudrait en dire autant de *Bereschit Rabba*, de la *Mechilta*, du *Sifré*, qui ne sont également que des commentaires du Pentateuque, et cependant se retrouvent fréquemment dans Yalkout II.

Ce n'est donc point être téméraire que de supposer que l'auteur de Yalkout I n'est pas celui de Yalkout II.

Mais en serrant la question de plus près, on observe que l'auteur de Yalkout II ne possédait que les plus anciens Midraschim, que sa bibliothèque n'était pas aussi riche que celle du compilateur de Yalkout I, que celui-ci possédait des ouvrages relativement modernes, ou existant en deux rédactions. En outre, il y a différence entre les deux auteurs, pour la manière de citer les sources ; le premier, par exemple, ne se sert de l'expression vague מדרש qu'une cinquantaine de fois, et le second plus de trois cent cin-

quante fois dans un volume beaucoup moins grand que Yalkout I; dans les citations de *Bereschit Rabba*, celui-ci ne manque presque jamais (excepté quatre fois seulement) d'indiquer le *chapitre*, Yalkout II l'omet plus de cent cinquante fois. Les différences sont encore d'une autre nature. Examinons, en effet, la manière dont un même texte est reproduit dans l'un et l'autre volume. Il est bien évident que les deux reproductions ne pourront pas beaucoup varier entre elles, mais n'offriront-elles aucune divergence ? Que l'on compare, par exemple, le texte de la *Pesikta* dans I, § 471, et dans II, § 257, (= דברי ירמיהו פסקא, éd. Buber, 115 *ab*), ou de *Bereschit Rabba* dans I, § 3, et dans II, § 310 ; I § 5 et II, § 323, on remarquera des différences qui ne peuvent être imputées aux exigences de la manière de citer, mais à la divergence des manuscrits qui ont servi pour l'une et pour l'autre partie. Or, il est impossible que l'auteur n'ait consulté qu'un de ses manuscrits pour la première partie, par exemple, et l'autre pour la seconde.

A tous ces arguments négatifs, en quelque sorte, j'ajouterai une preuve positive en montrant la source à laquelle a puisé l'auteur de Yalkout II. Si notre hypothèse est admise, on verra du même coup la manière dont procède cet auteur et l'origine même du titre dont il s'est servi.

Il existe, en effet, un autre Yalkout, mais qui, justement à cause de l'identité du titre, avait presque entièrement disparu. Ce qui en reste est suffisant pour qu'on y découvre la source du Yalkout Schimeoni. Ce recueil est le *Yalkout ha-Makhiri*, ou Yalkout de Makhir b. Abba Mari, b. Makhir, b. Todros, b. Makhir, fils de R. Joseph b. Abba Mari. C'est l'auteur lui-même qui nous l'apprend dans l'introduction au Yalkout sur Isaïe. (Voir plus loin, pièce I.)

Cette introduction, où l'auteur expose les raisons pour lesquelles il a entrepris cette œuvre, où il donne la liste des ouvrages dont il s'est servi, et recommande aux savants son recueil en en vantant la valeur, ne pourrait avoir été écrite, si l'auteur connaissait déjà un travail du même genre et portant le même titre. Ce titre, il l'explique comme s'il en était l'inventeur, comme une nouveauté.

Le livre de Makhir était un Yalkout sur les derniers Prophètes et presque tous les Hagiographes. L'ordre dans lequel cette introduction range les livres de la Bible aurait lieu d'étonner si nous n'en connaissions la raison : l'auteur les cite en suivant l'ordre dans lequel il a composé son ouvrage. Il avait commencé par les Psaumes et n'avait abordé qu'ensuite les autres livres. C'est pour ce motif que, dans Isaïe, il renvoie à son Yalkout sur les Psaumes.

Malheureusement, de ce grand travail il ne reste que les chapitres relatifs à Isaïe, aux douze petits Prophètes et aux Psaumes, et encore ne sont-ils pas complets. Les premiers, sur Isaïe, se trouvent en ms. à Leyde (Ms. Scaliger, 7). M. Steinschneider en donne une description dans son Catalogue de cette bibliothèque (p. 347-349), mais il n'a pas fait remarquer la lacune du milieu du livre, lacune qui porte sur près de 20 chapitres. Le ms. sur les 12 petits Prophètes est au British Museum (Harlen, 5704), incomplet au commencement et à la fin. Ni Azoulaï ni Wolf ne font mention de ces deux recueils, et il n'en existe que ces exemplaires. Pour les Psaumes, il n'en est pas de même; outre le n° 167 de la Bodléienne (Neubauer, Catal., col. 28), que Azoulaï a vu, avec celui de Job, il en existe un autre que possédait feu Straschoun [1] et qu'a utilisé D. Lurya pour son commentaire sur le *Pirkè R. Eliézer*. D'après M. Steinschneider, il y en aurait encore un autre exemplaire à Amsterdam [2]. Du Yalkout sur Isaïe et les petits Prophètes, M. Neubauer a déjà publié ici même des extraits, mais du Yalkout sur les Psaumes, il n'a été encore rien édité. Prochainement le public sera en possession de l'ouvrage de Makhiri, car M. Spira prépare l'édition critique du Yalkout sur Isaïe, et l'auteur de ces lignes, celle du Yalkout sur les petits Prophètes.

Avec ces éléments, il nous sera possible de justifier notre assertion. Pour cela, nous reproduirons ici quelques morceaux de ce nouveau Yalkout, en renvoyant aux passages parallèles du Yalkout imprimé, qu'il nous suffira d'indiquer par le numéro du paragraphe.

Avant de procéder à cette confrontation, nous donnerons la liste des ouvrages mis à profit par Makhir. On voit dans l'introduction que l'auteur a ébauché ce travail, mais il ne l'a pas poussé dans le détail. Voici, outre les deux Talmuds, la Tosseſta, les petites Massechtot, comme les Abot de R. Nathan, Masséchet Soferim, les Midraschim que nous avons relevés : Bereschit Rabba, Veêlé Schemot Rabba, Vayikra Rabba, Bemidbar Sinay Rabba, Elé Hadebarim Rabba, Sifra, Sifrè, Tanhouma. Yelamdènou, Pesikta, ou Pesikta de Rab Cahna, M. Tehillim, M. Mischlè, M. Kohélet, M. Ruth Rabbati, Echa Rabbati, Ahaswerosch, ou Midrasch Ahas., ou Haggadat A., M. Schir Haschirim, enfin Haggadat Schir Haschirim, qui semble s'être perdu. Makhir cite encore un דשחנוג, qui est probablement un Midrasch sur les Haftarot : ג׳ דפורענותא et ד׳ דנחמתא. Cet ouvrage était indépendant de la Pesikta. Makhir met aussi à contribution le Pirkè R. Eliézer et le

[1] Buber, *Midrasch Tehillim*, introduction, p. 80, n° 52.

[2] De là sans doute la note de Benjacob, *Oçar Hasefarim*, n° 230 de la lettre *yod*.

Séder Olam. C'est, on le voit, la même liste que nous a fournie Yalkout II (à l'exception de la Pesiṭka Rabbati) ; la coïncidence n'est évidemment pas fortuite et on ne s'expliquerait pas que deux auteurs différents se fussent rencontrés dans la connaissance des mêmes Midraschim et dans l'ignorance de certains autres. C'est l'indice certain d'une parenté entre les deux recueils.

Comparons maintenant les deux Yalkout. Nous reproduisons plus loin, pièce II, des morceaux du Yalkout Makhiri sur les ch. x et xi d'Isaïe et sur les petits Prophètes. Ces passages sont choisis à dessein parce qu'ils sont caractéristiques pour la richesse des citations et la manière dont l'auteur traite ses sources.

Ces citations, comme on peut le voir, sont intéressantes, elles réunissent les principaux ouvrages dont s'est servi Makhir, et particulièrement des fragments de ce Midrasch sur les Cantiques qui semble avoir péri. Les leçons et variantes en sont très instructives pour la critique des textes originaux. En outre, on y lit des passages messianiques dans leur forme primitive, avant leur altération ou leur mutilation par la censure. Mais, ce qui est plus important, pour l'étude que nous poursuivons, nous y reconnaissons aisément les morceaux qui ont servi à constituer Yalkout II, plus complets et disposés autrement que dans celui-ci. Malgré ces différences, ce sont évidemment les mêmes, et il est peu vraisemblable que Yalkout II ait eu recours aux originaux pour contrôler ou modifier le Makhiri qu'il utilisait. Tout ce que nous reproduisons du Makhiri se retrouve dans les §§ 284 et 285 du Schimeoni. Il en est de même pour le chapitre sur Obadia. Là, l'auteur du Schimeoni a encore abrégé plus que dans Isaïe.

En comparant ainsi les deux compilations, on arrive à cette conclusion que les droits de priorité reviennent à Makhir, lequel, on le sait, appartenait à une famille du midi de la France. Du même coup, la place que doit tenir cette œuvre dans les recherches sur les bonnes leçons des textes originaux devient considérable : c'est à cette source, plutôt qu'au Yalkout Schimeoni II, qu'il faudra désormais puiser des renseignements sur les plus anciennes leçons.

Maintenant, Makhiri n'a-t-il pas lui-même suivi un auteur qui l'a précédé ? L'introduction que nous avons reproduite nous donne satisfaction sur ce point, elle nous raconte, en quelque sorte, l'histoire de son travail, et rien ne nous autorise à mettre en doute cette notice. Il se peut, néanmoins, que Makhiri ait été inspiré par les écrivains chrétiens qui composaient des *Catenæ* sur l'Ecriture sainte ; mais il avait assez de modèles dans la littérature midraschique, puisque la plupart des midraschim sont de véritables

catenæ, pour qu'on n'ait pas besoin de recourir à une telle supposition.

Avant de terminer cette étude, je parlerai encore d'un autre Yalkout manuscrit qui a déjà donné beaucoup de tablature aux savants juifs. Ce ms., d'abord en la possession de S. D. Luzzatto, passa dans la bibliothèque de M. Halberstam ; il est entré, sous le n° 92, à la bibliothèque du *Montefiore College*, à Ramsgate.

Luzzatto s'en est occupé dans le *Kerem Chemed*, VII, p. 215-221 ; Rabbinowitz l'a mentionné dans son étude sur les éditions du Talmud [1] et l'a comparé avec le recueil des Agadot du Talmud (Constantinople, 1516), qui lui ressemble beaucoup, offrant les mêmes variantes et les mêmes erreurs de copiste. Rabbinowitz conclut de cette comparaison que le rédacteur de ce Yalkout ms., qui, d'après lui, aurait vécu entre 1300 et 1350, aurait utilisé, pour son travail, ce recueil d'Agadot. Quoi qu'il en soit, ce Yalkout rattache aux versets de la Bible les passages talmudiques qui s'y rapportent, en suivant l'ordre des versets. Chaque citation est précédée de l'indication du traité dont est pris l'extrait, exactement comme dans le Yalkout Makhiri et dans le Schimeoni, éd. Salonique. Mais ce qui est plus curieux, c'est que dans cette compilation se retrouvent tous les textes talmudiques cités par le Schimeoni, et cela assez souvent dans le même ordre que dans celui-ci. Prenons, par exemple, la paraschat *Noah*, par laquelle s'ouvre le ms., qui est incomplet ; voici les textes que nous y trouverons : 1° גמרא ע"ז ; 2° סנהדרין פרק חלק ; 3° סנהדרין ארבעה ; 4° סנהדרין, חלק ; 5° ברכות פ' הרואה ; 6° סנהדרין פ' חלק ; 7° ירושלמי פרק שושן פסין ; 8° סנהדרין, חלק ; 9° ר"ה פרק ראשון ; 10° פסחים פ"א ; 11° פרק חלק ; 12° [פרקי ר' אליעזר בן הורקנוס] ; 13° פרקי ר' אליעזר בן] ; 14° ס' פ' חלק ; 15° בלה פ' יהודה אומר ; 16° [הורקנוס] ; 17° קדושין פ"א ; 18° קדשים מסכת זבחים פרק השוחט ; 19° יומא פרק אניר לחם ; 20° קידושין פ"א ; 21° תלמוד ; 22° סוכה פ' החליל ; 23° חגיגה פ' אין ; 24° ירושלמי, נדרים פרק חזקה אדם יומא פ' בא לו כהן ; 25° קידושין סוף פרק עשרה יוחסין ; 26° דורשין ובמות ; 27° קידושין פ' ד' מיתות ; 28° סנהדרין פ' עשרה יוחסין ובפ' קמא ; 29° פ' חבא על יבמתו שבועות ; 30° חגיגה אין דורשין, וברכות הרואה ; 31° פ' שבועות העדות עירובין פ' הדר ; 32° סנהדרין פ' בן סורר ; 33° נדרים הנודר עם הנכרי ; סנהדרין פ' בן סורר ומורה ; 34° יומא פ' יום הכפורים ; 35° בתרא פ' המוכר את הספינה ; 36° יומא פ' יום הכפורים שבת פ' בנה מדליקין ; 37° יום הכפורים ; 38° פ' יום הכפורים ; 39° מגלה פ"א ; 40° סנהדרין פ' חלק ; 41° שבת פ' חבית שנשברה

[1] ניאמר על הדפסת התלמוד, Munich, 1877, p. 132.

43° יומא פ"א; 44° פסחים פ' ערבי פסחים; 45° שבת פ' אלו קטרים; 46° סנהדרין פ' חלק; 47° יבמות פ' הבא; 48° ע"ז פ"א.

La plus grande partie de ces passages figurent dans le Schimeoni.

Mais cette concordance est encore plus grande entre ce Yalkout et Schimeoni II. Voici la liste des textes cités dans Josué et dans les ch. x-xiv d'Isaïe :

Josué. 1° בתרא פ' ארן עומדין; 2° בתרא פ' ארן עומדין (lisez ברכות) = S, § 5; 3° נזהרות = § 6, ראה הקב"ה; 4° זבחים פ' חטאת, = § 8; 5° סוטה אלו נאמרין, = § 14; 6° *Ibid.*, = § 14; 7° יבמות פ' הערל, = § 14, ch. v; 8° ערובין פ' הרב (lis. הזר), = § 15; 9° מגילה פ' ראשון, = § 15; 10° מגילה, = § 16; 11° סנהדרין פ' חלק, = § 16; 12° בתרא פ' יש נוחלין, = § 17; 13° סנהדרין פ' נגמר הדין (lis. העונות), = § 17; 14° סנהדרין פ' נגמר, quatre textes l'un après l'autre, = § 17-18; 15° סנהדרין פ' חלק, = § 18, ch. viii; 16° סוטה (סוטה, = § 14); 17° יבמות פ' אלו, = § 14, cf. § 18; 18° ע"ז פ' ארן מעמידין, = § 22; 19° אשה (חולין), = § 22, ch. xiii; 20° תמורה פ' יש בקרבנות, = § 26; 21° *Ibid.*, = § 27; 22° זבחים פ' חטאת, = § 28, ch. xvi; 23° גיטין פ"א, = § 27; 24° סוטה פ' אלו נאמרין (lis. בבא בתרא, 118 *ab*), = § 29; 25° בתרא יש נוחלין, = § 29, ch. xix; 26° נזכות פ' הגזלות (lis. הגולין) = § 30; 28° עדות פ' הגולין (lis. מכות), = § 35; 29° שבת פ' אליעזר, = § 35; 30° סוטה פ"א, = § 35.

Isaïe, ch. i-ii et x-xix. Ici je renvoie aux pages et aux lignes de l'édition du Makhir qui se trouve maintenant sous presse. A ce propos, il est nécessaire de remarquer que les paragraphes du Schimeoni sur Isaïe diffèrent dans les différentes éditions. Dans l'édition princeps (Salonique et Livourne), Isaïe commence au milieu du paragraphe 385 et va jusqu'à 513 inclusivement; Jérémie commence au paragraphe 254. Dans l'édition de Venise, Francfort, Cracovie et Lublin, Isaïe va de paragraphe 253 à 374 et Jérémie commence aussi au paragraphe 254. Je cite cette édition qui est la plus commune. 1° פסחים פ' האשה, = § 254, Makh., p. 2, l. 21 ff.; 2° נזכות פ' חלוקין, = § 254, M. p. 6, l. 35 ff.; 3° (ברכות), = § 254, M. p. 9, l. 15 ff.; 4° שבת פ' חבית, = § 255, M. p. 10, l. 25-27; 5° ברכות פ' ארן עומדין, = § 254, M. p. 10, l. 34 ff.; 6° נדה פ' היד, = § 226; § 254, M. p. 11, l. 19 ff.; 7° שבת פ' ר' עקיבא, = § 256, M. p. 13, l. 7 ff.; 8° יומא פ' שני שעירים, cf. § 256, M. p. 13, l. 27 ff.; 9° (סנהדרין) פ' חלק, = § 257, M. p. 15, l. 21 ff.; 10° (סנהדרין), = M. p. 18, l. 21 ff.; 11° פ' חלק (lis. שבת, 139 *a*), = § 258, M. p. 18, l. 18 ff.; 12° ברכות פ"א, = § 258, M. p. 19, l. 14-16; 13° זבחים פ' האשה, cf. § 258, M. p. 21, l. 4-8; 14° סוטה (48 *a*), = M. p. 25, l. 14; 15° ברכות פ' היה קורא, = § 261.

Isaïe, ch. x, vers. 28 à ch. XIV : 1° סנהדרין פ"א. = § 284, M. p. 81, l. 9-18; cf. l. 29 ff.; 2° (כרוכה). = M. p. 81, l. 38-40; 3° סנהדרין פ' חלק. = § 284, M. p. 83, l. 28-30; 4° נדה פ' הניפלת. = § 285, M. p. 90, l. 13-19; 5° ברכות פ"א. = § 285, M. p. 91, l. 22; 6° קידושין פ' יוחסין. = § 285, M. p. 93, l. 10-12; 7° שבת פ' שואל. = § 287, M. p. 92, l. 36-38; 8° חולין (?), M. p. 94, l. 8-12; 9° שבת פ' שואל. = § 286, M. 94, l. 38-40; 10° *Ibid.*, = § 286, M. p. 95, l. 8-12; 11° *Ibid.*, = § 286, M. p. 95 l. 33-36; 12° חגיגה פ' אין דורשין. = § 286, M. p. 97, l. 5 ff.; 13° שבת פ' השואל, = § 286, M. p. 97, l. 32-34.

Ce qui ressort de ces tableaux comparatifs, c'est qu'il existe un rapport entre ces différentes collections. Il est impossible d'admettre qu'elles soient indépendantes l'une de l'autre, les mêmes textes se trouvant dans les trois recueils, et surtout, à l'exception de deux ou trois morceaux, *toutes* les pièces du ms. se lisant aussi dans le Schimeoni. Mais la concordance de ces deux dernières collections est plus intime encore qu'on ne croirait à la simple vue des titres des morceaux parallèles. En examinant ces citations de plus près, on est frappé de cette circonstance très curieuse que celles du ms. sont absolument identiques à celles du Schimeoni. Mêmes variantes et mêmes leçons du texte du Talmud, même ordre et mêmes coupes dans les citations. Tandis que le Makhiri a de longs passages talmudiques, le Schimeoni, comme je l'ai montré, se contente de rapporter la partie qui se rattache directement au verset biblique. De même, le Yalkout ms. ne cite que de courts extraits et non tout le passage, comme le Makhiri. Il semble donc que Schimeoni et le Yalkout ms. dépendent l'un de l'autre.

Le résultat ne manquera pas d'intérêt pour l'histoire du Yalkout. Pour établir la nature des rapports des textes, j'essaierai de montrer maintenant les différences qui règnent entre eux.

Le ms. contient, en outre des passages talmudiques, des gloses insérées dans le texte. Dans les éditions modernes du Yalkout Schimeoni, il n'y a pas de gloses de ce genre, très rarement seulement on en lit quelques-unes à la marge. Ces notes ne sont pas toutes modernes, l'édition princeps en contient et même dans le texte Il sera permis de supposer que l'auteur du Yalkout Schimeoni II a ajouté aux textes, qu'il empruntait à Makhir, des gloses explicatives, lesquelles ont été grossies peu à peu par les copistes et éditeurs. Tandis que dans le Makhiri il n'y a pas trace de ces notes, elles abondent dans la compilation qui est plus récente. On s'attendrait donc à en voir plus encore dans les collections plus modernes. C'est, d'ailleurs, ce qu'on observe dans les différentes

éditions de l'*En Yacob* et de l'*En Yisrael*. Ces notes marginales, gloses explicatives du Schimeoni, sont, pour la plupart, empruntées à l'*Arouch* et peut-être aussi à Raschi. Quant à l'auteur de la compilation manuscrite, il est certain qu'il avait sous les yeux le commentaire de Raschi, dont il tirait ses gloses, qu'il intitule toujours פי', c'est-à-dire פירוש.

Il n'y a pas à penser que ce ms. ait été mis à profit par le Schimeoni II, car celui-ci est beaucoup plus étendu, il a moins de ces gloses et cite plus exactement les sources talmudiques. Cette compilation manuscrite a donc vu le jour après celle du Schimeoni II ; elle s'est servie de celui-ci pour les passages talmudiques, qu'elle a enrichis de gloses empruntées à l'Arouch et à Raschi. Mais ce n'était pas le Schimeoni tel qu'il a été imprimé, de là les apparentes suppressions ou additions de cette collection ; les sources y étaient probablement indiquées moins distinctement que dans nos éditions, de là le changement de place de ces indications, qui se trouvent avant ou après le morceau auquel elles devraient être jointes. Ce ms. doit donc être pris en considération pour la critique des textes talmudiques du Schimeoni, qui, parfois, diffèrent tant de la leçon de nos éditions. L'auteur du Schimeoni II a écourté les textes qu'il prenait dans le Makhiri, aussi ne répondent-ils pas exactement à l'original, et c'est sous cette nouvelle forme que ces passages ont passé dans la compilation manuscrite.

Ce que nous avons dit suffit à montrer que le Yalkout Schimeoni appelle une nouvelle série de recherches sur les sources et la composition de cette compilation. Nous croyons avoir, pour notre part, démontré que le Yalkout Schimeoni II s'est servi du Yalkout Makhiri et ainsi remis en lumière l'importance de cette œuvre éclipsée par le Schimeoni. Désormais, pour toute édition critique des Midraschim il faudra donc avoir recours au Makhiri, qui bientôt sera accessible à tous les lecteurs.

M. Gaster.

PIÈCES JUSTIFICATIVES

I

PRÉFACE DU YALKOUT MAKHIRI.

אמר המלקט החכמים שהם לפנינו והרבנים אשר בדורנו קבעו עתים
לתורה ופלפלו בחכמת הגמרא ועלתה בידם והגיעו להכלות
הפצם וחקר ככודם עד שחברו ספרים ככפירים מאירים במותר
ואסור בחיוב ופטור עשו סמוכות לדת ספרים שהדור נשען על
ידיהם עמודים אשר הבית נכון עליהם להם יד ושם בפני גדולים
ונמושב זקנים להם קורא הגלגל סורו שבו כה נעבי נעמנים. ואנחנו
קצרי יד יושבי קרנות שמנו ימי הנעורים למעדנות וכלינו ימי
הבחרות אחר המתקדשים והמיטהרים אל הגנות חשבנו כי החכרון זמן
אמרנו עוד הזון למועד ולכל זמן בניו על ההו ומצאנו עצמנו רקים
מכאן ומכאן התרנו להשיב השגיעה ולישר התועה ולא יכלנו כי
התלבנות השער כבד לתגבורת השבחת ולקושי הלמוד והשמיעה
ולערבוב המחשבת מרוח סוער. לדבר הזה התעוררתי אני המלקט
מכיר בר' אבמרי בר' מכיר בר' טדרוס בר' מכיר בן
הרב ר' יוסף בר' אבמרי זלה"ה כי בשתי במעשי בחיותי בכת
דבטלנין נחשב ואת פושעים נמנה והבטלה היתה לי למנה ובקשתי
למצוא דברי חפץ למשוך בהם הלבבות ולהעיר המחשבות ומי יתן
לי שומע לי להביא האנשים אשר כגילו שוקבעו להם שעות או
רגעים לקרא בספר הזה או בכיוצא בו וישמעו ויבינו על נקלה
בלי עמל ובלי יגיעה וימצאו להם מנוח וזאת המרגעה אחר אשר אין
דעתם . . . בחכמה ולחבין שמועה וקבצתי להם המדרשות והאגדות
וכתבתי כל . . . איש על מקומו ועל הפסוק הראוי להמשך אחריו
לפי תמו וקראתי שם הספר ילקט כי לקטתי אותו מן המדרש מן
המשנה ומן הגמרא ירושלמי ותוספתא סיפרי וסיפרא לא
הנחתי דבר אשר לא כתבתי בספרים אלו תלים איוב ומשלי ירמיה
יחזקאל ותרי עשר כפי יכלתי וכיד אכחי השובה זולתי מה שהנחתי
דרך שכחה ושוגה שאין אדם נצל מאחת מהנה . . . בחכמה אשר
בקרבי ודעת ותבונה אשר בלבי חברתי הספר הזה . . . כי עשיתי
. . . בית אבי כי המלאכה הזאת אין . . . כי . . . תנוקות של
בית . . . אבל . . . הוות שאפילו החכמים ימצאו בו נחת רוח לפעמים
כי המדרשות והאגדות מפוזרים ומפורדים הנה והנה ורובם אינם
נמצאים במקומם ובטרדת לבם בתלמוד בדיוק באסור ומותר לא ימצאו
ידיהם לאלתר המדרש הנדרש בכל פסוק ופסוק כפי הצריך להם
והספר הזה יהיה להם מבוא לבא עד הבונת מחשבתם וכוונתם ואולי
יזכרוני לטובה ואשר לכף זכות ידינו ובניאזו גדק ישקלני השם

הטוב יכפר בעדו ויניחהו במעגלי צדק למען שמו ומי"י אשאל העזר אשר בידו העזר היכלת והתמלה ואל כל יודע ספר אשאל המחילה:

כי בער אנכי מאיש ולא בינת אדם לי
ולא למדתי חכמה ודעת קדושים אדע
עזרי מעם י"י עושה שמים וארץ.

II

EXTRAITS DU YALKOUT MAKHIRI SUR ISAIE, X-XI, ET OBADIA.

כח. בא על עית עבר במגרון למכמש יפקיד כליו. פרק הכנס צאן לדיר. תנו רבנן דבר בעיר אל יהלך אדם באמצע דרכים מפני שמלאך המות באמצע דרכים דכיון דיהבו ליה רשותא מסגיה בהדיא. שלום בעיר אל יהלך אדם בצדי דרכים מפני שמלאך המות מהלך בצדי דרכים דכיון דלית ליה רשותא מחבי חבויי ומסגי. תנו רבנן דבר בעיר אל יכנס אדם יחידי לבית הכנסת מפני שמלאך המות מפקיד שם כליו שנ' למכמש יפקיד כליו, והני מילי דלא קרו בה דרדקי ולא מצלו בה עשרא. פרק חלק. אמר רב הונא עשר מסעות נסע אותו רשע באותו יום שנ' בא אל עית עבר במגרון וגו', עברו מעברה גבע מלון לנו. צהלי קולך בת גלים (ל). נרדה מדמנה (לא). עוד היום בנוב לעמוד (לב). הני טובא הוו צהלי קולך בת גלים, נביא הוא דאמר לה לכנסת ישראל. (ל) צהלי קולך בת גלים. בתו של אברהם יצחק ויעקב שעשו מצות כגלי הים מהאי לא תסתפי, איסתפי מנבוכד נצר הרשע דמתיל לאריא דכתי' עלה אריה מסבכו (ירמיה ד' ז'), הקשיבי לישה עניה ענתות. עתיד ירמיה בן חלקיה מענתות דמתנבי עלך דכתי' דברי ירמיה בן חלקיהו וגו' (שם א א) מי דמי התם ארי והכא לישה אמ"ר יוחנן שש שמות יש לו, ארי כפיר לביא ליש שחל שחץ. רבתי. רב אבא בר כהנה פתח צהלי קולך בת גלים, אמר להם ירמיה לישראל אתם אומרין שירים וזמירים לפני ע"ז, צהלי קולך בדברי תורה צהלי קולך בבתי כנסיות, בת גלים מה גלים הללו מסויימים בים כך אבותיכם מסויימים בעולם' ד"א בת גלים ברתהון דגלואי, בתו של אברהם אותו שכתב בו ויהי רעב בארץ וירד אברהם מצרימה (בראשית יב י). בתו של יצחק שכתו' בו וילך יצחק אל אבימלך מלך פלשתים גררה (שם כו ב), בתו של יעקב שכתו' בו וילך פדנה ארם (שם כח ה ז). הקשיבי, הקשיבי למצותי הקשיבי לדברי תורה הקשיבי לדברי נבואה, הקשיבי לצדקות ומעשים טובים. לישה ואם לאו לישה הא אריא סליק עלך זה נבוכד נצר הרשע דכתי' ביה עלה אריה מסבכו, עניה עניה מן הצדקות עניה מדברי נבואה עניה ממצות ומעשים טובים, ואם לאו ענתות, הא ענתותיא אתי ומתנבא עלך דכתי' דברי ירמיהו בן חלקיהו מן הכהנים אשר בענתות:

לב. עוד היום בנב לעמוד. פרק חלק. מאי עוד היום בנב לעמוד אמ' רב הונא אותו היום נשתייר מעונה של נב. אמרי ליה כלדאי אי אזלת האידנא יכלת ליה ואי לא אזלת האידנא לא יכלת ליה. אזל אורחא דבעי לסגויה בעשרה יומי סגייה בחד יומא. כי מטא לירושלם שדו ליה בוסתרקי סליק ויתיב מעלוי שורא עד דחזא כולה, כד חזיה אזדוטר בעיניה ואמ' עוד כען יומא רב וסגי עידן ליה למיעל וכו', אמרי ליה נשרי ביה ידא האידנא אמ' להו תמהיתו האידנא למחר כל חד מיניכו איתו לי גולתיכו ואיתמלי מיניהו, מיד ויהי בלילה ההוא ויצא מלאך י"י ויך במחנה אשור וגו' (מ"ב יט לה), אמ' רב פפא היינו דאמרי אינשי בת דינא בטל דינא:

לג. הנה האדון י"י צבאית מסעף פארה במערצה. סוטה. אמ"ר אלעזר כל אדם שיש בו גסות הרוח ראוי לגדעו כאשרה כתי' הכא ורמי הקומה גדועים וכת' התם ואשיריהם תגדעון (דברים ז ה):

לד. וניקף סבכי היער בברזל והלבנון באדיר יפול. ספרי. ארץ הכנעני והלבנון (דברים א ז). אמר להם כשאתם נכנסין לארץ ישראל אתם צריכין להעמיד לכם מלך ולבנות לכם בית הבחירה; מנין שאין לבנון אלא מלך, שנ' בא אל הלבנון ויקח את צמרת הארז (יחזקאל יז ג), ואומ' החוח אשר בלבנון (מ"ב יד ט), ואין לבנון אלא בית המקדש שנ' גלעד אתה לי ראש הלבנון (ירמיה כב ו) ואו' והלבנון באדיר יפול. ד"א למה קורין אותו לבנון שמלבין עונותיהם של ישראל, שנ' אם יהיו חטאיכם כשנים כשלג ילבינו (ישעיה א יח). פרק הנזקין. אמ"ר יוחנן מאי דכתי' אשרי אדם מפחד תמיד ומקשה לבו יפול ברעה (משלי כד יד), אכמצא ובר כמצא חרב ירושלם וכו', דההוא גברא דרחמיה כמצא ובעל דבביה בר כמצא עבד סעודת', אמ' ליה לשמעיה זיל איתי ליה כמצא. אזל איתי ליה בר כמצא אתא. אשכחיה דיתיב א"ל מכדי ההוא גברא בעיל דבביה דההיא גברא הוא, מאי בעית הכא. אמר ליה הואיל ואתאי שיבקן ויהיבנא לך דמי מה דאכילנא ושתינא אמ' ליה לא. יהיבנא לך דמי פלגא דסעודתא אמ' ליה לא. יהיבנא לך דמי כולה סעודתך אמ' ליה לא. נקטיה בידיה ואוקמיה. אמ' הואיל והוו יתבי רבנן ולא מהו ביה איזיל ואיכול בהו קורצא בי מלכא. אזל אמ' ליה לקיסר מרדו בך יהודאי. אמ' ליה מי יימר? אמ' ליה שדר להו קורבנא, מי מקרבי ליה. שדר בידיה עגלא תילתא. בהדי דקא אתי שדא ביה מומא בניב שפתים ואמרי ליה בחריץ שבעין, דוכתא דלדידן מומא לדידהו לאו מומא. סבור רבנן לקרוביה משום שלם מלכותא אמ' להו ר' זכריה בן אבקולס יאמרו בעלי מומין קרבין לגבי מזבח. סבור למקטליה דלא ליזיל לימא למלכא. אמר להו ר' זכריה בן אבקולס יאמרו מטיל מום בקדשים יהרג. אמ"ר יוחנן ענותנותו של ר' זכריה בן אבקולס החריבה את ביתנו ושרפה את היכלנו והגלתנו מארצנו.

שדריה עילויהו לנרין קיסר; כי קא שדי גירא למזרח אתא נפל
בירושלם, למערב אתא נפל בירושלם, לארבע רוחות העולם אתא
נפל בירושלם. אשכח ינוקא אמ' ליה פסוק לי פסוקיך אמ' ליה
ונתתי נקמתי באדום ביד עמי ישראל (יחזקאל כה יד), אמ', הקב"ה
ניחא ליה לאחרוביה לביתיה וכפורי ידיה בההוא גברא בעי ערק אזל
איגייר נפק מוניה ר' מאיר. שדריה לאספסיאנוס קיסר אתא צר עלה
תלת שני. הוו בה הנהו תלת עתירי נקדימון בן גוריון ובן כלבא
שבוע ובן ציצת הכסת. נקדימון בן גוריון שנקדה חמה בעבורו.
כלבא שבוע שכל הנכנס לביתי כשהוא רעב ככלב יוצא כשהוא שבע.
בן ציצת הכסת שהיתה ציציתו נגררת על גבי כסתות. ואיבא
דאמרי שהיתה כסתו מוטלת בין גדולי רומי. חד אמ' אנא זיינא
לה בחטי ושערי, וחד אמ' בחמרא ומשחא, וחד אמ' להו אנא בציבי
ושבח רבנן לדציבי, דרב חסדא כל אקלידי מסר לשמעיה לבר מדציבי
דאמ' רב חסדא אכלבא דחיטי בעיא שיתא אכלבי דציבי. הוו בה הנהו
בריוני אמרו להו רבנן לא מסתעייא מילתא ליפוק ליעביד שלמא
בהדיהו. לא שבקינהו אמרו להו אנהו ליפוק ליעביד קרבא בהדיהו.
אמרו להו רבנן לא מסתייעא מילתא. קמו קלונהו אמברי והוה
כפנא. מרתא בת ביתוס עתירתא דירושלם הויא שדרתיה לשלוחה
אמרה ליה זיל איתי לי סמידא משוקא. אדאזל אזדבן. אתא אמ' לה
סמידא ליבא חיוריתא איבא. זיל איתי. אדאזל אזדבן אמ' לה חיורתי
ליבא כושכרא איבא. אדאזל אזדבן. אמ' לה קושכרא ליבא קימחא
דשערי איבא. אמ' ליה זיל איתי. אדאזל אזדבן. הויא שליפא מסאנה
אמרה איפוק ואחזי אי משכחנא מידי למיכל, אדנפקא איתיבא ליה
פרתא בכרעה ומיתה. קרי עלה רבן יוחנן בן זכאי הרכה בך
והענוגה וגו' (דברים כח נו), איבא דאמרי גרוגרת אכלה מדר' צדוק
ואתניסא ומיתא. דר' צדוק איתיב ארבעין שנין בתעניתא דלא
ליחרב ירושלם כי הוה אכול מידי הוה מתחזי מאבראי וכי הוה
בארי מיתין ליה גרוגרות מייץ מייהו ושדי להו. כי הוה נח נפשה
אפיקתיה לכל דהבא וכספא שדיתיה בשוקא, אמרה האי למאי
מתבעי? והינו דכתי' כספם בחוצות ישליכו וגו' כספם וזהבם לא
יוכל להצילם ביום עברת י"י (יחזקאל ז יט). אבא סקארא ריש
בריוני דירושלם בר אחתיה דרבן יוחנן בן זכאי הוה. שלח ואיתייה
בצנועה לגביה אמ' ליה עד אימת עבידתו הכי וקטלתון לעלמא
בכפנא. אמ' ליה ומה אעביד? דאי אמינא להו מידי קטלי לי. אמ'
ליה חזי לי לדידי תקנתא דאיפוק איפשר דהוי הצלה פורתא על
ידי. אמ' ליה נקוט נפשך בקצירי וליתו כולי עלמא לישיילו בך
ולימרו דנח נפשיה, וליעלון בך תלמידך דאינהו קשבי דחייא קליל
ממיתא. עבד הכי ונכנס בו ר' אליעזר מצד אחד ור' יהושע מצד
אחר כי מטא פיתחא בעו למדקריה, אמ' להו יאמרו רבן דקרו, בעו
למדחפיה אמ' להו יאמרו רבן דחפו. פתחו ליה באבא נפק. כי מטא
לגביה אמ' ליה שלמא עלך מלכא! אמ' ליה מיחייבת תרי קטלא, חדא
דלאו מלכא אנא וקא קריה ליה מלכא, ועוד אי מלכא אנא מאי
טעמא לא אתית לגבאי? אמ' ליה דקאמרת לאו מלכא אנא אי לאו

מלכא את לא הוה מימסרא ירושלם בידך דכתי׳ והלבנון באדיר
יפול ואין אדיר אלא מלך שנא׳. והיה אדירו ממנו ומושלו מקרבו
יצא (ירמיה ל כא), ודקאמרת אי מלכא אנא אמאי לא תיתי לגבאי,
ברוני דאית בן לא שבקינן. אמ׳ ליה אלו חבית של דבש ודרקון
כרוך עליה לא שוברין את החבית בשביל דרקון, אשתוק. קרי עליה
ר׳ יוסף משיב חכמים אחור ודעתם יסכל (ישעיה מד כה). איבעי
ליה למימר ליה שקלינן צבתא ושקלינן לדרקון וקטלינן ליה ותביתא
שבקינן ליה. אדהכי אתא ההוא פריסקתא אמ׳ ליה קום דמית ליה
קוסר ואימנו להו חשיבי דרומאי לאותובך ברישא. הוה סיים חד
מסאנא, בעי לסיימא לאחרינא לא עייל, בעא למשלפיה לאידך לא
נפק. אמ׳ ליה לא תצטער דכתי׳ שמועה טובה תדשן עצם (משלי
טו ל) אמ׳ ליה ואלא מאי תקנתא? ליתי איניש דלא מיתבא דעתך
מיניה לחלוף קמך דכתי׳ ורוח נכאה תיבש גרם (שם יז כב), עבד
הכי עייל וכו׳. רבתי. כי רחק ממני מנחם משיב נפשי (איכה
א טז), מה שמו של מלך המשיח? ר׳ אבא בר כהנא אמ׳ י״י שמו
שנ׳ וזה שמו אשר יקראו י״י צדקנו (ירמיה כג ו) דאמ״ר לוי טבא
למדינתא דשמה כשם מלכה ושם מלכה כשם אלהיה, טבא למדינתא
דשמה כשם מלכה דכתי׳ ושם העיר מיום י״י שמה (יחזקאל מח לה)
ושם מלכה כשם אלהיה וזה שמו אשר יקראו י״י צדקנו (ירמיה
כג ו). ר׳ יהושע בן לוי אמ׳ צמח שמו שנא׳ הנה איש צמח שמו
ומתחתיו יצמח (זכריה ו יב), ר׳ יודן בשם ר׳ איבו אמ׳ עובדא הוה
בחד בר נש דהוה קא רדי געת חדא תורתיה עבר עליה חד ערביי
אמ׳ ליה מה את? אמ׳ ליה יהודאי אנא. אמ׳ ליה שרי תורתך
ושרי פדנך. אמ׳ ליה למה? אמ׳ ליה דבי מקדשיהון חרב. אמ׳ ליה
מנא ידעת? אמ׳ ליה ידעית מן געיתא דתור. עד דהוא עסיק עימיה
געית זימנא אחריתי, אמ׳ ליה אסר תורתך אסר פודנך דאיתילד
פריקהון דיהודאי. אמ׳ ליה ומה שמיה? מנחם שמיה. ואבוי מה
שמיה אמ׳ ליה חזקיה. אמ׳ ליה והיכן שריין אמ׳ ליה בבירת ערבא
דבבית לחם יהודא. זבין ההוא גברא תורוי זבן פדניה והוה מזבין
לבדין דינוקין, עלל לקרתא ונפק לקרתא עלל למדינתא ונפיק
למדינתא עד דמטא לתנין. אתיאן כל נשייא למזבן מיניה וההיא
אתתא אימיה דההיא ינוקא לא זבנת מיניה. אמ׳ לה למה לית את
זבנה לבדין דינוקין? אמרה ליה רחשיה קשי לינוקא: אמ׳ לה למה?
אמרה ליה דעל רגלוי חרב בית מקדשא. אמ׳ לה רחיצין אנן
במארי עלמא דעל ריגלוי חרב ועל רגלוי מתבני. אמ׳ לה איתא
נסיבא לך מן אילין לבדין דינוקין ולבתר יומין אנא אתי לביתך
ונתיב פריטיך, נסבא ואזלא. לבתר יומין אמ׳ ההוא גברא לית
אנא אזיל ואיתמי ההוא ינוקא מאי קא עביד. אתא לגבה אמ׳ לה
מאי קא עביד ינוקא. אמרה ליה לא אמרית לך רחשיה קשיה דמן
ההיא שעתא אתון רוחין ועלעולין טענוניה ואזלין להון. אמ׳ לה
ולא כך אמרית לך דעל רגלוי חרב ועל רגלוי מתבני. אמ״ר אבין
למה לי ללמוד מן הדין ערביי ולאו מקרא מלא הוא דכתי׳ והלבנון
באדיר יפול, וכתי׳ בתריה

יא.

א. ויצא חומר מגזע ישי ונצר משרשיו יפרה. דבי ר' שילא אמרי שמו של משיח שילה שנ' עד כי יבוא שילה שלה כתי'. דבי ר' חנינא אמרי חניא שמו שנ' אשר לא אתן לבם חנוכה. דבי ר' ינאי אמרי ינון שמו דכתי' לפני שמש ינון שמו (תהלים עב יז). ר' ביבא סגונריא אמ' נהוראי שמו שנא' ונהורא עמיה שרא (דניאל ב כב). נהוראי כתי'. ר' יהודה בר' סימון אמ' בשם ר' שמואל בר' יצחק הדין מלבא משיחא אי מחייא הוא הוד שמיה או ממתייא הוא הוד שמיה: אמ"ר תנחומא אנא אינר טעמי' מגדול ישועות מלכו ועושה חסד למשיחו לדוד ולזרעו עד עולם (ש"ב כב נא). פרק נגמר דדין. תנו רבנן חמשה תלמידים היו לו לר"ש הנוצ"ר אלו הן נקי ומתי נצר בוני ותודה אתיוה למתי אמ' להו מתי יחרג והא כתי' מתי אבא ואראה פני אלהים (תהלים מב ג). אמרו ליה אין דכתי' מתי אמות ואבד שמי (שם נו ו). אתיוה לנקי אמ' להו נקי יהרג דכתי' ונצר משרשיו יפרה (ישעיה יא א). אמרו ליה אין דבתי' ואתה השלכת מקרבך בנצר נתעב (שם יד יט). אתיוה לבוני אמ' להו בוני יהרג והא כתי' בני בכורי ישראל (שמות ד כא). אמרו ליה אין דכתי' הנה אנכי הורג את בנך בכורך (שם ד כג). אתיוה לתודה אמ' להו תודה יחרג ודכתי' מזמור לתודה (תהלים ק א). אמרו ליה אין דכתי' זובח תודה יכבדנני (שם נ כג). תנחומא. יהודה את יזדוך אחיך (בראשית מט ח). למה יזדוך אחיך שכל ישראל נקראין לשמך יהודים ולא עוד אלא שהמשיח יצא ממך והוא גואל את ישראל שנאמ' ויצא חומר מגזע ישי, איזה זה מלך המשיח.

ב. ונחה עליו רוח י"י רוח חכמה ובינה וג'. בראשית רבה. ורוח אלהים מרחפת על פני המים זה רוחו של מלך המשיח כר"א ונחה עליו רוח י"י. באר זו זכרית ממשמשת ובאה, מרחפת על פני המים בזכות התשובה שנמשלה למים שנא' שפכי כמים לבך. במדבר סיני רבה. יהודים חמשה, למה יהודים נילא והוא יתר ואו? כנגד ששה בנים שהיו מנחשון בעלי שש ברכות, ואלו הן דוד ומשיח דניאל חנניה מישאל ועזריה. דוד דכתי' יודע נגן וגבור חיל ואיש מלחמה ונבון דבר ואיש תואר וי"י עמו (ש"א טז יח), משיח דכתיב ונחה עליו רוח י"י רוח חכמה ובינה הרי תרין, רוח עצה וגבורה הרי ארבע, רוח דעת ויראת י"י הרי ששה, דניאל חנניה מישאל ועזריה דכתיב ויהי בהם מבני יהודה וגו' ילדים אשר אין בהם כל מום וטובי מראה ומשכילים בכל חכמה וגו' (דניאל א ד) (עוד בפסוק והחריחו). פרקי ר' אליעזר. בעשרה מאמרות נברה העולם ובשלשה כאלו שנאמר י"י בחכמה יסד ארץ כונן שמים בתבונה בדעתו תהומות נבקעו (משלי ג כ) ובשלשתן נעשה המשכן שנאמר ואמלא אותו רוח אלהים בחכמה בתבונה ובדעת

ד ז), וממי הוא יוצא מזרובבל, וזרובבל ממי מן דוד (וכו' בפסו' הנה ישכיל עבדי (ישעיה נב יג)), לפני זרובבל למישור אותו שבתו' בו ושפט בצדק דלים והוכיח במישור. מדרש רות. ויאמר לה בועז לעת האכל גשי הלום (רות ב יד), מדבר במלך המשיח, גשי הלום קרובי למלכות, ואכלת מן הלחם (שם) זו לחמה של מלכות, וטבלת פתך בחמץ (שם), אילו היסורין שנאמר והוא מחולל מפשעינו (ישעיה נג ה), ותשב בצד הקוצרים (רות ב יד), שעתידה מלכותו ליצד ממנו לשעה שנאמר ואספתי את כל הגוים אל ירושלם למלחמה ונלכדה העיר וגו' (זכריה יד ב) ויצבט לה קלי (רות ב יד), שעתידה לחזור לו שנאמ' והכה ארץ בשבט פיו. תנחומה. וקראת אליה לשלום והיה אם שלום תענך (דברים כ יא), מדבר בימות המשיח שהוא פותח להם בשלום שנאמר וידבר שלום לגוים (זכריה ט י), והיה אם שלום תענך שהן כופתין את עצמן שנאמר וכתתו חרבותם לאתים (ישעיה ב ד), והיה כל העם הנמצא בה יהיו לך למס ועבדוך (דבר' כ יא), שהן מביאין לו דרונות שנאמר יאתיו חשמנים מני מצרים (תהלים סח לב), שהן חשין ובאין ובאין במנחתם, ואם לא תשלים עמך וצרת עליה (דברים כ יב), רוח תזזית נכנסת בהן והן מורדין על מלך המשיח, ומיד הוא הורגן שנאמר והכה ארץ בשבט פיו ואין משתייר אלא ישראל שנאמר י"י בדד ינחנו (שם לב יא). מדרש, רות. לעתיד לבא אומרים למלך המשיח מדינה פלנית מרדה בך והוא אומר יבא גובאי ויחריב אותה שנאמר והכה ארץ בשבט פיו, אפדניה פלונית מרדה בך והוא אומר ילך מלאך המות ויחבל אותה שנאמר וברוח שפתיו ימית רשע. כיון שהן רואין שצרתן צרה הן באין ומשתחוין למלך המשיח שנאמר אפים ארצה ישתחוו לך (ישעיה מט כג). ורוזנים נוסדו יחד על י"י ועל משיחו (תהלים ב ב). משל לגבור שהיה במדינה וכשהיו הגייסות באות לאותה מדינה יראין מאותו גבור וחוזרין ואומרין מה נעשו באו ונהרוג אותו גבור ואחר כך נזדווג לאותה מדינה כך אילו. שיר השירים. אומה כנדגלות (ש"ה ו י) ר' יוחנן בשם ר' אלעזר המודעי אומר כדגלים אין כתוב כאן אלא כנדגלות כדור שנתנדנד לגלות ולא גלה. ואי זה דורו של מלך המשיח הה"ד ואספתי את כל הגוים אל ירושלם למלחמה וגו' (זכריה יד), ומנין שיש לו אומה שנאמר והכה ארץ בשבט פיו ר' אלעזר בשם ר' יוסי ב"ר ירמיה בשעה ההיא יהיה ישראל מתנדנדין ממסע למסע.

יד. ועפו בכתף פלשתים ימה וגו'. במדבר סיני רבה.

מואב סיר רחצי על אדום אשליך נעלי עלי פלשת אתרועע (תהל' ס י, וקח' י) אלו שלש אומות אסר הקב"ה לישראל בשנכנסו לארץ לירש את ארצם, מואב מנין שנאמר אל תצר את מואב (דברים ב ט), אדום מנין דכתיב ולא נחם אלהים דרך ארץ פלשתים כי קרוב הוא (שמות יג יז). קרובה היתה השבועה שנשבע אברהם לאבימלך ועתה השבעה לי באלהים הנה אם תשקור לי ולניני ולנכדי (ברא' כא כג). ועדין היה נכדו קיים. ולעתיד לבא עתיד הקב"ה להתיר את

(שמות לא ג) ובשלשתן נעשה בית המקדש שנאמר בן אשה אלמנה הוא וגו' וימלא את החכמה ואת התבונה ואת הדעת (מלכים א ז יד). ובשלשתן עתיד להבנות שנאמר בחכמה יבנה בית ובתבונה יתכונן (משלי כד ג) ובדעת חדרים ימלאו (שם ד). ובשלשתן עתיד הקב"ה לתת אותן שלש מתנות טובות לישראל שנאמר כי י"י יתן חכמה מפיו דעת ותבונה (משלי ב ו). נתן חכמה אין כתוב כאן אלא יתן חכמה ושלשתן ניתנו למלך המשיח שנאמר ונחה עליו רוח י"י רוח חכמה ובינה וגו' רוח דעת ויראת י"י:

ג. והריחו ביראת י"י. פרק חלק. אמ"ר תנחום דרש בר קפרא מאי דכתיב שש השערים האלה נתן לי (רות ג' יז), וכי דרכו של בועז ליתן מתנה של שש שעורים, אלא שש סאין. וכי דרכה של אשה ליטול שש סאין אלא רמז לה שעתידין לצאת ממנה שמתברכין בשש ברכות ואלו הן דוד ומשיח דניאל חנניה מישאל ועזריה. דוד דכתיב ויען אחד מהנערים ויאמר הנה ראיתי בן לישי בית הלחמי יודע נגן וגבור חיל ואיש מלחמה וגו' (ש"א טז יח), אמר רב יהודה אמר רב כל הפסוק הזה לא אמרו הואג אלא בלשון הרע, יודע נגן לשאול, וגבור חיל יודע להשיב, איש מלחמ' יודע לישא וליתן במלחמתה של תורה, ונבון דבר שמבין דבר מתוך דבר, איש תואר שמראהו פנים בהלכה, וי"י עמו שהלכה כמותו בכל מקום. בבולהו אמר ליה יוחנן בני כמוהו כיון דאמר ליה מילתא דבדידיה נמי לא הוה חלש דעתיה ואוקני ביה. ומינא לן דהואג הוה כתיב הכא ויען אחד מהנערים מיוחד שבנערים וכתיב התם ושם איש מעבדי שאול ביום ההוא (ש"א כ"א ח). נשיה דכתיב ונחה עליו רוח י"י רוח חכמה ובינה וגו' והריחו ביראת י"י לא לניראה עיניו ישפוט ושפט בצדק דלים וגו' בר כוזיבא מלך תרתין שנין ופלגא אמר' נהוא רבנן אנא נשיה, אמרו ליה נשיח כתיב ביה מריח ודאין, נחזי אי מריח ודאין כיון דחזיוה דלא מריח ודאין קטלוה. דניאל מישאל ועזריה כתיב בהו ילדים אשר אין בהם כל מום וטובי מראה וגו' (דניאל א ד) מאי אשר אין בהם כל מום אמ"ר חנינא אפילו דיבדא דכוסילתא לא הוה בהו, מאי ואשר כח בהם לעמוד בהיכל המלך, אמ"ר אחא בר חנינא מלמד שהיו אוכלין את עצמן מן השחוק ומן השיחה ומן השינה ומשמרדין עצמן בשעה שצריכין לנקביהן מפני אימת מלכות עליהן:

ד. ושפט בצדק דלים והוכיח במישור לענוי ארץ. תנחומא ויתן לך האלהים מטל השמים (בראשית כז כח), אשא עיני אל ההרים (תהלים קכא א) וכתיב מי אתה הר הגדול לפני זרובבל למישור (זכריה ד ז) מי אתה הר הגדול זה המשיח ונמדה קורא אותו הר הגדול שהוא גדול מן האבות שנאמר הנה ישכיל עבדי ירום ונשא וגבה מאד (ישעיה נב יג), ירום מאברהם דכתיב ביה הרימותי ידי אל י"י (בראשית יד כב), ונשא מנשה דכתי' ביה שאהו מחיקך (במדבר יא יב), וגבה ממלאכי השרת שנאמר וגופה פחם (יחזקאל א יח), לבך נאמר מי אתה הר הגדול (זכריה

שלשתן לישראל שנאמר ועפו בכתף פלשתים ימה יחדו יבזו את בני קדם אדום ומואב משלוח ידם ובני עמון משמעתם. ומתרגמינן ויחברון כתף חד למימחי ית פלישתאי. לכך נאמר פלשת אתרועע. אדום ומואב משלוח ידם. כמה דתימר מואב סיר רחצי על אדום אשליך נעלי. הגדת שיר השירים. פתחי לי אחותי רעיתי (ש"ה ה ב), הרי זו לימי גוג ומגוג שישראל עתידין להיות טמונים במערות ובמחלות והמקום מרתיק עליהן. שמעון בן זומא אומר שהמקום אומר לישראל פתחי לי אחותי והם מסתכלים והמקום עושה להם נסים והם רואין את המשיח עומד בראש מדבר מואב ועמו ארבע מאות איש והמקום נותן להם גאולה ולקיים מה שנאמר ונתתי לה את כרמיה משם (הושע ב יז). והמחילה נפתחת להם משם ממדבר מואב לחורב וישראל הולכין ונוטלין ממדבר חורב. שהרי השם כתוב עליו ובאין ונוטלין עמון ומואב לקיים מה שנאמר אדום ומואב משלוח ידם ובני עמון משמעתם. אמר ר' יוסי ב"ר יהודה כדרך שהגליונות עושין להם בית חכמה כך חורב עשוי לישראל בית חכמה. הרי מלכי הצפון שומעין שנהרגו עמון ומואב וכולם מתכנסין ובאין וקובעין המלוכה בדמשק, ומלכי המערב והדרום מתכנסין אף הן ובאין ונוטלין עצה במדין, וישראל מצירין להניח את אחיהם החכמים שבמדין איפשר ולהניח את אחיהם החכמים שבירושלם אי איפשר והמקום פותח פתח לאליהו והוא יוצא למדין ומניח את החכמים שבירושלם. ומה אליהו עושה כל אותו המדבר שהולך מירושלם למדין שכולו טרשים וחיה רעה והמקום עושה לו נסים והוא בא ועומד לפני המשיח במדין והמשיח נפטר משם ואליהו עומד שם. באותה שעה הוא מוציא ספר הישר שכל התורה הזאת אינה אלא שורה אחת מתוכו. הארץ נפתחת מתחתיהם ושורפתם ונעשה שם קבר גדול ונמצאת מקיים פתחי לי אחותי רעיתי, והמשיח בא לו ממדין ונוטל כל בזתה, וכן לדמשק ונוטל ביזתה לקיים מה שנאמר ישא את חיל דמשק (ישעיה ח ד), עד שלא תפול מלכות אדום והפתח נפתח משם לרומי לקיים מה שנאמר שם ירעה עגל ושם ירבץ (שם כז י). שראשי נמלא טל (ש"ה ה ב), אמר להם המקום חזרו לכם לירושלם הרי אתם דומין לישן הזה שישן, הרי מלכי המזרח מתכנסין לתרמוד וישראל באין מרומי ומקריבין בירושלם שבעת ימים והמקום משיב רוח ואומר לישראל חזרו לתרמוד כנג מלכי המזרח. ומלאכי הגוים אומרים נותן רשות לבנות בית המקדש והן באין לשרפו והמקום יוצא ונלחם עמהם לקיים מה שנאמר ויצא ונלחם בגוים ההם (זכריה יד ג), והמשיח בא לו לצור ולצידון ולתרמוד ולבורו לקיים מה שנאמר אדום ומואב משלוח ידם ובני עמון משמעתם:

י. כי כוכבי השמים וכסיליהם לא יהלו אורם חשך השמש בצאתו.

שיר השירים. דודי שלח ידו מן החור (ש"ה ה ד), אמ"ר אבא בר כהנא וכי מה טיבו של חור זה להיות מגדל שרצים, אלא כך אמרה כנסת ישראל לפני הקב"ה, רבונו של עולם כל נסים שעשית לי על ידי ברש לא היה מוטב לעשותן לי על ידי דניאל ועל ידי

אדם צדיק אע"פ כן ומעי המו עליו (שם) אמ"ר עזריה אמ' הקב"ה גזי טב אנא ואתין אמרין ומעי המו עלי גם אני אמרתי מעי מעי אוחילה, קמתי אני לפתוח לדודי (שם ה), קמתי (אני) ולא אומות העולם לפתוח לדודי בתשובה וידי נטפו מור (שם) מרדים דגזר ואמ' דעבר פרת עבר דלא עבר לא יעבור. אמ"ר יוחנן כתיב חשך השמש בצאתו לואי הוה מקבל ההוא יומא ולא דנחה שמשא. יצא כורש לטייל במדינה וראה המדינה שוממת אמ' מה טבה של מדינה זו שוממת איכן הם הזהבים איכן הם הכספים, אמרון ליה ולאו את הוא דגזרת ואמרת כל יהודאין יסקון ויבנין בי מקדשא מנהון דהבין מנהון כספין יהא דסלקין למיבנא מקדשא. בההיא שעתא גזר ואמר דעבר פרת עבר דלא עבר לא יעבר. דניאל וחבורתו עלו באותה שעה אמרו מוטב שנאכל סעודת ארץ ישראל ונברך על ארץ ישראל, עזרא וחבורתו לא עלו באותה שעה. ולמה לא עלו באותה שעה עזרא וסיעתו, שהיה צריך לברר תלמודו לפני ברוך בן נריה, ויעלה ברוך בן נריה אלא אמרו ברוך בן נריה אדם גדול וישיש היה ואפי' בגלקטייא לא היה יכול להטען. אמ' ריש לקיש לא עלה עזרא באותה שעה שאלו עלה עזרא באותו שעה היה לשטן לקטרג ולומר מוטב שישמש עזרא בכהונה גדולה מלשמש יהושע בן יהוצדק כהן גדול ויהושע בן והוצדק היה כהן גדול בן כהן גדול אבל עזרא על ידי שהיה אדם צדיק לא היה אדם ראוי לשמש בכהונה גדולה כמותי. אמ"ר סימון קשה היא שלשלת יוחסין לפני הקב"ה להעקר ממקומה. על כפות המנעול. שמשם נעל פרת לפניהם, פתחתי אני לדודי ודודי חמק עבר (ש"ה ה ו), נתחטא ותמלה עלי עברה, נפשי יצא בדברו (שם), בדבורו של כרש שאמר דעבר פרת עבר דלא עבר פרת לא יעבר:

יז. הנני מעיר עליכם את מדי אשר בסף לא יחשובו. מדרש אחשורש. כת' השמועו אל כבל רבים כל דורבי קשת וגו' (ירמיה ג כא), שלמו לה כפעלה ככל אשר עשתה עשו להם (שם), וכי כסף נטלה שתתן כסף, זהב נטלה שתתן זהב, נשים בציון ענו (איבה ה יא), מה ת"ל שלמה לה כפעלה אלא כך אמר הקב"ה אתם להוטין אחר הערוה חייכם שאני מביא עליכם אומה שאינה מבקשת מכם לא בסף ולא זהב הה"ה הנני מעיר עליכם את מדי אשר בסף לא יחשובו וזהב לא יחפצו בו, ומה היא מבקשת מכם (וכו'):

יח. וקשתות נערים תרטשנה ופרי בטן לא ירחמו וגו'. כא. ורבצו שם איים ומלאו בתיהם אוחים וגו'. שבת פרק שואל. אמ"ר יוחנן אסור לעמוד בביתו של אותו רשע שנא' ושעירים ירקדו שם. ואמ"ר יוחנן כל ימיו של אותו רשע לא נמצא שחוק בפי כל הבריות שנ' נחה שקטה כל הארץ פצחו רנה (ישעיה יד ז), מכלל דעד השתא לא הוה (רנה) וכו':

יד.

א. כי ירחם י׳י את יעקב ובחר עוד בישראל וגו׳ ונלוה הגר עליהם ונספחו אל בית יעקב. פרק עשרה יוחסין.

אמ״ר חלבו קשים גרים לישראל כפפחת שנאמ׳ ונלוה הגר עליהם ונספחו אל בית יעקב, וכתי׳ התם ולשאת ולספחת (ויקרא יד נב)׳ ואלה שמות רבה. בחוץ לא ילין (איוב לא יב) אמ״ר ברכיה בנגד מי אמ׳ בחוץ לא ילין גר אלא עתידין גרים להיות כהנים משרתים בבית המקדש שנ׳ ונלוה הגר עליהם ונספחו אל בית יעקב, ואין ונספחו אלא לשון כהונה כמה דתימר ספחני נא אל אחת הכהנות (ש״א ב לו):

ספר עובדיה.

חזון עובדיה כה אמר י״י שמועה שמענו. בראשית רבא.

עשרה לשונות נקראת נבואה חזון הטפה דבור אמירה צווי משל מליצה חידה נבואה. ויקרא רבא. אמ״ר יצחק עובדיה גר צדק היה אדום עמו ומתנבא על אדום ולא יהיה שריד לבית עשו. ואלה שמות רבא. כספו לא נתן בנשך. בא וראה שכל מי שיש לו עושר ועושה צדקות לעניים ואינו לוה ומלוה ברבית מעלין עליו כאלו קיים שנ׳ עושה אלה לא ימוט לעולם. ומי היה זה זה עובדיה שהיה עשיר ואפטרופוס של אחאב מלך ישראל שנ׳ ויקרא אחאב אל עובדיה אשר על הבית והיה עשיר יותר מדאי והוציא כל ממונו בצדקה שהיה זן את הנביאים וכיון שבא על אותו רעב היה לוה מיהורם בן אחאב שהיה מספיק לנביאים. פרק דיני ממונות. ויקרא אחאב אל עובדיה אשר על הבית מאי אמ׳ ליה הבי קאמ׳ ליה ביעקב כתי׳ נחשתי ויברכני י״י בגללך. ביוסף כתי׳ ויברך י״י את בית המצרי בגלל יוסף. ביתה דההוא גברא לא קא מבריך, שמא אין ירא אלהים הוא. יצתה בת קול ואמרה ועובדיה היה ירא את י״י מאד, ביתו של אחאב אינו מזומן לברכה. אמ׳ רבא גדול הנאמ׳ בעובדיה כתי׳ ביה מאד אמ״ר מפני מה זכה עובדיה לנביאות. מפני שהחביא מאה נביאים במערה דכתי׳ ויהי בהכרית אחאב את נביאי י״י ויקח עובדיה מאה נביאים ויחביאם חמשים חמשים איש במערה ויכלכלם לחם ומים מאי שנה חמשים אמ״ר אלעזר מבית אביו למד והיה המחנה הנשאר לפליטה. ר׳ אבהו אמ׳ מפני שאינה מחזקת יותר מחמשים. חזון עובדיה כה אמר י״י לאדום. מאי שנא עובדיה לאדום אמ״ר יצחק אמ׳ ה״ה יבוא עובדיה שדר בין שני רשעים ולא למד ממעשיהם ויפרע מעשו שדר בין שני צדיקים ולא למד ממעשיהם. אמ׳ אפרים מקשאה תלמידו של ר׳ מאיר משום ר׳ מאיר עובדיה גר צדק אדומי היה והינו דאמרי אנשי מיניה וביה אבא נזיל ביה נגרא. תנחומא. מעשה בר׳ יוסי בן קסמא ור׳ אלעאי ותלמידיו

שהיו מעידין בטבריא. אמ' לר' יוסי אימתי בן דוד בא אמ' להם אם איני אומר לכם אומרין לי אתם מנין, אלא אומר לכם הרי השער של טבריא נופל ונבנה והשני נופל ונבנה והשלישי נופל ואין מספיק להבנות עד שבא בן דוד. אמ' לר' יוסי זו שאמרת לנו מנין א"ל הרי מערת פמיאס נתפתח להם ונתפבה להם בדבריו. באותה שעה אוי למלכותו שכל עשו שיורד לה הב"ה ונפרע ממנו מציונו במצרים באשקבה פרע מהם של' ויהי באשמורת הבקר וישקף י"י וגו' ובאשור מה בתי' בו ויצא מלאך י"י ויכה במחנה אשור וגומ' ובמדי על ידי מרדכי ואסתר. ביון על ידי נתתיהו ובניו. אבכל באדום אמ' הב"ה אני פורע ממנו שכן משליטין בנביא חזון עובדיה כה אמר י"י אלהים לאדום וגו'. אמ' ר' ברכיה מה ראה עובדיה לפרוע מאדום ראה הב"ה נישלם גמול לאויביו לאוהביו על אחת כמה וכמה. ג"ר. הנסה דבר אליך תלאה אמ' לו אליפז וכי מעשיך כאברהם וכו' אמ' לו איוב ואתה מה אתה אמ' לו ואלי דבר יגונב וגו' אמ' לו נביא אני ואין לי עסק עמו להוכיחך בסעיפים מהזיון לילה. אמ' הב"ה אתה הוכחת לעבדי איוב בסעיפים והזיון אף אני אעמיד נביא שיפרע מביית אביך בחזיון לכך נאמ' חזון עובדיה. איכה רבתי. אמ"ר פנחס בשם ר' אושעיה למה נבראו יסורין להתלות ביהד איה להון למיזל הה"ד ונתנם בכל שונאיך. ודכותיה חזון עובדיה כה אמר י"י וגו' והדין פסוק תם עונך בת ציון לא יוסיף להגלותיך. ספרי. עובדיה גדל בין שני רשעים אחאב ואיזבל ולא עשה כמעשיהם ונתנבא על עשו הרשע שגדל בין שני צדיקים יצחק ורבקה ולא עשה כמעשיהם שנא' חזון עובדיה וגו'. סדר עולם. חזון עובדיה כה אמר י"י וגו' קומו ונקומה עליהם למלחמ' אימתי היתה מלחמה זו בימי יהושפט ומלך אין נצב באדום מלך:

UNE HAGGADA DE LA FRANCE SEPTENTRIONALE

AYANT APPARTENU A JACOB BEN SALOMON

A AVIGNON

I

A la vente des manuscrits de M. Carlo Morbio, de Milan (Leipzig, 1889), M. Albert Wolf, de Dresde, propriétaire d'une remarquable collection de monnaies et de médailles juives, acheta le manuscrit d'une Haggada ainsi décrite dans le catalogue, sous le nº 1195 : « Haggada pour Pâque, en caractères carrés, sur parchemin, avec des initiales peintes et des dessins à la main ; écrite par un Juif d'Espagne, élève d'un R. Nathan ; 36 ff. in-4º ». Quoique le fond de la Haggada soit le même dans tous les rites, cependant chaque exemplaire ms. présente un certain nombre de traits distinctifs qui révèlent sa patrie d'origine. Ainsi, on voit à l'écriture que notre manuscrit ne vient pas d'Espagne, quoi qu'en dise le catalogue ; certaines particularités de forme et de fond indiquent qu'il a été écrit en France, nous pouvons même dire dans quelle province. Pas en Provence, car il ne contient pas le morceau כשירד רבון העולמים, qui ne manque jamais dans les Haggada de cette région. S'il est vrai que ce paragraphe n'appartienne pas exclusivement au rite provençal [1], car il se trouve dans le Rituel des Juifs anglais et dans un ms. du Rituel de Corfou qui fut autrefois en la possession de la famille del Medigo et aujourd'hui est à la bibliothèque du séminaire israélite de Breslau [2], en tout cas, toute

[1] Comme je l'ai montré dans une étude sur le Séder chez les Juifs anglais, *Jewish Quarterly Review*, IV, p. 555.

[2] Nº 70. Ce ms. offre les variantes suivantes avec le rituel anglais : בתוך מצרים, ורידה וחלחלה, שהוא רואה, רבון העולמי, שבראת בעולמך כשהוא יורד, ואתה נולך, עבדיך דהם בנו, הניחו לי שאין דעתי מתקרר, אעשה שפטים ע"כ מצאתי. Ce morceau ne fait pas partie du texte, mais semble une addition du commentaire, sans qu'il soit dit exactement à quel rite il peut appartenir.

Haggada où manque ce morceau n'est sûrement pas provençale. En outre, la description des diverses cérémonies du Séder qui se lit dans notre ms. montre avec une telle évidence qu'il provient du nord de la France que nous n'hésitons pas à y voir le type de la Haggada de cette région.

La remarque, consignée dans notre ms., qu'avant le repas il est d'usage de tremper les herbes amères dans du vinaigre, désigne une province où était suivie par les Juifs la règle établie par R. Samuel et R. Jacob fils de R. Méïr. Un autre usage indiqué par notre Haggada, celui de prendre la *mazza* du milieu et non n'importe laquelle, pour la diviser en deux pour l'*afikomen*, était également spécial à la France septentrionale. De plus, notre Haggada blâme, comme une importation de l'étranger, la coutume d'enlever du plat du *Séder* l'œuf et l'os rôti avant de le soulever. Or, c'était la coutume universellement observée ailleurs que dans le nord de la France, elle est même formellement recommandée par Calonymos « le prince » dans une strophe de ses *Azharot* de Pâque, pièce qui décrit également le rituel du Séder et que je possède dans un ms. algérien. Ces mêmes *Azharot* sont aussi en désaccord avec notre ms. au sujet des deux autres usages dont nous avons parlé plus haut :

אחר כנטל ידיו ומברך בנקיון כפיו קדש ישאנה. וטובל כרפס בהרוסת ואוכל בברכה נכונה. וחולק אתת משלש מצות חציה התת השלימה ישימנה.

והחצי ממך והלאה[1]. (I Sam., xx, 37).

נוטל מן הסל בשר וביצה אשר עמה. שלא יראה כמגביה קדשים השמימה. ועוקר השולחן כדי שישאלו התינוקות על מֶה ועל מה. לתת לפתאים ערמה.

לנער דעת ומזמה. (Prov., i, 4).

En outre, dans le nord de la France, il était d'usage de traduire les deux premiers paragraphes de la Haggada dans la langue du pays. Ainsi, le *Mahzor Vitry* (p. 295) ajoute, après ces deux passages, ולועז, c'est-à-dire : après la récitation du texte hébreu, il faut le traduire en français. *Or Zaroua* (II, 119*d*[2]) rapporte également que Salomon ben Juda, le saint, de Dreux, lisait les deux premiers paragraphes en français. L'auteur des notices consignées dans notre ms. recommande même de traduire le 3e paragraphe, en invoquant l'opinion du משמרת הגועדות, ouvrage qui n'est connu que par les citations qu'en fait Aboudarham (Zunz, *Ritus*, 28 *i*) et

[1] Dans le Rituel de Carpentras, p. 3 *a*, on lit : והנה.

[2] Voir *Jewish Quarterly Review*, *ibid.*, p. 550, note 1, et V, 20.

dont l'auteur était vraisemblablement aussi originaire de la France septentrionale.

Ces notices rituéliques de notre ms. sont l'œuvre d'un rabbin qui ne se nomme pas, mais qui, à plusieurs reprises, se dit élève du renommé R. Nathan. Celui-ci est peut-être R. Nathan ben Labi (ben Juda), auteur de l'ouvrage rituel מחכים [1].

Notre Haggada a conservé encore une autre note qui ne manque pas d'intérêt. Au folio 16 *a*, à côté des mots ד'צ'ך ע'ד'ש ב'א'ח'ב, on lit cette note marginale, d'une autre écriture que le ms. : קרובה לדעת למה נתן ר' יהודה סימנין אלו לא זולתם על דרך האמת בלי לב עקוב יעיין בקונדרס חברתי עכל זה קראתיו ישועות יעקב. Ce ms. a donc appartenu à un rabbin connu, Jacob ben Salomon Çarfati, l'auteur du משכנות יעקב, ouvrage divisé en trois parties et qui se trouve dans le n° 733 des mss. de la Bibliothèque nationale de Paris. Cet auteur portait le surnom de Çarfati, probablement parce qu'il était originaire de la France septentrionale (Çarfat) et qu'il en avait été expulsé. Il est donc vraisemblable, ou à peu près sûr que notre Haggada se trouvait à Avignon avec Jacob b. Salomon, en 1373, lors de la terrible épidémie qui lui enleva successivement un fils du nom d'Israël, une jeune fille nommée Sara, enfin une fille qui venait de se marier, Esther. Il raconte la mort courageuse de cette dernière dans la troisième partie de son ouvrage. La deuxième partie traite longuement des signes mnémotechniques des dix plaies d'Egypte. Ces signes, on le sait, n'ont pas seulement préoccupé les rabbins d'Avignon, ils ont aussi exercé la sagacité des savants juifs de Rome, comme nous le voyons par Cidkiyya ben Abraham [2]. Dans la note écrite

[1] Disons, à ce propos, que cet ouvrage mériterait l'honneur de l'impression; on en connaît trois manuscrits, l'un à Hambourg, un autre à Vienne, le troisième dans la bibliothèque de M. de Gunzbourg (n° 728). Après examen du ms. de Vienne, je peux effacer le point d'interrogation que pose Zunz, *Ritus*, 202. Le texte dit explicitement : על כי לאל מחכים פתאים הוא. M. Senior Sachs, dans son catalogue manuscrit, nomme l'auteur : נתן בן לביא.

[2] שבלי הלקט השלם, p. 194. Le ms. du Rituel de Corfou donne de ces signes des explications qui sont empruntées, en partie, à l'ouvrage de Cidkiyya b. Abraham : ר"מ מה שסימנם משום דסדרן כך. דם צפרדעים על ידי התרא'. כנים. בלא התראה. וזהו ד'צ'ך. וכן ערוב דבר על ידי התראה. שחין בלא התראה. וזהו ע'ד'ש. וכן ברד ארבה ע"י התראה. וחשך. בלא התראה. דכשההרדה פעמים לשלישיה אינו מתרה, וזהו ב'א'ח'ב. וראב"ן פי' ד'צ'ך. ע"י אהרן במטה. ע'ד'ש שלא ע"י משה וע"י מטה. ב'א'ח'ב במטה וע"י משה. ולהכי חלקם וסימנם ה"מ ... עכ"ל. ועי"מ דבא להשמיענו דסדרן בתורה עיקר. ולא כמו שסידרן דוד בתהילים. שלא תאמר אין מוקדם ומאוחר בתורה. וכ"מ למביאי' בכורי' שקורין אותה בזה הסדר לר'י'ח ואני שמעתי כל המחלה אשר בגי' ד'צ'ך ע'ד'ש ב'א'ח'ב [= אשר = 501]. וריב"ן פי' ט"א [= טיפ אחר] דאות שלישי של כל סימן

en marge de notre ms., Jacob ben Salomon se réfère à l'explication qu'il donne de ces signes dans son traité.

Ce n'est pas seulement le contenu de notre Haggada qui est intéressant, la forme n'en est pas moins instructive. Le ms. est formé de quatre cahiers de huit feuillets, consacrés à la Haggada, et d'un cahier de deux feuillets réservé aux observations préliminaires [1]. Quoique le format de notre ms. soit in-4°, néanmoins chaque page ne contient que dix lignes, les lettres étant très grandes. Tous les paragraphes sont séparés par des champs d'arabesques carrés ou rectangulaires, peints alternativement en bleu et en rouge. Dans le premier cahier seulement, ces arabesques sont enfermées dans un cadre dont les côtés, peints en bleu et en rouge, sont formés de lignes dentelées. Les illustrations, placées à la marge, sont très intéressantes. Elles sont dessinées à la main et ne manquent pas d'expression; elles offrent des types juifs qui méritent d'être étudiés pour l'histoire du costume et au point de vue ethnographique. A la marge du premier paragraphe, un Juif soulève le plat du Séder; à côté du deuxième paragraphe, un autre verse du vin dans un verre; un troisième se lave les mains, au bord inférieur du verso du premier feuillet. Près du chapitre dans lequel R. Gamliel prescrit de traiter de la Pâque, du pain azyme et des herbes amères, un dessin représente un homme placé sur une estrade et instruisant trois enfants. Plus loin, deux autres dessins représentent deux personnages soulevant et montrant un pain azyme et des herbes amères. Au paragraphe

כנים שחין חשך כל אחד היה משמש עם חבירו אלא שחבירו שהכנים? היה עוקר. ורוב נמנו והמשמש' טפלו' ומיעוטם. ותדע וכו' עיין בהגה' מימון (a) ותבין כשתכתוב סוף הסימנים חשך שחין כנים על כל אותיותיה' באותיות הראשונות חשך. בשניות שחין. בשלישית כנים. ולכך הוצרך התראה מסימן לסימן כיון ששמשו שלשתן כאחד בלא התראה. ומי שלקה פעמו' בשלישי' מכניסין אותו לכיפה. ע"כ נין הפשט ובלוקוטי' הוסיף שלפיכך לא היתה משה בשלישיות דכו' לא ידע באי זה מהן להתרות. כיון ששלשתן שמשו ביחד ... עכ"ל.

[1] Dans le blanc de la première page se lisent seulement ces mots : א'מ'י'ץ [= אמר מורי ישמרהו צורו?] הנה כל שלא אמר שלשה דברים אלו בערב פסח לא יצא' ידי חובתו בבשלו חמץ [בזמנו .m] אלו הן חמורא חמיע ברשותו חמורא על שום מה על שום שאור כתרגומו שיש לאו עליו. חמיע על שום מה על שום חמץ שגם בו לאו. ברשותי על שם שהוא כולל בית ומקום. והמרחם ברחמיו יכפר ביד הבלתי אדנר ויושה מעשה לשם שמים..

(a) V. Maimoni, ה'חמץ ומצה, c. VIII :

ח	ש	ך
ש	ח	ן
ד	ן	ם

commençant par לפיכך, le chef de la maison est debout, tenant une coupe de vin rouge. Enfin, devant les actions de grâces après le repas, se voit une figure d'un homme priant et dont le capuchon, ayant glissé, laisse la tête à découvert, trait ironique du peintre pour indiquer que le bon vin fait son effet. Tous ces personnages sont enveloppés dans de grands manteaux qui tombent le long du corps en plis profonds et réguliers, enserrent étroitement le cou, ont deux revers au haut de la poitrine et des poches triangulaires au-dessous des pans qui pendent par dessus des manches étroites. Le capuchon paraît formé d'un morceau d'étoffe qui, devant, enveloppe la tête et tombe dans le dos en forme de sac. Pas de rouelle ni d'autres signes sur les manteaux, preuve que le ms. est ancien. La mazza forme un cercle, qui a les bords dentelés et offre à la surface de petites hachures qui ne forment aucun dessin. Dans le Rituel de Corfou, qui renferme beaucoup de vignettes, la mazza est parfaitement ronde et porte, profondément gravée sur le plat, une grande rosette qui s'étend presque jusqu'aux bords. Le vert des herbes et le rouge du vin sont seuls indiqués par des couleurs dans les illustrations de notre Haggada.

II

Voici le texte des prescriptions insérées dans ce ms., les variantes qu'il offre avec nos éditions et les pièces poétiques inédites dont il est orné.

לאור ארבעה עשר גרסינן ההגדה הכתובה בין הכתובים הבאים לאור הנר יפה בשבתנו על ציר השולחן באכלנו [לחם עוני in.] וקודם קריאתה זו הללא צריך לשים על השולחן יתר על הנרצה קערה או כל אחד תיכו רצוף יהיה ביצה מבושלת זכר לחגיגה וזרוע שלה או כשב או שה צלי זכר לפסח או זכר לדבר וסמן לשניהם משום דבעא רחמנא למפרק יתנא בדרעא מרמנא. גם יהיה בו חזרת הוא מרור זכר לומרדו את חייהם. עוד יהיה שם עשב מר יהיה מעט כמו כרפס או הדומיה לו לעשות מימנו נזה שנבאר. גם יהיה בו שלש מצות הקות לעשות מכל אחת מצוה כמו שיתבאר והם שלש משום פסח שחל להיות בשבת ואחר היות בכל כל זה יהיה מתוקן לבעל הבית לשמאלו דבר שיסב הוא עליו בעת אכלו ושתו ענינים נזה נודיעם איש על מקומו יבא ויש נוהגים לקדש על הכוס בלא נזה בפרט בלא נשילת ידים קודם כי אם [אחריו in.] קודם אכילת הכרפס עד שלזה כתבו ואמרו קדש ורחץ. האמנם מורי הרב ר' נתן נ"ע היה מסבב להביא עצמו אל דבר יחייבהו ליטול ידיו אחריו קודם הקדוש וכן אני נוהג.

ואיך שיעשה יטול או לא יטול חייב הוא ליטול כוס מלא יין אדום עם מים כפי רצונו אשר עליו יאמר הקדוש זה לשונו . . . . . ושותה בהסבת שמאל לכל הפחות מלא לוגמיו וכך ישתו כל בני הבית...

ואם חל פסח להיות בשבת יאמר קודם כל דבר ויכולו השמים והארץ וכו' עד אשר ברא אלהים לעשות ואחר [יאמר m.] הברכות המזכרות לעיל...

[וכן ראוי לעשות באיזה יום טוב שיהיה בשבת .m] ואם חל להיות במוצאי שבת [ליל ראשונ' או שניה .m] אחר שסיים מקדש ישר' והזמנים יאמר ברכות אלו . . .

ואחר יברך שהחיינו כאמור וכבר עשו חכמים לקדוש זה סימן למזיד אשר יקרה ולזמן זמן הוא י'ק'נ'ה'ז' רוצה לומר יין קדוש נר הבדלה זמן [וכן ראוי לעשות בכל יום טוב שיהיה במוצאי שבת .m] ואחר ששתה לא יברך ברכה מיין שלש כן כתבו קצת גאונים ואחרים אמרו שיברך וכן הדיעת נוטה אך בעבור כי חשא הבלתי מברך יותר מועט מהמברך במה שיש חלוק דעות בברכות אני נוהג שלא לברך [וכן כתב מ'ה'ר'נ'י'ה' .m]...

ואחר ישתל ידיו [ויברך עליהם בקול רם כדי שבני ביתו יענו אמן אחריו וכן ראוי לעשות בכל ברכה וברכה .m] ואחר יקח מן הכרפס או הענמר במקומו לשיעור ראוי ויטבלנו בחומץ כן מנהג רבני צרפת[1] וראיתם כי לא נזכר במשקה טבול בחרוסת עד הטבול השני ואחר שטבלו בחומץ אומר ברוך אתה י"י אלהינו מלך העולם בורא פרי האדמה ולאכילה זו אין הסבה ויהן לכל בני ביתו לאכול ממנו כמוהו ויש נוהגין לברך אחר אכילה זו ברכה של בורא נפשות[2] ואנחנו לא נהגנו כן...

ואחר יקח המצה האמצעית שבתוך השלש מצות שבסל [כי אין כאן בית מחוש על אין מעברין על המצות משום דאין מצוה בשבירה לשנים אבל באכילה וכל שכן בברכה .m] ויחלקנה לשנים והחלק האחד ישים תחת המפה זכר למשארותם צרורות בשמלותם[3] ויהיה שם צרור ומונח עד גמר הסעודה לעשות ממנו מה שיתבאר כשנגיע לשם וזה החלק נקרא אפיקומן על שם סופו רצוני לומר שאין אדם רשאי לומר אפיקו מיני פירות לאכול מהם אחר שאכל ממנו כמו שאמרו ז"ל כשם שאין מפטירין אחר הפסח אפיקומן כך אין מפטירין אחר מצה אפיקומן ומצה זו היא יהה במקום הפסח ומחלק האחר יניח בין שתי המצות השלמות לעשות ממנו ומהם מצוה וברכה כמו שיתבאר אחר ההגדה...

ואחר כך יגביה הסל עם כל מה שכתבנו וישימנו במקום אחר וזה אנו קוראין אותו עקירת השולחן. ויש נוהגים להסיר הביצה והזרוע בשלה וצלויה מן הסל קודם ההגבהה ושמם באמרם כדי שלא יראה

[1] Comme R. Jacob Tam et Samuel ben Méïr ; voy. Abudarham, éd. Venise, 47 *c*.
[2] *Mahzor Vitry*, p. 279.
[3] *Ibid.*, p. 281, note 1 ; Abraham ben Nathan, *Manhig*, 85 *a* ; *Schibboullè Halèket*, éd. Buber, p. צ"ג.

שיגביה קדשים בחוץ וזה טעות בידם כי אדרבה איפכא מסתברא כי כשהם מסירין הזרוע והביצה מן הסל מאותו טעם הנה הם מחשיבים אותם אז לקדשים והם אינם כי אם לזכר ומה שאמרו ז"ל אין מגביהין קדשים בחוץ קאי אמלת פסח שהיו אבותינו אוכלין וכו' שאנו אומ' בהגדה כי אין לנו להגביהו אז ולהראותו כמו המצה והמרור כשנא' מצה זו מרור זה[1]. כן דעת רבני צרפת וכן היה נוהג מורי הרב ר' נתן נ"ע וגם אני הא תלמידו. ובעת הגביהו הסל יאמר בקול רם הא לחמא ענייא וכו' ככל הכתוב בספר הזה. ויש לועזין השתי בבות ראשונות ומנהג יפה הוא למען יכירו וידעו התינוקת מה העבודה הזאת עלינו ולזה יראה לי ללעוז גם את השלישית היא בבת עבדים היינו וכן מצאתי כתוב בספר משמרת המועדות. גם כתב שם שביום גם כן ראוי לומ' ההגדה אך לא כן אנחנו עושים ודעביד כמר עביד ובעת קריאתה ראוי לכוין במלותיה ולהאמין [בכל s.] מה שבה ולא לחלוק [ולהקשות m.] עליה אם מצד האמת ואם מצד כי אין מקשין בהגדה ודע זה

אורך ביאור לסדר זה הוא
לשאינו יודע ואל
חכם מה הוא אומר

קַדֵּשׁ וּרְחַץ כַּרְפַּס
יֵחַץ מַגִּיד רָחְצָה
מוֹצִיא מַצָּה מַרוֹר
כּוֹרֶךְ שׁוּלְחַן עוֹרֶךְ
צָפוּן בָּרֶךְ הַלֶּל נִרְצָה׃

Comme dans le *Mahzor Vitry*, le morceau qui résume le rituel du Séder est formé de quatre verselets octosyllabiques divisés en hémistiches qui riment entre eux ; ce morceau, on le sait, est attribué à Raschi. Dans le *Mahzor Vitry*, p. 281, après כרפס, manque le mot יחץ. Dans le Rituel de Corfou se trouve le même morceau précédé de cette ligne : עוד סימנים אחרים לחכם שלישי. Il y en a d'abord un autre, plus long, qui est de R. Méïr b. Baruch de Rothenburg. On lit, en effet, en tête : סדר בקיצר מיסוד הרם רבינו מאיר ז"ל. Voici cette pièce :

על הגפן קדוש בזמנה. במוצאי שבת י'ק'נ'ה'ז נמנה...
ולאחריו מעין שלש טעונה. וידיו ירחץ ויברך כתקנה...
אדמה בטיבול ברכה הגונה. ובוצע שנייה למשמרת נתונ'...
וירם קערה ורון בקנה. הא לחמא עניא די אכלו אבהתנ'...
ומוזג שני במה נשתנה. ברכת היין לבסוף אינה...
נוטל ובוצע על הראשונה. וכורכה לתחתונה שהיא עליונה...
כזית מרור בחרוסת ישקענה. מצות ומרורי' כזית רעננה...
לא יהיה להם זכרון עם שיהיו לאחרונה (Kohelet, I, 11).

[1] *Pésahim*, 116 *b*; *Mahzor Vitry*, p. 271. Cf. Abraham b. Nathan, *Manhig*, Pésah, § 73.

Le commentateur remarque à ce propos :

פי׳ בלא זכרון ובלא ברכה לא לפניה ולא לאחריה גם על החרוסת אין מברכי׳ לפי שהוא טפל לירקו׳ ותנן כל שהוא עיקר ועמו טפל מברך על העיקר ופוטר את הטפל. . .

Voici la deuxième pièce mnémotechnique du rituel de Corfou :

סימ̊נים אחר̊ים לחכם אח̊ר זצ״ל

ק׳נ׳ך י׳ה׳נ׳ה מ׳מ׳ך

קדוש . נטילה . כרפס . יבצע . הגדה . נטילה . המוציא . מצה ומרור . כריכ׳ :

Voici comment je comprends ces mots : « Ton Créateur aura quelque jouissance de toi. »

Ce morceau, comme celui de Raschi, représente le premier et le dernier des six vers qui sont cités par Abudarham.

Le texte offre quelques variantes qui ne sont pas toutes dénuées d'importance :

הא לחמא עניא: דאכלו, כל מאן דצריך
מה נשתנה: חמץ או מצה, אין אנו מְטַבְּלִין במרור, בין מסובין
עבדים היינו: הב״ה, כלנו יודעים את התורה כלה, ביציאת [מצרים וכל המספר[1] ביציאת .m]
מעשה בר׳ אליעזר: מספרין, קרית
אמר רבי אליעזר: כל הלילות, כל להביא
רשע מהו אומר: ואלו היית שם לא היית נגאל
ושאינו יודע: בצאתי ממצרים יכול מראש חדש
ברוך שומר: לעשות מה שאמר
היא שעמדה
ויגר שם: להשתקע אלא לגור שם, מצויינין שם, כמה שנ׳
ויצו פרעה לכל עמו לאמר כל הבן הילוד,
ולא על ידי השליח, בעצמו ובכבודו, בארץ מצרים אני ולא מלאך
והכיתי כל בכור אני ולא שרף
אלו עשר מכות: אלו הן, כמנין
ר׳ יוסי הגלילי: מהו. מהו, לקו באצבע עשר מכות ועל הים
לקו ביד חמשים מכות
ר׳ אליעזר: זעם שתים צרה שלש, לקו באצבע, לקו ביד
ר׳ עקיבא: אפו אחת, לקו באצבע, לקו ביד
כמה מעלות: ולא הרג בכוריהם, אלו הרג בכוריהם, ולא בנה לנו
בית הבחירה
על אחת: הוציאנו[2], עשה, עשה, הרג בכוריהם, נתן, קרע, העבירנו,
שקע,

[1] Contrairement à Abudarham, éd. Ven., p. 48*b*, et *Mahzor Vitry*, p. 95, note 10.
[2] Cf. סדר רב עמרם I, ל״ט.

ספק, האבילנו, נתן, קדבנו, נתן, הכניסנו ובנה לנו בית הבחירה
רבן גמליאל: אלו הן, אוכלין, אוכלין, בְּצַקֶת אבותינו, אוכלין,
הַמְצָרִים
בכל דור ודור: לא אבותינו גאל הק"בה בלבד אלא אף [m. אותנו
הוציא משם [נ' גאל עמהם m.]
לפיכך אנחנו חייבין: לברך לקלס למי, לפנינו הללויה
נ"א' א'מ'ה' אשר גאלנו: מן הפסחים ומן הזבחים [צריך לומר
הזבחים קודם m.] לכשיגיע

Après la bénédiction sur le vin de la deuxième coupe, on lit :

ושויהה בהסבת שמאל ואינו מברך ברכה מעין שלש כי לא יסיח
דעתו מלשתות אבל יסעוד תכף וישתה כרצונו אבל צריך לישול ידיו
כי אולי הסיח דעתו מעת שנשל ידיו עד עתה ואם היות הידים
עסקניות אולי נגע בדבר בלתי טהור או אולי הטיל כְּנִדּה בסעודה
ולזה צריך שישול ידיו ויברך עליהם בקול רם בארמן שבני חבית יענו
אמן אחר הברכ' וכן יעשה בכל ברכה וברכה [כאשר כתבנו m.] ואחר
יקח הנציה השלמה העליונה והפרוסה אשר תחתיה ביחד ויברך [תחלה
מוציא משום תדיר ושאינו תדיר קודם ויאמר m. ב'א'י' א'מ'ה'
המוציא לחם מן הארץ, ולא יבצע עדין אבל יאמר תכף ב'א'ה' א'מ'ה'
אשר קדשנו במצותיו וצונו על אכילת מצה ויבצע שתיהן ויאכל משתיהן
יחד כזית מכל אחת ואחת ויאכלם בהסבת שמאל ויתן כזית מכל
אחת לכל בני ביתו וככה יאכלו בני ישראל את לחמם [זה] כמוהו'
ואחר יקח מן החזרת וישבול אותה בחרוסת [ולא ישחנה שם m.] וקודם
שיאכלם יאמר ב'א'ה' א'מ'ה' אשר קדשנו במצותיו וצונו על אכילת מרור
ויאכלם כולם בלא הסבה אבל יכוסס המרור יפה וכן יתן לכל בני
ביתו .. ואחר יקח מן המצה השלישית השלמה לפי דעת קצת כזית
ויכרוך אותה בחזרת ואחר ישבול הכל בחרוסת [זכר למקדש כהלל m.]
ויאכל הכל יחד בלא ברכה ובלא הסבה [וכן יתן לכל בני ביתו m.]
ומורי ה'ה'ר' ר' נתן נ"ע היה נוהג לקחת מאי זו מהשתי מיצות שכבר
נעשו מהם ועליהם הברכות הנזכרות ועושה [מהם m.] הכריכה
והשלמה השלישית היה מניח עד סעודת שחרית ועליה היה מברך
ברכת המוציא כדי לעשות על כל אחת ואחת מצוה בברכה [ועליה
כתב רבנו עניה זו לשוא שמורה להיות נאכלת בלא ברכה והיא בשאר
הכרותיה שמורה בכל ועכוכה m.] וזה נוהג חשוב וכן אני נוהג.
ואחר יאכל וישתה וישכח רישו ויישב לבו הוא ובני ביתו כברכת ר"י
אשר נתן לו [והאוכל כל הסעודה בהסבה הרי זה נשובח m.] ואחרי אכלה
ושתו כרצונו יאכל הוא וכל בני ביתו כזית מן המצה המונחה תחת
המפה הנקראת אפיקומן ויאכלנה בהסבת שמאל ולא יאכל אחר כן דבר
עכל דרך [שאמרו m.] אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן. וקודם
שיעשה ברכת המזון ישול את ידיו ולא יברך כמו שאמרו ז"ל מים
אחרונים חובה ואינם טעונים ברכה [וכן ראוי לעשות בכל סעודה m.]
ומזוג כוס שלישי ועליו יברך ברכת המזון ומורי ה'ה'ר' נתן נ"ע היה

נוהג לברך ברכת המזון בשתי לילות אלו [הוא ולא אחר ,m] באמרו דלא גרע כוס זה מהשלשה האחרים שהבעל הבית מברך על כל אחד ואחד מהם וזה למה יומר מה עשה ועוד שסדר כל אותו הלילה מוטל על הבעל הבית או על בעל הסדר [לעשותו על כן עליה דידיה רמיא ולא על אחר ,m] וזה כפתור ופרח וכן אני נוהג.. ואחר שסיים ברכת המזון וברך בורא פרי הגפן ושתה בהסבת שמאל יברך ברכה מעין שלש זו נסתהה

ברוך אתה י"י אלהינו מלך העולם על הגפן ועל פרי הגפן ועל השדה ועל תנובת השדה על ארץ חמדה טובה ורחבה שהנחלת לאבותינו לאכול מפריה ולשבוע משובה ולהודות לך עליה רחם י"י אלהינו עלינו ועל ישראל עמך ועל ירושלם עירך ועל ציון משכן כבודך ועל מזבחך ועל היכלך ובנה ירושלם עיר הקדש במהרה בימינו [ונברכך עליה בקדושה ובטהרה ,m] כי אתה טוב ומטיב לכל ונודה לך על הארץ ועל הפירות ברוך אתה י"י על הארץ ועל הפירות [וכן ראוי לזכור אחר כל סעודה וכל שתיה שאחריה הסח הדעת ,m] ואחר ימזוג כוס רביעי ויגמור עליו ההלל. ומה שנהגנו להתחיל בשפוך חמתך ולא במקום שהנחנו [בו הנה ,m] לא ראיתי בו טעם ולא שמיעתיו ולי נראה שאולי הוא מפני שכבר אכלנו לשבעה ושתינו לרויה אשר בגלל זה אולי דברנו דופי או עלה על רוחנו מחשבה בלתי הגונה שבגללם ראוי ישען אף י"י וקצאתו עלינו ולהניחנו אל המקרים הרעים המזוקים גם כל הלילה ההוא משומר בין המזוקין הנה לחשאנו וכי הוא יה' ארנו נקפה שבר כל בריה ולילה נתן רשות למחבלים לחבל [ואולי נהוה נזוקים מהם ,m] לפיכך אנו מתחילין להתפלל אליו שאם קצף עלינו לחשאינו שישפוך חרון אפו על הגוי ועל הממלכה הבלתי קוראים אליו ולא מכירים אותו [בשום עת ,m] הפך מנהגנו אשר [גם עתה ,m] אל י"י אלהינו כל קראנו אליו ועם כל זה לא יעשה זה למענו כי אם לתת כבוד לשמו וזה מה שאנו סומכין לא לנו אל שפוך חמתך.

שפוך חמתך על הגוים אשר לא ידעוך ועל הממלכות אשר בשמך לא קראו: שפוך עליהם זעמך וחרון אפך ישיגם. תרדפם בשבט ברזל מבלי יוצר תנפצם. תהי שירתם נשמה באהליהם אל יהי יושב. תרדוף באף ותשמידם ניתחת שמי י"י: ימחו מספר חיים ועם צדיקים אל יכתבו תנה עון על עונם ואל יבאו בצדקתיך: תתן להם מגינת לב תאלתך להם: תן להם כפעלם ובמעשה ידיהם תן להם השב גמולם להם תשיב להם גמול י"י כמעשה ידיהם: תן להם י"י מה תתן תן להם רחם משכיל ושדים צומקים כי אכלו את יעקב ואבלוהו ובלוהו יאת נוהו השמו

Après :

כי מעולם ועד עולם אתה אל ברוך אתה י"י מלך מהולל בהשבחות

le texte porte :

בבאן נגמר ההלל לזה ישול הכוס ואומ׳

ב׳א׳ה׳ א׳מ׳ה׳ בורא פרי הגפן . . ושותה בהסבת שמאל. ואחר

מברך ברכה מעין שלש והיא [כתובה m.] קודם שפוך וכו׳ ואם ירצה לשתות כוס חמשי יאמר עליו הלל הגדול הוא זה הודו לי׳ כי טוב

Puis vient :

ואנחנו קהל הצרפתים נוהגים
לומר אחר כן
רננו צדיקים בי׳ לישרים נאוה
תהלה
ואחר

נשמת כל חי : מפרנס ומרחם, המהולל בכל התושבחות, וי׳י ער לא ינום ולא יישן המעורר ישנים והמעיר נרדמים מחיה מתים ורופא חולים פוקח עורים וזוקף כפופים ולך לבדך, ואלו, ורגלינו כאילות אין אנו מספיקין להודות לך י׳י אלהינו ולברך את שמך י׳י מלכנו, ורב ריבו רבבות פעמים הטובות נסים ונפלאות, מלפנים ממצרים גאלתנו, ומחלאים רעים דליתנו, אנא אל תשנו י׳י אלהינו ואל תשבחנו לנצח, וישבחו ויקדשו, וכל לשון לך תשבע וכל עין לך תצפה, לפניך לך לבד תשתחוה וכל הלבבות יראוך, לשמך י׳י אלהינו, קונה ברחמיו שמים וארץ, ונפאדך .d, הגבוה לנצח עדי עד והנורא בחילי נראתיך, וקדוש שמו שוכת עניים אתה תשמע זעקת חדל האזין תקשיב ותושיע וכתוב, בפי ישרים תתרומם ובדברי צדיקים תתברך בלשון חסידים תתקדש ובקרב קדושים תתהלל במקהלות ורבבות, לברך .d, ברכות והודאות לשמך הגדול והקדוש כי מעולם ועד עולם אתה אל [ט״ו מיני שבחים כנגד שם יה וכן ט״ו ואוי״ן בויצים ונכון וכו׳ m.] [ב׳א׳י׳ מלך מהולל בתושבחות אל ההודאות אדון הנפלאות רבון כל המעשים הבוחר בשירי זמרה יחיד חי העולמים . . ואם ירצה לשתות יברך בורא פרי הגפן וישתה בהסב׳ שמאל. ואחר יברך ברכה מעין שלש. ואם יצמא לא ישתה יין . . m.]

יש תוהמין כאן אע״פ שחתנו בהלל הקטן אבל יותר נכון שלא לחתום אם לא שלא חתם בשכבר כמו שאנו נוהגים שלא לומר יהללוך השם כל מעשיך וכו׳ אחר הודו לי׳י כי טוב כי לעולם חסדו שבסוף הלל אבן אנו אומרים תכף הלל הגדול ואחריו נשמת בעבור ששניהם מספרים ביציאת מצרים ואז יכול לחתום גם בי לא ברך בתחלת הלל לא לגמור ולא לקרוא גם כי היה נראה יותר שלא לחתום כלל אבן מנהגן של אבות תורה הוא לזה איש כל הישר במנהגו יעשה. וכבר נהגו קצת לומר פסח מצרים אע״פ שאינו ממשבע שבעו חכמים לומר בלילה הזה לזה

אבתנו כאן מצורף כי התהללתי לאמרי בליל שני לבד

פסח מצרים אסירי יצאו חפשים פסח
דורות בעלונו אדונים כפשים[1]

[1] Dans le Rituel de Carpentras סדר לשלש רגלים (Amsterdam, 1759), p. 21 *a*, on lit : קשים.

עורד לקראתי וראה

פסח מצרים גֹּאלת בזרוע עמך פסח
דורות דֹּוממתי מפני זעמך ע׳כ׳ו׳

פסח מצרים הֹּבית בהם כל בבור פסח
דורות ולדי נועצו לעבור ע׳כ׳ו׳

פסח מצרים זֹּבחו שה לבית אבות פסח
דורות חֹּשפוהו זאטי ערבות ע׳כ׳כ׳

פסח מצרים טֹּעמוהו חגורי מתנים פסח
דורות יֹּשבתי כיושבת אבנים ע׳כ׳ו׳

פסח מצרים כֹּתם דמו היתה לאות פסח
דורות לֹּבי סחרחר לתלאות ע׳כ׳ו׳

פסח מצרים מֹּושיע בתינו הציל פסח
דורות נֹּערו אריות ואין מציל ע׳כ׳ו׳

פסח מצדים סֹּיפי לא בא המשחית פסח
דורות עֹּריץ גבה לבו עד להשחית ע׳כ׳ו׳

פ״מ פדויי מהרו לשלחם פ״ו
צֹּרי אך בי נלחם ע׳כ׳ו׳

פ״מ קֹּדושים נתן לחן פ״ד
רֹּודה פני עניי טוחן ע׳כ׳ו׳

פ״מ שֹּאלה אשה משכנתה פ״ד
שפחה תורש גבירתה ע׳כ׳ו׳

פ״מ תֹּורתו מצה ומרור פ״ד
תקרא לשבועים דרור ע׳כ׳ו׳

כבתוב בלי עון ירוצון ויכוננו עורה
לקראתי וראה[1]

מבית אֹּתן שברת מדני קומי לך רעיתי ארץ
חפץ אמר י׳י יפתי ולכי לך

מבית בֹּוגד בית מנוח ק׳ל׳ר׳ ארץ
הכנעני והלבנון ר׳ו׳כ׳

מבית גֹּוי גויך כבש ק׳ל׳ר׳ ארץ
זית שמן[2] ודבש ר׳ו׳כ׳

מבית דֹּולק חמתו בעדה ק׳ל׳ר׳ ארץ
חטה ושעורה ר׳ו׳כ׳

מבית הֹּוברי שמים ק׳ל׳ד ארץ
נחלי מים ר׳ו׳כ׳

מבית וֹּכח הוקשה אתי ק׳ל׳ר׳ ארץ
הכנעני והחתי ר׳ו׳כ׳

מבית זֹּר להשחתך[3] אבה ק׳ל׳ר׳ ארץ
טובה ורחבה ר׳ו׳כ׳

[1] *Ib.*, כבתוב התאנה הנטה פגיה והגפנים סמדר נתנו ריח קומי לך רעיתי יפתי ולכי לך.
[2] *Ib.*, חלב.
[3] *Ib.*, לשחתך.

מביא	חֹנֵק דלים גוזל	ק׳ל׳ר׳	ארץ
	אשר אבניה ברזל	י׳ו׳ל׳	
מביא	טֹופל שקר ובזה	ק׳ל׳ר׳	ארץ
	הגליעד לאחוזה	י׳ו׳ל׳	
מביא	יָהיר און חורש	ק׳ל׳ר	ארץ
	אשר יוי אלהיך דורש	י׳ו׳ל׳	
מביא	כֹּלא מצוד חרמים	ק׳ל׳ר׳	ארץ
	נחלי מים [1]	י׳ו׳ל׳	
מביא	לֹוחץ שלוב שלב	ק׳ל׳ר׳	ארץ
	זבת חלב	י׳ו׳ל׳	
מביא	מֹוחַ דנת דוני	ק׳ל׳ר׳	ארץ
	אחוזת י׳י	י׳ו׳ל׳	
מביא	נֹוכל אוכל עד	ק׳ל׳ר׳	ארץ
	יעזר והגליעד [2]	י׳ו׳ל׳	
מביא	סֹורר מגוריו דעות	ק׳ל׳ר׳	ארץ
	הרים ובקעות	י׳ו׳ל׳	
מביא	עוֹלל דמה לסחבה	ק׳ל׳ר׳	ארץ
	טובה ורחבה [3]	י׳ו׳ל׳	
מביא	פֹּוצח צוארי תרוזי	ק׳ל׳ר׳	ארץ
	הכנעני והפריזי	י׳ו׳ל׳	
מביא	צֹלמות מסכנות [4]	ק׳ל׳ר׳	ארץ
	אשר לא במסכנות	י׳ו׳ל׳	
מביא	קֹצתי חתן וחותן [5]	ק׳ל׳ר׳	ארץ
	אשר י׳י אלהיך נותן	י׳ו׳ל׳	
מביא	רֹבתה חבלותיה	ק׳ל׳ר׳	ארץ
	כנען לגבולותיה	י׳ו׳ל׳	
מביא	שֹלחיו ענבי רוש	ק׳ל׳ר׳	ארץ
	דגן ותירוש	י׳ו׳ל׳	
מביא	תֹּותוע אדונים קשה	ק׳ל׳ר׳	ארץ
	אפרים ומנשה	י׳ו׳ל׳	

מביא חשך אפלים [6] ק׳ל׳ר׳ לשנה הבאה בירושלם
יפתי ולכי לך

ככתוב הֲהאנה חנטה פגיה והגפנים סמדר נתנו ריח קומי לך רעיתי
יפתי ולכי לך

David Kaufmann.

[1] *Ib.*, לחם וכרמים.
[2] *Ib.*, וארץ הגליעד.
[3] V. Zunz, *Synagogale Poesie*, p. 448.
[4] *Ib.*, ארץ אשר לא רגעה בה.
[5] *Ib.*, משכנות.
[6] *Ib.*, ואפלים

UNE AUMONIÈRE JUDÉO-ESPAGNOLE

EN PIERRE

Nous publions ici la reproduction d'une coupe qui appartient à M. le baron Alphonse de Rothschild, président honoraire de notre Société. C'est une sorte d'aumônière taillée dans la pierre et dont l'emploi est déterminé par les inscriptions qui la couvrent. On lit sans difficulté sur la ligne circulaire du haut :

ריו אחשורוש אילה ריינה אסתר

Bien que le bas des mots אילה ait été cassé, la lecture n'en est pas douteuse ; elle donne :

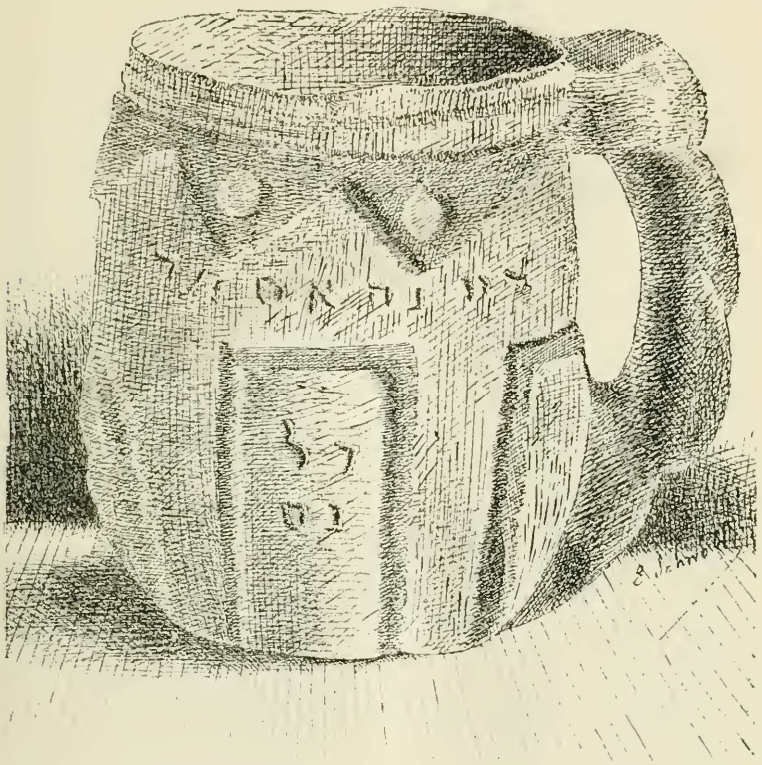
Rey Ahasweros y la reyna Esther.

Nous pouvons immédiatement en conclure que c'était une aumônière pour la fête de Pourim. On pourrait, il est vrai, y voir une coupe servant pour le banquet de cette fête, mais les autres inscriptions semblent indiquer que cet objet était plutôt à l'usage d'une synagogue.

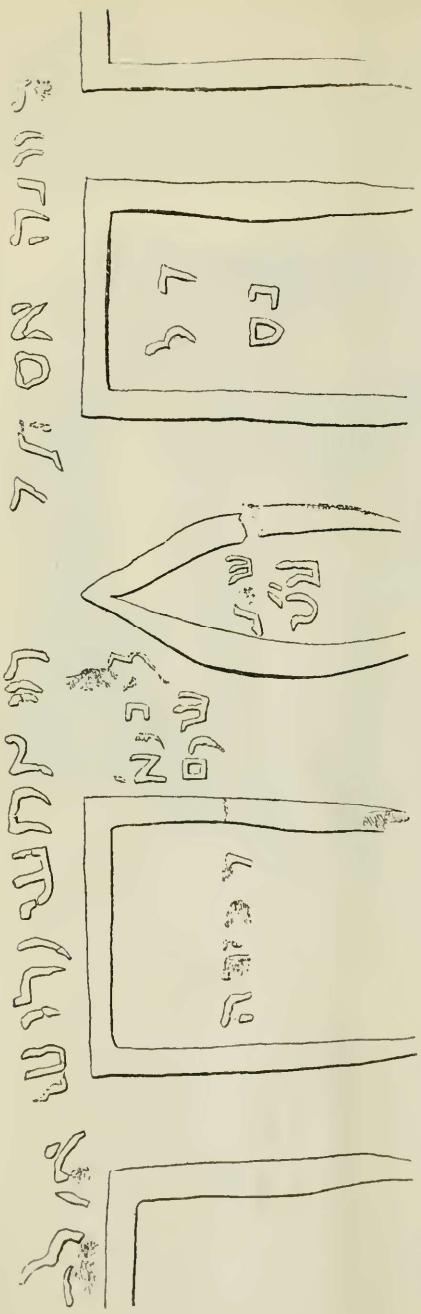
Au centre se détache très bien la date de fabrication : שנת עט = 1319. A droite, et c'est la partie que reproduit notre dessin, se voient quatre lettres, écrites sur deux lignes, qui sont difficiles à déchiffrer. Peut-être faut-il lire ולנס = Valence. Il est vrai que les auteurs hébreux transcrivent plutôt le nom de cette ville par ולנסיא, mais Zunz, *Zeitschrift für die Wissenschaft des Judenthums*, I (1823), p. 144, a déjà montré que cette orthographe n'était pas constante ; on trouve, en effet, בלנסי, pour désigner un habitant de Valence. Quant au *v* espagnol, il est indifféremment rendu par un *vav* ou un *bet*.

Ce qui confirmerait cette lecture, c'est le mot qui fait pendant à celui-ci. Quoique très maltraitées, les lettres se devinent assez aisément; elles donnent ויכירה = Figuera. Or, on sait que la juiverie de Valence était située dans le quartier appelé de ce nom (*Revue*, t. XIII, p. 139).

Toutefois, il ne faut pas se dissimuler que cette explication se heurte à plusieurs objections. D'abord, la première lettre du mot qu'on peut, à la rigueur, lire ולנס ressemble plutôt à un ד ; ensuite, il serait étrange que le nom de la ville eût été écrit en deux parties ; enfin, l'orthographe ולנס pour Valence ne se rencontre dans aucun autre document et ne correspond aucunement à la



prononciation populaire du mot. Aussi M. le R. P. Fidel Fita, à qui nous avons communiqué le fac-simile de notre coupe, est-il disposé à voir, dans ce cartouche, *del nes* (du miracle). On sait que l'histoire d'Esther est considérée par la tradition comme miraculeuse ; la bénédiction qui la rappelle commence par les mots על הנסים « pour les miracles ». Le Talmud, d'ailleurs, dit que la délivrance due à Esther fut le dernier miracle : אסתר סוף כל הנסים (*Yoma*, 29 *a*). Cette lecture aurait l'avantage de justifier l'existence de deux lignes dans ce carré. Dans ce cas, il serait permis de voir, dans le cartouche correspondant, זכירה « souvenir »,



et, comme pour l'inscription du haut, le côté gauche de la coupe serait la suite du droit; nous aurions ainsi :

זכירה דל נס

« Souvenir du miracle ».

Ce langage macaronique serait en harmonie avec celui de la bande du haut.

Quant aux deux mots qui figurent au milieu, sous רוי, nous ne sommes pas encore arrivé à en trouver une explication satisfaisante. En tout cas, l'א de la ligne supérieure est surmonté de deux points, qui, s'ils ne sont pas un signe d'abréviation, indiquent que cette lettre a été écrite à tort D'un autre côté, il est impossible, en voyant le mot שלם à la ligne inférieure, de ne point penser à ירושלם. N'était la troisième lettre du haut, qui paraît bien un ב, on serait tenté de lire לירושלם « pour Jérusalem », ce qui conviendrait parfaitement à la destination de cette coupe. Faut-il supposer que le graveur s'est trompé ?

Quoi qu'il en soit, ce spécimen des objets du culte employés en Espagne ne manque pas d'intérêt. Il n'a pas seulement l'attrait de la rareté, car jusqu'ici il est unique en son genre, mais il montre l'usage de la langue espagnole dans le service de la synagogue.

Israel Lévi.

THOMAS PLATTER

ET LES JUIFS D'AVIGNON

La Société des Bibliophiles de Montpellier vient de publier, sous le titre de *Félix et Thomas Platter* [1], les notes recueillies par deux étudiants bâlois [2], au cours d'un voyage qu'ils firent, pendant la seconde moitié du XVIe siècle, en Languedoc, en Provence, et en Catalogne. Les frères Platter séjournèrent tous deux pendant quatre ans, l'un de 1552 à 1557, l'autre de 1595 à 1599, à Montpellier, où les avait attirés la grande renommée de l'Ecole de médecine, dont l'enseignement brillait alors d'un très vif éclat. Le journal où ils ont consigné leurs impressions contient des renseignements fort intéressants sur les Juifs qui, sous le nom de « Marrans », habitaient, à cette époque, l'ancienne capitale des Guilhems. Nous en parlerons dans un prochain article.

Les Juifs du midi de la France, que l'édit royal du 17 septembre 1394 avait bannis à perpétuité du royaume, s'étaient retirés, en partie, dans le Comtat-Venaissin, principalement à Carpentras et à Avignon. Thomas Platter, qui visita, en 1599, les descendants de ceux de cette dernière ville, nous apprend qu'ils étaient alors au nombre de cinq cents environ. Ils habitent, dit-il, la même rue, fermée par deux portes à ses extrémités. Ils sont placés sous la protection du gouvernement papal, qui leur fait payer de lourdes redevances, et obligés d'assister tous les samedis, alternativement et par tiers, et cela sous les peines les plus sévères, à un sermon de pénitence qu'un jésuite est chargé de leur faire dans une des églises de la ville. « Et cependant, ajoute Platter, a-t-on jamais vu, de mémoire d'homme, un juif se convertir? »

Ils font le commerce des habits, des bijoux, des draperies, des armures, en un mot de tout ce qui sert à vêtir l'homme. Il leur

[1] Montpellier, libr. Camille Coulet, 1892.

[2] Félix et Thomas Platter occupèrent successivement les charges d'*Archiater* de la ville de Bâle et de professeur à son Université.

est défendu d'exercer d'autre industrie, sauf le change. Leurs boutiques sont toutes au rez-de-chaussée et ne reçoivent d'autre jour que celui qui vient des ciels-ouverts. Ils sont presque tous tailleurs, fort habiles à réparer et à raccommoder les vieux vêtements. Ils ne jouissent pas du droit de propriété et il ne leur est permis d'acheter ni maison, ni jardin, ni champ, ni pré, dans ou hors la ville.

La Synagogue qu'ils possèdent est située dans un souterrain, une vraie cave, prenant jour d'une salle supérieure à travers un châssis. Un rabbin aveugle (?) y prêche aux femmes, en mauvais hébreu, car le dialecte des Juifs d'Avignon est mélangé de mots languedociens. Dans la salle supérieure [1], mieux éclairée, on prêche, au contraire, aux hommes en bon hébreu.

Le Saint des Saints est dans une enceinte grillée où personne autre que le grand-prêtre ne peut pénétrer [2].

Devant le Tabernacle est suspendu un lustre avec plus de cent lampes en verre, remplies d'huile qu'on allume seulement aux jours de fête [3].

Thomas Platter a assisté lui-même, à ce qu'il raconte, à un grand nombre de cérémonies juives, et il a noté ses impressions dans son journal, écrit en dialecte bâlois.

La Société des Bibliophiles a cru devoir supprimer, dans sa récente publication, comme s'écartant trop de son cadre, les longs détails que donne Platter sur ces cérémonies.

Il nous a paru intéressant de les reproduire ici, tels qu'ils sont relatés dans le manuscrit conservé à la Bibliothèque de l'Université de Bâle. Une copie de ce manuscrit existe à la Bibliothèque de Montpellier. Nous en devons la communication à l'obligeance du savant bibliothécaire de cette ville, M. Gaudin, à qui nous sommes heureux d'adresser nos sincères remerciements [4].

La relation de Platter ne nous apprendra rien de nouveau, mais elle est intéressante, parce qu'elle est la déposition d'un témoin oculaire.

SALOMON KAHN.

[1] Platter veut parler de l'estrade (Téba) placée au premier étage, comme on peut le voir encore aujourd'hui dans le temple de Carpentras.

[2] L'auteur confond à tort le tabernacle (Hékhal) de nos synagogues avec le Saint des Saints du temple de Jérusalem, où le grand-prêtre lui-même ne pouvait pénétrer qu'une fois par an, le jour de Kippour.

[3] Voir, pour tous les détails qui précèdent, *Félix et Thomas Platter*, pages 242, 251 et 391.

[4] M. L. Kiefler, ancien professeur du lycée de Montpellier, a tenté de traduire, pour la Société des Bibliophiles, la partie du manuscrit de Platter que nous publions. Nous nous sommes servi de son travail, que M. Gaudin a bien voulu nous communiquer.

MANUSCRIT DE LA BIBLIOTHÈQUE DE MONTPELLIER.

I.

Lois et coutumes juives.

Je dirai tout d'abord que les Juifs fréquentent assidûment leur temple et qu'ils prient Dieu avec ferveur, mais sans grande intelligence. Leur croyance est renfermée dans treize articles, relatifs aux attributs de Dieu.

Dieu est le créateur de toutes choses ; il est un ; il n'a point de corps ; il est éternel ; il veut être adoré tout seul. Il a choisi dans le monde un peuple et des prophètes. Le plus grand de ces prophètes est Moïse, qui reçut, de la bouche de Dieu, la Loi que les Juifs suivent encore aujourd'hui. Cette loi ne changera jamais. Dieu connaît toutes les pensées et toutes les actions des hommes. Il récompense les justes et punit les méchants. Un jour viendra où il enverra le Messie. Enfin, au moment qu'il lui a plu de fixer, il rappellera les morts à la vie.

Les Juifs ne reconnaissent pas seulement, comme articles de foi, les paroles des prophètes, mais encore les commentaires de leurs savants rabbins qui ont, à leurs yeux, plus d'autorité que la loi de Moïse elle-même. Ils considèrent également, comme faisant partie de la Loi, la tradition que Moïse reçut et transmit oralement aux siens, sans l'écrire nulle part, pour empêcher les païens d'en avoir connaissance et d'assurer, comme eux, leur salut par la pratique de la loi tout entière.

Les commentaires sont renfermés dans le livre sacré du Talmud, que Moïse rapporta, en même temps que la loi écrite, des hauteurs du Sinaï ; car, pendant qu'il séjournait quarante jours et quarante nuits sur la montagne, Dieu le prit à son école, et, après lui avoir donné la loi écrite, la lui expliqua en détail, en lui ordonnant de transmettre ces explications aux enfants d'Israël, avec autant de soin que la loi elle-même. Voilà pourquoi les Juifs se glorifient de posséder quatre biens, dont toutes les autres nations sont privées : 1° le pays de Chanaan ; 2° la Loi ; 3° les prophètes; 4° la Résurrection des morts.

Les savants rabbins ont divisé la loi de Moïse en 613 commandements, c'est-à-dire en lois positives et en lois négatives. Les lois positives sont au nombre de 248, nombre des membres du corps humain. Les lois négatives sont au nombre de 365 comme les jours de l'année ou les veines du corps de l'homme. On sait, d'ailleurs, que chaque veine retient l'homme quand il veut violer une défense, d'où le dicton : Celui qui transgresse les commandements de Dieu n'a pas

une bonne veine dans le corps. Il en est de même des membres du corps humain, chacun d'eux pousse l'homme à faire ce que la loi ordonne, d'où il suit que, si chaque membre et chaque veine remplissent journellement leurs devoirs, la loi de Moïse se trouve intégralement observée.

Certains rabbins ont ajouté à ces commandements sept autres, ce qui en porte le nombre à 620, c'est-à-dire à autant de mots (lisez, lettres) que renferme le Décalogue. Et bien que les femmes aient quatre membres de plus que les hommes, elles ne sont pas astreintes, en raison de leurs occupations du ménage, à observer plus de 64 lois négatives et 36 lois positives.

2.

La Circoncision.

Durant les deux mois que je restai à Avignon, je vis circoncire deux garçons dans le temple. Voici en quoi consiste la cérémonie :

Celui qui circoncit doit être israélite, du sexe masculin et très exercé dans cette opération.

La première circoncision à laquelle j'assistai fut faite par le père de l'enfant. Il avait à chaque pouce des ongles longs et bien affilés. Le couteau dont il se servit était en fer ou en acier, bien acéré, avec un manche en cuivre jaune. Il ressemblait à un rasoir; il était cependant moins épais. On mit l'enfant dans un bain, avant de le circoncire, afin qu'il fût propre pendant l'opération; dans le cas contraire, il est défendu de prononcer aucune prière, et le péritomiste est obligé d'attendre, pour faire la circoncision, que le corps de l'enfant soit lavé. La cérémonie eut lieu le 8e jour de la naissance de l'enfant. Tous les préparatifs avaient été faits de grand matin. Deux sièges, couverts de beaux tapis de soie et de velours, étaient placés près du Tabernacle, où est déposé le livre de la Loi. Le parrain et le péritomiste se tenaient l'un à côté de l'autre, plusieurs Juifs les assistaient. L'un de ces derniers cria, d'une voix forte, qu'il était temps d'apporter les objets nécessaires pour la cérémonie. Aussitôt arrivèrent plusieurs jeunes garçons portant un flambeau, formé de douze petits cierges, symbole des douze tribus, des coupes de vin rouge, le couteau, une assiette pleine de sable, une tasse pleine d'huile d'olive, dans laquelle plongeaient des bandes de toile fine, que l'on plaça sur la blessure. Ils se rangèrent tous autour du péritomiste afin de s'initier à l'opération de la circoncision, car la charge de péritomiste s'achète à l'enchère publique dans la synagogue, comme cela a lieu pour d'autres fonctions sacrées.

Certains Juifs préparent des toniques pour ranimer le père ou le parrain, si le cœur venait à leur manquer à la vue des souffrances de l'enfant.

Le parrain s'assit sur l'un des deux sièges. Le péritomiste se

plaça en face de lui et entonna d'abord le cantique du 2e livre de Moïse, que chantèrent les enfants d'Israël après le passage de la Mer Rouge, et puis plusieurs autres cantiques encore.

A ce moment, les femmes apportèrent l'enfant à la porte de la synagogue, et toute l'assemblée se leva. Le parrain alla le recevoir et revint s'asseoir avec lui, sur son siège. Chacun des assistants s'écria : Barouch Habba, Béni soit celui qui vient ici; car les Juifs s'imaginent que l'ange de l'alliance, c'est-à-dire le prophète Elie, arrive avec l'enfant, se met sur le siège placé à côté du parrain et regarde si la loi de la circoncision est bien observée. Quand ils préparent le second siège, il faut qu'ils prononcent à haute et intelligible voix les paroles suivantes : « Voici le siège du prophète Elie », faute de quoi il ne viendrait pas assister à la circoncision. Aussi ce siège est-il mis en place trois jours à l'avance, comme pour inviter le prophète à venir en prendre possession.

Le péritomiste défit ensuite le maillot de l'enfant, prit son petit organe par la peau du prépuce, repoussa le gland, frotta fortement le prépuce entre ses doigts pour le rendre insensible et, prenant le couteau des mains du servant, dit, a haute voix, la prière suivante : « Loué sois-tu, Eternel, notre Dieu, roi de l'univers, qui nous as sanctifiés par tes commandements et nous as ordonné la circoncision ».

Tout en récitant cette prière, il coupa un petit morceau du prépuce de manière à découvrir le gland et le jeta dans l'assiette pleine de sable, en rendant le couteau au servant. Il prit ensuite le verre de vin, en aspira une bouchée, dont il aspergea l'enfant pour prévenir la défaillance. Puis il mit le petit organe dans sa bouche, suça le sang pour arrêter l'hémorrhagie et le cracha dans les bols de vin et de sable. Il recommença cette succion au moins trois fois.

Quand le sang fut à peu près arrêté, il saisit le prépuce avec les deux ongles affilés de ses pouces, le sépara violemment et le refoula derrière le gland, qui resta complètement à nu.

Cette dernière opération fait beaucoup plus souffrir l'enfant que la première.

Le péritomiste pansa la blessure avec la toile trempée dans l'huile et remit l'enfant dans le maillot. Alors le père, qui remplissait les fonctions de péritomiste, prononça la prière suivante : « Loué sois-tu, Eternel, notre Dieu, roi de l'univers, qui nous as sanctifiés par tes commandements et nous as ordonné d'entrer dans l'alliance d'Abraham, notre père. » Toute l'assistance répondit : « Comme cet enfant est entré dans l'alliance d'Abraham, qu'il entre aussi dans la loi de Moïse, dans l'honneur et la vertu. »

Le péritomiste se lava avec soin la bouche et les mains. Le parrain qui tenait l'enfant se lava et se plaça en face de lui. Le péritomiste prit alors la seconde coupe de vin rouge, la consacra, prononça une prière sur l'enfant et dit : « O notre Dieu, Dieu de nos pères, fortifie cet enfant et conserve-le à son père et à sa mère et que son nom soit

parmi le peuple d'Israël *Isaac, fils d'Abraham*, que son père trouve sa joie dans le fruit de ses reins et sa mère dans celui de ses entrailles, ainsi qu'il est écrit : Ton père et ta mère qui t'ont engendré se réjouissent. Le prophète dit encore : Je passai devant toi et je te vis étendu misérablement dans ton sang et je te dis : Tu vivras dans ton sang. Oui, je te dis, en te voyant ainsi étendu dans ton sang : Tu vivras. »

Ici, le péritomiste trempa son doigt dans la coupe de vin où il avait craché le sang qu'il avait sucé et le passa trois fois sur les lèvres de l'enfant, dans l'espoir que, selon les paroles précédentes, le sang de la circoncision sera pour lui un gage de longue vie.....

Il continua ensuite sa prière et demanda à Dieu de protéger son peuple, parce qu'il observe son alliance, d'accorder la vie au père et a la mère et de bénir leur enfant. Il fit boire tous les jeunes garçons dans la coupe bénite, ordonna d'emporter l'enfant et de le remettre dans les bras de sa mère.

Quelques juifs dévots placent l'enfant, avant et après la circoncision, sur le coussin d'Élie, afin de le faire toucher et bénir par le prophète lui-même. Ils jettent le prépuce dans le sable pour marquer que la postérité de l'enfant doit être aussi nombreuse que les grains de sable de la mer.

Les enfants malades ne sont circoncis qu'après leur guérison. Les enfants mort-nés ne le sont qu'au cimetière, sur le seuil de la tombe et sans prière ; on leur élève un monument funéraire pour inviter les fidèles à prier pour eux.

En rentrant de la synagogue, on fait un repas auquel doivent assister au moins dix hommes et un ou deux rabbins, qui font, au sortir de la table, une longue prière suivie d'un sermon qu'on n'écoute guère.

Voici maintenant ce que l'on fait pour les enfants du sexe féminin :

A l'âge de six semaines, plusieurs jeunes filles viennent s'asseoir autour du berceau orné de guirlandes d'argent, soulèvent plusieurs fois l'enfant et lui donnent son nom. Celle qui est placée au chevet est la marraine. Un repas termine la cérémonie.

3.

Les bains des Juives.

On m'a montré sous la synagogue plusieurs bassins où les femmes viennent souvent se purifier en se plongeant entièrement sous l'eau, de manière qu'il ne reste pas un cheveu dehors. Elles tiennent les doigts et tous les membres écartés pour que l'eau puisse pénétrer partout. Cela les expose souvent à de grands dangers, surtout en hiver, car il leur est défendu de faire chauffer l'eau. D'ailleurs, il est parlé longuement de ces bains et d'autres cérémonies

concernant les femmes dans un livre judéo-allemand, appelé le livre des femmes. Je puis donc me dispenser de m'étendre davantage sur ce sujet.

4.

Comment les Juifs élèvent leurs enfants.

Les Juifs élèvent très bien leurs enfants et les habituent, dès leur bas âge, à pratiquer la Loi. Ils les obligent à se déshabiller au lit, a ne jamais être nu-tête, surtout dans la synagogue, parce que la majesté divine plane au-dessus d'eux et qu'il n'est point permis de se découvrir devant elle. Ils sont persuadés que c'est un très mauvais présage, si un enfant marche nu-tête, surtout entre sept et treize ans. Depuis l'âge de treize ans jusqu'à la fin de leur vie, il leur est absolument défendu d'aller nu-tête. On les habitue aussi, dès l'enfance, à porter une ceinture autour du corps pour séparer le cœur des parties honteuses ; cela empêche, disent-ils, le cœur d'avoir de mauvais désirs pendant la prière.

Les enfants ne sont tenus d'observer la Loi qu'à partir de l'âge de treize ans, et les péchés qu'ils commettent avant cet âge incombent au père, qui en porte la peine. A quinze ans, on doit les initier aux discussions talmudiques. Les garçons se marient à dix-huit ans et même plus tôt et les filles à l'âge de douze ans et un jour ; mais ce n'est qu'à vingt ans qu'ils sont affranchis de la tutelle de leurs parents.

Ils font leur prière au lever du soleil ; c'est la raison pour laquelle leurs parents les réveillent de très grand matin.

5.

Ce que les Juifs font en se levant.

La première chose qu'ils font le matin en se levant est une prière. Dieu, disent-ils, ferme toutes les portes du ciel à l'entrée de la nuit ; les anges les gardent et abandonnent la terre aux démons. Mais à minuit on publie au ciel que les portes vont être ouvertes à l'aube du jour. Les coqs entendent cette proclamation et se mettent à chanter pour réveiller les hommes ; les démons perdent aussitôt leur pouvoir. Voilà pourquoi les Juifs disent le matin : « Loué sois-tu, Éternel, toi qui as donné l'entendement aux coqs. »

Il leur est défendu de se tenir debout, tout nus, sur leurs lits ; ils doivent être couchés et non assis pour mettre leurs chemises, afin que les murs de leurs maisons ne voient pas la honte de leur nudité.

Il leur est également interdit de se laver avec la main droite, parce qu'ils s'en servent pour suivre les versets de l'Écriture, et de se toucher, le matin, sans s'être lavés, parce que des esprits impurs ont pu se reposer sur leur corps pendant la nuit.

Ils se lavent la bouche et la figure, parce qu'elles sont faites à l'image de Dieu, et ils ne prononcent le nom du Seigneur qu'après s'être nettoyé la bouche.

Ils recueillent l'eau de leur toilette dans un bassin et ont soin de ne pas la verser dans un endroit où il passe beaucoup de monde, de peur qu'elle ne soit employée à des maléfices.

6.

Des vêtements des Juifs et des marques qui doivent leur rappeler les commandements et les défenses.

Ils ont un vêtement carré, sorte de petit manteau, qu'ils mettent, les uns, en se levant, les autres, au moment de faire leur prière. Il est composé de deux pièces d'étoffe, de taffetas ou de soie, attachées ensemble, à la partie supérieure, par deux cordons. L'un pend sur la poitrine, l'autre sur le dos. A chacun des quatre coins est suspendue une frange de 8 fils de laine blanche ; chacun a la largeur de 4, 8, ou 12 travers de doigt. Ils appellent ces franges : *Zizith*.

Ils attachent une telle importance à ces mantelets qu'ils sont persuadés qu'il suffit de les porter pour observer toute la Loi. En effet, à chaque frange il y a cinq nœuds, qui représentent les cinq livres de Moïse ; ajoutez-y les 8 fils de laine blanche, cela fait 13. Or le mot zizith est égal au nombre 600 ; d'où il suit que quiconque a des zizith observe 613 commandements.

Ils nouent aussi autour de la tête un bandeau qu'ils nomment *Tephillin*, Precatoria. Ce bandeau porte un gros nœud où se trouvent écrits, sur de la peau de veau pliée en 8 et cousue de soie, des passages du 18e chap. du 2e livre de Moïse et des 6e et 11e chap. du Deutéronome. Ils mettent le bandeau de telle sorte que le gros nœud se trouve sur le front, entre les deux yeux, pour que la loi de Dieu pénètre bien dans le cerveau. En outre, ils prennent un cuir carré, plié en 8, y écrivent des passages du 12e chap. de l'Exode et placent le parchemin dans une poche de cuir, semblable à un dé à coudre. Ils y attachent une longue courroie et l'appellent *Tephillin de la main*. Ils fixent cette courroie au bras gauche, au-dessus du coude, le nœud tourné vers le cœur, qui se trouve ainsi mieux disposé à la prière. Ils roulent ensuite la courroie autour du bras jusqu'à la main. En attachant la courroie au bras et à la tête, ils disent : « Sois loué, Eternel, notre Dieu, roi de l'univers, qui nous as sanctifiés par tes commandements et nous as ordonné de mettre les Tephillin. » En parlant ainsi, ils tiennent les yeux fixés sur le bandeau du front, le baisent et l'enfoncent ensuite sur les yeux.

On conserve les Tephillin dans de petits sachets à double ou triple compartiment.

Ils regardent ces souvenirs comme très sacrés ; on en parle beau-

coup dans leurs livres, comme je l'ai appris d'eux-mêmes lorsque je les voyais s'en servir dans la synagogue, conformément aux prescriptions de leur Loi.

7.

La prière du matin des Juifs.

Ils se réunissent tous les jours, de bon matin, à la synagogue, car il ne leur est pas permis de faire leur prière, passé la 3e heure du jour.

A l'entrée du temple se trouve scellée dans le mur une barre de fer, où ils essuient leurs pieds quand il fait mauvais temps. En entrant ils se recueillent et songent avec qui ils vont s'entretenir ; ensuite ils font des salutations vers l'Arche sainte et récitent à haute voix un grand nombre de prières marquées dans leurs livres ; ils chantent aussi quelques prières et traînent souvent sur un seul mot une demi-heure et même une heure entière. Ils se tournent de différents côtés et, à la fin de chaque prière, hommes et femmes, ces dernières placées dans le sous-sol, s'écrient : *Amen*, *Sélah*. Ils pensent que ces mots sont comme la signature au bas d'un acte et confirment le contenu de la prière.

Enfin, tous quittent la synagogue, mais à reculons, pour ne montrer aucune partie indécente à l'Arche sainte, où est déposé le livre de la Loi. Ils sortent ainsi très lentement, parce que Dieu, disent-ils, compte leurs pas et leur accordera la récompense qu'ils méritent. S'ils rencontrent une femme, ils ferment les yeux pour éviter les mauvais désirs. Ils ne crachent pas à terre dans la synagogue, mais dans un linge, de peur de toucher quelque ange. Ils doivent être placés plus bas que le pupitre qui porte le livre de prières.

Je connais tous ces détails pour les avoir vus maintes fois de mes propres yeux.

8.

Ce que font les Juifs après la prière du matin.

En rentrant chez eux, ils quittent les Tephillin et le mantelet dont nous avons parlé et déjeûnent avant d'aller à leurs affaires. Ils prétendent que la bile est sujette à 63 maladies différentes, dont on se préserve en prenant un doigt de vin et un petit morceau de pain. Les femmes pieuses préparent le déjeûner que les hommes doivent prendre, en temps voulu, à onze heures, sous peine de s'attirer une foule de maladies. Ils se lavent les mains avant et après le repas et les essuient avec soin. Ils observent plusieurs usages pendant le repas, bénissent le pain, le sel et le vin, se tiennent à table comme s'ils étaient assis devant Dieu et ne jettent ni os ni débris derrière

eux ou à côté, de crainte d'atteindre les esprits invisibles. Au sortir de la table, ils y laissent un morceau de pain pour que la bénédiction y demeure. Vers le soir, ils se rendent à la synagogue pour y réciter les prières de l'après-midi et du soir.

Lorsqu'un différend s'élève entre deux parties, l'une d'elles s'avance près du livre de prières, le ferme, frappe dessus avec la main et dit : Je le ferme. Aussitôt les prières sont interrompues jusqu'à ce que leur différend soit vidé. Souvent les deux parties sont obligées de quitter la synagogue sans prier, et quand l'une d'elles s'obstine, les prières restent interrompues pendant quelques jours.

Ils disent des prières, en se couchant, jusqu'à ce qu'ils s'endorment.

9.

De quelques objets qui se trouvent dans leur synagogue.

Le jour du sabbat, quand ils prient dans la synagogue, ils se jettent souvent le visage contre terre, s'inclinent et font toutes sortes de révérences. Ensuite ils passent au livre de la Loi et y lisent la section de la semaine. Le livre de la Loi, c'est-à-dire les 5 livres de Moïse, sont écrits en lettres majuscules sur des peaux cousues bout à bout. Ces peaux s'enroulent sur des rouleaux de bois attachés aux deux extrémités. On les conserve dans une armoire ou Arche particulière, creusée dans le mur. Devant la porte est tendu un beau rideau, qui est d'autant plus riche que la fête est plus grande. Ils aiment surtout à y faire broder de beaux oiseaux. Le livre est toujours enveloppé dans un drap où se trouvent brodés plusieurs mots hébreux et enfermé dans un étui de velours de soie ou d'or, auquel est suspendue une plaque d'argent, retenue par une chaîne également en argent, sur laquelle sont inscrits ces deux mots : *Kéter Torah*, couronne de la Loi.

Pendant que l'officiant (Hazan) tire le livre de l'armoire et le porte au lieu élevé qui est une sorte de chaire, on chante les versets 10 et 35 du 4e livre de Moïse ; Isaïe, 2, 3, Psaumes, 34, 4 et 99, 5 et 9. Sur la grande estrade carrée se trouve une table avec un beau tapis de soie. Le chantre y dépose le livre ; un autre en ôte les enveloppes. Ils appellent un des assistants par son nom et celui de son père, pour qu'il vienne se placer à côté d'eux. Celui-ci baise le livre à travers la toile, prend en main les deux rouleaux en bois et loue à haute voix Dieu de leur avoir donné la Loi. L'officiant lit ensuite un chapitre du livre, après quoi celui qu'ils ont appelé baise de nouveau la Loi et remercie Dieu.

Après cela, deux autres Juifs de l'assistance sont appelés, et chacun fait comme le premier, en sortant de l'estrade par une autre porte que celle par laquelle il y était entré. A ces deux-là en succède un 3e, qui doit avoir les bras solides, car il tient le livre élevé en

l'air des deux mains, le déroule aussi loin qu'il le peut, le promène devant l'assistance de façon que chacun puisse voir l'écriture. Les assistants s'écrient alors : « Voici la loi que Moïse a donnée aux enfants d'Israël. » Les femmes se pressent et se poussent au dehors contre les barreaux des fenêtres afin de voir aussi l'Ecriture sainte, car il leur est défendu de la baiser, comme font les hommes.

Si le juif qui porte le livre faisait un faux pas ou une chute, tous les assistants seraient obligés de jeûner, et ce serait un signe de malheur. Les préposés arrivent ensuite, enroulent de nouveau le livre, l'enveloppent et le remettent dans le fourreau. Alors tout le monde vient baiser le livre et le toucher avec deux doigts, qu'ils se passent ensuite sur les yeux. Pendant qu'on le rapporte vers le tabernacle, l'officiant et les fidèles chantent le verset 36 du chap. 10 des Nombres et le verset 8 du chap. 5 des Psaumes.

10.

De quelle manière les Juifs se préparent au Sabbat.

Ils commencent le Sabbat à la tombée de la nuit. Les femmes allument, dans les maisons, les lumières du Sabbat, en souvenir du péché d'Eve, qui a éteint la lumière de la vie. Elles préparent trois bons repas, l'un pour le vendredi soir et les deux autres pour le jour du Sabbat.

Les Juifs se lavent avec soin le corps, coupent les ongles, qu'ils jettent ensuite au feu, de peur qu'on ne les emploie à des maléfices. Bref, ils se préparent pour le Sabbat comme s'ils se rendaient à une noce.

11.

Comment ils observent le Sabbat.

Ils chantent, prient et font la lecture de la Loi, comme il est dit plus haut. Tout travail leur est interdit; ils ne doivent pas même tuer une puce, mais la prendre et la jeter; il leur est défendu de voyager et de rien faire qui ressemble à un travail. Ainsi, quand ils donnent à manger aux oiseaux, ils ne leur jettent pas trop de grains, parce que le superflu pourrait germer et semblerait avoir été semé à dessein. Ils mangent de l'ail, pour ne songer qu'aux divertissements et aux galanteries. Ils sont persuadés que, pendant le Sabbat, les mauvaises odeurs ne sont pas aussi fortes que les autres jours en certains endroits, parce que l'enfer ne brûle pas ce jour-là et que les damnés ont du répit et peuvent même sortir de l'enfer; mais, aussitôt le Sabbat terminé, ils y retournent et recommencent à brûler; or, c'est la fumée des damnés qui produit les émanations pestilentielles de certaines cavernes.

Ils prétendent aussi recevoir le jour du Sabbat une âme supplémentaire pour réjouir leur cœur. En temps ordinaire, ils ont trois âmes. Pendant le sommeil, l'une d'elles s'en va vers les régions supérieures, l'autre vers les régions inférieures, s'initiant toutes deux à toutes sortes de mystères; quant à la troisième, celle qui nous a été donnée au moment de notre naissance, elle ne quitte pas le cœur ; c'est elle qui produit les songes.

Je passe sous silence une foule d'autres croyances bizarres.

12.

La Pâque des Juifs.

Ils font leurs préparatifs quelques jours à l'avance. Pendant la fête, ils se conduisent en grands seigneurs, se penchent à table sur le côté gauche en buvant et vident, l'une après l'autre, quatre coupes de vin bénit... Ils prient Dieu de relever bientôt leur temple et répètent à chaque instant ces mots : « Bâtis bientôt, bâtis bientôt. »

La fête commence le 14 mars (lisez : le 14 Nissan) et dure deux jours.

13.

La Pentecôte.

Ils commencent à supputer les jours à partir de la seconde nuit de Pâque jusqu'au 49e jour, veille de la Pentecôte. Ils évitent, ce jour-là, de se pratiquer des saignées, à cause du mauvais air qui règne et qu'ils appellent « le bourreau. »

La fête dure deux jours.

Ils couvrent le sol de feuillage et suspendent des branches vertes aux murs de leurs maisons.

14.

La Fête des Tentes.

Cette fête est célébrée en septembre (lisez Tisri) qui est le 7e mois, ou plutôt le premier, puisqu'Adam a été créé en ce mois.

Elle rappelle le souvenir des 40 années pendant lesquelles Dieu fit vivre les enfants d'Israël sous des tentes, dans le désert. Ils disent une foule de prières, mais sans ferveur ; ils les débitent au galop ; c'est à qui ira le plus vite.

Quand l'officiant arrive au verset : « Seigneur, donne la paix, etc. », chacun prend dans la main droite son bouquet de branches de palmier, d'olivier et de saule, et, dans sa main gauche, un citron, loue Dieu et incline les rameaux vers les quatre points cardinaux»

vers le ciel et vers la terre. Ils répètent la cérémonie sept fois pendant les sept jours de la fête, en souvenir de Jéricho, dont on a fait sept fois le tour. Ils croient que, de même que les murs de cette ville tombèrent au bout de sept jours, de même les chrétiens tomberont un jour.

15.

De la nouvelle lune.

Ils fêtent la nouvelle lune. Ils croient que primitivement la lune avait un éclat égal à celui du soleil, mais, qu'ayant murmuré contre Dieu et ayant voulu briller seule au ciel, Dieu l'obscurcit et la condamna à emprunter sa lumière au soleil. La lune s'en plaignit et Dieu, se repentant de sa sévérité, institua un sacrifice expiatoire pour chaque jour de nouvelle lune.

Ils croient aussi qu'à la lune nouvelle de septembre, Dieu tient jugement avec les anges sur les péchés des Juifs.

Ils tiennent également une fête d'expiation pendant laquelle ils s'abstiennent de 5 plaisirs : ils jeûnent (à l'exception des malades), ne portent pas de souliers, s'interdisent les parfums, les bains et tout commerce charnel.

16.

Du jeûne des Juifs.

Ils ont plusieurs jours de jeûne, bien que la loi de Moïse ne leur prescrive que celui du 10 septembre (Tisri). Le 8 août (Ab), veille du jour anniversaire de la destruction du Temple de Jérusalem, ils s'abstiennent même de manger des haricots et des pois, parce que le germe simule une bouche et que la tristesse ne doit pas avoir de bouche (doit être muette), mais comme les œufs et les lentilles n'ont pas de bouche, ils peuvent en manger.

17.

De leurs ustensiles de cuisine.

Ils ont deux espèces de vaisselle, l'une pour la viande, l'autre pour le lait. Un Juif a toujours deux couteaux, l'un pour la viande, l'autre pour le fromage et le poisson. Ils ne placent jamais de lait auprès de la viande, ni sur le feu ni sur la table, pas plus que du poisson et de la viande, par crainte de la lèpre. Les bouchers ne peuvent exercer leur métier sans une autorisation spéciale du rabbin, car ils ont toutes sortes de pratiques religieuses à observer. Les Juifs ne mangent ni le sang, ni les parties postérieures de la bête, parce que l'ange a touché la cavité de la cuisse de Jacob. Ils vendent les quartiers postérieurs aux chrétiens.....

18.

Du mariage des Juifs.

J'ai assisté à un mariage juif pendant mon séjour à Avignon et y eus l'occasion de voir leurs danses. Une demi-douzaine de Juifs se tiennent debout, dans un coin de la salle, et chantent à haute voix toutes sortes de danses, des Gaillardes et des Branles ; ils ne veulent pas d'instruments à cordes. Après que les fiançailles ont eu lieu d'un accord commun, on appelle jeunes et vieux dans la salle. Chaque garçon tient un pot neuf à la main ; l'un d'eux donne lecture du contrat des fiançailles et annonce le jour du mariage. Tous ensemble adressent leurs vœux de bonheur aux fiancés et lancent leurs pots contre terre ; c'est là, disent-ils, un symbole d'abondance. En sortant, on leur sert des confiseries et du vin doux.

La veille du mariage, la fiancée prend un bain froid en se plongeant tout entière sous l'eau. Les femmes l'accompagnent avec des clochettes. Les invités s'envoient les uns aux autres des ceintures, le fiancé en envoie une avec des franges d'or à la fiancée, qui lui en fait parvenir une avec des glands d'argent. Le jour du mariage, elle revêt ses plus beaux vêtements, porte un voile sur la figure pour qu'elle ne voie pas son fiancé. Pendant la toilette, on lui chante toutes sortes de chants appropriés au mariage. On la bénit à la porte du temple, dans la rue, à ciel ouvert, comme je l'ai vu faire moi-même. Le fiancé marche devant avec quelques hommes et la fiancée suit avec des femmes. On mène celle-ci trois fois autour de son époux, qui la prend par la main et lui fait faire un dernier tour, pendant que les assistants jettent du froment sur eux pour marquer qu'ils doivent multiplier et prospérer.

La fiancée se place à la droite de l'époux, le visage tourné vers le midi, comme doit être placé le lit si l'on veut avoir des garçons.

Le rabbin qui leur donne la bénédiction nuptiale couvre la mariée avec un coin du châle que porte le fiancé autour du cou, puis il prend un verre de vin sur lequel il prononce une bénédiction et en fait boire aux deux époux. La mère de la mariée se tient derrière elle et lui essuie la bouche avec un mouchoir. Au mariage auquel j'assistai, la mère se hâta trop de l'essuyer et la mariée renversa du vin sur ses vêtements, qui étaient tout en satin blanc. La mère la gronda devant tout le monde, bien qu'elle fût elle-même la cause de l'accident. La mariée n'osa plus lever les yeux. On me dit que c'était la première fois qu'elle venait à la synagogue, puisqu'aucune jeune fille n'a le droit d'y entrer avant le jour de son mariage. On fait boire la mariée dans un vase à étroite embouchure si elle est jeune fille, et à large ouverture si elle est veuve. Après cela, le rabbin prend une bague en or sans châton, la montre aux assistants, la passe au

doigt de la mariée et fait la lecture du contrat. Il donne une seconde fois à boire aux mariés, et l'époux brise le verre en souvenir de la destruction du temple.

Au sortir de la synagogue, on se met à table ; le marié récite une longue prière et les invités s'écrient : que l'on prépare les poules ! Aussitôt on place devant la mariée une poule et un œuf, et la poule est déchirée au milieu des éclats de rire. Cela signifie que la mariée doit supporter les douleurs de l'enfantement avec joie, comme la poule pond en chantant. Après cela l'on commence le repas, les danses et les chants d'allégresse. A la fin, on danse le Braule. L'époux se place à la tête des hommes, la mariée à la tête des femmes, et tout le monde se tenant par la main se met à danser. La noce dure d'ordinaire huit jours.

19.

Du divorce des Juifs.

Bien que la loi leur défende le divorce, il s'est introduit on ne sait comment chez eux. L'acte de divorce ne doit avoir que douze lignes d'une écriture particulière et être remis à la femme en présence de trois témoins.

Lorsque l'époux décédé laisse un frère non marié, celui-ci est tenu d'épouser la veuve. S'il refuse, elle lui ôte le soulier du pied droit en présence des anciens et des juges, lui crache à la figure et dit : Ainsi soit traité quiconque refuse de relever la maison de son frère. Alors seulement elle peut contracter un nouveau mariage. Une veuve me confia à moi-même ses plaintes de ce que le frère de son défunt, qui habitait Francfort, ne voulait pas prendre de décision à son égard.

20.

Maladies des Juifs.
Les Juifs sont sujets à beaucoup de maladies comme les Chrétiens.

Ils emploient, dans l'espoir d'une guérison, beaucoup de signes cabalistiques.

Les adultères sont condamnés, en hiver, à se plonger, pendant quelque temps, jusqu'à la hauteur de la bouche, dans un bain froid et à s'asseoir, en été, tout nus, dans une fourmilière, le nez et les oreilles bouchés, ou selon la gravité du cas, à courir, en été, à travers un essaim d'abeilles. Un meurtrier est condamné à un exil de trois ans, pendant lequel il reçoit des coups de fouet dans toutes les villes qu'il traverse.

Quand un juif meurt, ses parents déchirent leurs vêtements et versent les eaux de sa demeure dans la rue pour que l'ange de la mort puisse essuyer son glaive, auquel restent attachées trois gouttes

de fiel. La première de ces gouttes tue, la seconde fait pâlir et la troisième fait commencer la décomposition du corps.

Ils prétendent que si le moribond étend une main, c'est un signe certain que la vie l'a quitté, comme c'est une marque contraire pour un enfant venant au monde, les mains jointes.

On lave le corps avec de l'eau chaude et on répand sur la tête du défunt un peu de vin et le contenu d'un œuf.

Les amis du décédé l'enterrent et arrachent quelques brins d'herbe en signe de résurrection.

Les Juifs croient que les morts sont condamnés à aller sous terre de caverne en caverne, de gouffre en gouffre, jusqu'en Palestine. Aussi les riches d'entre eux font-ils le voyage de la Terre-Sainte de leur vivant, pour en être dispensés après la mort.

21.

Le Messie.

Ils croient à la venue future d'un Messie qui opèrera plusieurs miracles. Ils assisteront tous au grand festin, qu'au dire du Talmud, il donnera à l'occasion de son mariage.

Les Chrétiens seront leurs serviteurs. Le blé poussera sans avoir été semé et la pluie tombera quand ils la demanderont. En un mot, ils seront tous de grands seigneurs, heureux et contents.

Tels sont les détails que j'ai appris soit par moi-même, soit par les Juifs qui venaient, en grand nombre, à l'hôtel où je demeurais. J'en voyais presque tous les jours plusieurs d'entre eux. Ils sont placés sous la protection du pape, auquel ils paient un tribut considérable.

LE TRÉSOR DES JUIFS SEPHARDIM

Notes sur les familles françaises israélites du rit portugais [1]

II.

LE ROLE DES JUIFS BORDELAIS EN 1636.

Familles Romero, Moura, Cisneros, Hierre, Barbosa, Martinez, Peremote et Oliveira ou Doliveira. — Lettres de bourgeoisie obtenues par des Juifs avant 1660. — Don du Consistoire de Paris à la Légion d'Honneur en 1812. — Familles Dias et Coutinho ou Couitigne. — Souscription des Juifs bordelais pour offrir au Roi un vaisseau de ligne en 1782. — Autres témoignages de patriotisme : prières et jeûne pour le souverain en 1744, 1748, 1757 et 1774 ; don à l'archevêque pour les chrétiens du Maroc en 1766 ; autorisation de porter les armes le Sabbat en 1773. — Familles Machado, Costas, Coste et Lacoste-Furtado. — Pratique extérieure du catholicisme chez les Juifs portugais du XVIIe et du XVIIIe siècles. — Population juive de Bordeaux de 1656 à 1700. — Reconnaissance officielle de la Communauté de Paris en 1777 ; Jacob Péreire en est le syndic.

Le 4 décembre 1636, les Jurats [2] de la ville de Bordeaux firent dresser le *Rôle des familles des Portugais* [3] résidant en cette ville. Ce document, rédigé par Sébastien Dias, docteur en médecine, et Henri de Mora, négociant, comprend trente-six familles ou cent soixante-sept individus plus ou moins riches et quatre-vingt-treize pauvres ; on y compte cinq chefs de famille « natifs françois » et six chefs de famille « naturalisés ». Voici la liste des noms patronymiques rectifiés [4] : Alvares, Barbosa, Cardozo, de Cisneros, da Costa, Dias, Diera (?) Fernandes, Gommes, Lacoste-

[1] Voir *Revue*, t. XX, p. 287.

[2] C'est le nom que l'on donna jusqu'à la Révolution à des magistrats qui peuvent être assimilés aux adjoints au maire de notre temps.

[3] Detcheverry, *Hist. des Israél. de Bordeaux*, pp. 59-62. — On nommait simplement *Portugais* les Juifs de Guienne qui pratiquaient *extérieurement* le catholicisme au XVIe et au XVIIe siècles.

[4] J'orthographie les noms à la portugaise.

Furtado, Lopes, Louis, Machado, Marques, Martinez, Mendes, de Moura, Oliveira, Peremota (?), Rodrigues, Romero, Sasportas, Silva et Vaz. — Ce sont les Israélites que, de nos jours, nombre de trop zélés antisémistes appellent des « nouveaux venus » : ils ont cependant près de trois cents ans de naturalité française authentique !

J'enregistre ici les sept noms suivants sur la descendance desquels je n'ai pas de renseignements précis et qui ne me sont guère connus que par l'acte de 1636 :

1° « *Alfonse ROMERO* [1], natif français, [habitant avec] sa mère [et ses] deux sœurs, rue du Mirail [2] ». — Il avait reçu des lettres de bourgeoisie à Bordeaux, mais un arrêt du Conseil les annula en 1662. Cet arrêt, cité par tous les historiens de la communauté bordelaise [3], ne visait nullement, quoi que l'on ait dit [4], les Juifs ou Nouveaux-Chrétiens. Une lecture attentive du texte original [5] permet de constater ce qui suit : La ville ayant commis des abus dans la dispensation des lettres de bourgeoisie, le roi ordonna, le 6 novembre 1660, que les bourgeois reçus depuis vingt ans présenteraient leurs titres dans les quinze jours ; deux ans après, le 9 août 1662, il cassa les lettres données par la ville à diverses personnes qui ne parurent pas devant le commissaire enquêteur ; s'il y a, parmi elles, des Juifs, comme les Alvares, les Cardoze, les Fernandes, les Dias [6], les Lopes et notre Alphonse Romero, on y trouve aussi des chrétiens d'origine, tels que les Saige, les Hazera, les Lalanne, etc. — Pour en finir avec Alphonse Romero, je dois ajouter qu'il eut de sa femme, Marie de Fonseca, une fille qui fut baptisée sous le nom de *Marie Romère* [7], dans l'église Saint-André de Bordeaux, le 5 janvier 1616.

2° « *Anthoine-Henriques de MORA* », ou plutôt : *de MOURA*, « naturalisé français, [demeurant avec] sa femme, trois enfants [mâles et] deux filles, rue Bouhault [8]. » Ce fut lui qui dressa le rôle de 1636 ; il en appert qu'il était marchand. — Le nom de *Moura* est assez répandu en Portugal et ce devait bien être celui de notre personnage : le 5 janvier 1616, au baptême de Marie

[1] *Romero*, en portugais *Romeiro*, signifie *pèlerin*.
[2] Detcheverry, *Hist. des Israël. de Bordeaux*, p. 60.
[3] Detcheverry, *loc. cit.*, p. 54 ; Malvezin, *Histoire des Juifs à Bordeaux*, p. 131.
[4] Moïse Schwab, *Histoire des Israélites depuis l'édification du second temple*, ch. XIII, 1 ; p. 247.
[5] Archives Nationales à Paris, *Série E*, 357.
[6] Le texte dit : « François Dès ».
[7] Malvezin, *Hist. des Juifs à Bordeaux*, p. 127, note.
[8] Detcheverry, *loc. cit.*, p. 60.

Romero, dont nous venons de parler, le parrain fut, en effet, un sieur *Francisque-Fernandes de Moura*.

3° « *Pierre de SISNEROS* », ou mieux : *de CISNEROS*[1], ayant en sa demeure « son gendre, sa femme, quatre enfans, même rue Bouhault ». — C'était probablement un Espagnol, à en juger par le nom de *Cisneros*, qui est celui d'une petite ville du diocèse de Léon.

4° « *Bartholomé DIERA* », naturalisé, [logé avec] trois enfans, « [mâles et] une fille, rue Bouhault[2] ». — Ce mot *Diera* doit, peut-être, se lire : *de Hierro*, et il s'agirait alors d'un membre de la famille HIERRO (HIERRE, HYERRO, YERO, ou YERRO), dont le nom espagnol[3] se trouve déjà parmi les Juifs de France au XIIIe siècle : un *Haquin*, ou *Haïm Hierre*, vivait, vers 1296, dans la ville de Paris[4]. — En 1716, le 22 septembre, *Joseph Hyerro*[5] vint d'Espagne à Bordeaux et y fut circoncis à l'âge de cinquante ans. Son fils, *Abraham Yero* y servit de parrain à plusieurs espagnols[6] et notamment à son neveu, Joseph de Silva[7], qui eut pour marraine *Rachel Henriques Yerro*, le 18 mars 1737.

5° « *Diego BARBOSSA* », c'est-à-dire . *BARBOSA*, habitant avec « sa femme [et] une fille, rue du Mirail[8] ». — Son nom indique une origine portugaise.

6° « *Emmanuel MARTIN*, [demeurant avec] sa femme, deux enfans [mâles et] une fille, rue du Mirail[9] ». Si c'était un Portugais il faut lire : MARTINS, et, si c'était un Espagnol, son nom est MARTINEZ.

7° « *Emmanuel PEREMOTE* », [logeant avec] « sa femme, un enfant, son père et sa cousine, rue du Mirail[10] ». — Il faut peut-être lire : *Emmanuel Pedre Mote*, en portugais : *Manuel Pedro da Mota*.

Nous allons examiner maintenant quelques-unes des familles citées dans le *Rôle des Portugais de Bordeaux en 1636* et qui ont fait souche en France :

[1] Detcheverry, *loc. cit.*, p. 60.
[2] *Ibidem*, *ibid.*
[3] Le mot espagnol *hierro* veut dire *fer*.
[4] Isid. Loeb, *Le rôle des Juifs de Paris en 1296 et 1297*, *Rev. des Étud. juiv.*, t. I, p. 63.
[5] *Thezoro de los circumsidados*, A. f° 11.
[6] *Thezoro*, A, f°s 17 (15 janv.) et 19 (5 sept. 1720).
[7] *Ibidem*, f° 46.
[8] Detcheverry, *loc. cit.*, p. 60.
[9] *Ibidem*, p. 61.
[10] *Ibidem*, p. 61.

Manuel OLIVEIRA (ou *Olivera*), docteur régent, signalé comme demeurant avec « une sienne fille et une nièce, rue Bouhault [1] », appartenait à la famille du célèbre rabbin *Salomon ben David de Oliveira*, mort à Amsterdam en 1708, à en juger par la date du 4 sivan 5468 que porte son oraison funèbre, en portugais, par Salomon ben Juda de Léon [2].

Le rabbin S. d'Oliveira écrivit plusieurs ouvrages d'exégèse, de grammaire, de lexicologie et de chronologie, en espagnol, en hébreu et en portugais [3].

Quant au *Manuel Oliveira* du Rôle bordelais, nous le trouvons dans l'*Armorial général de France* [4], parmi les personnes dont les armoiries ne furent enregistrées que le 26 novembre 1700, parce qu'il avait négligé d'en fournir à temps le dessin. Il résidait alors à Bayonne. Ses armes sont : « d'or à trois merlettes de sable [5] ».

Je ne sais au juste quel degré de parenté existait entre l'Emmanuel Oliveira de 1636 et le *Manuel de Olivera* ou *Olibeira* qui vint de Portugal, — de Bragance, d'après des renseignements de famille, — et fut circoncis à Bordeaux le 24 janvier 1723, à l'âge de dix-huit ans [6].

Emmanuel d'Oliveira (le jeune) fut deux fois parrain : 1° d'Isaac Dias [7], le 26 novembre 1729, avec *Esther de Oliveira* ; 2° d'Abraham Mesquita [8], avec sa sœur *Sara Oliveira*, le 14 juillet 1751. — Il était aussi parent de *Jacob d'Oliveira*, âgé de trente-trois ans en 1680, qui habitait alors la Martinique avec son beau-frère, Abraham de Andrade [9].

A cette même famille appartenait *Dominique Lopes d'Oliveira*, qui établit à Bordeaux, au XVIIIe siècle, une manufacture de soieries [10].

Quant à dame *Catherine* Karnay [11], veuve *d'Oliveira*, anglaise, âgée de quarante-neuf ans, incarcérée à Paris comme ci-devant noble, du 6 thermidor an II au 2 pluviôse an III, je ne sais trop si elle était israélite. Elle n'eût pas été, en tout cas, la seule femme

[1] Detcheverry, *loc. cit.*, p. 59.
[2] Jo. Christoph. Wolf, *Bibliotheca hebræa*, t. III, n° 1955.
[3] Cf. Wolf, *loc. cit.*, t. III, n° 1955, et t. IV, pp. 973-974 ; Innocencio da Silva, *Diccion. bibliographico portug.*, t. VII, p. 220 et suiv.
[4] Bibliothèque Nationale de Paris, *Armorial*, Guienne (texte), p. 1144, n° 119.
[5] *Ibidem*, *Armorial*, Guienne (figures).
[6] *Thezoro*, A, f° 27.
[7] *Ibidem*, f° 38.
[8] *Thezoro*, B, f° 22, n° 141.
[9] Cahen, *Les Juifs de la Martinique*, *Rev. des Ètud. juiv.*, t. II, p. 102, note 1.
[10] Detcheverry, p. 66.
[11] L. Kahn, *Les Juifs à Paris*, ch. VII, p. 79.

de cette famille portugaise qui souffrît l'emprisonnement pour cause de politique ou de religion : au XVIe siècle, sous le pontificat de Paul III, une *Marguerite d'Oliveyra* resta longtemps dans l'*in-pace* de l'inquisition de Lisbonne [1].

Les d'Oliveira, — qui écrivent parfois, aujourd'hui, leur vieux et glorieux nom : *Olivera* ou *Doliveira*, — ont eu plusieurs de leurs parents fixés à Paris au commencement de notre siècle : un sieur *Isaac Oliveira* ou *de Oliveira* [2] figure sur les rôles de la communauté parisienne en 1809 et 1811 ; il habitait alors 13, rue Cadet, et sa famille comptait quatre personnes.

A cette époque, nous trouvons, parmi les membres du Consistoire de Paris notre I. d'Oliveira [3], qui fut remplacé par le sieur Salomon Halphen, notable de la Communauté. L'ordonnance royale confirmant cette nomination est du 5 août 1818.

Enfin, dans un des cimetières de Bordeaux [4], nous avons copié l'inscription suivante :

CI-GIT MOYSE DE OLIVEYRA, DÉCÉDÉ JNTREP^TE JURÉ DES LANG^ES ESP^LE ET PORTG^E AU TRIB^L DE COM^CE ET AUX AUTRES TRIB^X, JNHUMÉ LE 16 YAR 5563 CORRESP^T AU 27 FLORÉAL AN XI.

Le second nom du rôle de 1636 est celui de « *Sebastien* DIAS, » médecin juré, natif français, [habitant avec] sa femme, deux » enfants, sa mère, deux de ses frères, dont l'aîné est marié et a » deux enfants ».

Les *Dias* ou *Diaz*, qui transcrivent actuellement [5] leur nom דיאס en hébreu, sont alliés plus particulièrement aux Coutinho, aux Miranda, aux De Pas, aux Lopes [6], aux Soria, aux Pereire, etc. Ils sont originaires du Portugal, où le patronymique *Dias* est des plus répandus.

Ceux qui émigrèrent en France, dès le XVIe siècle, descendent,

[1] Herculano, *Historia de Portugal*, t. III, p. 111.

[2] L. Kahn, *loc. cit.*, appendice, pp. 197, 212 et 235.

[3] C'est ainsi qu'il écrivit son nom au bas d'une lettre adressée, le 5 janvier 1812, par le Consistoire de Paris au Grand-Chancelier de la Légion d'Honneur, pour lui annoncer que le Consistoire renouvelait un don de 500 francs fait en 1811 à la Société maternelle de la Légion d'Honneur. — Nous avons récemment trouvé cette pièce chez un brocanteur de Paris.

[4] Cimetière israélite de la route d'Espagne à Bordeaux. — Sauf pour ce qui est des lettres liées, nous reproduisons textuellement l'inscription.

[5] Cimetière de Montmartre à Paris, *Division israélite*, tombe de Daniel Jules Lopès Dias, année 1862.

[6] Nous donnerons ultérieurement quelques renseignements généalogiques sur les *Lopes-Dias* et sur les *Dias de Soria*.

d'après une tradition constante, de *Luis Dias*, de Setubal [1], qui fut l'un des faux messies de ce XVIe siècle [2]. Etre fils de Juif était déjà un crime aux yeux des Inquisiteurs, qu'était-ce donc d'avoir pour père un messie ! La chose souriait peu, d'ailleurs, aux Israélites rigoristes, puisque le fameux rabbin Isaac Athias, maître de la synagogue de Venise, en 1627, n'hésita pas à substituer le nom d'Athias à celui d'*Isaac Dias*, qu'il portait en Portugal [3].

Quoi qu'il en soit, pour qu'un Dias ait pu se présenter aux croyants en qualité de Messie avec quelque vraisemblance, il fallait que sa famille passât déjà dans la communauté de Setubal pour être issue de la maison de David.

La branche française de cette famille s'établit de bonne heure en Guienne. Dès 1604, *Anne Diez*, fille de *Louis Diez* et de Blanche Lopes, natifs de Serpa [4], cédait à Jean et à Edouard Mendes les biens qu'elle possédait dans cette ville [5]. — Le 25 juin 1610, un « *François Diès*, de la ville de Diana [6], en Portugal », figure comme témoin au mariage d'Isidore Lopès Brandon [7]. — Le 23 décembre 1614, *Jeanne*, fille de *Louis Diès* et de Jeanne Grimendès, était baptisée dans l'église Saint-André de Bordeaux et avait pour parrain *Jehan Diès*, bourgeois et maître orfèvre de cette ville [8]. — Le 22 octobre 1615, François Loppes, docteur médecin de la municipalité, était parrain, dans la même église, de *Pierre*, fils d'*Antoine Diez*, bourgeois, et de Marthe Roudrigués [9]. — Enfin, le 31 mars précédent, *Georges Diès*, fils de *Domenge* (Dominique), avait été également baptisé à Saint-André, église cathédrale de Bordeaux; sa mère est nommée, sur le baptistaire, Léonor Contino [10].

[1] Setubal, port de l'Estremadure portugaise.

[2] Kayserling, *Gesch. der Juden in Portugal*, cap. IV, p. 227.

[3] Innocencio da Silva. *Diccionario bibliogr. portug.*, t. VII, p. 220 et suiv.

[4] Serpa, ville de l'Alemtejo, district de Béja, lieu d'origine de l'illustre maison de Ficalho et de D. Fr. Bernardino de Santo Antonio, qui prêcha à l'auto-da-fé d'Evora, en 1682.

[5] Malvezin, p. 124.

[6] Probablement *Vianna*, district d'Evora. La ville de *Diana* n'existe pas en Portugal.

[7] Malvezin, *loc. cit.*, p. 125.

[8] Malvezin, *loc. cit.*, p. 126, note.

[9] *Ibid.*, p. 127, note.

[10] Le nom de *Contino* doit être lu COUTINHO. Au XVIIIe siècle, on trouve, en effet, à Bordeaux, une famille de ce nom qui se rattache aux Dias, comme on va le voir.

Aaron Coutinho eut deux fils circoncis aux dates suivantes : 1° *Abraham Dias Coitigno*, le 4 décembre 1734, filleul d'Isaac Dacosta ; — 2° *Jacob Couytigne*, le 4 avril 1744, filleul de Moïse Loppes Salzedo ; ainsi qu'il appert du *Thezoro de los circumsidados*, 1re part., f° 45, et 2e part., f° 5, n° 24.

Dans une liste de Juifs expulsés de Bordeaux, suivant une délibération de la

Pour en finir avec les *Diès* (ou plutôt *Dias*) du XVIIe siècle, on peut encore mentionner un acte du 26 novembre 1618, par lequel *Louis Diès*, orfèvre, « de la Nation Portugaise », marié, dans l'église de Sainte-Eulalie de Bordeaux, avec Jehanne Goumès, fait une donation à ses enfants : *Catherine* Henriques, *Perrine* de Roze et *Jehanne* Goumes[1].

Tous ces documents se rapportent à la période du catholicisme apparent ; mais, dès que le culte israélite peut être pratiqué exclusivement, les Dias l'observent avec une fidélité qui s'est conservée de génération en génération jusqu'à nos jours. Vers l'époque dont nous parlons, le 14 mars 1723, un de leurs parents portugais, *Francisco Diaz*, de Bragance, était brûlé par l'Inquisition et mourait comme un bon et vrai Juif[2].

Voici quelques indications sur les Dias, israélites bordelais :

I. — *Moïse Dias* eut, au moins, deux fils : 1° *Jacob*[3], circoncis le 29 septembre 1709, filleul de sa grand'mère Esther Vas ; — 2° *David*[4], le 23 septembre 1718, filleul de David Tinoques et d'Esther Garcia. — *Jacob Dias* eut lui-même cinq fils, opérés aux dates suivantes : *Isaac*[5], le 26 novembre 1729 ; *Moïse*[6], le 18 novembre 1731 ; N...[7], le 14 décembre 1735 ; *Benjamin*[8], le 16 février 1743, et *Abraham*[9], le 3 mars 1744.

II. — *Isaac Dias* eut deux fils : 1° *Isaac*[10], circoncis le 1er janvier 1711, filleul de David Gradis et de Sara Gradis ; — 2° *Abraham*[11], le 13 janvier 1713. Ce dernier eut trois enfants opérés aux dates ci-après : 21 juillet 1744, *Jacob*[12], filleul de son grand-père Jacob Telles Dacosta ; 13 octobre 1748, *Daniel*[13], et 2 décembre 1750, *Moïse*[14].

III. — On trouve encore, sur les registres des péritomistes, un

Nation portugaise du 20 septembre 1744, nous trouvons le nom de *Coytino*. Ce nom qui s'orthographie *Coutinho* est assez répandu en Portugal, où il se prononce *couti-gno*, en mouillant *gn*.

[1] Malvezin, *Hist. des Juifs à Bordeaux*, p. 127, note.
[2] Kayserling, *Gesch. der Juden in Portug.*, cap. IX, s. 328.
[3] *Thezoro de los circumsid.*, A, f° 4.
[4] *Ibid.*, A, f° 14.
[5] *Ibid.*, A, f° 38.
[6] *Ibid.*, A, f° 41.
[7] *Ibid.*, A, f° 48.
[8] *Ibid.*, B, f° 1, n° 5.
[9] *Ibid.*, B, f° 4, n° 21.
[10] *Ibid.*, A, f° 5.
[11] *Ibid.*, A, f° 6.
[12] *Ibid.*, B, f° 5, n° 28.
[13] *Ibid.*, B, f° 17, n° 101.
[14] *Ibid.*, B, f° 21, n° 132.

Moïse Dias de Pas[1], père de *Raphaël* et de *David*, qui furent circoncis le 30 décembre 1734 et le 25 novembre 1736.

IV. — Enfin, le nom d'une famille *Dias Pereira*[2] figure honorablement sur une liste de souscription[3] ouverte le 9 juin 1782 dans les conditions suivantes :

« La Nation Juive Espagnolle et Portugaise de Bordeaux, animée » des sentiments de zèle et de patriotisme qui ont porté les bons » citoyens de cette ville à ouvrir vne souscription pour offrir au » Roi vn vaisseau de ligne[4], s'est assemblée, et, les contribuables de » laditte Nation, invités à s'y rendre, chacun d'eux a volontaire- » ment signé comme ci-après :

Livres	12.000	David Gradis et fils.	*Livres*	41.400	*suite et montant ci-contre.*
—	7.000	Raba frères.	Livres	1.000	D. Lameyra et Moraes.
—	6.000	Ant^e Dacosta et fils.	—	1.000	Izq. Mercade.
—	1.000	Ve Lameyra et fils.	—	3.000	Ve Rodrigues fils et frère.
—	1.000	I. Baeza.	—	300	Moïse Gonsales.
—	1.500	Ant^e Cardoze.	—	200	Ve Jacob Mendes et fils.
—	1.000	Azevedo et Robles.	—	300	V^e d'Emanuel Pereire.
—	1.000	Dan^el Telles Dacosta.	—	200	Moïse Mendes.
—	800	Raphael frères.	—	500	Isaac Mendes fils.
—	3.000	*Dias Pereira frères.*	—	250	Peynado fils.
—	1.200	Lopès l'aîné et pour ma mère.	—	500	Pissarro frères.
—	1.000	Lopes Dias jeune.	—	500	David R^s Furtado.
—	500	Pimentel.	—	1.000	Rodrigues et fils.
—	500	B^n Rodrigues Henriques.	—	1.200	R^el Julian et neveu.
—	500	Nones Lopes.	—	250	Ve Molina et fils.
—	500	Carvalho fils.			
—	500	Peixotto frères.			
—	2.400	I. Alexandre fils.			
Livres	41.400	*à reporter.*	*Livres*	51.600	*transporté ci-contre.*

[1] *Thezoro*, A, f°s 45 et 49.

[2] D'après le *Thezoro*, 2e part., f° 19, n° 116, un nommé *Jacob Dias Pereyre* vint de Portugal se faire circoncire à Bordeaux, à l'âge de dix-huit ans, le 28 elul 5509 (= 11 sept. 1749).

[3] Archives du Consistoire israélite de la Gironde, *Registre des Délibérations de la Nation portugaise depuis le 11 may 1710*, n° 505, f° 130 r°. — Nous profiterons de cette occasion pour remercier bien cordialement du bon accueil qu'ils nous ont fait, M. le grand-rabbin Isaac Lévy et M. Is. Uhry, secrétaire du Consistoire de Bordeaux et auteur d'une récente *Monographie du culte israélite à Bordeaux*.

[4] La France était alors en guerre avec la Grande-Bretagne et soutenait, dans ses revendications, la république des États-Unis d'Amérique, dont l'indépendance fut reconnue par les Anglais en 1783.

Livres	51.600	*suite et montant ci-contre.*	*Livres*	55.190	*suite et montant ci-contre.*
—	1.000	Fernando Cardoso et fils.	—	300	Tota.
—	200	Isaac Delcampo.	—	200	R^s^ Alvares.
—	500	D. Lindo.	—	2.000	B. et I. George frèr^es^.
—	200	D. Peixotto.	—	200	Lopes jeune.
—	200	S^el^ de Gaspard Francia.	—	200	Rodrigues – Alvares et Furtado.
—	300	Lattad de Roze et neveu.	—	200	F^co^ Dacosta.
—	200	Raphael Mendes.	—	500	D. Pereire.
—	500	S^el^ de D. Alexandre.	—	650	Salomon Foy et mon fils David.
—	240	J^b^ et I^ac^ Mezes frères.	—	500	David Nones.
—	250	Mendes Veyga.	—	200	S^on^ Peraire.
Livres	55.190	*à reporter.*	*Livres*	60.140	*total*

A propos de cette magnifique souscription, nous ferons remarquer ici que la Communauté israélite de Bordeaux s'associait à toutes les manifestations patriotiques des autres habitants de la ville. En voici quelques exemples pris au hasard et de genres différents :

En 1757, Damiens tente d'assassiner Louis XV, que l'on nommait encore le *Bien-aimé*. La France entière manifeste envers le souverain les sentiments de la plus vive affection. La Communauté israélite de Bordeaux se réunit et prend la délibération suivante : — « Dans le moment que nous avons apris la triste nou» vele de l'attentat comis sur la persone du Roy, nous nous » somes assemblés chez Monsieur Mendes Veega, notre sindic, et » nous somes convenus d'ordoner vn jeûne pour demain [13 jan» vier 1757], des prières et des charités pour attirer, sur Sa Ma» jesté et sur la famille Royale, les bénédictions de Dieu. Pour » quoy, nous autorisons led[it] s^r^ sindic et ses adjoints de faire ce » qu'il croiront le plus convenable, dont la dépense sera portée en » compte [1]. »

En 1766, on fait partout des quêtes pour le rachat des Français chrétiens captifs au Maroc. L'archevêque de Bordeaux adresse une demande à la Nation juive de sa ville métropolitaine. Il en reçoit tout de suite 1,000 livres, « attendu la bonne œuvre dont s'agit et » pour témoigner le zèle que la Nation a pour ce qui concerne le » bien de l'Etat [2]. »

[1] Archives du Consistoire israélite de la Gironde, *Registre des Délibérations de la Nation portugaise depuis le 11 may 1710*, n° 251, f° 59 v°.

[2] *Ibidem*, n° 356, f° 88 v°, 9 sept. 1766.

En 1773, il y a des émeutes en Guienne. Les citoyens de Bordeaux sont tous appelés à prendre les armes pour le maintien de l'ordre. Les Juifs qui, faisant partie depuis longtemps de la milice urbaine, avaient demandé avec succès, en 1761, à ne pas prendre les armes leurs jours de fêtes et sabbats [1], — les Juifs, disons-nous, comprennent la gravité de la situation; ils obtiennent de leur grand-rabbin et des rabbins Yom Tob Algazy et Jacob Le Beth [2] l'autorisation de monter la garde pour le service de la paix publique [3].

En 1774, le Roi est gravement malade, la Communauté de Bordeaux s'impose un jour de jeûne, la fermeture des boutiques, des aumônes aux religieuses chargées des pauvres; ils font composer une prière [4], qui fut traduite par le célèbre Jacob Pereire et présentée au Roi [5].

Pour en revenir au *Rôle des Juifs Portugais de Bordeaux en 1656*, je citerai encore deux familles :

I. — « *Julien MACHADO*, [habitant avec] sa femme [et] un en- » fant rue Bouchault ». Son petit-fils *David* fut père de *Jacob Machado* [6], circoncis le 25 février 1722.

C'est à cette famille que doit être rattaché le sieur « *Abraham de Macado* [7], [âgé de] 24 ans », inscrit sur la liste des Juifs de la Martinique, en 1680.

En 1728, on trouve, parmi les principaux Juifs d'Amsterdam, un *David Machado de Sequeira* [8].

Il est à remarquer que le nom de *Machado*, assez commun en Portugal, signifie dans le langage de ce pays, *hache*, *cognée*. On peut faire un rapprochement avec le mot hébreu גַּרְזֶן, qui a le même sens et presque le même son.

A propos des noms patronymiques des Juifs portugais, nous

[1] Detcheverry, *Hist. des Israël. de Bordeaux*, p. 88.

[2] Ces deux derniers rabbins étaient de passage dans la ville. Ils y avaient été envoyés de Jérusalem pour recueillir des aumônes.

[3] *Reg. des Délibér. de la Nation portug. depuis le 11 may 1710*, n° 412, f°s 104 et 105, — 14 mai 1773.

[4] *Ibidem*, f° 109 r°, n° 423, — 4 may 1774.

[5] Malvezin, *Hist. des Juifs à Bordeaux*, p. 223, cite des prières analogues traduites par Pereire en 1748. D'autre part, M. Eug. Pereire, arrière-petit-fils du premier instituteur des sourds-muets en France, a bien voulu me communiquer une pièce in-4° de 4 pp. imprimée et dont voici le titre : *Prière faite par les Juifs de Bordeaux pour demander à Dieu le rétablissement de la santé du Roy. Composée en hébreu par son rabbin H. H. Athias et traduite de l'hébreu le 20 août 1744.*

[6] *Thezoro de los circumsidados*, A, f° 24.

[7] Abr. Cahen, *Les Juifs de la Martinique*, *Rev. des Ètud. juiv.*, t. II, p. 103, n. 1.

[8] Kayserling, *Gesch. der Jud. in Portug.*, p. 327.

croyons intéressant de citer le passage suivant d'une lettre dont l'auteur [1], Israélite bayonnais, émet une curieuse hypothèse : — Les compagnons d'exil de nos pères « se nommaient, dit-il, *Da-* » *costa*, *Carvalho*, *Silva*, *Fonséca*, *Seba*, *Pinheiro*, etc., soit : » [*Penchant de colline*], *chêne*, *buisson*, *fontaine tarie*, *algues* » *de la côte*, *possesseur de pins*, c'est-à-dire : de noms de lieux » ruraux, d'accidents de terrains ou de particularités de culture. » C'est donc là l'indice indéniable d'un peuple cultivateur, d'autant » plus que ces dénominations sont si générales qu'elles forment, » pour ainsi dire, un critérium infaillible pour distinguer l'origine » portugaise de l'origine espagnole, dite aussi portugaise fort » improprement. »

Pour en revenir à notre sujet, citons encore une famille inscrite sur le rôle de 1636 :

II. — « Jean *Lacoste Furtado* [habitait alors] rue Bouhaut, » à Bordeaux. C'est le même personnage que le banquier *Coste-Furtado* [2], figurant, en 1648, dans un procès contre le commissionnaire anglais Thomas Craf. Je crois qu'on a eu tort d'en vouloir faire un Dacosta [3]. Outre que le rôle de 1636 distingue nettement les *Dacosta* des *Lacoste-Furtado* [4], il y avait alors, à Bordeaux, une famille COSTAS, COSTE ou COSTES. En effet, un arrêt du Conseil, en date du 20 novembre 1684 portant expulsion de 93 familles juives établies en Guienne, mentionne « la veuve *Costas* », de Bordeaux [5]. D'autre part, au XVIIIe siècle, nous retrouvons plusieurs individus du même nom dans un registre du mohel de Bordeaux :

I. *Rachel Coste* [6], marraine de son neveu, Moïse Mendes France, le 31 août 1752;

II. *Isaac Coste*, qui eut trois fils circoncis aux dates suivantes : 1° *Abraham* [7], le 22 novembre 1755, filleul de son grand-père Jacob de Castro ; — 2° *Mardochée* [8], le 6 mars 1759, filleul et neveu

[1] *Lettre de M. A. A. Péreyre à M. Eug. Péreire*, du 11 juin 1878.
[2] Francisque Michel, *Hist. du commerce à Bordeaux*, t. II, p. 423.
[3] Malvezin, *Hist. des Juifs à Bordeaux*, p. 120.
[4] Pierre de Lancre, *De l'incrédulité et mescréance du sortilège pleinement convaincue* (Paris, 1622, in-4°), écrit avec deux orthographes le nom de ce *Lacoste* : dans l'exemplaire de la Bibliothèque Nationale (coté *Invent. R*, 7788), on trouve *Lacoite*, à la p. 482, et *Lacostes*, à la p. 483.
[5] Archives Nationales, *Arrêts du Conseil*, E, 1824 ; et Detcheverry, *Hist. des Israël. de Bordeaux*, p. 64.
[6] *Thezoro de los circumsidados*, B, f° 24, n° 155.
[7] *Ibid.*, B, f° 31, n° 191.
[8] *Ibid.*, B, f° 37, n° 235.

de *Abraham Coste* et de Léa Castro Pereyra, — 3° *Moïse Emmanuel* [1], le 12 mars 1760, tenu par Emmanuel Pereire Souares.

III. Le manuscrit auquel j'emprunte ces détails mentionne aussi un *David Coste-Silva* [2], dont le fils Isaac fut circoncis le 29 septembre 1755.

Pour en revenir à notre Lacoste-Furtado, disons qu'il est cité dans un curieux procès [3] fait aux Portugais de Bordeaux au commencement du XVIIe siècle. L'avocat La Roche qui plaidait contre eux les accusait de n'avoir que de fausses apparences catholiques et de pratiquer secrètement le judaïsme. Après avoir dit que ces Portugais avaient, à Bordeaux, des « rabins et cachanims [4] », qu'ils pratiquaient la loi du sabbat et les rites alimentaires, M^e^ La Roche raisonnait ainsi : Pourquoi les Portugais ont-ils quitté « leur pays natal si riche, si plantureux, tant aymé du » Ciel que le Tage roulle les arènes (les sables) d'or battant les » murailles de ses villes ? » C'est parce qu'ils redoutent le Saint-Office et qu'ils veulent « faire leur retraite en un Royaume franc, » qui ne sçait que c'est d'inquisition, de servitude, ny d'escla- » vage. » L'avocat prouvait son assertion en disant que ces Portugais allaient aux offices des synagogues dans les villes où le mosaïsme était ouvertement pratiqué ; il citait notamment le cas de *Lacoste*, « l'un des principaux de ceux qui habitoient en ceste » ville [de Bordeaux] n'y a pas longtemps. Il se disoit et qualifioit » Chrétien, en faisoit tous actes externes », et, à peine arrivé à Venise, il s'était uni aux membres de la communauté israélite de cette ville.

Ce qu'avançait ainsi M^e^ La Roche devait être exact, car des faits analogues abondent dans les annales des Juifs portugais au XVIIe siècle. En voici un notable exemple [5] :

En 1672, l'évêque d'Anvers [6] déclarait officiellement que bon nombre de riches Portugais des Flandres, y ayant vécu chrétiennement, se transportaient, depuis vingt-cinq à trente ans, à Amsterdam pour judaïser ; il citait particulièrement N. Comer qui, en 1651, avait été doyen des juristes de l'Université de Louvain.

Les Juifs portugais de Bayonne au XVIIe siècle étaient aussi

[1] *Thezoro*, B, f° 39, n° 244.
[2] *Ibid.*, B, f° 31, n° 190.
[3] Pierre de Lancre, *De l'incrédulité et mescréance du sortilège pleinement convaincue*, pp. 470 et suiv.
[4] חֲכָמִים.
[5] Carmoly, *Revue orientale*, t. I, p. 176.
[6] C'était alors Marius Ambrosius Capello, d'après Gams, *Series Episcoporum*, p. 247.

Nouveaux-Chrétiens, c'est-à-dire qu'ils étaient officiellement catholiques, comme ceux de Bordeaux, mais restaient israélites dans l'intimité du foyer domestique [1]. C'est en qualité de Nouveaux-Chrétiens qu'ils obtinrent, en 1656, des Lettres-Patentes de Louis XIV.

A vrai dire, Louis XIV ne dut pas être plus dupe que ne l'avait été Henri II, donnant des lettres de naturalité aux nouveaux chrétiens. Il eût été étrange, comme on l'a fait observer dans une pièce officieuse [2], de septembre 1728, que les rois de France n'eussent autorisé les Portugais à s'établir dans le royaume qu'en qualité de nouveaux chrétiens, alors qu'ils avaient permis à des Juifs judaïsants de résider à Metz. « Il y a mesme lieu » de penser, ajoute l'auteur de cette pièce, que, lorsque les Roys » Henry 2[d] et Henry 3 leur ont accordé ce privilège, c'estoit » dans la vüe de les attirer avec leurs richesses dans le Royaume » et que cet intérest politique a empesché d'approfondir si ces » Juifs étoient véritablement attachéz à la Religion Catolique, » pourvu qu'à l'extérieur ils ne parussent pas judaïser. »

Les Portugais se conformaient donc, au XVIIe siècle, à cette tacite convention et paraissaient, à peu de chose près, de bons catholiques. Vers 1710, par exemple, on pouvait écrire [3] au sujet de ceux de Bordeaux : « Les Cordeliers [Franciscains] ont seuls » le droit d'enterrer les Juifs, dont on compte environ cent fa- » milles dans Bordeaux, où ils n'ont point de synagogue, ny au- » cune marque qui les distingue. Ils mettent sur les tombes de » leurs morts des épitaphes dans lesquelles ils comptent les an- » nées depuis la création du monde. »

La première date à laquelle il est possib'e de constater l'existence de Juifs judaïsants en France, — provinces de l'est non comprises, — depuis leur expulsion générale en 1394, sous Charles VI, ne remonte pas au-delà de 1656. Voici le tableau de la population vraiment israélite de Bordeaux depuis cette époque, à l'exclusion des Nouveaux-chrétiens [4] :

De 1656 à 1666.....	1 famille.
De 1666 à 1676.....	2
De 1676 à 1686.....	9
De 1686 à 1700..	17

[1] *Consistoire israélite de la circonscription de Bayonne. Installation de M. Elie-Aristide Astruc, grand-rabbin*, p. 16. Bayonne, Lespès sœurs, 1887, in-16.

[2] Archives du Ministère des Affaires étrangères, Fr. 1587, f° 294 v° et 295.

[3] *Voyage littéraire de deux religieux bénédictins de la congrégation de Saint-Maur*, p. 8 de la 2e part. Paris, 1717, in-4°.

[4] Bibliothèque Nationale, ms. f. fr. 21616, *Mémoire à S. A. S. Mgr le duc [de Gesvres] au sujet des Juifs*, f° 56.

La progression devenait très rapide, comme on le voit.

Vers 1730, les Juifs de Bordeaux et de Bayonne peuvent être considérés comme autorisés officiellement à judaïser, sans avoir à craindre d'en être empêchés par le peuple, qui leur était plutôt sympathique.

Quant à la communauté portugaise de Paris, fille de celle de Bordeaux-Bayonne, elle n'exista officiellement qu'en 1777. Le 15 novembre de cette année, le lieutenant-général de police Le Noir [1] nomma syndic et agent de la nation juive portugaise de Paris le célèbre instituteur des sourds-muets, Jacob-Rodriguez Péreire, pensionnaire du Roi, secrétaire-interprète de Sa Majesté, membre de la Société royale de Londres.

L. Cardozo de Béthencourt.

[1] *Copie d'une Lettre, dont l'original et l'enveloppe qui la contenoit ont été déposés à Me Giraudeau, Notaire à Paris, le 18 novembre 1777, écrite le 15 du même mois par Monsieur Lenoir, Conseiller d'État, Lieutenant Général de Police de la Ville, Prévôté et Vicomté de Paris, au sieur Péreire, Pensionnaire du Roi, Secrétaire-Interprète de S. M., de la Société Royale de Londres, Agent de la Nation Juive Portugaise à Paris; portant règlement pour les Juifs Portugais.* S. l. n. d. in-4°.

NOTES ET MÉLANGES

LE DÉPLACEMENT DU TON EN HÉBREU

ET LA SYLLABE PROTONIQUE

On sait qu'en hébreu, la voyelle protonique, c'est-à-dire qui précède la syllabe accentuée, se maintient, tandis que la voyelle qui précède la syllabe protonique disparaît si elle était primitivement brève. Par exemple, *barakát* devient בָּרָכָה, le *rèsch* conservant sa voyelle, et le *bêt* perdant la sienne. Or, on trouve une foule d'exceptions à cette règle dans les verbes et dans les noms, par exemple : *qatalû* devient קָטָלוּ, et non pas קָטָלוּ, bien qu'on dise קָטָלוּהוּ; *yalidû* devient יָלָדוּ, et *dabaraka* דָּבָרָה, etc. Les grammairiens modernes paraissent embarrassés pour expliquer ces nombreuses anomalies. Ainsi König, dans son *Lehrgebäude der hebräischen Grammatik*, p. 152, dit, à propos de קָטָלוּ : « Le suffixe prend l'accent, et l'accent du mot [*qatál*] n'a pas assez de force pour protéger et allonger la voyelle ouverte protonique, de sorte que le *contreton* [qui est sur la première radicale] protège la sienne. » Mais pourquoi קָטָלוּ diffère de קָטָלוּהוּ, c'est ce que M. König ne dit pas. Pour יָלָדוּ (p. 399-401), M. König prétend que la voyelle du préfixe était primitivement longue, ce qui est contraire : 1° à l'analogie de l'arabe; 2° aux lois de la phonétique, car M. König, d'après Böttcher, croit que *yaqtlid* s'est changé en *yaylid*, ce qui est une transformation peu admissible [1].

Le problème est cependant très facile à résoudre, si l'on admet

[1] Comment M. König, d'après Levy, peut dériver le talmudique תרמה (à lire תַּנְיָה) du grec θαῦμα, quand la racine תנה (araméen תוה) est biblique (Prov., v, 7 et *passim*), c'est ce que nous ne comprenons pas du tout.

les règles de l'accent tonique que nous avons essayé d'établir dans un précédent article [1], à savoir que : 1° primitivement l'hébreu avait toujours le ton sur l'avant-dernière syllabe des mots ; 2° c'est à la pause que le ton s'est maintenu, et il s'est, au contraire, souvent déplacé en dehors de la pause.

Comparons, en effet, קָטָלוּהוּ à קָטָלוּ. Dans le premier mot, l'accent primitif est sur לוּ, qui est l'avant-dernière syllabe, et טָ est la syllabe protonique. Mais קָטָלוּ vient de *qatálû*, avec le ton sur *la* (pause קָטָלוּ). La véritable syllabe protonique est *qa*, et celle-ci conserve sa voyelle, alors même que le ton passe à la syllabe *lu* [2]. De même יֶלֶדוּ vient de *yalidû* (pause יֶלֶדוּ) ; le préfixe étant la syllabe protonique, garde sa voyelle. De même, enfin, דְּבָרְךָ de *dabaráka* (pause דְּבָרְךָ).

Comment se fait-il que la voyelle accentuée ait si souvent disparu ? Cela tient, sans doute, à diverses raisons. Dans les formes comme קָטָלוּ, קָטָלָה, תָּקְטֹלִי, יֶלֶדוּ, etc., le ton a passé à la terminaison, parce que celle-ci avait une voyelle longue par nature, comme dans *qatalû*, ou par position, comme dans *qatalat*. Dans דברך, le déplacement du ton peut venir de ce que la plupart des autres suffixes ont le ton, comme דברו, דברי, דברה, etc. De plus, la chute des désinences casuelles et autres ayant transformé une foule de mots מלעיל en מלרע, il semble qu'il y ait eu une tendance générale, en dehors de la pause, à accentuer la dernière syllabe des mots.

MAYER LAMBERT.

LA SUBSTITUTION DU *MEM* AU *NOUN*

EN HÉBREU

La critique que mon cher maître, M. Wogue, a consacrée à mon article sur la substitution du *mem* au *noun* en hébreu porte

[1] *Revue*, t. XX, p. 73.

[2] Ceci prouve que la théorie d'après laquelle la terminaison *û* du passé vient de *ûn* est absolument fausse. Dans aucune langue sémitique, d'ailleurs (à part le dialecte talmudique palestinien), on ne trouve *un* au parfait. Quant aux deux exemples tirés de la Bible, l'un, ידעון (Deut., VIII, 3, 16), doit son *noun* au hiatus entre ידע et אבותיך, et l'autre, צקון (Is., XXVI, 16), se trouve dans un passage visiblement altéré.

sur deux points : 1° M. Wogue aime mieux expliquer עֲמָדִי par עִם « avec », plus עָדַי « jusqu'à moi », que de le comparer à l'arabe *'ind* (et non *and*). L'appréciation personnelle jouant un grand rôle dans ces hypothèses, je ne discuterai pas ici l'opinion de M. W. ; 2° M. W. m'accuse d'avoir commis une hérésie grammaticale, parce que j'ai dit que פדיון, étant à l'absolu, devrait être ponctué פִּדָיוֹן, et M. W. me cite une foule de noms qui ont à l'absolu la forme פִּעָלוֹן. Je n'ai pas prétendu que la forme פִּעָלוֹן n'existe pas à l'absolu, j'ai dit seulement et je maintiens que פדיון, Nombres, III, 49, aurait dû être ponctué פִּדָיוֹן. En effet, פדיון, signifiant « rachat », serait un *substantif abstrait*, et les Nombres sont un des livres de la Bible écrits en hébreu classique. Or, les mots cités par M. W. sont ou bien des *adjectifs*, comme עליון, אביון [1], ou des *noms propres* comme כליון, ou des noms *concrets* comme שִׁרְיוֹן (qui primitivement étaient peut-être des adjectifs), ou enfin des noms abstraits, mais tirés de parties de la Bible écrites en *bas-hébreu*, comme l'Ecclésiaste. Que M. W. me montre un substantif abstrait de la forme פִּעָלוֹן dans un passage tiré de l'hébreu classique, et je m'inclinerai. En attendant, je m'en référerai à l'analogie de שגיון, הגיון, חִזָיוֹן, etc.

MAYER LAMBERT.

UNE SUPPLIQUE DE LA COMMUNAUTÉ DE ROME A PIE V

Un triste écho du *Ghetto* de Rome a été conservé dans un recueil de pièces manuscrites [2], à la Bibliothèque Mazarine de Paris. Ce texte a dû échapper aux historiens, même à ceux qui se sont occupés spécialement des Juifs des États pontificaux, puisque les plus récents écrivains semblent ne pas le connaître. Ainsi, dans le *Saint-Siège et les Juifs* (1890), M. Emile Rodocanachi ne parle du règne de Pie V (p. 183), que pour signaler la recrudescence de l'usure. D'autre part, dans cette *Revue*, M. A. Bertolotti [3] dit seulement de Pie V qu'il interdit aux Juifs

[1] Nous ne citons que des noms à troisième radicale *yod*, mais il est clair que le *yod* n'influe en rien sur la forme.

[2] Ms. n° 1841 (1779), fol. 220-223. Cf. *Vessillo israelitico*, 1884, p. 54.

[3] *Les Juifs à Rome aux* XVIe, XVIIe *et* XVIIIe *siècles*, *Revue*, t. II, p. 280.

de posséder des biens fonds. M. R. de Maulde [1] nous apprend seulement que Pie V confirme la bulle donnée par Paul IV, en 1555, qui tolère les Juifs sous certaines restrictions : il la transforme en constitution apostolique et la fait promulguer dans le monde entier.

La publication de ce document a donc quelque utilité. Il n'est pas signé et offre cette particularité d'avoir été écrit — à ce qu'il semble — par un chrétien : loin d'invoquer des antécédents en faveur des Juifs, le rédacteur de la supplique ne fait valoir que des motifs de commisération, de tolérance, ou d'intérêt municipal.

MOÏSE SCHWAB.

Epistola a nostro Signore Papa Pio quinto nella quale si essorta sua Santita a tolerare in Roma gli Hebrei et le Corteggiane.

Beatissimo Padre,

Nel giudicar' santa mente et corregere gli abusi di questo mondo per mio parere non basta la santa mente, perche con questa molte volte si può errare, giudicando in altrui quello che non è in sè, atteso che tutte le complessioni de gli huomini ne tutti i pareri sono conformi ne possono essere ; et a volere prouare questo non accasca dir' altro, poiche la natura, madre del tutto, lo mostra appertamente, cosi negl'animali come ne gl'huomini, quale tutti fa diversi nell' apparenza come ancora nel giudicio et nel procedere, il quale per le nostre virtu morali et operationi Catholiche n'accresca contento in questo Mondo et gloria nell' altro, et chi opera per contrario ciascuno sà quello che glie ne và dalla mano et sentenza d'Iddio che procede per mio parere con noi altri huomini, tolerando il corso della natura, et donando grazie particolari et generali. Il qual corso necessario sua divina Maesta non l'ha mai leuato se non con l'essempio buono, et che sia vero il libero arbitrio donato per gratia lo nostro, lequali due cose sono quelle che ne conducono alla gloria di vita eterna, o per contrario all' Inferno !

Stando adunque questo, Padre Santo, che la bonta del Signor nostro è tale che ne ha voluto huomini con tutti li diffetti che si ponno inimaginare et fattici liberi per dono et per gratia con la legge scritta : credero che nostra Santita vorra immitare il suo et nostro Creatore, ascriuendosi la legge conforme alla gratia che ne è stata data per ben vivere con punire chi fatta et gratificare chi merita, et lasciarne huomini con il dono fattone dal Signore, per il quale dono

[1] *Les Juifs dans les états français du Pape au moyen âge*, *Revue*, t. X, p. 180.

libero *qui bona legerunt ibunt in vitam æternam, qui vero mala in ignem æternum.*

Di doue si puo pensare che se il Signore Iddio hauesse voluto estirpare le vitij del mondo poteua, ma la natura humana et la legge haueria patito. Et se hauisse leuato la gratia et il dono come era in la sua santa mano, mancaua il summo bene, et non era mestiere che sua divina Maesta venisse per la nostra salute il che necessariamente e stato fatto con sommo Magisterio come sà la Santita vostra, la quale ad imitatione del Signore che ha tollerato al mondo gli hebrei, gli adulteri et le meretrici. Alcuni per testimonij della sua Santa Legge, alcuni altri per hauer nel mondo de tristi ad essaltatione de buoni et altri Cattiui per la conversione de buoni.

Cosi ancora lei per sua gratia et bonta tollerare ciascun con la Legge della natura gratificata dal Signor Giesu Christo, et con il santo Essempio di uivere Catholico che tiene vostra Santita, che a questo modo facendo guadagnarà con la toleranza di molti anime hebree come sin qui ha fatto, et convertira per dilettione, et non con violenza che non dura di molte donne cattive riducendo la loro vita a miglior fine, et correggera il suo santo Cero di Roma, che santo si puo chiamare rispetto a tempi passati, et finalmente con l'amor paterno, Vostra Santita guadagnera questa veramente sua propria Citta, et de suoi successori a quale è ben degno che si habbi riguardo. Perche l'austerita se ne và alla dissolatione, et con le tolerate gratie che ella dimanda si ridurra a perfettione, atteso che le cattiue donne se gl' Hebrei e tutte le altre persone che sin qui sono piu pronte all' andare che allo stare se ne andaranno, vostra Santita non haura poi chi ridurre al bene, ne chi punire al male.

Piacciaui dunque, Beatissimo padre, per vostra somma clemenza, lasciàre queste cure leguali col vostro viuere Santo et buona intentione si correggeranno da se col tempo et digni si pigliar cura delle estimale voglie de Prencipi Christiani per l'unione loro adesso he il tempo lo porta et attenda la Santita vostra alla gran Soma le ha imposto degli Infideli et conversione degl' Heretici, Alemanni, Francesi et altre natione che male sentono nella fede che non ponendoui piu conseglio et essortationi, che tanto per guadagnarle andranno veramente alla totale perditione et forse piu presto che la Santita vostra non pensa se non vi rimedia con l'opera et vigilanza, perche Mentre che lei stanelle sue sante orationi, il mondo cattivo sta nelle sue estinate voglie le quali il Signor Iddio permette et leua quando vuole, ma per li suoi mezzi pero tali come è la santita vostra o vero per gratia che di raro si vedè per li nostri gravi peccati maggiori delle nostra orationi.

Vostra Santita dunque lieui l'animo a cosi degna impresa con l'operatione della sua Santa Mente che cosi facendo credo per certo che il Signore Dio essaltura la santa religione et leuara le forze a suoi nemici, et di questa santa Sede romana per la quale il suo santissimo ordine è sempre stato esaltado ; effetto degno di grandissima

consideratione et altrimenti facendo dubitarò che il Signore Dio sia scorrucciato con noi in Cielo vedendo il suo Vicario in terra procedere senza toleranza non abhorrita dalli santi dottori della Chiesa santa, per laqual cosa si doverebbono fare orationi et digiuni per placare il Signor Iddio, et accio vostra Santita possi conservar li buoni et guadagnar li tristi nella sua citta di Roma, liquali se sen' andaranno, Dio sa dove saranno persi et sestaranno saranno assicuro guadagnati con il santo essempio del santo Pontifico, il quale se si levara la barba saranno pochi che la tenghino, se abhorrira li vitii come fa al fino con essempio si emendara gravi parte di essi o si convertiranno, o almeno si correggeranno, et il simile seguira in ogni altro peccato.

Si che padre santo vostra Santita addoleisca l'animo, et faccia con la virtu quel che non potranno fare la violenza ne la forza, che la maestrevole esperienza in ogni cosa lo mostrara et se vison stato troppo ardito in olpisi l'amore che io porto al santo ordine suo alla Santita vostra, et a questa nobilissima citta di Roma, che il Signore Dio accreschi per mezzo di vostra Beatitudine.

Alaquale humilmente baciando il santissimo piede mi raccomando come affettionatissimo servitore che io le sono.

De Casa alli XIII d'Agosto, 1566.

MÉLANGES DE LEXICOGRAPHIE TALMUDIQUE

Il arrive assez souvent que ceux qui s'occupent de lexicographie talmudique ne connaissent pas assez ce qu'on appelle, en allemand, les *realien*, c'est-à-dire les choses désignées par les mots. De là des quiproquos amusants dont je veux citer ici un seul exemple. Dans l'index des mots italiens mentionnés dans l'*Arouch*, M. Kohut ajoute au mot *portulaca* (porcellana) l'observation suivante : ובערך גדגדניות העליתי כי לוטוס מצרי הוא הוא Portulaca, פולצרקי ע"י (Lotos) רימון גדגדניות ולכן היטב לרעז ולעף (פפלנ"צ 284) אשר רגיל בלשונו תמיד לדבר על ; Porcellana גדולים ממנו עתק לא ידע לפרושו. « Au mot גדגדניות, j'ai émis l'hypothèse que ce nom désigne le lotus égyptien ; c'est pourquoi l'*Arouch* a raison de traduire רימון (lotus) par l'italien פולצרקי = Portulaca, Porcellana ».

Qu'y a-t-il de fondé dans cette explication ? Nous ferons d'abord remarquer que l'*Arouch* rend en italien le mot « pourpier » par פורקקלי, porcacli[1], qui devient, dans les écrits postérieurs, por-

[1] C'est le mot latin porcilaca (Pline) ou porcillaca (Martin, *Pflanzennamen*, 93 ; Schuch, *Gemüse und Salate der Alten*, 1853, 61).

cacchia [1], comme M. Kohut aurait pu le constater dans *Arouch*, III, 395 *a*. Plus loin [2] l'*Arouch* mentionne encore une fois le mot פורקקלא, qui n'est pas cité dans l'index italien. Assaf Hebraeus écrit également פורקאקלא [3]. M. Kohut aurait donc pu en conclure que le mot פולצרקי, par lequel R. Nathan traduit רימין (*Arouch*, VII, 281 *a*), n'a pas le même sens que פורקקלא, et que, par conséquent, פולצרקי ne peut pas signifier « pourpier ». La leçon פולצרקי est correcte, elle se retrouve encore ailleurs, avec de légères variantes, par exemple פולצא־ראקי, Ar. ha-Kaçor, Cracovie, פולצראקי (Bertinoro, *Demay*, I, 1, et *Kilayim*, I, 4). D'ailleurs, Kaleb Afendopoulo rend également רימין par פולצרקין. Dans mes *Aram. Pflanzennamen*, 284, je n'ai pas expliqué ce mot parce que la seule explication qui en ait été donnée, celle de Guisius sur Demay, I, 1, ne me satisfaisait pas. Cet auteur dit, en effet : R. Nathan vernacule exponit פולצראקי i. e. Italiæ vulgo Pulsaraca ; quod ex Puls Syriaca (quod ipsum satis barbare pro faba syriaca) deflexum.

Je ne veux pas examiner ici de plus près cette interprétation, et je reviens à la remarque de M. Kohut. Celui-ci dit qu'il a prouvé, *s. v.* גדגדניות, que ce mot désigne le lotus égyptien. C'est là une erreur. Au mot גדגדניות, R. Nathan explique (II, 241), en effet, trois mots réunis dans un passage d'*Eroubin*, 28 *a* ; ce sont les mots : 1° פעפוינין ; 2° חלגלוגות ; 3° גדגדניות. Hananel interprète ainsi ces mots d'après jerus. *Eroubin* : 1° קקולי, cardamone ; 2° פרפחינא, pourpier ; 3° הנדקוקי, mélilot. Ainsi, c'est חלגלוגות qui est traduit par « pourpier » et גדגדניות par « mélilot » ou « sainfoin ». Il n'existe donc aucun rapport entre le mot גדגדניות et le mot pourpier, *portulaca*, et ce n'est que par hasard que ce dernier mot se trouve à côté de גדגדניות, mais comme traduction du mot précédent חלגלוגות.

Quant au mot גדגדניות, R. Nathan le traduit par Handaqouq, c'est-à-dire mélilot ou sainfoin, et il dit que c'est une herbe (et non un arbre) qui sert d'aliment aux chameaux. Et de fait, cette explication est exacte. Il faut seulement lire גרגרניות [4] au lieu de גדגדניות, car, d'après les sources syriennes et les glossographes, le mot syriaque גרגורינא et le mot arabe חנדקוק désignent tous les deux le λωτός. Il en résulte que *Gargouriné* est une sorte de trèfle, il n'a rien de commun avec l'*arbre* lotus, *Zizyphus Spina Christi*, en arabe, *sidr*, dont le fruit s'appelle en Égypte *nabaq*, en Syrie

[1] *Cemah David*, dans *Arouch*, III, 395 *a*.
[2] VII, 253, dernière ligne.
[3] Voir mes *Aram. Pflanzennamen*, 320.

dôm [1], et qui est désigné dans la Mischna par רימון. Mais M. Kohut n'en croit pas moins que le mot פולצרקי traduit רימון, portulaca, parce qu'il prétend avoir démontré, *s. v.* גדגדניות, que ce dernier mot désigne le lotus égyptien, dans lequel il semble voir le Rhamnus *Lotus L.*, c'est-à-dire le *Zizyphus Lotus Lmk.* Cette dernière plante passe pour être le lotus des Lotophages, mais le λωτὸς αἰγύπτιος est la *Nymphæa Lotus L*, le lotus des anciens, une plante aquatique [2].

Déjà Pline a confondu les diverses plantes désignées par les anciens sous le nom de lotus [3]. M. Kohut a donc pu aisément tomber dans la même erreur. Ce que je lui reproche, c'est de n'avoir pas compris son propre article sur גדגדניות ! Il ne s'est pas aperçu que l'*Arouch* traduit par *portulaca* le mot חלגלוגות et non pas גדגדניות et que, par conséquent, il n'est pas possible, même dans le cas où גדגדניות désignerait le lotus égyptien, de voir le mot *portulaca* dans פולצרקי, placé là pour traduire רימון, *spina Christi*. Car, dans l'*Arouch*, je le répète, *portulaca* traduit חלגלוגות [4].

J'ai dit plus haut que גדגדניות est mis pour גרגרניות. Dans les *Pflanzennamen*, 9, note, j'ai cité plusieurs mots où l'on a confondu le ר et le ד, entre autres, le mot צבחר. M. Kohn [5] a déjà montré qu'il faut lire צבחד, en samaritain צבינד. Dans le syro-hiérosolymitain, צבא signifie ὀλίγον et צבחד μικρόν [6].

Pour l'article צבחד (*Aruch compl.*, VIII, 3), M. Kohut s'est contenté de prendre ce qu'il a trouvé sur ce sujet dans le *Talmud. W. B.* de Levy et dans mes *Pflanzennamen*, *s. v.* Il a donné tous les passages indiqués dans ces deux ouvrages, sans en ajouter un seul nouveau. Ainsi, il ne cite pas le Targoum du Cantique des Cantiques, 3, 4, éd. Lag.; *Pesikta derab Kahana*, 125 *b*, ligne 3; *Kohelet rabba*, 7, 17 (dans *Sabbat*, 31 *b*, il y a מיעט); *Midrasch Tillim*, 1, 7, p. 8, de l'éd. Buber.

2.

Voici encore quelques observations sur l'index des mots italiens dans l'*Arouch* : P. IV, col. 2, l. 4, lire קומפלציאו. — *S. v.*

[1] Voir *Kaftor Waférah*, 85 *a*, et Seetzen, *Reisen*, IV, 293.

[2] Woenig Franz, *Die Pflanzen im alten Aegypten*, 23.

[3] Salmas., *De Homonymis hyles iatrices*, prolegomena, 22 et 6 *a* C.

[4] Voir, du reste, *Arouch*, IV, 282 *b*, l. 18 d'en bas.

[5] *Zur Sprache und Dogmatik der Samaritaner*, 122

[6] Land, *Anecdota*, IV, glossaire. Cf. Nœldeke, *Mand. Grammatik*, 117, et *Neusyr. Grammatik*, 270.

daemonius, lire I, 118 *a*. — P. VI, col. 3, il est singulier que le mot סיסומ"ר n'ait été mentionné comme italien ni dans le texte, ni dans l'index ; c'est *sesamo*. — P. VII, col. 1, ligne 2, lire VII. — Col. 3, dernière ligne, *zucchero*, VII, lire III. — *Ibid.*, note 2, et *Arouch*, VII, 75 : *Arouch* explique קוזזות אדמה par l'ital. בולו, *bolo* (variante : כולו). M. Kohut corrige, sans raison, ce mot en *zolla*, motte de terre. Ne se contentant pas de cette correction, il ajoute encore à la fin de l'index italien : ואולי פי' בלעז כולו כובב על תיבות קוזזות אדמה ופי' חויטו בלעז כולו נמשׁ כלומר קוזזות אדמה tesson = coccio בלעז. M. K. a tort de supposer que R. Nathan s'exprimait d'une façon aussi maladroite. Qu'il me soit permis de faire encore une observation générale. Dans tout le cours de son ouvrage, M. Kohut n'a jamais su se borner ; de là, beaucoup de prolixité et bien du superflu. Un exemple. Dans le registre des mots italiens mentionnés dans l'*Arouch*, M. Kohut ajoute au mot *focuccia* cette note : en hongrois, *pogácsa*. Ces mots n'ajoutent absolument rien à l'explication de l'Arouch, ils montrent seulement que M. Kohut sait aussi le hongrois.

3.

Dans l'explication que M. Kohut donne, « après mûre réflexion » du mot דמאי, on remarque cette absence de connaissances grammaticales que si peu de savants croient nécessaires pour étudier la langue talmudique. D'après lui (III, 80), ce mot dérive de דום, suspecter, et devrait être lu דָּאמִי (!), comme l'arabe דאים (!), mais « nos docteurs en ont fait דָּמַאי pour lui donner la même terminaison qu'à ודאי, son contraire. » Pour prouver que la forme correcte est bien דאמי ou דמי, M. K. cite le pluriel דמיין, qui s'écrit sans *alef* après le *mèm*. Il semble ignorer que l'alef de דמאי n'est qu'une *mater lectionis*.

4.

Pour vanter la Palestine, nos sages ont dit qu'elle produit même des roseaux pour faire des flèches [1] : אפילו קנים של חצים לא חסרה א"י . M. Kohut a eu la singulière idée (III, 470) d'y voir des cure-dents! Non moins singulière est son idée d'établir un rapport étymologique entre חמא, « raifort », et χεῖμα, « froid » (III, 424), parce que raifort se dit aussi צנון. Les *Pflanzennamen*, 309, parlent assez longuement de חמא, raifort, et rapportent à ce sujet l'opi-

[1] Ce qu'on dit aussi des roseaux de la Crète (Pline, *H. N.*, 16, 65). Voir *Pflanzennamen*, 345.

nion de Hay Gaon et la racine syriaque. Le mot חבוא indique déjà suffisamment que cette plante était considérée comme un remède contre חבוה. Même fantaisie philologique dans l'explication du mot חלפי, que M. K. identifie avec ἀκαλήφη (III, 409).

5.

Les *Pflanzennamen*, 259, montrent que le terme mischnique חמיתא ou אמיתא est expliqué dans *Sabbat*, 128 *a* et 140 *a*, par ניניא. Ce mot qui, en syriaque, se dit *ammi*, a une telle ressemblance avec les mots syriaque et talmudique ניענע et נענא signifiant menthe, que, par suite d'une erreur traditionnelle, on le traduisait aussi par menthe. Tout cela est exposé clairement dans les *Pflanzennamen*. Au lieu de se contenter de renvoyer à cet ouvrage, M. K. aurait dû rectifier l'ancienne traduction erronée de « menthe », qu'il cite I, 131, et III, 441, ainsi que la ponctuation incorrecte de חֲמִיתָא.

6.

Dans III, 476, M. K. expose longuement que d'après Hay Gaon, חצר הכבד et אצבע הכבד sont identiques. Les *Pflanzenn.* ont donné de ce mot, 9, note, une explication claire et brève. — Pour חמימתא, III, 428, M. Lewysohn [1], que M. K. cite pourtant d'habitude, a déjà établi que c'est l'arabe حمّاما. L'identification de נהר פפיראה et נהר פפא (II, 238) est due à M. Neubauer [2]. Les explications données par M. K. à l'article חצב, III, 473, comme venant de lui, se trouvent tout au long dans *Pflanzenn.*, 110, ouvrage qu'il cite souvent. Il est bien improbable que pour un mot relevant de la botanique, il n'ait pas consulté ce livre. Comme il lui importe à lui-même de proclamer sa priorité toutes les fois qu'il en trouve l'occasion, il ne devrait pas laisser ignorer non plus les sources qu'il utilise. M. J.-H. Weiss a déjà fait un reproche analogue à M. K.

7.

L'article חצוב (III, 472 *b*) est tout à fait erroné. D'après M. K., אדרא, dans l'*Aruch*, doit être corrigé en *ruta*, et יבלא est l'arabe لفرا, etc. ! M. K. n'est pas satisfait de l'explication donnée par les *Pflanzenn.*, 186, qui établissent, d'après les gloses syriaques sur יבלא, que Hay Gaon identifie entre eux חצוב יבלא (aram.) et חיול (arabe); d'après ces gloses, ce dernier mot doit

[1] *Zoologie*, 205.
[2] *Géographie du Talmud*, 395.

être lu תייל. En tout cas, M. K. n'a aucune raison sérieuse de traduire ce mot par « rue ».

8.

Dans III, 6, M. Kohut fait dériver מדובכל de δαυλός et *devello*; ce dernier mot, selon lui, est également l'étymologie de דבלול. A l'article suivant, il fait dériver דובנה de δεῖπνον. Ce sont là des identifications fantaisistes, sans aucun caractère scientifique.

Je ferai encore remarquer, à propos du mot דבלול, que les deux Tosefta[1] rapportées par M. K. sont empruntées au dictionnaire Levy, *s. v.* I, 37, où elles se trouvent seulement mentionnées dans un autre ordre. Si M. K. avait trouvé lui-même ces deux passages, il aurait également trouvé *Tosefta Kèlim*, *B. B.*, 6, p. 596, 11, où d'après R. Simson sur *Kèlim*, 28, 8, il faut également lire דבלולין au lieu de דבדולין. Voir, du reste, R. Simson, sur *Kèlim*, 17, vers la fin, et 20, 7.

La correction proposée par M. K. (III, 2), עריד pour דואר, est tirée du *Yefè Toar* ou de David Louria, dans leur commentaire sur le passage du Midrasch où se trouve ce mot.

9.

Dans III, 27, M. K. corrige avec un grand sérieux מקזנה en פקזנה et explique ce mot par pix πίσσινον, bois de résine !

10.

Au mot דהך, M. K. nous apprend qu'après avoir achevé le deuxième volume de son ouvrage, il a eu l'heureuse idée que גחך (en syr. גחך, en arabe צחך !) dérive du grec καγχάζω, se moquer. Ce sont, sans doute, de telles comparaisons et de telles identifications dans le domaine de la philologie talmudique qui ont inspiré à M. de Lagarde ce qu'il dit dans ses *Semitica*, I, 34, « des tentatives de notre époque pour faire des dictionnaires chaldéens. »

Szégédin.

IMMANUEL LŒW.

[1] Zuckermandel, *Kèlim*, B. M, 7 *p*, 586, 35, et 9 *p*, 588,

BIBLIOGRAPHIE

REVUE BIBLIOGRAPHIQUE

3e TRIMESTRE 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.*

אגדת פך השמן Etude sur la légende de la fiole d'huile de Hanouca, par Samuel Alexandrow. Varsovie, impr. Lewinski, 1892; in-8° de 16 p.

אמונת חכמים Réplique à un article de la Cefira et à la brochure d'Alexandrow sur la légende de la fiole d'huile de Hanouca, par Dover Juda Leb Gunzbourg. Vilna, impr. Eliézer Lipmanu, 1892; in-8° de 18 p.

ס' בגדי יום טוב Commentaire sur le traité Bêça par Salomon Kluger. Lemberg, Leiser Margosches, 1891; in-f° de 171 ff.

בית אשר House of Asher. A biographical sketch of the life and work of Asher Asher M. D. by Rev. David Kohn-Zedek. Cracovie, impr. Joseph Fischer, 1892; in-8° de 54 p.

בית הספר Livre de lecture pour les enfants, particulièrement des colonies juives de la Palestine, par Juda Grazowski et Hayyim Sifrin. Jérusalem, impr. Luncz, 1891; in-32 de 150 p.

ס' דברי ימי ישראל Geschichte der Juden von Dr H. Graetz in's Hebräische übertragen von P. Rabinowitz. 2e partie, 2e et 3e fascicules. Varsovie, impr. Israël Alpin, 1892; in-8° de p. 65-192.

הואיל נושה Commentaire sur Isaïe, Jérémie et Ezéchiel, par Moïse Isaac Askenazi de Trieste, éd. par Isaac Hayyim Castilioni. Cracovie, impr. Fischer, 1892; in-8° de 195 p.

ס' ויקונן דוד Sermon-oraison funèbre prononcé à la mémoire d'Akiba Carnitzer et de Simon Sofer, son beau-père, par David Tefel Jaffé. Cracovie, impr. Joseph Fischer, 1892; in-8° de 40 ff.

ס' זכרון אברהם Novelles sur le Schoulhan Arouch Orah Hayyim, par Abraham Bing Lévi, publiées, avec notes et corrections, par Isaac Bamberger. Presbourg, impr. Abraham Bick, 5652 [1892] ; in-8° de 12 + 80 p.

ס' זכרון ברית לראשונים Sichron B'rith Larischonim. Die rituelle Circumcision. Band I. Die Vorschriften u. religiösen Gebräuche der Beschneidung nach talmud. u. späteren rabbin. Quellen bearbeitet, in vier Abtheilgn : 1. Ein unedirtes Werk von R. Jacob Hagoser (XII. Jahrhundert), 2. von R. Gerson Hagoser, 3. Supplement enthaltend verschiedenes vom Herausgeber, 4° Auszug aus Chamude Daniel, etc., von A.-J. Glassberg. Cracovie, impr. Fischer, 1892 ; in-8° de XIX + 312 p.

Ce long titre n'est pas, cependant, complet, car il a oublié la préface que l'éditeur a demandé à M. Joel Müller de vouloir bien écrire. Le nom de M. Müller est un sûr garant de l'intérêt de sa notice, et on ne pouvait désirer un meilleur guide pour parcourir ces deux textes, qui ne manquent pas d'intérêt. M. M. établit que ce R. Jacob et son fils, R. Gerson, sont mentionnés dans le Sêfer Haasoufot comme des péritomistes connus. C'est en s'inspirant de leur enseignement qu'un troisième mohel a rédigé le premier de ces textes, édités par M. Bl. avec un commentaire. C'était un neveu de R. Ephraïm b. Jacob de Bonn ; il connaissait aussi R. Eliézer b. Joel Hallévi. Il a probablement vécu vers 1230. Non content d'insérer dans son recueil les règles de la circoncision, il y a fait aussi entrer les allocutions qu'on prononçait à l'occasion de cette cérémonie. Cette compilation nous a conservé beaucoup d'usages, qu'énumère M. M. et qu'on ne croyait pas si anciens. — Le deuxième texte est l'œuvre d'un auteur qui a vécu une trentaine d'années après le premier, et qui était élève de ראב"ה. M. M. remarque que beaucoup des moyens médicaux que préconisent ces péritomistes étaient encore en usage il y a une quarantaine d'années.

זרע אברהם Index alphabétique des articles du Schoulhan Arouch, par Çewi Zeev Ratzker. 1re partie. Cracovie, impr. J. Fischer, 1891 ; in-f° de 204 p.

ספר חנוך Das Buch Henoch aus dem Aethiopischen in die ursprunglich hebräische Abfassungssprache zurückübersetz, mit einer Einleitung und Noten versehen von Lazarus Goldschmidt. Berlin, Richard Heinrich, 1892; in-8° de XXVI + 92 p.

Le livre d'Hénoch est décidément à l'ordre du jour. Devançant le travail de M. J. Halévy, dont nous parlions dans le dernier numéro, M. G. a traduit « dans sa langue originale » ce livre fameux. Nous n'en attendons pas moins avec impatience la publication de notre savant ami, qui trouvera sûrement le moyen de dire des choses neuves sur cette question, qui a déjà fait couler tant d'encre. M. G. se contente d'affirmer que l'hébreu est la langue dans laquelle a été écrite cette apocalypse. Il eût été bon de prouver que ce ne peut être l'araméen, hypothèse qui peut se soutenir avec quelque vraisemblance. Nous en donnons, en passant, quelques preuves plus loin. Quant à la traduction de M. G., je ne crois pas qu'elle contentera les plus exigeants. Elle manque très souvent de clarté, en partie parce que M. G. a voulu serrer le texte éthiopien de trop près. Elle eût gagné à être accompagnée d'un commentaire perpétuel qui en aurait dissipé les obscurités. Les notes, placées à la fin, sont trop sobres, trop clairsemées et consacrées à des rapprochements, qui ont leur interêt, mais sans utilité pour l'explication du texte. Destinée à des lecteurs juifs, elle pourra les induire en erreur en leur laissant croire que les solutions du traducteur sont l'expression même du texte et que celui-ci ne prête pas à d'autres interprétations. Ainsi, dans les chapitres dont nous nous occupons plus loin, M. G. a rendu les mots Semiaza par שמיזא, Asael par עשהאל, Asaradel par

עשרדאל. Ce sont des identifications qui peuvent se discuter, mais qui sont loin d'être sûres. Des lecteurs non prévenus qui croiraient que ces identifications sont les leçons mêmes de l'éthiopien courraient grand risque de faire fausse route. M. G. a déçu notre attente d'une autre façon. En le voyant commenter son texte par des citations du Zohar, nous espérions qu'il allait nous dire son opinion sur les rapports de cet ouvrage cabbalistique et des autres de la même famille avec l'apocalypse : les auteurs juifs qui ont conservé des données qui ne se retrouvent que dans Enoch ont-ils connu cet ouvrage, et pouvaient-ils le connaître, ou bien ont-ils seulement retenu quelques noms et renseignements fournis par la littérature chrétienne ? Problème très délicat que, malheureusement, n'a pas abordé M. G. Il faut cependant le féliciter de l'idée de son travail ; il n'est pas mauvais que la littérature deutéro-canonique pénètre dans les cercles juifs qui les ignoraient jusqu'à ce jour. Benzew avait commencé à les rendre populaires par sa traduction, M. Rubin a repris cette tradition et nous sommes heureux d'enregistrer une nouvelle recrue pleine de bonne volonté.

M. Epstein nous a envoyé sur ce travail quelques notes que nous joignons à ce compte-rendu sommaire :

Ce n'est pas une petite affaire pour un jeune homme de vingt-un ans — l'auteur nous révèle ce détail — de venir à bout d'un travail aussi difficile que la traduction du livre d'Enoch. Ce n'est pas seulement la connaissance approfondie de l'hébreu et de l'éthiopien qui sont ici requises, il faut encore une grande pratique de la littérature qui se rattache à cet ouvrage. Notre jeune traducteur aurait donc peut-être bien fait de s'initier d'abord davantage au sujet qu'il a traité. La traduction est parfois embarrassée, par exemple, II, 2 : הביטו אל הארץ ודעו את המעשים הנעשים עליה נתן הראשון ועד האחרון כי לא ישנו כל מעשה האלהים [ותמיד] יראו. Les règles de grammaire ne sont pas toujours respectées, par exemple, V, 9, ושנות שניחתם תתרבנה, au lieu de יִרְבּוּ, comme Prov., IV, 10, ou תִּרְבֶּינָה. — VI, 3. M. G. remarque à propos de שמיזא que la leçon סמיזה figure seulement dans le livre d'Enoch et le Zohar sur Genèse (éd. Mantoue, fol. 37, col. 1) : אמרו רבותינו בשיתא דברא... ותרי מלאכי סמיא יזא ועזאל אמרו קמיה... M. G. ne remarque pas que le ש des langues sémitiques septentrionales en éthiopien, ici et principalement dans שם, doit devenir un ס, et que סמיא dans son édition du Zohar est une faute pour שמיא. Mais סמיא se rapporte à מלאכי « les anges du ciel », et toutes les éditions que je possède ont la même leçon. A la même colonne et p. 58, l'ange s'appelle יזא, et non סמיא יזא. — XXX, 2 : ואעבור את הנחל שיחור וארחק ואעבור על המלאך זוטאל... Dans une note, M. G. dit : « שיחור et ים סוף sont toujours traduits en éthiopien par בחר ארטרא, la mer Erythrée. » Dans l'introduction aussi, p. VIII, M. G. parle du נחל שיחור comme d'un synonyme de la mer Rouge. Mais נחל « torrent » n'est pas une mer, et שיחור « noir » n'est pas « rouge » ; c'est le Nil. Le traducteur ne remarque pas que le ארטרא de l'éthiopien est pris des Septante. — Au sujet de l'ange Zutel, M. G. écrit : « Dilmann croit que Zutel, comme on peut le conclure du contexte, est le gardien du Paradis ; mais ce point de vue doit être abandonné, car ni dans notre livre, ni dans les autres ouvrages analogues, ce nom ne paraît. C'est pourquoi je crois que, ici dans l'original, comme le montre Zohar sur Genèse, p. 29 *a*, il s'appelait סמאל, mot que le traducteur grec-éthiopien a lu סמאל. » Le Zohar n'a rien a voir ici et n'apporte aucune lumière. Quelle idée de faire du méchant Samael un gardien du Paradis ! Si Zutel ne figure pas ailleurs, ce n'est pas une raison de repousser la leçon Zutel, car il y a bien d'autres noms d'anges dans le livre d'Enoch qui n'y sont cités qu'une seule fois. Du reste, on trouve dans les prières des Falachas éditées par M. Halévy (p. 19, traduction p. 11) un ange du nom de סתאל (Sutuel), que j'ai déjà rapproché de Zutel, dans mon étude sur les Falachas

Eldad, p. 150). A la vérité, il y a dans cette prière un ס, au lieu d'un ז, et un ת au lieu d'un ט. Dans le Sefer Raziel, éd. Amsterdam, 4 *b*, il y a un ange du nom de שיתיאל. Un bon ange סלתיאל (Salatial) est mentionné dans le Combat d'Adam (éd. Trumpp, p. 31 ; Dillmann, traduction, p. 31). Dans l'Hexaméron du Pseudo-Épiphane, p. 8, il est écrit en éthiopien סרתיאל (Saratial) et en arabe, p. 54, סלתיאל. C'est peut-être une altération de שלטיאל ou שלתיאל. — Ces critiques ne doivent rien enlever aux remerciements que nous devons à M. G. Il faut souhaiter que les études éthiopiennes soient abordées par des savants qui sauront trouver, en suivant les traces de M. Dillmann, la solution de beaucoup de problèmes que soulève la littérature apocryphe des Juifs de Palestine et d'Égypte.

ס' יגדיל תורה Recueil de consultations de divers rabbins contemporains, par Israël Ch. Ackermann. 1re partie. Przemisl, impr. Knoller et Hamerschmidt, 1892 ; in-8° de 186 p.

ס' יראים Ouvrage de casuistique d'Eliézer de Metz, publié intégralement pour la première fois d'après le ms. 1309 de la Bibliothèque nationale de Paris, avec un commentaire intitulé תועפות ראם, par Abraham Abba Schif. Vilna, impr. Romm, 1892 ; in-4° de 86 p.

L'édition ordinaire n'est qu'un résumé. Le texte actuel est celui que citent les auteurs du moyen âge et qu'a signalé Azoulaï. L'éditeur se propose d'écrire une étude sur Eliézer de Metz, quand il aura publié tout l'ouvrage, dont le présent fascicule n'est qu'une partie.

ס' מגלת אסתר Le livre d'Esther avec un commentaire intitulé דבר ישועה, par Nathanel Hayyim Pape. Jérusalem, impr. Zukermann, 1892 ; in-8° de 16 + 72 p.

מנחת כהן Ouvrage en deux parties : 1° אהלי שם, essai d'onomastique hébraïque et de géographie biblique ; 2° חוה דעה, sur les avantages du séjour en Egypte, par Selig Cohen Lauterbach. Drohobycz, impr. Zupnik, 1892 ; in-8° de 144 p.

נחפשה ונחקרה Appel aux savants pour l'élaboration d'une histoire des Juifs de Pologne et de Russie, par Simon Dubno. Odessa, impr. Abba Douchna, 1892 ; in-8° de 24 p.

L'auteur, dans un chaleureux appel, invite tous ceux qui, principalement en Russie, s'intéressent au Judaïsme, à lui envoyer tous les documents qui pourront servir à l'élaboration d'une histoire des Juifs en Pologne et en Russie : registres des communautés, inscriptions tumulaires, actes des autorités, élégies et complaintes, souvenirs personnels et, en général, tous renseignements fournis par la littérature. En attendant qu'une Société d'études juives, que l'auteur se propose de fonder, mette en œuvre ces matériaux, M. Dubno rendra compte dans la revue *Woschod* de tous ceux qui lui seront envoyés. Nous ne pouvons qu'encourager cette entreprise et la recommander à tous nos lecteurs. M. Dubno demeure à Odessa, Basarnoja, 12.

פאר האדם Peer Aadam sive de hominis præstantia commentatio qua ex libris divinis et rerum natura exponitur quomodo genus humanum exstiterit ac per orbem terrarum diffusum sit, par Victorius Castiglioni de Trieste. Cracovie, impr. Fischer, 1892 ; in-8° de 29 p.

פתח הבית Novelles sur le Schoulhan Arouch Yoré Déa, par Abraham Tiktin, édit. par Lazar Schenkel. Cracovie, impr. Fischer, 1891 ; in-f° de 102 p.

קיבץ שושנים Considérations sur la colonisation juive en Palestine, dissertations religieuses et notices sur la famille Lunez, par Juda Leib Lunez. Varsovie, impr. Alexander Gins, 1891 ; in-8° de 64 p.

כ' שיבת ציון Recueil d'écrits divers en faveur de la colonisation juive en Palestine, par Abraham Jacob Slonitski. Varsovie, impr. Schuldberg, 1892 ; in-8° de VI + 88 p.

כ' שערי תשובות מהר"ם בר' ברוך Rabbi Meir's von Rothenburg bisher unedirte Responsen nach Handschriften hrsgg. u. mit kritischen Noten versehen von Rabbiner Moses Bloch. 1re Livraison. Berlin, impr. Itzkowski, 1891 ; in-8° de p. IX + 1-244. (Publication de la Société M'kize Nirdamim)

שעשועים לילדי בית הספר Recueil de morceaux poétiques à l'usage des classes, par David Judelowitz et Juda Grazowski. 1re partie. Jérusalem, impr. Lunez, 1891 ; in-32 de VI + 49 p.

תולדות י'ש'ח'ק Memorie di Zaccaria Carpi, Israelita di Revere, deportato per opinioni politiche (1799-1801), publicate da un manoscritto, par Giuseppe Jare, Rabbino maggiore in Ferrara. Cracovie, impr. Fischer, 1892 ; in-8° de 16 p.

2. *Ouvrages en langues modernes.*

Addis. The documents of the Hexateuch. Translated and arranged in chronological order, with introduction and notes. Part I. The oldest book of hebrew history. Londres, Nutt, 1892 ; in-8° de 324 p.

André (Tony). L'esclavage chez les anciens Hébreux. Étude d'archéologie biblique. Thèse présentée à la Faculté de théologie protestante de Montauban. Paris, Fischbacher, 1892 ; in-8° de 197 p.

> Il y a des livres qui sont bons, il y en a aussi de mauvais, mais il en est qui mettent de mauvaise humeur : celui-ci est du nombre de ces derniers. L'auteur pouvait composer une excellente thèse en limitant ses investigations à la période biblique. Le sous-titre de son étude semble indiquer que telle était son intention. Mais, plus ambitieux, il a voulu étudier l'esclavage dans le Talmud. Il avait pour cela une excuse, c'est que la tâche lui a été singulièrement facilitée par la thèse de M. le Grand-Rabbin Zadoc Kahn. Nous ne reprocherons pas à M. A. de ne pas savoir lire le Talmud, c'est une science qu'on n'enseigne probablement pas à la Faculté de théologie de Montauban, mais au moins attendrait-on de l'auteur un peu de modestie lorsqu'il cite le Talmud. Rien de plus amusant que le bas des pages : quelle science ! Aucune assertion qui ne soit confirmée par une référence au Talmud. Quelquefois, pris d'un scrupule qui l'honore, M. A. ajoute à ces renvois, entre parenthèses, les abréviations (Z. K., p.). Encore, s'il avait voulu venir en aide aux novices en mettant à leur disposition tous les éléments de la question ! Mais que je plaindrais les débutants qui n'auraient pour se guider que les indications de M. A. ! Comment arriveraient-ils, par exemple, à déchiffrer le mot Kiddousch., qui revient plus de cent fois dans les notes ? Ils n'en viendraient pas plus à bout que le cicerone lui-même. D'où provient donc cette obstination à écrire partout, *sauf une fois*, Kiddousch., au lieu de Kiddouschin ? Le problème m'amusait et j'en ai trouvé la solution. L'auteur, comme nous l'avons dit, n'a pas laissé de mettre à profit le travail de M. Z. K., mais en suivant un autre ordre dans l'arrangement des chapitres. Or, il se trouve que M. Z. K., après avoir écrit tout au long la première fois ce nom, dans

la suite l'abrège toujours, mais, par malheur, le paragraphe où Kiddouschin figure en entier a été déplacé par M. A. et ne vient qu'à la p. 92. Or, c'est justement à cette p. 92 que pour la première et dernière fois il veut bien écrire Kiddouschin. Les débutants auraient encore d'autres reproches à adresser à leur guide. Comme il a voulu être complet, M. A. a lu encore d'autres travaux qui citent également des traités rabbiniques. De là une disparate dans les citations dont il ne s'est probablement pas avisé. Ainsi, p. 25, note 1, il renvoie à Siphra — Mechilta — Nezikin § 1 (Il ne se doute pas, d'ailleurs, de l'inutilité et de l'obscurité de pareilles références). Mais, note 2, reproduisant la citation de M. Z. K., il écrit Torath Cohanim sur Lévit., ignorant que Siphra et Torath Cohanim sont un seul et même livre. Encore, si M. T. A. n'avait manqué de discrétion que dans ces citations. Mais que dire de ses procédés de travail ? Il lui arrive de citer, placés entre guillemets, des paragraphes entiers qu'il emprunte à M. Z. K., mais il oublie souvent cette précaution et copie sans broncher et sans prévenir des pages entières. J'en citerai seulement deux exemples, en mettant en regard les deux textes.

T. A.

Si nous en croyons le Talmud, l'Hébreu, pour avoir le droit de se vendre, devait se trouver dans le dénûment le plus complet ; il fallait qu'il eût vendu déjà son mobilier, ses champs, sa maison ; qu'il manquât, par conséquent, des choses les plus nécessaires à la vie, de pain, pour se nourrir, d'un toit pour s'abriter. Mais jamais il n'aurait pu abdiquer sa liberté par simple caprice ou pour se décharger des soucis de l'existence.

Z. K.

Se fondant sur la suite des versets du ch. xxv du Lévitique, elle (la tradition) établit que l'Hébreu ne pouvait renoncer à la liberté que s'il se trouvait dans le dénuement le plus complet. Il fallait qu'il eût vendu déjà son mobilier, son champ, sa maison, qu'il manquât, par conséquent, des choses les plus nécessaires à la vie, de pain pour se nourrir, d'un gîte pour s'abriter, avant d'en venir à cette douloureuse extrémité : se vendre lui-même (Arakhin 30 b., Torath Cohanim sur Lévit. l. c., Maimon., tr. Abadim, I, 1-2). Mais jamais on ne pouvait, par simple caprice, ou pour se décharger des soucis de l'existence, abdiquer sa liberté.

T. A.

La loi, après avoir accordé à l'Hébreu appauvri la faculté de se vendre, lui laissait une grande liberté pour le choix d'un maître. Sans doute, il devait de préférence entrer au service d'un de ses coreligionnaires. D'après le Talmud, c'était même pour lui une obligation (en note, Torath Cohanim sur Lévit., xxv, 39. — Maimonide, Abadim, I, 3 (Z. K. p. 71) ; mais ce n'était, dans tous les cas, qu'une obligation toute morale, car la Bible est formelle à cet égard ; elle reconnaît parfaitement la validité de la transaction par laquelle l'Hébreu avait cédé sa liberté à un étranger domicilié dans la Palestine et qui n'avait pas embrassé la religion mosaïque.

Z. K.

Le législateur, après avoir concédé à l'Hébreu appauvri la faculté de se vendre, lui laissait une très grande latitude pour le choix d'un maître. Sans doute, il devait, de préférence, entrer au service d'un de ses coreligionnaires. D'après le Talmud, c'était même pour lui une obligation (Tor. Coh. sur Lévit. xxv, 39 ; Maïmon. l. c. I, 3), mais ce n'était, dans tous les cas, qu'une obligation toute morale, car la Bible est formelle à cet égard : elle reconnaît parfaitement la validité de la transaction par laquelle l'Hébreu avait cédé sa liberté à un étranger domicilié dans la Palestine et qui n'avait pas embrassé la religion mosaïque.

Quand M. A. vole de ses propres ailes, il faut avouer qu'il est moins heureux. Dès les premières pages, p. 3, on est tout surpris qu'un « théologien », qui a composé une « étude d'archéologie biblique », ne se soit même pas donné la peine de lire dans une traduction les versets qu'il cite. Exemple : « De là un double point de vue de la loi, l'amour de la patrie et des siens (quelle langue !) et la haine de l'étranger. Quelques passages pris au hasard vont nous le prouver : « Laisse-moi les détruire et effacer leurs noms de dessous les cieux, Deut., IX, 14. » Or, ces paroles sont placées dans la bouche de Dieu, qui dit à Moïse : Je vais détruire les Israélites et effacer leur nom. » De pareilles étourderies n'inspirent guère confiance en l'auteur. Ses connaissances philologiques sont à l'avenant. « עבד vient de la racine עבד, être opprimé, asservi. » Nous jugeons bien inutile, après cela, de discuter les théories de l'auteur.

Angelina (N.). Il Pentateuco di Mose. Parte I (Dalla creazione del mondo alla vocazione d'Abramo). Crémone, impr. della Provincia, 1892 ; in-8° de 66 p.

Bachmann (J.). Præparation u. Commentar zum Jesaja mit wortgetreuer Uebersetzung. I Heft, Kap. 1-6. Berlin, Mayer et Müller, 1892 ; in-8° de 90 p.

Bertolotti (A.). Martiri del libero pensiero e vittime della Santa Inquisizione nei secoli XVI, XVII e XVIII. Studi e ricerche negli archivi di Roma e di Mantova. Rome, impr. Mantellate, 1892; in-8° de 154 p. (Extrait de la Rivista di Discipline carcerarie, XXI, 1891.)

P. 112. Récit du supplice d'une Juive, Jonadith Franchetta, qui, à l'âge de 77 ans, fut brûlée, le 22 avril 1600, sur la place du Dôme, à Mantoue, comme sorcière, pour avoir ensorcelé en sa vie beaucoup de personnes et particulièrement une nonne de l'ordre de Saint-Vincent, qui avait passé du judaïsme au christianisme. Trois juifs l'assistaient, chargés de l'exécution, mais deux d'entre eux s'enfuirent. Il n'est pas mauvais de rapprocher ce fait de celui que nous rapporte Bodin, *De la démonomanie*, liv. III, ch. 6 : En 1554, il y avait à Rome quatre-vingts filles et femmes démoniaques qui furent exorcisées par un moine de Saint-Benoit Il demanda à Satan pourquoi il avait saisi ces pauvres filles, et Satan répondit que les Juifs l'avaient envoyé là par dépit de ce qu'on les avait baptisées, pour ce qu'elles étaient pour la plupart juives. On pensait que Satan dit cela parce qu'il estimait que le pape Théatin ferait mourir les Juifs. Mais un Jésuite soutint devant le Pape que les hommes n'ont pas cette puissance, ce qui est bien certain, ni Satan non plus. Mais si Dieu le permet aux uns et aux autres, cela se peut faire... » — P. 116. Persécution des Juifs à Mantoue en 1602. L'histoire en est bien connue, elle est contée tout au long, comme celle, d'ailleurs, de Jonadith, dans Luigi Carnevali, *Il Ghetto di Mantova*, voir *Revue*, XI, 274. — P. 123. Sentence du Saint-Office contre un chrétien portugais revenu au judaïsme. Le coupable s'appelait Fernand, fils de Jean Alvarez Porto et était âgé de quatre-vingts ans. Il avait abjuré le christianisme à Bordeaux, était venu à Livourne et s'y était fait circoncire en compagnie de son fils. Il prétendait être un véritable Juif, né à Amsterdam, tandis qu'il était prouvé qu'il était né à Avero, en Portugal, de père et mère nouveaux-chrétiens.

Baeumker (Clemens). Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Band I. Heft 3. Avencebrolis (Ibn Gebirol) Fons vitæ, ex arabico in latinum translatus ab Iohanne Hispano et Dominico Gundissalino. Fasciculus II. Munster, Aschendorff. 1892 ; in-8° de p. 73-209.

Boileau. Les Psaumes ou les odes inspirées du roi David. Paraphrase. Paris, Relaux, 1893 ; in-8° de 543 p.

Brann (M.). Geschichte der Juden und ihrer Literatur, für Schule und Haus. Theil I : Von der babylonischen Gefangenschaft bis zum Abschluss des Talmuds. Breslau, Jacobsohn, 1893; in-8° de VII + 259 p.

C'est une histoire populaire des Juifs et de leur littérature. L'auteur se tient dans une orthodoxie moyenne commandée par la destination qu'il a assignée à son ouvrage et qu'indique suffisamment le titre.

Darmesteter (James). Les prophètes. Paris, Calmann Lévy, 1892; in-8° de 124 p.

Eschelbacher (J.). Zwei Reden über den Talmud in der Synagoge zu Bruchsal gehalten. Trèves, Sigmund Mayer, 1892 ; in-8°.

Faber (Wilhelm). Der Kampf des Lichtes mit der Finsternis unter den Juden Osteuropa's. Leipzig, W. Faber, 1891, in-8° (Schriften des Institutum Judaicum, n° 29).

Fripp (E.-I.). The composition of the book of Genesis. With english text and analysis. Londres, Nutt, 1892; in-8° de 196 p.

Graetz (H.). Emendationes in plerosque Sacræ Scripturæ Veteris Testamenti libros secundum veterum versiones nec non auxiliis criticis cæteris adhibitis. Ex relicto defuncti auctoris manuscripto ed. W. Bacher. Fasc. I. Jesaiae prophetae librum et Jeremiae libri, cap. I-XXIX cum supplemento ad reliquam Jeremiae libri partem continens. Breslau, Schles. Verlagsanstalt, 1892, in-8° de III + 60 p.

Nous attendrons, pour rendre compte de cette importante publication, que l'ouvrage ait paru en entier. Disons cependant, dès à présent, que tous les exégètes seront tenus de le consulter et de l'étudier avant de hasarder des explications nouvelles. Nous savons tout ce qu'on peut dire du système du regretté G., beaucoup de ses corrections sont parfaitement inutiles et enlèvent toute poésie au texte, qu'elles rendent plat et banal, mais beaucoup aussi sont des trouvailles de génie, qui illuminent des passages jusqu'à présent obscurs et incompréhensibles.

Hamy (E.-T.). Cresques lo Juheu, note sur un géographe juif catalan, de la fin du XIVe siècle. (Extrait du Bulletin de géographie historique et descriptive, 1891, n° 3.) Paris, Leroux, 1891, 7 p. in-8°.

Voici le résumé de cette intéressante notice : Le 5 novembre 1381, D. Juan, duc de Girone, voulant faire un présent au nouveau roi de France, Charles VI, résolut de lui envoyer une mappemonde qui lui appartenait. Il ordonna de faire chercher l'auteur de la mappemonde, « Cresques lo Juheu qui lodit mapamundi a fet », que l'on devait trouver dans la juiverie, s'il était bien à Barcelone. Cresques devait fournir toutes les informations utiles à répéter au roi de France. Peut-être ce Cresques est-il l'auteur du fameux atlas catalan de la Bibliothèque nationale qui se trouvait au Louvre avant 1381. En tout cas, Cresques travaillait encore huit ans plus tard, pour le même D. Juan, devenu roi d'Aragon, à une mappemonde. D'après M. Quadrado, *La Juderia de la ciudad de Mallorca en 1391*, notre cosmographe serait Jaffuda Cresques, qui fut converti à la religion chrétienne lors de l'invasion du Call en 1391, et qui prit depuis le nom de Jacobus Ribes. Mais M. Hamy ne le croit pas, et il a raison, ce n'est pas à Mallorca qu'il faut chercher ce Cresques, mais bien plutôt à Barcelone. Or, nous possédons deux listes de Juifs de Barcelone de cette époque (*Revue*, IV, p. 57 et suiv.); dans l'une, du 6 juillet 1383, date bien voisine de celle de la lettre de D. Juan, il est question de Atzay Cresques, de Salamono Cresques, de Jaffuda lobell Cresques ; dans l'autre, du 11 mars 1392, d'un Cresques affuant, qui se convertit au christianisme et prit le nom de Ray-

mundo Saval. D'après M. Isidore Loeb, Atzay Cresques serait peut-être Hasdaï Crescas, qui écrivit, en 1392, à la communauté d'Avignon, une lettre dans laquelle il racontait les événements de 1391 et particulièrement le sac de Barcelone dans lequel périt son fils. Tous les Juifs furent exterminés, à l'exception de ceux qui acceptèrent le baptême. Si notre cartographe n'est pas Hasdai-Atzai Cresques, on peut supposer qu'il est ou Salomono ou Jaffuda Iobell, lequel aurait trouvé la mort en 1391. Mais il se trouve que Hasdaï Crescas était connu pour les bons rapports qu'il entretenait avec le roi et les grands de la cour (voir Graetz, t. VIII, note 2 de la fin), que même ceux-ci lui demandèrent de rédiger, à leur intention, un ouvrage, en espagnol, où seraient exposées les raisons qui empêchent la conversion des Juifs. Peut-être donc Hasdaï serait-il le cartographe du roi. La seule difficulté qui reste, c'est que rien dans ses écrits ne laisse supposer qu'il ait jamais délaissé la théologie pour la géographie.

Handbücher der alten Geschichte. I. Serie. 3. Abth. 2. Halbbd. Gotha, F. A. Perthes, 1892 ; in-8° de XIII + 344 p. Contient : R. Kittel, Geschichte der Hebräer, Quellenkunde u. Geschichte der Zeit bis zum babylon. Exil.

Handkommentar zum Alten Testament, hrsgg. v. W. Nowack. 2. Abth. 2. Bd. Gottingue, Vandenhœck, 1892 ; in-8° de XLIV + 451 p. Contient : II. Die poetischen Bücher. 2 Bd. Die Psalmen, v. F. Baethgen.

HARPER (H.-A.). From Abraham to David, the story of their country and times, with illustrations by the author. Londres, Percival, 1892 ; in-8° de 234 p.

HENNE am RHYN (O.). Kulturgeschichte d. jüdischen Volkes von den ältesten Zeiten bis zur Gegenwart. 2. Aufl. d. Kulturgeschichte d. Judenthums. Iéna, Costenoble, 1892 ; in-8° de XV + 523p.

HERVEY. The Books of Chronicles, in relation to the Pentateuch and the higher criticism. Londres, Christian Knowledge Society, 1892 ; in-12.

JOHNSON (G. E.). The Book of Joshua. Londres, Nisbet, 1892 ; in-8° de 104 p.

KAMPHAUSEN. Das Buch Daniel und die neuere Geschichtsforschung. Leipzig, Hinrichs, 1892 ; in-8° do VI + 46 p.

KITCHIN (J.-G.). The Bible student in the British Museum, a descriptive guide to the principal antiquities which illustrate and confirm the sacred history. 2nd edit. altered and revised in accordance with the late rearrangement of the Assyrian and Egyptian rooms. Londres, Cassell, 1892 ; in-8° de 88 p.

KURREIN (Adolf). Der Friede der Lehre, das Ideal u. das Leben Israels. Francfort, J. Kauffmann, 1892 ; in-8°.

LELORRAIN (Ch.). Le polythéisme juif et chrétien. Epinal, impr. Busy, 1892 ; in-8° de 161 p.

LEON (Jesus Diaz de). שיר השירים El Cantar de los Cantares de Salomon traducido del hebreo. 2e édition. Aguascalientes (Mexique), impr. Pedroza, 1891 ; in-8° de 275 p. Traduction en grec, en latin, en allemand, en français, en anglais et en espagnol, avec analyse grammaticale.

LEVERKÜHN (A.). Inhalt u. Auslegung d. Hohen Liedes. Vortrag. Leipzig, Akadem. Buchhdlg, 1892 ; in-8° de 31 p.

Levinsohn (J.-B.). Die Blutlüge (Efess Damim), aus dem Hebräischen übersetz, mit einem Vorwort u. Anmerkungen versehen von Albert Katz. Berlin, Schildberger, [1892]; in-8° de VII + 102 p.

Löw (Leopold). Gesammelte Schriften, hrsgg. von Immanuel Löw. III. Band. Szegedin, Alexander Baba, 1893; in-8° de 482 p.

Contient : 1° Die Plege der talmudischen Alterthumskunde; 2° Eherechtliche Studien; 3° Die moralische Zeugen u. Eidesfähigkeit; 4° Dina de Malekhutha Dina; 5° Die Dispensation von Gelöbnissen; 6° Zur Medicin u. Hygiene; 7° Kranz u. Krone; 8° Blumen auf Gräbern; 9° Ueber Grabschriften; 10° Anzeigen, a. Zunz, Litteraturgeschichte, b. Stein, Ueber den ersten Unterricht im Talmud.

Manfrin (P.). Gli Ebrei sotto la dominazione romana. III. Rome, Bocca, 1892; in-8° de 331 p.

Marmier (M.-F.). Recherches géographiques sur la Syrie antique. Paris, Société de Géographie, 1892; in-8° de 24 p. Extrait du Bulletin de la Société de Géographie, 4° trimestre 1891.

Martin (G.). La notion de la justice de Dieu dans l'Ancien-Testament. Thèse. Montauban, impr. Granié, 1892; in-8° de 52 p.

Martin (G.). La campagne de Sennakhérib en Palestine, et les prophéties relatives à cette expédition. Thèse. Montauban, impr. Granié, 1892; in-8° de 123 p.

Narbel (John-L.). Etude sur le parti pharisien, son origine et son histoire. Paris, Grassart, 1891; in-8° de 257 p.

Il ne faut pas demander à une thèse de ce genre des clartés nouvelles sur la question, encore si obscure, des Pharisiens, mais il faut féliciter M. N. d'avoir bien compris et exposé les théories des auteurs qu'il a lus. C'est un excellent résumé, fait avec beaucoup de chaleur, de sympathie et de tact, des travaux de Geiger et de MM. Derenbourg, Montet et Schürer. Peu à peu se vulgarise ainsi une nouvelle conception du Pharisien qui ne ressemble pas à l'ancienne.

Neil (J.). Strange figures, or the figurative language of the Bible; new edit. with revisions and additions. Londres, L. Neil, 1892; in-12 de 92 p.

Neteler (B.). Stellung der alttestamentlichen Zeitrechnung in der altorientalischen Geschichte. 1. Untersuchung der assyrisch-alttestam. Gleichzeitigkeiten. Munster, Theissing, 1892; in-8° de 25 p.

Neubauer (A.) et Stern (M.). Hebraïsche Berichte über die Judenverfolgungen während der Kreuzzüge, ins Deutsch übersetz von S. Baer. Berlin, Leonhard Simion, 1892; in-8° de XXIX + 224 p. Le faux-titre porte : Quellen zur Geschichte der Juden in Deutschland, hrsgg. durch die histor. Commission für Geschichte der Juden in Deutschland.

Oehler (G.-F.). Theologie des Alten Testament. 3. Aufl. Stuttgard, Steinkopf, 1892; in-8° de XIV + 936 p.

Ollivier (abbé). Le génie d'Israël. Eloquence. Paris, Berche et Tralin, 1892; in-8° de 330 et 356 p.

Papus (pseudonyme d'Encausse Gérard). La Kabbale, tradition secrète de l'Occident, résumé méthodique. Paris, G. Carré, 1892; in-8° de 188 p.

C'est une énigme que la sérénité de ces théosophes. Ils citent avec la même candeur et mettent sur le même plan les ouvrages comme celui de M. Franck, qui attribuent au Zohar une haute antiquité, et ceux, comme l'article Cabbale d'Isidore Loeb, dans la Grande Encyclopédie, qui en font une œuvre moderne : c'est la conciliation des antithèses. Après tout, il est vrai, qu'est-ce que dix siècles de plus ou de moins pour ceux qui croient à des mystères qui se seraient transmis secrètement depuis la naissance de l'humanité ? Le Zohar pourrait avoir été écrit de nos jours, qu'il aurait la même autorité pour eux.

Peters (N.). Die Prophetie Obadjahs, untersucht u. erklärt. Paderborn, Schöningh, 1892 ; in-8° de VII + 110 p.

Plato (Immanuel). Zur Geschichte der Exegese. Inaugural- Dissertation. Halle, impr. Kaemmerer, 1892 ; in-8° de 54 p.

Ragnisco (Pietro). Documenti inediti e rari intorno alla vita ed agli scritti di Nicoletto Vernia e di Elia del Medigo. Padoue, impr. Randi, 1891 ; in-8° de 32 p. Extrait des Atti e Memorie de l'Académie des sciences, lettres et arts de Padoue, VIIe volume.

Ragnisco (Pietro). Nicoletto Vernia. Studi storici sulla filosofia Padovana nella 2^a metà del secolo decimo quinto. Venise, impr. Antonelli, 1891 ; in-8° de 182 p. Extrait des Atti del R. Instituto Veneto di scienze, lettere ed arti, t. II, VIIe série.

Le chapitre VII, p. 131 et suiv., intitulé : Una clamorosa questione insorta nell' Universita di Padova nella 2a metà del secolo decimoquinto ignorata dagli storici padovani, est relatif à Elie del Medigo. On sait que Joseph del Medigo, petit-fils d'Elie, raconte qu'une discussion divisa les philosophes de Padoue et qu'Elie fut choisi comme arbitre. L'auteur recherche : 1° quelle fut la question qui produisit tant de bruit ; 2° comment, quoique juif, Elie del Medigo put être appelé à un tel honneur ; 3° quelle fut la solution du philosophe juif ; 4° en quelle année se produisit cet événement. Le ch. VIII, p. 167 et suiv. expose les opinions d'Elie del Medigo et de son disciple, Pic de la Mirandole, sur l'être et l'un.

Randall (D. A.). The tabernacle in Sinai ; an account of the structure signification and spiritual lessons of the Mosaic tabernacle erected in the wilderness of Sinai. Boston, Brandley et Woodruff, 1892 ; in-8° de 420 p.

Rodkinson (Michael-L.). History of Amulets, Charmes and Talismans. A historical investigation into their nature and origin. New-York, 1893 ; in-8° de IX + 93 p.

Il a été déjà rendu compte dans cette *Revue* (t. VI, 288), de l'ouvrage de l'auteur תפלה לנשה *Ursprung und Entwickelung des Phylacterien-Ritus bei den Juden*. Quand nous aurons ajouté que le nouveau livre, sous un autre nom, ne fait que reprendre ce sujet, qu'on croyait épuisé, et qu'il coûte deux dollars, nous en aurons dit tout ce qu'il faut.

Rosenzweig (A.). Das Auge in Bibel und Talmud. Berlin, Mayer et Müller, 1892 : in-8° de 36 p.

Rubinkam (N.-J.). The second part of the book of Zechariah with special reference to the time of its origin. Bâle, Reich, 1892 ; in-8° de VII + 84 p.

Ryle (H.-E.). The early narratives of Genesis, a brief introduction to the study of Genesis I-XI. Londres, Macmillan, 1892 ; in-8° de 140 p.

Sacerdote (Gustavo). Una versione italiana inedita del Morch Nebukhim di Mosheh ben Maimon. Rome, tipogr. della R. Accad. dei Lincei, 1892; in-8° de 18 p. Extrait des Comptes-rendus de la Reale Accademia dei Lincei, séance du 24 avril 1892.

Cette traduction italienne, écrite en caractères hébreux, est l'œuvre d'un certain Yedidia ben Moïse, appelé tantôt di Recanati, tantôt di Rimini, auteur d'un dictionnaire hébréo-italien, qui écrivit dans la deuxième moitié du XVIe siècle.

Saineano (Marius). L'Abyssinie dans la seconde moitié du XVIe siècle ou le règne de Sartsa-Dengel (Malak-Sagad) d'après des annales éthiopiennes inédites. Leipzig-Bucarest, [impr. F. Göbl], 1892; in-8° de 54 p.

Ce travail est la préface d'une publication des Annales de Sartsa-Dengel qui paraîtront dans la Bibliothèque de l'Ecole des Hautes-Etudes. Cette chronique éthiopienne nous intéresse parce qu'elle fournit un chapitre curieux de l'histoire des Falachas. L'auteur a assisté aux événements qu'il raconte, son témoignage a donc une autre autorité que ceux qui ont servi à Bruce, dans son tome VIII. Les Falachas habitaient principalement le Samen, au nord de l'Amhara, pays de montagnes escarpées. C'est dans ces forteresses naturelles qu'ils menaient une existence quasi-indépendante, gouvernés par des princes, soumis seulement à payer un tribut annuel aux rois abyssins. Sous le règne de Sartsa-Dengel, le Napoléon de l'Abyssinie, le prince du Samen, Radaë, eut le tort de croire l'occasion propice pour se révolter. Mais les Abyssins avaient du canon, et les Falachas n'avaient pour se défendre que des pierres. Cernés dans leurs retraites, qu'ils croyaient inaccessibles, les premiers auxquels s'attaqua Sartsa Dengel et qui obéissaient à Kalef, frère de Radaë, furent massacrés. Ceux qui échappaient au carnage se donnaient eux-mêmes la mort. Le chroniqueur raconte avec admiration un trait d'héroïsme accompli alors par une Falacha. Un soldat chrétien l'avait liée à son bras à l'aide d'une corde. Comme ils passaient devant un précipice, elle se mit à crier : « Adonaï, aide-moi », et elle se jeta dans le gouffre, entraînant avec elle son maître. Le chroniqueur ajoute à ce propos: « Le courage de cette femme qui préfère se donner la mort plutôt que de se réunir à la communauté chrétienne est vraiment admirable. Du reste, elle ne fut pas la seule à agir de la sorte, d'autres en ont fait autant, mais ce fut elle qui donna l'exemple ». Radaë, qui avait commencé par faire le brave, se soumit humblement à discrétion. Mais six années après, nouvelle insurrection des Falachas, ce peuple de « vaillants qui ont illustré leurs noms ». Cette fois, sous la conduite de leurs chefs, Gédéon et Gachan, ils se défendirent avec acharnement. Les Abyssins voyaient tous les jours périr quantité des leurs par le froid et la faim. L'artillerie elle-même ne servait plus de rien. Une surprise les rendit, enfin, maîtres de l' « amba », ils mirent le feu au camp des Falachas. C'était la perte de ces derniers. Gochan le comprit et résolut de se jeter dans un précipice, mais il n'en eut pas le temps et fut tué par l'ennemi. Gédéon, qui était dans l'amba voisine, reconnut que la résistance était inutile; il réunit ses hommes et leur dit : « Nous voilà menacés des épées et des javelots, ne vaut-il pas mieux mourir avec gloire que de nous laisser traîner en captivité ? Ne vous souvenez-vous pas de ce qu'ont dit nos ancêtres après le siège de Titus, fils de Vespasien : il vaut mieux mourir avec gloire que vivre dans la honte ? » Le chroniqueur souligne ce trait par ces mots : « Une pareille mort est digne des chrétiens. Quant aux Juifs, que leur sert de mourir, puisque l'enfer les attend ? » — Ces événements se passèrent, le premier, dans la 18e, le second, dans la 24e année du règne de Sartsa-Dengel, soit en 1581 et en 1587.

Sandler (N.). Das Problem der Prophetie in der jüdischen Religionsphi-

losophie von Saadia bis Maimuni in seiner geschichtlichen Entwickelung. Breslau, Jacobsohn, 1891 ; in-8° de 88 p.

Schächter (A.). Der Commentar zu Esra u. Nehemia v. Jesaja di Trani nach Hdsch. der Angelica in Rom u. der Bodlejana in Oxford, hrsg. u. kritisch bearbeit, nebst Einleitung über die Anfänge der jüd. Exegese in Italien. 1 Thl. Dissertation. Kœnigsberg, 1892 ; in-8° de 66 p.

Smyth (J.-P.). How God inspired the Bible, thoughts for the present disquiet. Londres, Bagster, 1892 ; in-8° de 230 p.

Steele (Daniel) et Lindsay (J.-W.). Commentary on the Old Testament. Vol. II. Leviticus, Numbers and Deuteronomy. New-York, Hunt et Eaton, 1892 ; in-8° de 526 p.

Strack (H.-L.). Der Blutaberglaube in der Menschheit, Blutmorde und Blutritus. Zugleich eine Antwort auf die Herausforderung d. Osservatore Cattolico. 4. Aufl. Munich, Beck, 1892 ; in-8° de XII + 155 p. (Schriften des Institutum judaicum in Berlin, n° 14.)

Texts and Studies. Contributions to biblical and patristic literature, ed. by J.-A. Robinson. Vol. II, n° 2 ; The Testament of Abraham, the greek text now first edited with an introduction and notes, by M. R. James. With an appendix, containing extracts from the Arabic version of the Testament of Abraham, Isaac and Jacob, by W.-E. Barnes. Londres, Cambridge Warehouse, 1892; in-8° de VIII + 166 p.

Thompson (J.-E.). Books which influenced our Lord and his apostles, being a critical review of apocalyptic jewish literature. New-York, C. Scribner's Sons, 1892 ; in-8° de XVI + 497 p.

Torelli (A.). Sul cantico dei Cantici, congetture. Naples, impr. Giannini, 1892 ; in-8° de XLV + 416 p.

Uhry (Isaac). Monographie du culte israélite à Bordeaux. Bordeaux, G. Gounouilhou, 1892 ; in-4° de 16 p. Extrait de la « Monographie de la ville de Bordeaux », publiée par la municipalité bordelaise.

Vaconius (F.). Die messianische Idee der Hebraeer, geschichtlich entwickelt. I. Theil. Leipzig, Fock, 1892; in-8° de 34 p.

Warring (Ch.-B.). Genesis I and modern science. New-York, Hunt et Eaton, 1892 ; in-8° de 215 p.

Wellhausen (J.). Skizzen u. Vorarbeiten. 5. Heft. Die Kleinen Propheten übers. mit Noten. Berlin, G. Reimer, 1892 ; in-8° de 213 p.

Wendland (P.). Philo's Schrift über die Versehung. Ein Beitrag zur Geschichte der nacharistot. Philosophie. Berlin, Gaertner, 1892; in-8° de VIII + 120 p.

Winckler (H.). Keilinschriftliches Textbuch zum Alten Testament. 2e et dernière livraison. Leipzig, E. Pfeiffer, 1892 ; in-8° de p. 49-111.

Winckler (H.). Alttestamentliche Untersuchungen. Leipzig, Pfeiffer, 1892; in-8° de VIII + 192 p.

Wünsche (Aug.). Midrasch Tehillim oder haggadische Erklärung der

Psalmen, nach der Textausgabe von Salomon Buber zum ersten Male ins Deutsche übersetz. Trèves, Siegmund Mayer, 1892 ; in-8°.

3. *Publications pouvant servir à l'histoire du Judaïsme moderne.*

Bloch (Isaac). Fin d'année et fin de siècle, sermon prononcé à la synagogue de Nancy, le 22 septembre 1892. Nancy, impr. Berger-Levrault, 1892 ; in-8° de 16 p.

Casabo y Pages (Pelegrin). La Espana judia, apuntes para la verdadera historia de los judios en Espana. Barcelone, impr. F. Bertran, 1891, in-16.

> Encore un écrivain que les lauriers de M. Drumont ont empêché de dormir. On aura une idée de la science de l'auteur quand on saura que, pour lui, en 1010, le prince de Babylone détruisit le Saint-Sépulcre à l'instigation des Juifs, qui lui envoyèrent une lettre par l'intermédiaire d'un certain Robert, etc. La conclusion de l'ouvrage est celle-ci : Reprenant le mot d'Alphonse Karr : Que Messieurs les assassins commencent, l'auteur ajoute : Se nos dira quizas que seamos caritativos, indulgentes, humanos con los judios. Conforme, contestaremos nosotros, pera que comiencen ellos por trocar su corazon de malo en bueno.

Kroner (Theodor). תורה ותפלה Gebet- und Religionsbuch für die reifere Jugend. Uebersetzungsbuch zu den Gebeten der Oberstufe. Hanovre-Linden, Manz et Lange, 1892 ; in-8° de XVI + 534 p.

> Les prières sont traduites en allemand et précédées d'une sorte de leçon sur les principes théologiques et moraux que suppose ce morceau traduit. Ce rituel est donc tout à la fois un exposé populaire de la croyance juive et un livre de prières.

Julius (David). Die Akeda (Opfergeschichte Abrahams und Isaacks). Ein Vorbild Israels und seiner Aufgabe in der Geschichte. Zwei Reden. Prague, J.-B. Brandeis, 1893 ; in-8° de 32 p.

Lévy (Alfred). Le préjugé. Sermon prononcé au temple consistorial de Lyon, le premier jour de Rosch-Haschana, 5653. Lyon, impr. Schneider, 1892 ; in-8° de 15 p.

Lévy (Isaac). Le centenaire de 1792 au temple israélite de Bordeaux. Discours. Bordeaux, impr. v^e^ Riffaud, 1892 ; 11 p.

Mermeix. Les Antisémites en France. Notice sur un fait contemporain. Paris, E. Dentu, 1892 ; in-12 de 90 p.

Meyer (Félix). Le judaïsme et la civilisation. Valenciennes, impr. Seulin et Dehin, 1892 ; in-16 de 64 p.

Meisel (Wolf-Aloys). זכות אבות Homelien über die Sprüche der Väter zur erbauenden Belehrung über Beruf und Pflicht des Israeliten. III Heft, den פרק שלישי enthaltend. Breslau, Jacobsohn [1892] ; in-8° de p. 273 à 421.

Muller (Johannes). Der Weg zur Verständigung zwischen Judentum und Christentum. Leipzig, libr. académique (W. Faber), 1892 ; in-8° de 81 p.

Répon (Jean). A propos de Juifs et de juiverie. Paris, impr. A. Reiff' 1892; in-8° de 11 p.

Schwartz (J.). קול ישעיהו La voix d'Isaïe, recueil de nouveaux chants religieux avec accompagnement d'orgue ou piano. Paris, [1892]; in-4° de 28 p.

4. *Périodiques* [1].

Archives israélites (Paris, hebdomadaire). 53e année, 1892. = = N° 3. Léon Kahn : Les Juifs de Paris sous Louis XV (*suite*, nos 5, 7, 9, 10, 11, 12). = = N° 4. Maurice Bloch : La femme juive dans le roman et le théâtre contemporains (*suite*, nos 5 et 6). = = N° 16. Moïse Schwab : La Haggadah de la Bibliothèque nationale à Paris. = = N° 17. Félix Bloch : B.-J. Carmona, à Constantinople (1775-1826) (*suite*, nos 18, 19, 21, 25). = = N° 23. Isidore Loeb. = = N° 34. Daniel Lévy : Les Israélites à New-York (*suite*, nos 36, 38, 39). — Un document historique sur la communauté de Metz (1800).

Il Corriere israelitico (Trieste, mensuel). 30e année, 1892. = = N° 11. Leone Racah : Arti e mestieri nella Bibbia. = = N° 12. Samuele Colombo : Rab Azûlai (*suite*, nos 3, 4). = = 31e année, n° 1. Guis. Cammeo : Urim e Tumim (*suite*, nos 2, 3, 4).

Journal Asiatique (Paris, bimestriel). 8e série, t. XIX, 1892. = = N° 1, janvier-février. Clermont-Ganneau : L'épigraphie et les antiquités sémitiques en 1891. — M. Schwab : Manuscrit hébreu de la Bibliothèque nationale (Une Haggada avec enluminures). = = N° 2, mars-avril. M. de Morgan : Mission en Perse et dans le Louristan (a étudié la langue des Israélites de Sihné, en Perse). — J. Halévy : La correspondance d'Aménophis III et d'Aménophis IV (*suite*, n° 3). — J. Halévy : Notes (Le mot Patros, nom hébreu de la Thébaïde, dans Jérémie, XLIV, 1 et 15, est une altération de Phitom). = = T. XX, n° 1. James Darmesteter : Rapport sur les travaux du Conseil de la Société asiatique pendant les années 1890-1891-1892.

Jüdisches Litteratur-Blatt (Magdebourg, hebdomadaire). 21e année, 1892. = = N° 1. S. Back : Ein christliche Hebraist des 18. Jahrhunderts (Johann Ludwig Seifferheld). — Nachträge aus meiner Schrift Elischa ben Abuja Acher. = = N° 2. Munz (Eduard) : Friedrich Hebbel u. das Judenthum (*suite*, n° 3). — S. Back : Der Ausdruck בשכבר bei den talmud. Schriftstellern des Mittelalters. — Ein Edict des deutschen Kaisers Carls IV vom Jahre 1349. = = N° 3 S. Gelbhaus : Uber der « Iwein » Hartman's von Aue (*suite*, n° 5). = = N° 4. Steckelmacher : Die Teufelsidee u. das Judenthum (*suite*, nos 5, 6, 7, 8, 9). — Israel Abrahams : Die Juden u. das Theater (*suite*, nos 8, 9, 10, 11). — Alexander Kohut : Biblische Legenden, nach einem alten Manuscripte aus Yemen (*suite*, nos 5, 8, 17, 19). = = N° 6. A. Kaminka : Scherira's Responsum über die Opposition gegen die Geonim. — L. Cohen : Zur Räthselkunde. = = N° 7. Bernhard Königsberger : Die Richter in Sodom. = = N° 9.

[1] Nous ne reprenons le dépouillement des périodiques qu'à partir du 1er janvier 1892. Nous laissons de côté les articles de bibliographie.

Goldfahn : Elischa ben Abuja-Acher (*suite*, nos 10, 13, 14). = = N° 10. Ziemlich : Andacht u. Erbauung (*suite*, n° 11). = = N° 11. Ad. Jellinek : Randbemerkungen zum Jud. Litteratur-Blatt. = = N° 12. A. Schwartz : Baruch Spinoza (*suite*, nos 13, 14, 15). — E. Landau : Noch einmal כונה. = = N° 13. Rahmer : Zur Räthselkunde. = = N° 15-16. A. Sayce : Malkizidek König von Salem. — Die Blutlüge im Talmud. — Der Kalender der Babylonier. — L. Cohen : Zur Räthselkunde. = = N° 17. Perles : Die « Blütluge » — ein Corruptel. = = N° 18. Alexander Kohut : Die Sarkophage der palästin. Juden. = = N° 19. Ed. Munz : Friedrich Bodenstedt. — G. Deutsch : Das Corruptel in der Tosefta, c. XI. = = N° 20. Heinr. Löwe : Der ewige Jude (*suite*, nos 21, 22, 24, 25, 26). — Schwarz : Das Corruptel in der Tosifta Kethuboth XI. — L. Cohen : Zur Chronologie. = = N° 21. Rosenthal : Das Corruptel in der Tosifta. = = N° 22. Nathan Grün : Briefe an und von Salomon J.-L. Rapaport (*suite*, n° 23). — Brann : Noch ein Wort über das Corruptel in Kethubot 102 *b* und Thosephta Kethuboth, XI. = = N° 23. Max Weinberg : Zum Heimgang eines deutschen Dichters (Bodenstedt) (*suite*, n° 24). = = N° 24. Samuel Back : Nochmalige Beleuchtung der Talmudstelle Kethuboth 102 *b* u. Tosephta das. c. XI. = = N° 25. Kœnigsberger : Zur Erklärung von Gen. 49,10. — Schlusswort über die Tosephtastelle Kethuboth c. XI. = = N° 27. Louis Neustadt : Eine Blutbeschuldigung in Frankfort-a/M. im Jahre 1504 (*suite*, nos 28, 29, 30). — Alexander Kohut : Talmudisch-midrasch. Forschungen. = = N° 30. Letzte wissensch. Correspondenz des verewigten Dr Nehemias Brüll. = = N° 31. Kronenberg : Erklärung der Mischna Aboth, III, 21, nach Maimonides nebst einer Bemerkung über die kurze Zeitperiode des Patriarchats Rabbi Eleasar ben Asaria's (*suite*, nos 32, 33, 34, 35). — B. Kœnigsberger : Abba Areka. = = N° 32. A. Frankel : Aus der Geschichte der Gemeinde Kremsier (*suite*, nos 33, 34). — Jacob Reiss : Erläuternde Bemerkungen zu einigen Stellen des Targum zu den Psalmen u. Sprüchen (*suite*, nos 33, 34, 35). = = N° 34. Kœnigsberger : שפוך חמתך u. die Blütluge. = = N° 36. M. Silberstein : Spinozas' Wiege. — Goldberger : Die Stelle im More Nebuchim, I, 68 (*suite*, n° 37). — Pinkus : Zum Targum Spr. 8, 12 u. 25 (*suite*, n° 38). = = N° 37. S. Schweinburg : Zum 700. jährigen Jubiläum von Wiener-Neustadt. 6 sept. 1892. — Schweinburg : Zwei interessante hebr. Urkunden. = = N° 38. L. Loewy : Die Blutbeschuldigung, aus den « Tagebüchern des Sir Moses u. Lady Montefiore ». — Goldfahn : Eine alte Synagogenordnung (*suite*, n° 39). = = N° 39. Rahmer : Ueber Thierquälerei nach den Grundsätzen des Judenthums. — Kronberg : Eine Bemerkung zu Aboth, IV, 19.

Magazin für die Wissenschaft des Judenthums (Berlin, trimestriel). 19e année, 1892. = = Nos 1-2. E. Goitein : Das Vergeltungsprincip im biblischen u. talmudischen Strafrecht. — D. Hoffmann : Die Antonius-Agadot im Talmud und Midrasch. — B. Zimmels : Zur Geschichte der Exegese über den Vers. Gen. 49, 10. — M. Steinschneider : Pseudo-Saadia's Commentar zum Buch Jezira. — Du même : Lesarten zu Maimonides מאמר היחוד. — Emanuel Blüth : Joseph Qimhi u. seine Grammatik. — Eine Siddurhandschrift in Hattstatt. — Heinrich Lewy : הגומא in der Mischna. — Abr. Cohn : Scholien zum Targum Onkelos. — W. Bacher : Zu Magazin, Jahrgang, XVIII, s. 271, Anm. 2. — M. Wolff : Zu einer Midraschstelle Deb. R. Section 7.

The Menorah montly (New-York). XIIe vol., 1892. = = N° 3. K. Kohler : Moses and Jesus. = = N° 6. Max-J. Kohler : Marshal Saxe and an 18 th Century project for the restoration of a jewish kingdom. = = XIIIe vol , n° 1. George-Alexander Kohut : Mendelssohniana (*suite*, n°s 2 et 3).

Israelitische Monatschrift (supplément de la Jüdische Presse, Berlin). 1892. = = N° 1. Heinr. Bloch : Die Juden Roms unter der Herrschaft der Päpste (d'après Rodocanachi, Le Saint-Siège et les Juifs, *suite*, n° 2). = = N° 3. S. Wiener : Die Juden in Amerika (commencement dans Jud. Presse, n° 8, *suite*, n°s 4, 5, 6, 7). = = N° 4. D. Hoffmann : Zur Pessach-Haggadah. = = N° 5. D. Hoffmann : Etwas über die Auslegungs-Regeln (מדות). = = N° 6. A. Loeb : Ueber den Wuche der Juden im Mittelalter. = = N° 7. Frankel : Der Einfall der Schweden in Kremsier i. J. 1643. = = N° 8. M. Grünwald : Eine neue « verbesserte » Bibel (de Graetz). — Otto Gildemeister : Die ersten Judenverfolgungen in Deutschland.

Die Neuzeit (Vienne, hebdomad.). 32[e] an., 1892. = = N° 1. Gaster : Jüd. Wetterkunde. — M.-H. Friedlaender : Zur Biographie Diego de Aquilar. = = N° 2. Israel Abrahams : Die Juden u. das Theater (*suite*, n° 3). = = N° 3. Knöpfmacher : R. Meir Löb Gutmann. = = N° 5. M.-H. Friedlaender : Baltazar Orbio de Castro (*suite*, n° 6). = = N° 7. Moritz Stern : Ein Quellenkunde für die Geschichte der Juden (l'auteur rend compte du plan de son ouvrage : Quellenkunde zur Gesch. d. Deutschen Juden, Kiel, 1892, bibliographie de l'hist. des J. en Allemagne). = = N° 9. L. Wollner : Lebensgemälde des Wunderpropheten Elyahu (*suite*, n°s 11, 12, 15, 17, 18, 19, 24). = = N° 10. Goldfahn : Die Rückkehr des Blütmärchens zu seinem Ursprunge. = = N° 82. Josephus : Die zweite Brüdergesellschaft in Breslau. = = N° 24 : Isidore Loeb. = = N° 27. M.-H. Friedlaender : Don Isaak Abravanel (*suite*, n°s 34 et 35). = = N° 34. Columbus u. die Juden.

Die Jüdische Presse (Berlin, hebdomadaire). 1892. = = N° 10. Bluthunger. = = N°s 13, 14-15, 16, 17, 18, 19, 21. Die Blutlüge. = = N° 23. Isidore Loeb.

The Jewish quarterly Review (Londres). 4° vol., 1892. = = N° 14, janvier. Israel Abrahams : H. Graetz, the Jewish historian. — C.-G. Montefiore : Dr Friedländer on the Jewish religion. — S. Schechter : Notes on hebrew mss. in the university library at Cambridge (Commentaire de R. Juda b. Yakar sur les prières rituéliques). — S.-A. Hirsch : John Pfefferkon and the battle of the books. — W. Robertson Smith : Notes on hebrew words. — C.-G. Montefiore : Some notes on the effect of biblical criticism upon the jewish religion. — A. Neubauer : Bibliography 1890-91. — Critical notices. — T.-H. Cheyne : Note on Prof. Grätz's Article on Isaiah XXXIV, XXXV. — D. Kaufmann : Testament of Abraham Sommo Portaleone. — I. Abrahams : Testament of Leb Norden ; the Testament of Eleazar ben Samuel ; additions to bibliography. = = N° 15. avril. M. Güdemann : Spirit and letter in judaism and christianity. — A. Neubauer : The Bahir and the Zohar. — J.-E. Budgett-Meakin : The Jews of Morocco. — L.-M. Simmons : The Breslau school and judaism. — W. Bacher : The origin of the word Haggada. — M. Friedländer : Notes in reply to my critic. — S. Schechter : Weiss' history of jewish tradition. — W.-C. Van Manen : The writings of Prof. Kuenen. —

A. Berliner : Disraeli family. — H. Hirschfeld : Pronunciation of the letter Ayn. — S. Halberstam : Additions to the writings of Prof. Graetz. — Kaufmann : Ten tribes in Pope Martin V's time. — W. Bacher : The Mandaic version of Psalm CXIV ; Seventy-two modes of exposition. — Kaufmann : A letter from the Community of Pesaro to Don Joseph Nassi. — Critical notices. = = N° 16, juill. H. Vogelstein : Schechem and Bethel. — C. Taylor : The dirge of Coheleth. — D. Kaufmann : The ritual of the Seder and the Agada of the english Jews before the expulsion. — T.-K. Cheyne : The critical analysis of the first part of Isaiah. — Philip-H. Wicksteed : Abraham Kuenen. — A. Neubauer : The early settlement of the Jews in Southern Italy. — S. Schechter : Notes on hebrew mss. in the university library of Cambridge. III. (Commentaire talmudique des savants de Narbonne). — Joseph Jacobs : Notes on the Jews of England under the Angevin kings. — A. Neubauer : Critical notices. — A. Kohut : Talmudical Miscellanies, IV, Lakes of the Holy Land. — A. Neubauer : War between Burgundy and Friburg in 1475 ; A plague in Italie in 1539 ; Genealogy of a family at Augsburg according to the ms. at Parma ; The lost letter of Menahem Meiri ; The convert Paulus Christianus ; Edition of the babylonian Talmud, Salonica, 1521 ; Commentary on the Pentateuch composed in Russia before 1155.

Revue de l'histoire des religions (Paris, trimestriel). 13e année, 1892. = = Tome XV, n° 2, mars-avril. L. Horst : L'hypothèse de M. Havet sur la modernité des prophètes. = = T. XVI, n° 1, juillet-août. X. Kœnig : Bulletin de la religion juive. Travaux récents sur l'Ancien Testament (travaux de MM. Maurice Vernes, Cornill, Driver, Westphal, Ferdinand Montet, Cheyne).

L'Univers israélite (Paris, bimestriel). 47e année, 1892. = = N° 8. E. L : Montaigne et les Juifs de Rome (*suite*, n° 9). = = N° 9. L. K : Le serment judaïque, sa formule, son abolition. = = N° 12. F. Bloch : Solstices et Equinoxes (Tekouphot) (cf. nos 14, 16). = = Fos 14. Alfred Lévy : Les Israélites de Lyon (*suite*, nos 17, 21, 24). = = N° 15. H. B. : Le Juif Tamas. = = N° 17. Ab. Cahen : même sujet. = = N° 19. L. Wogue : Isidore Loeb. = = N° 24. Lambert : La loi des XII Tables et l'Exode.

Il Vessillo israelitico (Casal-Monferrat, mensuel). 40e année, 1892. = = N° 1. F. Momigliano : Un antico poeta ebreo della Grecia (Ezechiel). = = N° 2. L. Ravenna : Abramo Colorni, Ingegnere di Alfonso d'Este (1596). = = N° 6. Cognomi giudaici nella Prussia. = = N° 7. L. Modona : Gli ebrei e la scoperta dell' America (suite nos 8, 9). = = N° 9. E. Benamozegh : Il signor Reynach e le sue idee sulla Caballa.

Zeitschrift des deutschen Palaestina-Vereins (Leipzig, trimestriel). 15e vol., 1892. = = Fascicule II-III. Georg Kampffmeyer : Alte Namen im heutige Palästina und Syrien (ce travail, très intéressant, est moins géographique que philologique ; c'est une étude de morphologie des voyelles et des consonnes de l'hébreu, d'après les transformations des anciens noms géographiques). — J. Benzinger : Bericht über neue Erscheinungen auf dem Gebiete des Palästinaliteratur 1889 und 1890. (Nous remercions M. B. du soin qu'il met à dépouiller notre Revue). — Reinhold Röhricht : Karten und Pläne zur Palästinakunde aus dem 7. bis 16. Jahrhundert (Ch. V.).

Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft (Leipzig, trimestriel) 46e vol., 1892. = = 1er fascicule. Alexander Kohut : Ist das Schachspiel im Talmud genannt, und unter welchem Namen. — Philippi : Die Nominalbildung in den semitischen Sprachen. II. Die Nomina mit äusserer Vermehrung, von Barth (compte-rendu étendu). = = 2e fascicule. Nestle : Quames.

Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft (Giessen, semestriel). 12e Année, 1892. = = 1er semestre. Valeton : Bedeutung u. Stellung des Wortes *berit* im Priestercodex. — Fripp : Note on Genesis xviii, xix. — Nestle : I Sam., xviii, 9, in der Septuaginta. — Budde : Zum hebräischen Klagelied. — Vermutungen zum « Midrasch des Buches der Könige ». — Schill : II Sam., xvii, 3. — Couard : Die religiös-nationale Bedeutung der Lade Jahves. — Staerk : Zur Kritik der Psalmenüberschriften. — Weissmann : Ps., lxvii, 7. — Schwally : Zur Quellenkritik der historischen Bücher. — Budde : Aus einem Briefe von W. Robertson Smith. — Fripp : Note on Gen., xx, 6, 8-21. — Bibliographie.

Zeitschrift für die Geschichte der Juden in Deutschland (Brunschwick, trimestriel). = = Vol. V, n° 4. II. Bresslau : Aus strassburger Judenakten II. — M. Silberstein : Zur Aufhebung des Leibzolls in Nassau. — Moritz Popper : Aus Inschriften des alten prager Judenfriedhofes. — J. Landsberger : Mittheilungen aus Breslauer Stadt- Schöppen und Rechnungs-Büchern im 14 und 15 Jahrhundert. — H.-B. Sauerland : Eine Urkunde Papst Martins V (1420 ?). — G. Ellinger : Mittheilungen aus Jesuitendramen. — J. Landsberger : Juden als Grundbesitzer in Schlesien nach 1349. — M. Spanier : Zur Geschichte der Juden in Magdeburg. — Ueber Moses Mendelssohn. — A. Springer über die Juden. — Notizen. — Mor. Steinschneider : Der berliner Gemeindervorstand u. die Börse.

Allgemeine Zeitung des Judenthums (Berlin, hebdomadaire). 56e année, 1892. = = N° 1. Martin Philippson : Ludwig Philippson, eine biographische Skizze (*suite*, nos 2, 3). = = N° 2. Ludwig Karpeles : Ein althebräisches Mahl. — J. Biberfeld : Das jüdische Völkerrecht (*suite* n° 3). = = N° 4. Die Pathologie der Juden. — Marcus Landau : Römer und Juden (*suite*, nos 5, 6, 8, 9). = = N° 7. M. Bloch : Der jüdische Frau in Roman und auf dem Theater (traduction de la Conférence faite à la Société des Études juives, *suite* nos 8, 10). = = N° 10. D. Kaufmann : Autobiographische Blätter von Leopold Dukes (*suite*, nos 12, 13). — J. Kohn : Das Kaddisch-Gebet (*suite*, nos 11, 12). = = N° 12. Gustav Karpeles : Heinrich Heine in Frankfurt a. M. (*suite*, n° 13). = = N° 17. Hermann L. Strack : Eine « unbeachtete » Talmudstelle (passage de Ketoubot 102 et Tosefta Ketoubot xi). = = N° 20. M. Kayserling : Zwei ungedruckte Briefe Moses Mendelsohns. = = N° 21. D. Kaufmann : Der Sambation, eine etymologische Sage (cf. Revue, t. XXII, p. 285). = = N° 20. Isidore Loeb. — J. Kohn : Die Juden in der Zeit des Befreiungskriege (Inowrazlaw, 1815). = = N° 26. Heinrich Löwe : Zur Geschichte des jüdischen Handels in früheren Mittelalter. = = N° 31. M.-H. Friedländer : Zur Geschichte der Blutlüge in Deutschland. — M. Lewin : Wanderung durch Iberien (*suite*, nos 32, 33, 34, 35). = = N° 34. Alexander Kisch : Die Prager Judenstadt während der Schlacht am weisen Berge (1619). = = N° 35. G. Manz : Beiträge zur Kentniss Michael Beers

(*suite*, nos 36, 37). — — N° 36. Otto Gildemeister : Die erste Judenverfolgung in Deutschland. — — N° 37. M. Kayserling : Ein Verein der jüdischen Schuhmacher in Saragossa (1336). — — N° 39. D. Kaufmann : Der Maler Mose dal Castellazzo (cf. Revue, t. XXII, p. 290).

5. *Notes et extraits divers.*

— On attendait depuis longtemps avec impatience la publication des fragments du livre d'Enoch en grec qui ont été découverts, dans l'hiver 1886-1887, à Akhmin, en Egypte, par la mission archéologique française. M. U. Bouriant vient de les faire paraître dans les « Mémoires publiés par les membres de la mission archéologique française au Caire », t. IX, 1er fascicule, 1892, p. 93-136. D'après M. Bouriant, cette découverte ne semble pas destinée à faire beaucoup avancer la question de l'origine du livre d'Enoch. Tout ce qu'elle révèle, c'est qu'à côté de la traduction grecque dont il s'est conservé des fragments dans saint Jude, Cédrène et le Syncelle, existait une autre version qui se rapprochait plus de celle qu'a utilisée le traducteur éthiopien. Cette nouvelle version, tout en se séparant de celle du Syncelle, offre encore des ressemblances si frappantes avec celle-ci, qu'il est impossible d'y voir une œuvre indépendante. Quant à la version éthiopienne, elle ne suit exactement ni l'une ni l'autre, quoiqu'elle suive de plus près celle qu'on vient de mettre au jour. Attendons, pour nous former une opinion à ce sujet, l'étude du pasteur A. Lods qu'on dit sous presse. Faisons cependant remarquer tout de suite que le nouveau texte est plus intéressant que ne croit M. B. pour établir la langue dans laquelle était écrit originairement le livre d'Enoch, car les noms des anges déchus y reflètent, mieux que dans les autres versions, la forme primitive. Ainsi, le nom de l'ange qui enseigne l'astrologie s'appelle dans celle-ci (A) Rakiel, dans le Syncelle (S) Balkiel, dans l'éthiopien (E) Tamiel (à moins que ce ne soit Barkayal). Or, il est probable que ce mot est formé de Rakia, « le ciel ». Celui qui enseigne la science des signes est Χωχχιήλ dans A, Χωβαβιήλ dans S, Akibeel dans E ; la leçon A, comparée avec celle de S, donne sûrement l'origine du mot : Kokhab « étoile ». Ἀσὰελ, qui devient plus loin Κασαὴλ dans A, Ζακιὴλ dans S (?), vient probablement de la racine חזה ou חזא « voir, regarder », racine qu'on retrouve dans Σεμιαζᾶ = שמחזאי (où le mot שם équivaudrait à Dieu?). Nous penchons plutôt pour חזא, car le texte paraît avoir été à l'origine araméen, témoin Ἀρακιήλ, qui enseigne les phases de la terre, de ארקא « terre ». A a, comme S, Σεριὴλ (Σαριὴλ dans S), tandis que E a Asaradel, pour l'ange qui enseigne la science de la lune. C'est probablement l'araméen כהר « lune » qui se cache sous ces mots. Enfin, car nous ne voulons pas tout dire sur ce sujet, A a conservé Barakiel, confondu avec d'autres noms, sans doute, dans B S, qui est devenu Barkayal dans E. Il faut y voir probablement la racine ברק, qui a donné l'expression ברקאי dans la Mischna. Nous écrivons à la hâte ces notes sans avoir relu l'excellent article de M. J. Halévy, publié dans le *Journal asiatique*, 1867, où beaucoup de nos vues, sans doute, se trouvent déjà.

— Le Bulletin mensuel de l'Alliance israélite universelle, n° 7, juillet 1892, contient une Réponse à l'auteur de : *Le mystère du sang chez les Juifs de tous les temps*, Henry Desportes, qui prétendait que les docu-

ments sur le procès de Damas ont été volés au ministre des affaires étrangères, d'où ils auraient disparu en 1870 sous le ministre du « juif Crémieux ». Or rien ne manque au Ministère des pièces relatives à cette affaire. Achille Laurent, *Relation historique des affaires de Syrie depuis 1840 jusqu'en 1842*, affirme que tous les documents relatifs à cette affaire étant déposés au ministère des affaires étrangères, il sera facile de constater l'exactitude des pièces qu'il cite. Or, jusqu'à présent les règlements défendent de communiquer les pièces relatives aux événements postérieurs à 1830.

= Notre ami, M. Moïse Schwab, a publié dans la *Revue de Numismatique* (1892) un article sur les « Médailles et amulettes à légendes hébraïques conservées au Cabinet des médailles et antiques de la Bibliothèque nationale ». Quoique ces pièces n'offrent qu'un intérêt médiocre, il était bon d'en dresser le catalogue raisonné, et il faut remercier M. Schwab de la peine qu'il s'est donnée. Il rendrait service aux chercheurs en composant un dictionnaire de tous les noms d'anges et de tous les termes techniques qui constituent le vocabulaire de tous ces fabricants d'objets naïfs.

= On sait qu'à l'occasion du 4e centenaire de la découverte de l'Amérique, l'Espagne a organisé à Madrid une exposition rétrospective. Par une bonne fortune dont la science juive a lieu de se féliciter, c'est le savant P. Fidel Fita, dont les lecteurs de cette *Revue* connaissent les beaux travaux sur l'histoire des Juifs en Espagne, qui a été désigné pour remplir les fonctions de délégué général. Grâce à son initiative, de nombreux manuscrits et monuments hébreux de l'Espagne ont été envoyés à cette exposition de toutes les parties du royaume. C'est ainsi que la cathédrale de Tolède y montre un ouvrage historique inédit sur les Juifs italiens du xe siècle. M. Neubauer en a fait prendre une photographie, qui sera annexée aux *Anecdota Oxoniensia*. On voit encore à cette exposition des bréviaires du xve siècle qui ont conservé des fragments de la Mischna, un Séfer Tora du xive siècle, etc. Nous comptons donner dans le prochain numéro un rapport de M. Fidel Fita lui-même sur les trésors qu'il a réunis.

= Notre savant collaborateur, M. Kayserling, qui s'est voué à l'étude de l'histoire et de la littérature des Juifs de la péninsule ibérique, est en ce moment en Espagne, où il recueille les preuves de la part considérable prise par les Juifs exilés d'Espagne à la colonisation de l'Amérique.

= M. Kohut, dans la Z. D. M. G. (voir plus haut), voit dans le mot du Talmud איסקונדרי ou איסקומדרי le jeu d'échecs. Ce terme viendrait d'Iskander = Alexandre-le-Grand, lequel a donné son nom à ce jeu. Comme le mot est employé en Babylonie au ive siècle, il faudrait donc, d'après cela, que le nom usité dans cette contrée y fût venu par l'intermédiaire des Arabes, lesquels, déjà à cette époque, auraient supprimé du mot Alexandre les lettres *al*, qu'ils auraient prises pour l'article? Ce serait bien étonnant.

= Les Comptes-rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres (juillet-août 1892) publient une communication de M. Clermont-Ganneau sur de nouvelles intailles sémitiques provenant de Palestine. Sur l'une, on lit :

לאלשמע ב
ן המלך

M. Sayce avait identifié ce nom avec celui d'Elischama, père de Netania et grand-père d'Ismael, qui assassina Guedalia. Or, il est dit de celui-ci qu'il était de race royale, ce qui s'accorderait bien avec cette inscription. Mais M. Clermont-Ganneau croit qu'ici, comme souvent dans la Bible, בן המלך signifie simplement « fonctionnaire royal »; autrement le nom du roi n'aurait pas été omis. — La deuxième intaille porte :

לרמלהו
בן נריהו

Neryahou = Neryah, père de Baruch ; Remalyahou = nom du père de Phacée. On retrouve ce dernier nom sur un autre cachet, au musée de Berlin. Mais dans ces deux cas, le *resch* a plutôt l'air d'un *dalet*. M. C. G. est donc disposé à corriger aussi dans la Bible Remalyahou en Demalyahou.

= Notre savant ami, M. Joseph Halévy, publiera à partir de janvier 1893, à la librairie Leroux, une *Revue sémitique* (trimestrielle, 20 francs par an).

ISRAEL LÉVI.

HARKAVY (A.). **Studien und Mittheilungen. Leben und Werke des Saadjah Gaon.** Saint-Pétersbourg, 1891.

(2e ARTICLE[1].)

P. 41, l. 10, au lieu de חאל נסיאן מא, lire חאל אלנסיאן ומא, cf. p. 43, l. 2.

P. 45, l. 2, au lieu de בגמלה, il faut peut-être lire בגמלהּ, et, au lieu de כתאב, le pluriel כתב.

P. 45, l. 10, אלארכאן אלאואיל est traduit par M. Harkavy, par העמודים הקדמונים et il ajoute cette explication complémentaire, placée entre parenthèse après העמודים : היסודות והכללים. Cela repose sur une fausse interprétation de l'expression, qui, en réalité, ne signifie autre chose que les commencements de vers formant acrostiche. Cf. p. 47, l. 9, אלרכן אלאול ; *ib.*, l. 13, אואיל ארכאן אלשיעי. Saadia fait à ceux qui s'essaient dans la poésie hébraïque le reproche de présenter des travaux défectueux ; par suite de leur connaissance imparfaite du vocabulaire de la langue biblique, ils n'exécutent ni les acrostiches du commencement ni les rimes finales. C'est pour ces deux nécessités de la poésie hébraïque, que Saadia veut nous offrir un auxiliaire au moyen de son double dictionnaire.

P. 45, l. 11, les deux points placés devant ובלך, indiquant une

[1] Voir *Revue*, t. XXIV, p. 307.

nouvelle phrase, doivent être supprimés. — *Ib.*, l. 12, אלכתאב נפסה est traduit par M. Harkavy par הספר בעצמו, qui ajoute cette explication : התנ"ך, c'est-à-dire « la Bible même ». Or, l'expression signifie le contenu du livre même, c'est-à-dire du poème mal versifié dont il vient d'être question, par opposition avec les deux formes de l'acrostiche et de la rime. Plus bas, p. 49, l. 2, Saadia dit אלמעאני אנפסהא ou (*ibid.*, l. 4), נפס אלשיער. — *Ib.*, l. 13, ואלגבי est traduit par M. Harkavy, par אסרפה (de גבא, rassembler). Mais il faut lire ואלגבי; le mot est synonyme de l'expression parallèle (l. 12), כאלגאמץ, et signifie « obscur, incompréhensible ».

P. 47, l. 2, צם est un infinitif, de même que גמע, l. 4. La traduction de ces mots par יכול et יקבץ est donc inexacte.

P. 53, l. 12, au lieu de קדושינו, lire קדושנו au singulier. Il s'agit de Dieu, le Saint d'Israël ; cf. p. 55, l. 8, מקדושנו.

P. 61, l. 2 du bas, au lieu de תמרה, lire תמדה (*tamudduhu*) ce qui rend inutile l'hypothèse, d'ailleurs incompréhensible, de la p. 64, note 8. — La leçon תמרה se trouve aussi chez Neubauer, *Notice sur la lexicographie hébraïque*, p. 218, l. 2, tandis que M. Lambert, dans son édition du Sépher Yecira (p. 78, l. 1), offre la leçon correcte : תמדה.

P. 63, note 6 et p. 64, note 14, l. כמשפטם au lieu de כמשפטה.

P. 64, note 1. Les trois mots cités par Saadia comme cas d'exception doivent être, selon lui, lus avec kametz sous le ה, par conséquent וְהָחריטים, וְהָחלונים, וְהָחמנים (S. Yecira, éd. Lambert, p. 76). Sans doute, notre système de ponctuation ignore cette exception.

P. 73, l. 2 du bas, au lieu de באנא, lire בּוּנא ou באן.

P. 73, l. 5 du bas, au lieu de כלאמהנא (deux fois), que M. Harkavy traduit à tort par אותיותיהן, il faut sans doute lire כלאהנא, « tous les deux ».

P. 163, l. 11, אלכתב, signifie en soi les livres bibliques ; l'addition de אלמקדסה, proposée par M. Harkavy, est donc inutile.

P. 163, l. 15, au lieu de מגמיעא, lire מגמועא.

P. 163, l. 16, au lieu de בל ואחד, le ms. porte, comme M. Harkavy le dit dans la note 3, בל שד ואחד avec une barre sur le ד du mot שד. M. Harkavy prend cette barre comme un signe de rature et il omet le mot à cause de cela. En réalité, il faut lire שדּ, donc בל שדּ ואחד מנהא, c'est-à-dire des trois conditions auxquelles un livre se reconnaît comme faisant partie du canon, il n'en manque qu'une.

P. 165, l. 19, au lieu de פִּידָה, lire פי לכר.

P. 177, l. 12, au lieu de רדנא, lire רדדנא.

P. 177, l. 16, à כנא אנתפע se rattache, comme suite, p. 179, l. 16, וכנא אנתפעוא ; ensuite, p. 181, l. 4 : וכנא אנתפעוא. Comme contrepartie, il faut imaginer quelque chose comme כלך תנתפע אלאמה בהדא אלכתאב.

Budapest. W. Bacher.

II

Cette nouvelle œuvre de l'éminent savant qui mérite au plus haut point la sympathie et la reconnaissance de tous ceux qui aiment la littérature juive, a déjà été ici l'objet d'un examen approfondi et d'une étude très sérieuse de M. Bacher (tome XXIV, p. 307). Cette étude contient même de précieuses additions et corrections de détail. Toutefois, l'œuvre de M. Harkawy a une importance telle, qu'on nous permettra d'ajouter aux remarques de l'éminent critique un supplément d'observations.

P. 49, l. 8, ואלשפע doit être traduit par בקשה, et non par le mot דמיון. — *Ibid.*, note 6, il faudrait renvoyer, non pas au *Manuel du lecteur*, dont la classification des formes de propositions se rattache, pour la source, à Aboulwalid (Bacher, *Revue*, *l. c.*, p. 310, note), mais à la préface placée par Dounasch en tête des Teschoubot (p. 56, éd. Filipowski) : וכל הענינים המאספים לכל דבר חמשה הגדה ושאלה וקריאה וצווי ובקשה.

P. 56, l. 4, au lieu de יְדעוה, lisez יֵדעוה. — *Ibid.*, l. 9 et 10, ועליו תעתיקו כל לשונות הארץ signifie : « et d'après elle (la langue hébraïque, dont il est question dans ce qui précède), vous pouvez classer et ranger toutes les langues de l'univers (על dans le sens de « sur le modèle », comme, par exemple, p. 57, l. 7, על אחת, et תעתיקו dans le sens bien connu d'après Prov., xxv, 1). — הבאה והיוצאת ne doit certainement pas être entendu, comme le croit M. Harkavy, du coucher et du lever du soleil, mais signifie, d'après I Chron., xxvii, 1 : המחלקות הבאה והיוצאת, les parties qui se suivent, c'est-à-dire les groupes et séries de mots disposés selon l'ordre du lexique מתו עד תו (l. 11) : « d'une lettre à l'autre ». C'est dans ce sens qu'il faut corriger la note 52-53 de la p. 58.

P. 57, l. 6, il semble que יסוד et תוספת ne signifient pas précisément les lettres radicales et les lettres serviles, mais que יסוד signifie un mot se composant seulement d'éléments fondamentaux solides, et תוספת un mot renforcé par des lettres adventives ; de même והנוספת, sous-entendu מלה, et והנוספות, sous-entendu מלות (l. 7 et 10), opposé à היסודות (l. 9). Par contre, les lettres prosthétiques chez Saadia s'appellent האותיות המוספות (l. 11). אחור וקדם doit sûrement être traduit par le passé et l'avenir, mais non par l'avenir et le passé, comme voudrait l'admettre M. Harkavy (p. 59, note 63). En effet, Saadia traduit aussi אחור וקדם dans le passage que M. Harkavy cite également (Ps., cxxxix, 5) par גרבא ושרקא ; אחור est donc ce qui est derrière nous, l'ouest (quand on se représente le visage tourné naturellement vers l'est) et, au point de vue du temps, le passé ; קדם ce qui est devant nous, savoir l'est, et, dans le temps, l'avenir. Du reste, chez les grammairiens arabes et hébreux, l'ordre des temps est tel que le passé occupe toujours le premier rang ; cf.

surtout *Emounot wedéot* de Saadia, ch. I : והוא שידעתי כי הזמנים שלשה חולף ועומד ועתיד.

P. 57, l. 11, והנוספת נהפכו הפך « et les mots accrus (par des lettres adventives) se modifient par la déclinaison ». Au sujet des lettres serviles venant se placer au commencement du mot, Saadia fait cette remarque (l. 12 et s.) : שבע מהנה על היסודת והתפוכה : sept d'entre elles (בשלום כה, les mêmes lettres que David Kamhi réunit dans sa grammaire sous le signe mnémonique משה וכלב) s'ajoutent aussi bien au fondement solide du mot (c'est-à-dire au radical, non modifié par la déclinaison) qu'au mot décliné, et quatre (les lettres איתן) ne se placent que devant le mot décliné וארבע על הנהפכת לבדה.

L'explication donnée par M. Harkavy (p. 59, note 67), savoir que על היסודות ועל ההפוכה signifie : « derrière les lettres radicales et inversement », est non seulement forcée, mais impossible : d'abord, Saadia ne parle expressément que des lettres se plaçant au *commencement* des mots, et secondement, Saadia n'a certes pu soutenir que les lettres ב"ש"ל se placent comme lettres serviles « *derrière* les lettres radicales et inversement ».

P. 62, l. 12, la traduction de אלגם par נגינה, que donne M. Harkavy (p. 65, note 4), paraît inexacte. En effet, Saadia entend par אלסבע נגמאת les sept voyelles principales (les שבעה מלכים des grammairiens postérieurs), comme, par exemple, dans les passages du commentaire sur le Séfer Yecira cités par M. Derenbourg dans les notes du *Manuel du lecteur*. Le ms. de Munich a, en effet, rendu בין אלגם par מחבירת המלכים. M. Neubauer a ajouté inutilement à la traduction exacte תנועה le mot גדולה, qui donne lieu à une méprise dans le sens de la classification des voyelles de Kamhi.

P. 62, l. 7 du bas, השמות הישרות והעקומות ne signifie pas, comme M. Harkavy l'explique, les noms réguliers et irréguliers, mais les mots qui sont à l'état absolu et à l'état construit ; cf., par exemple, Maïmonide, *Millot hahigayon*, ch. XI et ch. XIII, שם ישר et שם נוטה.

P. 63, l. 3 du bas, au lieu du mot לקיומו pour traduire ליתבתה (p. 61, l. 3), il faudrait plutôt לבררו, qui est un terme plus généralement usité pour le ה de l'article.

P. 64, l. 3, M. Harkavy ne peut expliquer ce point dans sa note 1. Il s'agit de trois cas d'exception où le ה de l'article suivi de ח a la voyelle ֲ : והחריטים (Is., III, 22), והחמנים (Is., XVII, 8) et והחלונים (Ez., XLI, 16). Ce dernier mot est douteux ; nos éditions portent והַחלונים. Peut-être est-ce simplement une confusion avec ונמכל החי (Gen., VI, 19).

P. 88, l. 7, nous voudrions lire dans le vers 100 du poème de Dounasch, à la place de כיסוד הא הדה, comme dans le vers 88 : בחסר הא הדה, ou bien בהסיר הא הדא, comme dans le vers 104. Alors le sens du vers, expliqué d'une manière forcée par MM. Bacher et Harkavy (*l. c.*, note 7), devient clair.

P. 88, note 4, M. Harkavy croit que Menahem, au mot הביתן, n'a

pas compté Saadia parmi les אנשי פתרון qui ont expliqué ce mot comme שם מקום הגינה, car, si Saadia avait, comme eux, pris הביתן pour un nom propre, l'objection de Menahem, qui demande pourquoi Saadia a cité le mot à la lettre ה, serait condamnée d'avance, puisque, comme on sait, les noms propres ne prennent pas l'article et, par suite, le ה du mot הביתן, ce mot étant un nom propre, serait une lettre radicale. Mais l'argumentation de M. Harkavy est fausse, car les אנשי פתרון prennent הביתן, non comme un nom propre, mais comme שם מקום הגינה, le nom de l'endroit où était situé le jardin, comme, dans שושן הבירה, le mot שושן est déterminé d'une manière plus précise par le mot הבירה. Mais, de même que הבירה (cf. Menahem, p. 48 *b*, rac. בר) n'est pas un nom propre, de même הביתן n'est pas un nom propre avec un ה au radical : dans l'un et l'autre mot, le ה est le ה de l'article. C'est pourquoi Menahem ne s'étonne pas de l'explication des אנשי פתרון, dont Saadia fait également partie, mais il s'étonne de ce que Saadia cite הביתן à la lettre ה.

P. 89, l. 1, il faut probablement lire, au lieu de האוסף פני המוסרים, les mots האוסף פרי המוסרים. Au sujet de la note 1, malgré tout le respect que nous professons pour l'éminent auteur, nous ne pouvons négliger de faire observer que ses attaques contre O. H. Schorr, dans la forme sous laquelle elles se présentent ici, auraient gagné à être omises dans l'intérêt de la dignité de la science.

P. 91, l. 2, בלתי הוא מורכבת n'est pas simplement, comme le croit M. Harkavy, la répétition des mots précédents : ולא תרכב על זולתה. Le sens est, au contraire, celui-ci : « les lettres radicales ne peuvent être mises au service d'autres lettres (תרכב serait ici équivalent à תשמש, et le fém. sing. est à la place du pluriel), mais (בלתי dans le sens de אלא, comme p. 92, l. 2, et ailleurs chez Dounasch) ce sont elles qui sont servies ».

P. 92, l. 6, au lieu de לשאר שריגי האילן, lisez לשון שריגי האילן, ou לשון א' משריגי האילן.

P. 94, note 4, il y a une méprise commise par M. Harkavy : והוציא ההה"א בדבור והמוכיח (lisez בדבורו המוכיח) signifie : « la prononciation aspirée du ה, c'est le démonstratif ».

P. 95, l. 1, il est inutile de corriger יגיעה en יָגְעָה ; il suffit de lire יָגֵיעָה ; *ibid.*, l. 2, M. Harkavy lit תְּלָאָה ; or, il semble plus correct de lire תְּלָאָה (Job, IV, 2) ; *ibid.*, l. 3 du bas, nous voudrions corriger la phrase tout à fait dénuée de sens רק בהחלת המלה שהוא נוסף בעבו' de la façon suivante : רק במלת ותלה שהוא יוצא בדבור ; cf. p. 94, l. 9.

P. 96, l. 11, après עשיתיני, il faut mettre un point et lire ainsi les mots suivants : אם טען[ו]. C'est dans ce sens qu'il faut corriger la note 8 sur ce passage. — *Ibid.*, l. 4 du bas, ואמר (ו = arabe ف) est la suite de ce qui précède ואם טען טוען, cf. ואני אומר, p. 97, l. 9. מלה מיוחדת מבלי מצורפה על המעשים a été mal compris aussi bien par l'éditeur de la critique de Dounasch contre Saadia que par M. Harkavy. Cette phrase signifie : « un ἅπαξ λεγόμενον, qui ne se trouve pas

à l'état décliné dans les diverses formes verbales ». — *Ibid.*, l. 3 du bas, au lieu de אחד, lire אחר ; le ולא qui suit (équivalent à שלא) se rattache à ce qui précède שחייב. — *Ibid.*, dernière ligne du bas, והוא אינו נכנס תחת זה החיזוק מן התשובה « mais lui (c'est-à-dire Saadia) ne peut se rallier à cette conclusion tirée de notre objection, car celle-ci supprimerait la possibilité de la formation des formes d'après l'analogie » (tandis que Saadia, comme on sait, permet de former les formes d'un mot qui manquent par analogie avec les formes existantes d'un autre mot).

P. 97, l. 2, au lieu de משמש, lire ומשמש ; l. 7, au lieu de עד שוברת, lire עד שיִכָּרת, comme page 96, l. 2 du bas, תכרית ; — l. 8, au lieu de כדבריך, lire בדבריך, comme à la ligne 3 ; — l. 8 du bas, au lieu de ותמה, lire וכסה ; — l. 5 du bas, שֶׁאֲמָרָהּ (c'est-à-dire המקרא).

P. 98, l. 1, au lieu de בשם, lire בם (faute d'impression) ; — l. 6 du bas, au lieu de ותולדתה במקרא, il faut probablement lire ותולדתה תקרא « les noms de famille peuvent avoir l'article ». Après יעבר (= arabe יגוז), l. 4 du bas, il semble que les mots כשתעבור התולדה manquent. — L. 2 du bas, après ולא, il manque le mot היא : au lieu de והערבים, lire והערבי « et l'arabe ».

P. 99, l. 1, il faut compléter la lacune conformément au sens par לבעלי דעה ניתנה (cf. *ibid.*, l. 6, מבעלי הדעה, et Dounasch, éd. Schröter, n° 106, כל בעלי דעה). Devant להבין le mot המקרא manque (faute d'impression) ; — *ibid.*, l. 7, après שאמרתי, il manque un point final ; — l. 5 du bas, il faut sans doute effacer כי, et, au lieu de ולבנון אין די בער, il faut peut-être lire והלבנון עי והעי : il s'agit, en effet, de prouver qu'il y a aussi des noms propres hébreux qui prennent l'article. — L. 2 du bas, ורוּכַּב, mot ponctué de la même manière dans l'édition Schröter est sûrement inexact. Il faut lire וְרוֹכֵב, attendu que רכב על est employé aussi bien par Dounasch que par d'autres grammairiens pour indiquer la fonction des lettres serviles, par exemple, Dounasch, éd. Schröter, n° 108 *f*, 108 *g*, 124, 125 *a*, Yehouda Hadassi, dans *Eschkôl*, ch. I, 73, סימן איתן רוכב עליהם, Masora Ginsburg, lettre א, n° 103 *b* : כל לשון אדון ואלוה שרכב עליו בוכ"ל וגו'.

P. 101, note 4, le changement de מוחצית en מוחצה n'est pas bon ; il est hors de doute qu'il faut lire מְוֻחָצִיתָ. Au lieu des mots תנאי על תנאי, ligne 3, du bas, qui n'ont pas de sens, il faut peut-être lire שוא על תמה.

P. 119, l. 6, il faudrait aussi rattacher le mot au poème des disciples de Dounasch, éd. Stern, p. 7, dernière ligne בספר נגארים ; — *ibid.*, l. 10 et s. Le mot énigmatique אוגירה, qui désigne un groupe de sept passages bibliques où un mot commençant par les lettres בגדכפת a, contre toute règle, un dagesch dans la première lettre, me paraît, malgré plusieurs essais d'explication (v. notamment *Revue*, t. IV, 276, et t. XXIII, 242, note 2), toujours insuffisamment expliqué. Même l'explication, en apparence peu forcée, de אוגירה par אגר « rassembler » ne me plaît pas beaucoup, car pourquoi aurait-on

nommé précisément ces sept mots une « collection »? D'ailleurs, comme il résulte de la Masora Ginsburg, lettre ב, note 523, que *quatre* mots de Ex., xv, sont désignés par l'expression de אוגירה, il est clair que chacun de ces mots s'appelle אוגירה En ce cas, אוגירה ne peut signifier « collection », un *seul* mot n'étant pas une *collection*. La remarque d'un grammairien arabe, citée par M. Harkavy à l'appui de son opinion et tirée d'un ms. du Pentateuque du xvie siècle, à savoir que אוגירה, en arabe אלגאמלה, ne se trouve que dans sept passages bibliques, n'a pas d'importance pour la véritable origine du terme אוגירה. Aussi essaierons-nous d'en donner une autre explication. Dans l'opuscule attribué à Ben Bilam טעמי המקרא, éd. Mercier, p. 2 *a*, il y a : אתי מרחוק. אם נתרחק התינם בתיבה השלישית הבאה אחרי המשרת נשפך עליו כסוללה להדגיש האות אשר אחרי יהוא. Et, *ibid.*, p. 3 *a* : ונשפך כסוללה על תיבה הסמוכה לה כגון מה־ תאמר. Donc le fait d'insérer un dagesch dans la lettre initiale d'un mot sous l'influence d'un mot précédent qui se termine par une syllabe ouverte est présenté sous l'image d'un retranchement élevé pour donner l'assaut à des murailles (נשפך עליו כסוללה). Or, dans l'*Aruch*, le mot אגורה est expliqué par בנין אניץ וחזק et est traduit par M. Kohut, dans son *Aruch completum*, t. I, p. 27 *b*, par סוללה; אוֹגְרָא dans le Targoum signifiant monticule de pierres, monceau de pierres, est sans doute le même mot avec quelques variantes dans les voyelles. Comme la Masora a introduit dans la grammaire hébraïque un grand nombre de termes techniques araméens, il n'y a rien de surprenant que, pour exprimer le rapprochement exceptionnel d'un mot se terminant par une des lettres יהוא avec un mot commençant par une des lettres בגדכפת, le mot araméen אוגירה (héb. סוללה) ait obtenu droit de cité. Les images empruntées à l'art de la construction ne doivent pas paraître anormales, l'expression בנה étant déjà employée par les plus anciens grammairiens hébreux pour la formation des mots, et בנין signifiant la forme d'un mot composé d'un assemblage de lettres, c'est-à-dire une sorte de construction (cf. aussi יסוד, fondement, terme employé pour désigner la « racine » et emprunté au même cycle d'images). אוגירה désigne donc une classe de בנינים grammaticaux exactement déterminée par le langage masorétique.

P. 128, l. 4, חט pour חטא se trouve fréquemment dans le *Mahzor Vitry*, ainsi, par exemple, p. 214, l. 21; p. 215, l. 10 du bas; p. 216, l. 10.

P. 130, s'il faut absolument énumérer les « voces memoriales » d'une façon complète, on devrait citer, avant Salom. Hanau, Alexandre Süsskind, qui, dans son דרך הקודש, p. 10, indique חט ספר גזע צדק comme signe mnémonique des lettres radicales (comme Saadia) et משה וכלב איתן pour les lettres serviles; ce dernier signe est sans doute emprunté au *Michlôl* de David Kamhi (éd. Ven., 5305, f. 13 *b*), où, outre les préfixes du futur איתן, on désigne encore משה וכלב comme des lettres venant s'ajouter aux noms.

P. 142, l. 13, et p. 181, l. 7 du bas, l'explication de M. Harkavy, que אלכהאב אלטארד signifie le livre de l'exilé, a déjà été combattue victorieusement par M. Bacher (*Revue*, t. XXIV, p. 313 et s.) ; cependant, le mot אלטארד a été reconnu comme un mot difficile. Peut-être, au lieu de אלטארד, faut-il lire אלעארף, qui est plus facile à comprendre, et qui signifie en hébreu aussi bien הגולה que הגלוי, ayant à la fois un sens actif et passif.

P 213, l. 6 du bas, au lieu de בנו, lire כנף ; l. 5 du bas, au lieu de ובלבול, lire וכבבול (d'après Ps., CV, 18) ; l. 4 du bas, au lieu de בשיג, il faut peut-être lire בשטף ; l. 2 du bas, après לחי, il manque le mot וינקם, et au lieu de בקימים, lire בקמים ; dernière ligne, lire שׁ[שׁפ]ט עם ובתו.

P. 214, l. 3, כשנים עשר התתונים ne se rapporte sans doute pas, comme l'explique M. Harkavy, aux douze petits prophètes, mais aux douze noms des tribus d'Israël, qui, d'après Ex., XXVIII, 21, étaient gravés, à la manière des cachets (פתוחי חותם), sur les douze pierres du pectoral pontifical ; l. 5, au lieu de והעלונים, lire העלונים ; l. 6 du bas, devant חלוף il semble qu'il manque בני ; l. 5 du bas, au lieu de בהגים, qui ne donne pas de sens exact, il faut lire, peut-être, simplement ירנו, comme dans Is., XXIV, 14 ; l. 4 du bas, le changement, proposé par M. Harkavy, de ויאמין en ויאמץ et de שמו en שמם est décidément mauvais, tout le passage se rapportant à la phrase de I Chron., XVII, 24, וְיֵאָמֵן וְיִגְדַּל שִׁמְךָ.

P. 216, l. 1, au lieu de וכוהן, qui ne peut pourtant se rapporter au Gaon כהן צדק, il faut peut-être lire וכנתו « et sa famille ».

P. 217, l. 5, lire כל תשרי שאין בו עיבור ונולד תתרמ"ט חלק' משעה א' מיום ו' אחוז יום שבת וחסיר ר' ; l. 7, après לשש, il manque שעות ואמר"ת ; l. 8, après הראשונה il manque ביום שבת ושנייה ; l. 9, au lieu de שמו, lire ד' ימים ; l. 10, au lieu de הד"ו, lire חד"ג, le ח de ce mot mnémonique signifie חסירה, le ד = ד' ימים שביניהם, le ג' = le jour de la semaine sur lequel tombe la prochaine fête du Nouvel-An ; au lieu de היא, à la fin de la l. 10, lire ה' ונ'. — L. 11, il faut corriger, d'après p. 218, l. 11 ; l. 13, au lieu de ובנהם, lire וביניהם ; au lieu de שלמים, lire שלימה ; l. 14, au lieu de שו"ח, lire שו"ה ; au lieu de בפשוט, lire בפשוט' ; l. 15, au lieu de בה"ד, lire בה"ב ; l. 6 du bas, lire תתמ"ה חל' בסדרן ; l. 5 du bas, au lieu de למחות, il faut lire לדחות ; l. 3 du bas, il manque au commencement חלק א'.

P. 218, l. 2, après משעה il manque בלילי ר' ; l. 3, au lieu de בו', lire בו' ; l. 6, au lieu de lire חמושי, lire בחמושי ; l. 8, au lieu de הכ"ו, lire הו"ג ; l. 13, au lieu de שנייה לחבר', il faut sans doute שנה שלאחריה ; au lieu de קמ"ו, lire תתמ"ו ; l. 15, au lieu de הששי, il faut חמושי ; l. 5 du bas, au lieu de תתנ"ו, lire תתנ"ג ; l. 2 du bas, au lieu de היא, il faut lire ולא.

P. 219, l. 2, au lieu de מאחת, lire באחת ; l. 3, au lieu de ימין, lire רנ"ו ; au lieu de ד"ח תתנ"ו, il faut lire הכ"א תקפ"ט ; l. 5, au lieu de בשעה lire בשעה ; l. 16, devant נשאר, il manque sans doute שבבר ;

l. 17, au lieu de נדחהו, lire נדחה ו׳ ; l. 18, au lieu de שפרשנוהו, lire פרשנוהו ; au lieu de חדשים, il faut probablement שיערים ; avant נדחהו, qu'il faut lire נדחה ו׳, il semble qu'il manque ואם ; l. 6 du bas, au lieu de המופזרים, lire המפוזרים.

Ces quelques critiques, malgré leur nombre, sont en somme peu importantes et ne diminuent en rien la valeur de ce beau travail et le mérite du consciencieux savant qui en est l'auteur. Non seulement M. Harkavy a mis au jour de nouveaux matériaux de prix, mais il a aussi fourni aux savants un instrument qui servira peut-être a faire plus d'une nouvelle découverte. C'est avec un intérêt très vif que nous attendons les publications ultérieures annoncées par l'infatigable savant, et nous saluerons avec joie l'apparition de la biographie de Saadia, qui sera un bel hommage à la mémoire du célèbre Gaon, à l'occasion de la fête du millénaire de sa naissance.

Leipzig, novembre 1892.

N. PORGÈS.

HIRSCHFELD (Hartwig). **Arabic Chrestomathy in Hebrew Character with a Glossary.** Londres, Kegan Paul, Trench, Trubner et C°, 1892; in-8°, de VI et 174 p.

« La littérature judéo-arabe, malgré son étendue, est généralement peu connue de ceux qui étudient l'arabe. Comme elle est arrivée à un certain degré d'indépendance, elle mériterait d'être étudiée, non seulement à cause des trésors qu'elle renferme, mais encore a cause des particularités linguistiques de ses idiomes. Or, si beaucoup de ces écrits judéo-arabes ont été déjà imprimés, la plupart se trouvent encore en manuscrits dans diverses bibliothèques, et il n'y a guère à espérer qu'ils soient publiés de sitôt. » C'est en ces termes que s'exprime l'auteur de l'ouvrage que nous avons sous les yeux, pour expliquer le motif qui l'a engagé à rassembler les matériaux d'une chrestomathie dont le besoin s'était fait sentir depuis longtemps, et dont l'idée avait déjà préoccupé, comme notre auteur le rappelle également, un éminent maître dans ce genre de littérature, Salomon Munk. Cette chrestomathie renferme 121 pages de textes arabes en caractères hébreux et un glossaire de 48 pages. Elle doit servir à suppléer aux lacunes des chrestomathies arabes généralement usitées et permettre à ceux qui connaissent déjà la grammaire arabe à fond d'étudier, dans des textes, la littérature judéo-arabe au point de vue du sujet et de la langue. Pour atteindre ce but, l'auteur a réuni un choix assez varié de morceaux, tirés principalement de manuscrits.

Quelques-uns d'entre eux sont empruntés à des ouvrages imprimés. Ces morceaux, dont quelques-uns sont très étendus, sont en tout au nombre de dix-sept. L'auteur les a rangés en trois groupes. Il n'indique nulle part le principe de cette division. Cependant, on voit tout de suite que la troisième partie contient la littérature caraïtique et la deuxième partie des extraits de la littérature classique traitant de la philologie hébraïque et de la théologie, tandis que la première partie renferme des productions de différents genres dont la plupart ont un caractère populaire ou appartiennent à la littérature homilétique. La seconde partie renferme surtout des extraits d'ouvrages imprimés. Or, l'auteur s'étant borné à citer les titres des ouvrages, sans préciser l'endroit où se trouvent les extraits qu'il en a tirés, nous croyons devoir suppléer sur ce point à son silence. C'est ainsi que nous trouvons (p. 35-37) un extrait du *Kitâb al-Amânât wal I'tiqâdât* de Saadia, qui forme le chapitre du troisième livre, traitant du contenu et de la signification de l'Ecriture-Sainte (p. 125, l. 4 du bas, jusqu'à p. 128, l. 2, de l'édition Landauer) ; dans l'extrait du *Louma* d'Abouiwalid (p. 51-53), nous reconnaissons les chapitres XXII et XXIII (p. 246-249, éd. Derenbourg), et dans l'extrait du *Kozari* de Juda Hallévi (p. 63-65), les paragraphes 3-13 du IIe livre (p. 74-78 de l'édition Hirschfeld). Du *Dalâlat- al-Hâirin* de Maïmonide (p. 65-68), nous avons le 40e chapitre de la IIe partie (p. 85-87, éd. Munk). Cette seconde partie de notre ouvrage renferme encore d'importants fragments du principal ouvrage de Juda b. David Hajjoudj sur les verbes ayant au radical des syllabes faibles (p. 37-50). Aux textes publiés d'après des manuscrits de la Bodléienne et du British Museum correspondent, dans la traduction hébraïque d'Abraham Ibn Ezra (éd. Dukes), les pages 3-7, 30-38, 104-106 et les pages 4-8, 14-20, 65-67 de la traduction de Moïse ibn Gikatilla (éd. Nutt). Il y a aussi un chapitre de la poétique et de la rhétorique d'Ibn Ezra d'après le ms. de la Bodléienne (p. 61-63) : c'est le IIe chapitre, traitant de l'art poétique en général, dont M. Schreiner (*Revue*, XXI, 100 et suiv.) a indiqué exactement le contenu. Enfin, il y a une dissertation sur les ressemblances et les dissemblances que l'on trouve entre l'araméen biblique (des livres de Daniel et d'Ezra) et l'hébreu. Ce morceau, vraiment intéressant, qui renferme des remarques purement empiriques ayant des prétentions à la philologie comparée, forme l'appendice d'un dictionnaire qui a été acquis en 1882 pour le B. M. et que nous connaissons, grâce à la description de M. H. Derenbourg (*Revue*, XXIII, 290), comme « dictionnaire des racines verbales de la Bible avec leurs dérivés, rangées dans un ordre mnémonique et expliquées en arabe ». Toutefois, M. Derenbourg ne dit pas que le titre de l'ouvrage, comme nous le savons maintenant par les phrases finales du ms. mentionnées dans l'ouvrage de Hirschfeld, est conçu comme suit : אלכהאב אלמשתמל עלי אלאצול ואלפיצול פי אללגה אלעבראניה. Comme date de l'achèvement de l'ouvrage, on trouve une indication chronologique arabe « Ragab de l'an

417 », ce qui correspond à l'an 1026 de l'ère chrétienne. L'auteur était donc un contemporain, peut-être même un compatriote du Gaon Haï, qui composa également un dictionnaire hébreu, sous un titre analogue (כהאב אלחאוי).

La première partie de notre chrestomathie contient six morceaux. Le premier (p. 1-6) a pour titre : *Megillat Antiochus* et a été publié d'après un ms. de la bibliothèque de Berlin (Mss. orient., in-folio, n° 627) et trois mss. du Brit. M. (2,212, 2,377, 2,673, voir *Revue*, XXIII, 110, 113, 290). Cependant, il faut remarquer qu'ici, pas plus qu'ailleurs, où on indique plusieurs mss. comme sources d'un même morceau, on ne donne les leçons des divers mss. Le « rouleau d'Antiochus » en langue arabe n'est autre chose que la traduction fidèle d'un apocryphe, imprimé en hébreu (voir, par exemple, le סדר עבודת ישראל de Baer, p. 441-445), et en araméen (voir מבחר הפיוטים, éd. Filippowski, Londres, 1850), qui relate les événements et les miracles ayant donné lieu à l'institution de la fête de Hanoucca. Cependant, dans la traduction arabe (cela est-il vrai de tous les mss.?), les dernières phrases manquent : אך חשמונאי ובניו אשר קיימו עליהם ועל בני בניהם עד עולם. . . . . Ce sont les versets 71-74, d'après le texte édité par Baer ; ils forment, en tout cas, une partie intégrante du récit apocryphe. — Le deuxième morceau donne deux chapitres du Rituel des Juifs du Yémen concernant סדר העשיות בליל פסח et ברכת המזון. Les sources sont un manuscrit de la bibliothèque de Berlin et deux manuscrits du Brit. M. n°s 1,480 et 2,227. — Le n° 3 (p. 111-4) contient des extraits du commentaire ou ouvrage homilétique de Nathaniel ben Isaïe sur le Pentateuque, נור אלטלם, d'après un ms. de Berlin (voir Steinschneider, Catalogue des mss. hébreux de Berlin, 1878, p. 62) et un ms. du Brit. M. (n° 2,356, voir *Revue*, XXIII, 112). Ces extraits se rapportent à des passages de l'Exode, chap. VI et XX. Il faut y noter, comme digne de remarque, l'expression אהל אלמסורות (p. 12, ligne 12), qui, ordinairement, désigne les massorètes, mais qui, ici, doit désigner ceux qui transmettent la tradition en général. — Au n° 4, nous trouvons un important morceau d'un ouvrage midrachique sur le Lévitique d'après un ms. appartenant à la collection du docteur Loewe de Londres. Ce morceau se rapporte au commencement de la section de Schemini (Lév., IX, 1) et consiste en un préambule rimé, servant d'introduction à cette section, et en une paraphrase de la dissertation, avec des anecdotes, sur le thème de l'instabilité des joies humaines, empruntées au *Lévit. rabba*, chap. XX (sur XVI, 1) ; *Tanhouma* sur le commencement de *Schemini* ; *Kohélet rabba* sur Koh., II, 2 ; *Pesikta*, éd. Buber, 169*b*. Il s'y rattache une anecdote très moderne où une tasse de café פנגאן אלקהוה joue le rôle fatal de trouble-fête, et une étude des légendes relatives à R. Yohanan et R. Simon b. Lakisch, d'après *Baba Mecia*, 84*a*. Ce numéro de la chrestomathie acquiert un intérêt spécial par le fait qu'il révèle un état de la langue se rapprochant, comme orthographe et surtout sous

le rapport des formes grammaticales, de l'arabe vulgaire moderne. — Le n° 5 contient un grand extrait du commentaire sur le livre Yecira de Juda b. Nissim b. Malkah, d'après un ms. de la collection Loewe. Un ms. de ce commentaire se trouve aussi à la Bodléienne (voir le catalogue de M. Neubauer, n° 2,389). Le morceau cité ici se rapporte aux trois phrases suivantes du Yecira (suivant le numérotage de l'éd. Lambert du commentaire de Saadia) : I, 1, 2; II, 1. Le commentateur cite les « philosophes », 21, 4 ; ensuite Platon, 24, 25 ; Aristote, 24, 9, 24 ; le livre Bahir (21, 12), les commentaires des savants juifs sur le Sépher Yecira (תפאסיר אלאחבאר, 22, 11). Au sujet des sentences des agadistes (אלאגדות, 23, 24), il dit : « Les ignorants croient que ce sont de simples contes, tandis qu'en réalité ils contiennent, sous une forme allégorique, une philosophie très haute et une vaste érudition ». Il dit aussi que si l'on est obligé d'écrire le tétragramme avec trois yod (יייי), c'est qu'on désigne par ces trois lettres les trois parties de l'univers et pour chacune de ces parties les dix Sephirot, c'est-à-dire les dix principes de l'existence. — Le n° 6 (p. 31-34) est emprunté à un ms. du Brit. M. (2593) que M. H. Derenbourg (*Revue*, XXIII, 290) décrit ainsi : « Dictionnaire des mots difficiles de la Bible et de la Mischnah expliqués en arabe ». Le morceau cité ici traite de l'explication du mot פרקדון (Berachot, 13 *b*), mais, outre l'explication lexicographique, il y a une dissertation exégétique, philosophique et halachique très approfondie sur l'obligation de la récitation du Schema. Une fois nous trouvons la citation du *Dalâlat-al-Hâirîn* de Maïmonide (רבינו ז"ל) : c'est la remarque sur les significations du verbe שמע (I, 45).

La troisième partie (p. 69-103) commence par la reproduction d'une longue dissertation sur la différence entre les Rabbanites et les Caraïtes, que nous connaissons déjà par la description que M. Steinschneider a faite de ce manuscrit, qui est un exemplaire unique de la bibliothèque royale de Berlin (catalogue, p. 76). Comme nom d'auteur, on trouve cité au début de l'ouvrage, accompagné d'épithètes extrêmement louangeuses, Sa'd b. Mansûr, le même qui, en l'an 1280, termina un autre écrit contenant des « objections contre la religion juive, chrétienne et mahométane et leur réfutation » (voir Steinschneider, *ibid.*, p. 74). La largeur de vues qui se manifeste dans ce dernier ouvrage se révèle aussi dans ce que l'auteur dit des deux sectes qui se font opposition dans le sein même du judaïsme et dont il expose et critique les arguments de la façon la plus claire dans la dissertation que M. Hirschfeld vient de nous communiquer, sans condamner et sans approuver entièrement ni le rabbinisme ni le caraïsme. Même si nous admettons, avec M. Steinschneider, que l'auteur est un caraïte, on ne peut nier que ce caraïte était d'une admirable impartialité et, chose rare, manquait absolument de zèle pour la défense de sa propre secte et reconnaissait la justesse des arguments de ses adversaires. Du reste, la réfutation des attaques des caraïtes contre l'autorité et la véracité

de la tradition et de l'exégèse traditionnelle occupe la plus grande partie de l'ouvrage, et, comme M. Steinschneider l'a déjà fait ressortir, l'auteur fait des emprunts aux passages similaires du Kozari de Juda Hallévi. Celui-ci est même cité en propres termes (72, 2). En fait d'autorités rabbanites, notre auteur cite encore רבי משה בן מימון (94, 22) et אברהם בן עזרא (86, 20, sans titre). Il cite aussi un מפסר אלתלמוד, un interprète du Talmud qui a expliqué au figuré le passage talmudique concernant la quantité excessive de viande consommée par un des prêtres (92, 15). Plus loin, il mentionne les philologues rabbanites, אלמנויין מן אלרבאניין, qui reprochaient aux caraïtes que leurs interprétations de la Bible étaient inexactes au point de vue de la langue. Nous appellerons aussi l'attention sur les nombreux exemples où notre auteur emploie l'expression de מקרא pour désigner la partie de la Bible autre que le Pentateuque (אלתורה ואלמקרא, 74, 2 et 20, 75, 3 ; 99, 26 ; 102, 17, voir aussi 93, 18), ce qui vient à l'appui de mes notes sur l'emploi de cette expression (*Revue*, XV, 113 ; XVI, 277 ; XXII, 46). — Comme exemples de l'exégèse biblique des caraïtes, notre chrestomathie donne, d'après un ms. du Brit. M., des extraits du commentaire sur Kohelet de Salomon b. Yerouham (p. 105-109, Introduction ; 2, 12 et 13 ; 7, 14 ; 9, 7-9) et du commentaire de Yéphet b. Ali sur le Lévitique (p. 109-116 : sur 23, 15 avec une polémique contre Saadia).

Le dernier numéro de la chrestomathie (p. 116-121) porte le titre : « *Ja'kub al Qirqisânî's Sefer Hammizvôth* » ; dans le sommaire, il est dit également : Extracts from Jaqub Qirqisânis Sefer Hammizvôth, avec cette indication supplémentaire : cod. Brit. Mus., n° 2,524. Or nous connaissons maintenant le contenu de ce n° 2,524, grâce à la description de M. H. Derenbourg, *Revue*, XXIII, 284 : « Fragments d'un كتاب اصول الدين caraïte, en arabe, destiné à réfuter les chrétiens ainsi que les musulmans Abou Isa d'Ispahan et Youdgan, avec la critique des doctrines de Benjamin an-Nahawandi et de Daniel al-Koumasi ». La teneur du morceau publié par M. Hirschfeld concorde absolument avec ce sommaire. En effet, ce morceau est désigné, au début, comme le chapitre XVI, אלבאב אלי, et sa suscription indique qu'il traite « de l'inexactitude de l'opinion de ceux qui attribuent à Jésus le don de prophétie et qui croient qu'il a fait des miracles ». C'est donc un chapitre de polémique anti-chrétienne, où sont réfutées les opinions des chrétiens et des mahométans sur Jésus et où il est fait allusion, à la fin, à l'inanité des prétentions messianiques d'Abou Isa d'Ispahan et de Youdgan. Il n'y a donc pas de doute qu'en disant que cet extrait est tiré du ms. n° 2,524 Hirschfeld, donne une indication exacte. Il en résulte que sa seconde assertion, qui en fait un chapitre du ס' המצות d'Al Qirqisâni, doit reposer sur une méprise. Cette erreur provient peut-être du fait que le numéro suivant des manuscrits du British Museum, le n° 2,525, contient, en effet, d'après la description de M. Derenbourg (*ibid.*, p. 284) un « abrégé en arabe du ס' מצות d'Abou Yousouf Ja'koub al-Kirkisâni ». Dans tous les cas, il

serait désirable que M. Hirschfeld ou toute autre personne ayant facilement accès au Brit. M. nous éclairât sur ce point.

Après ces indications concernant les divers morceaux réunis dans la chrestomathie de M. Hirschfeld, qui eussent été plutôt à leur place dans la préface de son ouvrage, mais qui, nous l'espérons, seront accueillies néanmoins avec plaisir par ceux qui se serviront de la chrestomathie, il nous reste à combler une autre lacune de ce livre. Il s'agit de corrections portant sur le texte même, car les « Notes et Corrections » réunies par l'éditeur (p. 173-174) ne sont pas suffisantes, à beaucoup près. Quand il s'agit d'un livre comme celui-ci, la plus grande correction du texte est, à vrai dire, le principal mérite de l'éditeur et est, en tout cas, la première des obligations. Nous donnons ci-dessous ces corrections, dont quelques-unes se rapportent à des erreurs commises par l'éditeur, en indiquant les pages et la ligne du texte :

2, 8 וואקף, lisez ווקף. — 3, 1 לַיטֹגו (Ire forme), au lieu de la ponctuation לַיטֹגו (IVe forme). — 3, 10 ורייאסי, l. ורייסאי. — 5, 21 אלאסראיל est sans doute inexact. אסראיל ne pouvait avoir l'article ; peut-être faut-il lire אל אסראיל. — D'après 5, 23, il faut aussi ajouter après גזאיר 5, 16, le mot אלבחר. — 7, 22 באן, l. כאן. — 8, 8 או יוכֹד, l. אן יוכֹד. — 13, 19 לכנהא, l. לכאנא. — 13, 27 פאסד, l. פסאד. — 15, 15, à לענאת se rattache encore la syllabe אן de la ligne suivante ; c'est l'orthographe vulgaire de לענאת (la'anâtan). Cette séparation entre אן et le mot auquel il appartient comme suffixe se retrouve encore plusieurs fois, par exemple, 16, 10, où il faut lire ועאדתאן ; 16, 25 צלאוואתאן ; 17, 20 צֹיאפתאן ; 17, 7 פרחתאן ; 18, 1 בכאאן ; 18, 23 חכמאן. — 15, 21 שכוכייתה, l. שייכֹוכֹתה ou שייכֹוכֹייתה, de même 15, 26, au lieu de אלשכוכייא, אלשייכוכייה. Ici il y a une méprise de l'éditeur, car dans le Glossaire, p. 170, il cite le substantif שֵׁךְ, plur. שכוך, doute, en se référant à la forme שכוכייא adoptée par lui 15, 26. Or, dans ce passage il n'est pas question du *doute*, mais de la *vieillesse*. Dans le passage du Midrasch qui forme la source de notre texte, il y a le mot זקנה et Saadia traduit זֹקֶן ou זקונים par שיכֹוכֹה, voir sa traduction, éd. Derenbourg, sur Gen., 21, 2 ; 37, 3 ; 48, 10. — 17, 20 וחייד, l. וחיד. — 19, 8 יתומה, l. אלמנה. — 21, 6 חקק, l. קקק (= קדוש קדוש קדוש). — 21, 13 צרם, l. טרם. — 21, 18 וגרץ, l. וגרץ. — 23, 1 עלי, l. ען. — 23, 18 אלתקדים, l. אלתקדיס. — 24, 5 וגיד, l. וגוד. — 25, 19 אלכבר, l. אלכֹבר. — 26, 27 ויכֹרגֹהא, l. ויכֹרגֹוהא. — 27, 5 קוי, l. קו' (= קולה). — 27, 16 וען אלגן אלעאלם, l. ואלגן ען אלעאלם. — 27, 18 ואכדו, l. ואכֹדו. — 31, 20. Qu'est-ce que ותלאלי ? — 32, 18 דלך, l. דֹלך. — 32, 25 מנאפעה, מצֹארה, l. מנאפעה, מצֹארה. — 32, 26 פעלי, l. פעל. — 33, 26 devant ען נפסה, il faut mettre יקול. — 51, 9. בקולהם, l. כקולהם. — 52, 5 ונדכֹר, l. ונדֹכר. — 54, 9, après באתסאע, suppléez כאתסאע. — 55, 8 במתל, l. במתֹאל, comme 54, 8. — 55, 15 devant ואמר mettre ענא. — 57, 22 זהד, l. והו. — 58, 12 כלי, l. נולי. — 59, 9 תחת, l. ותחת. — 61, 25 אשרה, l. אשר. Moïse ibn Ezra dit que

אֲשֵׁרִים, dans Is., XVII, 8, est peut-être le pluriel de אֶשֵׁר, forme masculine supposée de אֲשֵׁרָה (cf. la note dans *Revue*, XXII, 228, note 1). 62, 31 בעכם, l. בעכס. — 72, 10 אלמגתהרין, l. אלמגתהדין. — 74, 8 אלפעול, l. אלפצול, de même 74, 9. — 75, 13 אלרוסל, l. אלרסול. — 76, 6 אדכד, l. אדכר. — 76, 5 יקאם, l. יקאס. — 79, 13 מן, l. מא. — 80, 10 בסהולה, l. בסהולה̈. — 80, 12 לא, l. לה (au lieu de לה, il y a ענה, 80, 23). — 80, 23 אלמדכורה̈, l. אלמדכורה̈. — 81, 8 חאל, l. חל̈. — 81 entre la ligne 16 et 17, il semble qu'il manque tout un passage. — 81, 19 באלכהנים, l. כאלכהנים. *Ib.* יוה̈ל, l. יוה̈ל. — 81, 24. Devant אלרגל, mettre יחרם. — 82, 28 חקרו qu'il faut peut-être lire תקנו. — 84, 23 אן, l. או. — 88, 3 מקצור, l. מקצוד. — 88, 12 אלאו̈לי̈, l. אלאולי, cf. ligne 15. — 92, 1 מדהב, l. מדהב. — 92, 14 אן, l. ען. — 94, 8 דכד, l. דכר. — 94, 13 יקאם, l. יקאס (voir plus haut sur 76, 5). — 95, 1 מא תטלק, l. ותטלק. — 97, 2 ואלצין. C'est la Chine; cette signification concorde bien avec les noms géographiques qui précèdent: la Mecque et Bochara. M. Hirschfeld, p. 174, corrige donc inutilement en ואלציון, le mot Sion ne convient nullement ici et, du reste, ne s'écrit pas avec l'article; d'ailleurs, précédemment, il y a aussi מכה̈, sans l'article. — 97, 18 ואחרם, qui est traduit dans le glossaire, p. 140, par « most sacred », n'a pas de sens ici; il faut lire וארחם, comparatif de רחים, comme le mot précédent ואכרם est le comparatif de כרים. M. Hirschfeld ne paraît pas avoir compris le mot, car il traduit, dans le glossaire, p. 143, notre אכרם par *suprême*. En réalité, le texte en question dit que Dieu est trop clément et trop miséricordieux pour punir une faute de cette nature ואללה אכרם וארחם מן אן יעאקב מתל הדא. — 99, 9 אן, l. ען. — 100, 11. Qu'est-ce que חוקקו? — 102, 24 משתב̈הה̈, l. משתבהה̈. — 104, 3, l. ואגרו, au lieu de ואגרי. — 104, 10 אתכד, l. אתכד. — 105, 12 אלאן, l. אלאן. — 105, 8 אלי, l. אלדי (cf. 105, 23). — 106, 16 אן, l. אין, où; de même ligne 18. — 107, 1 פאגתנס, l. פאגתנם, comme M. Hirschfeld lui-même suppose (p. 174). — 110, 1 אהי, l. א̈ה̈, ou א̈ית, cf. 109, 15. — *Ib.* לם תם, l. ליס תם. — 110, 27 פרק, l. פריק. — 114, 8 והו ה̈י, l. ופי ה̈י. — 114, 21 דכרלא, l. דכרנא. — 114, 22 דפעה, l. ידפעה (se rattache à ליס de la ligne précédente). — 116, 1 ה̈, l. קו' (= קולה). — 117, 19 ועארצה, l. ועארצת (cf. 118, 2). — 117, 23 בל כבר, l. באלכבר. — 118, 5 וגראיח, l. וגראיח. — *Ib.* עיס, l. עיסי. — 119, 1 קאל, l. מאל. — 120, 5 אלזאם, l. אלאלזאם. — 120, 25 גיר, l. גיר. — 121, 2 באלדי, l. אלדי, le ב provient du mot précédent יעקוב. — 121, 7 או, l. אן. — 121, 19 וכדב, l. נכדב.

La liste des corrections, où nous avons noté même de simples fautes d'impression, montre que l'éditeur n'a pas copié et édité les textes choisis par lui avec tout le soin que réclame un travail de ce genre. Quant à savoir si son choix même a été judicieux, les avis peuvent différer suivant les qualités que l'on demande à une chrestomathie de cette nature. Dans tous les cas, la critique doit ici s'effacer devant la gratitude que nous devons à l'éditeur pour nous avoir

rendu accessible toute une série de textes presque tous intéressants et importants comme contenu. Il mérite aussi de la reconnaissance pour le glossaire, qui, quoique présentant des lacunes, rendra des services, surtout pour la connaissance des formes différant de l'arabe classique. Enfin, il faut savoir gré à l'éditeur de la forme agréable et pratique sous laquelle il nous offre cette première chrestomathie de la littérature judéo-arabe. Puisse-t-elle trouver des lecteurs attentifs et encourager de nouveaux travaux dans ce domaine peu cultivé!

Budapest, septembre 1892.

W. BACHER.

LE BLANT (Edmond). **Nouveau recueil d'inscriptions chrétiennes de la Gaule antérieures au VIIIe siècle.** — Dans les *Documents inédits sur l'histoire de France*. Paris, impr. Nationale, 1892 ; in-4°, XXIII et 483 pp.

Comme suite à son grand ouvrage *Inscriptions chrétiennes de la Gaule antérieures au VIIIe siècle*[1], M. Edmond Le Blant vient de publier un « Nouveau recueil d'inscriptions chrétiennes de la Gaule ».

Plusieurs objets décrits dans ce volume intéressent les études juives. Ainsi (n° 32), les fouilles exécutées, en janvier 1884, près de Gémigny (Loiret) ont mis au jour un petit monument jusqu'à présent unique en son genre. C'est une pierre calcaire qui « a dû servir de moule pour couler des patènes ». Dans les médaillons incomplets qui occupent la circonférence, sont des anges ailés, représentés en buste. Les noms de trois d'entre eux se lisent facilement : ARIEL, RAGUEL, RAFAEL. Il reste seulement d'un quatrième nom les lettres DRA. Ceux que donnent les listes connues ne permettent pas de le compléter. Il nous a semblé qu'il peut s'agir d'Hudrael ou Azdriel, cité comme l'un des anges préposés à la garde des portes du sud du ciel, dans le *Séfer Raziel* ou d'Adam (éd. Vilna, 1877, p. 59*a*).

Ces noms et ces figures d'anges se retrouvent sur une pierre sculptée, munie d'inscriptions, trouvée près de Poitiers, et dont la description forme le n° 254 du *Nouveau Recueil*.

Le n° 284 A est consacré à l'étude d'une bague d'or mérovingienne, trouvée à Bordeaux, et dont M. Le Blant avait pu seulement mentionner l'existence au t. II des *Inscriptions chrétiennes*. Sur la base du chaton où est gravé le monogramme du nom d'ASTER, on a inscrit ce même nom en relief et en toutes lettres. Il est précédé du signe représentant le candélabre à sept branches, et ce type se dé-

[1] Paris, 2 vol in-4° ; t. I : inscriptions gallicanes, 1856; t. II : les sept provinces, 1865.

tache encore sur les deux côtés de l'anneau qui touchent au chaton. Il s'agit donc ici d'une bague juive, car l'image du chandelier d'or, que Titus victorieux enleva du Temple de Jérusalem, est répétée à l'infini sur les vieux monuments des Israélites, sarcophages, épitaphes, vases et autres objets usuels. Ajoutons que le nom d'Aster, représentant celui d'Esther, se lit sur deux inscriptions juives de Naples et de Sétif. Ici même[1], M. Salomon Reinach a rappelé que, parmi les types sans nombre où les Pères voyaient une figure du Sauveur, se trouve le chandelier à sept branches, et il s'est demandé si parfois il ne pouvait pas être dès lors tenu pour un emblème chrétien.

Ensuite, au n° 292, après MM. de Saulcy, J. Larocque, l'abbé Canéto et Théodore Reinach[2], M. Le Blant étudie à son tour l'inscription juive provenant des fouilles faites à Auch[3], et il s'exprime ainsi :

« Après la première ligne, sur laquelle tout le monde est d'accord, je proposerai de lire le nom de *Peleger* (pour *Pereger*), traduction latine du vocable juif *Gerson*, comme veut bien me l'apprendre M. Halévy. Pour ces sortes de dissimulations des noms hébraïques, voir *Inscr. chrét. de la Gaule*, t. II, n° 478. Je n'ose proposer, pour la fin de la ligne, une transcription qui, bien que justifiable par les voies méthodiques, ne me paraît pas assez claire. Viennent ensuite, non point comme l'a cru M. Larocque, les mots *depositus est cum ipso*, mais *Deus esto cum ipso*, après lesquels il lit avec raison l'acclamation *ocoli invidiosi crepen!* c'est-à-dire *oculi invidiosi crepent!* On peut noter, à l'appui de cette leçon que souvent, sur les marbres, le T final de certains mots disparaît, comme il aurait fait ici pour *crepent*. Ce qui reste de l'inscription ne me paraît pas avoir été compris jusqu'à cette heure. On a vu dans les dernières lettres de la quatrième ligne le mot *dedit* ou *dedicatum*. Il y a là, je crois, une erreur, et c'est sur ce point que j'appellerai l'attention. La fin de cette ligne présente, si je ne me trompe, une formule dont l'existence peut s'établir par de nombreux exemples : *de Dei donum* (pour *dono*) *Jona fecit*, formule équivalente aux mots *de suo fecit*. C'est l'expression de la pensée de l'homme reconnaissant et proclamant que tous ses biens sont un don du Très-Haut. Ainsi que je l'ai noté ailleurs, elle est d'origine biblique, et nous la retrouvons dans le texte d'une inscription juive de l'île d'Egine, reproduisant ces mots des Paralipomènes : « Cuncta quæ in cœlo sunt et in terra tua sunt... Tua sunt omnia et quæ de manu tua accepimus dedimus tibi ». — Je propose donc de lire, avec un point de doute pour la fin de la deuxième ligne :

In Dei nomine sancto. Peleger... Deus esto cum ipso.
Oculi invidiosi crepent! De Dei dono Jona fecit.

[1] *Revue*, t. XIX, p. 104.
[2] *Ibid.*, t. XIX, p. 219.
[3] Le résumé de son opinion communiqué à l'Académie des Inscriptions, dès 1890, a été donné par M. Théod. Reinach dans la *Revue*, t. XX, p. 32.

Que signifie cette inscription d'un type absolument exceptionnel ? Est-elle funéraire, ainsi qu'on l'a pensé et comme pourrait porter à le croire la présence du mot שלום (*pax*), qui termine d'ordinaire les épitaphes juives? Si le nom de *Peleger* écrit à la deuxième ligne est celui d'un défunt, je m'explique mal l'acclamation qui l'accompagne : *Deus esto cum ipso*, ce ne sont pas les morts, mais les vivants que l'on recommande à la garde de Dieu. Ajoutons que, sauf une seule exception, la formule de *Dei dono fecit* ne s'est encore rencontrée que sur des monuments dédicatoires. Peut-être s'agit-il ici de quelque offrande faite au Seigneur par Jonas en faveur de Peleger. « pro salute », comme l'on disait alors. L'imprécation *oculi invidiosi crepent !* mérite doublement d'être notée. Son dernier mot se retrouve dans ces formules de deux inscriptions grecques : ο φθονων ραγητω παταξ[ο] βα[σ]κανος, et c'est par l'expression « invidia » que Pline, Catulle, Macrobe désignent l'instinct méchant des jeteurs de sort, hommes au regard malfaisant, contre lesquels on s'armait de phylactères. Il paraît donc s'agir ici d'une malédiction lancée contre le mauvais œil, cet effroi des anciens, et que quelques israélites redoutent encore, comme le faisaient leurs pères. »

M. Th. Reinach, à qui j'ai communiqué les épreuves de cette note, veut bien me dire qu'après avoir examiné à nouveau le texte de l'inscription d'Auch, il maintient purement et simplement la lecture et l'interprétation qu'il en a proposées en dernier lieu (*Revue*, XX, 32). La leçon *De Dei dono Jona fecit*, due à M. Le Blant, lui paraît certaine, mais non moins certain le caractère funéraire de l'inscription et la lecture de la seconde ligne *Peleger qui (h)ic Bennid*. Il n'est pas impossible que *Bennid* soit une faute de gravure pour *Benvenid*.

Enfin, le n° 250 est une légende lapidaire découverte à Poitiers, qui porte, comme bien des phylactères, une série de mots dépourvus de sens. Il faut en chercher l'explication dans des noms cabalistiques d'anges.

MOÏSE SCHWAB.

Le gérant,
ISRAEL LÉVI.

VERSAILLES, IMPRIMERIE CERF ET Cie, RUE DUPLESSIS, 59.

L'ACCUSATION DU MEURTRE RITUEL [1]

De toutes les accusations dont le fanatisme et l'ignorance se sont fait une arme contre le judaïsme, il n'en est aucune qui puisse se comparer, en invraisemblance et en ineptie, à celle du meurtre rituel. Et cependant, telle est la ténacité de certaines erreurs, l'injustice aveugle de certaines passions, que cette calomnie mille fois confondue trouve encore des propagateurs en Europe et fait des victimes presque sous nos yeux. Il ne se passe guère d'année, dans certains pays, sans qu'aux approches de la Pâque juive on ne répande le bruit de la disparition d'un enfant chrétien et du meurtre de cet enfant par les Juifs, à qui le sang serait nécessaire, au nom de je ne sais quelle tradition occulte, pour la préparation des pains azymes. Personne n'a oublié les affaires de Damas en 1840 [2], de Tisza-Eszlar en 1882 [3] ; mais il suffit d'ouvrir les *Bulletins de l'Alliance Israélite* pour en trouver beaucoup d'autres et plus voisines de nous. En 1886, c'est à Dohilew et à Grodno que l'infâme accusation se produit, avec son cortège ordinaire de pillages et de violences [4] ; en 1887, c'est à Constantinople, à Caïffa, à Budapest, à Presbourg [5] ; en 1888, à Salonique, à Samacoff, à Kaschau, à Presbourg [6] ; en 1889, à Varna, à Kustendil, à Alep, à Presbourg encore [7] ; en 1890, à Damas, à Beyrouth, à Mustapha-Pacha [8] ; en 1891, à Philippopoli,

[1] Hermann L. STRACK, docteur en théologie et en philosophie, professeur extraordinaire de théologie protestante à l'Université de Berlin. LA SUPERSTITION DU SANG DANS L'HUMANITÉ ET LES RITES SANGUINAIRES (*Der Blutaberglaube in der Menschheit, Blutmorde und Blutritus*). Munich, Beck, 1892.

[2] Voir les *Archives israélites* de cette année et les auteurs cités par Strack, *op. laud.*, p. 117.

[3] Voir l'excellent livre de M. Paul Nathan, *Der Prozess von Tisza-Eszlar*, Berlin, 1892.

[4] *Bulletin de l'Alliance israélite universelle*, 1886, p. 21.

[5] *Ibid.*, 1887, p. 41.

[6] *Ibid.*, 1888, p. 40.

[7] *Ibid.*, 1889, p. 56.

[8] *Ibid.*, 1890, p. 40.

à Yamboli, à Alep, à Smyrne, à Budapest, et, chose étonnante, à Corfou, plus étonnante encore, en pleine Allemagne occidentale, à Xanten [1]. On rougit d'ajouter que le *Journal d'Indre-et-Loire*, dans son numéro du 27 mars 1892, a osé traiter de meurtre rituel et attribuer aux Juifs l'assassinat d'un enfant d'Ingrandes ; cinq mois après, la mère de cet enfant, reconnue coupable, était condamnée à vingt ans de travaux forcés [2] !

Assurément, de basses jalousies et des haines individuelles ont une très grande part dans la diffusion d'une légende qui surexcite les mauvaises passions et leur donne carrière ; assurément aussi, parmi ceux qui la propagent, parmi les meneurs de ces tristes campagnes, il y a quantité d'individus qui ne croient pas un mot de ce qu'ils prétendent, qui exploitent impudemment la crédulité populaire et dont la mauvaise foi intéressée ne désarmerait pas devant l'évidence. Mais si l'on n'était en présence que d'imbéciles et de fripons, de gens qui ne peuvent pas et d'autres qui ne veulent pas être éclairés, on reprocherait à des savants éminents de perdre leur temps à traiter du meurtre rituel : c'est à la police seule qu'il conviendrait d'en connaître. Malheureusement, à côté des exploités et des exploiteurs, il y a la grande masse des indécis, des indolents, de ceux qui vous disent gravement, en se croyant peut-être très forts : « Nous savons bien que vous autres, Juifs d'Occident, vous n'immolez pas d'enfants chrétiens ; mais en Orient, dans ces communautés ignorantes et fanatiques, qui vous dit que les choses se passent comme chez vous? L'accusation se reproduit trop souvent pour ne reposer sur rien et, d'ailleurs, on prétend que le Talmud en parle. » — « Le Talmud ? En quel chapitre ? » — « Je ne lis pas l'hébreu, mais des personnes qui le lisent me l'ont affirmé. » — « Quelles personnes? » Ici, le dialogue prend généralement fin, à moins que l'interlocuteur ne connaisse, d'ordinaire de seconde main, un de ces recueils éhontés de mensonges, de faux et de contre-sens volontaires qui ont paru sous les noms d'un Rohling, d'un Desportes ou de tout autre calomniateur patenté. On voudrait pouvoir remettre sur l'heure au « sceptique » un livre décisif, facile à lire, signé du nom d'un savant ayant fait ses preuves, où l'accusation fût réduite à néant et l'infamie des accusateurs dévoilée. Mais où est ce livre? Il existe, à la vérité, beaucoup d'ouvrages estimables sur la matière; ainsi, pour n'en citer qu'un des plus récents, publié à la fois en grec et en italien, nous signalerons le volume très bien documenté de M. J. Zaviziano, *Un raggio di luce*, qui a paru en 1891 à Corfou.

[1] *Bulletin de l'Alliance israélite universelle*, 1891, p. 48.
[2] *Le Temps*, 5 août 1892.

Mais il n'y a là qu'un bon magasin de matériaux et le sujet n'est pas éclairé sous toutes ses faces. C'était un des projets de notre regretté Isidore Loeb de consacrer une grande monographie scientifique à l'histoire du *préjugé du sang ;* il possédait sur cette question une érudition immense, des informations puisées aux sources les plus sûres et, par dessus tout, le talent de l'écrivain qui sait faire valoir, sans ployer sous le faix, une infinité de matériaux. Hélas ! les volumineux dossiers qu'il avait formés ne satisfaisaient pas encore son insatiable curiosité d'historien et il n'avait pu se décider à les mettre en œuvre lorsque la mort est venue nous l'arracher. C'est une perte immense pour la science et qu'on ne saurait trop profondément déplorer ; mais le livre de Loeb aurait-il servi à convaincre les récalcitrants ? Aurait-il fait justice assez brièvement d'une vieille calomnie pour se prêter à la diffusion directe des idées vraies ? Il est permis d'en douter, d'autant plus que Loeb en doutait lui-même, se proposant avant tout d'écrire pour les doctes, quitte à laisser les vulgarisateurs, les journalistes, puiser dans son grand ouvrage comme dans un arsenal pour répondre, textes en mains, à l'inepte accusation sans cesse renaissante. Aujourd'hui, la tâche des vulgarisateurs est encore difficile ; ils doivent avoir recours à des livres écrits, pour la plupart, en allemand, dont les meilleurs pèchent par la composition ou par le style ; ils ne trouvent nulle part, à moins de remonter aux sources, un historique complet du *préjugé du sang* à travers les âges. Mais si nous devons attendre longtemps encore l'équivalent du trésor que Loeb nous avait promis, il serait injuste de méconnaître la valeur des publications qui peuvent, jusqu'à nouvel ordre, en fournir la monnaie. Parmi ces dernières, une de celles qui se présentent avec le plus d'autorité et les garanties d'impartialité les plus hautes est l'œuvre d'un savant chrétien, le Dr Strack, professeur de théologie à l'Université de Berlin.

La quatrième édition de cette brochure, publiée en 1892, n'est pas un ouvrage de polémique, bien que la polémique y tienne une certaine place. Elle se divise en deux parties. Dans la première, l'auteur examine la superstition du sang dans les croyances populaires, c'est-à-dire les préjugés si répandus d'après lesquels le sang des hommes et des animaux serait un remède assuré dans une foule de maladies ou ajouterait une vertu singulière à des talismans. Dans la seconde, il prouve, après beaucoup d'autres, que la doctrine juive, à toutes les époques, s'est montrée résolument contraire à toutes les superstitions de ce genre, que ceux qui l'ont accusée de les prescrire en ont menti, que les voix chrétiennes les plus autorisées se sont déjà élevées contre cette accu-

sation, enfin, que l'origine doit en être cherchée dans les calomnies que les païens, pendant les premiers siècles de l'Église, ont répandues contre les chrétiens.

M. Strack est parfaitement informé ; il connaît non seulement les textes anciens, mais les moins estimables productions de l'antisémitisme moderne; on n'écrira plus jamais sur le *préjugé du sang* sans avoir recours à son livre. L'auteur me permettra cependant de regretter deux choses : d'abord, les développements excessifs donnés à la première partie, où l'intérêt principal du mémoire est souvent perdu de vue ; puis, l'ordre même dans lequel il a présenté les matériaux si abondants et si précis dont il disposait. A mon sens, une étude sur le meurtre rituel devrait comprendre les chapitres suivants :

I. Historique de l'accusation, portée d'abord contre les chrétiens par les païens, puis par les chrétiens orthodoxes contre des chrétiens schismatiques, enfin par des chrétiens et des musulmans fanatiques contre les Juifs.

II. Examen des textes du Talmud et d'autres livres hébraïques où la mauvaise foi a prétendu découvrir la prescription du meurtre rituel.

III. Textes bibliques et autres qui détruisent *a priori* cette accusation.

IV. Examen des principaux faits allégués, avec preuve de l'inanité de toutes les accusations qui ont pu être soumises à des tribunaux réguliers.

V. Bulles des papes Innocent IV, Grégoire X, Martin V, Paul III, dénonçant l'accusation du meurtre rituel comme une fausseté ; témoignages conformes des savants chrétiens les plus illustres (Delitzsch Renan, Manning, etc.).

VI. Causes de l'extension de ce préjugé, à savoir : la vieille superstition populaire touchant l'efficacité du sang ; l'âpreté des haines religieuses ; la convoitise du bien d'autrui ; enfin, l'antisémitisme contemporain, que l'on a dénommé avec tant de justesse « le socialisme des imbéciles ».

Il y a de tout cela dans le bon livre de M. Strack ; certains chapitres y sont même traités d'une manière si complète qu'ils épuisent, ou peu s'en faut, la matière ; mais l'auteur nous pardonnera d'exprimer l'avis qu'il aurait mieux fait, en rangeant ses documents en bataille, de les disposer sur une autre ligne.

On comprendra que nous ne puissions remplir ici, même avec l'aide du précieux livre de M. Strack, le cadre que nous nous sommes permis de tracer ; nous voudrions cependant préciser en

quelques mots, à l'usage de ceux qui ne lisent pas des brochures compactes, les six divisions du sujet que nous venons d'indiquer si rapidement.

I

Un jour que je parlais à Renan du meurtre rituel, il me dit : « Notez combien la malignité humaine est peu inventive : elle tourne éternellement dans le même cercle d'accusations, sacrifices humains, anthropophagie, attentats aux mœurs. » Rien n'est plus exact. Au 1er siècle ap. J.-C., Josèphe nous apprend qu'on incriminait les Juifs d'engraisser des Grecs dans le Temple de Jérusalem pour les manger [1]. Au IIe siècle, saint Justin [2], Tertullien [3], Minucius Félix [4] et d'autres encore, repoussent avec indignation l'accusation d'anthropophagie rituelle portée contre les chrétiens [5]. Si la lettre de Pline à Trajan au sujet des chrétiens est authentique, la justice romaine s'était déjà préoccupée de ce bruit en l'an 111 [6]. Vers la même époque, l'alexandrin Carpocrate fondait une secte chrétienne à laquelle les orthodoxes reprochaient des abominations analogues. Un peu plus tard, saint Augustin attribue aux hérétiques Manichéens des turpitudes telles que, suivant Bossuet, « on n'ose même y penser, loin qu'on puisse l'écrire. » Le moyen âge en racontera autant sur les Albigeois, les Cathares, les Bogomiles. De même que l'on dit aujourd'hui très facilement : « Vous êtes une canaille, parce que vous ne partagez pas mes opinions politiques », on disait autrefois aux hérétiques : « Vous êtes des assassins, des anthropophages, des sodomites parce que vous pensez autrement que nous sur le principe des choses. » Qu'on lise, par exemple, dans Bayle, de quels crimes horribles, incestes, débauches invraisemblables, actes de bestialité, certains écrivains voulaient charger la mémoire de Mahomet. A une époque beaucoup moins lointaine, les Puritains racontaient que les Cavaliers de Charles Ier immolaient et mangeaient les petits enfants ; les Suisses accusaient les Jésuites de Paderborn d'avoir tué un enfant et de l'avoir jeté dans un puits. Quand Thackeray

[1] Josèphe, *Contre Apion*, II, 8.
[2] Saint Justin, *Apologie pour les chrétiens*, II, chap. XII.
[3] Tertullien, *Apologétique*, chap. VII.
[4] Minucius Félix, *Octavius*, chap. IX, XXX, XXXI.
[5] Cf. Kortholt, *De Calumniis paganorum in veteres christianos*, Kiel, 1668, et l'index des *Origines du christianisme* de Renan, au mot *Calomnies*.
[6] Pline, *Lettres*, X, 97.

aborda à Sainte-Hélène, un nègre de l'Inde lui montra Napoléon ; ce monstre, disait-il, mange tous les enfants qui lui tombent sous la main ! Les lettrés chinois affirment que les missionnaires chrétiens achètent ou volent des enfants indigènes pour les tuer et se faire des talismans de leurs corps : le massacre de Tientsin (21 juin 1870) n'eut pas d'autre prétexte que cette fable [1]. En 1891, les Européens furent accusés du même crime à Madagascar ; il fallut que le gouvernement Malgache affirmât, par une proclamation, que « nul étranger, ni Anglais, ni Français, ne cherche à acheter des cœurs humains [2] ». L'accusation portée contre les Juifs ne se trouve dans aucun auteur chrétien avant le XIIIe siècle, mais elle devient fréquente au XIVe : c'est à la même époque qu'on les accuse d'empoisonner les puits, crime que les Chinois fanatiques de nos jours ne se font pas faute d'imputer aux missionnaires [3]. Ainsi la calomnie, inspirée par les haines religieuses ou nationales, tourne dans un cercle étroit et se repaît toujours des mêmes aliments.

II

« Un des traits caractéristiques de la religion israélite, écrivait Renan en 1883 [4], est l'interdiction de faire servir le sang à la nourriture de l'homme. Cette précaution, excellente à une certaine époque pour inspirer le respect de la vie, a été conservée par le judaïsme avec un scrupule extrême, même à des époques et dans des états de civilisation où elle n'est plus qu'une gêne. Et l'on veut que l'Israélite zélé, qui mourrait de faim et souffrirait le martyre plutôt que de manger un morceau de viande qui n'a pas été saigné à blanc, se repaisse de sang dans un festin religieux? Cela est monstrueux d'ineptie ! »

« Monstrueux d'ineptie » est encore trop peu dire lorsqu'il s'agit d'hommes instruits, occupant des situations officielles, qui ont prétendu trouver la prescription du meurtre rituel dans les livres juifs. Le plus inexcusable de tous est M. Rohling, chanoine et professeur à Prague, qui publia, en 1871, un livre intitulé « Le Juif du Talmud » et, depuis, beaucoup de brochures dans le même esprit, en jurant qu'il ne disait que la vérité. Un savant chrétien,

[1] Hübner, *Promenade autour du monde*, t. II, p. 385, 393.
[2] *Le Temps*, 1er février et 25 mars 1892.
[3] *Globus*, 1890, n° 24, p. 384.
[4] *Bulletin de l'Alliance*, 1883, I, p. 31.

hébraïsant de premier ordre, le professeur Delitzsch, lui répondit à plusieurs reprises, notamment en 1883, par un pamphlet intitulé « Échec et mat aux menteurs Rohling et Justus [1]. » Il y prouva, pièces en mains, que son adversaire citait à faux et qu'il altérait sciemment les textes. Ainsi, suivant Rohling et d'autres, il serait dit dans le *Zohar* (t. II, p. 119 *a*) que les non-juifs sont des impies et qu'il faut immoler leurs filles. « Les Juifs présents au sacrifice doivent se purifier d'abord par la prière et le sacrificateur doit jurer de ne point révéler le sacrifice à des profanes. Le couteau de sacrifice est un couteau de boucher ; la jeune victime doit être baillonnée pour qu'elle ne puisse crier ; elle doit être immolée de telle sorte qu'elle perde tout son sang et devienne pâle comme une morte, etc. » A cela, Delitzsch répondit : « J'atteste sur l'honneur de mon nom que tout ceci n'est qu'un tissu de mensonges » ; puis il donna le texte hébreu du passage et la traduction littérale en allemand. Dans cette traduction, que tous les hébraïsants ont contrôlée, il n'est question ni de sacrifices humains, ni de couteaux, ni même de non-juifs, mais seulement de la mort misérable qui attend les Juifs quand ils n'observent pas les rites de leur religion. Tous les détails du sacrifice donnés par Rohling sont inventés comme le sacrifice lui-même. Dira-t-on que le professeur de Prague s'est trompé, qu'il a commis, dans son ignorance de l'hébreu, une série de contre-sens ? Cette explication n'est malheureusement pas recevable ; l'examen comparé du texte et de la traduction prouve qu'on est en présence d'une imposture, d'une fraude, d'un acte de banditisme scientifique. D'ailleurs, l'absurdité de la traduction de Rohling pouvait se démontrer *à priori*. A la Renaissance, il y eut de grands hébraïsants chrétiens, comme Pic de la Mirandole et Reuchlin, qui étaient à même de lire le *Zohar* : pense-t-on qu'en présence des infamies qu'on prétend aujourd'hui y découvrir ils se seraient abstenus de les dénoncer à l'indignation de leur temps ?

Autre exemple. Dans le *Sèfer Halikkulim*, livre cabalistique du XVIe siècle, on trouverait, suivant Justus, le passage suivant : « Le sang des vierges non-juives est un sacrifice agréable pour le ciel. » Delitzsch raconte qu'en lisant pour la première fois la traduction de cette phrase, il fut épouvanté, lui qui avait si formellement engagé son honneur de savant dans la négation du meurtre rituel ! Mais en recourant au texte hébréo-araméen, il constata avec non moins de surprise que la traduction du Dr Justus

[1] *Schachmatt den Blutlügnern Rohling und Justus.* Erlangen, 1883. Le Justus en question est l'auteur d'une inepte compilation intitulée *Judenspiegel*, Paderborn, 1883.

« n'était pas seulement une série de contre-sens, mais une enfilade d'impostures, un mensonge infernal. » Sa traduction à lui, qu'il a longuement motivée, éclaircit tous les doutes: il n'est pas question du sang des vierges non-juives, mais du sang qui atteste la virginité (*virgineus cruor* du poëte latin) ; c'est un commentaire mystique d'un verset obscur des *Proverbes* (XXX, 19), qui exerce encore la sagacité des exégètes.

En 1891, Rohling prétendit découvrir une mention du meurtre rituel dans le Talmud lui-même [1]. L'erreur volontaire qu'il commit sur ce passage, répandue par les journaux allemands, s'est fait une place dans la presse antisémitique des autres pays: on a vu chez nous M. le grand-rabbin Zadoc Kahn rétablir la vérité par une lettre adressée à M. Drumont [2]. Il s'agit simplement d'un enfant israélite mineur qu'il faut, suivant le Talmud (d'accord avec une loi grecque attribuée à Charondas), laisser avec sa mère et non pas avec ses frères ; « car, ajoute le docteur juif, ses frères pourraient le tuer pour hériter de ses biens, comme cela s'est produit une fois à la veille de Pâque [3]. » Nous sommes, on le voit, sur le terrain juridique: d'assassinat religieux, de prescription rituelle, il n'y a pas l'ombre. Écoutons maintenant Rohling : « Si les Juifs prenaient pour agneau pascal un enfant mineur de leur propre race, combien plus volontiers devaient-ils immoler suivant leurs rites des non-juifs, méprisés par eux à l'égal des animaux [4] ! » Ici encore, ce n'est pas une bévue que le professeur Rohling a commise : c'est tout bonnement une supercherie.

Il faut dire que ce personnage n'a pas l'épiderme sensible. En 1883, M. Joseph Bloch s'exprima sur son compte en termes tels, le traitant de menteur, de calomniateur, de parjure, que le professeur de Prague se crut obligé de déposer une plainte ; mais prévoyant la honte qui rejaillirait sur lui d'un débat public, il la retira quinze jours avant le procès [5]. Aussi M. Strack ne risque-t-il guère d'être entendu lorsqu'il écrit à son tour : « J'accuse ouvertement le professeur et chanoine autrichien Aug. Rohling de parjure et de fraudes grossières. Je suis prêt à soutenir cette grave accusation devant n'importe quel tribunal. » M. Rohling n'a point encore assigné le professeur Strack.

[1] *Ketoubot*, 102 *b*.

[2] *La Libre Parole*, 8 juillet 1892.

[3] C'est-à-dire, à un moment de l'année où ce crime était particulièrement horrible et invraisemblable.

[4] Ces derniers mots renferment un autre mensonge, qui a été démasqué tout au long par Kopp, *Zur Judenfrage*, p. 113 et suiv.

[5] Cf. J. Kopp (député au parlement autrichien), *Zur Judenfrage, nach den Acten des Prozesses Rohling-Bloch*, Leipzig, 1886.

Au mois de juillet 1891, l'*Osservatore cattolico* publia une série d'articles inspirés des écrits de Rohling et offrit 10,000 francs au *Corriere della sera,* paraissant également à Milan, s'il parvenait à le convaincre d'erreur. M. Strack se déclara prêt à accepter la controverse si l'on désignait par avance un jury, composé, au gré de ses adversaires, de trois professeurs d'université enseignant, dans l'Allemagne du Nord, la théologie ou les langues orientales. L'*Osservatore* refusa ces conditions ; il insista pour qu'un des arbitres fût précisément le sieur Rohling et mit en avant d'autres noms qui n'étaient pas ceux de professeurs [1]. M. Strack, convaincu de la mauvaise foi du journal milanais, résolut de lui répondre par écrit : telle est l'origine de la nouvelle édition de son ouvrage, près de quatre fois aussi considérable que la première.

III

L'horreur des Juifs pour le sang est un fait si connu que les bulles des papes, dirigées contre l'accusation qui nous occupe, l'ont plusieurs fois rappelé. L'Éternel s'exprime ainsi dans le *Lévitique* (XVII, 10-14) : « Quiconque de la maison d'Israël, ou des étrangers séjournant parmi eux, mangera de quelque sang que ce soit, je tournerai ma face contre lui et je le retrancherai du milieu de mon peuple... Vous ne mangerez le sang d'aucune chair ; car l'âme de toute chair est son sang ; quiconque en mangera sera retranché. » La législation juive du moyen âge alla plus loin encore : ainsi le *Schoulhan-Arouch*, rédigé au milieu du XVIe siècle, ordonne de jeter un œuf si l'on trouve dans le jaune une goutte de sang. Maïmonide croit devoir affirmer qu'un homme dont les gencives sont malades peut avaler, sans crime, une goutte du sang qui en découle ; mais s'il a mordu dans un pain et qu'il y ait une goutte de sang sur ce pain, il doit en faire disparaître toute trace avant de le manger. Le même Maïmonide, commentant le Talmud, interdit de toucher à aucune partie d'un mort : il fait exception seule-

[1] Un des arbitres désignés par l'*Osservatore* était le jésuite romain C. A. de Cara, auquel M. Strack attribue par erreur (sous réserves, il est vrai) des articles publiés en 1881 et 1882 dans la *Civiltà cattolica*. Je suis heureux de dire que mon savant ami de Cara est tout à fait étranger non seulement aux articles en question, mais aux manœuvres de l'*Osservatore*. Etant à la campagne, uniquement occupé de ses recherches sur l'histoire ancienne de l'Orient, il apprit avec stupeur que l'*Osservatore* avait abusé de son nom ; le journal milanais le croyait hébraïsant et talmudiste parce qu'il a écrit sur les Hittites et les Hycsos, lesquels seraient, suivant lui, non pas des Sémites, mais des Chamites !

ment pour les cheveux, que les parents peuvent garder à titre de souvenir. Déjà saint Jérôme signale chez les Juifs l'horreur des cadavres. La conclusion à tirer de ces textes, qu'on pourrait indéfiniment multiplier, est que l'idée même d'un meurtre rituel n'a jamais pu entrer dans la tête d'un Juif; l'histoire montre, d'ailleurs que toutes les superstitions sanglantes dont il va être question plus loin sont toujours restées, par l'effet même de sa loi religieuse, étrangères au judaïsme. Dire le contraire, c'est nier l'évidence, c'est se souiller par une insigne mauvaise foi.

IV

Venons-en aux faits allégués. Ici, la difficulté est plus grande que lorsqu'on invoque des textes : car les textes parlent d'eux-mêmes à ceux qui savent les entendre, tandis que les faits sont très souvent défigurés par l'éloignement, la légende, la calomnie, au point de devenir à jamais méconnaissables. Les documents les plus dignes de foi sont encore les enquêtes judiciaires, mais à la condition d'avoir été conduites suivant les principes modernes, sans application de la torture : or, même dans le procès de Damas, en 1840, les Juifs faussement accusés d'avoir tué le capucin Thomas furent soumis à des épreuves telles que deux en moururent. Suivant un témoin oculaire, Pieritz, on les fouetta, on les plongea dans l'eau froide, on leur brûla la barbe, le menton, les narines, etc. (je passe des détails impossibles à répéter)[1]. Des aveux obtenus par

[1] On sait que le jugement du tribunal arabe fut annulé par Méhémet-Ali, à la suite d'une démarche d'A. Crémieux et de Montefiore, les accusés ayant rétracté tous les aveux que leur avait arrachés la torture. — La traduction de la procédure arabe parut en 1846 sous le titre suivant : *Relation historique des affaires de Syrie*, par Achille Laurent, membre de la Société orientale, t. II (Gaume frères). Mais A. Laurent (traducteur d'une nouvelle arabe, *Vengeance d'une Egyptienne*, qui parut à Paris en 1838) n'était, dans la circonstance, que le prête-nom du consul de France à Damas, Ratti-Menton, gravement impliqué dans l'affaire qu'il avait dirigée dès le début. De la lecture de cette procédure inique, où la première dénonciation, celle du barbier Suleiman, fut obtenue par deux cents coups de courbache sur la plante des pieds (*op. cit.*, p. 108), il résulte non seulement que le père Thomas et son domestique n'ont pas été victimes d'un meurtre rituel, mais que la preuve même de leur mort violente n'a jamais été fournie, les cadavres n'ayant pas été retrouvés. Voici en quels termes l'affaire a été résumée par Lesur (*Annuaire historique*, Paris, 1841, p. 458) : « Nous devons dire quelques mots d'un épisode purement individuel, qui ne se rattache à l'histoire générale que par le retentissement qu'il a eu en Europe; nous voulons parler de la procédure instruite à Damas, avec des formes qui ne sont plus de notre temps, contre des Israélites qu'on accusait d'avoir donné la mort à un religieux de cette ville, le P. Thomas; le sang de la victime aurait été versé pour s'en servir durant la solennité de la Pâque. Ainsi formulée, cette accusation se serait difficilement soutenue aux yeux d'hommes éclairés ; néanmoins, les autorités de Damas

ces moyens n'ont jamais aucune valeur aux yeux du bon sens. Lorsque saint Justin, vers 150, défendait les chrétiens contre l'accusation du meurtre rituel, il s'exprimait ainsi[1] : « Si, en infligeant la torture à nos esclaves, à nos femmes et à nos enfants, vous leur arrachez quelques aveux, ce ne sont pas là des preuves que nous soyons coupables. » Ces mots de l'apologiste chrétien sont à retenir pour qui veut soumettre à un examen critique les 154 prétendus « faits » énumérés par l'*Osservatore cattolico*.

Ce chiffre de 154, qui peut faire illusion aux naïfs, est une pure fantasmagorie. Qu'on en défalque les doubles et triples emplois, les racontars vagues, les exemples très nombreux où la fausseté de l'accusation a été établie devant les tribunaux, enfin les faits imaginés de toutes pièces[2] : il reste un nombre infime de « cas » sur lesquels un juge éclairé pourrait conserver des doutes. Ce n'est pas nous qui le disons : c'est un pape illustre, c'est Clément XIV Ganganelli.

En 1756, une accusation de meurtre rituel s'étant produite en Pologne, les Juifs polonais invoquèrent l'intervention du Saint-Siège pour mettre un terme aux mauvais traitements dont ils étaient l'objet. Laurent Ganganelli, conseiller du Saint-Office, fut chargé de rédiger, sur la question, un rapport qui a été retrouvé de nos jours. Les conclusions de ce mémoire, très favorables aux Juifs, furent adoptées par la congrégation des Grâces en 1759 ; le 9 février 1760, le cardinal Corsini, au nom du pape Clément XIII, écrivit au nonce apostolique de Varsovie pour le charger de protéger les Juifs contre la calomnie du meurtre rituel. Ganganelli, dans son travail, passe en revue les faits allégués depuis le XIIIe siècle, et il n'en retient que deux, celui d'André de Rinn (Tyrol) en 1462 et celui de Simon de Trente en 1475. A l'égard de ces cas, Ganganelli n'était pas libre, car des décisions pontificales avaient reconnu les

y donnèrent suite, et pour arracher aux accusés l'aveu de leur prétendue culpabilité, leur infligèrent des tortures inouïes. Les consuls des diverses puissances européennes eurent dans cette affaire des opinions différentes ; les uns laissèrent faire et encouragèrent les autorités égyptiennes ; mais le représentant de l'Autriche protesta avec énergie contre les moyens violents employés pour la découverte de la vérité et réclama une instruction criminelle plus conforme aux mœurs du XIXe siècle. C'est ainsi, du reste, que parut l'entendre le ministre des Affaires étrangères de France, M. Thiers, lorsqu'il annonça à la tribune que, par ses ordres, un vice-consul allait se rendre en Orient pour s'enquérir de l'état des choses à ce sujet. Les chambres anglaises et américaines ne s'émurent pas moins de cet incident et sans doute que l'influence morale de leur haute intervention, jointe aux efforts des Israélites européens, détermièrent l'ordre donné par le pacha d'Égypte de suspendre une procédure qui aurait pu frapper comme coupables des hommes sans doute innocents. »

[1] *Apolog.*, II, chap. XII.

[2] Voir la belle étude de M. Loeb sur l'enfant de la Guardia, *Revue des Études juives*, 1887, II, p. 203.

deux prétendus martyrs, Simon et André (sans cependant faire aucune mention de meurtre rituel), l'un cent dix ans, l'autre trois cents ans après sa mort. Ganganelli ne manque pas d'en faire l'observation, comme pour indiquer discrètement ses propres doutes. Dans les autres cas signalés, y compris ceux qu'ont rapportés les Bollandistes, on est en présence de calomnies qui ne soutiennent pas la critique. L'auteur de ce mémoire, tout à l'honneur de la conscience humaine et de l'Église, devint pape sous le nom de Clément XIV [1].

L'étude des « cas », à laquelle s'est livré à son tour M. Strack, l'a conduit à la conclusion formelle que *pas un d'entre eux* ne mérite créance. Là où il y a eu des aveux, il y a eu torture; là où la torture n'a pas été appliquée, on n'a recueilli ni aveux, ni preuve de culpabilité quelconque. Les procès récents de Tisza-Eszlar, de Corfou, de Xanten, se sont terminés à la confusion des accusateurs : il a été démontré qu'on avait mis en œuvre tous les moyens, corruption, faux témoignage, assassinat même, pour noircir les Juifs et exciter la populace contre eux. A Corfou, il est certain que l'enfant tuée était une juive, qu'on a voulu la faire passer pour une chrétienne, et que les assassins de cette enfant ont été les premiers à crier au meurtre rituel. Il serait temps pour le gouvernement grec, après l'acquittement des Juifs incriminés, de punir les vrais coupables : je dis de les punir et non de les découvrir, car ils ont été dénoncés dès le mois de septembre 1891 par l'*Acropolis* et l'*Ephéméris* d'Athènes. Combien de fois, au moyen âge et plus près de nous, des infamies analogues ont dû se produire! Combien d'enfants chrétiens, morts naturellement, ont été déposés en secret dans la cour d'une maison juive! C'est encore un pape qui l'atteste, Grégoire X (bulle de 1272). Concluons en rappelant la déclaration suivante de M. B. Jalabert (protestant), professeur à la Faculté de Droit de Paris [2] : « Dans tous les procès qui ont été intentés aux Israélites soupçonnés d'avoir tué des chrétiens pour employer leur sang dans leurs sacrifices (procès dont plusieurs se sont terminés par la constatation éclatante de l'innocence des accusés), aucune preuve, de quelque valeur, d'après les règles reçues chez les nations civilisées, n'a été produite. Les dépositions des prétendus témoins ont été achetées ou obtenues par des violences ou des mauvais traitements ; les quelques aveux des prétendus coupables ont été arrachés par la torture. Dans aucun de ces procès,

[1] Le mémoire de Ganganelli a été réédité et commenté par M. Loeb dans la *Revue des Études juives*, 1889, I, p. 179.

[2] *Bulletin de l'Alliance*, 1883, I, p. 28.

depuis celui de Trente en 1453 jusqu'à celui de Damas en 1840, les conditions de la recherche impartiale de la vérité, celles de la libre défense des accusés n'ont été observées; les plus élémentaires devoirs de l'humanité et de la justice ont été violés. Rien n'a été régulièrement, loyalement, juridiquement établi, et, à l'heure qu'il est, aucun Israélite n'a été convaincu, d'après les principes de l'instruction criminelle en vigueur chez les peuples libres, de s'être rendu coupable de ce dont il était accusé. »

V

Le premier pape qui ait condamné le préjugé du meurtre rituel est Innocent IV. « C'est à tort, écrit-il en 1247, qu'on impute aux Juifs l'usage, au moment de leur Pâque, du cœur d'un enfant tué par eux. Vous ne permettrez pas qu'on les moleste sous ce prétexte ni sous d'autres du même genre. » En 1272, Grégoire X atteste formellement que des misérables prennent des enfants morts et les cachent chez les Juifs, puis essaient de faire acheter leur silence à prix d'argent ; il traite l'accusation de « frivole » et rappelle que la loi juive s'oppose précisément à toute pratique de cet ordre. Mêmes dénégations dans deux bulles de Martin V (1422) et de Paul III (1540), dont M. Strack a reproduit le texte latin. Nous avons déjà parlé du témoignage si explicite de Ganganelli (Clément XIV). N'est-il pas permis d'espérer que le plus illustre des papes modernes voudra joindre sa voix si écoutée à celle de ses prédécesseurs et condamner une accusation plus déshonorante pour les faux chrétiens qui la propagent que pour les Juifs dont elle n'atteint pas la conscience ?

Comme les bulles des papes sont rédigées dans un latin difficile et que le texte ne s'en trouve que dans des recueils spéciaux, il est utile de donner ici la traduction des passages principaux concernant l'accusation du meurtre rituel. Si ces passages étaient plus connus, il est probable que des catholiques de bonne foi ne s'associeraient jamais à une campagne que l'Église a aussi nettement désapprouvée.

Innocent IV (28 mai 1247) [1]. Dans une lettre à l'archevêque de Vienne, en France, le pape expose que certains prélats et nobles de ce diocèse, pour avoir un prétexte à sévir contre les Juifs (*ut in ipsos haberent materiam sæviendi*), les ont accusés du meurtre d'une

[1] Elie Berger, *Registres d'Innocent IV*, p. 424, n° 2838.

petite fille, à Valréas, et que sans procès, sans aveu de leur part, on les a livrés au bûcher, on a confisqué leurs biens et l'on a contraint leurs enfants au baptême. Le pape demande à l'archevêque de réparer, dans la mesure du possible, le tort fait aux Juifs de Valreas et il ajoute : « Tu ne permettras pas que sous ce prétexte ou d'autres semblables, quelques personnes molestent injustement les Juifs ; tu réprimeras par la censure ecclésiastique, et sans admettre d'appel, les auteurs des mauvais traitements qu'on leur infligerait. »

Innocent IV (5 juillet 1247)[1]. Cette bulle, adressée aux archevêques et évêques d'Allemagne, commence par énumérer les horribles cruautés exercées dans ce pays contre les Juifs. « Bien que l'Écriture sainte prescrive, entre autres règles, de ne pas tuer, et défende aux Juifs de toucher un cadavre quelconque dans la solennité de Pâque, *quelques-uns leur imputent faussement* (falso imponunt eisdem) *de se partager, précisément aux fêtes de Pâque, le cœur d'un enfant tué par eux* ; ils croient que la loi des Juifs leur commande cela, alors qu'elle y est manifestement contraire. Et si l'on trouve quelque part un cadavre, on accuse malicieusement les Juifs d'avoir commis un meurtre. Au nom de ces inventions *(figmenta)* et d'un grand nombre d'autres, on sévit contre eux sans procès, sans aveu, sans preuve, contrairement aux droits que le Siège apostolique leur a reconnus dans sa clémence ; on les dépouille de leurs biens en dépit de Dieu et de la justice, on les affame, on les jette en prison, on les accable de tourments, on les soumet aux peines les plus variées, on les condamne à la mort la plus ignominieuse, de sorte que les Juifs ont une existence plus déplorable que leurs ancêtres sous Pharaon en Égypte, et sont obligés de quitter misérablement les lieux où eux et leurs parents ont vécu de temps immémorial. Dans la crainte d'une destruction complète, ils se sont adressés à la sollicitude du Siège apostolique. Comme nous ne voulons pas que les Juifs soient punis injustement, nous ordonnons que vous vous montriez favorables et bienveillants à leur égard et que vous ne souffriez pas qu'ils soient molestés injustement sous le prétexte susdit ou d'autres semblables ; les contrevenants devront être réprimés par la censure ecclésiastique sans appel. »

Innocent IV (25 septembre 1253)[2]. Après avoir condamné la pratique des conversions forcées et toutes les violences exercées contre les Juifs, le pape s'exprime ainsi : « A l'encontre de la malice et de l'avidité de certaines méchantes gens, nous défendons que l'on porte atteinte aux cimetières des Juifs et que, pour se procurer de l'argent, on déterre leurs corps ; *nous défendons également à qui que ce soit de leur imputer l'usage du sang humain dans leurs rites*, attendu que dans l'Ancien Testament il leur est interdit de se servir d'un

[1] *Monumenta Germaniæ historica, Epistolæ, sæc.* XIII, t. II, p. 296, n° 409.
[2] Jirecek, *Codex juris Bohemiæ* (Prague, 1867), t. I, p. 134.

sang quelconque, sans même parler du sang humain. Comme à Fulda et dans nombre d'autres lieux, beaucoup de Juifs ont été tués sous ce prétexte, nous défendons très expressément, par les présentes, qu'il en soit ainsi à l'avenir. »

Grégoire V (7 octobre 1272)[1]. « Il arrive que les pères de certains enfants morts, ou d'autres chrétiens ennemis des Juifs, cachent secrètement ces enfants et cherchent à extorquer de l'argent aux Juifs comme rançon des vexations qu'on leur fait entrevoir. Ils affirment très faussement (*asserunt falsissime*) que les Juifs eux-mêmes ont secrètement enlevé ces enfants et qu'ils sacrifient avec leur cœur et leur sang, alors que leur loi interdit très expressément l'usage du sang pour le sacrifice, pour la nourriture et pour la boisson, *ce qui a été confirmé nombre de fois à notre Cour par des Juifs convertis au christianisme.* Sous ce prétexte, beaucoup de Juifs ont souvent été saisis et emprisonnés contre toute justice. Nous décidons que dans un cas pareil le témoignage des chrétiens contre les Juifs ne pourra être accueilli et nous ordonnons que les Juifs emprisonnés *sous ce prétexte frivole* soient relâchés, qu'ils ne puissent, à l'avenir, être appréhendés *sous ce prétexte frivole*, à moins que, ce que nous ne croyons pas, ils n'aient été pris en flagrant délit. » Le pape menace de l'excommunication ceux qui agiraient contrairement à ses prescriptions ; il ajoute qu'il prend ainsi sous sa protection expresse tous ceux des Juifs qui n'ourdissent aucune machination contre la religion chrétienne.

Martin V (20 février 1422)[2]. Il s'agit encore une fois d'une démarche des Juifs persécutés, qui ont sollicité la protection du Saint-Siège. Le pape déclare qu'il les couvre de son bouclier (*eis protectionis nostræ clipeum impertimur*). « Il arrive souvent que des chrétiens, pour obliger les Juifs à se racheter, pour pouvoir les dépouiller de leurs biens et les maltraiter à coups de pierres, les accusent, en temps d'épidémie, d'avoir empoisonné les sources et de mêler du sang humain à leurs pains azymes, crimes qui leur sont reprochés injustement (*scelera eis injuste objecta*). Ainsi, les peuples sont excités contre les Juifs, les accablent de coups, de persécutions et d'avanies. » Le pape interdit aux prédicateurs, tant réguliers que séculiers, de lancer contre les Juifs des accusations de ce genre; il confirme leurs privilèges et menace de l'excommunication, de l'indignation de Dieu et des apôtres Pierre et Paul ceux qui agiraient contrairement à son décret.

Paul III (12 mai 1540)[3]. Cette bulle est adressée aux évêques de Hongrie, de Bohême et de Pologne. « Nous avons appris avec déplai-

[1] *Archives d'Inspruck*, n° 69.
[2] *Analecta juris pontificii*, XII (1873), p. 387.
[3] *Œsterreichische Wochenschrift*, 1889, p. 352.

sir par les plaintes des Juifs de ces pays que, depuis quelques années, certaines corporations et certaines personnes puissantes font preuve, à l'égard des Juives, d'une inimitié mortelle. Aveuglés par la haine et par l'envie, ou, ce qui paraît plus probable, par la convoitise, et afin de trouver un prétexte pour s'approprier les biens des Juives, *ils les accusent faussement de tuer les petits enfants et de boire leur sang*, ainsi que de toute espèce de crimes énormes contre notre foi. Ils essaient ainsi d'irriter contre eux les esprits des chrétiens simples, et il arrive souvent que, sous ces instigations, les Juives sont privés injustement non seulement de leurs biens, mais de leur vie. » Comme les Juifs persécutés avaient fait appel au pape, celui-ci renouvelle expressément, en leur faveur, les privilèges que ses prédécesseurs leur ont accordés et défend, sous peine de censures et de châtiments ecclésiastiques, qu'on leur fasse subir des vexations à l'avenir.

A côté de ces témoignages venus de si haut, on transcrirait les opinions fortement motivées d'hommes éminents, tous étrangers au judaïsme, MM. Jalabert, Beudant, Glasson, Renan en France, Wagenseil, Delitzsch, Stade, Dilmann, Ebers en Allemagne, le cardinal Manning en Angleterre, etc. [1]. On rappellerait les consultations démandées par l'empereur d'Allemagne Frédéric II à une assemblée de Juifs convertis, par Frédéric Auguste, roi de Pologne à la Faculté théologique de Leipzig : partout la même réponse, non pas un *non liquet*, mais un *non fit*, une dénégation formelle. « Non seulement, écrivait Renan en 1883, si un pareil crime s'était produit, il faudrait que le misérable qui s'en serait rendu coupable eût manqué à toutes les prescriptions du Jadaïsme, mais je vais plus loin : je crois que le crime en question n'a pas été commis une seule fois. Il serait digne du christianisme d'empêcher qu'on exploite contre d'autres le mensonge odieux dont il a lui-même si injustement souffert [2]. »

VI

On s'est donné beaucoup de mal pour chercher l'origine de l'accusation du sang. Dès 1889, Isidore Loeb indiquait nettement la solution qui a été très bien développée par M. Strack [3] : « Le pro-

[1] Un recueil de ces témoignages a été publié par Hildesheimer dans la *Jüdische Presse*, 1892, nos 13–19, 21. D'autres ont été imprimés en 1883 et au moment du procès de Tisza-Eszlar (voir Strack, *op. laud.*, p. 146).

[2] *Bulletin de l'Alliance*, 1883, I, p. 31.

[3] *Revue des Études juives*, 1889, I, p. 184.

blème n'est pas un problème d'histoire, mais de psychologie. Le préjugé vient d'un des instincts les plus profonds des peuples qui l'ont inventé. C'est par milliers que les ethnographes comptent aujourd'hui les faits où se manifeste et s'est manifestée, dans nos pays, la préoccupation du sang. Nous rappelons seulement le repas de Thyeste, les sacrifices humains des Druides, les contes sur les ogres, les vampires, lamies, goules et striges ; le symbole du vin qui est du sang, les hosties qui suent du sang, les stigmates sacrés qui laissent échapper des gouttes de sang, les flèches et balles enchantées par un maléfice sanglant, la fable du marchand de Venise, les pactes avec le diable signés avec du sang, les pactes d'amitié et jusqu'à de simples échanges de politesse accomplis avec les mêmes rites, les vertus attribuées au sang des suppliciés, la thérapeutique des sorciers, où les saintes plaies, les saintes gouttes de sang jouent un si grand rôle. Évidemment, l'imagination populaire est hantée par l'idée mystique du sang ; c'est une véritable obsession. Ceux qui accusent les Juifs s'accusent ou se trahissent eux-mêmes : le Juif n'est ici que pour mettre en action le rêve qu'ils portent en eux ; ils le chargent de jouer, à leur place, le drame qui, en même temps, les attire et les épouvante. »

Quelques lignes d'explication suffiront après cet admirable résumé du sujet.

Les superstitions souvent révoltantes qui s'attachent à l'usage du sang relèvent d'un préjugé bien plus général, suivant lequel le corps des hommes et des animaux, ainsi que leurs sécrétions, jouissent de vertus extraordinaires, tant pour rendre la santé que pour conférer certaines immunités chimériques. Si, dans les pratiques grossières auxquelles ce préjugé a donné naissance, la croyance à l'efficacité du sang l'emporte sur les autres, cela s'explique par les rapports qu'une observation, même superficielle, constate entre le sang et les phénomènes de la vie. Le sang de divers animaux figure déjà, à titre de remède, dans un ouvrage égyptien du XVIe siècle avant J.-C., qui traite de matière médicale. Pline vante l'efficacité du sang des athlètes pour guérir l'épilepsie. L'Église chrétienne a fréquemment renouvelé aux fidèles la défense de boire du sang ; mais cette horrible pratique, et l'idée que les bains de sang humain guérissaient les maladies les plus rebelles, restèrent tellement vivaces qu'on les retrouve à travers tout le moyen âge jusqu'à nos jours. L'abbesse Hildegard, du couvent de Rupertsberg près de Bingen, recommandait vers 1150 l'usage du sang virginal contre la goutte. On racontait que Louis XI, vers 1482, « buvait du sang qu'on avait tiré à plusieurs

enfants pour corriger l'âcreté du sien. » En 1610, une comtesse hongroise fut convaincue d'avoir fait saigner jusqu'à la mort un grand nombre de jeunes filles, dans la pensée que des bains de sang entretenaient la fraîcheur de son teint. En avril 1844, à Tönning en Allemagne, un épileptique obtint du bourreau la permission de boire, sur l'échafaud même, le sang encore chaud d'un assassin mis à mort. En 1867, en pleine Franconie, les voleurs croyaient se rendre invisibles en portant une fiole de sang pris à un enfant. M. Strack a réuni un très grand nombre d'exemples analogues, dont plusieurs, parfaitement attestés, se placent en 1815, 1864 et 1868. Voici un cas que les journaux ont signalé postérieurement à la publication de son livre ; je l'emprunte au *Matin* du 5 janvier 1893.

« Port-Louis, 12 décembre. — Un individu, né de parents africain et hindou, a été pendu ce matin dans la prison de Port-Louis (île Maurice). Les exécutions se font ici à huis clos, et une quinzaine de personnes seulement ont été admises à assister à l'affreux spectacle.

» Cet individu, nommé Diane, âgé de trente-cinq ans, était un des sorciers les plus célèbres de l'île. Il avait commis un horrible forfait. Persuadé qu'il lui fallait boire le sang d'un jeune enfant pour arriver à acquérir une influence surhumaine sur ses semblables, il attira dans un endroit écarté une petite fille créole, âgée de sept ans, lui coupa le cou et se mit à boire sans frémir le sang chaud qui coulait des veines de la malheureuse victime.

» Il eut l'audace de raconter à un de ses amis le crime dont il s'était rendu coupable, s'en glorifiant même. Celui-ci, épouvanté, s'empressa d'avertir la police.

» Diane a expié son forfait avec la sérénité d'un philosophe méconnu par ses contemporains.

» Quelques années auparavant, un précurseur de Diane, un nommé Picot, avait essayé également de s'attirer les bonnes grâces des puissances infernales en mangeant le cœur encore palpitant d'un jeune enfant. »

Voilà donc un ensemble de superstitions stupides et cruelles qui remontent à la plus haute antiquité et paraissent, comme les sacrifices humains, s'être rencontrées, tôt ou tard, à peu près partout. Or, le degré de civilisation morale d'un peuple se mesure précisément à l'ancienneté de l'époque où sa législation religieuse a supprimé les pratiques sanglantes et proclamé le respect de la vie humaine. Ainsi les Grecs renoncèrent aux sacrifices humains avant les Romains, et ceux-ci, à leur tour, durent les prohiber en Gaule et dans le territoire de Carthage. Mais, de tous les peuples, celui

qui a repoussé le plus tôt ces aberrations est incontestablement le peuple juif. La Bible est pleine de malédictions contre les sacrifices d'enfants que les Phéniciens offraient à Moloch[1]; elle condamne, en même temps, toutes les pratiques superstitieuses, telles que consultations de sorciers et de devins, qui dégénèrent, trop souvent encore, en rites sanguinaires ou immoraux. L'histoire du sacrifice d'Isaac, à l'aurore même de la nationalité juive, marque le passage de l'ancienne religion à la nouvelle, de la conception du Dieu sanguinaire à celle du Dieu juste. Les Juifs y sont arrivés les premiers et ils ont eu le mérite éminent de s'y tenir.

En résumé, il est possible, il est même certain, que plus d'une fois, depuis quinze siècles, un Chrétien a été tué par un Juif; mais il n'est pas moins certain que jamais, à aucune époque, dans aucun pays, un Chrétien, jeune ou vieux, n'a été immolé par un Juif pour servir à l'accomplissement de rites secrets. Cela est certain, non pas seulement parce que l'histoire ne dit pas autre chose, mais parce que l'idée même d'un *meurtre rituel juif* est un tissu de contradictions absurdes en trois mots, parce que le Juif, en tant que Juif fidèle à la Loi, a l'horreur du sang, des cadavres, de tout ce que la mort a rendu impur. Le témoignage de l'histoire ne fait que confirmer celui des textes religieux; l'opinion contraire ne se fonde ni sur les textes ni sur l'histoire, mais sur des impostures et des fables, où il est seulement difficile de faire équitablement la part de la malignité et de la bêtise.

Telle serait pourtant la tâche d'un historien de l'antisémitisme; mais, ici, le sujet s'élargirait démesurément et l'on risquerait de perdre de vue ce préjugé du meurtre rituel qui n'a été le plus souvent, et n'est encore aujourd'hui, qu'une machine de guerre au service de l'imposture, de la méchanceté et des basses convoitises. Au moyen-âge, les expulsions de Juifs profitent toujours aux persécuteurs qui les dépouillent : or, ces expulsions sont presque toujours précédées d'une accusation de meurtre. La connexité des faits est évidente et dispense de plus amples commentaires.

Parce qu'une proposition a déjà été prouvée souvent, il n'en est pas moins quelquefois utile de la prouver à nouveau. Celle qui se dégage de ce qui précède peut être formulée en ces termes, dont la précision ne laisse rien à désirer : « Toute personne qui propage la calomnie du meurtre rituel est un imbécile ou un imposteur. »

Je suppose un instant que les antisémites militants soient de bonne foi. Je suppose encore qu'ils lisent le présent article jusqu'au bout. Alors je veux qu'ils y trouvent, comme épilogue, ces paroles

[1] *Lévitique*, XVIII, 21; XX, 2; *Deutéronome*, XII, 31; XVIII, 10.

presque dictées par Bossuet, qui en font connaître assez clairement le dessein : « N'endurcissez pas vos cœurs; ne croyez pas qu'il vous soit permis d'apporter seulement à ce discours des oreilles curieuses. Toutes les vaines excuses dont vous couvrez votre ignorance vous sont ôtées..... Mon discours, dont vous vous croyez peut-être les juges, vous jugera vous-mêmes, et, si vous n'en sortez plus éclairés, vous en sortirez plus coupables. »

Salomon Reinach.

LES RELATIONS HÉBRAIQUES

DES PERSÉCUTIONS DES JUIFS

PENDANT LA PREMIÈRE CROISADE

Il existe trois relations hébraïques qui rapportent les persécutions dirigées contre les Juifs pendant la première croisade. Ces documents viennent d'être publiés, avec une traduction allemande, dans le 2e volume des *Quellen zur Geschichte der Juden in Deutschland*, paru l'année dernière. Le texte a été édité par M. Stern, qui l'a accompagné de notes critiques; la traduction allemande, avec notes, est de M. S. Baer[1].

La relation placée en premier dans cette édition, et que nous désignerons dans cette étude par le chiffre I, est publiée pour la première fois d'après un manuscrit de Londres, qu'on ne connaissait pas auparavant. L'auteur de cette relation se nomme lui-même (21, 15[2]) Salomon ben Siméon et déclare l'avoir écrite à Mayence en 1140.

La deuxième relation (p. 36-46), que nous désignerons par II, n'indique aucun nom d'auteur dans les récits historiques, mais les élégies intercalées dans la narration mentionnent une fois Eliézer (p. 37) et trois fois Eliézer ben Nathan. Ce nom, placé en acrostiche et indiquant l'auteur de ces poésies, désigne certainement aussi l'auteur de la relation. On peut également soutenir, presque avec certitude, que l'auteur de la relation II, qui ne fait aucune allusion aux souffrances endurées par les Juifs pendant la seconde

[1] *Hebräische Berichte über die Judenverfolgungen während der Kreuzzüge*, publiés par les soins de la commission historique pour l'histoire des Juifs en Allemagne et édités par A. Neubauer et M. Stern; traduits en allemand par S. Baer. Berlin, 1892.

[2] Quand nous indiquons les passages de ces relations, le premier chiffre désigne la page et le deuxième la ligne.

croisade, et qui, par conséquent, a sûrement écrit son récit avant 1146, est identique avec l'auteur du même nom qui a composé l'ouvrage rituel *Eben Haézer* et des poésies liturgiques, et qui florissait à Mayence vers le milieu du XIIe siècle.

La troisième relation (p. 47-57), que nous désignerons par III, est anonyme. Si l'éditeur l'attribue (p. 47) à un auteur de Mayence (*Bericht des Mainzer Anonymus*), c'est par pure hypothèse. Plus loin nous examinerons jusqu'à quel point il a raison.

Si l'on compare les trois relations entre elles, on leur trouve un tel air de ressemblance qu'on est amené à se demander dans quels rapports elles sont l'une vis-à-vis de l'autre. D'après M. Bresslau, qui a écrit sur ce sujet une dissertation très sagace, placée en tête du texte (Introduction, p. XIII et s.), aucun des trois auteurs n'a copié directement l'autre, mais tous ont puisé aux mêmes sources. M. Bresslau croit que ces sources sont au moins au nombre de deux, une relation (M) des événements de Mayence et une autre (K) des événements de Cologne, c'est-à-dire des événements survenus sur les bords du Rhin inférieur. M et K se distinguent, d'après lui, par leur manière d'exposer les faits ; dans M on sent une impression plus directe et plus profonde. Pour les faits qui se sont passés à Worms et à Spire, la relation III n'a certainement pas utilisé la source M, mais elle a puisé à d'autres sources, en partie défectueuses, dont la composition, à en juger par l'accusation de l'empoisonnement des puits qui s'y trouve relatée, n'est pas antérieure au XIVe siècle. M. Bresslau est arrivé à ces conclusions par l'étude soigneuse qu'il a faite de la traduction allemande. L'étude du texte hébreu nous a conduit à des conclusions toutes différentes.

Remarquons tout d'abord que la composition de la relation I (p. 1-30) dénote un seul et même auteur. Dans toutes les parties de la relation, nous trouvons les mêmes mots, les mêmes tournures, les mêmes particularités d'expression[1]. Ni la forme ni le fond ne nous

[1] Ainsi, par exemple, 18, 1 et s., cf. 2, 12 et s. ; 18, 9, cf. 8, dern. l. ; 18, 12 שם נותה, cf. 11, 3, et 11, 12 d. b., 13, 3 d. b., 14, 4 ; 18, 13 יגדירן, où il faudrait יגור, cf. 14, 17 ; 18, 13, נוצלר, où l'usage de la langue exigerait נרצולר, cf. 2, 8 et 12, 1 ; 19, 6 d. b., cf. 8, 3 ; 20, 6 et 7 ; 22, 8 לשם, où il faudrait שם, cf. 11, 5 ; פה אחד, 22, 9 et 17, cf. 8, 12 d. b. et 10, 22 ; 22, 18, cf. 7, 9 ; חסידי עליון, 23, 9, cf. 2, 9 d. b. ; 24, 4 d. b., cf. 8, 13 d. b. ; 25, 12, cf. 2, 1. Si, malgré ces ressemblances dans M et K, on refusait d'attribuer ces deux relations au même auteur en mettant la ressemblance de certaines expressions et tournures sur le compte des retouches faites sur les deux sources par le compilateur et rédacteur Salomon b. Siméon, on ne pourrait s'expliquer que les relations II et III, qui pourtant ne sont pas copiées, selon M. Bresslau, sur la relation I, mais ont puisé dans M et K ce qu'elles ont de commun avec la relation I, renferment néanmoins quelques-unes des particularités de style appartenant au compilateur et rédacteur de la relation I, par exemple, le mot caractéristique נוצלר : 37, 14 ; 40, 2 ; 49, 8 d. b. לשם 39, 2 d. b ; 40, 1 ; 42, 8 ; 43, 4. d. b.

fournissent aucune raison d'en contester une seule ligne à Salomon b. Siméon, qui se désigne lui-même comme l'auteur de la relation. En admettant que l'impression de M. Bresslau soit juste et que la description des événements de Mayence soit, en effet, plus vivante et plus directement sentie, cela pourrait s'expliquer par le fait que l'auteur, en sa qualité de Mayençais, a ressenti plus profondément les souffrances de ses concitoyens et de ses proches que celles des Juifs de Cologne. Le fait que Salomon ben Siméon était originaire de Mayence résulte clairement de son récit des événements de Mayence p. 4, l. 12, et s., et notamment de p. 4, l. 2 du bas, et 5, 2 et s. L'emploi de la 1re personne du pluriel permet de conclure que l'auteur du récit ou du document qui a servi de base au récit était de Mayence. Mais, comme nous le prouverons plus loin, rien n'empêche d'admettre que Salomon ben Siméon a écrit cette relation d'une manière indépendante, sans avoir utilisé un document antérieur. S'il est établi que Salomon ben Siméon était Mayençais, on s'explique facilement, comme l'a observé M. Bresslau, que la relation I, en rapportant les événements de Cologne, emploie rarement la 1re personne du pluriel et ne contient d'appendices que pour Mayence. Car, étant lui-même de Mayence, le narrateur, après avoir consigné les faits principaux arrivés à Mayence, a parfaitement pu recevoir sur de nouveaux incidents des communications verbales qui fournirent matière à des chapitres supplémentaires, tandis qu'après avoir rapporté les événements de Cologne, il n'a plus rien appris de nouveau sur cette ville.

La relation I n'a pas été composée d'un seul jet, mais est néanmoins de la main d'*un seul* auteur, de Salomon b. Siméon, qui, d'après son propre dire, a utilisé des communications verbales de témoins oculaires. Voici ce qu'il dit sur ce sujet (21, 15) : « Nous sommes arrivés à l'an 900 du comput usuel [1]. Moi, Salomon b. Siméon, j'ai consigné [2] alors ces événements de Mayence. J'ai recueilli dans cette ville, chez des vieillards, des informations verbales sur toute cette histoire et j'ai placé par ordre tous les détails selon leurs dires. Ce furent *eux aussi* qui m'ont fait connaître le martyre rapporté plus haut ». Salomon b. Siméon avait aussi recueilli certains renseignements de la bouche de ses parents, comme cela ressort de ce qu'il dit 22, 15 : כאשר ספרו לי אבותי

[1] 4900 du comput juif = année 1140.

[2] Cela ne veut pas dire « abgeschrieben », comme traduit M. Baer, car ici ce n'est pas le copiste qui parle, mais le narrateur, qui emploie, dans ce qui précède comme dans ce qui suit, la formule introductive : עתה אספר, p. 1, 14, 15, 17, 28 ; ועתה אגיד ואודיע לכל, 9 ; ויהי אגידה ואספרה, ויהי נאה לנו לספר, 29, 11. L'auteur parle encore de lui-même à la 1re personne du singulier 8, 19; 12, 6 d. b.; 20, 8; 22, 15; 25, 15.

ושאר הזקנים העושים במלאכת אשר ראו את המעשה הגדול הזה (traduction, p. 125, dernière ligne, et 126, 1). Je crois que אבותי signifie ici « mes parents », et non pas, comme traduit M. Baer, « mes aïeux ». En effet, un événement, datant à ce moment de quarante-quatre ans, pouvait très bien avoir été raconté au narrateur par ses parents. Je crois aussi qu'il ne ressort pas des termes de l'original hébreu que ses parents ont été témoins oculaires de l'incident de Xanten, mais que ses parents et les autres vieillards qui l'ont aidé à faire son travail (cf. 21, 16), et qui avaient été témoins du fait de Xanten, lui en ont parlé. M. Bresslau (Introd., p. XXIII, note 24) aimerait mieux mettre ces mots dans la bouche de l'auteur de la source K que dans celle de Salomon b. Siméon, parce que celui-ci ne cite jamais de récit oral à propos des événements qui se produisirent sur le Rhin inférieur. Or, c'est parfaitement la même manière d'écrire qu'à propos des événements de Mayence; Salomon b. Siméon, tout en ayant reçu beaucoup de communications verbales, les invoque rarement à l'appui de son récit, excepté là où ces traditions précisaient certains détails, et où il était alors naturel de s'en référer aux diverses versions : ויש שאמרו, יש שאומרין, p. 13, ויש שאמרו, ויש שאומרים, p. 16. Une seule fois, il en parle d'une façon générale וכן הועידו עליהם אותם מתי מעט. Par contre, en parlant des événements de Cologne, dont le récit va d'une façon continue de p. 17, l. 6 d'en bas, à 25, 14 [1], non seulement l'auteur fait allusion aux témoins oculaires et aux personnes véridiques qui lui ont raconté l'incident de Xanten (22, 15), mais il ajoute cette remarque qu'il a omis par oubli beaucoup de noms de martyrs : והרבה היו לשם באותן שני כרכים ששכחתי ולא נכתבו (20, 8) [2]. Enfin, c'est au milieu du récit des événements de Cologne (p. 21, 15 et s.) que se trouve la note relative à l'auteur, à l'époque de la composition, au lieu où fut composé le récit et à ses sources orales. Nous n'y attachons pas autrement d'importance, car il est possible que, dans notre ms., ces mots ne soient pas à leur place véritable. Le fait que l'auteur du récit des événements de Xanten se réfère à une communication verbale ne me paraît donc pas une raison suffisante pour dénier à Salomon b. Siméon la paternité de cette re-

[1] Dans les mots : מכל אותן שבע כרכים שנתפזרו שם קהל קולוניא (24, avant-dernière l.) il est fait allusion à ce qui précède ונתנם בשבע כרכים וחילקם, et tout le passage intermédiaire traite du martyre des Juifs de Cologne qui s'étaient réfugiés dans sept localités.

[2] Le fait que ces mots, comme M. Bresslau le remarque (p. XXIII, note 21), devaient déjà se trouver dans K et ne sont pas de Salomon b. Siméon n'est qu'une hypothèse qui ne repose sur aucune preuve, du moins tant qu'on n'aura pas établi l'existence d'une source écrite K, à laquelle Salomon b. Siméon aurait puisé.

lation. Or, M. Bresslau y ajoute qu'il est naturel qu'un narrateur de Cologne invoque le témoignage de ses aïeux (ou, plus exactement, de ses parents) pour des événements survenus à Cologne, tandis qu'il serait assez extraordinaire que les aïeux de Salomon (ou plutôt ses parents) eussent pu faire des communications personnelles sur les incidents de Xanten. A cela on peut répondre, d'abord, qu'ici il n'est pas question, à proprement parler, des malheurs des Juifs de Xanten, mais du sort des Juifs de Cologne réfugiés à Xanten. Or, il est parfaitement possible que les parents de notre Salomon, quoique habitant Mayence, aient néanmoins appris des détails sur les événements de Xanten de la bouche des Juifs de Cologne, vu les rapports nombreux des Juifs de Cologne et de Mayence. Le martyre des Juifs de Xanten dut surtout frapper les esprits à cause de l'incident qui s'y rattache המעשה הגדול (22, 16), à savoir qu'un officiant renommé, en récitant des actions de grâces après le repas devant les Juifs assemblés qui s'étaient préparés à se donner la mort, y intercala d'émouvantes improvisations. La mémoire ne pouvait, en effet, faire défaut quand il s'agissait des choses du rite, où les innovations et les modifications étaient prohibées. La littérature rabbinique du moyen âge raconte, sous le nom de מעשה, beaucoup de ces incidents qui se sont produits à propos des questions de rite ou de culte. La prière si originale de l'officiant de Xanten, en face de la mort imminente, est appelée המעשה הגדול, « le grand événement ». Il n'est donc pas si extraordinaire que Salomon b. Siméon ait entendu raconter par ses parents et par des vieillards de Cologne, qui avaient été, eux, les témoins oculaires des événements de Xanten, l'émouvant épisode de la dernière prière des martyrs juifs de Xanten.

Après le récit concernant Cologne, et qui se termine (p. 25) par cette remarque que d'autres communautés subirent le même sort que cette ville, notamment Trèves, Metz, Ratisbonne et Prague, vient le récit des événements de Trèves. Ce morceau (25, 15 — 28, 13) se révèle comme l'œuvre de Salomon b. Siméon, par ses particularités de style, qui sont les mêmes que dans le morceau précédent [1].

La relation des événements de Trèves a pour base des récits oraux : הורגד הורגד לי מעשה טריבורש (25, 15). M. Bresslau (p. XXIV) croit que l'auteur de cette relation a eu néanmoins un document

[1] Ainsi, par exemple, 25, 8 d'en bas, cf. 2, 1 ; 25, 3 d'en bas, לשם, pour « là », cf. 11, 5 ; 20, 6 et passim ; 26, 13 כשמעו, au lieu de כששמעו, un germanisme « Wie sie hörten », cf. 4, 7, כנאספו ; 5, 12 d'en bas, כשחדו ; 26, 3 d'en bas ורמה עצה רעשה, cf. 3, 8, ...עצה זו והמה עשו ; 27, 1 אז רפו ידי, cf. 1, 5 d'en bas.

écrit sous les yeux. Mais ne peut-on pas admettre que pour ce récit Salomon b. Siméon s'est borné à reproduire ce qu'il a entendu? L'emploi de la 1re personne du pluriel, au début de la relation (25, 21-24), ne prouve pas que l'auteur soit originaire de Trèves. Il est vrai, et en cela nous sommes d'accord avec M. Bresslau, que l'auteur n'emploie pas ici la 1re personne parce qu'il se trouve sous l'impression directe des faits qu'il raconte, comme cela arrive d'habitude à Salomon b. Siméon. Mais, après avoir bien examiné le texte hébreu, nous croyons que, dans le récit, ce ne sont pas les Juifs de Trèves qui parlent d'eux-mêmes à la 1re personne du pluriel, mais ceux de la région du Rhin, en général, dont Salomon b. Siméon fait aussi partie. Les mots cités par M. Bresslau d'après la traduction de M. Baer : « Damals als er *hierher* kam, verging *uns* das Leben, brach uns das Herz... » ont besoin de rectification, attendu qu'ils ne rendent pas exactement le sens de l'original hébreu. Salomon b. Siméon avait écrit : וכשבא אז הנה יצאה נפשינו (25, 21). Si nous lisons הֵנָּה = *hierher*, c'est-à-dire « ici », et le rapportons à Trèves, il nous faudrait attribuer à l'auteur un manque de suite dans les idées, puisque 25, 17, il dit : כאשר בא שם בטריברש : « Quand il arriva *là*, à Trèves », et immédiatement après, il dirait l. 21 : וכשבא אז הנה « quand il arriva alors *ici* (à Trèves) ». De même, il serait illogique de sa part de faire parler les Juifs mêmes de Trèves (« Nous étions désespérés... »), et de dire ensuite, quelques lignes plus bas (l. 6 d. b.) בעת ההיא לקחו בני קהל טריברש « En ce temps, les membres de la communauté de Trèves prirent... ». La traduction donnée par M. Baer des mots וכשבא אז הנה « Damals als er hierher kam » est encore contestable sous d'autres rapports, car la particule אז, que Salomon b. Siméon emploie très fréquemment, se rapporte toujours, non au verbe qui précède, mais à celui qui suit, elle correspond, comme sens, à l'allemand *da*, *so*, ou à *hierauf*, *dann*, et est placée comme particule introductive à la tête d'une phrase principale ou incidente. Il faut donc lire soit : וכשבא אז הֵנָּה יצאה נפשינו, et traduire ainsi : *Als er kam, siehe, da verging uns das Leben* « quand il arriva, voici que nous étions désespérés », ou bien, en modifiant légèrement l'ordre des mots : וכשבא הֵנָּה, אז יצאה נפשינו et traduire : *Und als er hierher kam, da verging uns das Leben* « quand il arriva ici, alors... ». Mais même si nous maintenons la leçon הֵנָּה, « ici », le mot *ici* ne désignerait pas Trèves, mais, dans son sens le plus large, la région du Rhin. Si l'auteur du récit dit ensuite, d'après la traduction allemande : « Da verging *uns* das Leben, brach *uns*

das Herz, Zittern ergriff *uns* und *unser* Fest verwandelte sich in Trauer », le *nous* qu'il emploie se rapporte non aux Juifs de Trèves, mais à ceux de la région du Rhin. Qu'on compare le récit de 25, 21 et s. à ce qui est raconté 48, 2 d'en bas, et s. (traduction. 170, 11, et s.). Il est évident que dans les deux passages, il est question du même fait, à savoir que les Juifs de la région du Rhin (47, avant-dernière l. : וכאשר התחילו ההועים לבוא בארץ הזאת, correspondant aux mots 25, 21 : וכשבא הֵנָּה) commencèrent par donner de l'argent aux croisés, pour assurer leur sécurité, et que ce procédé leur réussit auprès de la troupe de Pierre d'Amiens. Mais, ensuite, les citoyens de chaque ville où arrivaient les croisés furent excités par ceux-ci contre les Juifs et leur restèrent hostiles malgré tout l'argent que les Juifs leur donnèrent. Salomon ben Siméon pouvait donc fort bien dire : « Mais lorsqu'il (Pierre d'Amiens) arriva ici, la vie nous quitta..., car jusque-là les bourgeois n'avaient pas songé à faire du mal à la communauté (des Juifs) et après que *nous eûmes fait des cadeaux* au moine Pierre (et non, comme Baer traduit, « ils firent des cadeaux »), les croisés étaient partis avec lui: alors vinrent nos méchants voisins les bourgeois... et eux (les Juifs) prirent de l'argent et corrompirent les bourgeois, donnant à chacun sa part, et tout cela ne servit de rien... », texte 25, 21-26.

Il en résulte que l'hypothèse émise par M. Bresslau, qu'un document de Trèves a servi à composer la relation sur Trèves, n'a aucun appui dans le texte hébreu, auquel il faut toujours en référer en dernier ressort.

Les courtes relations qui suivent, sur Metz, Ratisbonne, שלא (?), sur la conduite des baptisés par force et l'issue de la croisade (ce dernier récit est fortement légendaire), ne permettent aucunement de croire à l'emploi d'un document antérieur et émanent sans aucun doute de Salomon b. Siméon, qui, ici aussi, emploie deux fois la formule qui lui est habituelle : (28. 14) ועתה אספר et (29, 4) ועתה נאה לנו לספר. Il n'est pas possible de déterminer avec certitude si le travail de Salomon finit p. 30, dernière ligne, avec עד עולמי עד, ou si la notice suivante (31, 1-24) concernant le retour des Juifs mayençais réfugiés à Spire, la reconstruction de la synagogue brûlée et sa réouverture, est également de cet auteur. Cette dernière hypothèse ne soulève aucune objection et est, au contraire, confirmée par deux particularités de style qui rappellent la manière de Salomon b. Siméon [1].

[1] 31, 11, לחסות אותנו (חסה employé dans le sens transitif, comme 23, 14), et ונוצלו, 31, 13, comme 2, 8.

La relation de Salomon b. Siméon nous est parvenue dans un état défectueux dans l'unique ms. de Londres. Il est prouvé que le commencement manque, parce qu'il est dit 1, 1 : ועתה אספר גלגול הגזירה גם משאר הקהלות. L'auteur se réfère deux fois, 2, 9, et 2, 10 d'en bas, au morceau qui suit. La partie manquante traitait probablement des persécutions de Spire et de Worms et se terminait comme 14, 15 et s. (cf. 51, 7-12). Le deuxième morceau principal (chez nous le premier, p. 1 et s.) traite, après une très courte récapitulation de ce qui précède, de la persécution de Mayence et se termine par אמן (14, 7 d'en bas). Vient ensuite un appendice sur le martyre de R. Kalonymos et ses compagnons d'infortune, qui se termine par אמן במהרה בימינו (17, 7 d'en bas). Puis une troisième narration (chez nous c'est la seconde), parlant de la persécution de Cologne et du sort des Juifs qui s'étaient réfugiés dans sept localités, et se terminant par בארץ החיים (25,14). Enfin, il y a les appendices dont il a été parlé plus haut concernant Trèves, etc. Tous ces morceaux sont d'un *seul* auteur, Salomon b. Siméon, qui les a composés d'après des communications verbales; rien ne fait croire que l'auteur se soit servi de documents écrits. La distinction que M. Bresslau a cherché à établir entre M et K repose sur des conclusions suspectes, parce qu'elles sont tirées de passages du texte souvent inexactement traduits.

D'après M. Bresslau (p. XXI et s.), M se terminait vraisemblablement par les mots qui terminent maintenant III, p. 53 (traduction, p. 186), mots qui semblent prouver, en même temps, que l'auteur de M. a vécu tout près des événements qu'il raconte. M. Bresslau conclut de là que les indications de la relation I, relatives à R. Kalonymos et à l'incendie de la synagogue de Mayence qui manquent dans III, ne se trouvaient plus dans M.

Si M. Bresslau, au lieu de s'appuyer sur la traduction allemande, avait examiné l'original hébreu, il aurait tiré des conclusions toutes différentes de la fin de la relation III. Car précisément cette fin prouve que la relation III se termine brusquement par le mot והבירו, ce que le copiste note par cette phrase חסר בכאן איני יודע כמה. « Ici il manque je ne sais combien. » M. Stern a considéré les mots חפר מכאן (l. חסר) comme une intercalation dans le texte et a, par suite, cru devoir les en éliminer. Par contre, il a regardé les mots suivants איני יודע כמה comme faisant partie du texte, et Baer les a traduits ainsi : *Das ist mir nicht näher bekannt geworden.* « Je n'ai pas eu de renseignements plus précis sur ce point. » C'est cette traduction fausse qui a servi de fondement à l'argumentation de M. Bresslau et l'a engagé à déclarer

(p. XVIII) que l'auteur de la relation III n'a pu avoir la relation I sous les yeux.

Ce que M. Bresslau dit de la relation K me semble également insoutenable. Nous avons déjà dit que la relation des événements de Cologne et celle des persécutions de Mayence contiennent les mêmes particularités de style et des expressions identiques. Elles ont donc eu un seul et même auteur, Salomon b. Siméon. En sa qualité de Mayençais, notre Salomon a parlé des souffrances de sa communauté avec plus de chaleur que des événements de Cologne, ce qui nous explique « le ton plus calme et plus froid de la relation K (p. XXIV), en comparaison de M ».

Comme il y a unité de forme et de fond dans les diverses parties de la relation I, nous n'avons aucune raison de dénier à Salomon ben Siméon la paternité de la totalité ou d'une partie de cette relation et de ne le considérer que comme un compilateur ou un rédacteur sans indépendance qui se serait servi de documents antérieurs. Mais cela ne veut pas dire qu'il n'ait pas eu sous les yeux des documents très courts, tels que des listes de martyrs, comme celles qui nous ont été conservées dans beaucoup de *Memorbücher*. M. Bresslau (p. XXII) trouve à redire aux procédés de composition employés par l'auteur, qui rattache ses récits les uns aux autres par cette formule naïve : ועתה אספר « et maintenant je raconterai » ; il le blâme aussi en prétendant que les divers appendices sont déplacés. Sans doute, notre Salomon n'est pas un habile chroniqueur, il n'est qu'un modeste conteur, qui rapporte simplement ce qu'il a entendu. Il faut ajouter, cependant, que, si son récit paraît embrouillé et peu clair à M. Bresslau, la faute en est au texte si défectueux du manuscrit et à la traduction, si incorrecte en beaucoup d'endroits.

Mais quel rapport y a-t-il entre la relation I de Salomon b. Siméon et la relation II d'Éliézer b. Nathan ? Il est évident que la relation I n'a rien emprunté à la relation II, car le plus souvent I raconte d'une façon plus détaillée et plus précise que II. Mais II est-il un extrait de I ? M. Bresslau se prononce pour la négative. A mon avis, et j'essaierai de le prouver, la relation II, quoique presque contemporaine de I (I ayant été composé en 1140, et II, où il n'est fait aucune allusion aux persécutions de la seconde croisade, ayant été, en tout cas, écrit avant 1146), n'est, au fond, qu'un extrait très abrégé, souvent littéralement identique, et quelquefois inexact, de la relation I. Le début de I, qui nous manque, a été certainement aussi sous les yeux de l'auteur de la relation II, qui, par contre, n'a pas vu probablement les appendices se trouvant dans I, depuis 25, 15, jusqu'à la fin, puisqu'il ne les a pas résu-

més dans sa relation. Les divergences de II avec I consistent principalement en omissions, et, dans quelques rares occasions, en additions. Celles-ci, abstraction faite des effusions lyriques d'Éliézer b. Nathan, et sauf la remarque au sujet des deux localités d'Altenahr et de la récapitulation finale concernant les martyrs de Spire, Worms, Mayence et Cologne (44, 3 d'en bas jusqu'à 45, 6), ne nous paraissent être, en réalité, des additions qu'à cause des lacunes et des fautes de l'unique ms. de I ; elles n'appartiennent donc qu'en apparence à l'auteur de II. Il faut aussi attribuer, en partie, ces divergences à des traditions orales particulières, ou peut-être aussi à des notices écrites très courtes, comme, par exemple, des listes de martyrs, que l'auteur de II a pu utiliser. Mais II ne présente pas de variantes assez sérieuses pour qu'on puisse conclure avec certitude ou même avec vraisemblance à l'existence et à l'emploi d'une autre source que I.

Tout lecteur attentif reconnaîtra facilement que la plus grande partie de ce qui est raconté dans II se trouve plus ou moins textuellement dans I [1]. Mais il n'importe pas seulement de considérer ce qu'il y a d'identique dans I et II, il faut aussi examiner ce qui dans II *paraît* tout à fait indépendant de I. Ainsi I (p. 2) rapporte que seuls les Juifs de Worms, réfugiés dans le palais épiscopal, s'entr'égorgèrent, tandis que, d'après II (p. 38), les Juifs, qui étaient restés dans les maisons s'entretuèrent aussi. Sur ce point, III est d'accord (49, 12) avec I, qui a donc en sa faveur une plus grande part de vraisemblance que II. A cela s'ajoute que tout le passage de II, 38, 4-7, depuis התהרגים קדשי את השם jusqu'à יי אחד, qui est emprunté presque textuellement à I, 2, 17-22, depuis ונהרגו וקידשו את השם jusqu'à יי אחד, ne paraît pas à sa véritable place, il devrait se trouver 38, 13, après ונשחט עליהם. Il semble même résulter du texte de II que, dans le texte original, il n'était question, à propos de ces scènes, que des Juifs réfugiés dans le palais épiscopal, car les mots והוכיחו לקדשו, 38, 12 (trad. 156, 16), semblent indiquer que pour les martyrs ultérieurs (du 1er siwan) il y eut une circonstance nouvelle qui rehaussa encore la sanctification du nom de Dieu, ce fut *le fait de l'immolation volontaire.*

Le récit détaillé concernant le jeune Simha, dans II, 38, 16, et s., se trouvait sûrement dans la 1re partie de I qui nous manque, car il se trouve aussi dans III. Or, III, comme nous le prouverons

[1] Même les formes particulières et les expressions appartenant bien en propre à Sal. b. Siméon dans I ont passé entièrement dans la relation II, ainsi נרצל 37, 14 = 2, 8; 40, 2 = 12, 1; 41, 6 = 18, 13; לשם pour שם 39, 2 d. b., 42, 8; 43, 4 d. b; לחסות אתכם 43, 9 = 23, 14 (חסה n'est pas usité ailleurs dans le sens transitif).

plus loin, n'est qu'un extrait de I. Si la relation II (p. 39) indique, comme chiffre de ceux qui périrent à Mayence, le nombre de 1300 personnes, et si I (p. 8 et p. 14) indique le chiffre de 1100, cette différence peut provenir d'une faute de copiste dans II (תתת"ק = 1300, au lieu de תהר"ק = 1100) ; ou bien l'auteur de II a suivi ici une tradition particulière. La première hypothèse semble pourtant plus vraisemblable, parce que I donne trois fois ce nombre plus faible de martyrs. De même, les Juifs réfugiés dans les villages étaient, d'après I, 14, 2 d'en bas, au nombre de 53 ou 54 (III, p. 53, parle aussi de 54 personnes), et d'après II, 39, 3 d'en bas, au nombre de 60. Je considère le chiffre de I comme le chiffre véritable.

Les différences qu'on relève dans I et II, dans le récit de l'incendie de la synagogue ne peuvent surprendre, parce qu'il circulait à ce sujet plusieurs traditions orales ; même I, p. 13, parle de diverses versions [1]. Le développement du récit dans I et sa concision dans II prouvent ici aussi que I est indépendant de II. Il est même probable que II a fait ici un emprunt à I, car des six lignes consacrées à l'incendie de Mayence, quatre sont empruntées à I (p. 40, 2, cf. 12, 1 ; p. 40, 3 וגם הם קידשו השם מאוד, cf. 11, dernière l. וקידשו שם יוצרם מאוד ; p. 40, 4, cf. 12, 2 ; p. 40, 7, cf. 13, 10 ; 11). L'auteur de la relation II, pour l'incendie de la synagogue, a dû, par conséquent, avoir sous les yeux la relation I. Ici pourtant les divergences sont trop importantes pour être attribuées à de simples erreurs de II ; elles paraissent avoir pour origine des récits oraux.

Si, dans la relation sur Neuss, II, 41, 11 et s., diffère de I, 18, 19 et s., une comparaison attentive établira l'antériorité de I, car, quoique défectueux ici, le texte I est néanmoins plus détaillé et plus précis que II. Ce que I, 18, 13 d'en bas, rapporte de Neuss, en commençant par ces mots וגם חסיד אחד היה לשם, se trouve presque littéralement dans II, 42, 7 et s., comme supplément d'informations au récit de la ville d'Altenahr. Mais le récit complet de I (mutilé chez nous par une lacune), est sûrement à sa véritable place dans I, attendu que le fait culminant de ce récit, mentionné dans I et manquant dans II, est que

[1] Il y a même une contradiction qui s'est glissée dans I, car d'après 11, 4 d. b. (traduction 105, 11), le président de la communauté Mar Isaac fut brûlé dans sa maison, tandis qu'au contraire, il est raconté plus loin, 13, 2, qu'il chercha et trouva la mort dans les flammes du temple. Je pense que cette contradiction, que M. Baer a négligé de signaler, est due à une erreur du copiste et que dans 11, 4, au lieu de שנשרף בביהו הכנסת, il y avait d'abord שנשרף בבית ר"י, ou bien שנשרף בבית הכנסת.

le cadavre de R. Isaac Halévi, emporté par le courant, depuis Cologne, fut rejeté sur la rive près de Neuss et vint s'échouer là, à côté du cadavre de Mar Samuel, qui avait été égorgé à cette place, et que tous deux furent ensevelis dans la même fosse, à Neuss ; le théâtre de toute cette histoire doit donc être placé à Neuss, et non pas à Altenahr, comme le raconte II. En outre, dans I, 18, 6 d'en bas, la phrase והם קידשו שם שמים לעיני השמש (trad. 118, 12, d'en bas) : « Sie hatten den Gottesnamen öffentlich geheiligt », ou mieux « Sie hatten den Namen Gottes unter freiem Himmel geheiligt », comme לעיני השמש de II Sam., XII, 11, et נגד השמש, *ibid.*, v. 12), s'explique très bien par ce qui précède, tandis que la phrase וקידש את השם לעיני השמש de II, 41, 14, évidemment empruntée à I, n'a pas de raison d'être, parce que le récit conservé dans I, qui seul explique l'expression « unter freiem Himmel » manque en partie dans II et, en partie, se trouve placé à un endroit qui n'est pas le vrai, savoir, 42, 7 et s. Eliézer b. Nathan, en faisant un extrait de I, paraît avoir utilisé un texte corrompu ou ne s'en être pas servi avec toute l'attention voulue.

Si II, 41, 16, indique le nom de la ville de וויבלינקהובא, qui manque chez nous dans I, 18, 4, d'en bas, et s'il cite des noms de martyrs qui ne se trouvent pas dans I, il n'est pas douteux que notre texte I contient une lacune précisément là où commence le récit des persécutions de Wevelinghofen. L'auteur de I, qui connaît tous les détails des événements arrivés en cet endroit, n'a certainement pas écrit לכרך אחד, comme le porte notre texte sans indiquer le nom de la ville. S'il avait ignoré le nom de cette ville, ce qui serait inconcevable, malgré les informations qu'il put prendre chez les vieillards qui avaient vécu du temps des persécutions de la première croisade (21, 15), il se serait certainement excusé d'avoir dû omettre un nom dont chaque lecteur doit regretter l'absence, puisqu'il a cru devoir faire observer (20, 8) qu'il a oublié de citer les noms de beaucoup de martyrs. Sans aucun doute, c'est un copiste qui, n'ayant pu déchiffrer le mot devenu illisible וויבלינקהובא, a écrit simplement לכרך אחד. La comparaison avec II établit, en outre, que dans I, 18, 3, d'en bas, il y a une lacune devant les mots חתנים וכלות « Fiancés et belles fiancées, vieillards et jeunes gens des deux sexes (Baer, 118, d. b. traduit inexactement « enfants »), tendirent leur cou et s'égorgèrent mutuellement ». Dans cette énumération, il manque le principal : « hommes, femmes et enfants », car, d'après 20, 9, il n'a survécu que deux jeunes gens et deux enfants, et le passage parallèle II, 41, 11, d'en bas, porte effectivement אנשים ונשים וטף. Nous ne croyons donc pas nous tromper en soutenant que dans I, 18, 3,

d'en bas, il y avait devant התנים le passage II, 41, 18-20 (deux lignes et demie), jusqu'à ורנף, et peut-être encore davantage, et que ce passage a été omis par la faute du copiste dans le ms. de Londres.

Le supplément d'informations que II, 42, 15 et s., donne sur la persécution dans le village d'Altenahr peut provenir d'une source accessoire, d'un récit oral ayant cours à Mayence ou d'une liste de martyrs. D'ailleurs, I avoue avoir omis de consigner des noms de martyrs à propos de Neuss et de Wevelinghofen. La fin du récit, dans II, 42, 19-21, וניכל הנפשות הללו לא נשארו כי אם שני בחורים ושני תינוקות, est presque littéralement identique à I, 20, 8 et 9, mais I le dit à propos des martyrs de Wevelinghofen. Ce passage n'est donc pas à sa véritable place, soit dans I, soit dans II. A notre avis, c'est la relation I qui est exacte, parce que pour Altenahr, elle dit expressément ולא נשאר מהם איש כי כולם מהר (20, 16). Il ne pouvait donc y avoir dans I, à propos d'Altenahr, l'indication disant que quatre personnes survécurent. Or, comme I n'a pas copié II, le contraire seul étant possible, et comme la phrase de II concernant la survivance de quatre personnes et empruntée mot par mot à I, ne peut avoir été écrite à propos d'Altenahr, il s'ensuit qu'elle n'est pas à sa place dans II, mais qu'elle l'est bien dans I.

Le petit appendice de II, 42, 2 d'en bas, paraît avoir eu pour fondement des versions orales circulant à Mayence. Il en est de même de tout le récit de Xanten dans I, p. 21 et s. (cf. 22, 15 et 16). Il semble aussi que dans I il manque quelque chose dans le début du récit relatif à Xanten, car les mots de 24, 14 d'en bas :

ופתח הראש שבכולן ואומר בנו של אהרן הכהן ראוי אתה לגדולה

(trad. 124, 2 et 3) font supposer que le nom de ce « fils du prêtre Aaron » a déjà été indiqué antérieurement et qu'il ne faut pas le chercher dans ce qui suit, comme le veut M. Baer, p. 124, note 229. C'est pourquoi, je suppose, que les mots de II, 42, 2 d'en bas. וגם חסיד אחד היה לשם ורבי [משה הכהן] מצרפת שמו, se trouvaient originellement aussi dans I, au début de ce récit sur Xanten, après le mot בלבד, 21, 22, ou après שנשש, 21, 19. Une circonstance qui milite en faveur de cette hypothèse, c'est que dans cette phrase il y a le mot לשם à la place de שם « là », particularité qui, comme nous l'avons établi plus haut, est bien propre à Salomon b. Siméon [1]. Du reste, II, dans sa courte notice sur Xanten, a encore emprunté beaucoup au récit plus détaillé de I,

[1] Dans l'ouvrage d'Éliézer b. Nathan appelé אבן העזר, je n'ai pas trouvé לשם employé pour שם.

42, 4 et 3, cf. 22, 21 et s.; 43, 1 et 2, cf. 22, avant-dernière et dernière ligne.

L'appendice, II, p. 43, sur Mörs, correspond exactement au passage où I, p. 23 (voir *ibid.*, note h), a une lacune. La courte remarque additionnelle de II, 44, 2 d'en bas, disant que les Juifs de Geldern furent alors pillés, n'exige pas l'hypothèse d'un document spécial.

Là où il y a divergence pour les dates, dans I et II, M. Bresslau, s'appuyant sur une remarque de M. Baer, considère les dates indiquées dans II comme plus exactes; cette assertion est sujette à caution. I, 18, 19, indique, par exemple, pour la persécution de Neuss, le mardi וביום השלישי, et la même date ובו ביום יום שלישי, 18, 4 d'en bas, pour l'arrivée des croisés à Wevelinghofen, la ville dont le nom manque dans notre texte I. L'opinion émise par M. Baer, p. 118, note 204, que le « compilateur » de notre récit a mal compris le ביום שלישי qu'il avait sous les yeux, et qu'au lieu de l'expliquer par le 3e jour de la semaine, c'est-à-dire le mardi, il le rapporte au 3e jour du mois, le 3 Tammouz, nous paraît tout à fait contestable. Car, d'abord, avant וביום השלישי (18, 19), il y a, deux lignes plus haut, שני ושלישי, désignant des jours de la semaine, et, immédiatement après, il y a aussi ובו ביום יום שלישי (18, 4 d'en bas). Donc, si même pour le « compilateur » וביום השלישי désignait, par erreur, le troisième jour du mois, on ne s'expliquerait pas encore comment les autres dates ont pu être indiquées faussement, par exemple, 20, 10, ובשלישי בחדש תמוז ביום רביעי, « mercredi, le 3 Tammouz » 20, 12, וברביעי בחדש תמוז ביום חמישי « jeudi, le 4 Tammouz », et enfin 21, 8, ובששי בשבת בחמשה לחדש, « vendredi 5 Tammouz », car toutes ces dates ne peuvent être exactes d'après les règles du calendrier juif. Cette erreur de date, étant répétée, ne provient certainement pas d'une faute de copiste, elle ne peut avoir été commise que de la façon suivante. Ou I s'est trompé doublement, une fois dans le jour de la semaine et l'autre fois dans la date du mois, il faudrait alors lire : le jeudi 3 (au lieu du mercredi 3); le vendredi 4 (au lieu du jeudi 4) et, ensuite, encore une fois le vendredi 4 (au lieu du vendredi 5 ; ou bien I connaissait le *jour de la semaine*, mais s'est trompé dans le calcul de la *date du mois*, et il faudrait alors lire : mercredi le 2 (au lieu du 3) = 25 juin ; jeudi le 3 (au lieu du 4) = 26 juin ; vendredi le 4 (au lieu de jeudi le 4). Cette dernière hypothèse est, pour moi, la plus vraisemblable, car, évidemment, l'auteur de I connaissait avec précision les jours de la semaine où les persécutions avaient eu lieu dans les diverses localités, il savait que la persécution de Neuss avait eu lieu le mardi, celle de

Wevelinghofen le mardi soir, celle de la ville d'Altenahr le mercredi, celle d'Altenahr-village le jeudi, celle de Xanten le vendredi soir, celle de Mörs le dimanche (23, 9). Mais il s'est trompé en indiquant les jours du mois, probablement parce qu'il a fait, par erreur, commencer le mois au premier jour de la néoménie. Par contre, II, qui avait I sous les yeux et s'est aperçu des erreurs commises dans les indications de date (parce que, d'après les règles du calendrier juif, le 3 Tammouz ne peut jamais tomber le mercredi, ni le 4 un jeudi), a cru que I s'était trompé dans ses indications concernant le *jour de la semaine*, et, pour cette raison, il a omis le jour de la semaine indiqué dans I, à propos de la ville d'Altenahr (le mercredi). En outre, dans 42, 6, il n'a maintenu que la date mensuelle ובשלישי בחדש « le 3 Tammouz », comme étant la date la plus probable, et pour Altenahr-village, où I porte le jeudi 4, il indique le vendredi 4 ערב שבת וברביעי בחדש הוא היה. Ensuite, à propos de Xanten, où il est établi par le récit même qu'il s'agit du vendredi, II s'est borné à écrire באותו יום, tandis que I, 21, 18, dit ובששי בשבת בחמשה לחדש. La date donnée pour Mörs dans I, 23, 9, n'est pas complète, l'auteur n'indiquant pas le jour du mois, mais, au moins, le jour de la semaine est sûr : c'est le dimanche באחד בשבת לחדש תמוז. Devant לחדש, il manque le mot בששה, ou bien, si nous admettons que l'auteur a commis ici aussi la faute de compter le premier jour de Tammouz à partir du 1er jour de la néoménie, il faudrait mettre בשבעה. La persécution de Mörs eut donc lieu, d'après I, le dimanche 29 juin. II, 43, 3, paraît la placer au 7 Tammouz, mais cela n'a pas d'importance, car, si nous supposons que le texte original de I portait באחד בשבת לחדש [בשבעה] « dimanche, le 7 Tammouz, II a continué à supposer que I s'était trompé dans l'indication du jour de la semaine, et il a omis intentionnellement le jour de la semaine, se bornant à indiquer le quantième du mois. La leçon ובשבעה dans II est confirmé non seulement par S, B et O (ce dernier ms. porte, il est vrai, ובשיעה, mais c'est évidemment une erreur de copiste pour ובשבעה), mais encore par Joseph Haccohen, דברי הימים, 7 *a*.

En résumé, tout indique qu'Eliézer b. Nathan a également utilisé I pour les dates des diverses persécutions, et que, s'il donne quelques dates différentes, cela provient, non pas de ce qu'il a eu sous les yeux des relations plus exactes, mais de ce qu'il a fait des corrections erronées dans le texte I. Nous n'avons pas de motif de douter que I n'indique pas exactement les jours de la semaine, et, malgré les divergences de II, nous maintenons que la persécution eut lieu à Neuss le mardi (1er Tammouz = 24 juin), à Weveling-

hofen le mardi et le mercredi (1er et 2 Tammouz = 24 et 25 juin), à Altenahr-ville le mercredi (2 Tammouz = 25 juin), à Altenahr-village le jeudi (3 Tammouz = 26 juin), à Xanten le vendredi (4 Tammouz = 27 juin), à Mörs le dimanche (6 Tammouz = 29 juin). C'est en ce sens qu'il faut corriger p. 121, note 217 et 218, ainsi que l'opinion émise dans l'Introduction, p. XIX, que dans II les dates des événements sont indiquées plus correctement que dans I. C'est précisément l'indication défectueuse des dates dans I, comparée à l'exactitude apparente des dates dans II, qui nous permet de reconnaître que I seul a agi librement, et que II n'est qu'un extrait de I; seulement dans II, on a essayé de corriger fort maladroitement ces dates. Il n'est pas possible de déterminer si Eliézer b. Nathan n'a connu la relation I que jusqu'à 25, 14, ou s'il a connu aussi les appendices qui suivent. En tout cas, il n'a pas utilisé ces derniers pour son extrait.

Nous voici arrivés à la dernière partie de notre travail, à l'examen critique de la relation III. Cette relation n'est autre chose que le texte d'un extrait de I s'arrêtant au milieu; le commencement est un extrait du début de I qui manque chez nous. M. Bresslau croit que III est un travail complet et n'a été nullement arrangé d'après I. C'est là une erreur qui, comme nous l'avons dit plus haut, provient d'une grosse méprise sur les mots qui terminent III. Comme III s'arrête au milieu d'un récit, à un endroit qui correspond précisément au même récit plus détaillé de I, 11, 18, il est probable que le reste du récit de I se trouvait originellement dans le texte III complet.

Il est facile de prouver, quant au morceau III, 51, 13, jusqu'à la fin, que III provient de I. Il y a dans bien des passages identité d'expression, mêmes abréviations, et souvent aussi mêmes omissions, sans addition notable ou essentielle. On retrouve également dans III des particularités et des incorrections d'expression ou même des erreurs qui se rencontrent dans I. C'est ainsi, par exemple, que l'erreur relevée p. 92, note 100 (dans I, 5, 11, il est question des Juifs se trouvant à la cour du comte, sans qu'il ait été raconté antérieurement que les Juifs avaient trouvé un asile chez le comte), se retrouve aussi dans III, 52, 15. הכניסו, employé dans le sens transitif, est dans III, 51, 12, comme dans I, 3, 7. ובטח n'est pas précédé d'un autre verbe ni dans I, 11, 15, ni III, 56, 9 d'en bas.

La faible divergence entre 52, 2 (ראו כי נפתח השער מעצמו) et I, 6, 13 (ראו כי פתחו כנו השער) s'explique facilement par la diversité des manuscrits qui leur ont servi de base. Le copiste de

l'un de ces manuscrits a-t-il commis une erreur, ou y a-t-il fait lui-même cette petite modification ? la question peut rester indécise. Si III, 53, 4, nous montre les croisés qui avaient pénétré dans la ville s'avançant jusque devant le palais épiscopal, tandis que dans I, p. 6, ce fait résulte seulement des indications concernant le combat qui eut lieu à la porte du château, cela ne prouve pas que l'auteur de I ait omis ce point, indispensable pour comprendre l'ensemble, dans l'original de sa relation, comme le prétend M. Bresslau (p. xx, dernière ligne). Si on examine avec attention le passage 6, 15, dans l'original hébreu, on trouvera que précisément là où le ms. porte une rature, il manque une phrase, sans doute celle qui a été conservée dans III, 53, 4 : וירבואו בדגליהם אל שער ההגמון, car, sans cela, à quoi pourrait-on rapporter dans I, dans la phrase אשר היו שם, le mot שם, si on ne le rapporte, comme dans la phrase correspondante de III, à שער ההגמון. En traduisant ici par *Die dortigen Frommen* « Les gens pieux de là-bas », M. Baer (93, 8 d'en bas), qui aurait pu trouver la bonne voie grâce au passage parallèle 179, 12 d'en bas, a simplement comblé la lacune du texte et a ainsi induit encore une fois M. Bresslau en erreur. בני ברית קדש שהיו שם (6, 15) ne peut signifier ici « les pieux de là-bas », c'est-à-dire de Mayence, car il va de soi qu'il n'est question que des gens de Mayence, mais cela signifie : *die dort* (im Thore der Pfalz) *befindlichen Bundeskinder*, « les fils de la sainte alliance qui se trouvaient là-bas (à la porte du château) ». Ici encore, M. Bresslau a eu le tort de se servir de la traduction de M. Baer, au lieu de l'original, comme base de ses remarques historiques et critiques [1].

L'appendice de III, 53, 17 et 18, ne se trouve pas, il est vrai, dans I à l'endroit correspondant, c'est-à-dire après 7, 17, mais probablement pour être plus concis [2], III a emprunté ici une partie du récit de I, 14, 7 d'en bas et s., concernant la mort de Kalonymos, président de la communauté, et de ses compagnons. En tout cas, le passage de III, 53, 17 et 18, est emprunté à I (14, avant-dernière l. et s.). Il y a encore d'autres passages où III a transposé simplement les faits rapportés dans I. Ainsi, 53, 1-7 (jusqu'à בראשם) est un extrait de I, p. 6 ; 53, 7 (depuis ושם) jusqu'à la ligne 12 (ר״ו אחד) est extrait de I, p. 8, et 53, 12 (depuis ויקרבו)

[1] 53, 16, il y a une lacune devant נוכח, lacune qui doit être comblée d'après I, 7, 13. Ni l'éditeur ni le traducteur n'ont appelé l'attention là-dessus.

[2] L'abréviation de III est établie par le fait que 1, 2, 9 du b. jusqu'à 11, 6, d. b., va dans l'extrait de 51, 31 jusqu'à 57, 4. I, 11, 6 d. b, jusqu'à 14, 14 n'a pas été reproduit dans III, et le passage qui dans notre texte III forme la conclusion et qui compte deux lignes (jusqu'à והחבירך), est extrait de trois lignes et demie de I.

et s., est extrait de I, p. 6. De même, dans I, 8, רבינו ר' נתן בר' יהודה est identique avec רבינו ר' נתן בן רבנא ר' דוד הלוי de III, 53, 7; la différence des noms ne provient pas de la diversité des sources, mais d'une divergence des manuscrits. Il est donc hors de doute que III, depuis 51, 13, jusqu'à la fin, brusquement amenée à cause de l'arrêt brusque du ms. au milieu, provient de I et ne peut provenir que de I. Nous allons plus loin. Quoique le début de III manque dans I, on peut, à l'aide de la critique philologique, prouver avec la plus grande vraisemblance qu'il est extrait de la partie de I qui est perdue. Il est vrai que les dates (p. 49) des persécutions de Worms sont sûrement fausses, car les massacres eurent lieu à Worms, non le dimanche 10 et ensuite le 15 Iyyar, mais le dimanche 23 Iyyar et ensuite le dimanche 1er Siwan. Mais de pareilles erreurs s'expliquent comme des fautes de copiste, et cela n'empêche pas de considérer III comme extrait de I, où les dates étaient indiquées, sans doute, exactement. Ce qui est décisif dans cette question des rapports de III et I, c'est la similitude d'expressions du premier morceau de III (47, 1, jusqu'à 51, 12) et de la relation I, qui nous a été conservée en grande partie et qui est une œuvre indépendante de Salomon b. Siméon. L'étroite parenté des deux relations sera évidente pour tous ceux qui tiendront compte des ressemblances suivantes, qui pourraient encore être multipliées si on y regardait de plus près : 48, 3 d'en bas נגזרה מן השמים, cf. 5, 3 נגזרה גזירה עלינו מן השמים; 48, dernière l. ויתחלקו לשתי כיתות, cf. 2, 10 והקהל נחלקו לשתי כתות; 48, 15 אנשי קודש חסידי עליון, cf. 2, 9 d'en bas et passim; 48, 16 התועים והיערונים se trouve fréquemment dans I; 49, 2 כי קנים רצוצים הם, cf. 6, 16 d'en bas; 49, 11 et 21 שריד ופליט, cf. 3, 16, 11, 8 et 15, 13 d'en bas; 49, 22 לפי שעה, cf. 6, dernière l.; 49, 12 d'en bas מקוויכוח בטעותם, cf. 9, 20, et 12, 12; 49, 10 d'en bas שגרו, cf. 5, 7 d'en bas; 49, 8 d'en bas נוצלו, fréquemment dans I; 49, avant-dernière l. בני ברית קדש, fréquemment dans I; 50, 1 ויהי בראיתם... וכשהגיע... ובטחו ביוצרם, de même 47, 15 et s. וכתבו cf. 11, 15 ויהי כראות... ובטח באלהי אבותיו; 50, 8, לא אעכב, cf. 7, 9 מעתה אין לנו לעכב; 50, 14 חלילה לכפור אותו et 51, 4 חלילה לי לכפור באלהי מרום, cf. 22, 9 d'en bas; 50, 14 אשלים לו את נפשי, cf. 12, 9, et 16, 21; 50, 14 עדיין היתה צרורה הנפש בחלדו, cf. 14, 8; 50, 11 d'en bas התחילו לקרות בשם, cf. 11, 14 d'en bas; 51, 4, cf. 24, 12 et s.; 51, 6 בלב שלם ובנפש חפיצה, cf. 7, 2; 27, 17; 51, 7 et s., cf. 14, 15 et s.; 51, 11 אל ניאור הגדול, cf. 12, 11. La manière de se résumer en certains endroits est la même dans I et III, par exemple, 50, 7 d'en bas שם נהרג הבחור (comme dans 50, 3 d'en bas שם נפלו כולם; 51, 5 שם גהרגה המהוללה), cf.

11, 13 שם נפל זקן ; 11, 12 d'en bas שם נפל הצדיק ; 13, 3 d'en bas שם נהרגו הקדושות ; 14, 4 שם נפל החסיד.

Il semble donc évident que, d'après sa forme, la première partie de III a eu pour source l'œuvre de Salomon b. Siméon, l'auteur de I[1]. Notre assertion semble être contredite par le récit 49, 6 et s., car l'accusation lancée contre les Juifs d'avoir fait bouillir le cadavre d'un chrétien et jeté l'eau dans des puits porte, selon M. Bresslau (p. XIV), le caractère d'une invention postérieure et prouve que III, dans sa forme actuelle, ne remonte pas au-delà du XIVe siècle. Nous ne croyons pas ici, avec M. Stern (p. X), à une interpolation, parce qu'on ne remarque ni divergence de style ni interruption dans le récit. Du reste, pourquoi l'auteur d'un extrait qui a tout emprunté à I, fidèlement quoique d'une manière concise, aurait-il introduit dans le récit cette unique invention personnelle? Dans quel but lui, qui se montre d'une servilité absolue vis-à-vis de la relation I qu'il avait sous les yeux, aurait-il inventé cette unique et sotte accusation ? Une pareille invention grossière faite par un auteur ordinairement consciencieux devrait avoir un but. Or, ce but nous échappe complètement. Car quel intérêt un auteur juif du XIVe siècle pouvait-il avoir à faire remonter à deux siècles en arrière l'accusation de l'empoisonnement des fontaines inventée de son temps? Malgré le manque de sens historique qu'on reproche à tort ou à raison aux chroniqueurs juifs, il faut reconnaître chez les Juifs du moyen âge un grand respect des traditions, et un copiste ou un abréviateur du XIVe siècle aurait difficilement osé introduire une invention de son crû dans une relation âgée de deux siècles. Il ne pouvait non plus être question ici de combler une lacune de la relation originale, car il n'était pas nécessaire, pour expliquer la persécution de Worms à cette époque, d'inventer un motif ou un prétexte spécial.

Je crois donc que l'indication relative à l'empoisonnement des fontaines dans III est authentique et qu'elle a dû exister dans la partie manquante de I. Le silence gardé par les sources chrétiennes qui traitent des persécutions des Juifs pendant la première croisade sur une accusation de ce genre (Bresslau, p. XIV) ne prouve rien, car les relations chrétiennes et les persécutions juives de cette époque à Worms sont fort laconiques (v. Aronius, *Regesten*, p. 85) et omettent bien des faits rapportés par les sources juives. Comme cette accusation n'était alors que locale,

[1] Par conséquent, si le récit du martyr Simha Hacohen de Worms dans III, 50, 18 et s. a de fortes ressemblances avec II, 38, 16 et s., cela s'explique par le fait de l'emploi d'une même source, c'est-à-dire de la pièce principale de I, qui manque chez nous.

elle dut ne pas paraître assez importante aux chroniqueurs chrétiens eux-mêmes pour être consignée spécialement. Il est naturel que I et II n'en parlent pas, notre texte I étant défectueux au début et II n'étant qu'un extrait très abrégé de I. Dire que l'accusation de l'empoisonnement des fontaines, si elle était lancée dès 1096 contre les Juifs, aurait dû se répandre de localité en localité et se serait sûrement produite aussi dans d'autres villes (p. XIV), c'est mal raisonner, parce que le fait même qui a servi à propager cette accusation comme une épidémie et qui a été aussi l'occasion de toute sorte de croyances fausses et de préjugés, je veux dire la peste, n'existait pas à ce moment-là. C'est cette terrible peste noire du XIVe siècle qui a aidé à propager l'accusation de l'empoisonnement des fontaines. Cependant, l'apparition sporadique, localisée, de cette accusation, dès la fin du XIe siècle, n'est pas à rejeter comme impossible, elle est tout aussi croyable que beaucoup d'autres faits de l'histoire des malheurs des Juifs qui paraîtraient incroyables s'ils n'étaient pas rapportés par des historiens dignes de foi. Comme il n'y a pas de motif probant pour déclarer l'accusation rapportée dans III un anachronisme et qu'il y a, au contraire, des raisons pour admettre que le passage de III qui la relate est un extrait de I, rien ne nous force à placer la composition de III au XIVe siècle. Il est vrai que la suscription de III אתחיל נעשה הגזירות הישנות (46, 1) prouve que l'auteur de l'extrait (peut-être le *copiste*) de III a écrit longtemps après la première croisade (en tout cas, les mots de la fin כליק גזרות הישנות proviennent du copiste) ; mais dès la fin du XIIe siècle, les persécutions de la première croisade étaient devenues *anciennes*, par suite de *nouvelles* persécutions.

Le résultat de notre examen critique des rapports existant entre I, II et III est, en résumé, le suivant :

La source principale des relations hébraïques des persécutions de la première croisade est la relation de Salomon ben Siméon, contenue dans I, où manque le début, qui est perdu et qui traitait d'une façon détaillée des persécutions à Spire et à Worms. III qui, chez nous, s'arrête brusquement au milieu, est un extrait de I. Le morceau de I qui n'est pas parvenu jusqu'à nous est conservé sous forme d'extrait dans III. La relation II d'Éliézer b. Nathan est également un extrait de I, qui, en dehors des parties lyriques, ne contient que peu d'appendices notables ne provenant pas de I. Les textes II et III sont précieux, notamment pour compléter et corriger le texte corrompu et incomplet de notre unique manuscrit de I, mais I seul doit être considéré comme indépendant et comme source primordiale.

La dissertation sagace de M. Bresslau pèche par la base, parce qu'il ne connaissait pas le texte hébreu et que la traduction est incorrecte. La « Commission historique pour l'histoire des Juifs en Allemagne » a peut-être eu tort d'avoir confié l'édition du IIe volume des sources à des savants qui n'étaient pas suffisamment préparés pour une pareille tâche.

PORGÈS.

DAVID CARCASSONI

ET LE RACHAT PAR LA COMMUNAUTÉ DE CONSTANTINOPLE DES JUIFS FAITS PRISONNIERS DURANT LA PERSÉCUTION DE CHMIELNICKY

Jusqu'ici l'histoire juive s'est trop attachée à la peinture des souffrances des Israélites et, par suite, elle a négligé le côté glorieux du tableau, les actes de dévouement et de charité que ces souffrances ont suscités. On vit succéder à la passivité des uns en face du martyre le spectacle de la sympathie de tous les autres, de leur dévouement efficace et prêt à tous les sacrifices. Après chaque catastrophe qui atteignait une communauté ou une région tout entière, un puissant courant de sympathie traversait la population juive, s'étendant du théâtre de ces événements néfastes jusqu'aux contrées les plus lointaines, resserrant les liens d'affection et stimulant les sacrifices. On ne pouvait sans doute rappeler les victimes à la vie, ni réparer ce qui avait été détruit, mais on mettait d'autant plus d'ardeur à secourir les survivants et à rassembler ceux que la persécution avait dispersés de tous côtés.

Il semble presque que les ennemis des Juifs comptaient sur cet esprit de solidarité en face du malheur. En effet, à côté des sacrifices de vies humaines que chaque guerre et chaque calamité coûtèrent aux Juifs, nous entendons parler de prisonniers qu'on emmenait pour extorquer des rançons à leurs coreligionnaires. C'étaient, en quelque sorte, des otages au moyen desquels on était sûr de provoquer la commisération des Juifs des contrées les plus lointaines et de déterminer ceux-ci à contribuer à leur rachat. Au XVIIe siècle, il n'y a guère eu de calamité publique qui n'ait coûté aux Juifs du voisinage ou du dehors. Mais ce furent surtout les massacres des Juifs de Pologne durant les années 1648 à 1656 qui provoquèrent dans tous les centres juifs un incomparable élan de sympathie et de dévouement.

Le puissant mouvement de charité qui poussa les communautés les plus modestes de tous les pays à contribuer au rachat des prisonniers est encore peu connu jusqu'ici. Les monuments qui rappellent ces actes de charité ont disparu en grande partie. Un seul fait de cette longue série de bonnes œuvres est resté dans la mémoire de la postérité : c'est l'histoire des 3,000 Juifs emmenés en Crimée par les Cosaques et qui furent rachetés par la communauté de Constantinople avec l'aide des communautés d'Europe et même des communautés hors d'Europe [1]. Dans cette œuvre d'assistance, nous voyons figurer au premier plan le délégué de Constantinople, David de Carcassonne ou Carcassoni, homme remarquable autant par son érudition que par la dignité de sa personne et qui mérite bien que nous évoquions son image par le récit de son histoire.

Les regards de la communauté de Constantinople devaient se tourner naturellement vers celle de Venise, avec laquelle elle entretenait des relations commerciales et où elle était assurée de trouver de l'aide pour son œuvre de libération. C'est vers cette ville que se dirigea, en premier lieu, David Carcassoni, dûment muni d'une lettre de créance. Déjà la pitié pour leurs malheureux frères polonais avait éveillé dans le cœur des Juifs de cette ville l'esprit de sacrifice. La nouvelle de la catastrophe leur avait été apportée par des fuyards. L'appel qui allait être fait devait suffire pour provoquer un mouvement général de charité. Du reste, grâce aux frères de Samuel Aboab, le rabbin de Venise, Jacob et Joseph Aboab, qui étaient de nobles cœurs et des savants estimés, il avait déjà été créé à Venise une sorte de caisse centrale des quêtes faites en faveur des prisonniers juifs. Le délégué de la communauté de Constantinople, qui se recommandait, d'ailleurs, de lui-même par son extérieur plein de dignité, trouva en eux de zélés collaborateurs. Un des rabbins de la communauté, Moïse Zacut, qui s'intéressait particulièrement à la Pologne, où il avait fait ses études, devint aussi un ardent défenseur de la cause représentée par Carcassoni. Moïse Zacut était, du reste, un ami des frères Aboab, qu'il se plaisait à louer dans les poésies qu'il composait à l'occasion de chaque solennité [2].

[1] Graetz, *Geschichte*, X, 67, note 2.

[2] L'autographe du recueil de ses poèmes et de ses lettres que je possède, contient, p. 59 *a*, un chant nuptial en l'honneur du mariage d'Isaac b. Daniel Cusi avec Sara, fille de Jacob Aboab ; p. 99 *b*, un chant nuptial à l'occasion du mariage de Jacob Yacar et de Léa Aboab ; puis, 135 *b*, un chant à l'occasion du mariage d'Abraham Monjon et d'Esther, fille de Jacob ben Abraham Aboab ; p. 93 *a*, un chant à l'occasion de la naissance d'un fils de R. Samuel Aboab, qui reçut le nom de David porté par son beau-père David Franco ; puis 91 *a*, un chant à l'occasion de la naissance d'un fils de Joseph Aboab, du nom d'Abraham.

Cependant Carcassoni dut reconnaître que Venise ne pouvait être le terme de son voyage. Il tourna ses regards pleins d'espérance du côté de la Venise du Nord, la riche cité d'Amsterdam, où les Juifs jouissaient d'une liberté et d'un degré de bien-être dont on parlait par tout l'univers. Moïse Zacut lui donna, dans l'automne de l'année 1650, une lettre de recommandation pour son collègue et ami d'enfance Saül Morteira [1], le célèbre rabbin de la communauté portugaise d'Amsterdam. Sans doute, disait-il dans sa lettre, sa recommandation était inutile, les lettres de la communauté de Constantinople et les qualités personnelles du délégué parlant assez éloquemment. Toutefois, il espérait que sa recommandation lui assurerait une réception plus cordiale et déterminerait le chef spirituel de la communauté, dont l'influence était considérable, à lui témoigner une sympathie d'autant plus vive et à lui prêter un concours plus énergique. Dans le *post-scriptum* de sa lettre, Zacut faisait allusion aux dernières nouvelles reçues de Constantinople par des navires de commerce et disait que de jour en jour le flot des prisonniers grossissait, de sorte que les ressources dont on disposait pour le rachat, et qui tiraient à leur fin, devenaient insuffisantes.

Zacut avait déjà adressé précédemment une lettre à toutes les communautés que Carcassoni devait visiter, où il dépeignait en termes émouvants, quoique maniérés, les horreurs commises par les Cosaques et les efforts tentés par la communauté de Constantinople pour le rachat des prisonniers des Tartares [2].

Jacob et Joseph Aboab avaient aussi promis au délégué d'écrire à des personnalités influentes de la communauté portugaise d'Amsterdam, comme Isaac Senor [3] (si ma supposition est exacte, il s'agit ici du célèbre Don Manuel Texeira de Mattos [4], qui habita plus tard Hambourg et qui revint à Amsterdam peu de temps avant sa mort) et Abraham Nahar pour lui frayer les voies. Ils avaient engagé par lettre David Osorio, un des marranos d'Amsterdam revenus au judaïsme, à gagner à la cause de Carcassoni le riche bienfaiteur de Rotterdam, devenu plus tard si célèbre par son testament, jusque-là sans précédent dans les milieux juifs, Abraham Pinto, le gendre de don Immanuel Alvares da Pinto, qui portait comme marrane le nom de don Diego Soares Carlos, et qui s'était

[1] Voir à l'appendice I cette lettre autographe de Zacut, qui est en ma possession.

[2] Voir appendice II.

[3] Voir S. J. Halberstam, קהלת שלמה, p. 159.

[4] Kaufmann, *Die letzte Vertreibung der Juden aus Wien*, 129, note 2.

fixé à Rotterdam en 1642[1]. A la date du 18 Heschvan 1650, ils lui écrivirent à Amsterdam que les lettres de recommandation étaient expédiées. Ils ajoutaient que la lettre qu'il réclamait pour Francfort-sur-le-Mein ne produirait aucun effet, si elle n'était appuyée par une lettre émanant directement de la communauté de Constantinople, comme il avait été fait lors de l'arrivée de Carcassoni à Venise.

Quoique nous n'ayons pas de renseignements sur les résultats obtenus par Carcassoni à Amsterdam, nous savons néanmoins que ses manières distinguées et son érudition lui valurent beaucoup de considération et de nombreux amis. Manassé ben Israël lui-même l'honora de sa fréquentation et eut avec lui des entretiens sur la philosophie. C'était au moment où Manassé ben Israël s'occupait de l'histoire de la doctrine de la migration des âmes et de sa diffusion dans le judaïsme. Ce fut avec une vive satisfaction qu'il reçut de Carcassoni la promesse de l'envoi de manuscrits du traité d'Isaac Luria sur le même sujet, qu'il devait lui faire à son retour à Constantinople[2].

Les frères Aboab ne réussirent à se mettre en relation avec la communauté de Francfort-sur-le-Mein que vers le milieu de l'année suivante, en 1651. Deux des principaux membres de cette communauté, la plus importante de toute l'Allemagne, Bär Oppenheim[3], qui occupait depuis longtemps les fonctions de trésorier des sommes recueillies en Allemagne au profit des pauvres de Jérusalem et de la Terre-sainte et Samuel, c'est-à-dire Samuel ben Bär Haas de la famille des Grotwohl[4], si estimée à Francfort

[1] Cf. Borstel, dans *Nederlandsch-Israelitisch Jaarboekje voor 1865* (XIII), p. 7, et Schudt, *Jüdische Merckwürdigkeiten*, I, 292, 574, et IV, 1, 208.

[2] נשמת חיים, p. 173 *b* : החכם המהולל על כל התושבחות כהר"ר דוד קרקשוני נרו' ציר אמונים שולח מעיר גדולה של סופרים ושל חכמים קושטאנדינא המהוללה למחננו קדוש על ענין פדיון השבויים אשר בעו"ה שבו הקוזאקוש בחרב ובבזה מארץ פולוניאה השנה שעברה (= 1650) הגיד לי שהיו בידו איזה קונטריסים נעשה ידי אצבעות הה"ריא על הגלול והבטיח לי שישלחם אלי תכף הגיעו לביתו בשלום.

[3] Halberstam, *l. c.*, 158, note 1. Il doit être distingué de son parrain et contemporain de Worms, Bär Oppenheim. Celui-ci, qui était l'époux de cette Telzchen pour laquelle Mordechai Bacharach écrivit le ms. d'Oxford 1152, mourut, ainsi que sa femme, le mercredi premier jour de Schebouot 1686 (v. le Livre vert de Worms, f. 220 *b*). Bär Oppenheim de Francfort, suivant l'inscription tumulaire de sa femme Golde morte le mardi 18 Tischri 1682 à Francfort, était le gendre de Moïse Bonn. Par sa fille Hindchen, morte le lundi 7 Tischri 1656, il était le beau-père d'Isaac Kann.

[4] Il était déjà mort en 1664. Son fils Isachar Bär, qui portait le nom de son père, mourut, ainsi que le montre son inscription tumulaire, à Francfort-s/M. (n° 3402), le mardi 3 Tammouz 1663 ; d'après le *Memorbuch*, il mourut en 1666 ; d'après l'épitaphe n° 3403, son fils Siméon Wolf mourut le 24 Schewat 1664.

(le même qui détermina Juspa Hahn [1] à composer son recueil des rituels), furent sollicités par une lettre des frères Aboab de prêter leur concours pour les collectes destinées à libérer les prisonniers polonais en faveur desquels des quêtes avaient déjà été organisées antérieurement à Francfort-sur-le-Mein.

Avant de s'en retourner à Constantinople, ce qui n'eut lieu probablement qu'en 1652, David Carcassoni visita encore les communautés italiennes pour les décider à contribuer à la libération des prisonniers de la Crimée. Il nous a été conservé un morceau du livre de souscriptions où les communautés inscrivaient leurs dons, selon l'usage italien, en y ajoutant quelques mots éloquents de recommandation [2]. Nous y voyons que la communauté de Pesaro, qui avait déjà fait des sacrifices plusieurs fois pour les victimes de la persécution polonaise, fit verser par son rabbin, Sabbattai Raphael Hay Modolfo, l'oncle de R. Sabbataï Beer [3], trente scudis de Venise, dont un tiers fut remis en espèces à Carcassoni et les vingt autres furent payés en une traite sur Samuel Aboab, à Venise. Sinigaglia, où Samuel Isaac Norzi était à la tête du rabbinat, émue de la nouvelle des 3,000 prisonniers qu'il s'agissait de racheter, donna 25 ducats; lors de collectes faites en faveur des fugitifs polonais, cette communauté avait déjà donné, pour sa part, la somme de quarante ducats.

A Urbino aussi, on avait déjà reçu de malheureux exilés de Pologne, qui jouirent des libéralités de la communauté. Cependant, cette communauté ne resta pas en arrière et contribua à la quête de Carcassoni, pour 25 ducats, d'après la déclaration de son éminent rabbin, Juda Azahel del Bene [4]. La communauté italienne d'Ancône, ayant à sa tête Joseph b. Nissim Fermo [5], y participa pour 30 ducats; la communauté levantine de Venise en fournit 310; la communauté allemande en donna 200. D'ailleurs le délégué fut accueilli partout d'une manière flatteuse, qui le toucha plus encore que le zèle charitable des communautés, déjà épuisées par des sacrifices antérieurs et des charges permanentes. Presque toutes les signatures sont accompagnées de formules de respect pour David Carcassoni; on l'appelait un homme providentiel, envoyé du ciel en faveur de ces malheureux pour la délivrance desquels il avait entrepris ses voyages lointains.

[1] Steinschneider, *Cat. Hambourg*, n° 217, p. 87.

[2] Voir appendice III, tiré de mon manuscrit de Isaac Sabbatai la Rocca לקיטה רצחק, II.

[3] Zunz, *Literaturgeschichte*, p. 440, Nepi; p. 311.

[4] Nepi, 123.

[5] *Ib.*, 145; Mortara, מזכרת חכמי איטאליא, p. 21.

Sur ces entrefaites, Zacut était entré lui-même en correspondance avec la communauté de Constantinople. Celle-ci avait déjà dû entendre parler, par son délégué, des services que le rabbin vénitien lui avait rendus en lui prêtant son appui moral auprès des communautés italiennes et de la communauté d'Amsterdam. Peu de temps avant le retour de Carcassoni à Constantinople, il écrivit à l'administration de cette communauté pour expliquer la modicité des contributions des communautés italiennes, due à leur état d'épuisement, et pour justifier les fortes dépenses de David, nécessitées par ses déplacements coûteux [1].

A côté de cette grande œuvre de rachat entreprise par la communauté de Constantinople et exécutée par son noble représentant, il y eut, dans ces années néfastes pour les Juifs de Pologne, des dévouements isolés. L'histoire n'a guère conservé tous les noms de ceux qui en furent les héros. Comme type des sauveurs de cette espèce, nous citerons Iesaia b. Daniel de Pas, qui avait été forcé de se réfugier de Belgrade à Amsterdam. Quoique pauvre lui-même, il avait délivré des mains d'un Turc un prisonnier juif qui avait été emmené de Cracovie en 1656, et il avait pourvu aux frais de son rapatriement [2]. Abraham Joseph Salomon Graziano, le savant rabbin de Modène, qui possédait une remarquable collection de livres et de manuscrits, a trouvé et copié la lettre de recommandation de ce Iesaia de Pas, qui est à la fois un modèle du style épistolaire sephardi, polonais et italo-hébreu, digne d'être transmis à la postérité, à cause de son contenu si remarquable et des signatures des personnages distingués qu'elle portait [3]. Saül Lévi Morteira, qui était à la tête du rabbinat de la communauté portugaise d'Amsterdam, avait donné à Iesaia de Pas une attestation, datée du 12 Sivan 1659, établissant que pendant son séjour à Amsterdam, où il gagnait sa vie en enseignant l'espagnol et le portugais, il s'était rendu digne d'être recommandé à tout coreligionnaire, à son retour à Belgrade. A côté de la signature de Morteira, il y a sur la lettre celles de Isaac Aboab, Schalom ibn Joseph, Joseph et Josué de Faro, et de Jacob Juda Gour Arié. A Coblence, le rabbin de la communauté, Löb b. Abraham David Eliézer Heilprin, apostilla la lettre. A Venise, le rabbinat, ayant à sa tête Simha b. Isaac Luzzatto, Jacob b. Mosé Hallévi [4], l'ami dévoué des malheureux Po-

[1] Voir Appendice IV. Le contenu de la lettre ne dit pas comment il se fit que le rabbin de Modène Abraham Graziano reçut la même lettre.

[2] Graetz, X, 77, note 3.

[3] V. l'Appendice V, tiré de mon Recueil des lettres et Collectanea de Graziano.

[4] Son élégie, que M. Halberstam a imprimée dans קבץ על יד, IV, 35 et s., et

lonais et l'auteur de l'élégie qui fut récitée dans les synagogues de Venise après les massacres de 1656, Ezra b. Salomon Alhadeb[1], Salomon Hay b. Nehémia Saraval[2] et Mosé b. Mordechai Zacut, attesta que Iesaia ne pouvait retourner à Belgrade, où il craignait de rencontrer le Turc des mains duquel il avait délivré le Juif de Cracovie. La dernière apostille est celle de Graziano lui-même, qui, en prenant pour lui une copie de la lettre, en a assuré la conservation.

Budapest.

DAVID KAUFMANN.

PIÈCES JUSTIFICATIVES.

I

מכתב למוהרר"ש מורטירה נר"ו בדבר שבויי פולוניא.

F° 90*a*.

גם אם מתקיימת העדות בשנים אוחזים בימין צדק הרשום בכתב אמת אמירה נעימה ומכתב מוכתר מוחש[3] בהתרי אותיות המשך שמושכים לבו של אדם כי ימוד בעצם הומו[4] פתיחה מעין חתימה רישומן ניכר שהוא עיקר ועמו תפלה והתנונים על אחינו הישרים בני פולוניאה יצ"ו היושבים בארץ השבי כי כיון שהגיד מה טיבו של עובר זה האיש ירא את ה' החכם המובהק ציר אמונים הלזה הכי יש לו רב המגיד לאדם ישרו וקשט צדקת שליחותו אשר היתה באמנה אתו ושוב הנו חוזר ומגיד בדבר אגרת חכמתו בנועם נאומו וצחות שיחותיו על פי מדותיו שפר המדות החמודות מביאת ומחוץ ברוח ופשוט עדיו מתוכו לא בא השלישי (הלא כה דברי) אלא להחניד עליו בשפת יתר כיהודה ועוד לקרא[5] והיה שכרי להיות נשפל לעושי מצוה ודבר שבקדושה גם לרבות מצות לויה בתורה חסד שעושים עם אמיתים היא חסד של אמת ולבלתי העביר מצות הקבלת פני רבי שבאה לידי ואקיימנה: זו היא סיבה זו היא ביאה הלזו אנוש

que Gurland, après lui, a reproduite dans le בית אוצר הספרות, éd. Gräber, IV, 430 et s., se trouve en manuscrit dans le לקוטי יצחק, I, que possède M. B. Zimmels, rabbin à Mährisch Ostrau. Jacob b. Mose Hallévi est aussi l'auteur du poème qui se trouve en tête du זבחי צדק d'Isaac B. Hananya Arovas (Venise, 1667).

[1] Mortara, *l. c.*, p. 2.

[2] *Ib.*, 59.

[3] Allusion à Malachie, I, 11.

[4] Job, XXI, 23.

[5] *Kiddouschim* 6 *a*.

שר צבא ה' יתה באתי במגילת ספר ואלה הדברים עשיתים לראות את פני האדון לאו שניתן לאהדרה אך כמזכיר להתחנן לו כבן יכבד אב ולבקש מלפניו יפנה מכל עסקיו הישרים לשום עיני השגחה פרטית כמשפטו כל הומים על העבודה ועל גמילות חסדים בזהירות מביאה לידי זריזות לזרז את העם הנבחר יצ"ו בתלמוד גדול שמביא לידי מעשה הצדקה וכשרון בו יוכל להמנות עם כל קהל עדה ישראל שנמנו לדבר מצוה הגדולה הזאת כי רבה היא ועל גבר אמיתי הלזה ציר המעלות אשא עיני אל הדרת ויקרו ותמוך נא בימינו ובעצתו ינחהו בהראות לו פניו השוחקות כפני אלקים ויקרבהו באהבה וכבוד כדרך ענות צדקו לקבל ענוים באמרי יקר כי הוא המסביר לכל עם[1] ידרשהו סבר פנים יפות וברות ואני הנני בטוח בחסדו ימהר יחושה מעשהו בלי איחור ויעיכוב פן תהיה נפש השבוים בשחיה כל שהוא אסורה בידי אדונים קשה' ובזה ארע כי מצאתי חן בעיניו ומה' תהיה משכורתו. הן כזאת אשימה קנצי למלין בהחזיקי לו מהלל ושבח יתר על היציאה מלפני הדרו בכריעה והשתחויה כתלמיד הנפטר מרבו ובנשא ידי אל אלקי השמים יאריך ימיו בטוב ושנותיו בנעימים ירום כסא תורתו ותהי האמת נאדרת בהוראות צדקתו תרבה הצלחתו ותרב גדולתו וביה הבנים יהזה כגפן פוריה ברוב עוז ושלום.

ויניציאה יום ה' ב למרחשון סדר ויסגור ה' בעדו משנת רגלים תחג.

על הראשונים אנו מצטערים ויתה בא להוסיף עליהם שמץ שמענו מפי סופרים ומפי ספרים הגיעו לידי סוחרי הארץ הלזו דרך אניה באה מקושטנדינה יע"א יתנו אידיהם ויצעקו מנטל מעמסה פועל כבד ונוסף אשר נזדי יום ביומו הולך ורב בריבוי אחר ריבוי המון השבוים בהעדפה על ידי הדחק כי כבדה מאוד מאשר היתה מראש ערי בשל

II

F° 90 *a*.

וזאת החתימה חתמתי בכתב השבוים בשנת לקרא לשבוים הרור (= 1650).

הן קול ענות חלושה ואניה סוערה בוקעת ועולה על מוקדה מתלקחת כאשה מספרת על בהלה לדור אחרון זה חרבן ההרון הכביד בפעל כבד ונוסף על אחינו היקרים המסולאים בפש מאד[2] יושבי מקומן של זבחים ראש לסדר קדשים אשר אורו מראש אמנה מימות עולם כל בני קדם, ואלה מוסיף על הראשונים בתוספת מרובה גברה וגרמה נזק שלם מן העלה שעלתה על כל צרה וצוקה שהיא גבוהה לניעלה ראש והלאה וחולים מחולים שונים כמוהו לא נהיתה מיום גלות ישראל ניעל אדמתו כי אל קנוא וצדיק גלה שודו

[1] Gen., xlii, 6.

[2] Combine Lament., iv, 2, et Job, xxxv, 15.

כח הסבל ואין לאל ידם לפסוק עוד ערך פדיון נפשם להוציאם
ממסגר וכבלי עוני כי גדלו פסקי התוספות כפסקי הראש על כן
עתה עתה ברוך ה׳ למענו למענו יעשה כי עליו המלאכה לגמור.
אל עבדיו ואין נסתר מחמתו ביום חרון אפו הנורא ואיום רבו
עבדים המתפרצים מערי הפרזי הרבה מאד יונים ארורים נוטרי
איבה ומחזיקים מעשי הוותיהם כאכותם הקדמונים על ה׳ ועל עמו,
גוי עז פנים אשר לא ישוב מפני כל ואין בהם תבונה כי חשו ולא
חסו כנחשים וקלו מזאבי ערב בלהב אור הגנוז וצפון באר[1] שנאת
הדת אשר בלבבם מבית ומחוש בכופר שות שתו עליהם כפתן חרש
יאטמו אזנם ואין הזהב קונה את הקצף, לא רבת שבעה לה נפשם
סוררה בצרור החיים כי אך בזאת יאותו לנו האנסים[2] לשטוף כזרם
ונפץ על בתי הנפש והלחצים אשר הם לוחצים רק להשמיד ולהחרים
כאויבים וערים נשמות יושיבו דיק וישפכו סוללות נכליהם אשר
נכלו להם, אבל שארית ישראל לא יעשו עולה כי חזקים כראי
מוצק תפשו באומנות אבותם הקדושים לקדש שם שמים באהבה
וחבה יתירה נודעת, והנשארים בהם אשר המשכילים ישאירו קלו
מני הרג[3] ברחו קל כנשר רץ כצבי אשר לצבי לשבי ויפלו לתוך
שיני קדרים שהיו מהלכין ברשות הרבים והמורים כפעם בפעם
לקראת נכסים שאין בהם מעילה ולכן הרשים יצאו דחופים מארץ
מולדתם אסורים נטושים ללאומים לעבדים ולשפחות וידל ישראל
מאד מי שמע כזאת מי ראה כאלה היוכל גבר להתאפק ולא יהיה
מוריד דמעות על הדם כשר אשר שופך כמים, הן לזאת יחרד [כל
איש ירא ה׳ ויספוד ספוד ברוח קינה ואבל יפצה פיהו[4] כי גדל
הכאב מאד, מי יוכל ומי יחוס חוץ ממנו[5] על השארית הנמצאה הפזורה
בארץ נוד בתוך הגולה בעירום ובחוסר כל יחד אסיר ואביון לולי
ה׳ צבאות הותיר ביתר שאת ורוח נדיבה את אחינו אנשי גאולתנו
יושבי קושטאנדינה יע״א אשר עמדו בפרץ להרים קרבן מנחת ראשית
לכל הונם וכדי תרומת כיסם נגאל[6] קהל גדול ועם רב מישראל, אך
כי כשל כח הסבל לריבוי אחר ריבוי הכתוב בדבריהם הנאמרים
באמת, החלו לעשות את אשר לא נכו בו עד הנה כי הוצרכו
והוכרחו על אודות הסך העצום כי ירבו לשלוח[7] שלוחם הנאמן
ציר המעלות לדוד גדול מרבן שמו, להעיר אזן הקרובים והרחוקים
להכנס בעובי הקורה ולהמנות עם אחיהם לדבר המצוה הרבה אולי
ייגע וימצא בהון חרוץ ויקר פדיון נפשם, ועתה עתה ברוכי ה׳ זרע
קדש זאת עשו וחיו פתחו נא שערי צדק ושערי הנאה לא תנעלו

[1] Allusion à Jér., XXII, 14.
[2] Gen., XXXIV, 22.
[3] Dan., XII, 13, et Job, VII, 6.
[4] Combine Gen., XIX, 9, Nombr., V, 14, et Job, XXXV, 16.
[5] Koh., II, 25.
[6] II Sam., I, 22.
[7] Isaïe, LV, 7.

וכל נדיב לבו הנבר ובר מפיק ולא מפסיק לדחיק ואתי מרחיק לו̈
לעזר ולו̈ להועיל יחיש ויהיה על עם זה הדל ועני מדבר בצדקה
רב להושיע מֵשׁיב הרוח למתי עולם וכל המאמץ עם יציאת הנפץ
הרי זה שופך דמים[1] לדבר הזה בי אין למעלה ממנו, והאיש אשר
ישמע ויוסיף וסעד בחסד כסו ובי̈ושר גומל יהיה נשא[2] ורב על גפי
מרומי אושר שמור ליראי ה׳ ולחושבי שמו וימצא חיים צדקה
וכבוד — — —

III

מופס חותמות מקבוץ של חכם א׳ שליח קושטנטינא בעד פדיון שבוים

זכרה לנו אלקינו לטובה, לא להחזיק לעצמינו טובה, אלא כי
היכי דלימטי לנו מכשורא שיבא[3], כאשר שמענו שקרץ מצפון בא
בא ולאחינו שבפולונייא כרעו עד חובה, והלכו בשביה יונק עם
איש שיבה, לא כמשחל בניתא מחלבא[4], ברם כחיזרא דלאחורי
נישרא עמרא דהיא גבבא[5] אע״ג דדחיקא לנו בעלמא טובא, מני
עוני נפשנו דאבה, מ״מ זה פעמי׳ הפרשנו לרז מממונינו נדבה,
ידענו דהיינו קנייא דרבא[6], כי ממנו הכל ומידו המלאה הרחבה,
ויהי כאשר המלך דוד בא עד הראש אשר ישתחוה לאלקי ישראל
סבאי, הנה קמה אלומתינו וגם נצבה לקרוא לשבויים דרור ולאסורי׳
פקח קוח ואל וכח לירושלם דדהבא והתנדבנו שלשים סקודי מטבע
ויניציאני, בזה האופן גרסה נפשנו לתאבה, עשרה מהם נתננו מיד
ליד הגאין כמוהר״ר דור ציר נאמן הנז׳, ומעשרי׳ סקודי מסרנו
בידי כתב חילוף מודרכת לייואן פייאטטי מויניציאה לפרוע אותם
ליד החכם השלם כמוהר״ר שמואל אבואב לבע[ב]ור תהוי דא
למצוה רבה וחשובה, ואם מעוטי׳ הם לפי רוב העניים והענוה, טוב
ארוכת ירק ובה אהבה, יציצו ויפרחו כגפן באלי דברי׳ שאין להם
שיעור וקצבה, ובא לציון גואל זו היא ביאה וזו היא שיבה.

פיסארו סדר... שנת בית נדיבות נצבה[7]
שבתי רפאל חי ממונדילפו יצ״ו.

צרה כמבכירה וקול המולה כחולה שמענו במחנה הגבירי׳
והמעולים ק״ק קושטאנטינה יע״א משלשת אלפים שבויים בשבי
ממדינת פולונייא וברוך אל עליון שנתן בלבם והשיגה ידם ופדאום
בממון רב באשר ראינו כתב הנשתון ביד מע׳ החכם הנע׳ לשם

[1] D'après Mischna *Sabbat*, XXIII, 5.
[2] Prov., XX, 28, et Isaïe, XVIII, 5.
[3] *Horayot*, 3 *b*.
[4] *Berach.*, 8 *a*.
[5] *Ib.*
[6] *Schebouot*, 29 *a*.
[7] Prov., VIII, 2.

ולתהלה כמוהר"ר דוד קרקשוני נר"ו ציר נאמן נכון ומזומן הזקת שליח עושה שליחותו באמת ובאמונה יהי משכורתם ומשכורתי שלימה שמענו הקריאה הומה[1] נעשה בשרנו חדודים חדודים כי אויבים נתנו רוזני' לאין ושופטי ארץ לתוהו עשו[2] ובזה ובזה אכל החרב היונה[3] המלאה לה דם נשים ואנשי' והמה חכמים מחוכמי' ועם כי זה פעמים שלש עשינו עם ארזה מהם שעברו דרך ארצנו חסד ואמת סביב לארבעים דוקאטי עם היותנו ממסים עמוסים, עכ"ז נתנו ליד מע' החכם הנז' שבעה דוקאטי מו' ליטרי' ועוד נדרנו לשלוח לווניציאה ליד מע' החכם השלם כמוהר"ר שמואל אבואב נר"ו סך שמנה עשר דוקאטי למצודה הזאת שבין הכל יהיו חמש' ועשרים דוקאטי וסוס לרכוב עליו ועבד לרוץ לפניו, האל הנשפיל גאים יוציא אסורי' יפדה ענוים יושיע חוסי' ויקבץ פזורנו מבין העמים אכי"ר.

סיניגאליה שנה תי"ב סדר . . שמואל יצחק נורצי.

ניי שמע כזאת מי ראה כאלה למשיסה יעקב וישראל לבוזזים, ולא תרדנה עינינו דמעה ועפעפינו יזנו מים שאין להם סוף, הנהידה כדבר הגדול הזה או הנשמע כמוהו באיכה רבתי ומגילת קינות מיום שגלינו מארצנו ונתרחקנו מעל אדמתינו כי גדל הכאב ניאד באניור עם ה' אלה ממלכות פולונייא רבתי בדעות, רבתי בתלאות האיך שמעה אזננו דכלהי ארמעה נזוקין אתו עליהו, דבר חרב ריעב ושבי, וילכו בלא כח לפני רודף ולולי ה' צבאות הנר בפי עבדיו הנביאים חבלי יולדה יבאו, שאלו הם בודאי אשר השתרגו עלו על צוארנו בזמנ' ואופנ' שונים בארבע כנפות הארץ, הן הן עדיו הן הן שלוחיו שכל ביאת משיחנו המבשרי' גאולת גלותינו כמעט נטיו רגלינו שכנה דומה נפשינו, וכי הקרה ה' אלקינו לפנינו איש אלקי' נורא מטה יהו מקל תפארה רב מחולל כל כמהימן ודרדע וכלכל לכל דרכיו משכיל וה' עמו שהלכה כמותו בכל מקום ציר אמוני' מרפא להנאנחי' והנאנקי' השבויים ושדודים בעיר קוסטאנטינה הגאון כמוהר"ר דוד קרקשוני מקרקר קיר ושוע בעדי[4] ישראל שעניהם ישאו ופרים יתנו בפדיון הנז' קמנו ונתעורר והתנדבנו עשרי' וחמשה דוקאטי מו' ליט' ויניציאני אשר מסרנו ונתנו אותם לידי במעות מחושבי' כי בן ציוה המלך דוד הנ"ל לעזר וסיד ופדיון כל הנפשות היקרות הנ"ל וכבר הזלנו זהב מכיס פעמי' אחרות לשעבר לשוידי' אשר ה' שלח בעיר הזאת מגלילות פולונייא, ולכן יגענו ולא הונח לנו לעשות יותר ממה שעשינו בהיותנו עמוסי התלאות הטרדות וההוצאות וכמה הרפתקי דעדו עלן, ברוך אלקים אשר לא הסיר תפלתנו וחסדו מאתנו, הוא יפתח ארובות השמי' ויריק על כל ישראל ברכה וישועה הגואל

[1] I Rois, I, 41.
[2] Isaïe, XL, 23.
[3] Jér., XLVI, 16, allusion au nom de יון, traduction des Cosaques.
[4] Isaïe, XVII, 5; comp. II Sam., VI, 14, allusion au nom de David.

אורבינו כי אל רחום ה׳ אלקיך[1] שנת בית ישראל ברכו את ה׳.
יהודה שהאל עמהטוב.

גם אנחנו צעירי הצאן בני ק״ק איטאליאני מאנקונה הגם שכבר נדבנו פעמי׳ אחרות על השבויי׳ הנז׳ ועכשיו בעוונותינו נכסיהם של בעלי בתי׳ ירדו לטמיון והכסף אזל מכלינו וכחותינו חלושי׳ ויש לנו כמה הוצאות רבות המוטלות על קהלתנו לבדה, עכ״ז לא מנענו עצמנו מלתת למע׳ החכם הנז׳ נר״ו סך שלשים דוקאטי כפי מה שהשיגה ידינו, נדבת פינו ירצה ה׳ ויקבל המעט למרובה דא׳ המרבה וא׳ הממעיט וכו׳ וש׳ על כל יש׳
יוסף בר נסים פירמו.

לכושר המשיג לעוסק במצוה רבה פדיון שבויי׳ הנז׳ עם עומק המציק בצרת מנדה בלו והלך העובר על כל קהלא קדישא כי באתרא הדין גם לרבות ק״ק ליואנטינו יצ״ו מויניציאה הרבו לעשות נדבה לה׳ למצוה הנז׳ סך שלש מאות ועשר דוקאטי ומי ותן והיה כלבבם כחם עז כי ביד רחבה רבו למעלה ואלקים עליון גם את הטוב יקבל וירחם וינחם את עמי ישראל ובא לציון גואל:

רודפי צדקה וחסד ימצאו חן וכבוד יען כי העיר ה׳ גם את רוח מע׳ אנשי המעמד מק״ק אשכנזים יצ״ו מויניציאה להיותם מחזיקי׳ ולהוסיף אומץ המצוה כי רבה היא בעיני אלקי׳ ואדם, והגם כי כמה הרפתקי עדו על ק״ק זה כגלוי וידוע לכל עשו גם הם נדבה לסיוע מצוה זו מאתיים דוקאטי יהי עזרם מקדש וה׳ מגן בעדם אכי״ה. . .

IV

F° 107 *b*.

מלכי ארץ ורוזנים, ועטרת זקנים אנשים חכמים ונבונים רבנן סבוראי וגאונים דייני דנהר דעה המצויינים בממלכת כהנים קושטאנדינה יע״א עיר האיתנים השר אדוני האדונים ירבה במספר צבאם מרוב
ולהרר אברהם גראציאנו למודינא
אינים עוד רבות בשנים ינובון בשבה דשנים ורעננים.
אורח צדיקים כאור נוגה על פנינו יחלוף ויקרן עליהם אור מאשר יצהבון[2] בשפר זוהר ציורי קולמוסים מתחלק לכמה ניצוצים של טהרה בין שורותם יזהירו בלשון של זהורית המלאה לה אמירה נעימה ומשך חכמה וחן באומר השיחה צחה מצוחצחת ונועם נאומים נאמנים מושכים בשבט תחכמוני לבות בני אדם וכל חפצים למשמעתם נוטלים בידים ואח״כ מכבדים את הבית הזה וענותם תרב גדולתינו

[1] Deut., IV, 31 (ואתחנן).
[2] Comp. Ruth, II, 9.

ופאר וכבוד נותנים לשמנו יקיר לתת לו פי שנים ומחקר כבודם הן חולקין כבוד, שרי צבאות, יהה באנו להראות את פני הדרתם להחזיר להם תשובה ואל יחר בעיניהם אם אחרו דבריגו עד כה כי הלא הכף ומיד היה ברצוגינו להשיבם על דעתנו כי כל מחמצת ושחיה בדברים אלו אוסרים בכל שהוא אבל בצפויתנו צפינו לנסיעת החכם השלם ציר המעלות כה"ר דוד קארק"אסוני נר"ו להשיב לכבודם דבר בעתו על ראשין ראשון ועל אחרון אחרון, על אשר צוו אותנו להשתדל בדבר שליחותו בעסק המצוה שלו לשמה ואנחנו נחלצנו חושים ושמענו ועשינו כל אשר בכחנו לעשות ולדבר על לב בני עירנו הקרובים אלינו אל פה ולקרב המרוחקים בכתב ידינו להרבות מעשי צדקם בריבוי אחר רבוי אך ורק מעושים הם ואין המיעט מחזק את המרובה כי נתמעטו הלבבות להיותם עמוסים בנשא הנסים אשר לא יוכלו בני ישראל להראות רוח נדיבתם בנפשם ונוסף גם הוא כי דמים רבים הוצרך להוציא ציר האמונים ברוב הדרכים בחזקת היד כאשר כבר הודענו לגביר הנכבד ומאד נעלה כה"ר שמעון אלוף יצ"ו וכאשר גם כ"ת יבקשו מפיהו וזו אף זו היא סיבה למעט הקרן במיעוט אחר מיעוט, אשר על זה הושם חרדת ויצר לנו כי לא היינו יכולים לעשות חובותינו כרצוננו על כן מובטחנו באהבתם שאינה תלויה בדבר ימצא לנו זכות ומישור לפני כסאם ולבם הטהור הוא יגיד יושרנו והנה אנחנו ליעבודתם מוכנים ולעבודת הק"ק מזומנים ישמרם נוצר אמונים, לו נפיל החנונים ימים על ימיהם יוסף עשרת מונים יפיץ מעיינות חכמתם כמעין גנים והיו נכונים במנוחת שאננים חיים וקיימים ונאמנים:

V

ב"ה טופס קבוץ א' אשר חבר הגאון חכם המופלא כמוהר"ר שאול לוי מורטירא ע"ה ראש ישיבת אמסטרדאם בעד איש א' מביולוגראדו אשר הלך לגור שם כדי ללמד לקרוא ולכתוב לבחורי' בלשון ספרדי ופורטוגוסי ובהתחלה ללמד דעת להם בתורת ה' תמימה.

כל עם ומדינה הנקראים בשם ישראל, ראשיכם שבשיכם זקניכם שוטריכם כל האנשים אשר נתן אלהים חכמה ותבונה בהמה, הושבי ראשונה במלכות. שלמכון יסגא:

אמת נכון הדבר אשר יאמר משל הקדמוני כי כשם שטבע הדבר הכבד לנוח ולא יתנועע מעצמו בלתי אם נדפר סבות מכריחות להסיעו מן המרכז כן האיש אשר הוא נכבד בארץ מולדתו יתכבד וישב בביתו ואורח ברגליו לא יבא כאחד הרוקים הקלים במרוץ בביתם לא ישכון רגליהן, הוכיח מדרך כל הארץ רגע אחד יעלו בקרב העם הזה וכמעט יתהלכו ממלכה אל עם אחר, אשר על כן גזרו אומר חכמי האמת כי הדרך ממעט את השם. אמנם אף כי ידענו כי כן הוא

אין להחליט הגזרה הזאת לבלתי תת יוצא מן הכלל איזה פרט יורו עליו מעשיו היותו בלתי ראוי להלכד בה. יען העשיר לא ירבה כבודו בהיותו יושב הארץ אם עשה עושר ולא במשפט. והדל לא ימעיט שמו אם ישים לדרך פעמיו למצוא לו מנוח אשר יחסר לו בארץ מולדתו. על כן במקום אשר יש מעוט שם איש אשר כזה המשוטט בארץ ומתהלך בה לדוחק השעה׳ חילקין כבוד לו רב כל יודעיו ומכירי מעשיו פן יהיה לבוז בעיני העם אשר אינם יודעים מה טיבו בכל אשר אנחנו עושים פה היום עם הר"ר ישעיה בן הר׳ דניאל די פאז נ"ע מתושבי בילוגראדו המוליך בידו אגרתנו זאת להודיע כי ידענוהו איש כשר וטוב עם אלקים ועם אנשים וכל הימים אשר גר בתוכנו שלם הוא אתנו במדותיו ההגונות ושמץ דבר לא נמצא בו כי צורך השעה הכריחתו לצאת מארצו לתור לו מנוחה ולהתפרנס בכבוד לבלתי קחת חרפת רעב עוד שמה ולעת עתה גמר לשוב אל הארץ אשר יצא משם וחלה את פנינו נהיה לו מעיר לעזור בכתיבת ידינו זאת למען תהיה לו לעדה בכל המקום אשר תדרוך כף רגלו בו על כשרותו וכי ראוי הוא להעשות עמו חסד: לכן אתם כהני ה׳ שימו עין חמלתכם עליו ומימין צדקתכם תקרבהו לסמכו ולסעדו ומדי עברו יקח מכם מנה ראויה כי גם אנחנו עשינו עמו כיד ה׳ הטובה עלינו ושכרכם יהיה כפול מאת משלם גמולות ועיניכם תראינה קץ הפלאות׳ כחפץ דורשי שלומכם וטובתכם כל הימים החותמים פה העיר אמשט"רדם ביום ג׳ י"ב לחדש סיון התי"ט ליצירה:

בסדר כי ה׳ דבר טוב על ישראל:

שאול לוי מורטירה | יצחק אבוהב | שלום ן׳ יוסף | יוסף די פֿארו | יהושע די פֿארו | יעקב יהודה גור אריה |

אחרי רואי כמה גוברין רברבין מסהדין עליה דההוא גברא והא טסקא, מי יוכל לעצור להשיב פניו ריקם ולבוא במגילת ספר כתוב עליו לבלתי תת כתב ידו ולבוא על החתום, אכן עתה באתי כיהודא ועוד לקרא להעיד עליו כי ישר הוא וראוי להצדיקו באשר יתנו עדיהן ויצדקו צדקו כל החתומי׳ וכל המרחם עליו ירוחם מן השמים, ויחזה בנועם ירושלים, נאם הצעיר כאורח נטה ללון פה קוב"ולעי"נץ, וירד יהודה ליב בן לא"א מוהר"ר אברהם דוד אליעזר זל מטה היילפרין, יצ"ו:

זה האיש ירא ה׳ ובמצותיו חפץ מאד כי שם נפשו בכפו להציל שבוי עשוק מילדי העברים בני פולין יצ"ו מיד עושקו תוגרמי תקיף ואלם ולא נתקררה דעת האיש הכשר הזה בהצלה פורתא כי לא זז מחבב את הניצול עד ששלחו לעיר מולדתו ק"ק קראקא יע"א ומשנה שלימה שנינו כל היוצאין להציל חוזרין למקומן והדבר קשה אל המציל הלזה כי ירא לנפשו פן יפגענו בעיר בילוגראדו היא עירו הצר הצורר אשר ידע שהוא שמה ויסתכן הרבה חלילה, אשר לכן בחר לו מקומו למרחוק לשבת, לבנותו ולפיכך אנחנו חייבים לעזרו ולסמכו ביד רחבה ונפש נדיבה ועין טובה ונאמן בעל מלאכתו לשלם למחזיקים במצוה הרבה ותומכיה מאשר,

ויניציאה, יום ד׳ כ״ח לתשרי, סדר אליך להחיות[1] שנת תכ״ח.
שמחה בכמהר״ר יצחק לוצאטו ז״ל =
יעקב בכמ״ר משה הלוי זלה״ה —
עזרא בכה״ר שלמה אלחדב ז״ל —
שלמה חי מן לא״א הגאון כמוהר״ר נחמיה סארואל —
משה בכמ׳ מרדכי זכות זלה״ה

רבים יחלו פני נדיב נדיבות יעץ להיות עזרא וסמכא להאי עניא דחיק דדחיקא ליה שעתא טובא, ומפסיק לחיותיה להיותו חוץ למקומו ומפיק גרמיה מאקרא לאקרא ואתי מרחיק וגם אני כמותם בהאי מצוה אתינא לצלויי קמיהון דרבנן ותלמידהון, ולכל העם בקצה בלשון רכה ותחנונים לסמוך את ידו, ואלקי דאברהם יהיה בעזרתכם קטין וחריך[2]
אברהם יוסף שלמה בכמה״ר מרדכי גראנציאנו זצוק״ל

[1] Gen., vi, 20 (נח).
[2] *Baba Mecia*, 85 *a*.

NOTES

SUR

L'HISTOIRE DES JUIFS DE SAXE

La première histoire des Juifs de Saxe a paru en 1840. Elle a été publiée par M. K. Sidori, et n'est pas sans valeur ; elle est faite en partie d'après des documents inédits. Mais elle a un défaut, elle manque d'impartialité. L'auteur, comme le remarque M. Frédéric Bülau, de Leipzig, s'est laissé trop impressionner par le spectacle des souffrances subies par les Juifs. Une histoire complète et impartiale des Juifs de Saxe est donc encore à faire. Elle serait très instructive, parce qu'elle ferait disparaître plus d'un préjugé chrétien et montrerait aux Juifs que les princes saxons se sont presque toujours montrés bienveillants pour leurs aïeux. Je n'ai pas la prétention d'écrire cette histoire, je veux seulement publier ici quelques notes qui ne me paraissent pas manquer d'intérêt.

I

Les Juifs vinrent de bonne heure en Allemagne ; ils pénétrèrent en même temps que les Allemands dans les territoires enlevés aux Slaves, y furent commerçants et ouvriers et y jouirent d'une assez large tolérance, jusqu'au moment où les croisades déchaînèrent les haines religieuses [1]. En Saxe, les Juifs furent, au dixième siècle, les intermédiaires du commerce, alors fort actif, sur l'Elbe.

Othon-le-Grand décida, en 965, que les Juifs et les autres marchands de Magdebourg ne reconnaîtraient à l'avenir d'autre pouvoir que celui de l'archevêque [2]. Dans les années 973 et 979, il ordonna que le bailli de l'archevêque de Magdebourg exercerait la justice sur les commerçants et les Juifs établis dans la ville et les

[1] Aronius, *Regesten zur Gesch. d. Juden im fraenk. und deutsch. Reiche.*
[2] Wiener, *Regesten zur Gesch. der Juden in Deutschl. während des Mittelalters.*

faubourgs. En 973, les Juifs de Mersebourg furent placés par l'empereur sous l'autorité de l'évêque Giseler.

Déjà à ce moment les Juifs étaient considérés comme une propriété, et c'est pour cette raison qu'ils devinrent les protégés immédiats de l'empereur. A quel moment et de quelle façon la « Kammerknechtschaft » fut-elle instituée ? On n'en sait rien. D'après M. B. Lindau, l'historien de la ville de Dresde, il parait que les Juifs furent fortement imposés comme « Kammerknechte » de l'empereur, mais qu'ils obtinrent certains privilèges quand ils vinrent pour la première fois dans la Misnie en même temps que les « Lombards » et s'occupèrent de commerce dans les villes particulièrement favorisées par l'empereur [1]. M. Lindau cite, comme preuve de la présence des Juifs en Misnie, le fait suivant rapporté par Ditmar et Aronius. Quand, en 1009, dans l'assemblée des princes réunis à Mersebourg, l'empereur Henri déclara le margrave Gunzelin indigne du titre qu'il portait, il l'accusa, entre autres, d'avoir vendu à des Juifs des serfs enlevés à ses ennemis. On semble ne pas avoir pu prouver ce fait à l'assemblée de Mersebourg, où Gunzelin et son neveu Hermann plaidèrent en personne, car Gunzelin fut seulement condamné pour trahison envers l'empereur et l'empire.

Les Juifs étaient souvent une ressource importante pour les empereurs, qui leur faisaient payer des sommes considérables pour leur assurer la protection des princes, des villes et des évêques; souvent même ils furent mis à l'encan. Quand leur qualité de « Kammerknechte » ne leur garantit plus la protection de l'empereur, ils furent placés sous la dépendance des princes régnants, en vertu de la bulle d'or de 1356. M. B. Lindau conclut de l'ordonnance de Henri l'Illustre, qui se trouve dans la *Judenordnung* de l'année 1265, et qui détermine le droit des Juifs, à ce moment fort discuté, que déjà à cette époque ce n'était plus l'empereur, mais les princes régnants, qui protégeaient les Juifs. M. Leicht renvoie à l'*Histoire des Juifs en Saxe*, de Sidori, où l'on trouve qu'en 1287, l'empereur Rodolphe chargea l'archevêque de Mayence de la protection des Juifs en dehors des frontières de son empire : en Thuringe, dans la Marche de l'est et en Misnie. M. Lindau dit textuellement [2] : « Le règlement des Juifs de l'année 1265 est un des plus anciens documents de la législation territoriale générale de la Misnie. En vertu de ses privilèges, l'empereur, comme patron de l'Eglise, avait le droit, d'après les idées de l'époque, d'extermi-

[1] M. B. Lindau, *Geschichte der Stadt Dresden*, p. 33 et 44.
[2] *Ibid.*, p. 76.

ner les Juifs et de confisquer leurs biens. » Les Juifs déployaient partout une grande activité commerciale. L'envie et la haine que le peuple leur témoignait prouvent qu'ils réussissaient; c'étaient presque toujours eux qu'on obligeait de fournir de l'argent aux princes. L'empereur, au lieu de les exterminer, préféra les soumettre à la couronne, sous le nom de serfs, et leur imposer, en retour de sa protection, une taxe arbitraire et importante. Bien que ces serfs de la couronne, nom qui, dans le langage de cette époque, n'avait rien d'injurieux, fussent soumis directement à l'empereur, ils étaient considérés comme un fief auquel l'on accordait une protection nominale ; car la charte de Henri prouve que le « Judenschutz » a été exercé de bonne heure par les margraves de la Misnie. Que cette affirmation soit vraie ou non, il est avéré qu'à cette époque, les Juifs étaient traités avec bienveillance dans le margraviat, et que particulièrement sous le règne d'Henri l'Illustre ils n'eurent pas à subir d'actes de violence, comme leurs coreligionnaires des pays voisins et surtout de Magdebourg.

D'après M. Leicht, le nombre des Juifs en Misnie ne paraît pas avoir été important. Bien que déjà au xe siècle il y eût des Juifs dans la capitale de la Misnie, où affluaient les revenus de l'empire et la dîme des paysans, la communauté de Meissen était de beaucoup inférieure en nombre et en importance aux communautés d'Erfurt et de Magdebourg. Déjà au xiie siècle, un faubourg de Magdebourg s'appelait *Judendorf* ; il en était de même à Aschersleben et à Quedlinbourg, où les Juifs habitaient, outre la Judengasse, une partie de la Neustadt.

La première persécution des Juifs relatée par la chronique eut lieu à Halle, en 1205, et elle fut suivie, en 1212, d'une autre à Gotha [1]. Il paraît qu'en Misnie les Juifs vécurent tranquilles jusqu'en 1349. Encore aujourd'hui, la « Judengasse » et le « Judenberg » rappellent les communautés juives de la Misnie. Il est prouvé que les Juifs de Meissen demeuraient hors des murs, au « Neumarkt », qui formait un faubourg juif, où était située la synagogue. D'après les recherches de Gengler sur le « Judendorf » de Meissen, il n'est guère probable qu'à côté de cette communauté il y eût des Juifs *intra muros*, dans la « Judengasse » d'aujourd'hui. Pour expliquer un double établissement des Juifs, il faudrait admettre que la place accordée aux Juifs dans la ville était devenue plus tard insuffisante ; dans ce cas, la communauté du faubourg serait de date postérieure. Le nom de « Neumarkt » indique que la com-

[1] Sidori, *Geschichte der Juden in Sachsen*, p. 12.

munauté de Meissen existait avant que les Juifs se fussent exclusivement adonnés aux affaires de banque. Ils faisaient le commerce dans les faubourgs, quand la ville de Meissen n'avait pas encore le droit de tenir un marché. Ce n'est que plus tard qu'ils purent aussi avoir un marché dans leur village ; le *novum forum* prit alors naissance.

Il est sûr que les Juifs de la Misnie, du moins dans les premiers temps, furent agriculteurs et horticulteurs. Lorsque, plus tard, on leur refusa le droit de posséder des biens-fonds, les jardins du « Neumarkt » devinrent la propriété des chrétiens. D'après l'*Histoire du couvent de la Sainte-Croix* d'Ursinus, on peut admettre que la porte juive de Meissen fut construite aux frais des Juifs et que la rue qui conduisait à cette porte en reçut le nom (Judengasse). Il ressort du même ouvrage que la communauté juive de Meissen possédait un cimetière particulier, entouré d'un fossé et situé sur une colline éloignée des maisons. Plus tard, le cimetière servit de lieu de pâturage, comme on peut le voir sur un tableau de la ville de Meissen peint, en 1558, par Hiob Magdebourg.

A Freiberg, où l'on trouve de bonne heure des Juifs, il existe également un « Judenberg ». Toutefois, celui-ci n'était pas destiné aux morts, mais bien aux vivants, et se trouvait tout près de la ville, près de la porte d'Erb, aujourd'hui le « Rotherweg ». Dans les *Annales de Freiberg*, publiées par Andréas Möller (imprimées en 1653, chez Georges Beuther, à Freiberg), se trouve le passage suivant : « En 1265, ont été imposés aux Juifs qui demeuraient à Freiberg, dans le faubourg, sur le Judenberg, et dans d'autres endroits des lois et statuts particuliers cités dans les *Annales Fabricii urbis Misniæ* ». Le nombre des Juifs établis à Freiberg jusqu'en 1411 fut sans doute important. Dans les *Theatri Chronici* [1] de Freyberg, rédigés par Möller, nous lisons : « Le « Judenberg », où se sont établis beaucoup de Juifs, fut acheté par S. E. le Conseiller, en 1545, au doyen du Thum, Balthasar de Ragewitz, pour appartenir dorénavant à la ville. » Les lois et statuts particuliers rapportés par le vieux chroniqueur de Freiberg sont les mêmes que ceux qui sont contenus dans l'Edit d'Henri l'Illustre, promulgué en 1265, et qui réglaient, en quinze articles, la juridiction à laquelle étaient soumis les Juifs, les procédés qu'ils pouvaient employer pour faire valoir leurs créances et le taux de l'intérêt. Dès le milieu du XIIIe siècle, toute autre industrie que le commerce d'argent leur était interdite. On sait, d'ailleurs, qu'on ne leur permettait des affaires de banque que parce qu'une prescrip-

[1] A. Möller, *Theatri chronici*, p. 40.

tion du droit canonique défend aux chrétiens de prêter à intérêts. Aussi les Juifs, qui, avant les croisades, exerçaient en Allemagne des métiers manuels et faisaient le commerce, s'attirèrent encore plus la haine du peuple à cause de l'usure qu'ils étaient contraints d'exercer. Selon l'expression de Döllinger, « l'argent est devenu au moyen âge, pour les Juifs, non seulement l'ange protecteur, mais aussi l'ange exterminateur ». Tous ceux qui avaient besoin d'emprunter de l'argent ne pouvaient s'adresser qu'aux Juifs. C'est pour cette raison qu'à cette époque, les grandes villes demandaient à l'empereur, ou au prince régnant, le droit de « tenir » un certain nombre de Juifs. Mais les gros intérêts que les Juifs prélevaient excitaient la haine du peuple. De là, des excès commis contre les Juifs par les masses, excès approuvés par des prêtres fanatiques, à peine empêchés, souvent même encouragés, par les autorités, qui prenaient leur part des richesses enlevées aux Juifs chassés ou massacrés. Mais le besoin d'emprunter sans garanties hypothécaires faisait rappeler les Juifs, qui revenaient pour souffrir bientôt d'une nouvelle persécution [1].

Les règlements les plus anciens contenus dans le « Sachsenspiegel », rédigé vers le milieu du XIIIe siècle, contiennent beaucoup de dispositions humiliantes relatives aux Juifs, qu'un prince généreux tâchait d'atténuer. Parlant de la « Judenordnung » de Henri l'Illustre, M. Sidori dit [2] : « Le prince ne craignait pas d'atténuer à l'occasion les injustices contenues dans le « Sachsenspiegel ». Henri décréta que, dans le cas où un Juif, dans un procès pour dette ou dans une autre affaire, voudrait témoigner contre un chrétien, il faudrait à côté de lui deux chrétiens, tous les trois devant jouir d'une bonne réputation. Ils prêteront serment chacun d'après sa manière, le Juif sur la Bible. Quand un chrétien portera témoignage contre un Juif, il devra avoir avec lui deux Juifs. Aucun Juif ne pourra être forcé de se présenter devant un juge autre que celui que le margrave aura nommé. Le Juif pourra accepter sans témoins tout gage, excepté les ornements d'église, pour lesquels il faudra deux chrétiens et un Juif. Le Juif pourra se disculper par serment au cas où un gage, se trouvant entre ses mains, aurait été désigné par un chrétien comme objet volé, mais il sera dispensé du serment s'il peut produire des témoins. Lorsqu'il s'agit d'ornements d'église ou d'autres objets appartenant à une église, le Juif sera obligé d'amener trois témoins de bonne réputation, dont un Juif,

[1] H. Knothe, *Zur Geschichte der Juden in der Oberlausitz*, dans *Neues Archiv der saechs. Gesch. und Alterthumskunde*, t. II, p. 52.

[2] Sidori, *Gesch. der Juden in Sachsen*, p. 13.

autrement il perdra le prêt et le nantissement. Un Juif nie-t-il la possession d'un gage, si on le trouve chez lui, il perd prêt et gage, mais n'est passible d'aucune condamnation. Lorsqu'un Juif perd le gage à lui confié en même temps que ses autres biens, à la suite d'incendie, de vol, etc., il n'est pas obligé de remplacer le gage perdu, s'il peut prouver par le témoignage d'hommes honnêtes l'exactitude de ses assertions. Un Juif se porte-t-il caution, il aura à remettre au tribunal impérial un marc en or, au tribunal du margrave la même somme, au chambellan du margrave un marc en argent et au juge ordinaire une livre de poivre. Celui qui portera une accusation contre un Juif déposera sa plainte entre les mains de son juge spécial et à la synagogue. Dans des cas non mentionnés dans ces articles, le margrave décidera d'après son appréciation ».

Il est digne de remarque, dit le chroniqueur de Dresde, M. B. Lindau, que dans ce document il est question d'une triple juridiction, celles de l'empereur, du margrave et du chambellan de ce dernier. Il en ressort aussi que, comme prêteurs à gage, les Juifs jouissaient de privilèges qui probablement contribuèrent à exciter contre eux la haine des chrétiens, dont les violences sont racontées dans l'histoire de Dresde. Le payement en poivre mentionné dans l'édit a fait supposer à Tittman, biographe de Henri l'Illustre, que les Juifs de cette époque avaient en main le commerce d'épices. M. Leicht [1], après avoir renvoyé aux citations de Stobbe [2] et au dictionnaire de Grimm pour prouver que le payement en poivre se faisait comme acquittement d'impôt ou d'amende, continue ainsi : « Dans cette loi, on ne s'occupe des Juifs que comme prêteurs à gage et usuriers. En Misnie également, ils étaient exclus de toute autre branche de commerce et d'industrie, et si on leur accordait certains privilèges, ce n'était certes pas pour augmenter leur bien-être ». Nous lisons dans les *Annales* de Meissen, rédigées par Fabricius, que la ville de Meissen, lors de la famine de 1271 à 1274, emprunta aux Juifs 1,560 florins et que le chapitre payait cette somme en 1276 à la place des bourgeois [3]. Le *Codex diplomaticus Saxoniæ regiæ*, publié par E.-G. Gersdorf, ne rapporte aucun document qui confirme le récit du chroniqueur Fabricius.

Le document le plus ancien indiquant la présence des Juifs en

[1] *Mittheilungen des Vereins für Geschichte der Stadt Meissen*, t. II, p. 431.

[2] Stobbe, *Geschichte der Juden in Deutschland*, p. 260.

[3] *Fabricii Annal. Misn.* : Canonici satisfecerunt Hebreis, et fœnore sumptam pecuniam, tempore caritatis, solverunt pro civibus, nempe mille quingentos et sexaginta florenos.

Misnie est un acte de donation daté du 6 juillet 1286, et en vertu duquel Henri l'Illustre fait présent au couvent d'Afra de deux arpents de terre, situés près de Brockwitz, et d'un moulin situé sur le fleuve Triebisch, près du « Judenberg » de Meissen : « Molendinum situm super fluvium Trebescam prope Misnam sub monte Judæorum [1] ». Un autre moulin, situé à cet endroit, est mentionné dans un document daté du 10 août 1327, où il est dit que Lutold, doyen du grand chapitre, consent à vendre le moulin, placé au pied du « Judenberg », au meunier Jeckil [2]. Dans un document de l'année 1287, l'évêque Withego Ier déclare que le juif Isaac doit un impôt de trente deniers pour sa maison (de curia Ysaac Judæi trigenta denarios [3]). Le chanoine Conrad de Boruz nomme la maison du juif Bule [4], dans un document du 18 mai 1296. On ne sait si les deux juifs Isaac et Bule étaient convertis ou bien si les Juifs de Misnie avaient le droit de posséder des immeubles, comme le croit Ursinus dans son *Histoire du couvent de la Sainte-Croix*.

La synagogue de Meissen servait non seulement de maison de prières et d'école, mais aussi de tribunal, et par cela même était fort considérée. Nous lisons dans la *Sachsenchronik* de Schäfer « D'après la tradition, il y avait à Meissen le plus grand Sanhédrin juif où l'on ait formé des savants. De là, le proverbe : « Un sage de Meissen. » M. Leicht s'appuie sur une communication de M. Cassel pour taxer cette tradition de simple légende. Il admet toutefois que, d'après un ancien règlement scolaire datant du XIIIe siècle, une école supérieure, entretenue par les subsides de la population juive, se trouvait au siège du gouvernement, et qu'il existait, en outre, à Meissen une école d'instituteurs où l'on enseignait le droit [5].

La « Meissner Judenschule » est citée dans différents documents. L'emplacement d'un jardin est désigné en 1320 de la façon suivante : « In novo foro de horto secundo ab scola Judæorum contra Albiam [6]. » On parle du même jardin dans un document de l'année 1349 : « Sito in novo foro a scola Judæorum contra Albiam [7]. » Enfin, dans un document du 25 novembre 1377, après l'expulsion des Juifs, nous lisons ce qui suit à propos de la synagogue de Meissen : « L'abbesse et le chapitre de la Sainte-Croix

[1] *Cod. dipl. Sax. Reg.*, t. IV, n° 175.
[2] *Ibid.*, n° 31 : « Situm sub monte Judæorum ».
[3] *Ibid.*, t. II, n° 78.
[4] *Ibid.*, n° 318.
[5] *Mittheilungen des Vereins für Gesch. d. Stadt Meissen*, t. II, p. 442.
[6] *Cod. dipl. Sax. Reg.*, t. II, n° 381.
[7] *Ibid.*, n° 451.

déclarent, en leur qualité de patrons de l'église de Saint-Nicolas, qu'il faudra maintenir en tous points la décision du margrave Balthasar, en vertu de laquelle les maisons juives sont devenues la propriété de la ville et la synagogue la propriété du curé de Saint-Nicolas [1]. »

Par la « Judenordnung » de 1265, Henri l'Illustre avait donné aux Juifs le droit de s'établir dans le margraviat de la Misnie, sans y avoir été autorisé par l'empereur. Mais Frédéric-le-Sérieux fut chargé par l'empereur Louis de Bavière de la protection des Juifs de la Thuringe, de la Misnie, de l'Autriche, ainsi que des villes impériales d'Erfurt, Mühlhausen et Nordhausen, comme le prouvent les documents des années 1328 et 1330. Et certes, les Juifs eurent besoin d'une protection efficace, car il suffisait à la foule, à cette époque, du prétexte le plus futile pour attaquer les malheureux Juifs sans défense. La calomnie du meurtre rituel, qui est encore vivace de nos jours, servait souvent de prétexte aux violences. En 1303, cette odieuse accusation amena une persécution sanglante à Weissensee, et la communauté d'Erfurt aurait subi un sort semblable, si, par de grands sacrifices d'argent, elle n'était parvenue à conjurer à temps le danger qui la menaçait.

Lorsque la peste noire éclata et enleva des milliers de personnes, ce furent encore les Juifs qu'on accusa de cette épidémie. On raconta qu'ils avaient empoisonné les puits. Presque partout où sévit la peste eurent lieu de sanglantes persécutions, que le pape Clément VI ne put arrêter. Le faible empereur Charles IV était également incapable de réprimer les excès de son peuple. Des bandes de flagellants traversaient l'Allemagne, qui mettaient leur orgueil à être surnommés « tueurs de Juifs [2] » et excitaient les foules contre les autorités, quand celles-ci montraient quelque pitié pour les innocentes victimes. Quand, en 1348, les Juifs d'Erfurt virent que tout espoir était perdu, ils se tuèrent eux-mêmes en incendiant leurs maisons. Leur exemple fut suivi dans d'autres villes. A Meissen, où la peste sévissait avec une telle violence que dans le couvent des Capucins il ne survécut que trois moines, la communauté juive fut complètement anéantie au commencement de l'année 1349. La chronique de Altzella relate que, le 15 février 1349, tous les Juifs de la Misnie et de la Thuringe furent massacrés [3].

La relation de ce fait s'accorde avec une courte note de la petite

[1] *Cod. dipl. Sax. Reg.*, t. IV, n° 53.

[2] Graetz, *Gesch. d. Juden.*, t. VII, p. 396.

[3] Menken, ad 1349 : « In crastino Valentini interfecti sunt omnes Judæi in terra Misnensi et Thuringia ».

chronique de Dresde qui dit qu'en « 1349, les Juifs furent brûlés le mardi gras », et avec le récit du *Chronicon Sanpetrinum Erfutense*, d'après lequel les Juifs de la plupart des villes de la Thuringe furent tués entre le 2 février et le carême.

Les Juifs de Nordhausen ne subirent le même sort que le 2 mai 1349, après la lettre pressante adressée par le margrave Frédéric aux autorités de la ville. Le chroniqueur de Dresde essaie d'excuser la cruauté du margrave en disant que « les Juifs semblent avoir perdu le droit à la protection, parce qu'ils n'avaient pas payé l'impôt fixé ». M. Lindau ajoute que fort probablement il y eut aussi des massacres à Dresde, mais les documents font défaut. Selon lui, le margrave Frédéric aurait approuvé le massacre des Juifs et la confiscation de leurs biens au profit de la municipalité de Dresde [1]. Sa conduite ne diffère pas de celle des autres princes de son temps. Dans beaucoup de villes, des cruautés semblables se produisirent, comme à Mayence, à Strasbourg et à Vienne, où des communautés entières furent exterminées. La chronique de Hingst rapporte qu'entre Zschaitz et Döschitz, de nombreuses familles juives échappées au massacre trouvèrent un refuge dans les gorges des montagnes [2].

Les Juifs de Freiberg furent, sans doute, protégés efficacement en 1349, puisqu'ils ne furent chassés du pays qu'en 1411. Le partage de leurs biens confisqués donna lieu à de nombreuses discussions. La synagogue de Meissen fut donnée au curé de Saint-Nicolas, et le terrain sur lequel étaient bâties les maisons juives échut en partage à la bourgeoisie de la ville [3]. On présume que les Juifs de Meissen avaient mis le feu à leurs maisons, quand ils eurent perdu tout espoir de salut. L'ancien cimetière juif fut déclaré propriété de la ville. Le document qui s'y rapporte est daté du 7 mars 1349, le margrave Frédéric y donne en propriété à la ville « le Judenberg et tout ce qui en dépend [4] ». Les murs du cimetière et les pierres tumulaires furent employés comme matériaux de construction. Un monument funéraire juif se trouvait dans le jardin du couvent d'Altenzelle, près de Nossen. On croyait que c'était celui du rabbin de Prague, Antoine Margue-rita, qui fut quelque temps maître d'hébreu de l'abbé Martin. Mais M. Leicht prétend que c'est une simple pierre tumulaire qui fut transportée avec d'autres matériaux à Altenzelle [5]. On ne sait de

[1] B. Lindau, *Gesch. der Residenzst. Dresden*, p. 110.
[2] *Chronik von Döbeln und Umgegend*, p. 456.
[3] *Cod. dipl. Sax. Reg.*, t. IV, n° 53, du 15 nov. 1377.
[4] *Ibib.*, n° 38.
[5] Bayer, *Das Cisterzienser Stift und Kloster Altzella*, p. 81.

quelle façon le cimetière juif donné à la ville de Meissen redevint la possession du prince, puisqu'il est constaté par des documents que « le prince Frédéric III avait donné en fief le cimetière juif à son cher serviteur Nicolas Fravenstein et à ses héritiers [1] ».

Toute trace de Juifs disparaît à Dresde à partir de l'année 1349. A l'endroit où se trouve aujourd'hui le *Johanneum* était située la synagogue [2], et longtemps encore après la disparition des Juifs, la Frauenstrasse s'appelait la « Judengasse [3] ». Un écrivain s'exprime là-dessus en ces termes : « Hodie quidem nihil restat præter nomen des Judenhofs. » Il semble que les choses ne se passèrent point fort honnêtement en ce qui concerne la répartition des biens des Juifs chassés, car on lit dans le « Livre des documents de Hasche » que le conseiller municipal Matthias Mohr (Aethiops) et son frère Pierre Mohr se rendirent coupables de détournements à l'occasion de la confiscation des biens juifs.

Après la mort de Frédéric-le-Sérieux, l'empereur Charles IV chargea les fils du défunt de la protection des Juifs, quand, à Bautzen, il leur donna en fief les domaines de leur père. Les fils de Frédéric se chargèrent de protéger les Juifs contre tous ceux qui les attaqueraient. Malgré cette protection, les persécutions ne cessèrent pas. Les Juifs furent accusés d'avoir empoisonné l'eau et le pain, ce qui donna un prétexte aux habitants d'Erfurt, Gotha, Kreutzberg, Arnstadt, Ilmenau, Frankenhausen et autres villes, pour exterminer les Juifs par le glaive et le bûcher [4].

Quand, au bout de trois ans, la peste eut cessé ses ravages en Allemagne, on regretta les cruautés commises envers les Juifs, car le commerce se ressentait beaucoup de leur absence, et ils manquaient également comme prêteurs d'argent et comme contribuables fortement imposés.

Bien que dans l'ancienne capitale de la Lusace, à Bautzen, on fît uniquement à cette époque le commerce des draps et des fruits, des Juifs y étaient établis avant 1350. Tout autour de Bautzen, à vingt lieues à la ronde, demeuraient de nombreux gentilshommes pauvres qui avaient besoin des Juifs. Toutefois les vieux manuscrits de Bautzen ne mentionnent aucune communauté juive, et M. H. Knothe [5], qui les a étudiées, croit sans valeur l'avis du chroniqueur postérieur Wilke [6], d'après lequel un grand

[1] *Cod. dipl. Sax. Reg.*, n° 108, du 10 mars 1455.
[2] Hasche, *Beschreibung Dresdens*, t. I, p. 274.
[3] Richter, *Verfassungsgesch. der Stadt Dresden*, 1885, p. 227.
[4] Sidori, *Geschichte der Juden in Sachsen*, p. 25.
[5] *Neues Archiv. für sächs. Geschichte und Alterthumskunde*, t. II, p. 53.
[6] Wilke, *Chronik der Stadt Budissin* p. 25.

nombre de Juifs auraient habité la ville de Bautzen. Wilke appuie son opinion sur une plainte contre l'usure présentée par les citoyens de Bautzen au roi Venceslas, qui ordonna aux usuriers de rendre à leurs propriétaires les gages sans percevoir les intérêts. Mais Wilke ne cite pas l'année où cette ordonnance fut promulguée, il ne dit pas non plus à quelle source il a puisé. Knothe n'a trouvé cette ordonnance du roi Venceslas ni dans le *Urkundenverzeichniss der Oberlausitz*, ni dans les manuscrits de la *Urkundensammlung der Oberlausitz*. Malgré l'absence de documents, il croit pourtant qu'au XIVe siècle il y avait des Juifs à Bautzen.

De 1356 à 1359, le nom d'un Juif, Jacob de Budessin, est cité à plusieurs reprises dans la liste des habitants de Breslau ; il est certain qu'il a été surnommé « de Budessin », parce qu'il avait demeuré antérieurement à Bautzen. La « Häringgasse » d'aujourd'hui se serait appelée auparavant « Judengasse », et Wilke croit même que le faubourg de Bautzen appelé « Seidau » (en wend : Zidow) a reçu son nom des Juifs qui l'habitaient. Le séjour des Juifs à Zittau est certain aux XIVe et XVe siècles. Knothe explique la légende locale d'après laquelle des Juifs auraient habité Zittau avant que le village fût déclaré commune, par la fausse interprétation de la date de 1250 inscrite sur une maison. Cependant le secrétaire municipal Carpzov, s'appuyant sur des documents consumés plus tard par le feu, affirme qu'au XIVe siècle il y avait des Juifs à Zittau [1].

La « Judenburg » de Zittau dont parle le secrétaire municipal Jean de Guben (1363-1381) était située, d'après Carpzov, dans l'étroite « Badergasse ». Knothe admet, comme Carpzov, que le bailli royal de Bohême comptait parmi ses revenus « l'impôt des Juifs de la ville ». Carpzov rapporte des détails sur un autre séjour des Juifs à Zittau. Il dit que la municipalité, sur l'ordre de l'empereur Sigismond et avec le consentement des corporations et de toute la commune, aurait reçu dans la ville le Juif Smoyl, de Lövenberg, en Silésie, avec son fils Jonas et son gendre Caïphas, leurs femmes, enfants, serviteurs, instituteur et sacristain, en leur donnant permission d'habiter pendant sept ans la ville de Zittau. En retour de cette protection, ils payèrent quarante marcs polonais par année. C'était, selon l'opinion de Knothe, l'immigration de toute une colonie juive, se composant seulement de trois familles, sans doute fort nombreuses. La mention d'un instituteur et d'un sacristain laisse percer l'intention de fonder une synagogue.

[1] Carpzov, *Analecta*, t. I, p. 25, et t. IV, p. 167.

Smoyl allait bientôt coûter cher à la ville. En 1426, il fit prendre la propriété d'un certain Jean von Wartenberg, parce qu'il ne lui payait ni intérêts, ni capital. Jean, pour se venger, envahit, avec 400 hommes, les villages environnant Zittau et ravit de nombreux troupeaux. Les habitants de Zittau le poursuivirent et furent assez heureux pour rentrer en possession de leurs biens. Malgré cet incident, on renouvela pour les sept années suivantes le traité conclu avec Smoyl. En 1434, lui et son fils furent condamnés à payer aux Célestins la somme de 400 florins rhénans et de 96 florins de Hongrie. Il est probable que bientôt après les Juifs furent obligés de quitter la ville. On trouva, en effet, selon Carpzov, en l'année 1450, un Christ peint au-dessus de la porte de la maison qui avait servi de synagogue.

Contrairement aux suppositions de certains auteurs, qui ne sont pas confirmées par les chroniques de Lobau (Knemiander et Gründer), Knothe ne croit pas qu'au moyen âge il y ait eu des Juifs à Lauban, à Kamenz et à Lobau. Bien que les armes de cette dernière ville représentent une tête de Juif, il ne faut pas y voir la certitude de la présence des Juifs, mais plutôt une facétie populaire commune au moyen âge. A Reichenbach, près de Gœrlitz, vécut au moins un Juif en 1389, sous la protection de Jean de Gersdorff, car nous possédons des documents qui prouvent que les habitants de Gœrlitz demandèrent à Jean de Gersdorff de se séparer de son Juif, avec d'autant plus d'insistance que le duc avait consenti à chasser tous les Juifs du pays entier de Gœrlitz. Les habitants de Gœrlitz envoyèrent en même temps un pareil message à la duchesse Agnès de Schweidnitz, la plupart des Juifs étant venus de son pays dans la Lusace.

Les Juifs s'établirent de fort bonne heure à Gœrlitz, l'endroit le plus commerçant de la Lusace. Knothe rapporte que l'annuaire conservé dans la bibliothèque de Milich mentionne avant 1307 une « Judengasse » et, après 1338, une synagogue et un cimetière juif[1]. Quelques Juifs acquirent à cette époque, à Gœrlitz, des propriétés, pour lesquelles il leur fallait payer un impôt particuller à la caisse municipale. Déjà, en 1304, la municipalité de Gœrlitz fit venir de la ville de Magdebourg une copie complète du « Droit de Magdeburg », *Magdeburger Recht*, où l'article 118 traite du commerce juif[2].

La situation des Juifs de Gœrlitz empira brusquement en 1340, probablement à la suite des mêmes événements qu'à Meissen ; il y

[1] *Neues Archiv für sächs. Gesch. und Alterthumskunde*, t. II, p. 57.
[2] *Urkundensammlung* de Zschoppe et Stengel, 473.

eut probablement aussi des massacres. Knothe suppose que les Juifs chassés de Gœrlitz se rendirent à Breslau, parce que les registres de cette ville (années 1351-1359) mentionnent les noms juifs de Aaron et Arnold de Gœrlitz. Vers l'année 1370, il y eut sans doute de nouveau des Juifs à Gœrlitz, puisque cette localité avait à cette époque une maison de bains particulière pour les Juifs, « Judenbadstube ». Mais, en 1389, ils subissent une nouvelle persécution, ordonnée par le duc Jean de Gœrlitz, frère du roi Venceslas de Bohême, parce que (d'après un document daté du 30 avril 1389) la chevalerie et la bourgeoisie de Gœrlitz l'avaient prié de chasser les Juifs. Ils furent emprisonnés, leurs maisons confisquées, et la synagogue de la « Langegasse » démolie.

Lors des guerres hussites, la municipalité de Gœrlitz, dont les finances étaient en mauvais état, chargea, en 1433, le secrétaire Laurentinus Ehrenberg de demander à l'empereur Sigismond le droit de faire venir des Juifs. L'empereur lui accorda cette faveur, dans un document signé à Bâle, le 27 novembre 1433, et, en récompense de la constante fidélité de la ville, il renonça, au profit de la caisse municipale, à l'impôt juif auquel il avait droit [1]. A partir de ce moment, il y eut des Juifs à Gœrlitz, plus ou moins heureux. Leur nombre était fort minime. Il y a cinquante ans (en 1842), ils célébraient le service divin dans un logement particulier.

Il ne semble pas qu'après l'anéantissement des Juifs de Meissen en 1349, il s'y soit reformé une communauté. Les documents relatifs à l'emploi des biens juifs contredisent l'affirmation de plusieurs écrivains (Ursinus, Sidori et autres), d'après lesquels des Juifs se seraient établis de nouveau dans la Misnie, dont on trouverait des traces jusqu'au commencement du XVe siècle. Ce qui n'est peut-être pas exact pour la ville de Meissen est vrai pour d'autres localités et surtout pour Freiberg. Dans l'intérêt des Juifs, le margrave Frédéric-le-Sévère et ses frères renouvelèrent en 1368 la bienveillante « Judenordnung » de Henri l'Illustre, en ajoutant un article exigeant la diminution du taux, pour empêcher le réveil de l'animosité contre les Juifs. Le taux annuel était réduit à soixante « groschen », un demi-groschen par semaine [2], ce qui était à peu près la somme fixée par l'empereur Charles IV. La taxe imposée aux Juifs en paiement de la protection qui leur était accordée fut fixée à mille florins pour deux ans [3]. Le montant de cet impôt, qui revenait aux princes, fut réglé pour un espace de temps défini ; une fois ce temps écoulé, il changea sou-

[1] *Neues Arch. f. sächs. Gesch. u. Alterthumskunde*, t. II, p. 67.
[2] Sidori, *Gesch. d. Juden in Sachsen*, p. 25.
[3] Ludwig, *Reliquiæ*, X, p. 229.

vent. En 1368, les Juifs avaient à payer, pour deux années, la somme de mille florins. Selon M. B. Lindau, les princes Balthazar et Guillaume promirent en 1375 leur protection particulière durant six années aux Juifs et aux Juives de leur pays contre une redevance annuelle de 1,100 florins rhénans. Les Juifs ne devaient pas être soumis à la juridiction des baillis et des maires, conserveraient tous leur privilèges, seraient défendus contre l'excommunication laïque ou religieuse et seraient traités avec autant de justice que les chrétiens.

A cette époque, des Juifs habitaient Dresde, car un document de 1375 mentionne l'impôt d'une maison de Dresde « qu'habitent et possèdent Salomon et Zadoch en compagnie d'autres Juifs ». En 1386, le Juif Michel, son frère Yocof de Prague et Nochmann sont désignés à Dresde comme prêteurs d'argent, et, en 1396, on cite comme propriétaires à Dresde les Juifs Yacof, Isaac et Simon, et, en 1409, Mosché de Haina et Salomon.

En 1411, les Juifs de toute la Misnie et de la Thuringe furent de nouveau, sur l'ordre du landgrave Frédéric, dépouillés de leurs biens. La municipalité de Dresde acheta au « landgrave » le « Judenhof » et la « Judenschule » (synagogue), qu'elle transforma en arsenal, en dépôt de marchandises, puis en grenier de blé et finalement en brasserie [1].

La situation des Juifs était sans doute meilleure quand, en 1425, Frédéric-le-Guerrier réduisit leur impôt, fixé cinquante ans auparavant, à 875 florins « en bon or et juste poids » et accorda des privilèges à certains d'entre eux.

On lit dans un document daté de Weissenfels : « Nous tenons à protéger nos Juifs et Juives, leurs enfants et domestiques demeurant dans nos pays, aussi bien ceux de l'autre côté de la forêt de Franconie que ceux de notre duché de Saxe, et nous promettons de défendre les biens appartenant à nos *Kammerknechte* ». Ainsi, la dénomination de « Kammerknecht » est irréfutablement prouvée par ce document [2].

Outre l'impôt ci-dessus, les Juifs payaient une taxe proportionnelle à leur fortune chaque fois que le prince régnant était obligé de prélever un impôt particulier sur le pays ou les villes. Les Juifs de Meissen n'avaient le droit d'acquérir un terrain que pour la construction d'une synagogue.

Un document de l'année 1425 prouve avec évidence que Frédéric-le-Guerrier maintenait la juridiction exercée par les rabbins,

[1] Richter, *Verfassungsgeschichte d. Stadt Dresden*, p. 229.
[2] Sidori, *Geschichte der Juden in Sachsen*, p. 33, note 1.

mais sous le contrôle des fonctionnaires de la ville et surtout du chambellan. Dans ce document, le privilège en vertu duquel les litiges entre chrétiens et Juifs ne pouvaient pas être jugés par le tribunal ordinaire est mentionné en ces termes [1] : « Nous adjoindrons une personne de notre conseil ou une autre personne honorable pour exercer la justice. »

Après la mort de Frédéric-le-Guerrier, survenue en 1428, une nouvelle persécution eut lieu sous son successeur, en 1430, à Dresde. Le « Pirnaer Mönch » rapporte qu'on accusa les Juifs d'avoir fait cause commune avec les partisans de Huss et contribué à augmenter la misère générale ; Hasche [2] dit aussi que « ce peuple avait aidé en secret les partisans de Huss et déprécié les monnaies ». Mais M. Leicht, se référant à la *Verfassungsgeschichte der Stadt Dresden* [3], regarde ce récit comme complètement faux. Il est d'avis que le prince-électeur, Frédéric-le-Doux, dont les finances furent épuisées par les guerres hussites, se procura de l'argent en confisquant les biens des Juifs riches. L'accusation de dépréciation des monnaies ne paraît pas fondée si nous considérons que les pièces de monnaie surnommées « Judenhüte » ne furent frappées que dix ans plus tard. Ce surnom populaire provient d'une confusion de la coiffure des mineurs avec les chapeaux à corne juifs. M. Leicht dit, à ce sujet : « Il était bien naturel de faire paraître dans les armoiries du pays le mineur, auquel on était redevable de la monnaie. La tête à barbe, sur le sceau de la ville de Meissen, n'est pas une tête de Juif, car les Juifs furent chassés longtemps avant qu'on l'ait employée à Meissen. Le peuple appelait ces pièces de monnaie « Judenkopfe », parce qu'on croyait y reconnaître le chapeau juif, mais la tête représente, sans aucun doute, celle d'un mineur. » Le docteur A. Möller rapporte, dans ses *Freibergische Annalen* de l'année 1440, que le prince-électeur Frédéric et le duc Guillaume entreprirent une réforme de la monnaie et qu'ils firent frapper à Freiberg des pièces à tête de Juif qu'on appelait « Judenhüte » et d'autres, plus petites, à tête de lion. Vingt grandes pièces valaient un florin romain. Pour l'année 1457, nous trouvons l'information suivante : « A Freiberg on a, pour la première fois, payé des « Kreutzgroschen et des Schwertgroschen » qui, bien que plus petits, valaient autant que les grands « Judenhüte ».

Ces faits prouvent que les Juifs n'étaient pour rien dans l'affaire de monnayage, puisque ceux de Freiberg avaient dû quitter cette

[1] Ludwig, *Reliquiæ*, X, 229.
[2] Hasche, *Diplomat. Gesch. Dresden*, t. II, p. 15.
[3] Richter, *Verfassungsgesch d. Stadt Dresden*, p. 231.

ville avant l'expulsion de leurs coreligionnaires de Dresde, chassés en 1430. Dans les *Freibergischen Annalen* (publiées en 1653) du docteur A. Möller, on trouve, à l'année 1411 : « Les Juifs, qui habitent le faubourg de Freiberg appelé « Judenberg », furent arrêtés pour usure et bientôt après expulsés du pays ». Peut-être aussi ne furent-ils chassés définitivement qu'en 1430, époque de la grande expulsion. Celle-ci, d'ailleurs, ne s'étendit pas loin, car de nombreux Juifs habitaient, après cette date, la petite ville, alors bohémienne, de Sayda, près de Freiberg, où ils possédaient des terres. Ce fait ressort du rapport suivant de Möller : « En 1467, la ville d'Oedern (Oederan, près de Freiberg), et deux ans auparavant, le 31 mars 1465, la petite ville de Sayda, ont été complètement consumées par le feu. La ville d'Oedern s'est bientôt relevée de ses cendres, mais la ville de Sayda n'a été reconstruite qu'à moitié, parce qu'on avait chassé les Juifs, cause du sinistre, et qu'on ne leur permit plus de s'y établir ». La partie du faubourg de Freiberg auparavant habitée par les Juifs (aujourd'hui le « Rother Weg ») fut donnée à l'Église, comme le prouvent les Annales de Möller : « Le 26 mars 1545 le duc Maurice donna en fief, en 1441, le « Judenberg » situé près de la porte d'Erb. »

Étant donné la situation des Juifs au milieu du XVe siècle, on comprend facilement que tantôt on les tolérait et tantôt on les chassait. Déjà, en 1248, on disait des Juifs de Leipzig que leur commerce avait attiré sur eux l'attention de la bourgeoisie de cette ville. Dans cette ville, la synagogue et la « Judengasse », appelée « Judenbourg », étaient situées, jusqu'au XVIe siècle, sur le « Fleischerplatz » (sur la Pleisse), près du moulin des Cordeliers (*Barfussmuhle*). Sur l'ordre du prince-électeur Frédéric, la municipalité de Leipzig accorda le droit de séjour, le 29 mars 1430, à un certain Abraham, à sa femme, à ses enfants et à son gendre, et elle lui promit protection contre le paiement d'une somme de 60 florins rhénans, impôts compris. En 1441, on leur permit d'établir une synagogue dans une maison particulière[1]. Mais comment concilier cet acte de tolérance du prince Frédéric avec la lettre qu'il écrivit, en date du 26 février 1430, à la municipalité de Dresde, que c'était sur ses ordres que les citoyens de Dresde avaient attaqué la veille les Juifs de cette ville[2] ? Ce qui paraît certain, c'est qu'à cette époque les Juifs eurent beaucoup à souffrir, mais sûrement c'est une légende, qu'on les eût poussés par la force dans un marais (*Judenteich*), qui ne fut comblé qu'en 1848.

[1] Sidori, *Gesch. d. Juden in Sachsen*, p. 37.
[2] Richter, *Verfassungsgsch*, p. 231-234.

Le « Judenteich » (aujourd'hui le *Georgsplatz* avec le Gymnase de la Croix) portait, en réalité, ce nom bien avant la persécution. Il est désigné dans un compte de constructeur sous le nom de « Yodin Teich » et avait reçu cette appellation probablement à cause de sa proximité du cimetière juif. Parmi les Juifs de Dresde expulsés ou massacrés en 1430, se trouvaient sans doute Salomon, Kaczmann, Perla, Jocof Pregerynna, Smol et Senelskint, mentionnés en 1429 comme contribuables de Dresde et qui disparaissent à partir de cette date. Cependant cette expulsion de l'année 1430 ne fut pas complète, car un document de la même année mentionne un Juif, Jordan, habitant Dresde, où il possédait une propriété. Ce document, cité par Hasche [1], contient la ratification seigneuriale de l'acquisition du village de Podenbrose, qu'avait acheté Jordan à un certain Vincent Busmann, de Dresde, et qu'il avait cédé aux maîtres Nicolas Tirman et Pierre Zuzka, également de Dresde.

A ce moment, il n'y avait à Dresde que quelques Juifs, les « Hofjuden », parmi lesquels se trouvait, à la fin du xve siècle, la famille d'un juif polonais Baruch, dont le nom est estropié en « Waroch » dans les documents qui le concernent. Le chroniqueur Lindau rapporte qu'en ce temps plusieurs Juifs jouissaient d'une grande réputation comme médecins, mais l'Eglise leur rendait difficile l'exercice de leur profession au milieu des chrétiens, en refusant l'absolution à ceux qui se faisaient soigner par un Juif, fût-il le médecin du prince. A Dresde vivait un « vieux Juif » qui fut appelé à Altenbourg par la princesse Marguerite, pour soigner un de ses fonctionnaires malade [2]. C'était sans doute maître Waroch (Baruch), auquel les princes Ernest et Albert délivrèrent, à la date du 26 mai 1468, une lettre spéciale de protection [3]. Dans cette lettre, il est dit que Waroch est un très habile chirurgien, ainsi qu'il l'a prouvé à plusieurs reprises, et les princes le prennent sous leur protection particulière, avec sa femme, ses enfants et ses domestiques, en retour de quoi il aura à accorder ses services, comme chirurgien, aux princes et aux personnes que ceux-ci lui indiqueront. Les princes promirent de lui donner tous les ans, tant qu'il resterait à leur service, trente mesures de blé, un baril de vin, six quarts de bière, vingt moutons et un bœuf. De plus, Waroch et ses deux fils (Meyer et Moïse) avaient le droit d'habiter la maison de leur père, avec leurs femmes, enfants et domestiques et d'aller et venir pour gagner leur vie comme tout le

[1] Hasche, *Urkundenbuch*, p. 234.
[2] Voir Langenn, *Herzog Albrecht der Beherzte*, p. 464.
[3] M. B. Lindau, *Gesch. d. Residenzstadt Dresden*, p. 225.

monde. Mais « si les deux fils voulaient s'établir dans d'autres maisons de la ville, l'autorisation du prince serait nécessaire. Les fils n'auraient pas à payer d'impôts, mais seulement à fournir les redevances au bourgmestre et aux conseillers municipaux, comme il était de règle pour les autres habitants de Dresde [1]. » Quand un jour le pharmacien Hüffner refusa de vendre des médicaments au médecin juif, les princes lui firent notifier par la municipalité de Dresde « qu'il fournît au chirurgien des médicaments et tout ce qui lui serait nécessaire, contre argent » [2].

Sur la demande de la mère d'Albert-le-Courageux, Waroch se rendit, en 1490, à Altenbourg pour soigner un de ses fonctionnaires. Le malade fut guéri, puisque quelque temps après le clergé lui refusait l'absolution, sous prétexte qu'à Pâques il avait pris un médicament des mains d'un médecin juif et qu'il continuait de s'en servir [3]. Il paraît, du reste, que Waroch ne pratiquait pas seulement la chirurgie, car la lettre du prince lui permettait, de même qu'à ses enfants, de prêter de l'argent, excepté sur des biens volés, des ornements sacerdotaux, et sur tout ce qui appartient à l'Eglise. « Si un inconnu vient chez le Juif pour emprunter sur gages, il doit lui demander son nom et le bien retenir. » Pour le reste, dans le cas de litige entre chrétiens et Juifs, les dispositions des ordonnances antérieures relatives aux Juifs furent maintenues. La lettre ajoute, à la fin, que les faveurs et privilèges, accordés par les empereurs et les rois aux Juifs de Nuremberg et de Ratisbonne, seront également maintenus.

A la fin du XVe siècle, les « Kammerknechte » impériaux devinrent les protégés du prince régnant; malheureusement l'antipathie de la foule pour les Juifs resta la même. On aurait pu espérer qu'avec la Réforme, la situation des Juifs en Saxe s'améliorerait; elle empira plutôt, par suite de la recrudescence du fanatisme et du peu d'empressement des autorités à les protéger.

A. Lévy.

(*A suivre.*)

[1] *Dresdner Rathsarchiv-Miscellanea.*
[2] Richter, 334.
[3] Voir Langenn, *Herzog Albrecht der Beherzte*, p. 463.

LE TRÉSOR DES JUIFS SEPHARDIM

Notes sur les familles françaises israélites du rit portugais[1]

III.

ARRÊT D'EXPULSION CONTRE LES JUIFS DE LA GUIENNE EN 1684.

Cause réelle des mesures prises contre les Juifs du Midi de la France de 1600 à 1700; la magistrature refuse d'appliquer ces mesures. — Communautés de Biarritz, Bidache, Orthez, Peyrehorade et Saint-Jeau-de-Luz au XVIIe siècle. — Projet d'expulsion des Nouveaux-Chrétiens de Bayonne en 1602; lettre du maréchal d'Ornano en leur faveur. — Expulsion ou émigration de Juifs bordelais en 1615 et 1675. — Familles Gonzalès et Louis. — Arrêt du Conseil d'Etat du 20 novembre 1684 ordonnant la sortie de diverses familles israélites de Bordeaux, Bayonne, Bidache, Dax et Peyrehorade. — Familles Lombroso, Vidal, de Campos, Monsanto, Ledesma, et Aboab de Fonseca. — Condamnations, en Espagne et en Portugal, de Juifs revenus de la Guienne.

Avant de conquérir définitivement la liberté complète du culte, les Juifs portugais eurent parfois à lutter contre des retours apparents de fanatisme. Nous disons : apparents, parce que les mesures sévères prises à leur égard, sous prétexte d'appliquer le fameux édit d'expulsion de 1394, masquaient fort mal des causes immédiates peu estimables : jalousies de boutiquiers, la plupart du temps. Hâtons-nous de constater, d'ailleurs, que le clergé, la haute magistrature et les corps municipaux refusèrent toujours d'exécuter strictement les ordonnances et arrêts surpris à la bonne foi du pouvoir central. Les documents que nous citons le démontrent péremptoirement.

Il faut rappeler, tout d'abord, que, vers 1684, il y eut, en Guienne, une forte immigration de *marranes*, à la suite de l'ordonnance du roi de Portugal Dom Pédro II (5 août 1683), expulsant de ses domaines tout *nouveau chrétien* condamné par l'In-

[1] Voir *Revue*, t. XX, p. 287, et t. XXV, p. 97.

quisition [1]. Sous le couvert des lettres-patentes de naturalité accordées aux Portugais par Henri II en 1550, divers groupes de Séphardim se constituèrent en Guienne dans des villes autres que Bordeaux et Bayonne et dont voici la liste :

1° Biarritz [2], communauté créée à la suite d'un arrêt rendu par le parlement de Bordeaux en 1597.

2° Bidache [3], dont la *Kehila* était dite בית אל, ou Maison de Dieu [4].

3° Orthez [5], qui reçut, vers 1597, quelques familles venues de Bordeaux.

4° Peyrehorade [6], qui portait le gracieux titre de נוה שלום, *Nevé-Schalom*, demeure de paix, et dont le premier cimetière israélite fut acquis, « le 6 janvier 1628, de dame Esther de Saint-» Geniès, vicomtesse d'Orthe, et de messire Anthonin d'Aspremont, » son fils, par Simon Vas, Antoine Gomès et Jean Fernandez-» Cœillon [7], marchands de la Nation Portugaise, habitant à Pey-» rehorade », pour le prix de 165 livres tournois [8].

5° Saint-Jean-de-Luz [9], connu dans les annales du Judaïsme français par le martyre de la néo-chrétienne Catherine Fernandes, Portugaise, brûlée vive par la populace, en mars 1619. Elle avait été accusée d'avoir craché l'hostie en recevant la communion de l'un des trois prêtres portugais qui desservaient alors la communauté des Nouveaux-Chrétiens de Peyrehorade [10].

Le premier arrêt d'expulsion promulgué, au XVIIe siècle, contre les Juifs de Guienne, paraît être celui de 1602, concernant les Portugais du Bourg-Saint-Esprit. Les habitants obtinrent du roi l'ordre de faire sortir du pays tous les Nouveaux-Chrétiens ; mais le maréchal d'Ornano, mieux informé en sa qualité de lieutenant-général de la province, intervint en faveur des Juifs portugais. Voici la lettre qu'il écrivit au Roi, à ce sujet, le 2 avril 1602 [11] :

Sire, j'esperois bien que V. M. ne feroit pas exécuter la commission qu'elle a faict expédier au lieutenant général de Bayonne pour frère retirer les Portugois qui sont ez environs dudict Bayonne, sans

[1] Kayserling, *Gesch. der Juden in Portugal*, 355–356.
[2] Canton et arrondissement de Bayonne (Basses-Pyrénées).
[3] Chef-lieu de canton de l'arrondissement de Bayonne.
[4] Kayserling, *Die Juden in Navarra*, p. 150.
[5] Chef-lieu d'arrondissement dans les Basses-Pyrénées.
[6] Chef-lieu de canton de l'arrondissement de Dax (Landes).
[7] Il faut lire : Fernandes Coelho.
[8] Henry Léon, *Hist. des Juifs de Bayonne*, ch. XX (sous presse).
[9] Chef-lieu de canton de l'arrondissement de Bayonne.
[10] Le regretté Isidore Loeb a publié une note très complète sur cette malheureuse affaire dans la *Rev. des Ét. juiv.*, t. XXII, p. 107-111.
[11] Archives historiques de la Gironde, XIV, n° 247.

me fère sçavoir ce qui estoit de sa volonté, puisque cela regarde la charge qu'il luy a pleu me donner en ceste province et que je n'apporte aucune difficulté à ce qui est du bien de son service. Je n'y ay point esté trompé en aiant receu une de ses lettres en mesme temps que ceux dudict Bayonne me pressoient par un depputé qu'ilz m'avoient envoyé de tenir la main à la retraicte desdicts Portugois, ausquelz ledict lieutenant avoit desjà faict signiffier ladicte commission, affin que lesdicts Portugois eussent à desloger dans le temps que V. M. leur a prescript, et ne seroient espargnez par l'advis de quelques marchands dudict Bayonne, si je n'eusse apporté une sursoiance de ceste poursuite jusques au X de may prochain, pour avoir temps de me rendre sur les lieux, cognoistre du mérite du faict et fère effectuer ce qui est du commandement de V. M.

Ce qui m'a faict résoudre de fère différer cest affaire et désirer d'en cognoistre, a esté les contrariétez qui s'y rencontrent, m'ayant esté representé que la poursuite de la retraicte desdictz Portugois n'est faicte qu'à la suscitation des marchanz pour leur interest, et que ces estrangers n'aprochent nullement le nombre qu'on a faict entendre à V. M.

ALFONCE D'ORNANO.

L'intervention du maréchal, appuyé par le Parlement de Bordeaux [1], sauva la communauté de Bayonne, qui portait alors le nom de נפשות יהודה.

Il est à peu près certain que la déclaration du roi, en date du 23 avril 1615, ne fut pas davantage appliquée aux Juifs de Guienne, car « ils étaient devenus tellement indispensables au commerce... » que les magistrats [de Bordeaux] prirent sur eux de les défendre » [2]. Cette ordonnance était pourtant bien catégorique : elle n'accordait qu'un mois aux Juifs pour évacuer le territoire français « sur peine » de la vie et de confiscation de tous leurs biens »; elle menaçait du même châtiment ceux qui oseraient « les recevoir, assister ny » converser avec eux, ledit temps passé [3] ».

Je citerai, pour mémoire, deux lettres des jurats de Bordeaux au marquis de Châteauneuf sur les excès commis par la garnison [4]. La première (21 décembre 1675) annonce que les Portugais, qui tiennent des rues entières « et font un commerce considérable », songent à quitter la ville. La seconde (30 décembre 1675) nous apprend que « Gaspard Gonsalles et Alvarez, qui sont des plus » considérables », sont déjà sortis de Bordeaux et « nous nous aper- » cevons, disent les magistrats, que le commerce cesse ».

[1] Malvezin, *Hist. des Juifs à Bordeaux*, p. 114.
[2] Detcheverry, *Hist. des Israélites de Bordeaux*, p. 51.
[3] Bibliothèque nationale à Paris, ms. f. fr. 21,616, f° 24.
[4] Detcheverry, *loc. cit.*, p. 63.

Le *Gaspard* Gonsalles ou Gonzalez, dont il s'agit ici, était bourgeois de Bordeaux[1] et, peut-être, parent du *Louis Gonzalet* qui fut compris dans un arrêt du Conseil de 1684, expulsant un grand nombre de Juifs établis en Guienne[2].

Cette famille *Gonzales* ou *Gonzalez* était originaire de Portugal : le 28 janvier 1572, on trouve déjà le nom de *Jean Gonzales*, de Porto, dans un acte du notaire bordelais Castaigne[3].

Pendant le XVIIIe siècle, on voit, à Bordeaux, les personnes suivantes portant ce nom très répandu dans la Péninsule :

I. — *Abraham Louis Gonsales*, qui eut trois fils circoncis le 12 août 1706, le 26 mars 1709 et le 9 mars 1719 ; le seul dont nous connaissions le nom est le premier-né, *Daniel*[4].

II. — *Rachel Gonsales*, qui fut marraine, le 2 mai 1717, de son petit-fils Jacob d'Isaac Cohen[5].

III. — *Emmanuel Lopes Gonsalles*[6], père de deux enfants, circoncis aux dates suivantes : 1° *David*, 5 février 1748 ; et 2° *Daniel*, le 23 octobre 1750. — Cet Emmanuel Gonzales paraît être le petit-fils d'Abraham, cité plus haut.

IV. — *Moïse Gonsalles*[7], qui souscrivit généreusement pour les subsistances de la ville en 1792, de même qu'il avait fait, dix ans auparavant, lorsque la Communauté réunit plus de 60,000 livres » pour offrir au roi un vaisseau de ligne »[8]. — Je crois qu'il fut père de *Lucien Moïse Gonzales*[9], nommé, en novembre 1844, notable de la Communauté de Bordeaux, en même temps que *Salomon Gonzales*.

Le nom de Louis ou *Luis*, que nous avons vu joint à celui de Gonzales, paraît être une altération de *Lévy* ; c'est ainsi que les Juifs anglais ont le patronymique *Lewis*. Quoi qu'il en soit, la famille *Louis* est anciennement fixée en France. Le 26 novembre 1700 eut lieu l'enregistrement des armoiries des deux Juifs de Bayonne : *Alvaro Louis*[10], qui portait d'azur à 3 chevrons d'argent, et *Manuel Louis*[11], d'azur à 2 lions affrontés d'or. Par le Rôle des Juifs de Bordeaux en 1636, on apprend que « la femme de

[1] Malvezin, *loc. cit.*, p. 134.
[2] Archives nationales, E 1824.
[3] Francisque Michel, *Hist. du commerce à Bordeaux*, t. II, p. 416.
[4] *Thezoro de los circumsidatos*, A, f°s 1, 4 et 9.
[5] *Ibidem*, A, f° 30.
[6] *Ibidem*, B, f° 15, n° 93, et f° 21, n° 129.
[7] Detcheverry, *loc. cit.*, p. 69.
[8] Archives du Consistoire israélite de Bordeaux, *Registre des Délibérations de la Nation portugaise depuis le 11 may 1710*, n° 105, f° 130 r°.
[9] *Archives israélites*, t. VI (1845), p. 154.
[10] Bibliothèque nationale, *Armorial général*, Guienne, p. 1145, n° 126.
[11] *Ibidem*, n° 129.

» *Jacques Louis* [1], absent, [demeurait avec ses] 2 enfants, rue du » Mirail ». L'un de ces deux enfants est le *Jacob Louis* [2], âgé de 47 ans, qui habitait la Martinique, en 1680, avec *Rachel*, sa femme, âgée de 25 ans, et son fils *Abraham*, âgé d'un an et demi. Ce petit colon revint à Bordeaux : c'est l'*Abraham Louis Gonsales* que nous avons cité plus haut.

Lorsqu'ils se trouvaient à la Martinique, les *Louis* possédaient, en 1683, 13 nègres, 11 négresses, 3 négrillons et 3 négrillonnes sur leur propriété [3].

A Bordeaux, au commencement du XVIIIe siècle, on trouve encore : 1° *Jacob Luis*, père d'*Abraham* [4], circoncis à 18 ans, le 2 mars 1719; — 2° *Rebecca Louis* [5], marraine d'Isaac Peigne, le 3 janvier 1735; — 3° *Abigaïl Louis* [6], marraine d'Alchanan bar Isaac, le 19 janvier de la même année; — 4° *Abraham de Daniel Louis* [7], qui fut parrain de David Rodrigues, le 16 novembre 1744.

J'ai eu plusieurs fois occasion de citer un arrêt du Conseil d'Etat, du 20 novembre 1684, expulsant un certain nombre de Juifs de la Guienne.

Il se compose d'un dispositif général, qui fut seul enregistré au Conseil, et d'une liste ajoutée ensuite d'après les renseignements reçus de la province. Cette liste, comme on le verra, paraît avoir été confectionnée sans éléments sérieux, ce qui enlève une grande partie de son importance documentaire à l'arrêt même. Les noms de famille sont très mal reproduits; on s'est parfois contenté d'un prénom ou d'une indication encore plus vague.

Le nombre de 93 familles expulsées, indiqué dans l'original, n'est même pas exact.

M. Théophile Malvezin [8] ne semble connaître cet arrêt que d'après la copie de Detcheverry [9]; or, celle-ci est incomplète, car ce dernier auteur ne cite que les familles de Bordeaux, en ayant soin de prévenir qu'il manque « quatre noms rongés par les rats... [sur] le

[1] Detcheverry, *loc. cit.*

[2] Abr. Cahen, *Les Juifs de la Martinique*, dans la *Rev. des Étud. juiv.*, t. II, p. 103, note 1.

[3] Abr. Cahen, *loc. cit.*, p. 115.

[4] *Thezoro de los circumsidados*, A, f° 15.

[5] *Ibidem*, f° 46,

[6] *Ibidem*, f° 46.

[7] *Ibidem*, B, f° 6, n° 33.

[8] *Hist. des Juifs à Bordeaux*, p. 132. — Cet auteur, excessivement exact et consciencieux quant aux faits, est généralement trop sobre lorsqu'il faut indiquer les sources. Néanmoins, la preuve qu'il n'a eu sous les yeux que la liste de Detcheverry, c'est qu'il ne mentionne, pas plus que lui, les noms de Manuel de Messe, Marie Desanges, Jacques Lombresso et François Mendez.

[9] *Hist. des Israël. de Bord.*, p. 64.

» titre déposé aux Archives ». Dans ces conditions, il me semble utile de publier le texte [1] même de cet arrêt avec la liste entière des diverses communautés ; le voici :

« Le roy estant informé qu'au préjudice de ces esdits et ord[onnan]ces rendus contre les Juifs, par lesquels il leur est fait deffenses de demeurer ny de s'establir dans le Royaume, Il s'en est trouué vn nombre considérable, qui résident dans les villes de Bourdeaux, Bayonne, Bidache, Dax et Peyrourado [2] sous le nom de Portugais, et entr'autres quatre vingts treize familles, lesquelles non seulement ne sont d'aucune vtilité au commerce, mais mesme sont à charge ausdites villes par leur pauureté, *à quoy estant nécessaire de pouruoir* — Sa Ma[jes]té estant en son Conseil, a ordonné et ordonne que ses Edits et ordonnances seront exécutées selon leur forme et teneur, ce faisant que les quatrevingts treize familles de Juifs compris et denommez dans le Rolle joint au present arrest qui résident dans les villes de Bourdeaux, Bayonne, Bidache, Dax et Peyrehourade sous le nom de Portugais, seront tenus [3] dans vn mois du jour de la publication du présent arrest, de sortir du Royaume, terres et pays de l'obéissance de Sa Ma[jes]té à peine de punition corporelle, enjoint Sa Ma[jes]té au s[r] de Ris, con[seill]er de Sa Majesté en ses Con[seil]ls, M[aitr]e des requestes ord[inai]re de son hostel, comm[issai]re departy en la généralité de Bourdeaux de tenir la main à l'exécution du présent arrest. [*Signé* :] Le Tellier. »

A cet acte, qui, soit dit en passant, néglige absolument de se prononcer sur le sort des Juifs riches, est jointe la liste des expulsés; en voici la reproduction :

« *Rolle contenant les noms et surnoms des familles de Juifs establis dans les villes de Bourdeaux, Bayonne, Bidache, Dax et Peyrehourade sous le nom de Portugais, que Sa Majesté veut et ordonne qui sortent de son Royaume, terres et pays de son obeissance, suivant et conformément à l'arrest du 20 novembre 1684.*

» Premièrement.

» *Bourdeaux.*

» Antoine Nunes. — La veuue de Serrano. — Gonzalet Louis. — Jacques Pinel. — Manuel Gomez. — La ve Michel Henriques. — Philippes Nunes. — La veuve de Jacques Gornez. — François Gornez et sa mère. — La veuve Costas. — La veuve de Poiz. — Manuel de Messe. — Marie Desanges. — Jacques Lombresso. — François Mendez. — Antoine Mendez. — Francisco, garde de feu M[r] de Roque-

[1] Archives Nationales, E. 1824.
[2] Peyrehorade.
[3] Je reproduis textuellement.

laure. — Dominique Vidal et sa famille. — Antoine Pachées. — Les nommez Mollinez.

» *Bayonne.*

» Vn savetier chez Nolibois et 4 au[tr]es dont on ne sçait pas le nom. — Paraneanou, chirurgien. — Diego Loxano. — La Manuella, veuve. — La veuve de Ville Real. — Vne veuve dont on ne sçait le nom. — Joseph. — Pelouſe. — Manuel, barbier. — Aron Burgos. — Manuel Medine. — Simon et Louis Goumès. — La femme de Castille. — La v° de Monsanto avec ses enfants. — Pereyret. — La Morenne. — Loppes. — Campons Diego. — Sebastian.

» *Bidache.*

» Dogue Rodrigries. — Les nommées Pequignes. — Dom Bigail et son fils. — Antoine Gomés. — Le nommé Correges. — François Ladesme. — Le seignor Dom Diégue. — La veuve de feu Manuel Pindro. — La seignone[1] Pimemole. — Sebastian Dacongne. — Le seignor Aron. — Le seignor Blanque. — Manuel Samas. — Diegon Gouterous. — Louis Ladesme.

Dax.

» Isaac Leon. — Georges Fernandes. — Jacob Florez.

» *Peyrehourade.*

» Daniel Alfarin. — Bastran Rodrigues. — Eleonor Gomez. — La nommée Francisco. — Deux femmes nommées signore Malez et Anne. — Les nommées Branquet de Roumaren, mère et fille. — Le nommé Morenne. — La femme d'Antoine de Morais[2] et deux filles d'Eleonor Jobar. — La veuve d'Eléonor Jobar[3]. — La veuve de Sebastien Rodrigues. — Isabeau Florez et son fils. — Aaron Melin. — Abraham Pays. — La veuve de feu Donartey. — La femme de Gouteyres avec ses enfans. — La nommée Barrabas, veuve de Dom Gabriel. — Le nommé Cardoze. — La nommée Marinhas[4]. — Manuel Pontoche. — La sœur de Cardoze. — Piron Garsies. — Le nommé Sicaillou[5]. — Jouan de Lamou. — La femme Dalonce[6] Paradey. — Les nommées Fonsèques, qui sont deux sœurs et une fille. — Henriques Sapateyrou[7]. — La femme de Sébastien Rodrigues, surnommé Prince. — La femme de feu Bergary. — Le nommé Gaspard. — Peros Gommez. — Le nommé Pasque. — La n[omm]ée Séraphine. —

[1] La *seignone* pour *senhora*.
[2] *Morais* est pour *Moraes*.
[3] Ce nom est biffé sur l'original.
[4] Lecture douteuse.
[5] Il faut peut-être lire *Ficaillou*, en portugais *Ficalho*, le *lh* se prononçant comme *ll* français mouillé.
[6] Il faut lire : *de Alonso*.
[7] *Sapateiro* n'était pas un nom, mais un qualificatif. Ce mot est portugais et signifie *cordonnier*.

La veuve Dalbreu [1] Fonseque. — Antoine Ribeyrou. — La nommée Messie.

A vrai dire, cet arrêté de 1684 paraît n'avoir occasionné qu'un déplacement très momentané des expulsés. Nous les retrouvons tous, en effet, revenus dans la région bien peu d'années après.

Cet acte n'en constitue pas moins un document intéressant et mérite quelques commentaires que nous classerons d'après les noms de lieux.

Bordeaux. — Il y a 21 expulsés. Signalons le nom de *Jacques Lombresso*, illustré, au XVIIe siècle, par le rabbin *Jacob* LOMBROSO, dont la Bible hébraïque (Venise, 1639) est connue de tous les exégètes. Le criminaliste juif italien *Cesare Lombroso* est un descendant direct du rabbin.

On remarquera aussi, parmi les soi-disant expulsés de 1684, un certain Francisco, qui était « garde de feu M. de Roquelaure ». Ce devait être un soldat, car il ne peut s'agir ici que de Gaston, duc de Roquelaure, pair de France, gouverneur de la Guienne, mort, en 1683, maréchal de France [2].

Enfin, l'on doit prendre note de la présence à Bordeaux, avant 1700, de la famille avignonaise VIDAL, dont nous avons parlé dans notre premier chapitre, et qui a fourni au judaïsme français du XIVe siècle des hommes remarquables tels que le rabbin *Vidal de Narbonne*, mort en 1375, philosophe et exégète vraiment original.

Bayonne. — L'arrêt du Conseil de 1684 mentionne plus de vingt expulsés. Parmi les noms à rectifier on peut citer *Pereyret*, qui doit être lu *Pereyra* ; *Morenne* = Moreno ; *Campons* = Campos.

La famille *de* CAMPOS, dont il s'agit ici, venait d'arriver d'Espagne, où elle avait été très persécutée peu auparavant : en 1680, *Gaspar de Campos* et sa sœur *Phelippa* avaient figuré dans un auto-da-fé à Madrid [3].

Au commencement du XVIIIe siècle, malgré l'expulsion de 1684, il y avait à Bordeaux plusieurs de Campos, parmi lesquels nous mentionnerons :

I. — *Abraham de Campos*, qui épousa *Esther Lopès*, et qui figure comme parrain, le 14 septembre 1714, à la circoncision d'Isaac Lopès [4]. Sa femme fut marraine de Jacob Israël Cardozo [5], son neveu, le 29 novembre 1719.

[1] Il faut lire : de *Abreu Fonseca*.
[2] La Chenaye-Desbois, *Diction. de la Noblesse*, t. XVII, p. 650 de la 3e édit.
[3] Malvezin, *Hist. des Juifs à Bordeaux*, p. 143.
[4] *Thezoro de los circumsidados*, A, f° 8.
[5] *Ibidem*, A, f° 17.

II. — *Aaron de Campos*, qui souscrivit pour 25 livres dans le rôle des taxes [1] que la communauté de Bordeaux imposa à ses membres en 1730. Il fut parrain de l'avignonais Aaron Delpuget [2], le 11 septembre 1741. Il l'avait été également de Benjamin Cortezes [3] venu d'Espagne et circoncis le 19 mai 1726. — Aaron de Campos eut un fils, né à Bordeaux le 20 avril 1713 et nommé *Abraham* [4] ; il eut aussi une fille appelée *Rachel* [5].

III. — *Isaac de Campos* fut parrain de son petit-fils David Cardozo [6], le 11 octobre 1717, et, avec *Rachel*, sa femme, de leur neveu David Peña [7], le 2 janvier 1733.

IV. — Nous pouvons encore nommer *Jacob de Campos*, parrain de Jacob Nonnes [8], le 27 août 1720 ; — et *Anna de Campos*, marraine de Nasaoth Toledo [9], le 29 janvier suivant.

La « *Veuve de* MONSANTO », expulsée de Bayonne avec les de Campos en 1684, fit comme eux et alla s'établir à Bordeaux. Son fils, *Abraham Rodrigues*, eut un enfant nommé *David-Rodrigues Monsante*. Celui-ci fut père de : 1° *Abraham Rodrigues* [10], circoncis le 6 décembre 1761, « âgé d'un mois, par maladie », ayant pour parrain son grand-père *Abraham Rodrigues*, et sa grand'mère Rachel Mélendres ; — 2° *Jacob-Rodrigues Monsante*, dont nous parlerons ci-après ; — 3° *David-Rodrigues Monsante*, circoncis [11] le 19 juillet 1768.

Jacob Rodrigues Monsanto a été circoncis à Bordeaux, « âgé » de 38 jours », le 28 septembre 1763, ayant pour parrain son oncle Abraham Melendres [12]. Il a publié à Paris, en 1844, un *Calendrier hébraïque suivant Rab Samuel, pour servir depuis le 1er Tisri 1575 jusqu'au 29 Elul 5624*.

Bidache eut, en 1684, seize expulsés qui restèrent tous dans la région. On trouve parmi eux : « Samuel Samas ». Je crois que ce nom doit être lu : Samuel, *samas*, ce qui permet de supposer que cette communauté, officiellement néo-chrétienne, avait une organisation du culte israélite et un bedeau.

[1] Malvezin, *loc. cit.*, p. 186.
[2] *Thezoro*, A, f° 58.
[3] *Ibidem*, A, f° 34.
[4] *Ibidem*, A, f° 7.
[5] *Ibidem*, A, f° 50.
[6] *Ibidem*, A, f° 12.
[7] *Ibidem*, A, f° 43.
[8] *Ibidem*, A, f° 18.
[9] *Ibidem*, A, f° 20.
[10] *Ibidem*, B, f° 40, n° 252.
[11] *Ibidem*, B, f° 43, n° 279.
[12] *Ibidem*, B, f° 41, n° 261.

Quant à *François* et à *Louis Ladesme*, de Bidache, ils appartenaient à la famille LEDESMA, qui a donné à l'Espagne du XVIIe siècle un peintre [1] et un poète [2] estimables.

Les *Ladesma* ou plutôt *Ledesma* tirent leur nom de la ville de Ledesma [3], où existait, au XVe siècle, une importante *aljama* de Juifs [4].

En 1709, le 3 mars, le Mohel bordelais Jacob de Mezes inscrivait sur son registre [5] qu'il avait dû faire subir une nouvelle opération à Israël Lopes Peña, âgé de six ans, et fort irrégulièrement circoncis, en Espagne, par un certain *Jacob de Ledesma*.

Le 9 mai 1753, nous voyons, à Bordeaux, *Rebecca Loppes Dias Ladesme* servir de marraine à Joseph Mendès Molina [6]. Elle était portugaise, alliée aux Rodrigues Pereire. « Les Ledesma étaient [en » Portugal], des médecins distingués » ; *José-Gabriel Rodrigues Ledesma*, médecin vers 1740, eut un fils nommé *Antonio*, également docteur en médecine, qui fut le père de *Rita Alexandrina Ledesma*, épouse de José Antonio de Castro [7], de Bragance.

Dax paraît n'avoir jamais été le centre d'une forte colonie juive. Il n'y eut que trois familles à expulser en 1684.

Peyrehorade était, au contraire, une communauté importante : elle compta plus de quarante expulsés.

La « Veuve d'*Albreu Fonsèque* », figurant parmi les Juifs de Peyrehorade en 1684, était une ABREU ou ABOAB FONSECA, famille venue du Portugal en Guienne dès le XVIe siècle. On croit même que le célèbre rabbin *Isaac ben Mattatia Aboab de Fonseca* naquit dans cette province [8].

En 1713, nous voyons à Bordeaux, probablement de passage, *Abraham Aboab de Fonseca* [9], habitant Peyrehorade. On y trouve encore sa tombe qui porte l'inscription suivante [10], de l'année 1739 :

[1] José de Ledesma, né à Burgos en 1630, mort en 1670.

[2] Alonso de Ledesma, qui publia en 1600, à Madrid, des *Conceptos espirituales*, longtemps célèbres en Espagne.

[3] Il s'agit ici de la ville de Ledesma, située dans la province de Salamanque, non loin du Traz os Montes.

[4] Amador de los Rios, *Hist. de los Judios de España*, t. III, docum. III, p. 597.

[5] *Thezoro de los circumsidados* A, f° 3.

[6] *Ibidem*, B, f° 26, n° 162.

[7] *Lettre de José Carlos Ledesma Pereira de Castro, maire de Bragance, à M. Eugène Péreire*, du 5 janvier 1878.

[8] Isidore Loeb, *Rec. des Etud. juiv.*, t. XXII, p. 111. — Barbosa, *Bibliotheca Portugueza*, t. II, p. 915, le fait naître à Lisbonne, et Innocencio da Silva, *Diccion. bibliographico portuguez*, t. III, p. 231, attribue à la ville portugaise de Castro-Daire l'honneur de lui avoir donné le jour.

[9] *Thezoro de los circumsidados* A, f° 7.

[10] Premier cimetière israélite de Peyrehorade. M. Henri Léon, dans le chap. XX de son *Hist. des Juifs de Bayonne*, donne la traduction suivante : *Sépulture du très honorable vieillard Abraham Aboab Fonsèque, qui mourut en 5499.*

ניצבה
קבורת הישיש והנכבד
אברהם אבוהב פונסקו
נפטר לעולמו שנת התצ"ט

Nous aurons lieu de parler d'autres familles Fonseca ou Fonsèque, mais nous citerons encore le sieur *Calef Abouaf Fonseque* [1], parrain, avec sa sœur *Esther* Alvarez, de Jacob Soref, circoncis à Bordeaux, le 7 août 1761.

Quant à « la femme de Sébastien Rodrigues, surnommé Prince », que nous trouvons parmi les expulsés de Peyrehorade en 1684, elle ne dut pas aller bien loin. Les trois cimetières israélites de cette petite ville contiennent maintes générations de Rodrigues, de 1637 à 1787.

Comme on le voit, les quelques arrêts d'expulsion prononcés contre les Juifs de la Guienne au XVIIe siècle n'ont jamais été mis sérieusement à exécution. Le rôle joint à celui de 1684 contient déjà des ratures sur l'original même!

Qui eût osé, d'ailleurs, renvoyer alors dans leur patrie d'origine les malheureux Israélites hispano-portugais de Bordeaux, Bayonne, Peyrehorade, etc.? Tout le monde n'avait-il pas encore présent à l'esprit le grand auto-da-fé de Madrid, en 1680? On y avait vu, couverts du san-benito, monter courageusement sur le bûcher, Manuel Dias Sardo et Luiz Saraïva, de Bordeaux; Juan Ibanez, de Peyrehorade; Fernando Rodrigues Penamacor, de Bidache.

En 1684 précisément, le 9 novembre, nous trouvons sur la *Liste des personnes qui doivent entendre leurs sentences dans l'auto-da-fé en l'église de Saint-Dominique de Lisbonne*, « Gaspar F[e]r-» [nand]es Marquez, nouveau chrétien, négociant, [âgé de] 38 [ans], » naturel de Villaviçosa, demeurant dans la ville de Bordeaux, » royaume de France ». Pour être rentré en Portugal, il fut condamné à l'amende honorable et à la prison perpétuelle [2].

Voilà à quoi s'exposait tout Juif Sephardi quittant, même temporairement, la terre hospitalière par dessus toutes, la France.

L. Cardozo de Bèthencourt.

[1] *Thezoro*, B, f° 40, n° 250.

[2] Bibliothèque nationale à Paris, Ms. portug. 25 ou Suppl. fr. 4019[3], f° 76, v°. Lista de pessoas que hão de ouvir suas sentenças no auto publico da fée, que se celebra na Igreja do conuento de S. Domingos desta cidade de Lx^a^ hoje domingo 26 de 9^bro^ de 1684.

NOTES ET MÉLANGES

NOTES EXÉGÉTIQUES

I

Genèse, XXVII, 33.

Lorsque Esaü, après qu'Isaac a béni Jacob, vient à son tour apporter à son père le gibier demandé, et réclame sa bénédiction, Isaac est saisi d'une grande agitation et s'écrie : « Qui donc est celui qui a pris du gibier et m'en a apporté ? J'ai mangé de tout [1] avant que tu ne sois venu, et je l'ai béni. *Eh bien, il restera béni* (גם ברוך יהיה). » On reconnaîtra que la première phrase ne cadre guère avec les derniers mots. Si Isaac est tellement surpris de l'arrivée d'Esaü, il ne peut pas, au même moment, s'empresser de déclarer qu'il ratifie la ruse de Jacob. Il doit se borner à annoncer à Esaü ce qui s'est passé. Que la bénédiction, une fois donnée, ne puisse être reprise, cela va de soi, et Esaü ne pense pas un instant à demander à son père de revenir sur l'acte accompli. Dans les idées populaires, le fait l'emporte sur l'intention. Mais à quoi sert d'ajouter גם ברוך יהיה ? Loin d'exprimer la résignation d'Isaac, comme le croient les exégètes modernes, ces mots, s'ils ont un sens, indiquent qu'Isaac pourrait reprendre sa bénédiction, mais qu'il ne veut pas le faire. C'est bien ainsi que l'a compris l'exégèse traditionnelle. Mais alors cette phrase ne s'adapte pas aux premières paroles d'Isaac.

Au point de vue grammatical, il y a une autre difficulté. Le mot גם devrait précéder יהיה et non pas ברוך, puisqu'il s'agit, pour

[1] L'expression מכל est bizarre. Qu'importe qu'Isaac ait mangé de tout ou non ? Peut-être faut-il lire אָכֹל ou מֵאָכְלוֹ ?

Isaac, d'affirmer que Jacob *restera* béni. L'inversion insolite de ברוך יהיה aurait une raison d'être si le mot important était ברוך, mais c'est, au contraire, sur יהיה qu'il y a lieu d'appuyer, d'après le sens qu'on donne à la phrase.

Enfin, on a remarqué que, en tête du verset suivant, le mot ויהי manque. On a expliqué cette omission en disant que יהיה, du verset précédent avait fait tomber le mot ויהי ; mais la locution ויהי כשמע est si fréquente, qu'une négligence pareille d'un copiste est difficile à admettre.

Nous nous permettrons, pour résoudre ces difficultés, de risquer la supposition suivante : Dans le texte primitif, selon nous, les mots גם ברוך se rattachaient à ואברכהו, et ברוך n'était pas le participe, mais l'infinitif absolu בָּרוֹךְ, comme on trouve dans Josué, xxiv, 10, ויברך ברוך אתכם. Quant à la présence de גם entre le verbe et son infinitif, la Genèse (xxxi, 15) nous en fournit un autre exemple tout à fait semblable dans la phrase : ויאכל גם אכול את כספנו ואברכהו « et même il a mangé notre argent ». גם ברוך serait donc à traduire : « et aussi je l'ai béni. »

Au lieu de יהיה il faudrait lire ויהי, qui introduirait la proposition incidente כשמע, etc. On aura changé ויהי en יהיה, en détachant גם ברוך de ואברכהו, de manière à y voir la ratification de la bénédiction accordée par Isaac à Jacob.

II

Ecclésiaste, II, 3.

Dans le chapitre II de l'Ecclésiaste, Cohélet raconte qu'il s'est adonné au plaisir, pensant que c'était là le vrai but de la vie, mais qu'il n'y a trouvé que désenchantement. Les deux premiers versets résument cette idée, développée dans la suite du chapitre.

Les mots ולבי נהג בחכמה, du verset 3, ont donné lieu à des interprétations forcées et embarrassées. En traduisant le verset en question, on obtient la phrase suivante : J'ai exploré mon cœur pour traîner ma chair dans le vin, *alors que mon cœur se dirigeait d'après la sagesse*, et pour m'attacher à la folie, de façon à voir, etc. Grammaticalement, la phrase est très boiteuse, car on ne s'attend pas à l'incidente ולבי נהג entre למשך et לאחז. De plus, la répétition de לבי est choquante. Mais surtout au point de vue du sens, comment comprendre que Cohélet s'attache à la folie tout en se dirigeant d'après la sagesse ! On a bien essayé d'expliquer la contradiction en disant que Cohélet se servait de sa sagesse pour raffiner ses plaisirs, ou bien que le cœur était sage

pendant que le corps ne l'était pas. Ce sont de ces subtilités que les auteurs bibliques ne connaissent pas.

Il vaut mieux reconnaître que le texte tel que nous l'avons sous les yeux est inintelligible, et, par conséquent, défectueux. Or, quelle a dû être l'idée de l'auteur? Dans le premier chapitre, nous voyons Cohélet se livrer à l'étude de la sagesse ; dans le second, nous le voyons abandonner la sagesse, qui commande l'austérité, pour se livrer aux plaisirs. Au lieu, donc, que Cohélet nous dise qu'il se dirige d'après la sagesse, il devrait déclarer qu'il la rejette. Il faudrait : *J'ai exploré mon cœur pour traîner ma chair dans le vin, pour ne plus me diriger d'après la sagesse et pour m'attacher à la folie.* La correction à faire au texte vient alors d'elle-même à l'esprit. Entre le ב et le י de ולבי, il faut intercaler לת, et lire וְלִבְלֹתִי נָהֹג. Le mot לבי est si fréquent dans l'Ecclésiaste, qu'un copiste l'aura vu là où il n'était pas, et aura ainsi donné à une phrase très simple une tournure à la fois incorrecte et alambiquée.

MAYER LAMBERT.

UN LIVRE INCONNU DE R. BAHIA BEN JOSEPH

La Bibliothèque nationale a acquis, il y a quelques années, un manuscrit arabe écrit en caractères hébraïques, intitulé : מיכאני אלנפס לר' בחיי הדיין ב"ר יוסף. « Les Propriétés de l'âme par R. Bahia. » Ce manuscrit, qui porte le numéro 1340 du fonds hébreu, m'a été indiqué par mon ami M. W. Bacher, que les lecteurs de la *Revue* connaissent suffisamment par ses excellents travaux. Notre collaborateur a l'intention d'en faire l'emprunt à la Bibliothèque, en même temps que du manuscrit n° 756, qui renferme l'original arabe du חובות הלבבות de Bahia. Cet ouvrage n'était connu d'aucun bibliographe, et M. Steinschneider, en apprenant l'achat fait par la Bibliothèque, a émis des doutes sur l'authenticité du manuscrit. Certes, le savant auteur des Catalogues des bibliothèques les plus importantes de l'Europe se serait bien vite convaincu que nous n'avons pas affaire à un faussaire, s'il lui avait été permis, de parcourir même rapidement, le petit in-4° que nous avons entre les mains. C'est le même style diffus, ce sont les mêmes raisonnements scolastiques que dans les « Devoirs des

Cœurs ». Bahia cite son piout ברכי נפשי (f° 2, v°), qui se rencontre dans toutes les éditions des « Devoirs des Cœurs », et ajoute [1] qu'il va mettre en lumière toutes les propriétés de l'âme humaine.

Désirant laisser à M. Bacher l'honneur de faire connaître au monde savant tous les détails de sa découverte, je lui ai néanmoins demandé la permission de soumettre aux lecteurs de la *Revue* un passage qui m'a paru particulièrement intéressant. Le voici : וקד רדّ ר' סעדיה גאון ז"ל עלי חאוי אלבלכי רדא עבראניא ופסר והארץ היתה תהו ובהו וג' כמא לכרנא ואלסבב פי כונה רד עליה באללפט אלעבראני לאנהּ כאן קד תמלהב במלהב אלמגוס ואכד ינקץ אלתורה פרדّ עליה ולם יקדר ישהר אלרדّ בלפט ערבי. « R. Saadia a déjà réfuté Hâwî Albalkhî dans une réfutation hébraïque et expliqué le verset de Genèse, I, 2, comme nous l'avons mentionné. La cause pour laquelle il a composé sa réfutation en hébreu est que Hâwî avait adopté l'opinion des Mages et s'était mis en opposition avec la Tora; en le réfutant, Saadia ne pouvait donc pas publier sa réfutation en arabe [2]. » Plusieurs faits d'une certaine importance nous sont révélés par cette assertion de Bahia. C'est d'abord le nom véritable de cet hérétique, dont l'orthographe ne se présentait ailleurs que sous les formes de חיוי, ou même חיויא. On reconnaît facilement que l'auteur des 200 questions sur l'authenticité du Pentateuque portait le nom de אסף, qui, traduit en arabe, devient חאוי, « celui qui recueille ». Ses adversaires travestissaient son nom par un léger changement et le désignaient par חיוי ou חיויא, qui signifie le « serpent ». Qui sait si l'altération de הבלכי en הכלבי, « le descendant d'un chien », n'est pas également plus qu'une faute de copiste? Nous apprenons, en outre, que Saadia écrivit par exception sa polémique en hébreu, tandis que ses réfutations d'Anan et des Karaïtes étaient certainement composées en arabe. En dernier lieu, ce passage nous prouve que Saadia avait l'habitude de se servir pour ses travaux arabes des caractères arabes; car si le Gaon avait employé des caractères hébreux, il n'aurait pas eu à craindre les attaques des Mages pour sa réfutation de Hâwi, puisque les Mages auraient été hors d'état de la lire [3]. On sait que Maïmonide défendit de

[1] Bahia cite également ce *piout* dans ses « Devoirs des Cœurs ». Voy. Landshuth, *Ammudé ha-Aboda* (Berlin, 1857), I, p. 50.

[2] Un fragment de cette Réfutation nous a été conservé par R. Juda b. Barzilaï dans son « Commentaire sur le Séfer Yeçira » (Berlin, 1885), p. 21. On reconnaît difficilement si « l'hérétique » (מינין), mentionné p. 20, l. 20, est ce même Hâwî, car il y a peu d'ouvrages aussi mal rédigés que ce Commentaire. Luzzatto, dans son *Bet Haotsar*, 12*b*, donne aussi ce passage de la Réfutation de Saadia.

[3] Nous savions déjà que la version du Pentateuque avait été écrite en caractères arabes; voy. Ibn Ezra sur Genèse, II, 11. Il est curieux qu'aucune bibliothèque de

transcrire son *Guide des égarés* en lettres arabes, parce qu'il ne voulait pas que les musulmans pussent y découvrir des attaques contre l'Islam[1].

En terminant cette courte notice, nous avouons ne pas savoir, premièrement, si la raison donnée pour expliquer les procédés de Saadia dans cette circonstance appartient à Saadia, ou bien si elle est seulement supposée par Bahia. Deuxièmement, nous ne pouvons guère nous rendre compte des craintes que Saadia pouvait concevoir du côté des Mages au commencement du xe siècle[2].

J. Derenbourg.

UN RITUEL HÉBREU MANUSCRIT A CAMBRAI

Les bibliothèques publiques de France, si on excepte celles de Paris, ont rarement des mss. hébreux. A Nîmes, il y en a un nombre important[3]; nous avons déjà signalé celui de Melun et celui de Soissons[4]. En voici un autre qui appartient à la bibliothèque municipale de Cambrai (n° 946, anc. 845). C'est un « Rituel hébreu », ayant été en la possession d'un certain « Johan Regis, de Cambrai », au xvie siècle. Ce livre, écrit sur parchemin, en 154 feuillets, in-8° de 160 mm. sur 117, date du xive siècle; la reliure en bois, rongée des vers, montre encore, sur chaque plat, l'aigle impériale à deux têtes.

Ces détails sont à peine donnés dans la notice sommaire de ce

l'Europe ne renferme un manuscrit arabe d'un auteur juif qui ne soit écrit en caractères hébreux; d'autre part, le British Museum possède certaines portions de la Bible où le texte hébreu lui-même est transcrit en caractères arabes et accompagné d'un commentaire en langue arabe. Ces manuscrits viennent, autant que je sache, tous du Yémen.

[1] Le voyageur musulman Abdollatif, qui a vu Maïmonide au Caire, nous transmet ce détail dans sa *Relation de l'Égypte*, édition de Sacy, 467; voy. *Wissenschaftliche Zeitschrift für jüdische Theologie*, I (1831), p. 420. Bien qu'aucun historien juif ne parle de cette excommunication, le fait énoncé par Abdollatif n'en paraît pas moins exact.

[2] Nous savons que Hâwî avait répandu dans son pays une Bible expurgée et refaite d'après son système et que les maîtres d'école l'avaient même introduite dans l'enseignement de leurs élèves. Il est probable que Saadia s'était servi, pour son attaque contre Hâwî, de la langue hébraïque, afin de produire un effet plus sûr sur les Juifs de Balkh et des environs.

[3] *Revue*, t. III, p. 225-237, et t. XX, p. 147.

[4] *Ibid.*, t. XIII, 1886, p. 295-300.

ms. que vient de publier M. Aug. Molinier [1]. Il mérite de retenir notre attention, ne serait-ce que parce qu'il est un des rares monuments non centralisés à Paris en 1796. Il est écrit en caractères carrés, pour la majeure partie, avec points-voyelles; certaines rubriques et parfois des versets sont coloriés en rouge et en bleu. M. Molinier hésite à donner au ms. une date, il dit « du XIVe ou du XVe siècle ». Nous croyons pouvoir être plus affirmatif et l'attribuer au XIVe siècle, d'abord parce qu'après 1394, il n'y avait plus de Juifs en France, ensuite, en raison de la forme de certaines lettres dans les parties écrites en cursive; l'א et le נ y sont presque semblables, et le כ y est écrit en ligne serpentine, toutes particularités qui distinguent les mss. du XIVe siècle [2]. De plus, les suscriptions finales — bien postérieures au texte courant — sont tracées en écriture cursive du XIVe siècle, et donnent les noms de plusieurs générations de possesseurs juifs. Combien de temps a-t-il fallu pour que ce ms. ait passé des mains de ceux-ci à celles d'un chrétien? On l'ignore. Toutefois, on voit sur la garde du volume des sentences latines de morale, ou d'hygiène, écrites vers la fin du XVe siècle. Dès ce moment donc, le ms. hébreu avait changé de propriétaire, avant qu'il arrivât à un certain « Johannes Regis », nom latinisé d'un membre de la famille Le Roy de ce pays [3], probablement clerc, qui s'est amusé à transcrire son nom en latin et en hébreu sur la dernière feuille, de la curieuse façon qu'on va voir :

גליון השיבו יוחנן למלך ניכנורכוס.

Ces mots signifient sans doute : « parchemin (pour ms.) qu'il faut rendre à Jehan Le Roy de Cambrai. » De la bibliothèque ou du couvent de cet ecclésiastique, le ms. a passé à la municipalité de Cambrai, sous la Révolution française.

Ce livre de prières, du rit aschkenazi, offre peu de variantes [4] avec les nôtres, à peine une addition insignifiante à la fin de la formule אשר יצר. La bénédiction dite ברכת התורה est placée, non à la suite de cette dernière formule, mais avant la section biblique du *Tamid* (Nombres, ch. XXVIII), selon l'usage actuel.

Après les prières quotidiennes, celles du sabbat, des néoménies, des jours de jeûne et des demi-fêtes, vient le texte de l'*Amida*, tel

[1] *Catalogue général des mss. des bibliothèques publiques de France*, départements, t. XVII, p. 391.

[2] Voir Steinschneider, manuscrits de Berlin, planche II, n°s 5 et 6.

[3] Voir *Histoire générale de la noblesse des Pays-Bas*, ou *Histoire de Cambrai et du Cambrésis*, par Le Charpentier, t. II, p. 963-5.

[4] Le texte est parfois fautif : par exemple, au 1er soir de Schebouot דשמשיים pour ושומעים.

qu'on le récite aux jours de grandes fêtes (Pâque, Pentecôte, Tabernacles), puis l'*Amida* des grandes solennités, Nouvel-an et Kippour.

Fol. 87 *a* : les *Selihot* ou supplications liturgiques, en abrégé, c'est-à-dire toute la série des hymnes, versets et invocations qui forment le fond commun des prières de tous les jours de jeûne, et dont le copiste n'a transcrit qu'un refrain de *Pizmon* pour chaque solennité.

Ces pièces sont suivies de morceaux et versets que récite celui que troublerait un songe fâcheux : הטבת חלום. Ensuite, fol. 97 *b* et 98 *a*, vient une pièce inédite, élégie du genre des *Pizmon*. Elle se compose d'un refrain et de quatre couplets signés, par acrostiche, des quatre lettres יצחק. On ne sait quel est cet Isaac [1]. Le refrain est composé de deux vers, aux allitérations bizarres. Dans chacun d'eux, les cinq premiers mots riment en מה, et le 6e mot du premier vers rime avec le dernier du 2e vers en בה.

Voici ce texte précédé des mots בטוב גדא אתחיל :

שַׁלְוָה אמה עצמה ימה קדמה ונגבה
ונעימה תמה רומה שָׁמה שַׁמה ועזובה.
יגדל נא קנא כחך מנפשה הדפה רוחך הצמח צמח ואליה מאסיר
תסיר כחך יָלְוֶה בנוה רוחך ציון חביון הוריה ובתוכה מלכה מולכה
לְךָ בוכה מעונבה ולאברה חיש לה גילה גואלה מלחש הבא.
שלמה אמה. . .
צר צורר סורר דרכי וכעורר עורר מלכי עוקב נוקב ומקלל העל אלה
אעלה בבבי ובהרים ארים בכי אהי נהי ויילל הלעולם עולם יושלם נכלם
נעולם אשבה ומחובו עד בא יבא אויבי לצבא הצבא
שלמה אמה.
חוק עולם נעלם נכתר איש מרמה למה נכתר בזר אזר תצארה
נצר לי פסלו יעתר בגבולך איש לו נוהר בלהו אהו במשרה ובמגרש
חרש נשרש יורש שורש שת חורבה אל ארצו ממצא חפצו ריבצו קיצו
הקריבה].
שלמה אמה.
קול צעקה אנקת עמים מזעקת להקת קמים גדלה עד לשמים אָתה אל
גואל דמים עד אז תכסה רב שה תמים נהפך נשפך כמים עברתך איכה
נתנה אפך קצפך הישיבה ולעזרה אקרא נורא עורה עוררה האהבה.
שלמה אמה עצמה ימה קדמה ונגבה ונעימה תמה רומה שמה שמה ועזובה.
סלוק

[1] Dans la longue liste des Païtanim donnée en guise de préface à la version de la fête de Schebouot, Wolf Heidenheim énumère huit auteurs divers du nom d'Isaac, et dit du dernier d'entre eux, né à Barcelone, « qu'il ne reste plus de poésie de lui ». Serait-ce cet Isaac?

Evidemment, cette complainte reflète les douleurs de l'exil et des persécutions que les Juifs supportèrent souvent au XIVe siècle : dans leur détresse, les malheureux invoquent le secours de la Providence.

Après cette pièce vient le nom du copiste :

דוד ב'רבי נה'ר'ר אליעזר טרייוש ז'ל'ה' זה כותב הזמר.

Quel est ce « David b. Eliézer טרייוש [1] ? On connaît un Eliézer (père de Yomtob b. El.), qui a dû habiter Troyes. D'autre part, Eliézer טרייוש est le dernier (3e) possesseur, en 1465, du ס' מרדכי קטן, ms. d'Oxford, no 672.

Viennent ensuite les poésies liturgiques pour les soirs de grandes fêtes, qui sont intercalées dans les prières usuelles. L'ordre suivi est singulier ; c'est Schebouot, Souccot, Pésah.

Les poésies du premier soir de la fête de Schebouot sont conformes aux éditions imprimées ; celles du second soir diffèrent et commencent par les mots : 1o אלהים ביהה מושב יחידים ; 2o אמן בריהו ; 3o אשא דיני. Ces textes sont inédits ; mais on les retrouve, par exemple, à Paris, mss. hébr. de la Bibliothèque nationale, nos 644, 647 et 650, du XIIIe et du XIVe siècle. Wolf Heidenheim (*ibid.*) donne le nom de R. Abraham ha-Cohen, fils de R. Juda ha-Cohen, pour auteur de ces poésies, « qu'il a vues, dit-il, dans un Mahzor ms., de l'an 18 (= 1258), — sans dire la ville où il les a vues —, et dans le Mahzor de Worms ».

A l'office de Souccot, il y a pour le premier soir une variante notable : avant la formule גאל ישראל, au lieu de la strophe בהדרה קדש (qui donne la suite et la fin du nom de l'auteur en acrostiche : בר שמואל), on lit une strophe inédite אלהים חוסה (mêmes mss.). — Les textes du second soir diffèrent des éditions et commencent par les mots אומהך סודרה קלוסך, pièce inédite, que l'on retrouve dans le Mahzor de Vitry [2] et dans les mss. hébreux de la Bodléienne, nos 1109, 1118 et 1121. Ces dernières poésies sont composées de petites strophes dont les premiers mots commencent par chacune des lettres de l'alphabet en double ; à la fin, on lit, en acrostiche, la signature : יצחק קהלי חזק.

Puis, fol. 110, la prière composée par (ou attribuée à) R. Juda le Pieux [3], finissant par des invocations aux anges, précédant les poésies finales des *Hoschanot*.

[1] Selon Ad. Brüll, *Jahrbücher*, I, p. 87 et 114, ce nom dérive du mot Troyes. Faut-il, au contraire, y voir le nom de la ville de Trévoux, où se trouvait alors une communauté juive?

[2] Édition Hurwitz, p. 377, sauf qu'elle y figure pour le premier soir.

[3] Zunz, *Synagogale Poesie*, p. 300.

Fol. 120, Pioutim des offices du soir de Pésah, et finalement, du fol. 130 jusqu'à la fin, la Haggadah Le premier mot de la deuxième partie, שפך, est resté en blanc : il devait, sans doute, figurer en miniature.

Quelques lignes, en tête du volume et d'autres à la fin, intéressent, à la fois, la paléographie et l'onomastique juive. Le premier possesseur a mis son nom au recto du premier feuillet, avant le commencement du texte :

שבתי וראיתי תחת השמש [1] הבוקר ואמש והנה כל איש הבא בשארנו שלו פושט יד ולא ירא כי אזלה יד יקח ויבואהו האהלה על כן אמרתי ספרי לא ישלה ולא ימשלו בו אז איתם על כן אשימני בחותם נאם אהרן ב"ר... ז'ל'ה.

Il est fâcheux qu'à la suite du prénom d'Aron, le nom de son père soit effacé. Les caractères sont cursifs, mais très anciens.

Au dernier feuillet, au-dessus de dessins à la plume, qui gênent la lecture, se trouvent les noms de plusieurs possesseurs du volume, écrits en caractères cursifs, bien postérieurs aux premiers. Ils sont ainsi énoncés :

מאה הש' שאילתיו לבני שיחיו ר' יעקב חיים ב'ר' יצחק שליט"א [2] ור' ברוך בר' יצחק שליט ויזכו להתפלל בו וזרעם וזרע זרעם א'י'ה.

לעולם יהתם אדם על ספרו שלא יבא אחד מן השוק ויערער עליו לכן חתמתי בע'הש' שמי עליו יצחק בר חיים ז"ל יצחק בר חיים ז"ל יצחק בר חיים ז"ל תלתא פעמים הוי חזקה סלוק.

קניתי משמעון י'צ'ו בעד זהב לבני שיח' בע'הש' יח' להתפלל בהוכר לעד לנצח.

Cette dernière phrase relate l'acquisition du volume faite d'un certain Simon, pour une somme de « ...pièce d'or » (sans doute *gulden*). Ou il manque le chiffre א, après le mot זהב au singulier, ou tout autre chiffre avant ce mot, qui, par abréviation n'aurait pas la désinence du pluriel. Ces doutes proviennent du malencontreux dessin, qui, loin d'illustrer le texte, l'encombre.

Moïse Schwab.

---

[1] Ecclésiaste, IX, 11.

[2] Ce nom est fréquent. Voir *Revue*, t. XXII, p. 94 et 252.

DES JUIFS GARDIENS DE LIONS

L'histoire nous montre des Juifs banquiers et soldats, ministres et diplomates, philosophes et poètes, mais jusqu'à présent nul n'a fait remarquer qu'il y eut aussi des Juifs gardiens et dompteurs de lions.

La vieille *Aljaferia*, ce château des Maures qui s'est conservé jusqu'aujourd'hui à Saragosse, avait une fosse aux lions, comme Berne a encore maintenant sa fosse aux ours. Cette fosse aux lions était placée au XIVe siècle sous la surveillance de Juifs. En 1338, Don Pedro el Ceremonioso, roi d'Aragon, ordonna à son conseiller, l'alguazil Michel Palacon, de faire séparer les lionceaux de leurs parents, si cela pouvait se faire sans danger pour ces derniers, de les faire conduire à Valence par le Juif préposé à la garde des lions, et de remettre à ce Juif le montant des frais qu'il aura déboursés pour son voyage et celui des lions.

Petrus, etc.

Dilecto consiliario nostro Michaëli Palacou merino Cæsaraugustæ Salutem,

Volumus ac vobis mandamus... si *Judæum custodem* leonum viderit, quod leones noviter adultes sine periculo a suis genitoribus poterunt separari, eos cum dicto Judæo apud Valentiam nobis protinus transmittatis, et eidem Judæo expensas sibi et dictis leonibus necessarias ministretis, quoniam nos eas in vestro Computo mandamus per præsentem recipi et admitti.

(Arch. de la Corona de Aragon, nº 1112, fol. 26.)

Cinquante ans plus tard, cet emploi de gardien de lions était occupé à Saragosse par un Juif du nom d'Acaz Jacob. En 1384, le roi d'Aragon offrit au roi de Navarre un lion qu'il lui fit présenter par cet Acaz Jacob. Ce dernier avait déjà conduit l'année précédente une lionne auprès du roi de Navarre [1].

M. KAYSERLING.

---

[1] Kayserling, *Geschichte der Juden in Spanien*, I, 97.

MÉLANGES DE LEXICOGRAPHIE RABBINIQUE [1]

11.

La publication des Consultations des rabbins de l'Est et de l'Ouest (Berlin, 1888) fait assurément grand honneur à M. Joël Müller, le savant érudit qui connaît le mieux la littérature des Gaonim. Nous nous permettrons seulement de faire au sujet de cette édition quelques remarques grammaticales.

Consultation n° 13, il est dit : היה הצירוף באותו הזמן עשר זוזים, et, *ibid.* : לאחר זמן עלה הצירוף עד עשרים. M. Müller remarque, à ce sujet, que le *dinar* d'or s'appelle ici צירוף, et il invoque à l'appui de cette explication Zunz, *Zur Geschichte*, 563, où il est dit que le marc fin était aussi appelé צרוף (Méïr de Rothenbourg, Consultations, n° 95,4°) ou כסף זקוק. Or, Zunz parle de צָרוּף, d'argent *pur*, et dans la Consultation du Gaon, c'est l'expression צֵירוּף qui est employée. Celle-ci n'est pas un nom de monnaie, mais signifie le cours du change de l'or. Dans les Consultations des Gaonim (Mantoue, n° 168), il y a, à la place de ce mot, une fois celui de שער הכספים, une autre fois צרוף (l. צירוף). Le mot vient de צרף, au *Piel*, « changer des monnaies », d'où l'arabe *sarrâf* (voir Fleischer sur Levy, *s. v.*), le syriaque ערף, mot désigné dans le *Sifrè*, II, 306, p. 131 *b*, de l'édition Friedmann, comme un mot cananéen (*Kerem Chemed*, VII, 278; Brüll, *Fremdsprachl. Redensarten*, 38 ; Fraenkel, *Die aramäischen Fremdwörter*, 183). Au sujet des fluctuations de l'agio de l'or, cf. Consult. des Gaon. de Müller, n° 18 ; *Schaarê Sédek*, 34 *b* et *passim*.

12.

Consult. n° 22 : וכתבו עליו שטר אבי זרויה. M. Müller indique la leçon אבי זרוין, et explique que אבו זרויה est le nom d'un juge, ou bien que la phrase signifie : עזיון זרויה כמו מכבש ובו זוירא כלי שעליו חובטין השוטרים עד שיאמר רוצה אני. Or le mot doit être lu incontestablement אביזרויה ; c'est le mot syriaque אבזרא, ou בזרא, ou, plus exactement, שטר אבזרא, quittance que les témoins établissent pour les dettes entièrement acquittées. Pour le sens exact en syriaque, voir Rubens Duval, *Bar Bahlûl*, col. 13; Hoffmann, *Bar*

[1] Voir *Revue*, t. XXV, p. 116.

Alî, nº 38; Payne Smith, *Thesaurus syr.*, 12 et surtout 505, où se trouve rapportée la glose de Bar Alî. D'après une communication de M. Sigismond Fraenkel, le mot est d'origine persane : באזאור = אר + באז, ce qui signifie à proprement parler : « restituant ». Comme le montre l'usage de la langue syriaque, le mot a dû être employé comme terme technique pour désigner la quittance, quoique ce terme manque dans nos lexiques. Dans tous les cas, il faut le lire aussi *bâzârâ* en syriaque.

13.

Consult. nº 145 ; le Gaon Scharira dit : לוקחין עפר מאבן דקורין לה בארמית נהורתא ובישמעאלית נורא ושורפין אותו ואין מכבין אותו ומצניעין אותו חדשים וכשמבקשין להוציא אור מזלפין עליו מים ומשתלהב ולוקחין ממנו אור בגפרית. M. Müller corrige le mot arabe en נורה, pierre à chaux. Le mot araméen ne se trouve nulle part sous la forme נהורתא pour désigner la pierre à chaux, mais Bar Bahlûl a cette glose : חורא ou כאפא חורא, pierre blanche, s'appelle en arabe אלנורה̈. Les gloses syriaques-arabes des glosateurs Bar Alî et Bar Bahlûl correspondant habituellement aux indications philologiques des Gaonim, il paraît indiqué qu'il faut corriger נהורתא en חורתא. Il resterait seulement à expliquer la forme féminine du mot. La faute commise en écrivant נהורתא a été déterminée par le mot arabe נורא qui suit.

14.

Consult. nº 95 : אפיק זיזא ורושן מן כותלא דדרתיה. Il y a encore deux fois זיזא ורושן. רושן est le mot arabe רַוְשַׁן, par lequel les auteurs syriaques rendent כסוסטרון.

15.

Consult. nº 205 ; les fonctionnaires qui répartissent les impôts s'appellent מעזלין. On ne sait à quelle langue appartient ce mot étranger. L'explication de l'éditeur que c'est le mot *messiliers* = gardes des vignes ou des blés et moissons me paraît forcée. M. Sigismond Fraenkel propose מֻעַדְּלין ou מֻעְדְּלין, de עדל, qui signifie en arabe « justice, balance ». Comme terme technique, le mot ne se retrouve nulle part ailleurs.

16.

Pour terminer, encore quelques remarques au sujet des Consult. de Müller : nº 7, p. 4*a*, l. 5, M. Müller veut expliquer le mot מרמין,

or il faut lire מִדָּמָיו. — N° 30, l. 4 ואוכלים בכפט, cf. *Toratan schel Rischonim*, I, 14 : אוכלין מחד ספטא. — N° 38, l. 2, יתירות, l. יהירות. — N° 68, l. 1, קירותא. — N° 77, l. 3, וספק. — N° 86, l. 1, בר"ח l. בחודש ; l. 2, ואין מערבי', l. ואם מעכבים ; l. 4, מתלכלכים ונקצצים, l. מתלבלבים ונוצצים. — P. 35 *a*, l. 8 et note 8 : אוכמי. — N° 160, l. 4, שבוויו n'est sûrement pas un nom de lieu, mais doit appartenir à la fin de la phrase : וישבע שלא היה פחות בשוויו. — Pour משום, *ibid.*, l. משם. — N° 246, p. 62 *b*, l. 10, ושבו, l. ושבקו ; cf. *ibid.*, ואחזו.

17.

Par la même occasion, je voudrais corriger quelques menues fautes dans les Consultations des Gaonim, éd. Lyck.

P. 14, l. 7, M. Buber corrige תפלה en טפלה, or c'est תפלה qui est exact. — P. 18, l. 15, והגנתא, l. והיגתא d'après *Schibbole ha-Leket*, p. 127, l. 1.

Au mot היגתא : par suite d'une faute d'impression, le pluriel de ce mot précédé de l'article ה, ההגין, est devenu תהגין dans une importante consultation de Hay Gaon (*Schaarè Teschouba*, n° 233). M. Kohut cite cette consultation *in extenso* (VIII, 279 *b*) et reproduit naturellement la faute d'impression. Dans cette lettre, Hay explique l'expression talmudique רגלא דתרמודאי, et dit que dans l'endroit où il demeure existe une plante, appelée תרמדי, qui ressemble à l'arbuste *alhagi* (ההגין) et à d'autres arbustes épineux, et qui est brûlée comme combustible par les pauvres gens. Je ne connais un nom de plante arabe תֹּרמדה̈ que par Meninsky, qui donne cette citation de Polius : « Nomen plantae ex genere eo quod חמץ, haemz, dicitur », et par Forkal, qui dit : Zygophyllum proliferum, planta arabiae felicis ». D'après Ascherson, *Illustration de la flore d'Egypte*, p. 221, חמץ désigne plusieurs arbustes du désert, particulièrement des salsolacées. M. Ascherson m'écrit qu'il croit pouvoir m'affirmer qu'il n'a jamais rencontré dans aucun document le nom de plante תֹּרמדה̈. Nous ne pouvons donc tirer aucun renseignement précis du passage de la consultation de Hay, tant que nous ne trouverons pas ailleurs des indications sur ce nom de plante.

Du reste, pour הגא, comme pour le mot הזמא qui est mentionné avec lui, on peut voir *Schaarè Teschouba*, n° 321 ; Consultations des Gaonim, Lyck, p. 18, qu'il faut corriger d'après *Toratan schel Rischonim*, II, 56 (Cf. *Schibboulè Hallèkét*, p. 127, et *Halakhot gedolot* sur *Berakhot*).

Dans le passage des Consultations des Gaonim, éd. Lyck, p. 20, l. 7, M. Buber corrige פקיזין en בקיאין. Nous ferons remarquer à ce sujet que la leçon פקיזין, avec *Pé* et *Aïn*, se trouve aussi dans la *Tosefta* de Zuckermandl : *Péa*, II, 20, 30 (appendices à p. 104); *Yoma*, II, 183, 25, où l'on trouve aussi בקיזין aux lignes 11 et 12, ainsi que dans *Oholot*, XVII, 616, 10, et dans *Nidda*, V, 645, 27. On trouve בקיאין dans *Tosefta*, sur *Synhédrin*, IX, 428, 18 et 19, et dans *Kelim B. Mecia*, VII, 586, 30. Le singulier בקי se trouve dans *B. Mecia*, III, 377, 15; dans *Negaïm*, 617, 37, et dans jer. *Nidda*, II, 50*b*, 13. Enfin, on trouve בקיא dans Tos. *Ketoubot*, V, 266, 11. Dans nos éditions de la Mischna, il y a בקי dans *Eroub.*, 4, 8, et dans *Synh.*, 7, 2, et בקיאין dans *Yoma*, 8, 5, et *Tohorot*, 10, 1. Pour le sens du mot, on peut voir : Tos. *Yebamot*, XII, 255, 28; jer., XII, 12*c*, 14, et babli, 102*a*.

L'orthographe avec *aléf* paraît avoir été plus en usage dans la Palestine, et celle avec *aïn* en Babylonie. Avec *aléf*, voir : jer. *Yoma*, III, 41*a*, lignes 40, 42 et 56 (lignes 53 et 55 : בקיין) ; jer. *Schekalim*, IV, 48*a*, 70; jer. *Sota*, V, 20*b*, 28 et 29 ; jer. *Gittin*, I, 43*a*, 41.

L'orthographe avec *aïn* est justifiée d'après le Babli dans le dictionnaire Lévy, I, 254*b* (et, d'après Lévy, dans Kohut, *s. v.*), celle avec *Pé*, dans *Aruch*, VI, 403*b*, où M. Kohut montre que R. Guerschon sur *B. Batra*, 164*b*, a בקיץ. Les Gaonim écrivent souvent פקיץ. Voir *Hémda genouza*, 23*b*, l. 14 et 15; *Schaarè Cédék*, 84*a*, n° 1, l. 3 et 4, avec ב, mais 86*b*, l. 8 du bas, et 87*a*, l. 5 et 7, avec פ, et, enfin, בקר et בקיץ, 91*a*, 10 ; Consult. des gaonim de Harkavy, n° 17, l. 11, בקיאין ; n° 278, l. 4, et p. 197, l. 7 du bas, בקיא ; l. 9 du b., בקיין.

L'orthographe avec *aléf*, la seule usitée en Europe, a donné naissance au mot בקיאות (Zunz, *Ges. Schriften*, III, 18).

Szégédin.

Immanuel Lœw.

CORRESPONDANCE

LETTRE DE M. HIRSCHFELD

M. Bacher a bien voulu rendre compte, dans le n° 49 de la *Revue* (t. XXV, p. 151), de l'*Arabic chrestomathy* que j'ai publiée. Je tiens à le remercier avant tout de la bienveillance avec laquelle il a jugé cette publication et de la peine qu'il a prise de combler quelques lacunes, auxquelles j'espérais avoir l'occasion de remédier moi-même. Je n'ai pas pu le faire dans l'ouvrage même, parce que la place m'était mesurée par les éditeurs, qui avaient fixé le nombre de feuilles à imprimer. C'est ce qui explique que je n'ai pas pu accompagner chaque morceau d'une notice littéraire, comme M. Bacher l'aurait désiré, et comme j'en aurais eu également le dessein. Il est vrai que, de toute façon, je n'aurais pu donner que des notices très courtes. Du reste, on sait déjà l'essentiel par les catalogues de mss. ou d'autres travaux. Sur Juda b. Nissim b. Malka, particulièrement, que Munk voulait utiliser pour sa Chrestomathie arabe-rabbinique, on trouve une étude dans la *Zeitschrift*, de Geiger, 1835, vol. I, p. 132 et suiv. [1].

M. B. aurait aussi voulu que je choisisse d'autres morceaux. Il est certain que les matériaux sont considérables et qu'on n'a que l'embarras du choix. Mais que M. B. soit convaincu que c'est pour des motifs sérieux que je me suis arrêté à tel morceau plutôt qu'à tel autre. Du reste, les éditeurs avaient fait connaître, avant la publication de l'ouvrage, la série des morceaux qui devaient paraître. Si l'on avait élevé des objections sérieuses et raisonnées contre ce choix, j'en aurais peut-être tenu compte, quoique des savants compétents l'aient approuvé. J'ai voulu donner des textes variés, et surtout des textes qui ne se trouvent que dans des manuscrits uniques. Je les ai placés par groupes pour en faciliter l'examen. Le premier groupe comprend des extraits de la

[1] Je donnerai probablement des informations détaillées sur le ms. très défectueux dont j'ai extrait le n° 4, et qui donne à la fin, comme nom d'auteur, Jacob Alascar, dans un article que je me propose de publier sur la collection des mss. du regretté Dr Louis Lœwe.

littérature liturgique et homilétique, le deuxième, des dissertations scientifiques, et le troisième, comme l'a remarqué M. B., des écrits caraïtes.

La langue de la littérature judéo-arabe se rapproche de l'arabe vulgaire. J'ai tenu à faire connaître aux étudiants, non seulement les particularités de style, mais surtout les singularités de l'orthographe. Aussi ai-je publié le plus souvent les textes tels qu'ils se trouvent dans les mss., surtout quand ces textes sont extraits d'*unica*, ce qui est le cas pour la moitié des morceaux. Les incorrections apparentes de cette orthographe spéciale, si différente de l'arabe classique, ne surprendront que ceux qui n'ont pas l'habitude de cette littérature.

Je dois encore faire remarquer que j'ai donné aux textes extraits des mss. du British Museum les numéros et les titres que ces mss. portent dans le catalogue officiel manuscrit.

A la fin de son article, M. B. dit que « l'éditeur n'a pas copié et édité les textes choisis par lui avec tout le soin que réclame un travail de ce genre ». Si ce reproche était justifié, la valeur de l'ouvrage serait bien douteuse. Je pourrais m'excuser en invoquant les difficultés de la correction en raison de la grande distance du lieu où l'ouvrage a été imprimé. Mais ce qui me paraît une réponse plus sérieuse au reproche de M. B., c'est que plus de deux tiers des corrections qu'il propose ne sont pas justifiées. Il y a, d'abord, toute une catégorie de fautes d'impression, relevées par M. B., et qui sont inévitables tant qu'on n'aura pas fondu des types spéciaux pour l'impression de l'arabe en caractères carrés. Ce sont les lettres avec points diacritiques. Je n'en parlerai donc pas ici, mais je me permets d'appeler l'attention sur les autres mots que M. B. a signalés à tort comme incorrects.

2, 8 וואקף, le א est ici comme *mater lectionis* ; ce cas se présente souvent. Cf. Glossaire. — 5, 21 אלאסראיל, est très rare, mais non incorrect, et cela se trouve ainsi dans les mss. אל אסראיל, proposé par M. B., n'a guère de sens. — 7, 22 באן est bien. — 15, 15. Les observations de M. B. sur la voyelle אן ne sont pas justes. D'abord, la syllabe אן forme toujours un mot à part dans les mss., il ne me paraît donc pas légitime de changer arbitrairement une singularité orthographique si caractéristique. De plus, ce mot ne doit pas être lu *an*, autrement ce serait contraire à la grammaire dans le pluriel féminin régulier. Cet אן représente simplement la nounation conservée dans l'arabe vulgaire, avec une voyelle indéterminée pour tous les cas. Quant à l'exemple. 17, 20, וכאן לה אן יראפה — que M. B. a bien voulu lire יראפהאן, je ne sais pas pourquoi — il n'est que *nominatif*[1]. Cet אן a, en quelque sorte,

une existence indépendante orthographique. On le trouve encore dans d'autres textes de ce genre, par exemple, dans le Cantique de Hanna, mss. Oxford Opp. Add. 71 et 72 (Cat. Neubauer, nos 2563 et 2564), v. 1, l. 3, וכאן פיהום אן וולד סגיר, et v. 20, l. 2, והואה יבכי בדמוע אן גדיר (= bidumou-in). — 15, 21 et 26 שכוכייהה, ce mot ne peut pas être corrigé, parce qu'il est ainsi écrit deux fois dans le ms., qui est *unique*. — 17, 20 וחייד, ainsi écrit dans le ms. — 19, 8 יהומה dans le ms. — 21, 13, l. יערבי. — 23, 1 יעלי, dans le ms., et, d'ailleurs, correct. Cf. l. 12. — 27, 16 ויקן אלגן אלעאלם, dans le ms. L'auteur ou le copiste s'est trompé à cause des nombreux יקן. — 31, 20 ותלאלי est la deuxième forme de לאלא « briller ». — 33, 6 (pas 26), il n'y a rien à mettre avant יקן נפסה. — 51, 9 בקולהם est aussi correct, peut-être plus. — 54, 9 באתסאע est correct et suffit. — 55, 15, on peut ajouter, d'après Daniel, ענה, mais pas ענא comme le dit M. B. — 61, 21, il n'y a aucune raison de corriger le אשרה du ms. en אשר. Le mot אשרה, signifiant le φαλλός, est masculin (Isaïe, XXVII, 9). Moïse ibn Ezra dit donc avec raison ויעסי אן אשרים גמע אשרה מלכר. — 76, 5 et 94, 13, je maintiens יקאם, comme dans le ms. — 79, 13, il faut toujours que מן reste, on pourrait ajouter מא, mais ce n'est pas nécessaire (ms.). — 80, 12, on pourrait compléter ענה, mais il n'y a rien à corriger (ms.). — 81, 8, il faut laisser חאל ; il ne paraît pas qu'il y ait une lacune entre ligne 16 et 17, le mot אינני se rattache bien à ce qui précède. — 81, 19 יהלّ est bien (ו est *mater lectionis*) ; cf. Glossaire (à corriger dans *Al-Khazari*, p. 196, l. 9). — 81, 24, on peut, en effet, ajouter יחרם ; l'auteur a copié le passage, sans réflexion, de *Al-Khazari* (*l. c.*). — 82, 28 תקרו me paraît aussi douteux, mais se comprend à la rigueur. — 88, 12 אלאולי est impossible, peut-être אלולי[1]. — 92, 14, tout le passage est douteux et probablement altéré. — 97, 2, c'est moi qui ai mis ואלצין, le ms. porte ואלצירן. Pour p. 174, M. B. n'a pas remarqué que les corrections que je propose sont précédées de la lettre *r* (read = lisez). Son observation, sur ce mot, n'est donc pas juste, pas plus que celle qui est relative à 97, 8. Car, pourquoi M. B. veut-il corriger le texte, quand il donne un sens juste? De plus, אכרם ואחרם riment, ce qui est toujours recherché en arabe. — 99, 9 אן est bien. — 104, 3 dans ואגרי, א est *mater lect.* — 185, 8 lire לא שך. — 106, 16 אן est bien. — 110, 1 אחי *ahiya*, ce que M. B. n'a pas compris. — *Ibid.*, probablement יחם. — *Ibid.*, 26 פרק, pluriel (fourouk). — 114, 21, voir mon hypothèse, p. 174. — 117, 22 בל כבר est cor-

[1] Voir Wetzstein, dans *Z. d. M. G.*, XXII, p. 113.

rect, de même que 118, 5, גְּרָאִיח, cf. Glossaire. — 121, 18 il y a נכלב, la correction proposée est donc inutile.

Avant de terminer, je voudrais indiquer quelques fautes d'impression qui m'ont échappé : 1, 9, lire אמא ; 9, 14, l. פקד ; 16, 13, l. וגלבה ; 19, 6, l. סמאחה ; 29, 9, l. תראבים ; 103, 9, probablement אלסיאדה.

H. Hirschfeld.

RÉPLIQUE A M. MAYER LAMBERT [1].

Il m'arrive avec M. Lambert, mon cher disciple et contradicteur, une chose singulière. Des deux observations que m'avait inspirées son précédent article [2], d'une part sur l'étymologie de עמדי, de l'autre sur la prétendue incorrection de פדרום ou פדרון, la seconde seule constituait, à mes yeux, une objection proprement dite. Or, c'est surtout cette dernière qu'il conteste aujourd'hui, sans doute par ce sentiment de protection paternelle qui s'attache de préférence à l'enfant le plus faible. Revenons sur ces deux points.

1° Sur l'origine de עמדי, il me permet de garder mon opinion, sauf qu'il remplace ma notation de l'arabe *'and* par *'ind*. D'accord pour l'arabe littéral ; mais je lui ferai remarquer qu'en arabe vulgaire on prononce *'and*. En tout cas, mes autres arguments subsistent.

2° Le פדרום du livre des Nombres (III, 49). M. L. n'admet ni ce mot ni son équivalent פדרון comme des formes de bon hébreu ; il ne consent qu'à פְּדֻיוֹן. J'ai vu là une « hérésie grammaticale » ; M. L. s'en défend énergiquement, mais il s'en défend mal. Examinons.

A la proscription du type *pi'lôn* ou *pi'yôn* édictée par M. L., j'ai opposé plus de vingt exemples (sans compter les *etc.*, les exemples d'hébreu talmudique et ceux d'excellent hébreu qu'on ne trouve pas à l'absolu), tous contraires à sa thèse. Que fait M. L. ? Il les esquive tous par des *distinguo* très ingénieux, très subtils, mais parfaitement arbitraires. Ces exemples qui le condamnent sont, dit-il, les uns des noms propres, les autres des noms concrets, ceux-ci des adjectifs, ceux-là du bas-hébreu... Mais qui donc l'autorise à établir ces distinctions, dont plusieurs, du reste, pèchent par la base ? Qui nous dit, par exemple, que אבירן soit adjectif, alors qu'il est presque partout substantif ? Faire de שרירן,

[1] *Revue*, t. XXV, p. 112-113.
[2] *Revue*, t. XXIII, p. 302 s., et t. XXIV, p. 142 s.

cuirasse, un adjectif pris substantivement, est encore une supposition toute fantaisiste, on peut même dire dérisoire. Mais quand cela serait, pourquoi les adjectifs seraient-ils d'un autre type que les substantifs ? Les preuves du contraire abondent.

Mais toutes ces distinctions ne sont pas seulement arbitraires, elles partent d'un principe faux, d'une véritable méprise. C'est là ma principale objection, elle est grave, et je prie M. L. de la méditer. Nous avons ici une question de grammaire. Or, la grammaire est essentiellement une science d'observation : elle constate des *faits*, elle tâche de les expliquer, elle en recherche la loi ; et si l'un d'eux offre une anomalie, elle s'efforce de la justifier. Ici, les distinctions les plus subtiles sont, en quelque façon, excusables. Est-ce là le cas de mon adversaire ? Nullement. Il ne s'agit pas pour lui d'expliquer un mot, une forme, une construction plus ou moins insolite, que nous offre la Bible ; tout au contraire. La Bible donne פדרום, les hébraïsants l'assimilent à פדרון, confirmé par une foule d'analogies ; tous les lexicographes écrivent de même דְּמִירוֹן ، פְּתְרוֹן ، צְקְלוֹן, etc. M. L., lui, rompt en visière et à la Bible et à l'opinion générale ; il forge un פִּדְרוֹן, un דִּמְיוֹן, un פִּתְרוֹן qu'on n'a jamais vus ni connus ; pour justifier, non des faits acquis, mais une hypothèse toute personnelle, il invente les distinctions arbitraires que vous savez, puis il nous défie de le réfuter ! C'est triompher à bon marché, et violer la règle de droit bien connue : המוציא מחברו עליו הראיה. En d'autres termes, c'est lui qui a créé l'hypothèse, c'est à lui que la preuve incombe.

Le mot d'*hérésie*, que j'avais employé, lui a peut-être paru un peu dur... Qu'à cela ne tienne, remplaçons-le par celui d' « erreur ». *Errare humanum*. Mais il fera bien de se rappeler que cette maxime a un complément : *Perseverare diabolicum*.

Dans la note précédant celle à laquelle je réponds, M. L. commet deux ou trois petites fautes, qu'il me permettra de lui signaler. Page 111, note, il confond les *Proverbes* avec l'*Ecclésiaste*. — P. 112, note, il prétend que le *noun* de ידינו (Deut., VIII, 3, 16) est dû *au hiatus* (lisez : *à l'hiatus*) qu'on voulait éviter. Mais on lui citera des centaines de passages qui offrent le même hiatus, sans que jamais on ait intercalé un *noun*. La crainte de l'hiatus ne joue aucun rôle dans la langue hébraïque, comme il est facile de le voir presque à chaque ligne de la Bible. Ce *noun* du passé est probablement un reste de chaldaïsme comme celui du futur, et je me rangerais volontiers à l'avis de Luzzatto, qui l'explique (*Gramm. della ling. ebr.*, n° 361) par l'influence du pronom araméen אִנּוּן.

L. Wogue.

BIBLIOGRAPHIE

(Par suite de l'abondance des matières, la Revue bibliographique *est ajournée au prochain fascicule.)*

Loeb (Isidore). **La Littérature des Pauvres dans la Bible**. Préface de Théodore Reinach [1]. — Paris, Léopold Cerf, 1892; in-8° de xv + 280 p.

Les différents morceaux dont se compose ce recueil ont paru pour la plupart dans la *Revue des Études juives* pendant ces trois dernières années. M. Loeb avait projeté lui-même de les réunir, et le volume était déjà fort avancé lorsque la mort est venue enlever l'auteur, dans toute la force de l'âge et du talent, à ses études, à ses œuvres, au judaïsme qu'il honorait. Un devoir s'imposait à ses amis : c'était d'achever la publication commencée en se conformant strictement aux intentions de l'auteur, qu'il avait eu soin de rédiger par écrit. On a donc fait entrer dans la composition de ce volume tous les morceaux qu'il y destinait et ceux-là seulement, soit qu'il les eût déjà imprimés et corrigés de son vivant, soit qu'ils fussent restés à l'état de manuscrits. Sans doute le nombre s'en serait accru avec le temps, car le cadre que M. Loeb s'était tracé était souple et se prêtait à des élargissements successifs, au fur et à mesure de ses découvertes : c'est ainsi qu'il y aurait fait entrer certainement une étude sur le *Premier Isaïe*, dont il avait rassemblé tous les matériaux pendant sa dernière maladie. Mais nous avons tenu à ne livrer au public les idées de notre ami que sous la forme mûrement méditée où il avait coutume de les livrer lui-même. Nul n'a poussé plus loin le respect du lecteur, comme celui de la vérité; ce n'était pas à nous, ses amis et collaborateurs de douze ans, de nous écarter de son exemple.

[1] [Le compte-rendu qu'on va lire est la reproduction de cette préface. *Réd.*]

Nous avons dit que dans le plan de l'auteur, tel qu'il s'était peu à peu agrandi et précisé, les différents chapitres de ce livre étaient liés ensemble par une pensée commune et formaient bien les parties d'un tout. C'est ce qu'indique le titre sous lequel il les avait groupés : *La littérature des Pauvres dans la Bible*. Quel est au juste le sens, la portée de cette expression quelque peu énigmatique? Répondre à cette question, ce sera formuler en quelque sorte l'idée maîtresse de ce livre, comme M. Loeb n'eût pas manqué de le faire s'il avait eu le temps d'en écrire la préface.

De toutes les périodes de l'histoire d'Israël, la plus obscure et, en apparence, la plus vide est celle qui s'étend depuis le retour de la captivité de Babylone jusqu'au soulèvement des Macchabées. Pour l'histoire politique, ces quatre siècles sont un véritable désert, d'où émergent, comme de rares oasis, les épisodes d'Esdras, de Néhémie, etc. Mais si cette époque fut singulièrement stérile en événements, nulle ne paraît avoir été plus féconde et mieux remplie au point de vue de l'histoire des idées. C'est alors, en effet, de l'aveu unanime des critiques modernes, que se sont fondus et organisés les éléments si complexes qui entrent dans la composition du judaïsme classique: le vieux fonds des traditions hébraïques, pétri et transformé par le génie prophétique, les légendes et les croyances empruntées aux religions babylonienne et persane, les institutions créées ou modifiées par l'esprit sacerdotal. Législation, dogme, culte, morale, tout ce qui fait l'essence du judaïsme a reçu son empreinte définitive à l'époque dite de la Restauration ; c'est alors aussi que les parties législatives et historiques de la Bible ont pris, par des retouches, des additions et des soudures successives, la forme et les proportions qu'elles ont gardées depuis.

L'activité littéraire de ces quatre siècles ne s'est pas bornée, tant s'en faut, à un travail de remaniement, d'interpolation et de codification. Les besoins nouveaux du culte concentré à Jérusalem, la vie religieuse, d'une intensité extraordinaire, qui régnait dans la petite communauté palestinienne, ont donné naissance à une série de compositions originales, pour la plupart anonymes ou pseudonymes, où se reflète l'esprit de l'époque. De ces compositions, les unes narratives, les autres lyriques, une faible partie, la plus édifiante sans doute, nous a été conservée dans le canon biblique. C'est une catégorie particulière de ces ouvrages, la plus importante par le nombre comme par la portée morale, que M. Loeb propose de désigner sous le titre de « littérature des Pauvres », du nom de la classe ou secte où elle aurait pris naissance.

Suivant une théorie dont le germe, mais le germe seulement, se trouve dans le beau commentaire de Graetz sur les *Psaumes*, publié en 1882, il se serait formé, en effet, au sein du peuple juif, pendant l'exil de Babylone, « une classe d'hommes qui prétendaient être spécialement les serviteurs de Dieu et croyaient être plus fidèles au judaïsme que les autres Juifs. Ils avaient fait vœu de pauvreté et d'hu-

milité, se croyaient destinés à expier les fautes du peuple juif et à souffrir pour lui afin de mériter sa délivrance. Ils se regardaient volontiers comme le cœur et la moelle de la nation, une sorte de symbole vivant du peuple juif. Ce sont eux seuls, ou à peu près, qui paraissent être rentrés en Palestine après la conquête de Babylone par les Perses et ils continuèrent à y vivre comme ils avaient vécu en Babylonie. *La Palestine juive eut donc des espèces de derviches voués à la vie pieuse, humbles et pauvres par principe et par profession.* Ces braves gens formaient probablement des associations ou confréries ; ils s'appelaient les Pieux, les Justes, les Saints, les Pauvres, les Humbles (*hacidim*, *çaddikim*, *aniyyim*), etc. ». Cette classe de puritains, qui naît à l'époque perse, devient prépondérante sous la domination syrienne et persiste à l'époque asmonéenne et au-delà. Le pharisaïsme est tout imprégné de ses doctrines ; les esséniens sont une de ses colonies ; enfin elle occupe une place importante dans le christianisme primitif : le *Sermon sur la Montagne* n'est autre que le dernier écho, à peine affaibli, de l'apologie et de la consolation du « pauvre d'esprit et d'intention » qui remplit tant d'admirables pages des Psaumes.

Cette hypothèse d'une classe nombreuse et importante de puritains, élite et ferment de la nation juive, ne donne pas seulement la clef d'une foule de passages bibliques qui resteraient autrement inintelligibles, elle nous paraît recevoir une confirmation inattendue d'un fait trop négligé jusqu'à présent par les historiens. Nous voulons parler de l'impression que produisit le peuple juif sur les premiers observateurs grecs, lorsque ceux-ci firent sa connaissance au lendemain de la conquête d'Alexandre. Pour Théophraste, les Juifs sont « une nation de philosophes qui passent leur temps à disserter sur les choses célestes ». Pour Cléarque de Soles, qui n'a pas assez d'admiration pour leur sobriété et leur endurance, ils descendent des sages de l'Inde. Son contemporain Mégasthène les compare également aux brachmanes ou gymnosophistes indous. Ces rapprochements sont d'autant plus remarquables qu'ils émanent de témoins qui, ne pouvant lire les livres sacrés d'Israël, non encore traduits en grec, jugeaient les Juifs exclusivement d'après leur genre de vie et leur physionomie morale. S'ils les assimilent *in globo* aux philosophes de la Grèce et aux ascètes de l'Inde, c'est apparemment que le plus grand nombre des exemplaires de la race qu'ils avaient rencontrés appartenaient à cette classe de piétistes, détachés des biens terrestres, sobres et chastes, absorbés dans la contemplation de Dieu et dans l'attente du règne messianique, que M. Loeb désigne sous le nom de « Pauvres ».

Nul historien n'a pris la peine de nous décrire en détail les mœurs et les croyances de ces obscurs puritains, mais leur âme candide et brûlante revit encore pour nous dans leur littérature. L'œuvre littéraire des Pauvres comprend avant tout deux grands morceaux du canon biblique : le recueil des *Psaumes* et la suite de prophéties connue sous le nom de *Second Isaïe*. C'est à l'analyse approfondie, à

la dissection, peut-on dire, de ces deux livres qu'est consacrée la plus grande partie du présent ouvrage; nous ne pouvons qu'y renvoyer le lecteur. Il y verra avec quelle méthode rigoureuse, quelle patience robuste d'énumération et de classification, M. Loeb a su dégager, de la végétation touffue d'images où s'enveloppe la pensée du psalmiste et du prophète, les motifs, en très petit nombre, qui servent de thème commun à la plupart de leurs effusions lyriques.

Deux couples antithétiques, le Pauvre et le Méchant, Israël et les Nations, couples dont les termes se correspondent deux à deux au point de se confondre souvent, voilà pour les personnages mis en scène. La lutte acharnée de ces ennemis irréconciliables, devant aboutir au triomphe final du Pauvre et d'Israël, voilà pour le sujet. La misère des justes, leurs souffrances physiques et morales considérées comme l'expiation de leurs péchés volontaires ou involontaires ou de ceux de leurs pères, la foi inébranlable dans la justice de Dieu et dans l'avènement prochain de l'ère messianique qui remettra chacun à sa place et prosternera les Nations aux pieds du vrai Dieu, voilà pour la croyance et le rêve d'avenir.

Il n'y a guère de différence entre la théologie des Psaumes et celle du Second Isaïe, si ce n'est que, dans ce dernier recueil, un peu plus ancien, le personnage du Méchant — c'est-à-dire les riches, les puissants, les satisfaits, plongés dans la vie terrestre et oublieux de la parole divine, — est encore très effacé et que le Pauvre n'y apparaît pas comme pleinement détaché de la masse de la nation juive. Le « Serviteur de Dieu » du Second Isaïe est une figure singulièrement élastique, qui sert tantôt à désigner le peuple juif tout entier, tantôt ce peuple débarrassé de ses éléments malsains, tantôt une élite plus restreinte, tantôt, enfin, un personnage unique, futur plutôt qu'actuel, en qui se concentrera comme la quintessence du judaïsme et qui sera armé d'une puissance surnaturelle pour ramener le règne de la justice sur la terre. Ce Messie juif, conçu à l'origine, non pas comme un roi temporel, mais comme un Pauvre idéal, avait pour pendant le Messie des Gentils, destiné à lui frayer les voies, et comme David finit par être le prototype du premier, Cyrus devint celui du second. On le voit : M. Loeb refuse de prendre à la lettre les allusions précises qui ont fait généralement considérer l'auteur des chapitres XL à XLVI d'Isaïe comme un contemporain de Cyrus, qui ont permis même à certains interprètes de pointer, en quelque sorte, sur ces prophéties le progrès des opérations militaires qui aboutirent à la prise de Babylone. Pour notre ami, le Cyrus du Deutéro-Isaïe est un Cyrus messianique, et l'auteur ou les auteurs du recueil de prophéties auraient vécu, non en Babylonie, mais en Palestine, quelque temps après le retour de la captivité : les captifs, les exilés dont le prophète annonce le retour à l'époque du Messie, ne sont pas les exilés de Babylone, mais les membres d'Israël dispersés à travers toutes les nations.

En ce qui concerne la chronologie des Psaumes, l'opinion de M. Loeb n'est pas aussi subversive, mais elle est tout aussi radicale.

Il admet, avec la majorité des critiques allemands, que la composition de ces poèmes se place en gros entre les années 589 et 167 avant Jésus-Christ ; mais à la différence de plusieurs exégètes, il tient ces dates pour les limites extrêmes, infranchissables, qu'il ne faut pas dépasser sous aucun prétexte. Ainsi il n'admet pas avec M. Renan, par exemple, l'existence d'un seul psaume antérieur à l'exil ; il n'admet pas non plus, avec Reuss, que tout ou partie du recueil date de l'époque asmonéenne ; enfin il n'admet pas avec Grætz, que les Psaumes aient été, à l'origine, principalement ou exclusivement, des compositions liturgiques, destinées aux chants du Temple. Par dessus tout, il rejette comme un jeu d'esprit puéril la tendance qui cherche à répartir les différents Psaumes à travers cette longue série de siècles, en identifiant les faits contemporains auxquels se rapporterait tel ou tel poème. A son avis, une pareille méthode ne peut aboutir qu'à des déceptions ou à des illusions, car « il n'y a qu'une histoire pour les Psaumes, c'est l'histoire de l'âme juive à l'époque du second temple, une histoire tout intérieure et morale, où ne retentissent que de loin les événements du dehors ».

Reste à savoir si la critique se résignera à une pareille simplification du problème. Déjà des voix autorisées se sont élevées pour demander si le recueil des Psaumes est vraiment à ce point d'une seule coulée, d'une seule et monotone inspiration religieuse, « s'il n'existe pas au moins quelques Psaumes réels, sortant de la masse uniforme par des préoccupations objectives, par des traits de décor, par un accent personnel et intéressé qui trahissent l'œuvre jaillie des circonstances [1]. »

Le dépouillement méthodique des Psaumes et du Second Isaïe a permis à M. Loeb de dresser en quelque sorte le répertoire des idées et des images qui constituent le fonds commun de la littérature des Pauvres. A son tour, ce répertoire lui fournira les termes de comparaison, les *critériums* nécessaires pour rattacher au même cycle littéraire, avec plus ou moins de certitude des œuvres d'inspiration et de langage analogues, mais restées sans attribution précise ou égarées dans d'autres parties du recueil biblique. C'est, en premier lieu, la célèbre prière des *Dix-huit bénédictions* (*Schemonè Esrè*), après ou avec le *Schema*, le joyau du rituel israélite : M. Loeb montre avec une grande sagacité qu'avant de devenir la prière nationale des Juifs, ce morceau, véritable centon des Psaumes et des Prophètes, a dû être la prière spéciale de cette élite de puritains que nous avons appelés les Pauvres et qui l'ont transmise, un peu modifiée, aux Pharisiens, leurs successeurs. C'est ensuite tout un groupe de morceaux poétiques insérés dans les textes en prose de la Bible, tels que la bénédiction de Jacob et celle de Moïse, le cantique de la mer Rouge et le cantique de Débora, les prières d'Hanna et d'Ezéchias, etc. Pour M. Loeb, ces morceaux ne seraient autre chose que de véritables Psaumes, nés

[1] James Darmesteter, *Rapport à la Société asiatique* (1892), p. 65.

dans le même milieu et à la même époque que les Psaumes proprement dits, mais introduits après coup, à leur place chronologique, dans les livres narratifs et prophétiques. Le cadre historique où se place le poète ne serait qu'une fiction consacrée par l'usage ; la construction uniforme de plusieurs de ces morceaux, qui semblent jetés dans le même moule, suffirait à révéler leur communauté d'origine. En tout cas, on n'est pas plus autorisé à considérer ces broderies tardives comme des documents historiques qu'on ne doit chercher de l'histoire dans le *Mariage de Roland*, de Victor Hugo, ou la *Jeanne d'Arc*, de Casimir Delavigne.

On voit à quel point M. Loeb — presque en même temps que M. Maurice Vernes, et pour des raisons analogues — avait secoué le joug de l'exégèse orthodoxe. Par là, nous entendons, non pas cette vieille orthodoxie traditionaliste, désormais inoffensive, qui prenait au sérieux les suscriptions des Psaumes ou les prédictions de Daniel, mais l'exégèse protestante moderne, l'exégèse des Graf, des Kuenen, des Reuss et des Wellhausen, que la docilité de certains disciples tend à ériger en une orthodoxie nouvelle, en dehors de laquelle il n'y a point de salut. Certes, notre ami admirait, autant que personne, les grands travaux de cette école ; il en acceptait au moins provisoirement certains résultats, mais il conservait, avec sa liberté d'appréciation complète, une extrême défiance envers les procédés et les conclusions de l'exégèse rationaliste en matière de chronologie littéraire. La chasse aux allusions historiques, en particulier, lui paraissait une méthode dangereuse et qui témoignait d'une médiocre connaissance de l'âme juive et des habitudes du lyrisme hébraïque. Il en est un peu de la poésie des Juifs comme de leur verbe : le présent lui est inconnu. Sans effort, sans pédantisme, par une pente naturelle de leur esprit, psalmistes et prophètes se font successivement et parfois simultanément les contemporains du passé le plus lointain comme de l'avenir le plus vague. Pour mieux dire, leur pensée vagabonde va et vient sans se fixer dans l' « océan des âges » ; elle vit dans un rêve perpétuel où la notion du temps s'efface comme celle des lieux. Leur langage est bien le vêtement qui convient à cette pensée flottante et comme hallucinée : c'est un tissu diapré, tout imprégné de métaphores d'une fraîcheur et d'une transparence parfaites pour qui sait les comprendre, mais qui deviennent d'une obscurité impénétrable ou d'une matérialité grossière dès qu'une exégèse trop positive veut fixer sur la palette ces couleurs de l'arc-en-ciel.

Chose singulière, ce ne sont pas seulement les interprètes modernes qui se sont trompés plus d'une fois au sens de ces métaphores troublantes. L'imagerie des psaumes a exercé sur les derniers rédacteurs de la Bible et même sur ceux de l'Évangile une influence d'autant plus profonde que le sens s'en était plus vite perdu. Dans un des chapitres les plus piquants de son livre, M. Loeb montre comment plusieurs des miracles ou des faits extraordinaires relatés

dans l'Ancien-Testament doivent leur origine à des expressions imagées des Psaumes, prises à la lettre, c'est-à-dire mal comprises. Josué arrêtant le soleil, David gardant les troupeaux, Datan et Abiram engloutis par la terre, Joseph et Daniel jetés dans une fosse — autant de mythes à la racine desquels il n'y a qu'un symbole desséché, une des nombreuses figures de la lutte du Pauvre et du Méchant transportée arbitrairement dans l'histoire. De même, l'aventure de Jonas et celle de Job ne sont pas autre chose que des allégories presque banales de la littérature des Pauvres, matérialisées et amplifiées sous forme de roman. Les mêmes contresens grossiers ont engendré bon nombre des épisodes les plus célèbres de la vie de Jésus. Il ne suffit pas d'y voir, avec Baur et Strauss, la mise en action des prophéties de l'Ancien-Testament : les métaphores des Psaumes peuvent en revendiquer une large part. La figure idéale de Jésus doit beaucoup au type du Pauvre idéal, qui est, on l'a vu, une des formes du Messie des psalmistes. De même « dans les Psaumes, Dieu guérit toutes les maladies du Pauvre, qui, par convention, est muet, aveugle et paralytique : voilà pourquoi Jésus, à son tour, guérit tant de muets, d'aveugles et de paralytiques véritables. Si dans le drame de la Passion, on donne à Jésus du vin mêlé d'absinthe, c'est que le Pauvre a dit dans les Psaumes : *Dans ma nourriture ils ont mis de la bile, et quand j'ai eu soif, ils m'ont fait boire du vinaigre.* Si l'on se partage au sort les vêtements de Jésus, c'est que le Pauvre a dit également : *Ils se partageront mon vêtement et tireront au sort ma robe...* » Qui ne voit quelles larges perspectives ces indications ouvrent à la critique des Evangiles ? Décidément, le mot de Max Müller : « La mythologie est une maladie du langage » n'est pas seulement vrai des mythologies antiques.

Nous en avons dit assez pour faire apprécier l'intérêt des problèmes examinés dans l'œuvre posthume d'Isidore Loeb, l'originalité et parfois la hardiesse des solutions proposées. Ces doctrines heurtent bien des idées reçues, et l'auteur, dans sa belle loyauté de savant, n'a rien fait pour en atténuer la crudité. Aussi faut-il s'attendre à ce qu'elles soient ardemment discutées ; et, sans doute même, il apparaîtra, à la lumière de la controverse, que l'auteur s'est parfois laissé entraîner trop loin par la logique de son système, qu'il a trop tendu à rajeunir et à « uniformiser » les textes bibliques, par réaction contre les tendances contraires des exégètes en vogue. Mais, quelle que soit l'étendue des corrections que l'avenir apportera à ses idées, nul ne pourra lui refuser l'honneur d'avoir, le premier, défini et constitué une des branches les plus fécondes de la littérature israélite, branche dont on n'étudiait, jusqu'à présent, que des rameaux isolés. Cela seul suffirait pour assurer une valeur durable à son livre. Le judaïsme français peut être justement fier d'avoir vu sortir de son sein cette importante contribution au progrès des études d'exégèse biblique ; du moins n'a-t-il aucune raison de s'en inquiéter. Pour nous, qui croyons que la gloire de la religion juive réside essentiel-

lement dans son élévation morale, dans l'étroite corrélation qu'elle a su établir et maintenir entre les notions du Bien, de la Justice et de la Divinité, nous nous refusons à penser que sa grandeur dans le passé et sa vitalité dans l'avenir soient le moins du monde liées à des questions de date et d'authenticité matérielle. La Bible nous apparaît d'autant plus grande qu'elle se révèle comme l'effort collectif de tout un peuple pendant une longue suite de siècles. Ce sera l'honneur de M. Loeb d'avoir, en approfondissant cette idée sur un point particulier, engagé définitivement le judaïsme dans la voie de l'exégèse scientifique, dont des répugnances si naturelles l'avaient longtemps écarté. Pourquoi faut-il que ce beau livre, qui inaugure peut-être une nouvelle phase dans l'histoire des études bibliques, soit en même temps le testament littéraire de son auteur ?

THÉODORE REINACH.

H. D. MULLER et David KAUFMANN. **Der Brief eines ægyptischen Rabbi an den Gaon [Salomon] ben Jehuda.** Tirage à part du Ve volume des *Mittheilungen aus der Sammlung der Papyrus Erzherzog Rainer*, 1892, avec une phototypie.

La collection de l'archiduc Rainer s'est enrichie, il y a environ deux ans, de fragments hébreux et arabes, écrits en lettres hébraïques, provenant de l'Egypte. Outre des pages de littérature rabbinique, les fragments renferment aussi des lettres du contenu le plus varié. En ayant eu quelques pièces sous les yeux, j'ai émis l'hypothèse que la collection pouvait provenir de la chambre de la synagogue du Vieux-Caire destinée à la conservation des documents hors d'usage. Au sujet de cette chambre de débarras, le voyageur J. Saphir raconte notamment ceci : « Au-dessus de la synagogue du Vieux-Caire se trouve une pièce où l'on conserve des livres hors d'usage ou lacérés. Comme on me disait qu'elle était très ancienne et pleine de livres anciens et précieux, j'eus l'idée de la visiter, dans l'espoir d'y découvrir des choses intéressantes. Après deux jours de travail et de fouilles au milieu de la poussière, j'amenai au jour quelques feuilles d'anciens livres [imprimés] et de manuscrits. Elles me parurent n'avoir aucune importance. Dieu sait ce qui est encore enfoui là-dessous ; quant à moi, je perdis patience et je ne continuai pas mes recherches [1] ».

[1] Voyages, I, 21 : ושם גניזה לספרים בלואים וקרועים וכי הגידו לי כי ישנה היא מאד בית מלא גנזו כספרים נושנים קדמוניות רציתי לחפש שמה אולי אמצא דבר מה... ואחרי עמלתי שני ימים ומלאתי אבק ועפר בררתי

C'est de ce magasin que semble aussi provenir la lettre publiée par MM. Müller et Kaufmann, et c'est sans doute pour cette raison que les éditeurs assurent que la collection de fragments de manuscrits hébreux vient, sans doute, d'une synagogue du Vieux-Caire.

La lettre n'a ni date, ni signature. Même le nom du destinataire manque; seul, le nom de son père y est indiqué. Le père se nommait Juda. L'auteur donne au destinataire le titre de Gaon et dépeint le père comme un Hassid. Beaucoup de mots sont barrés et corrigés par d'autres. A la marge et entre les lignes se trouvent des gloses provenant d'une autre main. Nous sommes ici en présence d'un brouillon de lettre, comme les éditeurs le font observer, avec raison. Les gloses, d'une autre écriture, sont sans doute dues au correcteur à qui le brouillon avait été soumis pour être remanié.

L'écriture et la langue sont anciennes. Voici quel en est le sujet : Un ministre officiant de la communauté où vivait l'auteur de la lettre avait été mis en interdit par un Mar Joseph, le quatrième, et la communauté ne voulait pas le garder à son service. Celui-ci produisit un écrit du Gaon destinataire de la lettre en question, où celui-ci déclarait que l'officiant était capable et méritant (ראוי וראוי), et que c'était un devoir de le soutenir (מצוה לסייעו).

L'auteur de la lettre dit que, sur la foi de cette missive, il aurait voulu rétablir l'officiant dans ses fonctions, mais que les membres de la communauté s'y opposèrent. Ils contestaient l'authenticité de la lettre et réclamaient une nouvelle missive du Gaon, munie de son cachet et de l'attestation de plusieurs membres du Conseil de la communauté. L'auteur de la lettre ajoutait que les discussions étaient graves et que les avis des administrateurs n'étaient plus écoutés, « comme le maître n° 6 a dû le constater *de visu* ». Il priait le destinataire d'adresser, à ce sujet, à la communauté, une lettre autographe et d'honorer d'une lettre spéciale un certain Hesed, homme aussi charitable que pieux, toujours occupé à maintenir la paix dans la communauté et à soutenir la bonne cause. Dans cette lettre, il est fait mention d'une missive des anciens de Ramlah, où ceux-ci déclaraient que l'officiant avait été frappé d'interdit pour cause de sorcellerie.

Quel peut être le Gaon auquel cette lettre était adressée et où a-t-il pu demeurer? Les savants éditeurs savaient par Benjamin de Tudèle (éd. Londres, p. 98) que les Juifs égyptiens avaient leur Nagid qui avait le droit d'investiture, indépendamment des autorités babyloniennes, pour tous les rabbins et officiants de l'Egypte. Le Nagid avait même l'habitude de confirmer les décisions

והעליתי כמה דפים מספרים שונים ישנים וכ"י ולא מצאתי בם תועלת ורבו יודע מה יש עוד למטה כי נלאתי לחפש וידרעות. Dans les synagogues de Russie et de Pologne, on trouve encore maintenant de ces réduits où l'on conserve des feuilles détachées ou déchirées, qu'on ne peut détruire, par respect pour leur contenu.

halachiques[1]. Cependant les éditeurs ont cru devoir admettre que notre lettre a été adressée à un Gaon de Bagdad, un certain Salomon b. Juda, qui aurait vécu à Bagdad, vers 1170, et aurait été le dernier exilarque. Or, il n'a jamais existé à Bagdad d'exilarque de ce nom. Il y avait un Salomon b. Juda, qui a vécu à Jérusalem en 1047, où il était à la tête d'une école, comme le rapporte l'unique document qui en parle[2]. Mais nous ne savons rien d'un exilarque ou Gaon nommé Salomon ben Juda, qui aurait vécu à Bagdad vers 1170. Nous pouvons même prouver qu'à cette époque, il ne pouvait y avoir dans cette ville un exilarque de ce nom. Benjamin de Tudèle et Petahia de Ratisbonne, qui étaient à Bagdad vers cette époque, rapportent que l'exilarque de cette ville s'appelait Daniel, et non Salomon[3]. Mais il y avait au Vieux-Caire, vers 1170, un chef d'Académie du nom de Nathanel, qui avait le droit de nommer des rabbins et des officiants pour toutes les communautés d'Egypte (Benjamin de Tudèle, *loc. c.*). Dans la génération précédente, les fonctions de Nagid y avaient été remplies par le médecin Samuel ben Hanania, que Juda Hallévi appelle גאון יעקב הנאהב[4]. Peu de temps après 1170, Maïmonide était déjà reconnu en Egypte comme une autorité. Notre lettre ne peut donc guère avoir été écrite dans la seconde moitié du XIIe siècle. La langue indique une époque plus ancienne. Si elle a été écrite avant 985, elle peut avoir été adressée à un Gaon babylonien, car le poste de Nagid ne fut institué en Egypte que vers 985[5]. Mais le contenu de la lettre et quelques tournures de phrase rendent plus vraisemblable qu'elle était destinée à une autorité indigène qui était tout-à-fait au courant de la situation locale.

Les chiffres qui suivent la mention des maîtres ou juges peuvent s'expliquer de la façon suivante. Le collège rabbinique se composait : 1° du *Gaon*, ou supérieur de l'École ; 2° de l'*Ab-bet-din*, qui était, en quelque sorte, son second ; 3° de (sept) membres ne portant pas de titre spécial et nommés simplement selon leur rang d'importance, le troisième (après le supérieur et l'Ab-bet-din), le quatrième, etc.[6].

[1] Sambary, dans Neubauer, *Chronicles*, 133.

[2] ואחרי רב האיי לא נתמנה ראש ישיבה בבבל כי אם ראש גלות ושמו רבי חזקיה שהוא עתה ראש והוא מבית דוד ובנו רב דוד ר"צ ורבי שלמה בר יהודה ראש ישיבה ירושלם עיר הקודש אלהים יכוננה עד עולם סלה והוא ראש ישיבה עתה בשנת ד' אלפים ותתז ליצירה ובשנת תתקעה לחורבן הבית ובשנת אנף ושנו לשטרות בט"ו באלול. (Neubauer, *ibid.*, 187.) L'ère du monde ne correspond pas aux deux autres ères.

[3] Voir Graetz, *Geschichte*, VI, 459.

[4] בתולת בת יהודה, p. 96, à la fin.

[5] Sambary, dans Neubauer, *Chronicles*, 115-116.

[6] D'après le type du Synhédrin, dont Maïmonide dit, dans הלכות סנהדרין I, 3, הגדול בחכמה שבכולן מושיבין אותו ראש עליהן והוא ראש הישיבה והוא שקורים אותו החכמים נשיא... ומישבין הגדול שבשבעים משנה לראש ויושב מימינו והוא הנקרא אב בית דין, ושאר השבעים יושבין לפניו כפי שניהם וכפי מעלתם כל הגדול מחבירו בחכמה יהיה קרוב לנשיא משנאלו יותר מחבירו. Voir sur la période des Gaonim, Graetz, V, 481.

La réponse à des questions importantes devait parfois être munie de la signature de plusieurs membres du collège. La signature du supérieur de l'école ne suffisait pas[1]. De là vient ce qui est dit dans notre lettre, ligne 30 : עד שיבא כתב אדוננו הגאון שמ"צ בחתימתו ועמו אב והשלישי להקהל. Outre la signature du Gaon, on exige encore celle de l'Ab-bet-din et celle du troisième membre du collège, c'est-à-dire du principal des דיינים non titrés. Les éditeurs croient que les chiffres désignent les chefs des dix écoles de Bagdad et que le mot אב, dans la phrase בחתימתו ועמו אב והשלישי להקהל, est une abréviation pour הראשון והשני.

Pour ce qui concerne la traduction et l'explication de la lettre, je ferai les remarques suivantes : Dans la suscription, voici les titres donnés au destinataire : שלום וברכה... לתכן מלוכה וכל מסרב להתבריכה מתקומם להצריכה... לתכן המלוכה אמתה לשפכה, נתיבותה להאריכה.

Les éditeurs traduisent les six derniers mots : « l'affermissement du royaume, l'humiliation de la servante, à ses voies la longueur ». Ils observent à ce sujet : אמה est l'expression consacrée pour désigner le royaume arabe ou l'Islam...

Je ne comprends pas comment cette idée a pu venir aux savants éditeurs. A qui se rapporterait donc, dans cette explication, le ה affixe de אמתה ? Il est impossible que לשפכה signifie « humilier ». Du reste, le Gaon était toujours en rapports amicaux avec l'Etat arabe et l'Islam, et c'est vainement qu'on chercherait dans la littérature rabbinique une semblable sortie anti-patriotique. Il est certain que אֶמָתָהּ signifie ici « crainte devant elle » ; le sens est, comme dans les phrases précédentes, que le Gaon consolide sa puissance et en inspire la crainte. C'est dans ce sens que l'auteur de notre lettre dit aussi, ligne 38 : ולא ימנע לתת אמת הדין עליהם. Avec אימה, on emploie ordinairement le terme נתן ou נטל ; notre auteur se sert, à cause de la rime, de la racine שפך, qui est employée dans l'Ecriture-Sainte avec חמה, חרון, זעם, עברה, בוז et רוח.

Ligne 8 : בן כגק מורי' יהודה חסיד חורו גן עדן דיורו. Les éditeurs transcrivent אורו, mais le fac-simile porte חורו. La traduction est ainsi conçue : « au fils de notre seigneur et maître R. Juda Hassid... dont le séjour est le paradis ». Le mot חורו ou אורו n'est pas traduit. D'après l'hypothèse de M. Kaufmann, אורו est une abréviation pour אורו יאיר (= נרו). Ces mots se rapporteraient au Gaon vivant à ce moment, tandis que גן עדן דיורו se rapporte au père qui était mort. Cette succession d'expressions euphémiques est tout à

[1] Maïmonide lui-même se vit adresser une demande de ce genre de la ville d'Alexandrie, אגרת הרמבם, éd. Venise, p. 34 : אבל כתבו לי מאלכסנדריא שאם תכתוב לבדך ואמר הדיין לפקחים או לשופט פלוני אומר כך ואני אומר כך מי מכריע לא ישנו לנו דין. ואם החתומים רבים נמצא הוא יחיד בין רבים. וכיון שידעתי שכך הוא דיניהן באמת ראיתי למחול על כבודי כדי שיצא הדין לאמתו.

fait invraisemblable. Je lis, pour moi, חסיד דורו, et je traduirais ainsi : « le plus pieux de son époque », par analogie avec חסיד שבדור (*Taanit*, 8*a*). L'auteur de la lettre peut avoir donné par erreur au ד de דורו un jambage gauche, et ainsi s'est formé le mot חורו. Dans tous les cas, la première lettre dans le mot en question ne peut être un א.

A. Epstein.

CHRONIQUE

L'Exposition historique européenne à Madrid. — L' « Exposicion historico-europea », qui a été ouverte à Madrid au mois d'octobre dernier, contient plusieurs objets qui offrent un très grand intérêt pour l'histoire et la littérature juives. Dans une des premières salles, en entrant, on aperçoit des vues photographiques et des débris de murs, avec ornements et inscriptions hébraïques, de l'ancienne synagogue de Cordoue, découverte il y a environ huit ans par Don Fidel Fita, le savant vice-président de l'Exposition, dans la « Calle de los Judios », et décrite par lui dans le *Boletin de la real Academia de la Historia de Madrid* (tome V, fasc. 4 et 6). C'est la plus ancienne et peut-être l'unique synagogue de l'Espagne qui ait été construite dans le style mauresque et ornée d'inscriptions arabes, à côté des inscriptions hébraïques, et qui ait eu réellement un caractère mauresque. En marge des photographies, se trouvent la description si complète de Don Fidel Fita, ainsi que le travail publié sur ce sujet dans la *Revue* par le regretté Isidore Loeb.

Dans la même salle et sur le même mur on remarque quelques morceaux d'un rouleau de la Loi écrit au XIIIe ou au XIVe siècle, qui avait appartenu à une communauté juive espagnole et avait été apparemment déchiré par la populace lors de la destruction de la synagogue. On y trouve aussi une *meguilla*, d'une très belle écriture et bien conservée, qui mesure 3^m^,50 de longueur et 0^m^,29 de hauteur. Enfin, un vrai joyau, à cette exposition, c'est un Pentateuque écrit

sur parchemin, avec les *Haftarot* et les cinq *meguillot*, et achevé le 12 schebat de l'année de la création 5172 (27 janvier 1412). Le copiste a signé : Ascher Mosché Romi. Sur la dernière page, il y a une poésie synagogale, un *reschout* pour la fête de Pâque, commençant par ces mots : ארומם אל נאדר בין הכרובים דר.

La bibliothèque épiscopale de Tolède et la bibliothèque nationale de Madrid ont envoyé à cette exposition plusieurs Bibles hébraïques, d'une jolie calligraphie, dont une sur parchemin, avec des ornements marginaux et des initiales dorées. Ces Bibles, parmi lesquelles se trouve un exemplaire magnifique de la Bible dite « de Ferrare », avaient probablement appartenu autrefois à des Juifs riches d'Espagne.

On voit également à l'Exposition deux manuscrits hébreux appartenant à la bibliothèque épiscopale de Tolède. L'un contient le traité théologique *Ikkarim* de Joseph Albo, avec des annotations et des additions marginales ; il est bien écrit, mais défectueux au commencement et à la fin, et a plusieurs feuillets endommagés, parfois même devenus illisibles, par l'humidité. L'autre manuscrit, probablement originaire d'Italie, est un recueil d'œuvres diverses. Il contient :

1° Les « Portes de l'arbre de la vie », שערי עץ החיים (7 feuilles), sur des prescriptions religieuses, qui commencent ainsi :

בראשית דברי אשא לאל חי תחלה
האל המרומם על כל ברכה ותהלה

2° *Séfer Yohasin*, œuvre qui renferme des parties historiques' mais est absolument distincte de l'ouvrage du même nom d'Abraham Zacuto ; M. Neubauer la publiera prochainement. A la fin, on lit ces mots : « En l'année 4814 de la création du monde (1054), j'ai réuni les éléments de ma généalogie avec l'aide de Dieu, mon refuge. Achevé par Menahem ben Benjamin ».

3° Des règles de casuistique relatives à la *schehita*, פסקי הלכות שחיטה, d'Abraham ben Joab auteur, qui est probablement identique avec Abraham « le copiste » et vivait à Rome[1] au XIIIe siècle.

4° Des règles de casuistique relatives à la *schehita*, composées (שחבר) par Yehiel ben Yekoutiel ben Benjamin, qui vivait à Rome[2] en même temps qu'Abraham ben Joab. En réalité, il n'a pas « composé » ces règles, mais les a plutôt copiées du *Schibboulé Hallékét*. A la fin des feuilles de cet opuscule, on lit : « Achevé dans la nuit de jeudi, le 11 du mois de Schebat 5035 » (10 janvier 1275).

5° Des explications sur des règles de *schehita*, en vers, remplissant trois pages et commençant ainsi :

מרום בחר אל בעמו ישראל והנחילם דת בהתר ואיסורים

et quelques autres babioles poétiques.

[1] Zunz, *Literaturgeschichte der synagogalen Poesie*, 356.
[2] *Wissenschaftliche Ztschr. für jüd. Theologie*, de Geiger, III, 46.

Pendant mon séjour à Madrid, une personne de Cordoue qui fut informée de ma présence en Espagne, et que je ne connais pas, m'a écrit qu'elle possède une collection manuscrite de lettres de familles espagnoles, qui renferme entre autres :

a) Une lettre adressée à Garcia Sanchez de la Vega, dans laquelle l'auteur communique une histoire merveilleuse qui lui fut racontée par un Maure de Grenade ;

b) Une lettre adressée à un Juif de Naples au sujet d'une controverse que ce dernier avait soutenue avec l'auteur de la lettre ; elle débute ainsi : « Honorado y obstinado Judio » ;

c) Une *disputation*, que l'auteur soutint avec les Juifs de Rome, et dans laquelle deux autorités rabbiniques jouent un rôle ;

d) Une *disputation* avec les Juifs de Naples ;

e) Un traité où l'auteur explique pourquoi la langue hébraïque est tombée dans l'oubli ;

f) Une lettre adressée au comte Nasaoth et au marquis de Cenete, où l'auteur montre pourquoi les adeptes de l'Islam s'appellent les uns Maures, les autres Sarrasins et les autres Turcs ;

g) Une lettre que l'auteur adresse à un ami intime, pour lui reprocher, ainsi qu'aux autres marranes de s'être faits chrétiens.

Le propriétaire de ce manuscrit est tout disposé, contre paiement, à le laisser copier.

Budapest, 30 janvier 1893.

M. KAYSERLING.

Le gérant,

ISRAEL LÉVI.

TABLE DES MATIÈRES

REVUE.

ARTICLES DE FOND.

CARDOZO DE BÉTHENCOURT. Le trésor des Juifs Sephardim (*suite*)..... 97 et 235
EPSTEIN (A.). La lettre d'Eldad sur les dix tribus..... 30
GASTER. La source de Yalkout II..... 44
KAHN (Salomon). Thomas Platter et les Juifs d'Avignon..... 81
KAUFMANN (D.). I. Une Haggada de la France septentrionale ayant appartenu à Jacob ben Salomon, à Avignon..... 65
II. David Carcassoni et le rachat par la communauté de Constantinople des Juifs faits prisonniers durant la persécution de Chmielnicky..... 202
KRAUS (Samuel). Les antiquités gauloises dans le Talmud..... 14
LÉVI (Israël). I. Le repos sabbatique des âmes damnées..... 1
II. Une aumônière judéo-espagnole en pierre..... 78
LÉVY (Alphonse). Notes sur l'histoire des Juifs en Saxe..... 217
PORGÈS. Les relations hébraïques des persécutions des Juifs pendant la première croisade..... 181
REINACH (Salomon). L'accusation du meurtre rituel..... 161

NOTES ET MÉLANGES.

DERENBOURG (J.). Un livre inconnu de R. Bahia ben Joseph.... 248
KAYSERLING. Des Juifs gardiens des lions..... 255
LAMBERT (Mayer). I. Le déplacement du ton en hébreu et la syllabe protonique..... 111
II. La substitution du *mem* au *noun* en hébreu..... 112
III. Notes exégétiques..... 246
LŒW (Immanuel). Mélanges de lexicographie talmudique. 116 et 256
SCHWAB (Moïse). I. Une supplique de la communauté de Rome à Pie V..... 113
II. Un rituel hébreu manuscrit à Cambrai..... 250

BIBLIOGRAPHIE.

BACHER. Arabic Chrestomathy in Hebrew Character with a Glossary, par H. HIRSCHFELD..... 151
BACHER et PORGÈS. Studien u. Mittheilungen. Leben u. Werke des Saadjah Gaon, par A. HARKAVY..... 143
EPSTEIN. Der Brief eines ægyptischen Rabbi an den Gaon [Salomon] ben Jehuda, par H. D. MULLER et David KAUFMANN..... 272
LÉVI (Israël). Revue bibliographique, 3e trimestre 1892..... 122
REINACH (Théodore). La Littérature des Pauvres dans la Bible, par Isidore LOEB..... 265
SCHWAB (M.). Nouveau recueil d'inscriptions chrétiennes de la Gaule, par Edmond LE BLANT..... 158

CORRESPONDANCE.

HIRSCHFELD. Réponse à M. Bacher..... 260
WOGUE (L.). Réplique à M. Mayer Lambert..... 263

Chronique..... 276

FIN.

VERSAILLES, IMPRIMERIE CERF ET Cie, 59, RUE DUPLESSIS.

TABLES

DES VINGT-CINQ PREMIERS VOLUMES

DE LA

REVUE DES ÉTUDES JUIVES

TABLES

DES VINGT-CINQ PREMIERS VOLUMES

DE LA

REVUE DES ÉTUDES JUIVES

INSTRUCTIONS

1. La lettre **A** désigne l'*Annuaire*.

2. Les lettres **Act.** désignent les *Actes et Conférences*, dont il a paru un volume. Les *Actes et Conférences* ayant été joints à la *Revue*, sans tomaison particulière, à partir du t. XIX, les chiffres romains placés à la suite des lettres **Act.** renvoient au tome de la *Revue*.

3. Les chiffres placés entre parenthèse à la suite des articles renvoient aux *Additions et rectifications* faites à ces articles.

4. Les titres d'ouvrages imprimés en italiques sont ceux des ouvrages dont il a été rendu compte (ne figurent dans la table que les comptes-rendus offrant un intérêt particulier). Ces ouvrages sont rangés sous le nom de l'auteur. Le nom qui suit le titre de l'ouvrage est celui de l'auteur du compte-rendu.

   L'auteur du compte-rendu, quand il n'est pas désigné, est Isidore Loeb.

5. Les titres imprimés en caractères romains ordinaires sont ceux des articles de la *Chronique* ou des *Notes et Extraits*.

6. Dans la table des matières rangées par ordre de matières, c'est le mot essentiel de l'article qui figure en premier. Par exemple, pour l'article : *Essai sur l'histoire des Juifs de Médine*, il faut chercher *Médine*.

7. Dans la table des matières rangées suivant l'ordre alphabétique des auteurs, on a suivi l'ordre chronologique. Cependant quand une rubrique a servi à plusieurs articles parus dans divers tomes, on a placé sous cette rubrique tous ces articles, en abandonnant provisoirement l'ordre chronologique.

I

TABLE DES MATIÈRES

RANGÉES D'APRÈS L'ORDRE ALPHABÉTIQUE DES AUTEURS

A

Aron (M.). Liquidation des dettes de l'ancienne communauté juive de Metz, A, II, 109.

Astruc (Aristide). Les causes et les origines historiques de l'antisémitisme, conférence, A, III, 113.

B

Babelon (Ern.). Un vase judéo-chaldéen, IV, 165.

Bacher (W.). Notes sur Abou'l Walid, IV, 273.

— Étude critique sur quelques traditions étranges relatives à Rabbi Méir, V, 178.

— Joseph Kimchi et Abulwalid ibn Ganah, VI, 208.

— Un abrégé de grammaire hébraïque de Benjamin ben Juda, de Rome, et le *Pétah Debaraï*, X, 123.

— Moïse Ha-Nakdan, glossateur de la grammaire de Joseph Kimhi, XII, 73.

— Le sens du mot *micra*, XV, 113.

— Le commentaire de Samuel ibn Hofni sur le Pentateuque, XV, 277 ; XVI, 106.

— Encore un mot sur *micra* et *pasouq*, XVI, 277.

— Les signes mnémoniques des lettres radicales et serviles, XVI, 286.

— Une prétendue citation de Salomon ibn Gabirol dans Joseph Kimhi, XVII, 158.

— Abraham ibn Ezra dans le nord de la France, XVII, 300.

— Matériaux pour servir à l'histoire de l'exégèse biblique en Espagne, au XIIe siècle, Jehuda b. Barzilaï de Barcelone, XVII, 272.

— Le *Schem Hammephorasch* et le nom de quarante-deux lettres, XVIII, 290.

— Note sur Genèse, III, 19, XVIII, 299.

Bacher (W.). Un manuscrit hébreu intéressant, XX, 138.
— La conversion des Khazars d'après un ouvrage midraschique, XX, 144.
— Le commentaire sur Job de Samuel ben Nissim d'Alep, XXI, 118.
— Une version abrégée de la grammaire de Moïse Kimhi, XXI, 281.
— L'exégèse biblique dans le Zohar, XXII, 33 et 219.
— Aristote dans le Talmud, XXII, 134.
— Encore un mot sur Samuel ben Nissim, XXII, 135.
— Le baisement des mains dans le Zohar, XXII, 137, et XXIII, 133.
— Une grammaire hébraïque du Yémen, XXIII, 238.
— Derasch et Haggada, XXIII, 311.

Bardinet (Léon). Antiquité et organisation des Juiveries du Comtat Venaissin, I, 262.
— Condition civile des Juifs du Comtat Venaissin pendant le XVe siècle, VI, 1.
— Lettres d'abolition octroyées par le cardinal de Foix, VI, 280.
— Documents relatifs à l'histoire des Juifs dans le Comtat Venaissin, VII, 139.

Belléli (Lazare). Deux versions peu connues du Pentateuque, XXII, 250.

Bertolotti (A.). Les Juifs à Rome aux XVIe, XVIIe et XVIIIe siècles, II, 278.

Blanchet (Adrien). Les Juifs de Pamiers en 1256, XVIII, 139.

Bloch (Camille). Un épisode de l'histoire commerciale des Juifs en Languedoc (1738), XXIV, 272.

Bloch (Isaac). Bonjusas Bondavin, VIII, 280.
— Notes sur les Israélites de l'Algérie, X, 255.
— Les Juifs d'Oran, XIII, 85.
— Kalifa ben Malka, XIV, 114.
— Un permis de résidence, XIV, 116.

Bloch (Maurice). La femme juive dans le roman et au théâtre, conférence, **Act.**, XXIV, XXVIII.

Bloch (Moïse). Les 613 lois, I, 197; V, 27.

Bonnard (J.). Un alphabet hébreu-anglais au XIVe siècle, IV, 255.

Brann (M.). Additions à l'autobiographie de Lipman Heller, XXI, 270.

Brunschwieg (Léon). Les Juifs de Nantes et du pays nantais, XIV, 80 ; XVII, 125 ; XIX, 294.

Bruzzone (P.-L.). Les Juifs des États de l'Église au XVIIIe siècle, XVI, 246.
— Documents sur les Juifs des États pontificaux, XIX, 131.
— Les Juifs au Piémont, XIX, 141.

C

Cagnat (R.). Un milliaire inédit de Judée, XVIII, 95.
— L'armée romaine au siège de Jérusalem, conférence, **Act.**, XXII, XXVIII.

Cahen (Abraham). Règlements somptuaires de la communauté juive de Metz à la fin du XVIIe siècle, **A**, I, 75.
— L'émancipation des Juifs devant

la Société royale des Sciences et Arts de Metz, en 1787, et M. Roederer, I, 83.
— Les Juifs de la Martinique au XVIIe siècle, II, 93.
— Enseignement obligatoire édicté par la communauté israélite de Metz, II, 303.
— Le noble et le Juif prêteurs d'argent, III, 126.
— La section de Mischpatim divisée en deux pour la lecture de la Thora, III, 282.
— Les Juifs dans les colonies françaises au XVIIIe siècle, IV, 127, 236 ; V, 68, 258.
— Le rabbinat de Metz pendant la période française (1567-1871), VII, 103, 204 ; VIII, 255 ; XII, 283 ; XIII, 105.

Cahen (Albert). La prédication juive en France, conférence, **Act.**, XCV.

Cardozo de Béthencourt. Le trésor des Juifs Sephardim, XX, 287 ; XXV, 97 et 235.

Carvallo. Paragraphes du livre de la création de Philon relatifs aux propriétés des nombres, VI, 273.

Cazès (D.). Antiquités judaïques en Tripolitaine, XX, 78.

Charleville. Les sections du Pentateuque, VI, 122.

D

Darmesteter (Arsène). Notes épigraphiques touchant quelques points de l'histoire des Juifs sous l'empire romain, I, 32.
Darmesteter (Arsène). Lettres des Juifs d'Arles et de Constantinople (1489), I, 119.
— L'autodafé de Troyes (24 avril 1288), II, 199.
— Un alphabet hébreu-anglais au XIVe siècle, IV, 259.
— Le Talmud, **Act.**, CCCLXXXI.

Darmesteter (James). Les six feux dans le Talmud et dans le Bundehesch, I, 186.
— Joseph Salvador, **A**, I, 3.
— David et Rama, II, 300.
— Textes pehlvis relatifs au Judaïsme, XVIII, 1 ; XIX, 41.

Dejob (Ch.). Documents sur les Juifs des États pontificaux, IX, 77.
— De la condition des Juifs de Mantoue au XVIe siècle, XXIII, 75.

Derenbourg (H.). Les noms de personnes dans l'Ancien-Testament et dans les inscriptions himyarites, I, 56.
— Al-Batalyousi, VII, 274.
— Léon l'Africain et Jacob Mantino, VII, 283.
— Catalogue des manuscrits judaïques entrés au British Museum de 1867 à 1890, XXIII, 99 et 279.
— Un sceau phénicien, XXIII, 314.

Derenbourg (J.). Etudes bibliques :
1. Réflexions détachées sur le livre de Job, I, 1.
2. Notes détachées sur l'Ecclésiaste, I, 165.
3. Le Psaume LXXXIV, VI, 161.
— Sur le nom d'Amminadab, II, 123.
— Le mois de Etanim, II, 124.
— Les anciennes épitaphes des Juifs dans l'Italie méridionale, II, 131.

Derenbourg (J.). Le prophète Elie dans le Rituel, II, 290.
— Année de la composition du Tanna debé Eliahou, III, 121.
— L'inscription hébraïque du Siloâh, près de Jérusalem, III, 161.
— Les sections et les traités de la Mischnâh, III, 205.
— Quelques observations sur la section de Mischpatim divisée en deux pour la lecture de la Thora, III, 284.
— Un rudiment de grammaire hébraïque en arabe, IV, 274.
— Essai de restitution de l'ancienne rédaction de Masséchèt Kippourim, VI, 41.
— Encore quelques mots sur les sections du Pentateuque, VII, 146.
— La montagne de fer, VIII, 275.
— Légende et Haggada, IX, 301.
— Un rideau de synagogue de 1796, X, 253.
— Mélanges rabbiniques : 1. Mischnah *Iadaïm*, ch. IV, § 1 ; 2. Mischnah *Iadaïm*, ch. IV, § 2, XII, 65 ;
— 3. Quelques observations sur le Rituel, XIV, 26 ;
— 4. Les signes mnémotechniques des lettres radicales et serviles, XVI, 57.
— Elazar le Peitan, XII, 298.
— Le sarcophage de Tabnit, XV, 109.
— Encore un mot sur les signes mnémotechniques, XVII, 157.
— Gloses d'Abou Zacharîya ben Bilam, sur Isaïe, XVII, 172 ; XVIII, 71 ; XIX, 84 ; XX, 225 ; XXII, 47, 190 ; XXIII, 43 et 206.
— Le nom de Jésus dans le Koran, XVIII, 126.
— Le nom de Fangar, XIX, 148.
Derenbourg (J.). L'ouvrage perdu de Jehouda Hajjoudj, XIX, 306.
— Sur le nom du Traité de Moed-Katon, XX, 136.
— La critique de Saadia, par Mebasser, XX, 137.
— Un livre inconnu de R. Bahia ben Joseph, XXV, 248.
— Allocution prononcée le 26 janvier 1884, **A**, III, 115.
le 20 décembre 1884, **A**, IV, 7.

Dieulafoy. Le livre d'Esther et le palais d'Assuérus, conférence, **Act.**, CCLXV.

Dreyfus (Abraham). Le Juif au théâtre, **Act.**, XLIX.

Duchesne (L.). Note sur le massacre des chrétiens himyarites au temps de l'empereur Justin, XX, 220.

Dukas (Jules). Lettres inédites écrites à Peiresc par Salomon Azubi, XI, 101 et 252 ; XII, 95.

Duval (Rubens). Origine et formation de la conjonction talmudique *Ilmalé*, IV, 268.
— Etymologies araméennes, V, 106.
— Le passif dans l'araméen biblique et le palmyrénien, VIII, 57.
— Notes sur la Peschitto, XIV, 49 et 277.

E

Ephraïm (Armand). Rapport sur les publications de la Société pendant l'année 1880-81, **A**, II, 15.

Epstein (A.). Sur l'origine du mot Talit, XX, 301.

Epstein (A.). Un manuscrit de Hajjoudj, XX, 316.
— Le livre des Jubilés, Philon et le Midrasch Tadsché, XXI, 80; XXII, 1.
— Les Chamites de la table ethnographique selon le Pseudo-Jonathan, XXIV, 82.
— Le lieu de séjour de Meschoullam ben Calonymos de Lucques, XXIV, 149.
— La lettre d'Eldad sur les dix tribus, XXV, 30.

Erlanger. Rapport sur la situation financière de la Société pendant l'année :
1880-1881, **A**, II, 31.
1881-1882, **A**, II, 70.
1882-1883, **A**, III, 15.
1883-1884, **A**, IV, 11.
1884-1885, **Act.**, XL.
1886, **Act.**, CXXXVII.
1887, **Act.**, CCXXXIX.
1888, **Act.**, CCCIX.
1889, **Act.**, XX, V.
1890, **Act.**, XXII, III.
1891, **Act.**, XXIV, III.

F

Franck (Ad.). La religion et la science dans le judaïsme, conférence, **A**, II, 76.
— Le péché originel et la femme d'après le récit de la Genèse, conférence, **Act.**, V.
— Le panthéisme oriental et le monothéisme hébreu, conférence, **Act.**, CCCXVI.
— Allocution prononcée le 19 janvier 1889, **Act.**, CCCVII.
le 25 janvier 1890, **Act.**, XX, I.

Friedlaender (M.). La secte de Melchisédec et l'Epître aux Hébreux, V, 1, 188; VI, 187.
Friedlaender (M.). Les Pharisiens et les gens du peuple, XIII, 33.
— Les Esséniens, XIV, 184.

Fürst. Les interprétations d'Akiba et d'Ismaël sur Nombres, V, 28, XVII, 143.
— Sur les monnaies de Simon, XVIII, 300.
— Mélanges lexicographiques, XIX, 147.
— Notes d'étymologie talmudique, XX, 302 ; XXII, 133.
— Quelques mots midraschiques empruntés au grec, XXIII, 129.
— Encore un mot sur le *Schem hammephorasch*, XXIV, 286.

G

Gaster. La source de Yalkout II, XXV, 44.

Gaullieur (E.). Notes sur les Juifs à Bordeaux, XI, 78.

Gerson. Paul de Bonnefoy, V, 283.
— Les pierres tumulaires hébraïques de Dijon, VI, 222.
— Lothair ou Lorraine, VII, 279.
— Notes sur l'histoire des Juifs de la Savoie, VIII, 235.
— Deux miniatures avec la roue des Juifs, XV, 114.

Glaser (E.). Une inscription sabéenne, XXII, 280.
— Une inscription judéo-sabéenne, XXIII, 121.

Goldziher (Ignaz). Renseignements de source musulmane sur la dignité de Resch Galuta, VIII, 121.

Grætz (H.). Les monnaies de Simon, XVI, 161.

Grætz (H.). Des prétendues monnaies de Siméon et de Bar-Koziba, XVIII, 301.
— But réel de la correspondance échangée entre les Juifs espagnols et provençaux et les Juifs de Constantinople, XIX, 106.
— Un mot sur la dogmatique du christianisme primitif, XX, 11.
— La police de l'inquisition d'Espagne à ses débuts, XX, 237.
— Un point de repère dans l'histoire du roi David, XXI, 241.

Grandmaison (Louis de). Le cimetière des Juifs de Tours, XVIII, 262.

Gross (Henri). Notice sur Abba Mari de Lunel, IV, 192.
— Etude sur Simson ben Abraham de Sens, VI, 167; VII, 40.

Grünwald. Les signes mnémoniques des lettres radicales et serviles, XVI, 286.

Gudemann. Les médailles de la collection Strauss, XXIII, 317.

Gunzbourg (David de). Une inscription de Riva, XVI, 269.
— Notices et extraits de mes manuscrits. I. *Siddour* du Yémen, XVII, 16.
— Etudes épigraphiques, XVIII, 212.
Origine du mot Talit, XX, 16.

Guttmann. Guillaume d'Auvergne et la littérature juive, XVIII, 243.
— Alexandre de Hales et le judaïsme, XIX, 224.

H

Halberstam (S.-J.). Apostemos, II, 127.
Halberstam (S.-J.). Joseph le Zélateur, IV, 147.
— L'élégie d'Abraham ibn Ezra, XX, 314.

Halévy (Joseph). Cyrus et le retour de l'exil, I, 9.
— Manassé, roi de Juda, et ses contemporains, II, 1.
— Les inscriptions peintes de Citium, III, 173.
— Sens et origine de la parabole évangélique dite du bon Samaritain, IV, 249.
— Traces d'Aggadot sadducéennes dans le Talmud, VIII, 38.
— Découvertes épigraphiques en Arabie, IX, 1.
— Recherches bibliques : I. Le tétragramme, IX, 161.
II. אל, אלה, בעל עשתרת, IX, 175.
III. L'origine du ב dans les noms propres composés, X, 1.
IV. Petits problèmes (1. קיר ; 2. אמה ; 3. שנה ; 4. שנירסנורים ; 5. Βερσεχθάν et Βασελλὲθ ; 6. Le verset araméen de Jérémie, x, 11 ; 7. באר שבע, XI, 60.
V. Les citations d'anciens chants dans l'Hexateuque, XII, 3.
VI. Le témoignage d'Hosée sur la religion du royaume d'Israël, XII, 7.
VII. Le verset d'Hosée, IX, 4, XII, 23.
VIII. Considérations supplémentaires sur le xe chapitre de la Genèse, XIII, 1 et 161.
IX. Caïnites et Séthites, XIV, 1.
X. Le XIVe chapitre de la Genèse, XV, 161.
XI. אב המון גוים, XV, 177.
XII. La langue des Hittites, d'après les textes assyriens, XV, 184.
XIII. Note supplémentaire sur Amraphel, XVII, 1.

XIV. Gomer, XVII, 13.
XV. Riphat, Elisa et Tarsis, XVII, 161.
XVI. Le psaume LXVIII, XIX, 1.
XVII. Le royaume héréditaire de Cyrus, XIX, 161.
XVIII. L'époque d'Abraham, XIX, 178.
XIX. Vérifications documentaires de deux données bibliques relatives à Sennachérib, XX, 1.
XX. La correspondance d'Aménophis IV, et la Bible, XX, 199; XXI, 43.
XXI. L'histoire de Michée, XXI, 207.
XXII. Le lit d'Og, roi du Basan, XXI, 217.
XXIII. Le Psaume IX, XXII, 26.
XXIV. Noé, le déluge et les Noahides, XXII, 161.
XXV. Quelques psaumes de l'époque d'Ézéchias, XXIII, 32.
XXVI. Ezéchiel, XVI, XXIV, 30.
XXVII. Ezéchiel, XVIII, XXIV, 47.
— Ben-Tymelion et Bartholomée, X, 60.
— Inscriptions nabatéennes de Médaïn Salih, X, 260.
— Notes d'archéologie talmudiques (1° Le nom de *Kalila-wa-Dimna* dans le Talmud; 2° בידין וזכורין), XI, 195.
— Deux inscriptions phéniciennes récemment découvertes, XII, 107.
— Encore un mot sur l'inscription de Teima, XII, 111.
— Petits problèmes (2e série). 1. פור; 2. Un mot important dans l'inscription phénicienne de Tabnit, XV, 289.
— 3. La désinence du pluriel dans les langues sémitiques, XVI, 138.
— Note sur l'inscription phénicienne du Pirée, XVI, 140.

Halévy (Joseph). Examen critique des sources relatives à la persécution des chrétiens de Nedjran par le roi juif des Himyarites, XVIII, 16 et 161.
— Réponse à une déclaration de M. J. Oppert, XVIII, 144.
— Remarque sur un point contesté touchant la persécution de Nedjran, XXI, 73.
— Notes sur quelques textes araméens du Corpus, XXI, 224.
— Une inscription sabéenne soi-disant d'origine juive, XXII, 125.
— Une inscription sabéenne, XXII, 281.
— L'article hébreu, XXIII, 117.
— Un dernier mot sur l'inscription himyarite soi-disant d'origine juive, XXIII, 304.
— Elégie hébraïque sur la mort d'Isidore Loeb, XXIV, IV.

Harkavy (A.). Additions et rectifications à l'histoire des Juifs de Graetz, V, 199; VII, 194.

Hild (J.-A.). Les Juifs à Rome devant l'opinion et dans la littérature, VIII, 1; XI, 18 et 161.

Hirsch (Joseph). Essai sur l'heure de la nuit close, XI, 239.

Hirschfeld (Hartwig). Essai sur l'histoire des Juifs de Médine, VII, 167; X, 10.
— Réplique à M. Bacher, XXV, 266.

I

Israelsohn. Hiwi Albalchi, XVII, 311.
— L'ouvrage perdu de Jehouda Hajjoudj, XIX, 306.

Israelsohn. Les huit derniers versets du Pentateuque, XX, 304.
— Aspenarit, XXII, 295.
— Le surnom du Karaïte Ben-Sita, XXIII, 132.

Ive (Antonio). Banques juives et Monts-de-piété en Istrie. — Les Capitoli des Juifs de Pirano, II, 175.

J

Jacobs (Joseph). Une lettre française d'un Juif anglais au XIIIe siècle, XVIII, 256.

Jastrow (M.). Traditions mal comprises par le Talmud de Babylone, VII, 149.
— Note sur les mots קוואקי ודרמונקי, VIII, 277.
— אלימא et אלומלא, XI, 141.
— Scènes de chasse dans le Talmud, XVII, 146.
— Ludim et Ludaï, XVII, 308.

Jona (S.). Abraham-Joseph-Salomon Graziani, IV, 113.

K

Kahn (Léon). Histoire des écoles consistoriales israélites de Paris, **A**, III, 163.

Kahn (Salomon). Documents inédits sur les Juifs de Montpellier, XIX, 259; XXII, 264 et XXIII, 265.
— Thomas Platter et les Juifs d'Avignon, XXV, 81.

Kahn (Zadoc). Étude sur le livre de Joseph le Zélateur, I, 222; III, 1.

Kahn (Zadoc). Allocution prononcée le 26 novembre 1881, **A**, II, 9.
— le 30 novembre 1882, **A**, II, 31.
— le 1er décembre 1883, **A**, III, 8.
— le 13 avril 1883, **A**, III, 99.
— le 1er mars 1886, **Act.**, XLIX.
— le 11 décembre 1886, **Act.**, CXXXVI.
— le 29 janvier 1887, **Act.**, CXLI.
— le 26 mars 1887, **Act.**, CLXIV.
— le 30 avril 1887, **Act.**, CLXXXI.
— le 31 janvier 1888, **Act.**, CCXXXV.
— M. Joseph Derenbourg, XXIII, 1.
— Isidore Loeb, XXIV, 161.

Kaufmann (David). Délivrance des Juifs de Rome en 1555, IV, 88.
— Liste de rabbins dressée par Azriel Trabotto, IV, 208.
— La discussion sur les phylactères, V, 273.
— Le neveu de Maïmonide, VII, 152.
— Le prétendu commentaire d'Isaac Israéli sur le livre Yeçira, VIII, 126.
— Les cercles intellectuels de Batalyousi, VIII, 131.
— Samuel ibn Abbas dans Abraham ibn Daud, X, 251.
— Pline l'Ancien en Judée, X, 252.
— Les martyrs d'Ancône, XI, 149.
— La synagogue de Cordoue, XI, 157.
— Etudes d'archéologie juive (la synagogue de Hammam-Lif), XIII, 45.
— Une liste d'anciens livres hébreux, XIII, 300.
— Sens et origine des symboles tumulaires de l'Ancien-Testament dans l'art chrétien primitif, XIV, 33 et 217.
— Le sceau d'Abraham bar Saadia et le sceau יאבהנחש, XV, 122.
— Les marranes de Pesaro, XVI, 61.

Kaufmann (David). Une anecdote sur Pharaon et Aman chez les Arabes, XVI, 144.
— Les lettres *L*, *M*, *N*, dans l'alphabet, XVI, 146.
— Une inscription de Riva, XVI, 269.
— Les signes mnémoniques des lettres radicales et serviles, XVI, 286.
— La mode du *Talet*, XVII, 159.
— David Alroy et les chroniqueurs juifs, XVII, 304.
— L'élégie composée sur Menahem Vardimas, XVII, 304.
— Une citation de Salomon ibn Gabirol dans Joseph Kimhi, XVII, 306.
— Les Juifs et la Bible de l'abbé Etienne de Citeaux, XVIII, 131.
— Une lettre de Joseph Caro adressée aux Juifs de Carpentras, XVIII, 133.
— Trois docteurs de Padoue, Tobias Moschides, Gabriel Selig b. Mosé, Isak Wallich, XVIII, 293.
— Extraits de l'ancien livre de la communauté de Metz, XIX, 115.
— Un portrait de Faradj, le traducteur, XIX, 152.
— Nouvelles remarques sur l'inscription d'Auch, XX, 29.
— Contributions à l'histoire des Juifs en Italie (1° les ducs d'Este et les banques de prêt des Juifs de Ferrare ; 2° arrivée des Juifs d'Espagne à Ferrare en 1492 ; 3° la situation des Juifs dans le royaume de Naples de 1533 à 1540 ; 4° les signes jaunes des Juifs à Ferrare, à Rome et à Milan ; 5° la quête pour les Marranes expulsés de Pesaro), XX, 34.
— La truie de Wittenberg, XX, 269.
Kaufmann (David). Un siècle de l'existence d'une famille de médecins juifs de Vienne et de Posen, Dr Leo, Dr Jacob, Dr Isaac, Dr Wolf Winkler, XX, 275.
— Le nom de מזרא, XX, 309.
— Les victimes de la prise d'Ofen, en 1686, XXI, 133.
— Lettre de Tobia Cohen (Moschides), XXI, 140.
— La synagogue de Mardochée Meisel et Jacob Segré, XXI, 143.
— Léon X et les Juifs de Rome, XXI, 285.
— Notes sur l'histoire des Juifs de Venise, XXI, 289.
— L'incendie de Salonique du 4 ab 1545, XXI, 293.
— R. Joseph Lévi Aschkenaz, premier rabbin de Metz, XXII, 93.
— Le Sambation, XXII, 285.
— Une nouvelle source de Hiwi al-Bachi, XXII, 287.
— Le peintre vénitien Mosé dal Castellazo, XXII, 290.
— La famille Castellazzo, XXIII, 139.
— Correspondance échangée entre les communautés juives de Recanati et d'Ancône en 1448, XXIII, 249.
— Contributions à la biographie de Mosé Hayyim Luzzatto, Yekutiel Gordon et Mosé Hages, XIII, 256.
— Une falsification dans la lettre envoyée par Maïmonide aux Juifs du Yémen, XXIV, 112.
— Le chant nuptial מי אדיר, XXIV, 288.
— Une Haggada de la France septentrionale ayant appartenu à Jacob ben Salomon à Avignon, XXV, 65.
— David Carcassoni et le rachat par la communauté de Constantinople des Juifs faits prison-

niers durant la persécution de Chmielnicky, XXV, 202.

Kayserling (M.). Richelieu, Buxtorf père et fils et Jacob Roman, VIII, 74.
— Les correspondants juifs de Jean Buxtorf, XIII, 260.
— Une histoire de la littérature juive de Daniel Lévi de Barrios, XVIII, 276.
— Les hébraïsants chrétiens du XVIIe siècle, XX, 261.
— Notes sur la littérature des Juifs hispano-portugais, XXII, 119.
— Un contrat de mariage en langue catalane, XXIV, 291.
— Des Juifs gardiens de lions, XXV, 255.
— Chronique, XXV, 276.

Kisch (A.). Trois sceaux juifs du moyen âge, IV, 278.

Kohut (A.). Mélanges talmudiques et midraschiques, XXII, 208.
— Les fêtes persanes et babyloniennes mentionnées dans les Talmuds de Babylone et de Jérusalem, XXIV, 256.

Kracauer. Accusation de meurtre rituel portée contre les Juifs de Francfort au XVIe siècle, XIV, 282.
— Histoire d'un prêt forcé demandé à la communauté des Juifs de Francfort, XV, 99.
— Rabbi Joselmann de Rosheim, XVI, 84.
— L'affaire des Juifs d'Endingen, XVI, 236.
— Procès de R. Joselmann contre la ville de Colmar, XIX, 282.
— Additions à l'histoire de la persécution des Juifs dans la Haute-Silésie en 1533, XX, 108.
— Pfefferkorn et la confiscation des livres hébreux à Francfort, XXII, 112.

Kraus (Samuel). Les antiquités gauloises dans le Talmud, XXV, 14.

L

Lambert (Mayer). אלמלי et אלולי, IX, 290.
— Le traité de Para ponctué, XIV, 269.
— Le pluriel vocalisé en hébreu, XVIII, 118.
— Deux passages talmudiques négligés ou méconnus par les exégètes juifs, XVIII, 120.
— Quelques remarques sur les voyelles hébraïques chez les grammairiens juifs avant Qamchi, XVIII, 123.
— L'accent tonique en hébreu, XX, 73.
— Notes exégétiques, XXII, 129; XXIV, 139; XXV, 246.
— Les prépositions עִם, נֶגֶן et le pluriel hébreu, XXIII, 302.
— Remarques sur la formation du pluriel en hébreu, XXIV, 99.
— Le déplacement du ton en hébreu et la syllabe protonique, XXV, 111.
— La substitution du *mem* au *noun* en hébreu, XXV, 112.

Lattès (M.). Notices et documents sur l'histoire des Juifs en Italie, V, 219.

Lazard (Lucien). Les revenus tirés des Juifs de France dans le domaine royal (XIIIe siècle), XV, 233.
— Les Juifs de Touraine, XVII, 210.

Lehmann (J.). Le procès d'Hérode, Saméas et Pollion, XXIV, 68.

Lenormant (François). La catacombe juive de Venosa, VI, 200.

Leven (Dr Manuel). L'hygiène des Israélites, conférence, A, III, 97.

Lévi (Israël). Manger le morceau, I, 105.
— Apocalypses dans le Talmud, I, 108.
— Notes de grammaire judéo-babylonienne, I, 222.
— Un passage du Talmud sur le pehlevi, II, 129.
— La légende d'Alexandre dans le Talmud, II, 293.
— Les traductions hébraïques de l'histoire légendaire d'Alexandre, III, 238.
— Controverse entre un Juif et un chrétien au XIe siècle, V, 238.
— Acte hébreu de Marseille, V, 282.
— La traduction de l'*Historia de Prœliis* par Immanuel ben Jacob, VI, 279.
— La légende d'Alexandre dans le Talmud et le Midrasch, VII, 78.
— יהשוה, VII, 285.
— La légende de l'ange et l'ermite dans les écrits juifs, VIII, 64.
— Légendes judéo-chrétiennes (1. La légende de Melchisédec dans les œuvres de saint Athanase; 2. La légende chrétienne de Barthoiomée dans le Talmud; 3. Encore un mot sur la légende de l'ange et l'ermite), VIII, 197.
— Encore un mot sur la légende de Barlaam et Joasaph, X, 66.
— Contes juifs (1. Le chameau borgne; 2. Les trois conseils de Salomon; 3. Histoire d'un homme qui ne voulait pas jurer), XI, 209.
— Le voyage d'Alexandre au Paradis, XII, 117.
— La mort de Titus, XV, 62.
— Ormuz et Ahriman, XV, 112.

Lévi (Israël). Miniatures représentant des Juifs, XV, 116.
— L'orgueil de Salomon, XVII, 58.
— Signes de danger et de malheur, XVII, 202.
— Éléments chrétiens dans le *Pirké Rabbi Éliézer*, XVIII, 83.
— Une nouvelle interprétation de la dénomination *Schem Hammephorasch*, XVIII, 119.
— Les vers accusateurs, XVIII, 128.
— Une anecdote sur Pharaon, XVIII, 130.
— Note sur le traité de polémique pehlevi, XIX, 149.
— Encore un mot sur un alphabet hébreu-anglais au XIVe siècle, XIX, 151.
— Le traité sur les Juifs de Pierre de l'Ancre, XIX, 235.
— Les Juifs d'Orient d'après les géographes et les voyageurs, XX, 97.
— Le Juif de la légende (1. L'odeur des Juifs ; 2. Le Juif onolâtre ; 3. Le Juif usurier), XX, 249 ; (4. Le Juif châtié ; 5. Le Juif sorcier), XXII, 230.
— Mélanges talmudiques et midraschiques, XXIII, 125.
— Note sur Malachie, XXIII, 194.
— L'aveugle et le cul-de-jatte, XXIII, 199.
— Notes sur l'histoire des Juifs (1. Une cause des persécutions des Juifs au moyen âge ; 2. La roue des Juifs), XXIV, 152.
— Bibliographie des travaux d'Isidore Loeb, XXIV, 184.
— La Pesikta Rabbati et le 4e Ezra, XXIV, 281.
— Revue bibliographique, 1er semestre 1892, XXIV, 292; 3e trimestre 1892, XXV, 122.
— Le repos sabbatique des âmes damnées, XXV, 1.
— Une aumonière judéo-espagnole en pierre, XXV, 78.

Levin. Localités illustrées par le martyre des Juifs en 1096 et 1349, VIII, 134.

Lévy (A.). Notes sur l'histoire des Juifs en Saxe, XXV, 217.

Lévy (Emile). Les Juifs de Metz et la ville de Verdun en 1748, XI, 126.

— Un document sur les Juifs du Barrois, XIX, 246.

Lévy (Isaac). Un manuscrit hébreu de la bibliothèque de Vesoul, VIII, 283.

Loeb (Isidore). Le rôle des Juifs de Paris en 1296 et 1297, I, 61.

— La ville d'Hysope, I, 72.

— Bulles inédites des papes, I, 114, 293.

— Revue bibliographique [1er semestre 1880], I, 124; 2e sem. 1880, 305; 1er trim. 1881, II, 139; 2e trim. 1881, 306; 3e trim. 1881, III, 129; 4e trim. 1881, 288; 1er trim. 1882, IV, 149; 2e trim. 1882, 282; 3e trim. 1882, V, 118; 4e trim. 1882, 290; 1er trim. 1883, VI, 126; 2e trim. 1883, 286; 3e et 4e trim. 1883, VII, 287; 1er et 2e trim. 1884, VIII, 285; 3e trim. 1884, IX, 122; 4e trim. 1884 et 1er trim. 1885, X, 262; 2e et 3e trim. 1885, XI, 270; 4e trim. 1885, XII, 121; 1er et 2e trim. 1886, 306, XIII, 131; [1887], XIV, 118, 390; XV, 129; [1888], XVI, 292; [1889], XVIII, 148, 307; XIX, 155; [1890], XX, 148; XXI, 302; [1891], XXIII, 144.

— La controverse de 1240 sur le Talmud, I, 247; II, 248; III, 39.

— Les armes de Widmanstadt, I, 298.

— Chronique, II, 168, 341; IV, 308; V, 152, 309; VI, 155, 311; VII, 316; VIII, 327; IX, 155, 315; XI, 316; XII, 159, 316; XIII, 158.

— Notes sur les antiquités juives en Espagne, II, 135.

— Rabbi Joselmann de Rosheim, II, 271; V, 93.

— Hirtzel Lévi, mort martyr à Colmar en 1754, **A**, I, 123.

— Statuts des Juifs d'Avignon (1779), **A**, I, 165.

— Histoire de deux manifestes faits à Carpentras en 1669-70 et 1678-79, **A**, I, 261.

— La date de l'édit d'expulsion des Juifs du Portugal, III, 285.

— Liste nominative des Juifs de Barcelone en 1392, IV, 57.

— Actes de vente hébreux en Espagne, IV, 226.

— Pierres tumulaires à Mâcon, V, 104.

— Notes sur l'histoire des Juifs d'Espagne : 1. Les Juifs de Manresa; 2. La sentinelle contre les Juifs, V, 285.

3. Inscriptions tumulaires de la Coruna; le manuscrit de Calixte III, VI, 112.

4. La juiverie de Ségovie ; 5. Le cimetière des Juifs de Ségovie ; 6. Les Juifs de Majorque en 1391 ; Les Juifs de Castellon de la Plana ; 7. Les administrations juives ; 8. Plan de la juiverie de Valence en 1391 ; 9. Un sceau juif, XIV, 254.

— 10. [Analyse des travaux publiés par le R. P. Fidel Fita], XVIII, 136.

— Les Juifs à Strasbourg depuis 1349 jusqu'à la Révolution, **A**, II, 137.

— Les lectures sabbatiques dans le calendrier, VI, 250.

— La roue des Juifs, VI, 268.

— Les Juifs de Malaucène, VI, 270.

— R. Mattatya ha-Yiçhari, VII, 153.

Loeb (Isidore). Borach Lévi, **A**, III, 273.
— Deux livres de commerce du commencement du XIVe siècle, VIII, 161 ; IX, 21 et 187.
— Un convoi d'exilés d'Espagne à Marseille en 1492, IX, 66.
— Un épisode de l'histoire des Juifs de Savoie, X, 32.
— Actes de vente hébreux originaires d'Espagne, X, 108.
— Notes sur l'histoire des Juifs : 1. Une accusation confondue ; 2. Les exilés d'Espagne en France ; 3. Le Juif Priscus ; 4. Deux livres de commerce du commencement du XIVe siècle ; 5. Deux documents sur les Juifs du Graisivaudan ; 6. Trois pièces en judéo-espagnol écrites en Espagne ; 7. La synagogue de Cordoue ; 8. Juda, juif catalan du IXe siècle ; 9. Addition au Dibré Hayyamim de Joseph Haccohen, V, 232.
10. La Chronologie juive ; 11. Les Caraïtes en Espagne ; 12. Date du calendrier juif et observations diverses sur ce calendrier ; 13. Histoire de la formation du cycle juif, XIX, 202.
14. Le corps de Méir de Rothenbourg ; 15. Le miracle des croix ; 16. L'accusation du sang ; 17. Les Juifs de Saint-Quentin sous saint Louis, XX, 23.
— Les Juifs de Carpentras sous le gouvernement pontifical, XII, 34, 161.
— Règlement des Juifs de Castille en 1432, XIII, 187.
— Sac des juiveries de Valence et de Madrid en 1391, XIII, 239.
— Histoire d'une taille levée sur les Juifs de Perpignan en 1413-1414, XIV, 55.
Loeb (Isidore). Le nombre des Juifs de Castille et d'Espagne au moyen âge, XIV, 161.
— La controverse de 1263 à Barcelone, XV, 1.
— Le procès de Samuel ibn Tibbon, XV, 70 ; XVI, 124.
— Le sceau d'Abraham bar Saadia et le sceau יאבהנחש, XV, 122.
— La juiverie de Jerez de la Frontera, XV, 125.
— Le saint enfant de La Guardia, XV, 203.
— La correspondance des Juifs d'Espagne avec ceux de Constantinople, XV, 262.
— Expulsion des Juifs de Salins et Bracon en 1374, XV, 298.
— Josef Haccohen et les chroniqueurs juifs, XVI, 28 et 211 ; XVII, 74 et 247.
— Les négociants juifs à Marseille au milieu du XIIIe siècle, XVI, 73.
— Le mot *Taule* en judéo-allemand, XVI, 148 et 278.
— Une inscription hébraïque de Catalayud, XVI, 273.
— Les quatre sedarim du Talmud, XVI, 282.
— Une inscription hébraïque à Girone, XVII, 149.
— Polémistes chrétiens et juifs en France et en Espagne, XVIII, 43 et 219.
— Un mémoire de Laurent Ganganelli sur la calomnie du meurtre rituel, XVIII, 179 et XIX, 151.
— Les dix-huit bénédictions, XIX, 17.
— Chandeliers à sept branches, XIX, 100.
— Notes sur le chapitre 1er des Pirké-Abot, XIX, 188.
— Le Juif de l'histoire et le Juif de la légende, conférence, **Act.**, XX, XXXIII.

Loeb (Isidore). La littérature des Pauvres dans la Bible. 1. Les Psaumes, XX, 161 ; XXI, 1 et 161 ; 2. Le second Isaïe, XXIII, 1 et 161 ; 3. Les morceaux poétiques insérés dans les parties de prose de la Bible, XXIV, 196.
— M. Joseph Derenbourg, XXIII, 1.
— Le folk-lore juif dans la chronique d'Ibn Verga, XXIV, 1.

Loew (Immanuel). Mélanges de lexicographie talmudique, XXV, 116.
— Mélanges de lexicographie rabbinique, XXV, 256.

Luce (Siméon). Catalogue des documents du Trésor des Chartes relatifs aux Juifs sous le règne de Philippe-le-Bel, II, 15.

M

Maspero. La Syrie avant l'invasion des Hébreux, conférence, Act., CLXIV.

Maulde (R. de). Les Juifs dans les États français du Pape, au moyen âge, VII, 227 ; VIII, 96 ; IX, 92 ; X, 145.

Mayer. Lettre, XXI, 298.

Modona (Leonello). Les exilés d'Espagne à Ferrare en 1493, XV, 117.
— Deux inventaires d'anciens livres hébreux, XX, 117.
— Un mot sur deux versions du Pentateuque, XXIII, 134.

Monin (H.). Les Juifs de Paris à la fin de l'ancien régime, XXIII, 85.

Montefiore (M. G.). Un recueil de consultations rabbiniques du XVIe siècle, X, 183.

Morel-Fatio (Alfred). Les lettres des Juifs d'Arles et de Constantinople, I, 301.
— Notes et documents sur les Juifs des Baléares, IV, 31.

Morey (J.). Les Juifs en Franche-Comté, au XIVe siècle, VII, 1.

Mortara (Marco). Un important document sur la famille des Portaleone, XII, 113.
— Isaac Cardoso et Samuel Aboab, XII, 301.

N

Neubauer (A.). La monnaie de Jéhu, II, 290.
— Le Memorbuch de Mayence, IV, 1.
— Documents inédits :
I. Une pseudo-biographie de Moïse Maïmonide, IV, 173.
II. David Alroy, IV, 188.
III. Bonafoux Bonfil Astruc de Perpignan, V, 41.
IV. La famille בלץ, V, 47.
V. Samuel ibn Abbas, V, 52.
VI. Acte d'acquisition (Schetar) fait à Colchester en 1252, V, 246.
VII. [Liste de localités du Maroc et de l'Algérie], V, 249.
VIII. Jacob fils de Moïse de Bagnols, IX, 51.
IX. Abrégé de casuistique anonyme, IX, 59.
X. Variantes importantes de la préface du שיטרי צירן d'Isaac de Lattes, IX, 60.
XI. Deux chartes de Corbeil, IX, 62.

XII. Chartes tirées des Archives nationales, IX, 63.
XIII. Un Schetar de 1243, IX, 65.
XIV. David Kokhabi, IX, 214.
XV. Documents sur Avignon (1. Un procès; 2. Schemariah de Nègrepont et Jean d'Avignon; 3. Persécutions à Avignon; 4. Lettres des Juifs d'Avignon à ceux de Pérouse; 5. Divers; 6. Pétrarque à Avignon), X, 79.
XVI. Documents sur Narbonne, X, 98.
XVII. Un voyageur anonyme en Palestine, X, 105.
XVIII. Nouvelles collections de consultations casuistiques (1. Salomon ben Adret; 2. La famille de Méir Rothenbourg), XII, 80.
— R. Mattitya Ha-Yiçhari, IX, 116.
— לוזיר et קוטובירא, IX, 119.
— Les Juifs de Southwark, IX, 120.
— Le Midrasch Tanhuma, et extraits du Yelamdénu et de petits Midraschim, XIII, 224; XIV, 92.
— Inscription tumulaire d'Orléans, XVI, 279.
— Institutions (תקנות) de rabbins français, XVII, 66.
— Menahem Vardimas, XVII, 151.
— Dreux et Gournay, XVII, 154.
— Yedaya de Béziers, XX, 244.
— Quelques notes sur la vie de Juda Léon de Modène, XXII, 82.
— Un chapitre inédit de Sabbetai Donnolo, XXII, 213.
— Abou-Ahron, le Babylonien, XXIII, 230.

O

Oppert (J.). Déclaration, XVIII, 142.
— Réplique, XVIII, 146.
— Allocution prononcée le 24 janvier 1891, **Act.**, XXII, 1.
le 23 janvier 1892, **Act.**, XXIV, 1.

Ouverleaux (Emile). Notes et documents sur les Juifs de Belgique sous l'ancien régime, VII, 117, 252; VIII, 206; IX, 264.

P

Pariente. Le baisement des mains à Smyrne, XXIV, 151.

Paris (Gaston). La parabole des trois anneaux, XI, 1.

Perlès (Joseph). Etudes talmudiques, III, 109.
— Les savants juifs à Florence à l'époque de Laurent de Médicis, XII, 244.
— Ahron ben Gerson Aboulrabi, XXI, 246.
— La légende d'Asnath, fille de Dina et femme de Joseph, XXII, 87.

Perugini. L'inquisition romaine et les Israélites, III, 94.

Porgès. Les signes mnémoniques des lettres radicales et serviles, XVI, 286.
— Une mischna mal comprise, XX, 307; XXI, 278.
— Note sur l'ouvrage Horayat Ha-Kore apporté de Jérusalem à Mayence, XXIII, 308.
— La querelle de Menahem ben Saruk avec Dounasch ben Labrat, XXIV, 144.

Porgès. Les relations hébraïques des persécutions des Juifs pendant la première croisade, XXV, 181.

Prud'homme. Notes et documents sur les Juifs du Dauphiné, IX, 231.

R

Reinach (Salomon). Inscription grecque de Smyrne. La juive Rufina, VII, 161.
— Les Juifs d'Hypæpa, X, 74.
— Saint Polycarpe et les Juifs de Smyrne, XI, 235.
— Une nouvelle synagogue grecque à Phocée, XII, 236.
— Notes sur la synagogue d'Hammam el Enf, XIII, 217.
— Note sur l'inscription phénicienne du Pirée, XVI, 275.
— La communauté juive d'Athribis, VII, 235.
— Inscription relative à la guerre de Judée, XVII, 299.
— Les Juifs d'Orient, d'après les géographes et les voyageurs, XVIII, 101 ; XX, 88.
— L'arc de Titus, conférence, **Act**, XX, LXV.
— L'accusation du meurtre rituel, XXV, 161.

Reinach (Théodore). Rapport sur les publications de l'année :
1881-1882, **A**, II, 41.
1882-1883, **A**, III, 21.
1883-1884, **A**, IV, 17.
1884-1885, **Act.**, XX.
1886, **Act.**, CXVII.
1887, **Act.**, CCXLIV.
1888, **Act.**, CCCXXIII.
1889, **Act.**, XX, XI.
— Un mémoire oublié sur les Juifs, **A**, II, 93.

Reinach (Théodore). Les Juifs dans l'opinion chrétienne aux XVIIe et XVIIIe siècles : Peuchet et Diderot, VIII, 138.
— Une monnaie hybride des insurrections juives, XV, 56.
— Sculptures d'Ascalon, XVI, 24.
— Mithridate et les Juifs, XVI, 204.
— Les monnaies de Sidon, XVII, 42.
— Le calendrier des Grecs de Babylonie et les origines du calendrier juif, XVIII, 90.
— Les monnaies de Siméon et de Bar-Koziba, XVIII, 304.
— Inscription juive de Narbonne, XXI, 75.
— Inscription juive d'Auch, XXI, 219.
— Les monnaies juives, conférence, **Act.**, CLXXXI.
— Nouvelles remarques sur l'inscription d'Auch, XX, 29.
— Allocution prononcée le 20 décembre 1890, **Act.**, XXII, XXVIII.
— Allocution prononcée sur la tombe d'Isidore Loeb, XXIV, II.

Renan (Ernest). Les noms théophores écourtés dans les langues sémitiques, V, 161.
— Conférence sur l'identité originelle et la séparation graduelle du judaïsme et du christianisme, **A**, III, 71.

Robert (Ulysse). Donation du cimetière des Juifs de Dijon à l'abbaye de la Bussière, III, 123.
— Catalogue des actes relatifs aux Juifs du moyen âge, III, 211.
— Etude historique et archéologique sur la roue des Juifs depuis le XIIIe siècle, VI, 81 ; VII, 94.
— Chartes relatives aux Juifs de Dijon, VII, 281.

Rodocanachi. Le ghetto à Rome, conférence, **Act.**, XXII, LIX.

Romanos (J.-A.). Histoire de la communauté israélite de Corfou, XXIII, 63.

S

Sacher-Masoch. Sectes juives en Galicie, conférence, **Act.**, CXLI.

Schechter (S.). Notes sur Messer David Léon, XXIV, 118.

Scheid (Elie). Histoire des Juifs de Haguenau, II, 73; III, 58; IV, 98; VI, 230; VIII, 243 et X, 204.
— Joselmann de Rosheim, XIII, 62 et 248.

Schreiner (Martin). Les Juifs dans Alberuni, XII, 258.
— Le Kitab al-Mouhâdara wa-l-Moudhâkara de Moïse b. Ezra et ses sources, XXI, 98; XXII, 62 et 226.

Schwab (Moïse). Les incunables hébreux, III, 75.
— Un vase judéo-chaldéen, IV, 165.
— Une consultation inédite, V, 108.
— Manuscrits hébreux de Bâle, V, 250.
— Inscription juive du musée de Saint-Germain, VIII, 137.
— Une élégie sur Joseph Caro, IX, 304.
— Documents pour servir à l'histoire des Juifs de France, XI, 141.
— Manuscrits hébreux de la bibliothèque Mazarine, XI, 158.
— Documents pour servir à l'histoire des Juifs d'Angleterre, XI, 266.
— Une page de comptabilité de 1525 à 1528, XII, 116.
— Un incunable hébreu, XII, 119.
Schwab (Moïse). Le commentaire de R. David Qamhi sur les Psaumes, XIII, 295.
— Un manuscrit hébreu de la bibliothèque de Melun, XIII, 296.
— Trois inscriptions hébraïques de Mantes, XV, 295.
— Le Maqré Dardeqé, XVI, 253; XVII, 111 et 285; XVIII, 108.
— Inscriptions hébraïques à Issoudun et à Senneville, XX, 253.
— Une inscription hébraïque, XXII, 294.
— Les médailles de la collection Strauss, XXIII, 136.
— Une gravure satirique, XXIII, 313.
— Les manuscrits hébreux de Zurich, XXIV, 155.
— Une supplique de la communauté de Rome à Pie V, XXV, 113.
— Un Rituel hébreu manuscrit à Cambrai, XXV, 250.

Schwartz (Ad.). Une Mischna mal comprise, XXI, 280.

Schwarzfeld (E.). Deux épisodes de l'histoire des Juifs roumains, XIII, 127.

Sidon. Sens et origine du *Schem Hamephorasch*, XVII, 239.

Simon (Joseph). Les manuscrits hébreux de la bibliothèque de Nîmes, III, 225.
— Un nouveau manuscrit de la bibliothèque de Nîmes, XX, 147.

Simonsen (D.). Joseph le Zélateur, IV, 146.
— Observations sur l'alphabet hébreu du XIVe siècle, VI, 285.
— Le Psaume XXII et la passion de Jésus, XXII, 283.

Steinschneider (M.). Paul de Bonnefoy et le livre de la foi, IV, 78.

Steinschneider (M.). Le livre de la foi, Paul Fagius et Sébastien Munster, V, 57.
— Une dédicace d'Abraham de Balmes au cardinal Dom. Grimani, V, 112.
— Salomon de Melgueil et Salomon Orgerius, V, 277.

Stern (Alfred). Menasseh ben Israël et Cromwell, VI, 96.

T

Tamizey de Larroque (Philippe). Lettres inédites écrites à Peiresc par Salomon Azubi, XI, 101 et 232.

Thiaucourt (G.). Ce que Tacite dit des Juifs au commencement du livre V des *Histoires*, XIX, 57 et XX, 342.

V

Vernes (Maurice). Les Apocalypses juives, conférence, **Act.**, IV, 77.

Vernes (Maurice). Jephté, le droit des gens et la répartition de la Palestine entre les tribus, conférence, **Act.**, CCCXXIII.
— Le cantique de Débora, XXIV, 52 et 225.
— Rapport sur les publications de la Société pendant l'année 1890, **Act.**, XXII, VII; pendant l'année 1891, **Act.**, XXIV, X.

Vidal (Pierre). Les Juifs de Roussillon et de Cerdagne, XV, 19; XVI, 1 et 170.

W

Weil (Isidore). Études talmudiques, III, 276.

Weyl (Jonas). Les Juifs protégés français aux échelles du Levant et en Barbarie, XII, 267; XIII, 277.
— La résidence des Juifs à Marseille, XVII, 96.

Wogue (L.). Observations sur une note de M. Mayer Lambert, XXIV, 142.
— Réplique à M. Lambert, XXV, 263.

II

TABLE DES MATIÈRES

RANGÉES D'APRÈS L'ORDRE ALPHABÉTIQUE DES MATIÈRES

A

Abba Mari de Lunel (Notice sur), par H. Gross, IV, 192 (V, 314).

Aboab (Samuel), voir **Cardoso**.

Abou Ahron, le Babylonien, par Ad. Neubauer, XXIII, 230.

Aboulrabi (Ahron ben Gerson), par J. Perlès, XXI, 246; par W. Bacher, XXII, 134 (XXII, 160 et 318; XXIII, 318).

Abou 'l Walid (Notes sur), par W. Bacher, IV, 273.

— — (Joseph Kimhi et), voir **Kimhi**.

Abou Zakariya ben Bilam (Gloses d') sur Isaïe, par J. Derenbourg, XVII, 172; XVIII, 71; XIX, 84; XX, 225; XXII, 47 et 190; XXIII, 43 et 206.

Abraham (L'époque d') d'après la Bible et les données récentes de l'épigraphie égypto-babylonienne, par J. Halévy, XIX, 178.

Abraham de Balmes (Une dédicace de) au cardinal Dom. Grimani, par M. Steinschneider, V, 112 (VI, 159).

Abraham ibn Daud, voir **Samuel ibn Abbas**.

Abraham ibn Ezra (L'élégie d'), par Halberstam, XX, 314, voir XX, 84.

— — dans le nord de la France, par W. Bacher, XVII, 300.

Abrahams (Joseph). *The sources of the Midrasch Echah Rabbah*, VII, 291.

Abrégé de casuistique anonyme, par Ad. Neubauer, IX, 59 (XI, 347).

Abulwalid, voir **Abou 'l Walid**.

Accent (L') **tonique** en hébreu, par Mayer Lambert, XX, 73.

Accusation (Une) confondue, par Isidore Loeb, X, 232.

Accusation du meurtre rituel, par Salomon Reinach, XXV, 161.

— — Voir **Ganganelli, Meurtre rituel** et **Sang**.

Acte d'acquisition fait à **Colchester**, en 1252, par Ad. Neubauer, V, 246 (VI, 159).

— — hébreu de **Marseille**, de l'an 1422, par Israël Lévi, V, 282 (VI, 315).

Actes de vente hébreux en **Espagne**, par Isidore Loeb, IV, 226 (V, 159).

— — originaires d'**Espagne**, par Isidore Loeb, X, 108.

Additions et rectifications à l'histoire des Juifs de **Graetz**, par A. Harkavy, V, 199; VII, 194 (VI, 159).

Adler (M. N.). *The Temple of Jerusalem*, XIV, 121.

Administrations juives (Les), par Isidore Loeb, XIV, 262.

Afrique (Une synagogue du IVe siècle en), VI, 157.

Agadot (Traces d') **saducéennes** dans le Talmud, par J. Halévy, VIII, 38.

Ahron, le Babylonien, voir **Abou Ahron**.

Ahron ben Gerson Aboulrabi, voir **Aboulrabi**.

Akiba (Les interprétations d') et d'Ismaël sur Nombres, v, 28, par Furst, XVII, 143.

Al-Beruni (Les Juifs dans), par Martin Schreiner, XII, 258.

Alègre (Léon). *Lévi ben Gerson*, I, 306.

Alexandre (La légende d') dans le Talmud, par Israël Lévi, II, 293 (IV, 162).

— — dans le Talmud et le Midrasch, par Israël Lévi, VIII, 78 (VIII, 158).

— — (Les traductions hébraïques de l'histoire légendaire d'), par Israël Lévi, III, 238.

— — (Le voyage d') au Paradis, voir **Voyage**.

Alexandre de Hales et le Judaïsme, par J. Guttmann, XIX, 224.

Algérie (Notes sur les Israélites d'), par Isaac Bloch, X, 255.

Allemagne (Histoire des Juifs en), XVIII, 313.

Alphabet (Un) **hébreu-anglais** au XIVe siècle, par J. Bonnard et A. Darmesteter, IV, 255; par D. Simonsen, VI, 285; par Israël Lévi, XIX, 151.

Alroï (Document sur **David**), par Ad. Neubauer, IV, 188; par D. Kaufmann, XVII, 304.

— — (**David**) et les chroniqueurs juifs, par D. Kaufmann, XVII, 304.

Aman (Une anecdote sur Pharaon et) chez les Arabes, voir **Pharaon**.

Aménophis IV et la Bible (La correspondance d'), par J. Halévy, XX, 199; XXI, 43.

Am-Haareç, voir **Pharisiens**.

Amminadab (Sur le nom d'), par J. Derenbourg, II, 123.

Amraphel roi de **Sennaar** (Note supplémentaire sur), par J. Halévy, XVII, 1 ; par J. Oppert, XVIII, 142; par J. Halévy, 144; par J. Oppert, 146.

Ancône (Correspondance échangée entre les communautés juives de Recanati et d') en 1418, voir **Recanati**.

— — (Les marranes de Pesaro et les représailles des Juifs Levantins contre la ville d'), voir **Pesaro**.

— — (Les **martyrs** d'), par D. Kaufmann, XI, 149 (XI, 318).

André (Tony). *L'esclavage chez les Hébreux*, par Israël Lévi, XXV, 126.

Andree (R.). *Zur Volkskunde der Juden, mit einer Karte über die Verbreitung der Juden im Mitteleuropa*, III, 131.

Ange (La légende de l') et l'**Ermite**, voir **Légende**.

Anglais (Une **lettre française** d'un Juif), voir **Française**.

Angleterre (Documents pour servir à l'histoire des Juifs en), par Moïse Schwab, XI, 266.

— — (Les Juifs en), II, 313.

Anglo-Jewish Historical Exhibition, XIV, 301.

Anneaux (La parabole des trois), voir **Parabole**.

Antisémitique (Quelques livres sur la question), XI, 300, et XII, 142.

Antisémitisme (Conférence sur les causes et les origines historiques de l'), par Aristide Astruc, **A**, III, 113.

Apocalypses dans le **Talmud**, par Israël Lévi, I, 108.

— — **juives** (Les), conférence, par Maurice Vernes, **A**, IV, 77.

Apologie (L') du **médecin** juif, voir **David de Pomis**.

Apostemos, par S. J. Halberstam, II, 127.

Appel pour la fondation de la Société des Études juives, I, 160.

Arabie (Découvertes **épigraphiques** en), par J. Halévy, IX, 1.

Araméens (Notes sur quelques textes) du Corpus, voir **Corpus**.

Arc (L') de **Titus**, conférence par Salomon Reinach, **Act.**, XX, LXV.

Archéologie (Etude d') juive, voir **Hamman-Lif** (Synagogue de).

Aristote dans le **Talmud**, par W. Bacher, XXII, 134.

Aristotélique (Un livre pseudo-) écrit à la cour d'Hérode, VI, 313.

Arles (Lettres des Juifs d'), voir **Lettres**.

Armée (L') **romaine** au siège de **Jérusalem**, conférence par Cagnat, **Act.**, XXII, XXVIII.

Aron (Maurice), *Histoire de l'excommunication juive*, V, 291.

Article (L') **hébreu**, par J. Halévy, XXIII, 117.

Ascalon (**Sculptures** d'), par Théodore Reinach, XVI, 24.

Aschkenaz (Joseph Lévi), voir **Joseph**.

Ascoli (G.-J.). *Iscrizioni inedite o mal note Greche, Latine, Ebraice di antichi sepolcri guidaici del Napolitano*, par Arsène Darmesteter, I, 133.

Asnath (La légende d') fille de Dina et femme de Joseph, par J. Perles, XXII, 87.

Asolo (Condotta des Juifs d') en 1520, par M. Lattès, V, 219.

Astruc (A). *Le Judaïsme et le christianisme d'après M. Renan*, VII, 291.

Aspenarit, par Israelsohn, XXII, 295.

Athribis (La Communauté juive d'), par Salomon Reinach, XVII, 235.

Auch (Inscription juive d'), par Théodore Reinach, XIX, 219; par D. Kaufmann, XX, 29; par Théodore Reinach, 30.

Aumeral. *L'Antisémitisme à Alger*, XI, 297.

Aumônière (Une) **judéo-espagnole** en pierre, par Israël Lévi, XXV, 78.

Autodafé (L') de **Troyes**, par Arsène Darmesteter, II, 199.

— — (Un) en 1826, V, 155.

Auvergne (Juifs d'), XXIII, 159.

Aveugle (L') et le **cul-de-jatte**, par Israël Lévi, XXIII, 199 (XXIV, 160).

Avignon (Documents sur), par Ad. Neubauer, X, 78 (XI, 317).

— — (**Statuts** des Juifs d'), 1779, par I. Loeb, **A**, I, 165 (II, 199).

— — (Thomas Platter et les Juifs d'), voir **Platter**.

— — (Un médecin juif professeur à), V, 311.

Avila (Sambenitos dans le temple de **Saint-Thomas d'**), par I. Loeb, XXII, 105.

Azriel Trabotto (voir **Liste de rabbins**).

Azubi (Une lettre adressée à Salomon), XVI, 150.

— — (Lettres inédites écrites à **Peiresc** par Salomon), rabbin de Carpentras, par Philippe Tamizey de Larroque et Jules Dukas, XI, 101 et 252; XII, 95.

B

Bacher (W.). *Abraham ibn Esra als Grammatiker*, par J. Derenbourg, V, 137.

— — *Die Aggada der Tannaiten*, IX, 124.

— — *Die hebr.-neuhebr. u. hebr.-aramäische Sprachvergleichung des Abulwalid-Merwan ibn Ganah*, XII, 123.

— — *Leben u. Werke des Abulwalid Merwan ibn Ganah*, par A. N[eubauer], XI, 310.

Bædeker (K.). *Palestine et Syrie, manuel du Voyageur*, par I. Loeb, IV, 151, par Rubens Duval, 157.

Baehr (O.). *Das Gesetz ueber falsche Zeugen nach Bibel u. Talmud*, VI, 128.

Baerwald. *Der alte Friedhof der israel. Gemeinde zu Francfurt-am-Main*, VII, 292.

Bahia ben Joseph (Un livre inconnu de R.), par J. Derenbourg, XXV, 248.

Baisement (Le) des mains à **Smyrne**, par Pariente, XXIV, 151.

— — des mains dans le Zohar, voir **Zohar.**

Βαχελλὲθ, voir Βερσεχθὰν.

Bâle, voir **Manuscrits hébreux.**

Baléares. (Notes et documents pour servir à l'histoire des Juifs des) sous la domination aragonaise du XIIIe au XVe siècle, par Alfred Morel-Fatio, IV, 31.

Banques de prêt (Les ducs d'Este et les) des Juifs à Ferrare, voir **Ferrare.**

— — **juives** et **monts-de-piété** en **Istrie**, par Antonio Ive, II, 175.

Barbarie (Les Juifs protégés français en), voir **Levant.**

Barcelone (La controverse de 1263 à), voir **Controverse.**

— — (Liste nominative des Juifs de), voir **Liste.**

Bardenhever (Otto). *Die pseudo-aristotelische Schrift ueber das reine Gute, bekannt unter dem Namen Liber de Causis*, par D. Kaufmann, V, 291.

Bardinet (Léon). *Les Juifs du Comtat-Venaissin*, I, 306.

Barthélemy (D^r^). *Les médecins à Marseille avant et pendant le moyen âge*, VII, 292.

Barrois (Un document sur les Juifs du) en 1321-1323, par Emile Lévy, XIX, 246.

Bartalmion, voir **Légende chrétienne** de Bartholomée.

Barth (J.). *Maimonides Commentar zum Tractat Makkoth in arab. Original u. in berichtigter Uebersetzung*, par J. Derenbourg, II, 335.

Bartholomée (La légende chrétienne de), voir **Légende.**

Batalyoûsî (Al), par Hartwig Derenbourg, VII, 274 ; par D. Kaufmann, VIII, 131.

Bayle (Gustave). *Les médecins d'Avignon au moyen âge*, par A. N[eubauer], V, 306.

Belgique (Notes et documents sur les Juifs de) sous l'ancien régime, par Emile Ouverleaux, VII, 117, 252 ; VIII, 206 ; IX, 264 (VII, 315).

Bénédictions (Les dix-huit), voir **Dix-huit.**

Benjamin ben Juda de Rome, voir **Grammaire.**

Ben Sita (Le surnom du **Caraïte**), par Israelsohn, XXIII, 132.

Ben Thymélion et **Bartholomée**, par J. Halévy, X, 60 ; par Israël Lévi, X, 66 (XI, 317).

Bergel (Josef). *Die Medizin der Talmudisten*, par A. N[eubauer], X, 266.

Berliner. *Censur u. Confiscation hebr. Bücher im Kirchenstaate*, XXIII, 147.

— — *Persoenliche Beziehungen zwischen Christen u. Juden im Mittelalter*, III, 132.

— — *Professor Paul de Lagarde nach seiner Natur gezeichnet*, XIV, 122.

Bernays (Jacob), II, 342.

— — *Gesammelte Abhandlungen*, par D. Kaufmann, XI, 311.

— — *Ueber die unter Philo's Werken stehende Schrift « Ueber die Unzerstœrbarkeit des Weltalls »*, VII, 294.

Βερσεχθὰν, Βαχελλὲθ, par J. Halévy, XI, 67.

Bertolotti. *Martiri del libero pensiero e vittime della Santa Inquisizione*, par Israël Lévi, XXV, 128.

Bickell (G.). *Carmina Veteris Testamenti metrice*, IV, 285.

Bilam (Gloses d'Abou Zakariya ben), voir **Abou.**

Bischoffsheim (Le sénateur J. R.), VI, 156.

Bloch (I. S.). *Hellenistische Bestandtheile im biblischen Schrifttum* (Esther), V, 121.

Blum (Hans). *Aus dem alten Pitaval*, XIV, 123.

Blumenstein (J.). *Die verschiedenen Eidesarten nach mosaisch-talmud. Rechte*, VIII, 292.

Bonafoux Bonfil Astruc de **Perpignan**, par Ad. Neubauer, V, 41.

Bonjusas Bondavin, par Isaac Bloch, VIII, 280 (IX, 159).

Borach Lévi, par I. Loeb, **A**, III, 273.

Bordeaux (Notes sur les Juifs à), par E. Gaullieur, XI, 78 (XI, 318).

Bracon, voir **Salins.**

Brandt (Wilhelm). *Die mandaische Religion*, par J. Halévy, XXII, 138 et 296 (XXIII, 160).

Briefwechsel einer englischen Dame über Judenthum u. Semitismus, VII, 311.

Brigidi (E..A.). *Giacobini e Realisti o il Viva Maria, storia del 1799*, IV, 286.

British Museum (Catalogue des manuscrits judaïques entrés au), de 1867 à 1890, voir **Catalogue.**

Bri'll (Jacob). *Einleitung in die Mischnah* ; *Plan u. System der Mischnah*, par A. N[eubauer], X, 263.

Brisch (Carl). *Geschichte der Juden in Cöln*, V, 121.

Bulles inédites des **Papes**, par I. Loeb, I, 114, 293 (III, 157).

Buxtorf, voir **Richelieu.**

— — (Les correspondants juifs de **Jean**), par Kayserling, XIII, 260.

C

Cahun (Léon). *La vie juive*, XI, 315.

Caïnites et **Séthites**, par J. Halévy, XIV, 1.

Calatayud (Une **inscription** hébraïque de), par Isidore Loeb, XVI, 273.

Calendrier (Le) des **Grecs** de **Babylonie** et les origines du calendrier juif, par Théodore Reinach, XVIII, 90.

— — (Date du) **juif** et observations diverses sur ce calendrier, par I. Loeb, XIX, 209.

Callixte II (Le manuscrit de), par Isidore Loeb, VI, 120.

Cambrai (Un **rituel** de prières manuscrit à), par Moïse Schwab, XXV, 250.

Cappadoce, voir גמיר.

Caraïtes (Les) en **Espagne**, par I. Loeb, XIX, 206.

— — (Manuscrits), V, 305.

Carcassoni (David) et le rachat par la Communauté de Constantinople des Juifs faits prisonniers durant la persécution de Chmielnicky, par D. Kaufmann, XXV, 202.

Cardoso (Isaac) et Samuel **Aboab**, par Marco Mortara, XII, 301.

Carnevali (Luigi). *Il Ghetto di Mantova, con appendice sul medici ebrei*, XI, 274.

Caro (Une élégie sur Joseph), par Moïse Schwab, IX, 304 (X, 317).

— — (Une lettre de Josef), adressée aux Juifs de **Carpentras**, par D. Kaufmann, XVIII, 133.

Carpentras (Les Juifs de) avant la Révolution, VII, 300.

Carpentras (Les Juifs de) sous le gouvernement pontifical, par Isidore Loeb, XII, 34, 161.

— — (Une lettre de Josef Caro adressée aux Juifs de), voir **Caro**.

— — (Histoire de deux manifestes faits à) en 1669-1670 et 1678-79, par I. Loeb, **A**, 1, 261.

— — (Lettres d'abolition octroyées par le cardinal de Foix au sujet des crimes commis à), par Léon Bardinet, VI, 280.

Cassel (Paulus). *Ahasverus, die Sage vom ewigen Juden, eine wissenschaftliche Abhandlung, mit einem kritischen Protest wider Ed. v. Hartmann und Adolf Stöcker*, X, 267.

— — *Aus Literatur u. Geschichte. Zweites Targum zum Buche Esther, Die Namen der Monate*, XII, 124.

— — *Die Symbolik des Blutes u. der arme Heinrich von Aue*, VI, 289.

Cassel (Paulus) *Kritische Sendschreiben über die Probebibel, mit einer wissensch. Anmerkung über Hellenismen in den Psalmen*, XII, 124.

— — *Messianische Stellen des Alten Testam. Anmerkungen über Megillat Taanith*, XII, 124.

— — *Vom Nil zum Ganges*, III, 132.

— — *Zophnat Paneah*, XIV, 123.

Castellazzo (La famille), par D. Kaufmann, XXIII, 139.

— — (Le peintre vénitien Mosé dal), par D. Kaufmann, XXII, 290.

Castelli (David). *La legge del popolo ebreo nel suo svolgimento storico*, par A. N[eubauer], XI, 275.

Castellon de la Plana (Les Juifs de), par Isidore Loeb, XIV, 261.

Castille (Le **nombre** des Juifs de) et d'**Espagne** au moyen âge, par Isidore Loeb, XIV, 161.

— — (Règlement des Juifs de), voir **Règlement.**

Castro (D. Henriques de). *Keur van Grafsteenen op de nederl.-portug.-israel. Begraafplaats te Ouderkerk aan den Amstel.*, 1er vol., VIII, 292.

Catacombe de Venosa, voir **Venosa.**

Catalane (Un contrat de mariage en langue), voir **Contrat.**

Catalogue d'actes relatifs aux Juifs pendant le moyen âge, par U. Robert, III, 211.

— — des manuscrits judaïques entrés au **British Museum** de 1867 à 1890, par H. Derenbourg, XXIII, 43 et 206.

Cerdagne (Les Juifs de Roussillon et de), voir **Roussillon.**

Chaikin (Avigdor). *Apologie des Juifs, étude historique et littéraire sur l'état politique et social des Juifs depuis la chute de Jérusalem jusqu'en 1306*, XV, 133.

Chameau (Le) **borgne**, par Israël Lévi, XI, 209.

Chamites (Les) de la table ethnographique selon le pseudo-Jonathan, comparé avec Josèphe et le livre des Jubilés, par A. Epstein, XXIV, 82.

Chandeliers à sept branches, par I. Loeb, XIX, 100.

Chants (Citations d'anciens) dans l'Hexateuque, voir **Citations.**

Charleville. *L'Enfer et le Paradis d'après la tradition juive*, XI, 276.

Chartes de Corbeil, voir **Corbeil.**

— — tirées des archives nationales, par Ad. Neubauer, IX, 63.

Chasse (scènes de) dans le Talmud, par M. Jastrow, XVII, 146.

Châtié (Le Juif), par Israël Lévi, XXII, 230.

Chinon (Juifs à), VI, 314.

Chmielnicky, voir **Carcassoni.**

Chrétiens de Nedjran (Persécution des), voir **Nedjran.**

Christianisme (Un mot sur la dogmatique du) primitif, par H. Graetz, XX, 11.

Chronique de Nestor, trad. par Louis Léger, VIII, 306.

Chroniqueurs juifs (Josef Haccohen et les), voir **Josef Haccohen.**

Chronologie (La) juive, par I. Loeb, XIX, 202.

Chwolson (D.). *Corpus inscriptionum hebraicarum*, par A. N[eubauer], VI, 147.

Cimetière des Juifs de Dijon, voir **Dijon.**

— — des Juifs de Ségovie, voir **Ségovie.**

— — (Le) des Juifs à Tours, voir **Tours.**

Citations d'anciens chants dans l'Hexateuque, par J. Halévy, XII, 1.

Citium (Les inscriptions peintes de), voir **Inscriptions.**

Clans de Totem dans la Bible, XII, 140.

Clermont-Ganneau. *Les fraudes archéologiques en Palestine*, par A. N[eubauer], X, 268.

— — *Mission en Palestine et en Phénicie*, X, 269.

Colchester, voir **Acte d'acquisition.**

Colmar (Procès de R. Joselmann de Rosheim contre la ville de), voir **Joselmann.**

Colonies françaises (Les Juifs dans les) au xviiie siècle, par Abr. Cahen, IV, 127, 236 ; V, 68, 258.

Comptabilité (Une page de), de 1525 à 1528, par Moïse Schwab, XII, 116.

Comtat Venaissin (Antiquité et organisation des juiveries du), par Léon Bardinet, I, 262.

— — (Condition civile des Juifs du) pendant le xve siècle, par Léon Bardinet, VI, 1.

— — (Documents relatifs à l'histoire des Juifs dans le), par Léon Bardinet, VII, 139.

Conseils (Les trois) de Salomon, voir **Salomon.**

Constantinople (Correspondance des Juifs d'Espagne avec ceux de), voir **Espagne.**

— — (Lettres des Juifs d'Arles à ceux de), voir **Lettres des Juifs.**

— — (Le rachat par la communauté de) des Juifs faits prisonniers durant la persécution de Chmielnicky, voir **Carcassoni.**

Consultation (Une) inédite, par Moïse Schwab, V, 108.

Consultations casuistiques (Nouvelles collections de), par Ad. Neubauer, XII, 80.

— — (Un recueil de) rabbiniques, rédigé en Italie au xvie siècle, par Montefiore, X, 183.

Contes juifs, par Israël Lévi, XI, 209.

Contes juifs, XII, 141.

Contrat (Un) de mariage en langue catalane, par Kayserling, XXIV, 291.

Controverse (La) de **1240** sur le Talmud, par I. Loeb, I, 247 ; II, 248 ; III, 39 (III, 157; IV, 161).

— — (La) de **1263**, à Barcelone, entre Paulus Christiani et Moïse ben Nahman, par Isidore Loeb, XV, 1.

— — entre un Juif et un chrétien, au XIe siècle, par Israël Lévi, V, 238.

Controverse d'un évêque, traduite d'arabe en français, par Léon Schlosberg, XVI, 300.

Corbeil (Deux chartes de), par Ad. Neubauer, IX, 62.

Cordoue (La synagogue de), par Isidore Loeb, X, 244.

— — (Un chanoine judaïsant brûlé à), X, 287.

— — (Une découverte à), IX, 157.

Corfou (Histoire de la communauté israélite de), par J.-A. Romanos, XXIII, 63.

Corpus (Notes sur quelques textes araméens du), par J. Halévy, XXI, 224.

Corpus inscriptionum semiticarum, t. I, fasc. I, par Hartwig Derenbourg, III, 310; fasc. II, VIII, 145.

Correspondance (La) des Juifs d'**Espagne** avec ceux de **Constantinople**, voir **Espagne**.

Correspondants juifs de Jean Buxtorf, voir **Buxtorf**.

Corunâ (La), voir **Inscriptions tumulaires**.

Coupes magiques de Mésopotamie, XII, 140.

Crémieux (Adolphe), I, 125.

Critique de Saadia (Découverte d'une), XIX, 318.

Croisade (Les relations hébraïques des persécutions des Juifs pendant la première), par Porges, XXV, 181.

Croix (Le miracle des), par Isidore Loeb, XX, 24.

Cromwell, voir **Menasseh**.

Cycle juif (Histoire de la formation du), par I. Loeb, XIX, 214.

Cyrus et le retour de l'exil, par J. Halévy, I, 9 ; XIX, 161.

— — (Le royaume héréditaire de), d'après les inscriptions babyloniennes et la Bible, par J. Halévy, XIX, 161.

D

Damas (Documents sur le procès de), XXV, 141.

Damnées (Le repos sabbatique des âmes), voir **Repos**.

Daniel Lévi de Barrios, voir **Histoire**.

DARMESTETER (James). *Coup d'œil sur l'histoire du peuple juif*, II, 164.

Date (La) de l'édit d'**expulsion** des Juifs du **Portugal**, par Isidore LOEB, V, 285.

Dauphiné (Notes et documents sur les Juifs du), par A. PRUDHOMME, IX, 231.

David (Un point de repère dans l'histoire du roi), par H. GRAETZ, XX, 241.

DAVID (Ernest). *Les opéras du Juif Antonio José de Silva*, 1705-1739, I, 126.

David de Pomis (L'apologie du médecin juif), par Jules DUKAS, I, 145.

David et **Rama**, par J. DARMESTETER, II, 300.

David Kokhabi, par Ad. NEUBAUER, IX, 214 (X, 317).

DAVIS (D.). *Hebrew Deeds of English Jews before 1290*, XVIII, 151.

— — *The mediaeval Jews of Lincoln*, III, 290.

Débora (Le **cantique** de), par Maurice VERNES, XXIV, 52 et 225.

DEINARD, מסע באירופא. *Voyage en Europe*, X, 271.

— — מסע בחצי האי קרים, II, 308.

DELITZSCH (Franz). *Rohling's Talmudjude beleuchtet*, II, 141.

— — *Schachmatt den Blutlügnern Rohling und Justus*, VII, 295.

DELITZSCH (Friedrich). *Prolegomena eines neuen hebräisch-aramäischen Wörterbuchs zum Alten Testament*, par J. HALÉVY, XIII, 305; XIV, 146.

— — *The hebrew language viewed in the light of assyrian research*, par Rubens DUVAL, VIII, 312; par J. HALÉVY, X, 297.

Derasch et **Haggada**, par W. BACHER, XXIII, 311.

DERENBOURG (Hartwig). *Le livre de Sibawaïhi*, par Rubens DUVAL, IV, 158.

— — *Les mots grecs dans le livre biblique de Daniel*, VIII, 294.

— — (J. et H.). *Opuscules et traités d'Aboul-Walid Merwan ibn Djanah de Cordoue*, I, 137.

DEROULÈDE (Paul). *La Moabite*, drame, par T. R[EINACH], I, 319.

DESTINON (Justus von). *Die Quellen des Flavius Josephus*, VI, 129.

DEUTSCH (H.). *Die Sprüche Salomo's nach der Auffassung im Talmud u. Midrasch*, XII, 125.

Dibré Hayyamim, voir **Josef Haccohen**.

Diderot, voir **Juifs**.

Dijon, voir **Pierres tumulaires**.

— — (Chartes relatives aux Juifs de), VII, 281.

— — (Donation du cimetière des Juifs de), par Ulysse ROBERT, III, 123.

Discussion (La) sur les **phylactères**, par D. KAUFMANN, V, 273.

Disraeli (Benjamin), II, 342; V, 155.

Dix-huit bénédictions (Les), par Isidore LOEB, XIX, 17.

Dogmatique du christianisme primitif, voir **Christianisme**.

Donnolo, voir **Sabbetaï**.

Dounasch ben Labrat (La querelle de Menahem ben Sarouk avec), voir **Menahem**.

Drachman. *Die Stellung u. Bedeutung des Jehuda Hajjug in der Geschichte der hebr. Grammatik*, XI, 276.

Dreux et **Gournay**, par Ad. Neubauer, XVII, 154 (318).

Dreseman. *Die Juden in Aachen*, XV, 134.

Duchesne (L'abbé). *La question de la Pâque au Concile de Nicée*, II, 157.

Duval (R.). *Les dialectes néo-araméens de Salamas*, VII, 295.

E

Ecclésiaste (Notes détachées sur l'), par J. Derenbourg, I, 165.

— — **II, 3**, par Mayer Lambert, XXV, 247.

Ecoles consistoriales israélites de Paris, voir **Paris**.

Ehrmann. *Thier-Schutz u. Menschen-Trutz*, XI, 277.

Eichthal (Gustave d'). *Le texte primitif du premier écrit de la création, le Deutéronome, le nom et le caractère du Dieu d'Israël Yahveh*, XV, 153.

Eldad (La lettre d') sur les dix tribus, par A. Epstein, XXV, 30.

Eléazar le Peitan, par J. Derenbourg, XII, 298.

Elie (Le prophète) dans le **Rituel**, par J. Derenbourg, II, 290.

Elischa, voir **Riphat**.

Ellenberger. *Die Leiden u. Verfolgungen der Juden und ihre Beschützer in chronologischer Reihenfolge*, III, 292.

Émancipation (L') des Juifs devant la Société royale des sciences et des arts de Metz en 1787 et M. Rœderer, par Abraham Cahen, I, 83.

Endingen (L'affaire des Juifs d') en 1470, prétendu meurtre de chrétiens par des Juifs, par J. Kracauer, XVI, 236.

Endinger Judenspiel (*Das*), publié par Karl von Amira, VII, 299.

Enfant (Le saint) de la Guardia, voir **Guardia**.

Engel. *Die Lösung der Paradiesfrage*, X, 270.

Enseignement obligatoire édicté par la communauté israélite de Metz, par Abraham Cahen, II, 303.

Epigraphiques (Études), par J. Halévy, XVIII, 212.

— — (Notes) touchant quelques points de l'histoire des Juifs sous l'**empire romain**, par Arsène Darmesteter, I, 32.

Epitaphes (Les anciennes) des Juifs dans l'**Italie** méridionale, par J. Derenbourg, II, 131.

Épître aux Hébreux (La secte de Melchisédec et l'), voir **Melchisédec**.

Epstein (A.). *Bereschit Rabbati, dessen Verhältniss zu Rabba Rabbati, Moses ha-Darschan u. Pugio fidei*, par [Israël] Lévi, XVII, 313.

— — *Ein von Titus nach Rom gebrachter Pentateuch-Codex u. seine Varianten*, XI, 277.

— — מקדמוניות היהודים. *Beiträge zur jüd. Alterthumskunde*, par A. N[eubauer], XIV, 294.

Erckert (R. von). *Der Kaukasus und seine Völker*, XIV, 302.

Espagne (Actes de vente hébreux originaires d'), voir **Actes**.

— — (Arrivée des Juifs d') à Ferrare en 1492, voir **Ferrare**.

— — (La **Correspondance** des Juifs d') avec ceux de **Constantinople**, par Isidore Loeb, XV, 262; par Graetz, XIX, 106.

— — (L'exégèse biblique en), voir **Exégèse**.

— — (La police de l'Inquisition d') à ses débuts, voir **Inquisition**.

— — (Le nombre des Juifs de Castille et d'), voir **Castille**.

— — (Les exilés d') à **Ferrare** en 1493, par Leonello Modona, XV, 117.

— — (Notes sur l'histoire et les antiquités juives en), par I. Loeb, II, 135 (III, 157).

— — (Notes sur l'histoire des Juifs en), par Isidore Loeb, V, 285; XIV, 254; XXII, 104; XXIII, 136.

— — (Trois pièces en judéo-espagnol écrites en), voir **Judéo-espagnol**.

— — (Un convoi d'exilés d'), voir **Exilés**.

Esséniens (Les), par Friedlaender, XIV, 184.

Esther (Le livre d') et le palais d'**Assuérus**, conférence, par Dieulafoy, **Act.**, cclxv.

Etablissements de saint Louis, V, 312.

Etanim (Le mois de), par J. Derenbourg, II, 124.

Etats de l'Eglise (Les Juifs des) au xviiie siècle, par P. L. Bruzzone, XVI, 246.

Etats (Les Juifs dans les) français du **Pape** au moyen âge, par René de Maulde, VII, 227; VIII, 96; IX, 92; X, 145.

Etats pontificaux (Documents sur les Juifs des), par P. L. Bruzzone, XIX, 131.

— — (Documents tirés des papiers du cardinal Sirleto sur les Juifs des), par Ch. Dejob, IX, 77.

Etienne de Citeaux (Les Juifs et la Bible de l'abbé), par D. Kaufmann, XVIII, 131.

Etymologie talmudique (Notes d'), par Furst, XX, 302; XXII, 133 (XXII, 318).

Etymologies araméennes, les particules לית, כות, כמה et באמת, par Rubens Duval, V, 106.

Euting (Julius). *Nabataïsche Inschriften aus Arabien*, par J. Halévy, XII, 151.

— — *Ueber die ältern hebr. Steine im Elsass*, par D. Kaufmann, XVIII, 316.

Exégèse (L') biblique dans le Zohar, voir **Zohar.**

— — **biblique en Espagne** (Matériaux pour servir à l'histoire de l'), dans la première moitié du XIIe siècle, Jehuda b. Barzilaï de Barcelone, par W. Bacher, XVII, 272.

Exégétiques (Notes), par M. Lambert, XXII, 129; XXV, 246.

Exilés (Un convoi d') d'**Espagne** à **Marseille** en 1492, par Isidore Loeb, IX, 66; X, 236.

— — (Les) d'Espagne, voir **Espagne.**

Ezéchias (Quelques Psaumes du temps d'), voir **Psaumes.**

Ezra (La Pesikta Rabbati et le 4e), voir **Pesikta.**

F

Fagius (Paul), voir **Livre de la Foi.**

Fangar (Le nom de), par J. Derenbourg, XIX, 148.

Faradj (Un portrait de), le traducteur, par D. Kaufmann, XIX, 152.

Fargès (Louis). *La question juive il y a cent ans*, XV, 142.

Femme (Le péché originel et la), voir **Péché.**

Femme (La) **juive** dans le **roman** et au **théâtre**, conférence par Maurice Bloch, **Act.**, XXIV, XXVIII.

Fernandez y Gonzalez. *Instituciones jurídicas del pueblo de Israel en los deferentes estados de la peninsula iberica*, III, 133.

— — *Ordenamiento formado por los procuradores de las aljamas hebreas pertenecientes al territorio de los Estados de Castilla, en la Asamblea celebrada en Valladolid el anio 1432*, XI, 278.

Ferrare (Arrivée des Juifs d'Espagne à) en 1492, par D. Kaufmann, XX, 37.

— — (Les ducs d'Este et les banques de prêt des Juifs de), par D. Kaufmann, XX, 34.

— — Les exilés d'Espagne à), voir **Espagne.**

— Les signes jaunes des Juifs à), voir **Signes jaunes.**

Fêtes (Les **persanes** et **babyloniennes** mentionnées dans les Talmuds de Babylone et de Jérusalem, par A. Kohut, XXIV, 256.

Feux (Les **six**) dans le Talmud et dans le Bundehesh, par James Darmesteter, I, 186.

Fischer (Bernard). *Talmudische Chrestomathie*, par Israël Lévi, IX, 309 (X, 317).

FISCHER (Karl). *Gutmeinung über den Talmud der Hebräer, nach einem Manuscript vom Jahre 1802*, VI, 290.

FITA Y COLOMÉ (R. P. Fidel). *Actas inéditas de siete concilios españoles celebrados desde el ano 1282 hasta el de 1314*, V, 122.

— — *Datos epigraficos e historicos de Talavera de la Reina*, VII, 296.

— — *Estudios historicos*, XI, 279.

— — *Estudios historicos, tomo VII. El santo Niño de la Guardia*, XV, 134.

Florence (Les savants juifs à) à l'époque de Laurent de Médicis, par Joseph PERLES, XII, 244 (XV, 159).

Foi (Le livre de la), voir **Livre**.

Folk-lore (Le) juif dans la Chronique du **Schébet Iehuda** d'Ibn Verga, par I. LOEB, XXIV, 1.

Fons vitæ (Un manuscrit nouveau du) d'Ibn Gabirol, VI, 312.

Français (Institutions de **rabbins**), voir **Institutions**.

Française (Une lettre) d'un Juif **anglais** au XIIIe siècle, par J. JACOBS, XVIII, 256.

France (Documents pour servir à l'histoire des Juifs de), par Moïse SCHWAB, XI, 140.

— — (Les **revenus** tirés des Juifs de) dans le domaine royal (XIIIe siècle), par Lucien LAZARD, XV, 233.

Francfort (Histoire d'un prêt forcé demandé à la **communauté** des Juifs de) en 1622-1623, par KRACAUER, XV, 99.

— — Voir **Meurtre rituel**.

— — Voir **Pfefferkorn**.

Franche-Comté (Les Juifs en) au XIVe siècle, par J. MOREY, VII, 1.

FRANCK (Ad.). *La Kabbale ou la philosophie religieuse des Hébreux*, XVIII, 314.

FRANCK (P.-F.). *Beiträge zur Litteraturgeschichte der Karäer*, XIV, 303.

FRANKL-GRUN. *Die Ethik des Iuda Halevi*, XII, 125.

FRIED (S.). ס' היסודות *Das Buch über die Elemente von Isaak b. Salomon Israeli*, VIII, 297.

FURRER. *Die hebr. Sprache als Sprache der Bibel*, XIV, 304.

G

Gabriel Selig b. Mosé, voir **Padoue**.

Galicie (Sectes juives en), voir **Sectes**.

Ganganelli (Un mémoire de **Laurent**), sur la calomnie du **meurtre rituel**, par Isidore LOEB, XVIII, 179; XIX, 151.

GASTER. *Greeko-Slavonic. Ilchester Lectures on Greeko-Slavonic Literature and its relation to the Folk-lore*, XV, 135.

Gaster. *Jewish Folk-lore in the Middle ages*, XIV, 304.

Gauloises (Antiquités) dans le Talmud, par Samuel Krauss, XXV, 14.

Gelbhaus (S.) *Ueber Stoffe altdeutscher Poesie*, XVI, 302.

Genèse, III, 19 (Note sur), par W. Bacher, XVIII, 299.

— — **VI, 3**, par M. Lambert, XXII, 131.

— — **X** (Considérations supplémentaires sur), par J. Halévy, XIII, 1 et 161.

— — (Le **XIVe chapitre** de la), par J. Halévy, XV, 161.

— — **XXVII, 33**, par Mayer Lambert, XXV, 246.

Gennarelli (A.). *La persecuzione degli Ebrei specialemente in Romania ed in Russia*, par M. Lattès, IV, 288.

Ghetto (Le) à **Rome**, conférence, par Rodocanachi, **Act.**, XXII, lix.

Gimirrâa, voir גמר.

Girone (Juifs de), XI, 299.

— — XVIII, 312.

Girone (Une **inscription hébraïque** à), par I. Loeb, XVII, 149.

Glasser (Ed.). *Skizze der Geschichte Arabiens von den ältesten Zeiten bis zum Propheten Muhammed, ausschliesslich nach inschriftlichen Quellen*, par J. Halévy, XIX, 312.

Glock (J.-Ph.). *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*, XI, 279.

Goldberg (Beer), VIII, 327.

Goldberg. סוד העבור *Notes sur le calendrier juif*, VII, 289.

Gordon (Yekoutiel), voir **Luzzatto**.

Graetz (Additions et rectifications à l'histoire des Juifs de), voir **Additions**.

— — *Die jüdischen Proselyten unter den Kaisern Domitian, Nerva, Trajan und Hadrian*, VIII, 301.

— — *Geschichte der Juden*, VIIIe vol., 3e éd., XXI, 146.

— — *Kritischer Commentar zu den Psalmen nebst Text und Uebersetzung*, 1er vol., V, 123.

Graisivaudan (Deux documents sur les Juifs du), par Isidore Loeb, X, 239.

Grammaire (Notes de) **judéo-babylonienne**, sur la conjugaison des **verbes**, par Israël Lévi, I, 212.

— — (Un abrégé de) hébraïque de **Benjamin ben Juda** de Rome et le **Petah Debaraï**, par W. Bacher, X, 123 (XI, 318).

— — (Un rudiment de) hébraïque en arabe venue du **Yémen**, par J. Derenbourg, IV, 274 (V, 314; VI, 159).

— — (Une) hébraïque du Yémen, voir **Yémen**.

Gravure (Une) **satirique**, par M. Schwab, XXIII, 313.

Graziani (Abraham Joseph Salomon), par S. Jona, IV, 113 IV, 321).

Grec (Quelques mots midraschiques empruntés au), par Furst, XXIII, 129.

Grégoire (L'abbé), IV, 308.

Gregorius Abulfarag. *Anmerkungen zu den Salomonischen Schriften*, publié par Alfred Rahlfs, par Rubens Duval, XV, 155.

Gréville (Henry). *La Juive*, par H. Derenbourg, IV, 306.

Grunbaum (Max). *Jüdischdeutsche Chrestomathie*, par Ad. Neubauer, V, 142 (V, 315 ; XV, 159).

Grunwald. *Geschichte der Juden in Böhmen*, XII, 125.

— — (M.). *Zur Geschichte Pisek u. Mirotitz*, XI, 280.

Guardia (Le **Saint-Enfant** de la), par Isidore Loeb, XV, 203 ; XVIII, 136.

Gudemann (M.). *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*), II, 158.

— — ..... *in Italien*, par Ad. N[eubauer], IX, 144.

— — *in Deutschland während des* xiv. *u.* xv. *Jahrhundert*, XVI, 302.

Guéneau de Mussy (Dr Paul). *Etude sur l'hygiène de Moïse et des anciens israélites*, X, 270.

Guidetti (Corrado). *Pro Judæis, riflessioni e documenti*, IX, 126.

Guillaume d'Auvergne et la littérature juive, par J. Guttmann, XVIII, 243.

H

Hages (Mosé), voir **Luzzatto**.

Haggada et **Légende**, par J. Derenbourg, IX, 301.

— — avec enluminures, XXV, 142.

— — (Une) de la **France septentrionale** ayant appartenu à **Jacob ben Salomon**, à Avignon, par D. Kaufmann, XXV, 65.

Haguenau (Histoire des Juifs de) sous la domination allemande, par Elie Scheid, II, 73 ; III, 58 ; IV, 98 ; VI, 230.

— — (Histoire des Juifs de) pendant la période française, par Elie Scheid, VIII, 243 ; X, 204.

Hajjoudj (L'ouvrage perdu de Jehouda), par Israelsohn, XIX, 306 ; par J. Derenbourg, 310.

— — (Un manuscrit de), par Epstein, XX, 316, voir XX, 138.

Halévy (J.). *Mélanges de critique et d'histoire relatifs aux peuples sémitiques*, VI, 291.

— *Mémoire sur quelques noms géographiques de la Palestine*, XXI, 304.

Hammam-Lif (La **Synagogue de**), par D. Kaufmann, XIII, 45 ; par Salomon Reinach, XIII, 217.

Hamy, *Cresques le Juheu*, par Israël Lévi, XXV, 129.

Harkavy (A.). *Neuaufgefundene hebr. Bibelhandschriften*, par J. Derenbourg, X, 311 (XI, 318).

— — *Zur Geschichte der Juden in Lithauen im XIV-XVI. Jahrhundert*, VIII, 298.

— — השריד והפליט מספר אגרון וספר הגלוי, par W. Bacher, XXIV, 307 ; XXV, 143 ; par Porgès, XXV, 145.

Harnack (Adolf). *Die altercatio Simonis Iudaei et Theophili Christiani nebst Untersuchungen über die antijüd. Polemik in der alten Kirche*, VI, 292.

— — *Die Apostellehre u. die jüd. beiden Wege*, XIV, 125.

Havet (Ernest). *Le christianisme et ses origines. Le Nouveau-Testament*, tome quatrième, VIII, 298.

Havre (Juifs du), XIV, 311.

Hébraïsants (Les) **chrétiens** au xviie siècle, par Kayserling, XX, 261.

Heidengsfelder. *Allgemeines Lexicon sämmtlicher jüd. Gemeinden Deutschlands*, VII, 298.

Heinemann (Otto von). *Die Handschriften der herzoglichen Bibliothek zu Wolfenbüttel*, par D. Kaufmann, XI, 280.

Heller, voir **Lipmann**.

Heman (C.-F.). *Die religiöse Weltstellung des jüdischen Volkes*, V, 125.

Henoch (Le livre d'), traduit en hébreu par Goldschmidt, par Israël Lévi et Epstein, XXV, 123.

— — (Le livre d'), XXV, 141.

Hérode (Le **procès d'**), **Saméas** et **Pollion**, par J. Lehmann, XXIV, 68.

Hildesheimer (H.). *Beitraege zur Geographie Palestinas*, par A. N[eubauer], XIII, 143.

— — *Die Vaticanische Handschrift der Halachoth Gedoloth*, par A. N[eubauer], XV, 135.

Himyarites (Note sur le massacre des chrétiens) au temps de l'empereur Justin, voir **Nedjran**.

— — (Roi juif des), voir **Nedjran**.

Hirschfeld (Hartwig). *Arabic chrestomathy in hebrew character with a Glossary*, par W. Bacher, XXV, 151, réplique de l'auteur, XXV, 260.

Hirtz (Mathieu), I, 311.

Hirtzel Lévy, mort martyr à Colmar, en 1754, par I. Loeb, **A**, I, 123 ; II, 198 ; III, 355.

Hispano-portugais (Notes sur la **littérature** des Juifs), par Kayserling, XXII, 119.

Histoire des Juifs de Graetz (Additions à l'), voir **Additions**.

— — (Une) de la **littérature juive** de **Daniel Lévi de Barrios**, par Kayserling, XVIII, 276 (XIX, 318).

Historia de Præliis (La traduction de l') par Immanuel ben Jacob, par Israël Lévi, VI, 279.

Hittites (La **langue** des), d'après les textes assyriens, par J. Halévy, XV, 184.

Hiwi Albalchi, par Israelsohn, XVII, 310.

— — (Une nouvelle source de), par D. Kaufmann, XXII, 287.

Hœniger (Robert). *Der schwarze Tod in Deutschland*, III, 321.

Hofmann (D.). *Der Schulchan Aruch u. die Rabbinen über das Verhältniss der Juden zu Andersgläubigen*, X, 270.

— — *Die erste Mischna und die Controversen der Tannaïm*, VI, 133.

Holtze (F.). *Das Strafverfahren gegen die märkischen Juden im Jahre 1510*, VIII, 300.

Horayat Ha-Koré (Notes sur l'ouvrage) apporté de Jérusalem à Mayence, par Porgès, XXIII, 308.

Horowitz (M.). *Frankfurter Rabbinen*, IV, 288; VII, 298, et VIII, 300.

Horst (L.). *Leviticus XVII-XXVI und Hezechiel*, par Isidore Weil, V, 149.

Hosée (Le témoignage d') sur la **religion d'Israël**, par J. Halévy, XII, 7.

— — **IX, 4** (Le verset d'), par J. Halévy, XII, 23.

Hugo (Victor). *Torquemada, drame*, IV, 304.

Hygiène des Israélites, conférence, par le Dr Manuel Leven, **A**, III, 97.

Hypæpa (Les Juifs d'), par Salomon Reinach, X, 74.

Hysope (La ville d'), par I. Loeb, I, 72 (III, 157).

I

Identité originelle (L') et la **séparation** graduelle du **judaïsme** et du **christianisme**, par Ernest Renan, **A**, III, 71.

Illescas (El Judio errante de), X, 287.

— — (Juifs d'), XVIII, 312.

Ilmalé (Origine et formation de la conjonction talmudique), par Rubens Duval, IV, 268.

Immanuel ben Jacob, voir **Historia**.

Incunable (Un) hébreu, par Moïse Schwab, XII, 119.

Incunables (Les) hébreux, par Moïse Schwab, III, 75 (XI, 317).

[**Inquisition** (L') à **Jerez de la Frontera**], par I. Loeb, XXII, 104.

— — à **Séville**], par I. Loeb, XXII, 106.

— — à Tolède, XVI, 313.

— — (L') et les Juifs, VI, 313.

— — (La **police** de l') d'**Espagne** à ses débuts, par H. Graetz, XX, 237.

— — **romaine** (L') et les Israélites, par Pérugini, III, 94.

Inscription de Mairvedo, XIX, 158.

Inscription (Une) de Riva, voir **Riva**.

— — de **Teima** (Encore un mot sur l'), par J. Halévy, XII, 111.

— — **grecque** de **Smyrne**, par Salomon Reinach, VII, 161.

— — (Une) **hébraïque** de **Calatayud**, voir **Calatayud**.

— — **hébraïque** à **Girone**, voir **Girone**.

— — à **Issoudun** et à Senneville, voir **Issoudun**.

— — (Une) **hébraïque** [à Volubilis], voir [**Volubilis**].

— — (Trois) **hébraïques** de Mantes, voir **Mantes**.

— — (L') **hébraïque** du **Siloah** près de Jérusalem, par J. Derenbourg, III, 161.

— — juive d'Auch, voir **Auch**.

— — juive du musée de Saint-Germain, par Moïse Schwab, VIII, 137.

— — juive de Narbonne, voir **Narbonne**.

— — **nabatéennes** de **Medaïn Salih**, par J. Halévy, X, 260.

— — (Les) peintes de **Citium**, par J. Halévy, III, 173.

— — **phénicienne** du Pirée, voir **Pirée**.

— — de Tabnit, voir **Tabnit**.

— — (Deux) **phéniciennes** récemment découvertes, par J. Halévy, XII, 107.

— — relative à la guerre de Judée, par Salomon Reinach, XVII, 299.

— — (Une) **sabéenne**, voir **Sabéenne**.

— — funéraires de la **Coruna**, par Isidore Loeb, VI, 118 (VI, 317; VII, 315).

— — funéraire d'Orléans, voir **Orléans**.

Institutions תקנות de **rabbins français**, par Ad. Neubauer, XVII, 66.

Intailles (Nouvelles) de Palestine, XXV, 142.

Inventaires (Deux) d'anciens livres hébreux, par Leonello Modona, XX, 117 (XX, 318; XXI, 318).

Isaac de Lattès. *Schaare Zion, Beitrag zur Geschichte des Judenthums bis zum Jahre 1572*, édité par S. Buber, par A. N[eubauer], X, 265.

Isaac Israeli (Le prétendu commentaire d') sur le livre **Yecira**, par D. Kaufmann, VIII, 126.

Isaïe (Le **Second**), voir **Pauvres** (Littérature des).

Issoudun (Inscriptions hébraïques à) et à Senneville, par M. Schwab, XX, 253.

Italie, voir **Epitaphes**.

— — (Contributions à l'histoire des Juifs en), par D. Kaufmann, XX, 34.

— — (Documents et notices sur l'histoire politique et littéraire des Juifs en), par M. Lattès, V, 219.

J

Jacob ben Salomon, voir **Haggada**.

Jacob fils de Moïse de Bagnols, par Ad. Neubauer, IX, 51 (X, 317; XI, 317).

Jacob Mantino, voir **Léon l'Africain**.

Jacob Roman, voir **Richelieu**.

Jacobs. *On the racial characteristics of modern Jews*, XI, 283.

— — *The comparative distribution of Jewish ability*, XIV, 142.

— — *The Fables of Æsop as first printed by William Caxton in 1484. I. History of the aesopic Fable*, XX, 153.

— — *The Jewish Question, 1875-1884, Bibliographical Handlist*, XI, 282.

Jahrbuch für jüd. Geschichte u. Literatur, Ve et VIe années, publié par N. Brüll, par I. Loeb, VI, 131; VIIe an., par Ad. Neubauer, X, 271.

Jahuda Bonsenyor. *Libre de Paraules e dits de savis e filosofs Los Proverbis de Salomo, lo libre de Cato*, éd. par G. Llabras y Quintana, par Kayserling, XXIV, 298.

Jamaïque (Les Juifs de la), V, 155.

Jastrow (M.). *A dictionary of the Targumim, the Talmud babli and yerushalmi and the midrashic literatur*, I, par Immanuel Loew, XVI, 154.

Jastrow (Morris). *Abu Zakarijja Jahja ben Dawud Hajjug*, XI, 283.

Jéhu (La monnaie de), voir **Monnaie**.

Jehuda b. Barzilaï de Barcelone, voir **Exégèse**.

Jellinek (Ad.). *Der jüd. Stamm in nichtjüd. Sprichwörtern*, II, 311; III, 292; XI, 283.

— — *Franzosen über Juden*, I, 126.

— — קונטרס המפתח, II, 140.

— — קונטרס המקונן *Martyrer und Memorbuch*, III, 288.

— — V, 309.

Jephté, le droit des gens et la répartition de la Palestine entre les tribus, conférence, par Maurice Vernes, **Act.**, CCCXXIII.

Jérémie X, II (Le verset araméen de), par J. Halévy, XI, 69.

Jerez de la Frontera (La juiverie de), en 1266, par Isidore Loeb, XV, 123 ; XVIII, 138.

— — voir **Inquisition**.

Jérusalem (L'armée romaine au siège de), voir **Armée**.

Jessel (Sir George), VI, 157.

Jésus (Date du jour de naissance de), XII, 141.

Jésus (Le nom de) dans le Koran, par J. Derenbourg, XVIII, 126.

Job (Réflexions détachées sur le livre de), par J. Derenbourg, I, 1.

— — (Commentaire sur) de Samuel ben Nissim d'Alep, voir **Samuel**.

Joel (D.). *Der Aberglaube u. die Stellung des Judenthum's zu demselben*, 1er vol., II, 142 ; 2e vol., VI, 133.

Joel (M.). *Blicke in die Religionsgeschichte zu Anfang des zweiten christlichen Jahrhunderts, mit Berücksichtigung der angrenzenden Zeiten. II. Abtheilung : Der Conflict des Heidenthums mit dem Christenthum in seinen Folgen für das Judenthum*, VI, 293.

Josef Haccohen (Additions au **Dibré Hayyamim** de), par Isidore Loeb, X, 248.

— — et les **Chroniqueurs** juifs, par Isidore Loeb, XVI, 28, 211 ; XVII, 74 et 247 (XVII, 318).

Joselmann de Rosheim, par Isidore Loeb, II, 271 ; V, 92 (VI, 159) ; par Elie Scheid, XIII, 62 et 248 ; par Kracauer, XVI, 84.

— — (Procès de R.) contre la ville de **Colmar**, par J. Kracauer, XIX, 282.

Joseph Caro, voir **Caro**.

Joseph Lévi Aschkenaz, premier rabbin de **Metz**, par D. Kaufmann, XXII, 93.

Joseph le Zélateur (Etude sur le livre de), par Zadoc Kahn, I, 222 ; III, 1 ; par Simonsen, IV, 146 ; par S.-J. Halberstam, IV, 147 (IV, 321 ; VIII, 32).

Josué le Stylite, *Chronique*, éd. par W. Wright, VI, 137.

Journaux (Chronique des), II, 170 et 345 ; V, 156 ; VI, 156 et 314 ; VIII, 329 ; IX, 157 ; X, 315 ; XI, 163 ; XII, 159 ; XIII, 159 ; XIV, 145, 313 ; XV, 152 ; XVI, 316 ; XVIII, 159, 314 ; XIX, 159 ; XX, 159 ; XXI, 316 ; XXIII, 160.

Jubelschrift zum neunzigsten Geburtstag des Dr L. Zunz, par A. Neubauer, IX, 311.

Jubilés (Le livre des), **Philon** et le **Midrasch Tadsché**, par Epstein, XXI, 80 ; XXII, 1.

Juda, juif catalan du IXe siècle, par Isidore Loeb, X, 248.

Juda Léon de Modène (Quelques notes sur la vie de), par Ad. Neubauer, XXII, 82.

Judaïsant (Un chanoine) brûlé à Cordoue, X, 287.

Judée (Inscription relative à la guerre de), voir **Inscription**.

Judée (Un milliaire inédit de), voir **Milliaire.**

Judéo-espagnol (Trois pièces en) écrites en **Espagne**, par Isidore Loeb, X, 243.

Judio (El.) errant de Illescas, X, 287.

Juif (Le) **au théâtre**, conférence, par Abraham Dreyfus, **Act.**, xlix.

— — de la **légende**, par Israël Lévi, XX, 249 ; XXIII, 230.

— — **de l'histoire et le Juif de la légende**, conférence, par Isidore Loeb, **Act.**, XX, xxxiii.

— — **châtié**, voir **Châtié.**

— — **(L'odeur du)**, voir **Odeur.**

— — **(Le) onolâtre**, voir **Onolâtre.**

— — **sorcier**, voir **Sorcier.**

— — **usurier**, voir **Usurier.**

Juifs (Les) dans **l'opinion chrétienne** aux xviie et xviiie siècles : **Peuchet** et **Diderot**, par Théodore Reinach, VIII, 138.

Jurer (Histoire d'un homme qui ne voulait pas), par Israël Lévi, XI, 228.

Justus (Le D^r^), X, 316.

K

Kabbalè (*Die*), *ihre Hauptquellen u. ihr Verhältniss zum Christenthum*, par A. N[eubauer], XI, 284 (XII, 158).

Kahn (Léon). *Histoire de la communauté israélite de Paris. Les professions manuelles et les institutions de patronage*, XI, 285.

— — *Histoire de la communauté israélite de Paris*, XIV, 126.

— — *Le Comité de bienfaisance*, XIII, 145.

Kahn (Zadoc). *Sermons et allocutions*, 2e série, XIII, 151.

Kalifa ben Malka, par Isaac Bloch, XIV, 114.

Kalila-wa Dimna (Le nom de) dans le **Talmud**, par J. Halévy, XI, 195.

Kalmer, XX, 158.

Kamphausen. *Die Chronologie der hebr. Könige*, VII, 300.

Kara (Joseph ben Siméon). *Commentaire sur Jérémie*, éd. par Schlosberg, III, 130.

Karpeles (G.). *Geschichte der jüdischen Literatur*, XII, 126.

Kaufmann. *Die Sinne, Beiträge zur Geschichte der Physiologie u. Psychologie im Mittelalter aus hebr. u. arab. Quellen*, VIII, 301.

— — *Die Spuren al-Batlajûsis in der jüd. Religionsphilosophie*, I, 315.

— — *Paul de Lagarde's jüdische Gelehrsamkeit, eine Erwiederung*, XIV, 305.

— — *Vom jüd. Katechismus*, VIII, 303.

Kautzsch (E.). *Grammatik des Biblisch-aramäischen*, par Rubens Duval, IX, 138.

Kayserling (M.). *Die Blutbeschuldigung von Tisza Eszlar*, V, 126.

— — *Moses Mendelssohn, ungedrucktes u. unbekanntes von ihm u. über ihn*, V, 294.

— — *Moses Mendelssohn*, XVI, 306.

Kessler. *Chronologia judicum et primorum Regum israelitarum*, V, 294.

Khazars (La conversion des) d'après un ouvrage midraschique, par W. Bacher, XX, 136.

Kimhi (Une Version abrégée de la **grammaire** de **Moïse**), par W. Bacher, XXI, 281.

— — **(Joseph)** et **Abulwalid** ibn Ganah, par W. Bacher, VI, 208.

— — voir **Qamhi**.

Kippourim (Essai de restitution de l'ancienne rédaction de **Massé-chèt**), par J. Derenbourg, VI, 41 (VI, 315).

Kitab (Le) **al-Mouhadara**, voir **Moïse ben Ezra**.

Kœnig (F.-E.). *Die Hauptprobleme der israel. Religionsgeschichte gegenüber den Entwickelungstheoretikern*, VIII, 303.

Kohn (Samuel). *Héber Kutforrasok..., sources et communications juives sur l'histoire de la Hongrie*, par D. Kaufmann, II, 143.

Kokhabi, voir **David**.

Kremer (A. von). *Ueber die Gedichte des Labyd*, par D. Kaufmann, V, 294.

— — *Ueber die grossen Seuchen des Orients nach arabischen Quellen*, par D. Kaufmann, III, 135.

Kunstle (Karl). *Die Altschriftlichen Inschriften Afrika's*, par D. Kaufmann, XII, 309.

L

Lacoine. *Table de concordance des dates des calendriers arabe, copte, grégorien, israélite, etc.*, XXIII, 153.

Lagarde (Paul de). *Lipman Zunz u. seine Verehrer*, XIV, 127.

— — *Mittheilungen*, par J. Halévy, X, 294.

— — *Orientalia*, V, 295.

— — *Purim, ein Beitrag zur Geschichte der Religion*, XV, 137.

Lagneau (Dr G.). *Remarques à propos du dénombrement de la population, sur quelques différences démographiques présentées par les catholiques, les protestants, les israélites*, V, 299.

Lagumina (Bartholomeo e Giuseppe), *Codice diplomatico di Sicilia*, par Marco Mortara, X, 306; par I. Loeb, XI, 286.

Languedoc (Un épisode de l'histoire commerciale des Juifs en), par Camille Bloch, XXIV, 272.

Latif (Isaac ben Abraham ibn). *Rab Poalim*, XI, 272.

Lattès (M.), VIII, 328.

— — *Saggio di giunte e correzioni al Lessico talmudico*, IV, 290.

Lectures (Les) **sabbatiques** dans le calendrier, par Isidore Loeb, VI, 250 ; par J. Derenbourg, VII, 146.

Ledrain (E.). *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, V, 128.

Légende (La) **chrétienne de Bartholomée** dans le Talmud, par Israël Lévi, VIII, 200 ; X, 66 ; par J. Halévy, X, 60.

— — (La) **d'Alexandre**, voir **Alexandre.**

— — de **l'ange et l'ermite** dans le Talmud, par Israël Lévi, VIII, 64 et 202.

— — de **Melchisédec**, dans les œuvres de saint **Athanase**, par Israël Lévi, VIII, 197.

— — (Le **Juif** de la), voir **Juif.**

Léger (Louis). *Recueil de contes populaires slaves traduits sur les textes originaux*, VII, 301.

Lékach Tob, Genèse et Exode, édit. par Salomon Buber, I, 313.

Lenormant (François), VIII, 328.

— — *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*, VI, 135.

Léon X et les **Juifs** de **Rome**, par D. Kaufmann, XXI, 285.

Léon l'Africain et **Jacob Mantino**, par Hartwig Derenbourg, VII, 283.

Léthargie (La) dans le Midrasch, par A. Kohut, XXII, 209; par Israël Lévi, XXIII, 128.

Lettres des Juifs d'**Arles** et de **Constantinople** (1489), par Arsène Darmesteter, I, 119; par Alfred Morel-Fatio, I, 301 ; par Isidore Loeb, XV, 262; par Graetz, XIX, 106 (XX, 160).

Lettres (Les) **L. M. N.** dans l'alphabet, par David Kaufmann, XVI, 146.

Levant (Les Juifs protégés français aux échelles du) et en **Barbarie**, par Jonas Weyl, XII, 267 ; XIII, 277.

Lévi ben Gerson, XX, 159.

Levin (M.). *Iberia, Bilder aus der spanisch-jüd. Geschichte*, XII, 127.

Lévy (Emile). *La monarchie chez les Juifs*, X, 273.

Lévy (Isaac). *Lessing, Nathan le Sage*, II, 312.

Lévy (Raphaël). *Un tzuah, étude sur la vie et l'enseignement d'un docteur juif du* IIe *siècle*, VII, 302.

Lévy (Simon). *Moïse, Jésus et Mahomet*, XIV, 306.

Lexicographie (Mélanges de) **talmudique**, par Immanuel Loew, XXV, 116 et 256.

Lexicographiques (Mélanges), par Furst, XIX, 147.

Ley (Julius). *Leitfaden der Metrik der hebr. Poesie*, XV, 138.

Liber de Causis, VI, 312.

Li dis dou vrai anel, VIII, 295.

Liebleix. *Handel u. Schiffahrt auf dem rothen Meere*, XIV, 306.

Ligne (Mémoire du Prince de) sur les Juifs, voir **Mémoire oublié.**

Lilienthal (M.) et la Russie, IV, 308 ; V, 152.

Lions (Des Juifs gardeurs de), par Kayserling, XXV, 253.

Lipmann Heller (Additions à l'autobiographie de), par M. Brann, XXI, 270 (XXII, 160).

Liste nominative des Juifs de **Barcelone** en 1392, par Isidore Loeb, IV, 57 (IV, 321).

— — (Une) d'anciens **livres hébreux** conservée dans un ms. de Paris, par D. Kaufmann, XIII, 300.

— — **de rabbins** dressée par **Azriel Trabotto**, une des sources de Guedalya ibn Yahya, par D. Kaufmann, IV, 208.

Liste des membres de la Société pendant l'année 1880-1881, I, 1, et 347. — 1881-1882, **A**, II, 221. — 1882-1883, **A**, III, 335. — 1883-1884, **A**, IV, 99. — 1885, **Act.**, lxxiv. — 1886, ccxx. — 1887, ccxcii. — 1888, **Act.**, XIX, 1. — 1890, **Act.**, XXII, lxxxiii. — 1891, **Act.**, XXIV, liii.

Livre (Le) de la **Foi**, **Paul Fagius** et **Sébastien Munster**, par M. Steinschneider, V, 56 (VI, 159 ; VIII, 332).

Livres (Deux) **de commerce** du commencement du xive siècle, par Isidore Loeb, VIII, 161 ; IX, 21, 187 ; X, 238 (IX, 159).

— — **hébreux** (Deux inventaires d'anciens), voir **Inventaires.**

Localités illustrées par le martyre des Juifs en 1096 et 1349, par Levin, VIII, 134 (IX, 159).

Loeb (Isidore), XXIV, 1.

— — (Discours prononcé sur la tombe d'), par Théodore Reinach, XXIV, II.

— — (Elégie hébraïque sur la mort d'), par J. Halévy, XXIV, IV.

— — par Zadoc Kahn, XXIV, 161.

— — (Bibliographie des travaux d'), par Israël Lévi, XXIV, 184.

— — *Tables du calendrier juif depuis l'ère chrétienne jusqu'au* xxxe *siècle*, XII, 309.

Loeb (Isidore). *La littérature des Pauvres dans la Bible*, par Théodore Reinach, XXV, 265.

Loew (Immanuel). *Aramaïsche Pflanzennamen*, II, 313.

Loewy (Jacobus). *Libri Kohelet versio arabica quam composuit ibn Ghy ath*, par A. N[eubauer], VIII, 304.

Lois (Les **613**), par Moïse Bloch, I, 197 ; V, 27 (V, 314 ; VI, 315).

Londres (Juifs pauvres de), XVIII, 313.

Lothair ou **Lorraine**, par M. Gerson, VII, 279 ; par Neubauer, IX, 119.

Lotz (G.). *Questiones de historia Sabbati*, VI, 297.

Ludaï, voir **Ludim.**

Ludim (Les) ou **Ludaï**, par M. Jastrow, XVII, 308 (XVIII, 318).

Luzzatto (Isaia). *Catalogo ragionato degli scritti di S. D. Luzzatto*, II, 144.

Luzzatto (Contributions à la biographie de **Mosé Hayyim**), **Yekoutiel Gordon** et **Mosé Hages**, par D. Kaufmann, XXIII, 256.

M

Mâcon, voir **Pierres tumulaires.**

Madrid (Sac de la juiverie de), voir **Valence.**

Magiques (Inscriptions) en chaldéen, XX, 159.

Mahler (E.). *Biblische Chronologie u. Zeitrechnung der Hebräer*, XIV, 128.

Maimon (Salomon), XX, 158.

Maïmonide (Le **neveu** de), par D. Kaufmann, VII, 152.

— — (Une falsification dans la lettre envoyée par) aux Juifs du Yémen, par D. Kaufmann, XXIV, 112.

— — (Une pseudo-biographie de Moïse), par Ad. Neubauer, IV, 173.

— — *the guide of the perplexed*, trad. en anglais par M. Friedlander, V, 296.

Majorque (Les Juifs de), par Isidore Loeb, XIV, 259.

Malachie (Notes sur), par Israël Lévi, XXIII, 194.

Malaucène (Les Juifs de), par Isidore Loeb, VI, 270.

Manassé, roi de Juda, et ses contemporains, par J. Halévy, II, 1.

Manger le morceau, par Israël Lévi, I, 105.

Manresa (Les Juifs de), par Isidore Loeb, V, 285.

Mantes (Trois inscriptions hébraïques de), par M. Schwab, XV, 295.

Mantino (Jacob), voir **Léon l'Africain.**

Mantoue (De la condition des Juifs de) au XVIe siècle, par Charles Dejob, XXIII, 75.

Manuscrit, voir **Melun, Vesoul.**

Manuscrit de la Bible (Un curieux), VI, 158.

— — (Un) du Pentateuque, VII, 316.

— — du Talmud, VI, 158.

Manuscrit (Un) **hébreu** intéressant, par W. Bacher, XX, 138 (XX, 318; XXI, 318); par Epstein, XX, 316.

Manuscrits caraïtes, V, 305.

Manuscrits (Les) **hébreux** de la bibliothèque de Nîmes, voir **Nîmes.**

— — de la Mazarine, voir **Mazarine.**

— — de Zurich, voir **Zurich.**

Maqré Dardequé (Le), par M. Schwab, XVI, 253; XVII, 111, 285; XIX, 108.

[**Maroc** et **Algérie,** noms de fleuves et de localités], par Ad. Neubauer, V, 249.

Marseille (Un acte hébreu de), voir **Acte hébreu.**

— — (Un convoi d'exilés d'Espagne à), voir **Exilés.**

— — (La résidence des Juifs à), par Jonas Weyl, XVII, 96.

— — (Les négociants juifs à) au milieu du XIIIe siècle, par I. Loeb, XVI, 73.

Marseille (Un épisode historique de l'église Saint-Martin de), XIV, 310.

Martinique (Les Juifs de la) au XVIIe siècle, par Abraham Cahen, II, 93.

Martyrs (Les) d'Ancône, voir **Ancône.**

Marviedro (Inscription de), XIX, 158.

Massebiau (L.). *Le traité de la vie contemplative et la question des Thérapeutes*, par J. Derenbourg, XVI, 151.

Masséchèt Kippourim, voir **Kippourim.**

Mattatya Ha-Yiçhari (R.), par Isidore Loeb, VII, 153 (VII, 315; VIII, 332); par Ad. Neubauer, IX, 116 (X, 317; XI, 317).

Mattot et Massé, voir **Sections.**

Maybaum (S.). *Die Zerstörung des Tempels u. des Prophetenhauses zu Silo*, XV, 138.

Mayence (Le Memorbuch de), voir **Memorbuch.**

Mazarine (Manuscrits hébreux de la bibliothèque), par Moïse Schwab, XI, 158.

Mebasser (La critique de Saadia par), voir **Saadia.**

Médailles (Les) de la collection **Strauss,** par M. Schwab, XXIII, 136; par Gidemann, 317 (XXIV, 160).

Médaïn Salih, voir **Inscriptions nabatéennes.**

Médéa (Imposition des Israélites de), par Isaac Bloch, X, 258.

Médecins (Un siècle de l'existence d'une famille de) juifs de Vienne et de Posen, Dr **Léo**, Dr **Jacob**, Dr **Isaac**, Dr **Wolf Winkler**, par D. Kaufmann, XX, 275.

Médine (Essai sur l'histoire des Juifs de), par H. Hirschfeld, VII, 167; X, 10 (VIII, 158).

Méir (Etude critique sur quelques traditions étranges relatives à Rabbi), par W. Bacher, V, 178 (VI, 159).

Méir de Rothenbourg (La famille de), par Ad. Neubauer, XII, 91 (XV, 159).

— — (Le corps de), par Isidore Loeb, XX, 23.

Meisel (La **synagogue** de Mardochée) et **Jacob Segré**, par D. Kaufmann, XXI, 143 (XXI, 318).

Melchisédec (La légende de), voir **Légende**.

— — (La secte de) et l'**Épître aux Hébreux**, par M. Friedlaender, V, 1, 188; VI, 187 (VII, 159).

Melgueil, voir **Salomon**.

Melun (Un manuscrit hébreu de la bibliothèque de), par M. Schwab, XIII, 296 (XVI, 160).

Mem (La substitution du) au **noun** en hébreu, par M. Lambert XXV, 112; par L. Wogue, XXV, 263.

Mémain (L'abbé). *La limite initiale de la Pâque au temps de Jésus-Christ*, VI, 137.

Mémoire (Un) oublié sur les Juifs, par Th. Reinach, **A**, II, 19.

Memorbuch (Le) de **Mayence**, par Ad. Neubauer, IV, 1 (IV, 132).

Menahem ben Sarouk (La querelle de) avec **Dounasch ben Labrat**, par Porgès, XXIV, 144 (XXIV, 318).

Menahem Vardimas, voir **Vardimas**.

Ménard (Louis). *Histoire des Israélites d'après l'exégèse biblique*, VII, 303.

Menasseh ben Israël et **Cromwell**, par A. Stern, VI, 96 (VI, 315).

Mendoza Bovadilla. *El tizon de la nobleza espanola*, VIII, 305.

Meschoullam ben Calonymos de Lucques (Le lieu de séjour de), par Epstein, XXIV, 149.

Messer David Léon (Notes sur), par S. Schechter, XXIV, 118 (XXIV, 318).

Metz (Extraits de l'ancien livre de la Communauté de), par D. Kaufmann, XIX, 115.

— — (Joseph Lévi Aschkenaz, premier rabbin de), voir **Joseph**.

— — (L'enseignement obligatoire à), voir **Enseignement**.

— — (Le **rabbinat** de) pendant la période française, par Abraham Cahen, VII, 103, 204; VIII, 225; XII, 283; XIII, 105 (IX, 159; XV, 160).

Metz (Les Juifs de) et la ville de **Verdun**, en 1748, par Emile Lévy, XI, 126.

— — (Liquidation des dettes de l'ancienne communauté juive de), par M. Aron, **A**, II, 109.

— — (Règlements somptuaires de la communauté juive de), à la fin du XVIIe siècle, par Abraham Cahen, **A**, I, 75.

Meurtre des chrétiens (Prétendu), à Endingen, voir **Endingen**.

Meurtre rituel (Accusation de) portée contre les Juifs de **Francfort** au XVIe siècle, par Kracauer, XIV, 282 (XVI, 318).

— — voir **Accusation**, **Ganganelli** et **Sang**.

Meyer (Carl). *Der Aberglaube des Mittelalters*, X, 274.

Michée (L'histoire de), par J. Halévy, XXI, 207.

Midrasch Tanhuma, voir **Tanhuma**.

— — **Tadsché** (Le livre des Jubilés, Philon et le), voir **Jubilés**.

Midraschim (Extrait de petits), par Ad. Neubauer, XIV, 107.

Milan, voir **Signes jaunes**.

Milliaire (Un) inédit de Judée, par R. Cagnat, XVIII, 95.

Miniatures représentant des Juifs, par Israël Lévi, XV, 116.

— — (Deux) avec la **roue** des Juifs, par M. Gerson, XV, 114.

Mischna Iadaïm, ch. IV, § 1 et 2, par J. Derenbourg, XII, 65.

— — (Une) mal comprise, par N. Porgs, XX, 307 ; XXI, 278 ; par Ad. Schwarz, XXI, 280.

Mithridate et les Juifs, par Théodore Reinach, XVI, 204.

Mnémotechniques (Les signes) des lettres radicales et serviles, par J. Derenbourg, XVI, 57 ; XVII, 157 ; par W. Bacher, 286 ; par D. Kaufmann, 288 ; par Grunwald, 291 ; par Porgès, 291.

Moed Katon (Sur le nom du traité de), par J. Derenbourg, XX, 136.

Moïse ben Ezra (Le **Kitab al-Mouhadara wa-l-Moudhakara** de) et ses sources, par Martin Schreiner, XXI, 98 ; XXII, 62 et 236 (XXIII, 318).

Moïse ben Nahman, voir **Controverse**.

Moïse Ha-Nakdan, glossateur de la grammaire de **Joseph Kimhi**, par W. Bacher, XII, 73.

Molcho (Salomon), X, 288.

Molinier (A.) *Enquête sur un meurtre imputé aux Juifs de Valréas (1247)* ; dans le *Cabinet historique*, numéro de mars-avril 1883, VII, 304.

Mommsen (T.). *Römische Geschichte. Fünfter Band. Die Provinzen von Caesar bis Diocletian*, XI, 288.

Monnaie (La) de **Jéhu**, par Ad. Neubauer, II, 290.

Monnaies (Les) de **Simon** du temps de l'insurrection des Juifs sous Adrien, par H. Graetz, XVI, 161 ; par Théodore Reinach, XVII, 42 ; par Graetz, XVIII, 301 ; par T. Reinach, 304.

— — (Les) **juives**, conférence, par Théodore Reinach, **Act.**, CLXXXI.

— — (Une) **hybride** des insurrections juives, par Théodore Reinach, XV, 56.

Monothéisme hébreu (Le panthéisme oriental et le), voir **Panthéisme.**

Montagne (La) de **fer**, par J. Derenbourg, VIII, 275 (IX, 160).

Montet (Edouard). *Essai sur les origines des partis saducéen et pharisien et leur histoire jusqu'à la naissance de Jésus-Christ*, VII, 305.

Montpellier (Documents inédits sur les Juifs de), par Salomon Kahn, XIX, 259 ; XXII, 264 ; XXIII, 265.

Morey (L'abbé J.). *La banque d'Elias (Hélyot) de Vesoul*, XI, 290.

Mortara (Marco). מזכרת חכמי אישלריא, *Indice alfabetico dei rabbini e scritori israeliti di cose giudaiche in Italia*, par A. N[eubauer], XIII, 146.

Moscoviter. *Het Nieuwe Testament en de Talmud*, IX, 126.

Mueller (Joël). תשובות חכמי צרפת ולותיר, par A. Neubauer, III, 153.

Muller (H.-D.) et Kaufmann (David). *Der Brief eines ægyptischen Rabbi an den Gaon Salomon ben Jahuda*, par A. Epstein, XXV, 272.

Muller (J.). *Kritischer Versuch über den Ursprung u. die geschicht. Entwicklung des Pesach- u. Mazzothfestes*, VII, 306.

Munster (Sébastien), voir **Livre de la Foi.**

N

Nabatéennes (Inscriptions), voir **Inscriptions.**

Nantes (Les Juifs de) et du pays nantais, par Léon Brunschwicg, XIV, 80; XVII, 125; XIX, 294.

Naples (La situation des Juifs dans le royaume de) de 1533 à 1540, par D. Kaufmann, XX, 39.

Napoléon Ier (Lettre de) au Juif Kubloscher, XXI, 316.

Narbonne (Documents sur), par Ad. Neubauer, X, 98 (XI, 318).

— — **(Inscription** juive de), par Théodore Reinach, XIX, 75 (XIX, 318; XX, 160).

Natali (Ettore). *Il Ghetto di Roma*, 1er volume, XV, 139.

Navarre (Juifs de), XXIV, 307.

Nebo (Le culte de) en Palestine, XII, 139.

Nedjran (Examen critique des sources relatives à la persécution des chrétiens de) par le roi juif des **Himyarites**, par J. Halévy, XVIII, 16 et 169; par L. Duchesne, XX, 220; par J. Halévy, XXI, 73.

Négociants (Les) juifs à Marseille, voir **Marseille**.

Neubauer (Ad.). *Catalogue of the Hebrew manuscripts in the Bodleian Library*, XIII, 155.

— — *Mediaeval chronicles and chronological notes*, XVI, 308.

— — *Notes on the race-types of the Jews*, XII, 127.

Neubaur (L.). *Die Sage vom ewigen Juden*, VIII, 306.

Neumann (E.). *A muhammedan Jozsefmonda eredeté es Fejlodése*, par D. Kaufmann, III, 136.

Neumann (S.). *Zur Statistik der Juden in Preussen von 1816 bis 1880, zweiter Beitrag aus den amtlichen Veröffentlichungen*, IX, 131.

Nîmes (Histoire des Juifs de), X, 288.

Nîmes (Les manuscrits hébreux de la bibliothèque de), par J. Simon, III, 225.

Noble (Le) et le Juif prêteurs d'argent, différence du taux de l'intérêt, par Abraham Cahen, III, 126.

Noé, le **déluge** et les **Noahides**, par J. Halévy, XXII, 161.

Nöldeke. *Die semitischen Sprachen*, XIV, 307.

Nombre (Le) des Juifs de Castille et d'Espagne, voir **Castille**.

Nombres, v, 28, voir **Akiba**.

Nommés. *Mélanges sur la Kabbale*, V, 296.

Noms (Les) de personnes dans l'Ancien-Testament et dans les inscriptions himyarites, par Hartwig Derenbourg, I, 56.

— — **propres composés** (L'origine du ב dans les), par J. Halévy, X, 1.

— — (Des) **théophores apocopés** dans les anciennes langues sémitiques, par Ernest Renan, V, 161.

Nossig. *Materialen zur Statistik des jüd. Stammes*, XIV, 143.

Noun (La substitution du *mem* au), voir **Mem**.

Nuit close (Essai sur l'heure de la), par Joseph Hirsch, XI, 239.

Nuptial (Le chant) נר אדיר, par D. Kaufmann, XXIV, 288.

O

O (La prononciation de l') dans le **judéo-allemand** et le mot **Taule**, par Isidore Loeb, XVI, 278.

Odeur (L') des Juifs, par Israël Lévi, XX, 249.

Odeur du Juif, XXI, 314.

Ofen (Les victimes de la prise d') en 1686, par D. Kaufmann, XXI, 133 (XXI, 318).

Og (Le **lit** d'), roi du Basan, par J. Halévy, XXI, 217.

Omont (H.). *Spécimens des caractères hébreux gravés à Venise et à Paris par Guillaume Le Bé*, XVI, 308.

Onôlatre (Le Juif), par Israël Lévi, XX, 251.

Oort (H.). *Der Ursprung der Blutbeschuldigung gegen die Juden. Vortrag beim 6. Orientalcongress*, VII, 306.

Oppert (Jules), II, 341.

Oppert (Jules). *Le poème chaldéen du déluge traduit de l'assyrien*, XI, 290.

Oran (Les Israélites d') de 1792 à 1815, par Isaac Bloch, XIII, 85.

Orgueil (L') de Salomon, voir **Salomon.**

Orient (Les Juifs d') d'après les **géographes** et les **voyageurs**, par Salomon Reinach, XVIII, 101 (XVIII, 306); XX, 88; par Israël Lévi, XX, 97 (XXII, 160).

Orléans (Inscription tumulaire d'), par Ad. Neubauer, XVI, 279 (XVII, 318).

Ormuz et **Ahriman**, par Israël Lévi, XV, 112.

Ouverleaux. *Notice sur une inscription hébraïque découverte à Béjar*, IV, 150.

P

Padoue (Trois docteurs de). **Tobias Moschides, Gabriel Selig b. Mosé, Isak Wallich**, par D. Kaufmann, XVIII, 293.

Palais d'Assuérus (Le livre d'Esther et le), voir **Esther.**

Paléographie hébraïque en Espagne, VI, 313.

Palestine (Jephté, le droit des gens et la répartition de la), voir **Jephté.**

— — (Un **voyageur** anonyme en), par Ad. Neubauer, X, 105 (XI, 106).

Pamiers (Les Juifs à) en 1256, par Adrien Blanchet, XVIII, 139.

Panthéisme (Le) **oriental** et le **monothéisme hébreu**, conférence, par Ad. Franck, **Act.**, cccxii.

Papes, voir **Bulles inédites.**

Para (Le traité de) ponctué, par M. Lambert, XIV, 269.

Parabole (La) des **trois anneaux**, par Gaston Paris, XI, 1.

— — évangélique du **bon Samaritain** (Sens et origine de la), par J. Halévy, IV, 249.

Paris (Histoire des **écoles** consistoriales israélites de), par Léon Kahn, **A**, III, 163.

— — (Le rôle des Juifs de), voir **Rôle.**

— — (Les Juifs de) à la fin de l'ancien régime, par H. Monin, XXIII, 85.

Passif (Le) dans l'**araméen biblique** et le **palmyrénien**, par Rubens Duval, VIII, 57.

Passion de Jésus (Le Psaume XXII et la), voir **Psaume XXII.**

Paul de Bonnefoy, par M. Gerson, V, 283.

— — et le **livre de la foi**, par M. Steinschneider, IV, 78.

Paulus Christiani, voir **Controverse.**

Pauvres (La **littérature** des) dans la Bible, par I. Loeb. I. Les **Psaumes**, XX, 161; XXI, 1 et 161 (M. Mayer, 298); II. Le **Second Isaïe**, XXIII, 1 et 161; III. Les **morceaux poétiques insérés dans les textes de prose de la Bible**, XXIV, 196.

Péché (Le) **originel** et la **femme** d'après le récit de la Genèse, conférence, par Ad. Franck, **Act.**, v.

Pehlevi (Un passage du **Talmud** sur le), par Israël Lévi, II, 129.

Pehlvis (Textes) relatifs au judaïsme, par J. Darmesteter, XVIII, 1; XIX, 41; par Israël Lévi, XIX, 149.

Peiresc, voir **Azubi** (Salomon).

Pentateuchi versio latina antiquissima, éd. par Ulysse Robert, II, 145.

Pentateuque (Deux versions peu connues du), par Lazare Belléli, XXII, 250; par Leonello Modona, XXIII, 134 (XXIII, 318; XXIV, 160).

— — (Les **huit derniers versets** du), par Israelsohn, XX, 304.

Peritz (Moritz). *Sefer Ha-Mitzwoth von Moses ben Maimon, im arab. Urtexte, nebst der hebr. Uebersetzung des Schelomoh ben Joseph ben Ajub*, par J. Derenbourg, VI, 307.

Perlès (J.). *Beitraege zur Geschichte der hebr. u. aram. Studien*, par A. N[eubauer], IX, 152 (IX, 316).

Permis (Un) de **résidence**, par Isaac Bloch, XIV, 116.

Perpignan (Histoire d'une **taille** levée sur les Juifs de) en 1413-1414, par Isidore Loeb, XIV, 55.

Perreau (P.), II, 142.

Perrot et Chipiez. *Histoire de l'art dans l'antiquité : Égypte, Assyrie, Phénicie, Perse, Asie Mineure, Grèce, Etrurie, Rome*, par H. Derenbourg, VIII, 152.

Persécution des chrétiens de Nedjran, voir **Nedjran.**

Persécutions (Les relations hébraïques des) des Juifs pendant la première croisade, voir **Croisade.**

— — (Une cause des) des Juifs au moyen âge, par Israël Lévi, XXIV, 152.

Pesaro (La quête pour les **Marranes expulsés** de), par D. Kaufmann, XX, 47.

— — (Les **marranes** de) et les **représailles** des Juifs **levantins** contre la ville d'**Ancône**, par D. Kaufmann, XVI, 61.

Peschitto (Notes sur la), par Rubens Duval, XIV, 49 et 277.

Pesikta Rabbati, éd. par M. Friedmann, I, 312.

Pesikta Rabbati (La) et le **4e Ezra**, par Israël Lévi, XXIV, 281.

Pétah Debaraï, voir **Grammaire.**

Peuchet, voir **Juifs.**

Pfefferkorn et la **confiscation** des livres hébreux à **Francfort**, par Kracauer, XXII, 112.

Pfeifer et Ruland. *Pestilentia in nummis. Geschichte der grossen Volkskrankheiten in numismatischen Documenten*, par D. Kaufmann, XII, 311.

Pharaon et Aman (Une anecdote sur) chez les Arabes, par D. Kaufmann, XVI, 14; par Israël Lévi, XVIII, 130.

Pharisiens (Les) et les gens du peuple **(Am-Haareç)**, par M. Friedlaender, XIII, 33.

Phénicien (Un **sceau**), par H. Derenbourg, XXIII, 314.

Phéniciennes (Deux inscriptions), voir **Inscriptions.**

Philon. *Fragments*, éd. par J. Rendel Harris, XV, 139.

Philon (Paragraphes du **livre de la Création** de) relatifs aux propriétés des **nombres**, par J. Carvalho, VI, 273.

— — (Le livre des Jubilés) et le Midrasch Tadsché, voir **Jubilés.**

Phocée (Une nouvelle **synagogue grecque** à), par Salomon Reinach, XII, 237.

Photographic Jews (*The*). Vol. 19, nos 1385 et 1390, 17 et 24 avril 1885; F. Galton, *Photographic composites*; J. Jacobs, *The jewish Type and Galtons composit photographs*, XI, 290.

Phylactères, voir **Discussion.**

Pie V, voir **Rome.**

Piémont (Les Juifs au), par P.-L. Bruzzone, XIX, 141.

Pierre de l'Ancre (Le traité sur les Juifs de), par Israël Lévi, XIX, 235; par D. Kaufmann, XX, 269.

Pierres tumulaires à **Macon**, par Isidore Loeb, V, 104.

— — (Les) hébraïques de **Dijon**, par Gerson, VI, 222.

Pigeonneau (H.). *Histoire du commerce en France*, X, 274.

Pirano (Les **Capitoli** des Juifs de), par Antonio Ive, II, 175.

Pirée (Note sur l'**inscription phénicienne** du), par J. Halévy, XVI, 140; par Salomon Reinach, XVI, 275.

Pirké Abot (Notes sur le **chapitre I** des), par I. Loeb, XIX, 188.

Pirké R. Eliézer (Eléments **chrétiens** dans le), par Israël Lévi, XVIII, 83 (XIX, 160).

Platter (Thomas) et les Juifs d'**Avignon**, par Salomon Kahn, XXV, 75.

Pline l'Ancien en **Judée**, par D. Kaufmann, X, 252.

Ploss. *Geschichtl. u. ethnol. über Knabenbeschneïdung*, XII, 128.

Pluriel (Le) **vocalisé** en **hébreu**, par Mayer Lambert, XVIII, 118.

— — (La **désinence** du) dans les langues sémitiques, par J. Halévy, XVI, 138.

Pluriel (Le) **hébreu**, voir יָם.

— — (Remarques sur la formation du) en hébreu, par M. Lambert, XXIV, 99.

Poétiques (Les morceaux) insérés dans les textes de prose de la Bible, voir **Pauvres.**

Polémistes chrétiens et juifs en **France** et en **Espagne**, par Isidore Loeb, XVIII, 43 et 219 (XIX, 160).

Polycarpe (Saint) et les Juifs de **Smyrne**, par Salomon Reinach, XI, 235.

Portaleone (Un important document sur la famille des), par Marco Mortara, XII, 113.

Portaleone (David), XX, 159.

Porte. *Judas Ischarioth in den bildenden Kunsten*, VII, 307.

Portugal (La date de l'édit d'**expulsion** du), voir **Date.**

Prédication (La) juive en **France**, conférence, par Albert Cahen. **Act.**, xcv.

Prêt forcé (Histoire d'un), voir **Francfort.**

Priscus (Le Juif), par Isidore Loeb, X, 237.

Problèmes (Petits), par J. Halévy, XV, 288; XVI, 138.

Procès (Le) de **Samuel ibn Tibbon**, **Marseille**, 1235, par Isidore Loeb, XV, 70; XVI, 124.

Procès-verbaux de l'Assemblée générale du 10 novembre 1879, I, 153. — 14 janvier 1880, I, 156. — 25 mai 1880, I, 157. — 26 novembre 1881, **A**, II, 9. — 30 novembre 1882, **A**, II, 27. — 1er décembre 1883, **A**, III, 6. — 20 décembre 1884, **A**, IV, 7. — 17 décembre 1885, **Act.**, xl. — 11 décembre 1886, **Act.**, cxxxiv. — 21 janvier 1888, **Act.**, ccxxxv. — 19 janvier 1889, **Act.**, cccv. — 25 janvier 1890, **Act.**, XX, 1. — 24 janvier 1891, **Act.**, XXII, 1.

— — des séances du Conseil, I, 158 et 322; II, 174 et 348; III, 195 et 325; IV, 163 et 322; V, 160 et 317; VI, 160 et 318; VII, 160 et 318; VIII, 159 et 334; IX, 318; X, 318; XI, 160; **Act.**, xliv, lxxii, lxxxix, clxxvii, cclxiii, cccix, ccclxxviii; **Act.**, XIX, xiv; XX, lxii et xcii; XXII, xcvii; XXIV, l et lxv.

Prophète (Le) Elie, voir **Elie.**

Protégés français (Les Juifs), voir **Levant.**

Provence (Juifs en), XVI, 315.

Prudhomme (A.). *Les Juifs en Dauphiné aux* xive *et* xve *siècles*, VI, 298.

Psaume IX (Le), par J. Halévy, XXII, 26.

— — **XXII** (Le) et la **Passion de Jésus**, par D. Simonsen, XXII, 283.

— — **LXVIII** (Le), par J. Halévy, XIX, 1.

— — **LXXXIV** (Le), par J. Derenbourg, VI, 161.

Psaume cx, XXIV, 307.

Psaumes (Quelques) du temps d'**Ezéchias**, par J. Halévy, XXIII, 32.

— — voir **Pauvres** (Littérature des).

Publication of the Anglo-Jewish historical Exhibition, XVI, 296.

Pugio fidei, XVI, 314.

Q

Qamhi (Le commentaire de **David**) sur les **Psaumes**, par M. Schwab, XIII, 295.

— — voir **Kimhi**.

R

Rabbi Joselmann de Rosheim, voir **Joselmann**.

Rahmer. *Die biblische Erdbeben-Theorie*, II, 313.

Rapport sur la situation financière de la Société : 1880-1881, **A**, II, 31. — 1881-1882, **A**, II, 70. — 1882-1883, **A**, III, 15. — 1883-1884, **A**, IV, 11. — 1884-1885, **Act.**, xl. — 1886, **Act.**, cxxxvii. — 1887, **Act.**, ccxxxix. — 1888, **Act.**, cccix. — 1889, **Act.**, XX, v. — 1890, **Act.**, XXII, iii. — 1891, **Act.**, XXIV, iii.

— — sur les publications de la Société pendant l'année 1880-1881, par Armand Ephraïm, **A**, II, 15. — 1881-1882, par Théodore Reinach, **A**, II, 45. — 1882-1883, par le même, **A**, III, 21. — 1883-1884, par le même, **A**, IV, 17. — 1884-1885, par le même, **Act.**, xx. — 1886, par le même, **Act.**, cxvii. — 1887, par le même, **Act.**, ccxliv. — 1888, par le même, **Act.**, cccxxiii. — 1889, par le même, **Act.**, XX, xi. — 1890, par Maurice Vernes, **Act.**, XXII, vii. — 1891, par le même, **Act.**, XXIV, x.

Recanati (Correspondance échangée entre les communautés juives de) et d'**Ancône** en 1418, par D. Kaufmann, XXIII, 249.

Regesten zur Geschichte der Juden im fraenkischen u. deutschen Reiche, éd. par Julius Aronius, XVI, 309.

Règlement des Juifs de **Castille** en 1432, comparé avec les règlements des Juifs de **Sicile** et d'autres pays, par Isidore Loeb, XIII, 187 ; XIV, 262.

Reichenbach. *Die Lehre des Rabbi Jesua von Nazareth*, V, 297.

Reinach (Théodore). *Histoire des Israélites depuis l'époque de leur dispersion jusqu'à nos jours*, IV, 306.

Relations (Les) hébraïques des persécutions des Juifs pendant la première croisade, voir **Croisade**.

Religion (La) et la **Science** dans le Judaïsme, conférence, par Ad. Franck, **A**, II, 76.

Religion d'Israël (Le témoignage d'Hosée sur la), voir **Hosée.**

Renan (Déclaration de M.) sur l'accusation du sang, VI, 155.

Renan (Ernest). *Histoire du peuple d'Israël*, t. I, par Théodore Reinach, XV, 302.

— — *Le judaïsme comme race et comme religion*, par T. R[einach], VI, 141.

— — *Marc-Aurèle et la fin du monde antique*, III, 319.

Repos (Le) sabbatique des âmes damnées, par Israël Lévi, XXV, 1.

Resch-Galuta (Renseignements de source musulmane sur la dignité de), par Goldziher, VIII, 121 (VIII, 332).

Reubeni (David), X, 288.

Reusch (Fr.-Heinrich). *Der Index der verbotenen Bücher*, par D. Kaufmann, IX, 127; XII, 313.

Reuss (R.). *L'affaire de Tisza-Eszlar*, VII, 311.

— — *Souvenirs historiques. Séligman Alexandre*, I, 129.

Revenus (Les) tirés des Juifs de France, voir **France.**

Riant (comte). *Inventaire critique des lettres historiques des croisades*, II, 145.

Ribasch (Le nom patronymique de), par Isaac Bloch, X, 255.

Richelieu, Buxtorf père et fils, **Jacob Roman**, par Kayserling, VIII, 74 (VIII, 332; IX, 159; XVI, 318).

Rideau (Un) de synagogue de 1796, par D., X, 253.

Riphat, Elischa et **Tarschisch**, par J. Halévy, XVII, 161.

Rituel (Meurtre), voir **Meurtre.**

— — (Quelques observations sur le), par J. Derenbourg, XIV, 26.

— — (Un), voir **Cambrai.**

Riva (Une inscription de), par D. Kaufmann et David de Gunzbourg, XVI, 269.

Rodet (Léon). *Sur les notations numériques et algébriques*, II, 314.

Rodkinssohn. *Ein offener Brief an die Theologen u. Gelehrten über die Herausgabe des echten kurzen Talmud*, XI, 270.

Roi (Pasteur J. F. A. de le). *Die evangelische Christenheit und die Juden unter dem Geschichtspunkte der Mission geschichtlich betrachtet*, 1er vol. VIII, 308.

Rôle (Le) des Juifs de **Paris** en 1296 et 1297, par I. Loeb, I, 60 (III, 157).

Roman (La femme juive dans le), voir **Femme.**

— — (Jacob), voir **Richelieu.**

Rome (Le ghetto à), voir **Ghetto.**

— — (Délivrance des Juifs de) en l'année 1555, par D. Kaufmann, IV, 88.

Rome (Léon X et les Juifs de), voir **Léon X.**

— — (Les Juifs à) aux XVIe, XVIIe et XVIIIe siècles, par A. Bertolotti, II, 278.

— — (Les Juifs à) devant l'**opinion** et dans la **littérature**, par J.-A. Hild, VIII, 1; XI, 18 et 161.

— — (Une supplique de la communauté de) à Pie V, par Moïse Schwab, XXV, 113.

— — Voir **Signes jaunes.**

Rosanis (E.-J.). *La généalogie de la famille de Rosanès*, XI, 291.

Rosenthal (F.) *Vier apocryphische Bücher aus der Zeit und Schule R. Akiba's : Assumptio Mosis, Das vierte Buch Esra, Die Apocalypse Baruch, Das Buch Tobi*, XI, 291.

Rosenzweig (A.). *Das Jahrhundert nach dem babyl. Exile*, XII, 128.

Rothschild (Baron James-Edouard). *Le Mistère du Viel Testament*, t. II, I, 308; t. III, IV, 303.

Rothschild (Nécrologie de James-Edouard de), III, 160.

Roue (Essai historique et archéologique sur la) des Juifs depuis le XIIIe siècle, par Ulysse Robert, VI, 81; VII, 94 (VII, 315); par Isidore Loeb, VI, 268.

— — par Israël Lévi, XXIV, 154.

— — voir **Miniatures.**

Roumains (Deux épisodes de l'histoire des Juifs), par E. Schwarzfeld, XIII, 127.

Roussillon (Les Juifs des anciens comtés de) et de **Cerdagne**, par Pierre Vidal, XV, 19; XVI, 170.

Rufina (La juive), par Salomon Reinach, VII, 161.

Russie (Histoire des Juifs en), V, 310.

— — (Juifs en), XVIII, 313.

— — (M. Lilienthal et la), voir Lilienthal.

S

Saadia. *Kitab al-Amanat wa-l Itiqadat*, éd. par Landauer, II, 307.

Saadia (La **critique** de) par **Mebasser**, par J. Derenbourg, XX, 137.

Saadia Al-Fajumis arabische Psalmenübersetzung, publ. et trad. en allemand par H. S. Margulies, par A. N[eubauer], VIII, 309.

Sabbat ou **Sébet ?** VII, 272.

Sabbetaï Donnolo (Un chapitre inédit de), par Ad. Neubauer, XXII, 213.

Sabéenne (Une inscription), par J. Halévy, XXII, 125 et 281; par Glaser, XXII, 280, et XXIII, 121; par J. Halévy, 304.

Sachs (Senior), XIII, 158.

Sack (Israël). *Die Religion Altisraels*, par A. N[eubauer], X, 275.

Saducéennes (Agadot), voir **Agadot**.

Sahara (Les Juifs dans le), II, 344.

Saige (Gustave). *Les Juifs du Languedoc antérieurement au* XIVe *siècle*, par A. N[eubauer], II, 338.

Saineano. *L'Abyssinie dans la seconde moitié du* XVIe *siècle ou le règne de Sartsa-Dengel*, par Israël Lévi, XXV, 133.

[**Saint-Jean de Luz** (Les Portugais judaïsants de) en 1619], par I. Loeb, XXII, 107.

Saint Louis (Etablissements de), V, 312.

Saint-Quentin (Les Juifs de) sous **saint Louis**, par I. Loeb, XX, 26.

Saint-Yves d'Alveydre. *Mission des Juifs*, VIII, 310.

Salamon. *Jews as they are*, XIII, 148.

Salins et Bracon (Expulsion des Juifs de) en 1374, par Isidore Loeb, XV, 298.

Salomon (Jugement de), XVIII, 313.

Salomon (Les trois **Conseils** de), par Israël Lévi, XI, 223 (XII, 158).

— — (L'orgueil de), par Israël Lévi, XVII, 58.

Salomon ben Adret [Consultations de], voir **Consultations casuistiques.**

Salomon de Melgueil et **Salomon Orgerius**, par M. Steinschneider, V, 277.

Salomon ibn Gabirol (Une prétendue citation de) dans **Joseph Kimhi**, par W. Bacher, XVII, 158; par D. Kaufmann, 306.

Salonique (L'incendie de) du 4 ab 1545, par D. Kaufmann, XXI, 293.

Salonique (Juifs de), V, 156.

Salvador (Colonel G.). *J. Salvador, sa vie et ses œuvres*, III, 137.

Salvador (Joseph), par James Darmesteter, **A**, I, 3.

Samama, XVIII, 156.

Samaritain (Sens et origine de la parabole évangélique du bon), voir **Parabole.**

Sambation (Le), par D. Kaufmann, XXII, 285.

Saméas et **Pollion**, voir **Hérode**.

Samuel ben Méir פירוש התורה, éd. par David Rosin, III, 130.

Samuel ben Nissim d'Alep (Le commentaire sur Job de), par W. Bacher, XXI, 118 (XXI, 318); XXII, 135.

Samuel ibn Abbas dans **Abraham ibn Daud**, par D. Kaufmann, X, 251.

Samuel ibn Abbas, par Ad. Neubauer, V, 52.

Samuel ibn Hofni (Le **commentaire** de) sur le Pentateuque, par W. Bacher, XV, 277; XVI, 106 (XVI, 318).

Samuel ibn Tibbon (Le procès de), voir **Procès.**

Sang (L'**accusation** du), par Isidore Loeb, XX, 25.

— — voir **Accusation, Ganganelli, Meurtre rituel.**

Sang (Accusation de) en Savoie, au XIVe siècle, X, 289.

— — (Trois déclarations sur l'accusation du), VI, 312.

Sarcophage (Le) de Tabnit, voir **Tabnit.**

Saulcy (F. de), II, 168.

Saulcy (F. de). *Histoire des Macchabées*, II, 146.

Savoie (Privilège accordé aux Juifs en 1572 par le duc Emanuele Filiberto de), par M. Lattès, V, 223.

— — (Un épisode de l'histoire des Juifs de), par Isidore Loeb, X, 32.

Savonnerie marseillaise (La), XIV, 310.

Saxe (Notes sur l'histoire des Juifs en), par A. Lévy, XXV, 201.

Sayce (A.-H.). *The ancient hebrew inscription discovered at the pool of Siloam in Jerusalem*, par I. Loeb, II, 314; par A. N[eubauer], II, 333.

— — *An introduction in the books of Ezra, Nehemiah and Esther*, X, 277.

— — *Les tablettes cunéiformes de Tel-el-Amarna*, XX, 156.

Sceau (Le) d'**Abraham bar Saadia** et le sceau יאבהנחש, par D. Kaufmann, XV, 122; par Isidore Loeb, 123.

— — (Un) juif, par Isidore Loeb, XIV, 268; XV, 123; par D. Kaufmann, XV, 122.

— — (Un) phénicien, voir **Phénicien.**

Sceaux juifs, XXI, 316.

Sceaux (Trois) juifs du moyen âge, par A. Kisch, IV, 278.

Schebet Iehuda (Le folk-lore juif dans la chronique du), voir **Folk-lore.**

Scheid (Elie). *Histoire de la Société Guemilas Hasodim à Haguenau*, V, 130.

— — *Histoire des Juifs d'Alsace*, XIV, 308.

Schem Hammephorasch (Le) et le nom de **42 lettres,** par W. Bacher, XVIII, 290; par Furst, XXIV, 286.

— — (Sens et origine de la dénomination), par Simon, XVII, 239 (XVIII, 160); par Israël Lévi, XVIII, 119; par W. Bacher, 291.

Scherdlin. *Le judaïsme moderne*, IV, 291.

Scheschet (Isaac bar), IV, 319.

Schetar (Un) de 1243, par Ad. Neubauer, IX, 65.

Schiffer (Sinai). *Das Buch Kohelet nach der Auffassung der Weisen, des Talmud u. Midrasch u. der jüd. Erklaerer des Mittelalters*, X, 277.

Schimmer (G.-A.). *Die Juden in Œsterreich nach der Zaehlung von 31. December 1880*, III, 294.

Schleiden (M.-J.), IV, 320.

Schleifstadt (Samuel), I, 307.

Schmidt (Karl). *Jus primæ noctis*, par Isidore Weil, VII, 156.

Schnedermann (G.). *Das Judenthum und die christliche Verkündigung in den Evangelien*, VIII, 310.

Scholz (Anton). *Das Buch Judith, eine Prophetie*, XII, 128.

Schrader. *Die Keilinschriften u. das Alte Testament*, VI, 139.

Schreiber (E.). *Graetz's Geschichtbauerei*, II, 315.

Schulchan-Arukh (Traduction allemande du), XIV, 313.

Schultze (M.). *Handbuch der ebräischen Mythologie*, IV, 292.

Schurer (Emil). *Die Predigt Jesus Christi in ihrem Verhältniss zum Alten Testament u. zum Judenthum*, V, 130.

— — *Geschichte des jüd. Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, par F. Rosenthal, XIII, 309.

Schwabacher (Simeon-Leon von). *Denkschrift über Entstehung u. Charakter der in den südlichen Provinzen Russlands vorgefallenen Unruhen*, IV, 295.

Schwarz (A.). *Die Tosefta des Tractates Erubin*, VI, 140.

Schwarzfeld (E.) *Marcelul Evreitor sub Mihai-Viteazu al Munteniei si Aron-Voda al Moldavei, 1595-94*, XV, 140.

— — *Un massacre des Juifs en Valachie, en 1595-94*, XV, 140.

Science (La Religion et la), voir **Religion.**

Sculptures d'Ascalon, voir **Ascalon.**

Sectes juives en **Galicie**, conférence, par Sacher-Masoch, **Act.**, cxli.

Section (La) de **Mischpatim** divisée en deux pour la lecture de la Thora, par Abr. Cahen, III, 282; par J. Derenbourg, 284.

Sections (Les) et les traités de la **Mischna**, par J. Derenbourg, III, 205.

— — (Les) du **Pentateuque** et particulièrement celles de **Mattot** et **Massé**, par Charleville, VI, 122.

Sedarim (Les **quatre**) du **Talmud**, par Isidore Loeb, XVI, 282.

Ségovie (Le **cimetière** des Juifs de), par Isidore Loeb, XIV, 259.

— — (Les Juifs de), par Isidore Loeb, XIV, 254.

Segré (La synagogue de Mardochée Meisel et Jacob), voir **Meisel.**

Seinecke (L.). *Geschichte des Volkes Israel, 2. Theil, vom Exil bis zur Zerstörung Jerusalems durch die Römer*, IX, 129.

Σεμὲλη, XII, 139.

Sennachérib (Vérifications documentaires de deux données bibliques relatives à), par J. Halévy, XX, 1.

Senneville (Inscriptions hébraïques à), voir **Issoudun.**

Sephardim (Le trésor des Juifs), par Cardozo de Béthencourt, XX, 287, et XXV, 97 et 235.

Séthites, voir **Caïnites**.

Séville (Inscription hébraïque dans une synagogue de), XIV, 312.

Séville (L'inquisition à), voir [**Inquisition**].

Sicile (Règlement des Juifs de), voir **Règlement**.

Siddour (Un) du **Yémen**, par David de Gunzbourg, XVII, 46 (XVII, 318).

Signes de danger et de **malheur**, par Israël Lévi, XVII, 202.

— — (Les) **jaunes** des Juifs à **Ferrare**, à **Rome** et à **Milan**, par D. Kaufmann, XX, 44.

Silésie (Additions à l'histoire de la **persécution** des Juifs dans la **Haute-**) en 1533, par J. Kracauer, XX, 108.

Siloah (L'Inscription hébraïque du), voir **Inscription**.

Simcha aus Solsitz. דורש ציון *Dorasch Zion, Reisebeschreibung nach dem Heiligen Lande*, publié par Chaïm El. Hausdorf, par David Simonsen, XIV, 291.

Simon (Les monnaies de), voir **Monnaies**.

Simson ben Abraham de Sens (Etude sur), par H. Gross, VI, 167; VII, 40.

Singer (Salomon). *Onkelos und das Verhaeltniss seines Targums zur Halacha*, II, 315.

Sirleto (Papiers du **cardinal**), voir **Etats pontificaux**.

Sixte IV (Bulle inédite de) du 31 mai 1484, par I. Loeb, XXII, 105.

Smyrne, voir **Polycarpe**.

— — voir **Inscription grecque**.

Société (Nouvelle) littéraire, IX, 155.

Soignie (Jules de). *Les mauvaises langues du bon vieux temps*, VIII, 312.

Sokolow (N.). ארץ חמדה *Description de la Palestine*, XII, 122.

Somptuaires (Règlements) de la communauté de Metz, voir **Metz**.

Sorcier (Le Juif), par Israël Lévi, XXII, 232.

Southwark (Les Juifs de), par Ad. Neubauer, IX, 120.

Spitzer (S.). *Die Uhr*, XI, 293.

Stade (Bernhard). *Lehrbuch der hebr. Grammatik*, par J. Derenbourg, III, 149.

Stapfer (Edmond). *La Palestine au temps de Jésus-Christ*, X, 289.

Statistics of the Jews of the United States, II, 147.

Statistique, V, 152.

Statuts de la Société des Études juives, I, 162.

Stein (Henri). *Un faux diplomate au* XVIIe *siècle*, XVI, 310.

Stein (Ludwig). *Die Willensfreiheit und ihr Verhaeltniss zur göttlichen Praescienz u. Providenz bei den jüd. Philosophen des Mittelalters*, III, 138.

Steinschneider (Moritz), XII, 316.

Steinschneider (Moritz). *Abraham ibn Ezra, zur Geschichte der matemat. Wissenschaft im* XII. *Jahrhundert*, I, 317.

— — *Abu's-Salt u. seine Simplicia*, VII, 309.

— — *Letteratura italiana dei Giudei*, IX, 129.

— — *Notice sur les tables astronomiques attribuées à Pierre III d'Aragon*, III, 138.

— — *Notice sur un ouvrage astronomique inédit d'Ibn Haitam*, VI, 300.

Steinthal. *Haman, Bileam u. der jüd. Nabi*, XI, 294.

Strasbourg (Les Juifs à) depuis 1349 jusqu'à la Révolution, par I. Loeb, **A**, II, 137 (III, 357).

Strauss (Les médailles de la collection), voir **Médailles.**

Studia biblica, essays in biblical archæology and criticism and kindred subjects, by members of the university of Oxford, XI, 294.

Surinam (Juifs de), I, 309.

Symboles tumulaires (Sens et origine des)de l'Ancien Testament dans l'**art chrétien** primitif, par D. Kaufmann, XIV, 33 et 217.

Synagogue grecque (Une nouvelle), voir **Phocée.**

— — de Hammam-Lif, voir **Hammam-Lif.**

Synagogue (Une) du IVe siècle en Afrique, VI, 157.

Syrie (La) avant l'invasion des Hébreux, conférence, par Maspero, **Act.**, CLXIV.

T

Tabnit (Le **sarcophage** de), par J. Derenbourg, XV, 109.

— — (Un mot important dans l'**inscription phénicienne** de), par J. Halévy, XV, 292.

Tacite (Ce que) dit des Juifs au commencement du livre V des Histoires, par Thalcourt, XIX, 57 ; XX, 312.

Tadsché (Le livre des Jubilés, Philon et le Midrasch), voir **Jubilés.**

Taille, voir **Perpignan.**

Talet (La mode du), par D. Kaufmann, XVII, 159.

Talit (Origine du mot), par David de Gunzbourg, XX, 16 (XX, 18) ; par Epstein, 301.

Talmud (Le), par Arsène Darmesteter, **Act.**, CCCLXXXI.

— — (Manuscrits du), VI, 158.

— — (Les quatre sedarim du), voir **Sedarim.**

Talmudiques (Etudes), [I. דורשי חמורות et דורשי רשומות ; II. Les ביתוסים], par Joseph Perlès, III, 109 ; par Isidore Weil, III, 276 (IV, 161, 162).

— — (Deux passages) négligés ou méconnus par les exégètes juifs, par Mayer Lambert, XVIII, 120.

Tanhuma (Le Midrasch) et extraits du **Yelamdénu** et de petits Midraschim, par Ad. Neubauer, XIII, 224.

Tanna debé Eliahu (Année de la **composition** du), par J. Derenbourg, III, 121.

Tarschisch, voir **Riphat**.

Taule (Le mot) en judéo-allemand, par Isidore Loeb, XVI, 148, 278.

Tcharny (Joseph-Juda-Hallévi). המסעות. *Voyages dans le Caucase et dans le pays trans-caucasique*, X, 263.

Teima (Inscription de), voir **Inscription**.

Terre apportée avec changement de patrie, XXI, 315.

Tétragramme (Le), par J. Halévy, IX, 161.

Teufelskralle (*Die*), VIII, 313.

Thamizey de Laroque et J. Dukas. *Les correspondants de Peiresc. IX : Salomon Azubi, rabbin de Carpentras ; lettres inédites écrites de Carpentras à Peiresc*, XII, 129.

Théâtre (La femme juive dans le roman et au), voir **Femme**.

— — (Le Juif au), voir **Juif**.

Théophores (Des noms), voir **Noms**.

Titus (L'arc de), voir **Arc**.

— — (La **mort** de), par Israël Lévi, XV, 62.

Tobia Cohen Moschides (Lettre de), par D. Kaufmann, XXI, 140 (XXI, 318).

Tobias Moschides, voir **Padoue**.

Tolède (L'inquisition à), XVI, 313.

— — (Pièces relatives à des Juifs de), XII, 140.

— — (Synagogue de), XIV, 311.

Tombeaux juifs, V, 306.

Ton (Le déplacement du) en hébreu et la **syllabe protonique**, par M. Lambert, XXV, 111.

Touraine (Les Juifs de), par Lucien Lazard, XVII, 210,

Tours (Le **cimetière** des Juifs à), par Louis de Grandmaison, XVIII, 262.

Trabboto (Azriel), voir **Liste de rabbins**.

Traditions mal comprises par le Talmud de Babylone, par M. Jastrow, VII, 149, 273.

Traductions (Les) hébraïques de l'**histoire légendaire** d'**Alexandre**, voir **Alexandre**.

Traité (Le) sur les Juifs de Pierre de l'Ancre, voir **Pierre.**

Tripolitaine (Antiquités judaïques en), par D. Cazès (XX, 78; XX, 318).

Trésor (Le) des Juifs Sephardim, voir **Sephardim.**

Trésor des Chartes (Catalogue des documents du) relatifs aux Juifs sous le règne de **Philippe-le-Bel**, par Siméon Luce, II, 15.

Troyes (Autodafé de), voir **Autodafé.**

Truie de **Wittenberg**, par D. Kaufmann, XX, 269; par M. Schwab, XXIII, 313.

Tumulaire (Inscription) d'Orléans, voir **Orléans.**

— — (Symboles), voir **Symboles.**

U

Usurier (Le Juif), par Israël Lévi, XX, 251.

V

Valbert (G.). *L'affaire de Tisza-Eszlár*, VII, 312.

Valence (Plan de la **juiverie** de) en 1391, par Isidore Loeb, XIV, 264.

— — (Le **sac** des juiveries de) et de **Madrid** en 1391, par Isidore Loeb, XIII, 239.

Valois (Noël). *Guillaume d'Auvergne*, par I. Loeb, I, 131; par A. D[armesteter], I, 140.

Vardimas (Menahem), par Ad. Neubauer, XVII, 151 ; par D. Kaufmann, 304.

Vase (Un) **judéo-chaldéen** de la Bibliothèque nationale, par Ern. Babelon et M. Schwab, IV, 165.

Venise (Notes sur l'histoire des Juifs de), par D. Kaufmann, XXI, 289.

Venosa (La **catacombe** juive de), par F. Lenormant, VI, 200.

Verdun, voir **Metz.**

Vernes. *L'histoire des religions*, XIV, 131.

— — *Les résultats de l'exégèse biblique*, XX, 157.

— — *Une nouvelle hypothèse sur la composition et l'origine du Deutéronome*, XV, 153.

Vers (Les) **accusateurs**, par Israël Lévi, XVIII, 128.

Vesoul (Un **ms.** hébreu de la Bibliothèque de), par Isaac Lévy, VIII, 283.

Vidal (Pierre). *Elne historique et archéologique*, XV, 142.

VIOLLET (Paul). *Précis de l'histoire du droit français accompagné de notions de droit canonique et d'indications bibliographiques*, VIII, 313.

VOGEL (F.). *De Hegesippo qui dicitur Josephi interprete*, II, 316.

Volubilis (Une inscription hébraïque à), par M. SCHWAB, XXII, 294.

Voyage (Le) d'**Alexandre** au **Paradis**, voir **Alexandre**.

Voyelles hébraïques (Quelques remarques sur les) chez les grammairiens juifs avant Qamhi, par Mayer LAMBERT, XVIII, 123.

W

WAHRMUND. *Babylonierthum, Judenthum u. Christenthum*, V, 131.

Wallich (Isak), voir **Padoue**.

WETZSTEIN. *Das batanäische Giebelgeberge, ein Beitrag zur Auslegung des 68. Psalms*, XII, 131.

Wildmanstadt (Les **armes** de), par I. LOEB, I, 298 (III, 157).

Winkler, voir **Médecins**.

Wittenberg (La truie de), voir **Truie**.

WOGUE (L.). *Histoire de la Bible et de l'exégèse biblique jusqu'à nos jours*, II, 316.

WOLF (Gerson). *Die Juden* (en Autriche), VII, 310.

— — (Lucien). *Sir Moses Montefiore*, X, 280.

WOLTER (Eugen). *Der Judenknabe*, I, 132.

WRESCHNER. *Samaritanische Traditionen*, XVI, 312.

WUNSCHE (A.). *Die Raethselweisheit bei den Hebräern mit Hinblick auf andere alte Völker*, VI, 301.

Y

Yalkout II (La source de), par GASTER, XXV, 44.

Yedaya de **Béziers**, par Ad. NEUBAUER, XX, 244 (XXII, 160).

Yelamdénu, voir **Tanhuma**.

Yémen (Une falsification dans la lettre adressée par Maïmonide aux Juifs du), voir **Maïmonide**.

— — (Une **grammaire** hébraïque du), par W. BACHER, XXIII, 238.

— — (Un siddour du), voir **Siddour**.

Z

Zacouto (Benjamin), par Isaac Bloch, X, 255.

Zarza (Samuel), XVIII, 313.

Zohar (Le **baisement des mains** dans le), par W. Bacher, XXII, 137; XXIII, 133 (cf. XXIV, 151).

— — (L'**exégèse biblique** dans le), par W. Bacher, XXII, 33 et 219 (cf. XXII, 137; XXIII, 133, 311).

Zunz (Léopold), XII, 316.

— — *Die gottesdienstlichen Vortraege der Juden*, 2e édit., par Israël Lévi, XXIV, 304.

Zurich (Les **manuscrits** hébreux de), par M. Schwab, XXIV, 155.

TABLE DES TITRES HÉBREUX

אב המון גוים, par J. Halévy, XV, 177.

אגרות שד"ל *S. D. Luzzato's hebräische Briefe*, V, 118.

אדקולאין, voir אלקולאין.

אוסקומדרי, ou אוסקונדרי, XXV, 142.

אל, אלה, בעל, עשתרת, par J. Halévy, IX, 175.

אלה, voir אל.

אלולי, par Mayer Lambert, IX, 290.

אלימא, par M. Jastrow, XI, 157.

אלישה, voir ריפת.

אלמלא, par Rubens Duval, IV, 268; par Mayer Lambert, IX, 292; par M. Jastrow, XI, 157.

אלקולאין, אדקולאין, ארקלין, par A. Kohut, XXII, 208; par Israël Lévi, XXIII, 125.

אמה, par J. Halévy, XI, 61.

ארקלין, voir אלקולאין.

באר שבע, par J. Halévy, XI, 72.

בר (Le mot) et les **prépositions unilitères**, par M. Lambert, XXII, 129.

בידין וזכורין, par J. Halévy, XI, 201.

[בייתוסים], par J. Perles, III, 109.

בעל, voir אל.

בפרש פרינות, par M. Lambert, XXIV, 140.

גמר = **Gimirrâa** = **Cappadoce**, par J. Halévy, XVII, 13.

[דורשי חמורות], par J. Perlès, III, 109; par Isidore Weil, III, 276.

[דורשי רשומות], par J. Perlès, III, 109; par Isidore Weil, III, 276.

דיואן לר׳ אברהם בן עזרא, éd. par J. Egers, XII, 306.

היצא et הוצא, par M. Lambert, XXIV, 139.

ס׳ הלכות פסוקות או ה׳ ראו publié par Léon Schlosberg, par A. N[eubauer], XIII, 133.

ס׳ ההשלמה *de Meschoullam fils de Moïse fils de Juda de Béziers sur Baba Kama*, éd. par Juda Lubetzki, par A. N[eubauer], XIII, 133.

זאטוטי, זעטוטי, par A. Kohut, XXII, 210.

זכורין, voir בידין.

זעטוטי, voir זאטוטי.

ס׳ חנוך, traduit en hébreu et annoté par Goldschmidt, par Israël Lévi et Epstein, XXV, 123.

יאבהנחש, voir **Sceau.**

יהשוה, par Israël Lévi, VII, 285.

ירושלם *Jerusalem, Jahrbuch*, publié par A. M. Luncz, V, 119.

כאמת et כמת, כות, לות, par Rubens Duval, V, 106.

כל שירי יהודה ליב גארדאן. *Recueil des Poésies de Juda L. Gordon*, IX, 123.

כלץ (La famille), par Ad. Neubauer, V, 47 (V, 314).

לות, voir כאמת.

לותיר et קוטוביירא, par Ad. Neubauer, IX, 119.

אבכיר [מדרש], par Neubauer, XIV, 109.

מדרש השכם, par Neubauer, XIV, 107.

מדרש ויכולו, par Neubauer, XIV, 110.

לכו נרננה [מדרש], par Neubauer, XIV, 110.

צהלי [מדרש], par Neubauer, XIV, 111.

תנניא אפי [מדרש], par Neubauer, XIV, 111.

מדרש הרי עשר, par Neubauer, XIV, 93.

מזיא (Le nom de), par D. Kaufmann, XX, 309.

מי אדיר, voir **Nuptial** (Chant).

מן (Les prépositions) et עם et le pluriel hébreu, voir עם.

מיערכי לב לברי לב *Aus Leon Gomperz nachgelassenen Schriften*, XV, 131.

מקרא (Le sens du mot), par W. Bacher, XV, 111; XVI, 277.

מסכת אבות דרבי נתן, édité par Salomon Schechter, par A. N[eubauer], XIV, 293.

ס׳ המצות *Le livre des préceptes par Moïse ben Maïmoun*, texte arabe publié par Moïse Bloch, XVI, 294.

סנורים, voir שניר.

הספר הראשון משירי התהלות. *Le premier livre des Psaumes avec le commentaire de David Qimhi*, éd. par Schiller-Szinessy, VII, 290.

ספרי דאגדתא, édité par Salomon Buber, par A. N[eubauer], XIV, 296.

עלס (Le verbe), par M. Lambert, XXII, 132.

עם, מן (Les prépositions) et le pluriel hébreu, par M. Lambert, XXIII, 302; par Wogue, XXIV, 142; par Lambert, XXV, 112; par Wogue, XXV, 263.

עפיפים, par M. Lambert, XXIV, 140.

עשתרת, voir אל.

פור, par J. Halévy, XV, 288.

פירוש על עזרא ונחמיה *de Rabbi Saadiah*, éd. par H.-J. Mathews, IV, 283.

פכוק, par W. Bacher, XVI, 277 (XVII, 318).

צוואות. *Testament religieux et moral de Juda b. Ascher et de son frère Jacob*, publié par S. Schechter, XIII, 139.

קוטוביירא, par Ad. Neubauer, IX, 119.

קוואקי ודימזיקי (Note sur les mots), par Jastrow, VIII, 277 (IX, 159); par J. Halévy, XI, 195.

קיר, par J. Halévy, XI, 60.

קריית כפר. *Massora de Menahem Méïri* (*Don Vidal de Perpignan*), II, 309.

ריפת, אלישה et תרשיש, par J. Halévy, XVII, 161.

שבלי הלקט השלם, *de Sédécias fils d'Abraham le médecin* publié par Salomon Buber, par A. N[eubauer], XIV, 298.

ס' השהם, *par Rabbi Moseh ben Yitshak d'Angleterre*, éd. par Collins, IV, 284.

שנה, par J. Halévy, XI, 64.

שניר — סנורים, par J. Halévy, XI, 66.

שערי ציון (Variantes importantes de la préface du) d'Isaac de Lattès, par Ad. Neubauer, IX, 60.

ס' תולדות אלכסנדר. *Le roman d'Alexandre*, publié par Israël Lévi, XIV, 299.

תקנות de rabbins français, voir **Institutions.**

תרגום אנקלס. *Targum Onkelos*, éd. par A. Berliner, VIII, 289.

תרשיש, voir ריפת.

VERSAILLES, IMPRIMERIE CERF ET Cie, RUE DUPLESSIS, 59.

ASSEMBLÉE GÉNÉRALE

SÉANCE DU 28 JANVIER 1893.

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

M. le Président prononce une allocution (voir plus loin, p. v[1]).

M. Moïse Schwab, trésorier, rend compte, ainsi qu'il suit, de la situation financière :

Messieurs,

Après l'hommage rendu par M. le Président à la mémoire de M. Michel Erlanger, il me reste à exprimer un regret, spécialement adressé aux membres du Conseil : c'est d'avoir été choisi comme successeur à celui qui a été notre trésorier depuis la fondation de la Société. Sans nul doute, vous pouviez trouver de plus aptes, de plus dignes, de plus compétents ; mais vous saviez que j'aime trop cette Société pour me soustraire, en vue de son bien, à aucune charge, pour lui refuser, du moins, un acte de bonne volonté. En vous remerciant de l'honneur que vous m'avez conféré, je promets de prendre pour modèle l'homme de bien dont nous déplorons la perte, si dévoué à notre œuvre, si modeste qu'il osait à peine élever la voix devant vous.

Les comptes-rendus que vous avez entendus jusqu'ici vous ont toujours dépeint la situation en noir : il fallait stimuler votre zèle. C'est un péché que vous nous pardonnerez, mais que ne nous pardonnerait pas le Conseil d'État. Vous savez que nous sommes en instance pour obtenir du gouvernement la reconnaissance d'utilité publique. Le premier devoir d'une Société qui sollicite une faveur

de ce genre est de soumettre les comptes financiers des trois dernières années d'exercice. Or, devant le Conseil d'État, il faut dire la vérité, rien que la vérité. Nous vous parlions de déficit, alors qu'il aurait fallu montrer les économies dont chaque année nous avons pu grossir notre capital. Nous n'avons pas compté les revenus de nos valeurs, qu'il faut ajouter à nos recettes annuelles. Nous avons dit en 1890, pour ne pas remonter plus haut, que l'année se soldait par un déficit de 266 fr. 75 c. En réalité, nous avions un excédent d'actif de 1,677 fr. 60 c., que nous avons employé en achat de valeurs. En 1891, au lieu d'un déficit de 1,081 fr. 15 c., c'est un excédent de 1,072 francs, employé de la même façon.

Déjà le premier rapport sur l'état financier de la Société constatait que celle-ci a pu fournir ses publications sans toucher à son capital de fondation, et même donner à ses adhérents un *Annuaire* qui n'avait pas été prévu lors de l'établissement du budget. Vous verrez que la même marche sera suivie dans l'avenir.

Le capital de fondation était, à l'origine, de 26,000 francs, produit par les dons des membres fondateurs. Depuis lors, il ne nous est pas venu un seul don important ; et cependant, grâce aux dépositaires de nos fonds, notre avoir a fructifié jusqu'à doubler. Ce fonds a rapporté en 1890 : 1,944 fr. 36 ; en 1891 : 2,152 fr. 94 ; et en 1892 : 2,140 fr. 50.

Les intérêts annuels de ces fonds, ménagés durant les dernières années, vont servir à payer les deux ou trois publications que la Société a mises simultanément sous presse, pour vous être présentées bientôt. Ce sont : 1° Gross, *Dictionnaire géographique de la France, d'après les sources juives* ; 2° par les soins de M. Th. Reinach, *Recueil de textes grecs et latins relatifs aux Juifs* ; 3° *Mélanges d'histoire juive,* par Isidore Loeb.

N'allez pas nous accuser de prodigalité. D'abord ces œuvres honorent la Société, lui donnent une plus-value littéraire et, pour pour ainsi dire, plus de relief ; ensuite, nous comptons, d'après l'expérience, sur un succès matériel, et, comme le disait un de nos présidents, nous aurons fait une bonne œuvre et une bonne affaire.

Voici maintenant le compte-rendu de l'exercice 1892 qu'il me reste à vous soumettre :

EXERCICE 1892.

RECETTES.

Souscriptions	8.565 fr.	90
Divers	238	»
Ventes par le dépositaire	1.102	»
15 abonnements du Ministère	375	»
Intérêts du capital	2.140	50
Total des recettes	12.421 fr.	40

DÉPENSES.

Impression du n° 47	1.329 fr.	»		
— — 48	1.141	»		
— — 49	1.261	»		
— — 50 (approximatif)	1.400	»		
			5.131 fr.	»
Droits d'auteur du n° 47	733 fr.	»		
— — 48	754	80		
— — 49	715	40		
— — 50 (approximatif)	600	»		
			2.803	20
Tirages à part, *Actes et conférences*			317	40
Distribution du n° 45	90 fr.	»		
— — 46	100	»		
— — 47	90	»		
— — 48	90	»		
			370	»
Droits de magasinage			100	»
Frais divers par le dépositaire			31	95
Appointements du secrétaire de la rédaction			1.800	»
— du secrétaire-adjoint			450	»
Frais de bureau et imprimés			220	30
Frais de recouvrement			212	40
Gratifications			70	»
Assemblée générale et conférences			369	50
Total des dépenses			11.875 fr.	75

Soit un solde en caisse de 545 francs 65 centimes.

Vous le voyez, c'est un état satisfaisant, et nous n'avons qu'à souhaiter que la Société continue de prospérer.

M. VERNES, secrétaire, lit le rapport sur les publications de la Société pendant l'année 1892 (voir plus loin, p. XXI).

Il est procédé à l'élection de onze membres du Conseil, pour le renouvellement du tiers du Conseil et le remplacement de MM. Michel Erlanger et Isidore Loeb, décédés. Sont nommés à l'unanimité des suffrages exprimés :

MM. Léopold CERF, imprimeur-éditeur, membre sortant ;
J. DARMESTETER, professeur au Collège de France, membre sortant ;
J. DERENBOURG, membre de l'Institut, membre sortant ;
Joseph LEHMANN, directeur du Séminaire israélite, membre sortant ;
Michel MAYER, rabbin, membre sortant ;
Moïse SCHWAB, de la Bibliothèque nationale, membre sortant ;
J.-H. DREYFUSS, grand-rabbin de Paris ;
Rubens DUVAL ;
Edouard de GOLDSCHMIDT ;
Lucien LAZARD, archiviste-paléographe ;
Le baron Henri de ROTHSCHILD.

Il est procédé ensuite à la nomination du président de la Société pour l'année 1893. Est élu à l'unanimité :

M. Hartwig DERENBOURG, directeur d'études à l'Ecole des Hautes-Etudes, professeur à l'Ecole des langues orientales.

ALLOCUTION

PRONONCÉE

A L'ASSEMBLÉE GÉNÉRALE DE LA SOCIÉTÉ DES ÉTUDES JUIVES

LE 28 JANVIER 1893

PAR

M. THÉODORE REINACH, PRÉSIDENT

MESDAMES, MESSIEURS,

Quelque sensible que je sois à l'honneur de présider cette réunion, je ne puis me défendre d'abord d'une profonde tristesse, en pensant à l'homme éminent, à l'ami de douze années, qui devait, dans nos prévisions, occuper la place d'où je vous parle ce soir. Lorsque l'année dernière nous proposions le nom de M. ISIDORE LOEB à vos suffrages, nous ne nous faisions pas illusion sur la gravité du mal qui, depuis tant de mois déjà, le tenait éloigné de nos conseils. Pourtant nous voulions espérer contre tout espoir. Il était si nécessaire à notre œuvre, comme à toutes celles auxquelles il s'était voué, nous étions si habitués à compter, dans les occasions difficiles, sur son savoir, son bon sens et son dévouement, qu'il nous semblait que la destinée nous devait le miracle de sa guérison. En tout cas, la présidence de notre Société, dût-il ne pas l'exercer effectivement, était la récompense légitime, quoique tardive et insuffisante, de tant de services rendus sans compter ; c'était l'aveu, sinon l'acquit, d'une dette de reconnaissance.

Nos vœux et les vôtres ne se sont, hélas ! pas exaucés. Sans doute le témoignage unanime de votre confiance n'a pas laissé notre

ami insensible ; ce lui fut, sur son lit de douleur, un écho très doux de vos sympathies et comme un adieu qui l'a vivement touché ; mais il ne lui a pas été donné d'y répondre autrement que par un remerciement écrit. Voici bientôt huit mois que nous l'avons conduit à sa dernière demeure, que les larmes de tous ceux qui l'ont connu ont été le seul ornement de cette cérémonie grave et simple, où se reflétait, en quelque sorte, la belle vie qui venait de s'éteindre.

En Loeb, Messieurs, nous avons perdu non seulement un chef, un ami et un collaborateur inestimable, mais encore l'homme en qui s'incorporait, pour nous comme pour le public, la Société des Études juives. Ce qu'il a fait pour elle, ce qu'il a fait surtout pour notre Revue, qui a été véritablement sa création, est-il besoin de vous le rappeler, à vous qui nous lisez, qui nous encouragez depuis bientôt treize ans? Le but que son intelligence avait clairement conçu dès la première heure, sa ferme volonté l'a poursuivi jusqu'à la fin. Il voulait tirer les études juives de la pénombre des écoles rabbiniques et de l'anarchie des publications isolées ; il voulait faire de la Revue le centre de toutes les recherches scientifiques, sérieuses et désintéressées qui ont pour objet l'histoire du judaïsme entendue dans le sens le plus large. Cette idée, nouvelle en France, il l'a réalisée avec le concours de savants venus de tous les points de l'horizon, mais groupés sous nos auspices, publiant leurs idées dans notre langue et attestant ainsi à la fois la vitalité et l'hospitalité du judaïsme français. Entre tant d'écueils qui guettaient de droite et de gauche notre œuvre naissante, — péril des vaines controverses, péril de la vulgarisation banale et hâtive, péril de la minutie et de l'ennui — il a su se diriger d'un pas sûr et tracer à ses collaborateurs, présents et futurs, par son exemple comme par ses conseils, la voie dont ils ne devront pas s'écarter.

Il est bien rare qu'au début d'une entreprise collective pareille à la nôtre, on découvre à la fois l'homme d'action et l'homme de science dont elle a besoin. Nous fûmes assez heureux pour rencontrer l'un et l'autre dans la même personne. Homme d'action, Loeb l'était dans toute la force du terme, par la décision, la sagesse et l'infatigable activité. Ces rares qualités d'administrateur et de directeur d'esprits, qu'il a déployées avec tant d'éclat, soit comme

secrétaire de l'Alliance israélite, soit comme professeur au Séminaire, il n'en a pas trouvé un emploi moins fécond dans la présidence de notre Comité de publication : titre modeste, sous lequel il était vraiment l'âme et la cheville ouvrière de la Société. Quant à l'homme de science, je n'en ai pas vu, pour ma part, de plus accompli ni qui laissât dans l'esprit de ses auxiliaires un souvenir plus ineffaçable.

Le passé l'avait fortement marqué de son empreinte. Dans son allure, dans son geste, dans sa voix, dans le sourire expressif, presque douloureux, qui éclairait sa physionomie, on surprenait parfois la trace héréditaire des longs siècles d'humiliation et de souffrance. Mais sous ces dehors timides et volontiers effacés, on ne tardait pas à découvrir une âme ardente et généreuse, une volonté robuste, une intelligence lucide et hardie qui concevait vivement les choses, allait droit au cœur des problèmes et ne s'arrêtait qu'après les avoir épuisés : quand Loeb avait étudié à fond un sujet, nul, sauf lui, ne trouvait plus à y glaner. Il tenait de ses ancêtres et de son éducation première une puissance dialectique peu commune et le goût persistant des démonstrations mathématiques. Mais la logique la plus subtile, l'érudition la plus vaste restent stériles si elles ne sont pas fécondées par le sens critique et le sens des réalités, dont l'ensemble constitue ce qui s'appelle le sens historique. Ce sens, Loeb le possédait à un degré éminent ; il en faisait profiter non seulement ses propres travaux, mais encore tous ceux que l'on soumettait à son examen et qui trouvaient en lui le juge le plus franc, c'est-à-dire le plus utile. Certes, il a pu se tromper quelquefois, mais ses erreurs mêmes avaient toujours leur source dans un désir sincère de vérité ; jamais, comme tant de savants plus célèbres, il n'a cédé ni à la crainte de déplaire, ni à l'ambition puérile d'éblouir par la nouveauté d'un paradoxe. Par l'ardeur qu'il apportait dans la recherche du vrai, par la sagacité qu'il mettait à le découvrir, il faisait penser à nos anciens docteurs, *tannaïm*, *amoraïm*, tossafistes, dont la tradition nous a conservé la vivante image ; il les rappelait aussi par l'antique simplicité de ses mœurs, et par un désintéressement peu commun de fortune et même de gloire. C'était, si l'on veut, un Akiba ou un Raschi, mais un Akiba perfectionné par une culture

littéraire et scientifique toute moderne, un Raschi révisé par l'École des Hautes-Études et par la *Revue critique*.

Tel m'est apparu ce savant si original, à la fois si juif et si français, qui semblait né pour élever à l'histoire du judaïsme un monument durable et définitif. Si le temps lui a manqué pour achever son œuvre, il nous a laissé du moins des fragments que nous recueillerons pieusement, et un volume, l'un des plus vigoureux efforts de l'exégèse contemporaine, que nous avons publié après sa mort. La collection de notre Revue tout entière est là, d'ailleurs, pour attester combien de jalons de lumière Loeb avait plantés à travers tous les siècles de l'histoire juive. Le mérite de ces recherches de détail réside encore moins dans l'importance matérielle des résultats que dans l'excellence et la nouveauté de la méthode. On ne parle bien, dit-on, que de ce qu'on aime, mais l'enthousiasme ne suffit pas à faire un savant. Isidore Loeb avait à la fois le souffle qui vivifie et le savoir qui éclaire. Au respect ému pour le passé d'Israël, pour ce passé tout entier, il joignait une entente toute moderne des droits et des devoirs de l'historien. Tous les avantages d'ici-bas ne lui auraient pas fait sacrifier une parcelle de son attachement au judaïsme, mais tout son attachement au judaïsme lui-même ne lui aurait pas, le cas échéant, fait sacrifier une parcelle de ce qu'il croyait la vérité. Tout l'homme est là, dans ce contraste ou plutôt dans cette harmonie du passé et du présent, je dirai volontiers de l'avenir. Cette belle figure du savant, doublé d'un homme de cœur, ne sortira pas de nos mémoires. Mort, Loeb restera présent parmi nous pour présider encore à nos travaux, nous inspirer de son esprit et nous fortifier de son exemple.

II

Quand nous n'aurions fait depuis notre dernière réunion que cette seule perte, l'année 1892 mériterait d'être marquée d'un caillou noir dans les annales de la Société. Mais la mort a frappé cette année bien d'autres coups parmi nous, et ce sont les plus dignes, les plus utiles qui lui ont fourni ses victimes. Après Isidore

Loeb, Michel Erlanger ; après Michel Erlanger, Léonce Lehmann.

Erlanger remplissait dès l'origine les fonctions de trésorier de notre association et, suivant le mot spirituel d'un de nos collègues, un pareil trésorier valait un trésor. Sans doute la tâche n'était pas très difficile pour ce commerçant expérimenté, mais l'eût-elle été davantage, notre ami s'en serait acquitté avec la même conscience et le même succès : je fais appel à tous ceux qui l'ont vu à l'œuvre soit à l'Alliance israélite, soit au Consistoire de Paris. Son digne successeur, auquel je souhaite la bienvenue, vous a exposé tout à l'heure l'ensemble de la gestion de M. Erlanger et l'état si satisfaisant dans lequel il laisse nos finances. Vous avez pu applaudir ainsi une dernière fois le nom de ce collègue universellement aimé, auquel vous me permettrez d'associer celui qui, dans ces dernières années, l'avait déchargé si complaisamment d'une grande partie de son fardeau : je veux parler de notre cher et excellent secrétaire-adjoint, M. Israël Lévi.

Léonce Lehmann ne faisait point partie de notre Conseil, mais on ne s'en apercevait pas au zèle qu'il mettait à servir nos intérêts. Avocat au Conseil d'Etat et à la Cour de cassation, il avait su, dans une charge jadis illustrée par Crémieux, se concilier l'estime générale de ses confrères et la confiance du gouvernement par son savoir juridique et administratif, la clarté et la précision de ses mémoires, par-dessus tout, par la haute intégrité de son caractère. Dans une carrière si occupée, Lehmann ne s'était pas laissé absorber entièrement par le devoir professionnel. L'Alliance l'a compté parmi ses conseillers les plus utiles ; notre Société l'intéressait doublement en qualité de lettré et d'Israélite. Bien des fois, soit à l'époque de notre constitution, soit plus récemment lorsque nous engagions les négociations en vue d'obtenir la reconnaissance d'utilité publique, il nous aida de ses avis et de ses lumières. La nouvelle rédaction de nos statuts, que vous avez ratifiée l'année dernière, lui doit beaucoup et par ce qui s'y trouve et surtout par ce qui ne s'y trouve pas. En guidant notre inexpérience, en nous indiquant la marche à suivre et les pièges à éviter, Lehmann nous a rendu un service réel qu'il y aurait eu injustice à ne pas signaler à votre reconnaissance.

Je ne puis m'empêcher, Messieurs, de placer ici une réflexion que

me suggère tout naturellement le souvenir des braves gens que je viens de nommer. Depuis plusieurs années, le judaïsme, dans notre pays, est l'objet d'attaques dont la violence croissante ne nous laissera bientôt plus rien à apprendre des antisémites d'Allemagne et de Russie. Il y a des gens qui vivent de cette campagne, il y en a malheureusement aussi qui en meurent. Une voix plus autorisée que la mienne a salué cet été, en termes d'une élévation inoubliable, une des plus nobles victimes de l'odieuse croisade à laquelle nous assistons ; la même voix a rendu récemment un public hommage à ces autres hommes de cœur qui, semblables au philosophe antique qui prouvait le mouvement en marchant, sont allés montrer là-bas, sous le ciel de feu du Tonkin ou du Dahomey, que le courage et le patriotisme sont des vertus israélites — en mourant. Eh bien, Messieurs, ne trouvez-vous pas que les collègues dont nous avons parlé, si leur destinée n'a pas été aussi héroïque, opposent, eux aussi, par leur vie tout entière, la plus éloquente réfutation au dénigrement dont leur race, leur religion est l'objet ?

A Dieu ne plaise qu'on aille réclamer en faveur d'Israël un privilège d'impeccabilité ! Il n'est guère de troupeau qui n'ait ses brebis galeuses ; le judaïsme ne cherche ni à renier, ni à disculper les siennes. Comme une famille frappée dans un de ses membres, il s'afflige quand il découvre parmi les siens un indigne, tout en répudiant hautement une solidarité quelconque avec des fautes qui sont et doivent rester strictement personnelles. Mais lorsque la mauvaise foi et l'esprit de parti cherchent à envelopper toute une classe dans la réprobation qui a pu atteindre quelques individus — et ceux-là, soit dit entre parenthèse, n'ont en général d'israélite que le nom, quand ils le gardent, — la simple équité commande de mettre, en regard des défaillances des uns, les mérites des autres et de faire au judaïsme honneur de ceux-ci, puisqu'on lui fait un crime de celles-là.

Oui, Messieurs, si aux diffamateurs systématiques, si à ces chevaliers ou industriels d'un nouveau genre, il ne faut opposer que le silence du dédain, aux simples, aux crédules que risqueraient d'égarer leurs sophismes, répétons le mot de M. Renan, si vrai dans sa simplicité charmante : « Il n'y a pas un type juif, il y a plusieurs types juifs. » Oui, cela est aussi vrai du moral que du physique. On

prétend personnifier la race juive dans tel spéculateur téméraire, dans tel intrigant cosmopolite. C'est un trompe-l'œil. Regardez plus haut et plus loin. Voyez ces hommes que le hasard de la mort a fait rencontrer ce soir sous ma plume, voyez ce savant, ce négociant, ce jurisconsulte, à qui ce serait faire injure que de louer leur probité. N'ont-ils pas, chacun dans sa sphère, chacun dans la mesure de ses forces et de ses talents, honoré leur profession, servi leur pays, collaboré au bien général ? On parle du goût invétéré des juifs pour le faste, de leur besoin insatiable de bruit et de réclame. Cependant quel mérite fut jamais plus modeste que celui de ces trois hommes ? quelle bienfaisance plus discrète ? quel zèle plus serviable et plus désintéressé ? Envisagez leur vie privée ou publique, vous n'y trouverez que des leçons d'honneur, de travail et de dévouement. Et les hommes de ce genre ne sont pas une exception dans Israël. Voilà ce que le judaïsme a le droit de répondre à ses calomniateurs, voilà ce qu'il importe de répondre, afin de ne pas laisser accréditer de mensongères légendes qui, si l'on n'y prenait garde, finiraient par faire verser autant de sang précieux qu'elles ont déjà fait couler d'encre inutile.

III

Heureusement, Messieurs, la calomnie, de sa nature, se plaît dans les bas-fonds ; elle n'a pas encore eu de prise jusqu'à présent sur la portion vraiment intelligente et cultivée du public français. Je n'en veux pas d'autre preuve que les recrues que nous n'avons cessé de faire dans l'élite intellectuelle de la société, parmi les catholiques, les protestants et les libres-penseurs. Nous avons perdu cette année trois de ces prosélytes scientifiques, dont l'adhésion nous avait été d'autant plus précieuse qu'elle ne s'expliquait ni par la communauté de race, ni par celle des croyances. Et il est permis d'affirmer que la pure curiosité n'est pas le seul mobile qui nous ait amené ces hommes supérieurs, chacun dans son genre ; à l'intérêt pour le passé du judaïsme se joignait assurément chez eux quelque sympathie pour son présent.

Peu d'entre nous ont connu personnellement Claudius Popelin, que la maladie avait depuis plusieurs années condamné à la retraite, mais son nom n'était ignoré d'aucun ami des arts et des lettres. Peintre distingué, graveur sur bois, émailleur d'un rare mérite, profondément versé dans l'histoire et la technique de tous les arts industriels, Popelin était aussi un érudit, un fin lettré, un poète même qui faisait à la fois le texte et l'illustration de ses somptueux volumes. C'était vraiment un homme de la Renaissance, où il aimait, d'ailleurs, à vivre par la pensée, à chercher le sujet de ses travaux et de ses inspirations. Je ne jurerais même pas qu'il n'ait pas su l'hébreu, aussi bien qu'il savait l'italien, le latin et le grec. Hébraïsant ou non, la place de ce curieux était marquée dans une société comme la nôtre, vouée au culte de l'histoire ; il fut un de nos premiers et un de nos plus fidèles souscripteurs.

Guillaume Guizot ne se contentait pas de nous apporter son obole ; il nous donna l'occasion d'applaudir un jour son brillant talent de conférencier. Vous n'avez certes pas oublié — je parle de ceux qui ont eu le plaisir de l'entendre — la causerie si nourrie qu'il nous fit ici même sur le Shylock de Shakespeare, ce père d'une longue lignée théâtrale, qui devait exagérer toutes les difformités du modèle sans jamais atteindre à son originalité et à sa grandeur tragique. Le souvenir de cette intéressante soirée ne vivra que dans la mémoire de ses auditeurs ; malgré nos instances réitérées, il ne nous fut jamais possible d'obtenir de Guizot une rédaction de sa conférence. Nous touchons là au côté faible de ce charmant esprit. Doué d'une mémoire phénoménale, d'une instruction aussi solide que variée, d'une chaleur communicative et d'un remarquable talent de diseur, Guizot devenait, la plume à la main, le plus paresseux des hommes. Il faisait penser à ce fils du Titien dont Musset, dans une nouvelle délicieuse, nous a ainsi décrit le caractère :

« C'était le second fils du Titien, enfant plein d'esprit et d'imagination, qui avait fait concevoir à son père les plus heureuses espérances, mais que sa passion pour le jeu entraînait dans un désordre continuel... Il était d une nonchalance extrême pour ce qui regarde les choses ordinaires de la vie et il pratiquait le *far-*

niente avec délices. Cependant il avait toujours eu pour son père une affection et une admiration sans bornes, et il n'en parlait jamais qu'avec respect... Aussi son amie Béatrice lui répétait : Que penserait-on de Philippe II si, au lieu de porter l'épée de son père, il la laissait se rouiller dans son armoire ? »

Changez quelques détails insignifiants à ce portrait et vous aurez celui de Guillaume Guizot. Lui aussi a laissé rouiller dans son écritoire la plume de son père, et, chose singulière, sa stérilité littéraire était moins encore indolence naturelle que défiance exagérée de ses forces, crainte de compromettre par des œuvres imparfaites le grand nom qu'il portait et dont il était si justement fier. La presse, qui ne juge les hommes de lettres que d'après le catalogue de leurs publications, s'est étonnée que ce professeur, chargé d'enseigner les littératures germaniques au Collège de France, n'ait jamais attaché son nom qu'à un mince volume, étranger à sa spécialité, un essai sur Ménandre. On en concluait à tort que sa nomination, due à de hautes influences, n'avait pas été justifiée par le mérite. Rien de plus inexact : Guizot n'était pas seulement un professeur brillant, mais érudit et consciencieux ; il était aussi un orateur goûté des réunions intimes, et un des causeurs les plus étincelants de notre époque. Ajouterai-je que personne n'a été plus fidèle dans ses amitiés et n'a cultivé avec plus de zèle la fleur délicate de la camaraderie ?

IV

J'ai gardé pour la fin le plus illustre des morts que nous pleurons, et qu'a pleuré avec nous toute la France intelligente, disons mieux, tout le monde civilisé. Non que j'aie la prétention d'esquisser ici, même en raccourci, la figure et l'œuvre d'Ernest Renan, de cet écrivain enchanteur qu'on ne peut entreprendre de juger sans faire en même temps le procès ou le panégyrique du siècle dont il fut peut-être la plus complète expression. Je dois me contenter de lui apporter le tribut de nos regrets sincères et d'indiquer discrètement

la part si considérable qui lui revient dans l'avancement des études juives.

Israël peut appliquer à Renan ce que le bon Corneille disait du cardinal de Richelieu :

> Il m'a fait trop de bien pour en dire du mal,
> Il m'a fait trop de mal pour en dire du bien.

D'une part, cet esprit de philologue généralisateur, concluant volontiers de la parenté des langues à celle des races et de la communauté du sang à l'identité religieuse et morale, a été l'un des créateurs de la notion abstraite du type « sémitique » opposé au type indo-européen ou aryen. Vous connaissez le cliché : l'Aryen imaginatif, artiste, penseur, ayant le monopole de la mythologie, de la métaphysique et de la science ; le Sémite, « type inférieur d'humanité », fils du « désert monothéiste », et n'ayant guère que la vocation, on peut dire la manie, de la religion du Dieu unique. Cette antithèse, d'une simplicité séduisante, mais empreinte d'un fatalisme outré, et qui, plus on la presse, plus elle semble s'évanouir, a fourni, depuis quarante ans, aux historiens superficiels la matière de bien des développements hasardeux, aux journalistes le thème des plus creuses déclamations, aux judéophobes, enfin, une étiquette nouvelle d'apparence scientifique, sous laquelle s'abritent hypocritement les vieilles jalousies et les vieilles rancunes. M. Renan n'a inventé ni le nom de « races sémitiques » ni le vocable d' « antisémitisme », mot, comme disait M. Derenbourg, aussi barbare que la chose ; mais, en prêtant l'autorité de sa science et de son talent prestigieux à une doctrine fausse, ou tout au moins singulièrement exagérée, il a sa part de responsabilité dans les conséquences funestes qu'on en a tirées. Presque toujours les erreurs de théorie ont leur répercussion dans le domaine de la pratique ; c'est une raison de plus pour les hommes de pensée d'y regarder à plusieurs fois avant de lancer dans la circulation des formules d'apparence inoffensive qui ne tardent pas à se changer en brandons de discorde ou en engins de persécution.

Cette erreur n'est pas la seule dont la vérité historique et la justice aient à demander compte à M. Renan. D'abord — et ceci n'en est guère qu'une conséquence — elle a vicié, dans une certaine me-

sure, toute sa conception de l'évolution religieuse d'Israël. Ayant décrété, une fois pour toutes, que le Sémite, fils du désert, est essentiellement monothéiste, l'auteur de l'*Histoire d'Israël* ne pouvait pas rendre pleinement justice au merveilleux mouvement d'esprit d'où est sortie la religion du Pentateuque et des Prophètes ; là où il y a eu création — les croyants disent révélation — il s'est obstiné à ne voir qu'une lente résurrection ; « l'histoire d'Israël, écrit-il, se résume en un mot : effort séculaire pour renoncer au faux dieu Iahvé et revenir au primitif Elohim ». De même, le parti pris de refuser aux races sémitiques la capacité de certains sentiments et de certaines idées, a conduit M. Renan à considérer comme des « exceptions », comme des phénomènes étrangers au fonds propre du judaïsme, des hommes et des choses qui lui appartiennent, au contraire, essentiellement. Je fais allusion à son appréciation de la personnalité de Jésus et aux duretés inutiles qu'il y joint à l'adresse des Pharisiens, duretés qui soulevaient les protestations d'un généreux esprit, Ernest Havet. Après cela on aurait mauvaise grâce à se scandaliser si M. Renan a traité le roi David de condottière et de bandit, les prophètes de journalistes, les zélateurs, qui s'ensevelirent sous les ruines de Jérusalem, de précurseurs de la Commune, et si, enfin, cédant au goût des antithèses piquantes, il nous a montré, dans la préface de l'*Ecclésiaste*, le génie d'Israël « traversant tant d'épreuves, insultant tant de tyrannies, bravant tant de persécutions, pour finir d'une maladie de la moelle épinière dans un hôtel capitonné des Champs-Elysées ».

Il semble, Messieurs, qu'après tant de coups d'épingle et de coups de massue, on ne doive pas hésiter à ranger Ernest Renan parmi les plus illustres ennemis d'Israël. Rien cependant ne serait plus injuste qu'une pareille appréciation. Pour la réfuter, il suffirait de rappeler le concours si cordial qu'il a prêté à notre œuvre, soit par la plume, soit par la parole, les protestations indignées qu'il a fait entendre à plusieurs reprises contre les calomnies dont le judaïsme est l'objet, et notamment contre la monstrueuse accusation du meurtre rituel. Mais, en réalité, toute l'œuvre d'Ernest Renan est là pour témoigner de la haute estime où il tenait le rôle historique d'Israël, et des services éminents que lui doivent nos études. Le pre-

mier de tous, c'est qu'il a remis en honneur dans notre pays les recherches dont la Bible est le centre ou l'objet. A une époque où les études bibliques étaient tombées dans un marasme lamentable, où l'indifférence du public n'avait d'égale que l'inertie de l'Université, tour à tour dominée par des timidités cléricales et des passions anti-religieuses, au milieu, dis-je, de ce dédain et de cette hostilité, c'est Renan qui, par l'éclat de son savoir et de son talent, a réussi à ramener l'attention du public lettré sur des sujets qui semblaient voués à l'oubli dans la patrie des Astruc et des Richard Simon. Par ses études de critique religieuse, par ses poétiques et admirables traductions du livre de *Job*, de l'*Ecclésiaste*, du *Cantique des cantiques*, enfin par son *Histoire d'Israël*, où il ne voulait voir que le vestibule de son *Histoire des origines du Christianisme*, mais où la postérité verra des Propylées dignes du Parthénon qui leur fait suite, il a été, sinon le premier, du moins le plus habile et le plus heureux à *laïciser* chez nous la Bible, comme il avait laïcisé l'Evangile; et c'était là, il faut bien le dire, dans ce pays et dans ce siècle, le seul moyen de faire lire ces vieux livres. Grâce à lui, l'histoire religieuse en général, l'histoire israélite en particulier, a reçu droit de cité dans la grande littérature, après être restée longtemps l'apanage exclusif des théologiens de profession. C'est là un résultat immense et qui suffirait à la gloire d'un écrivain. On aura beau contester l'originalité scientifique de Renan, rappeler qu'il n'a osé aborder la *Vie de Jésus* qu'après que les Strauss et les Baur lui avaient frayé la voie, et l'*Histoire d'Israël* que sur les traces des Reuss et des Wellhausen — tout cela peut être vrai; mais ceux même qui tiennent ce langage doivent reconnaître l'éclatante supériorité littéraire de ses travaux sur ceux de ses devanciers. Or, dans notre France amoureuse de la forme, dans la patrie par excellence de l'art et du goût, le mérite littéraire est le passeport indispensable de toutes les idées, de toutes les études nouvelles.

C'est grâce à ce mérite que Renan a pu défaire en partie, dans ce qu'elle avait d'excessif, l'œuvre d'un homme auquel ses ennemis comme ses admirateurs l'ont souvent comparé. Voltaire, dans sa croisade contre l'intolérance, n'avait pas imaginé d'arme plus redoutable que de verser le ridicule et le discrédit sur l'Ancien Tes-

tament, considéré comme la préface du Nouveau. Aussi détaché que Voltaire de toute religion positive, mais doué d'un sens historique bien supérieur, Renan a enseigné aux libres-penseurs dignes de ce nom à parler avec sérieux et même avec sympathie des grands faits religieux. Les fondateurs du judaïsme comme du christianisme, même dépouillés de toute auréole surnaturelle, lui apparaissaient comme de puissants promoteurs du progrès moral dans l'humanité. Sans doute le ton nouveau, tout humain, dont il parle de Jésus ou Moïse a dû paraître d'abord aux croyants presque aussi blasphématoire et peut-être plus dangereux que les gamineries du *Dictionnaire philosophique;* mais l'histoire impartiale enregistrera avec satisfaction un changement de langage qui dénote, à le bien prendre, un élargissement de la conscience scientifique, un progrès de la justice et de la vérité.

Si les phénomènes religieux étaient, aux yeux de cet historien philosophe, des faits dignes au plus haut point d'intérêt et de sympathie, on comprend la place que dut prendre dans ses préoccupations le fait religieux le plus considérable de l'histoire, le judaïsme, fait capital à la fois par lui-même et par les deux grandes religions qui en sont issues. Aussi nul n'a parlé en termes plus magnifiques et plus profonds de la mission religieuse d'Israël, comme nul n'a mieux senti et plus vivement rendu les beautés de la poésie hébraïque. Toute l'œuvre de Renan gravite en quelque sorte autour de la Bible et en est comme imprégnée ; même ses grands ouvrages de pure érudition, l'*Histoire comparée des langues sémitiques*, la *Mission de Phénicie*, le *Corpus inscriptionum semiticarum*, dont il fut le principal promoteur, ne trouvent, en dernière analyse, leur intérêt et leur justification que dans les éléments nouveaux qu'ils apportent à l'intelligence du développement religieux d'Israël : la Bible est le point de départ de toutes ces recherches, elle en est aussi le point d'arrivée. Renan n'était pas de ces esprits étroits et pédants qui, au nom de l'égyptologie et de l'assyriologie envahissantes, relèguent l'histoire israélite dans un chapitre obscur de l'histoire générale de l'Orient. Il ne mesurait pas la grandeur d'un peuple à la place qu'il occupe sur la carte. Il ne cessait de répéter que les deux histoires les plus dignes d'être étudiées, — il disait même les seules dignes de

l'être, — étaient celle des Juifs et celle des Grecs. Israël et la Grèce étaient pour lui les deux miracles de l'histoire, et par miracle il entendait, comme il nous l'expliquait spirituellement un jour, « une chose qui n'est arrivée qu'une fois. » « Si la Grèce, disait-il encore devant la statue de Spinoza, a réalisé d'abord l'idéal de la poésie, de la science, de la philosophie, de l'art, de la vie profane, le peuple juif a fait la religion du genre humain. » Aussi à l'heure où des savants distingués s'efforçaient de réduire au minimum la part des influences juives dans la religion chrétienne, de faire de celle-ci un produit presque exclusivement hellénique et « aryen », M. Renan, qu'on ne pouvait soupçonner cependant de tiédeur envers le génie grec, — lui, ce Platon français, — protestait hautement, et revendiquait pour le judaïsme la véritable paternité de la religion nouvelle. « Les vrais fondateurs du christianisme, dit-il, ce sont les grands prophètes qui ont annoncé la religion pure, détachée des pratiques grossières et résidant dans les dispositions de l'esprit et du cœur, religion, par conséquent, qui peut et doit être commune à tous, religion idéale, consistant en la proclamation du règne de Dieu sur la terre et en l'espérance d'une ère de justice pour la pauvre humanité [1] ».

Est-ce tout, Messieurs? Non; arrivé si près de la vérité définitive, il était impossible que cet esprit élevé ne franchît pas le dernier fossé qui l'en séparait et qu'il avait contribué à creuser lui-même. Par une heureuse inconséquence, ou plutôt par une rétractation voulue et réfléchie de ses anciens préjugés, M. Renan en vint à reconnaître combien il avait exagéré dans ses premiers écrits l'importance de la notion de race, de la théorie ethnographique, particulièrement en ce qui concerne le judaïsme. Dans un discours spécialement consacré à ce sujet, discours aussi bref que plein d'idées, il prit à partie cette vieille et banale opinion, non moins répandue chez les juifs eux-mêmes que chez leurs ennemis : que le judaïsme constitue une race fermée, ayant conservé dès les temps les plus reculés la même composition ethnique, et dont les vices ou les vertus s'expliquent par cette lointaine origine. Textes en mains, il démontra par les preuves les plus irréfutables que pendant une

[1] *Le judaïsme et le christianisme*, Annuaire de la Société des Études juives, III, 82.

très longue période de son existence, environ depuis le temps d'Alexandre jusqu'à l'an 300 après J.-C., le judaïsme a fait, particulièrement dans les contrées d'Orient, une propagande religieuse très active et très fructueuse ; que des milliers, des myriades d'individus de toutes les races et de toutes les nationalités sont devenus juifs, complètement juifs, et que, par conséquent, dans le sang des juifs d'aujourd'hui, il coule probablement bien plus de sang syrien, iduméen, grec, phrygien, italien, gaulois même, que de vieux sang des Beni-Israël.

Cette théorie, à laquelle on a pu faire quelques corrections de détail, mais que personne, que je sache, n'a réfutée dans son ensemble, peut paraître humiliante à l'orgueil nobiliaire de quelques israélites, très fiers de se sentir physiquement les descendants d'Isaac et de Jacob ; pour ma part, je la crois aussi vraie que bienfaisante, car avec le mirage de « l'immutabilité des races, » disparaissent toutes les conséquences funestes qu'en avait déduites le fanatisme ethnique, le plus odieux et le plus stupide de tous les chauvinismes. La haute intelligence de M. Renan ne manqua pas de tirer cette conclusion et de la formuler en termes que je vous demande la permission de reproduire :

« Chez les Juifs, dit-il, la physionomie particulière et les habitudes de vie sont bien plus le résultat de nécessités sociales qui ont pesé sur eux pendant des siècles qu'elles ne sont un phénomène de race... En France, du reste, quand il s'agit de la nationalité, nous faisons de la question de race une question tout à fait secondaire, et nous avons raison. Le fait ethnographique, capital aux origines de l'histoire, va toujours perdant de son importance à mesure qu'on avance en civilisation. Quand l'Assemblée nationale, en 1791, décréta l'émancipation des Juifs, elle s'occupa extrêmement peu de la race. Elle estima que les hommes devaient être jugés non par le sang qui coule dans leurs veines, mais par leur valeur intellectuelle et morale. C'est la gloire de la France de prendre ces questions par le côté humain. L'œuvre du XIXe siècle est d'abattre les ghettos et je ne fais pas mon compliment à ceux qui, ailleurs, cherchent à les relever [1]. »

[1] *Revue politique et littéraire*, 3 février 1883.

V

Je me reprocherais de rien ajouter à ces belles et fortes paroles, bien faites pour nous consoler de certaines injures. Je vous les ai citées d'autant plus volontiers que ce n'est pas devant un auditoire israélite qu'elles ont été prononcées,— ce qui, vu les habitudes d'extrême courtoisie de l'orateur, aurait pu les rendre suspectes,— mais dans un milieu de savants et d'hommes de lettres dégagés de toute préoccupation confessionnelle, au Cercle Saint-Simon, le 27 janvier 1883. De pareilles vérités sont aussi solides et plus nécessaires à entendre aujourd'hui qu'il y a dix ans. Gardons la généreuse confiance qu'elles expriment. Les tristesses présentes sont des nuages qui passeront ; croyons-en l'orateur sacré qui a dit : *la vérité est grande et finit par triompher*, μεγάλη ἡ ἀλήθεια καὶ ὑπερισχύει.

Notre Société, qui habite les sphères sereines de la science, ne doit pas s'émouvoir outre mesure d'une agitation aussi factice que bruyante. Poursuivons courageusement l'œuvre commencée ; efforçons-nous de réparer par un surcroît de zèle et par de nouvelles recrues les vides que la mort a creusés dans nos rangs. Je salue avec plaisir sur la liste que nous avons proposée à vos suffrages des noms nouveaux, mais non pas inconnus. Les uns se recommandaient à notre choix par un mérite déjà consacré, les autres par d'heureuses promesses ou par des traditions de famille qui obligent. Je leur souhaite à tous la bienvenue. Jeunes ou vieux, israélites ou chrétiens, hommes d'étude ou hommes de pratique, nous les invitons à collaborer avec nous à une œuvre utile, à une œuvre de lumière et de vérité. C'est ici un terrain commun où toutes les bonnes volontés doivent s'entendre, car on peut dire de la science ce qu'un illustre patriote disait de la République : « c'est elle qui nous divise le moins. »

RAPPORT

SUR LES PUBLICATIONS DE LA SOCIÉTÉ

PENDANT L'ANNÉE 1892

LU A L'ASSEMBLÉE GÉNÉRALE DU 28 JANVIER 1893

PAR M. MAURICE VERNES, SECRÉTAIRE

MESDAMES, MESSIEURS,

Je m'acquitterai cette fois encore de la tâche qui m'était échue aux deux dernières assemblées, de résumer brièvement les travaux de l'année écoulée, — en d'autres termes et sous une forme familière, — de couper les feuillets de la *Revue* à l'usage de ceux d'entre vous que des occupations absorbantes ou l'effroi des détails techniques ont conduits à n'en prendre qu'une connaissance superficielle.

I

Sur le terrain des études bibliques, je dois vous signaler tout d'abord la suite, — hélas! cette suite que nous souhaitions si ardemment voir se prolonger au grand profit de notre recueil et des progrès de l'exégèse, est devenue malheureusement une fin, — des pénétrants et hardis mémoires consacrés par M. Isidore Loeb à la

Littérature des Pauvres dans la Bible. Notre éminent confrère y avait traité de la seconde partie du livre de prophéties d'Isaïe, par abréviation *le Second Isaïe*, et des *Morceaux poétiques insérés dans les textes en prose de la Bible*[1]. L'œuvre est restée incomplète puisque l'auteur a dû renoncer à l'examen de la première partie d'Isaïe, où il n'eût pas manqué de relever des points de contact nombreux avec la seconde partie ; cependant elle est assez avancée, assez solidement établie, pour affronter sans crainte le grand jour de la discussion. Dans les prophéties d'Isaïe, et ici tout spécialement dans la partie qui forme les chapitres XL à LXVI, M. Loeb voit le début et l'ébauche des sentiments qu'il a signalés dans les Psaumes comme ayant pris pleine et entière conscience d'eux-mêmes. « Le Pauvre, remarque-t-il, n'y est pas encore tout à fait le personnage qu'il est devenu dans les Psaumes ; les Pauvres ne sont pas encore une classe à part, qui cherche à se distinguer du reste de la nation. Leur ordre, si l'on peut s'exprimer ainsi, est peut être en train de se former ; les idées et les sentiments sur lesquels ils vivront plus tard commencent à se dégager et ne sont pas encore leur apanage exclusif, mais celui de la majorité du peuple juif. » Pour mettre des dates sous ces indications un peu vagues, il est visible que M. Loeb tend à rapporter l'inspiration du Second Isaïe à l'époque d'Esdras et aux temps qui la précédèrent ou la suivirent immédiatement, en considérant les Psaumes comme appartenant plus spécialement au IVe et au IIIe siècle avant notre ère.

J'ai eu l'occasion, dans mon précédent rapport, de mettre en pleine lumière la part faite à la propagande religieuse dans l'idée messianique telle que la présente le Second Isaïe. Je dois revenir aujourd'hui sur ce point et lui donner, s'il est possible, plus de relief encore ; je le fais d'autant plus volontiers que je partage entièrement sous ce rapport les vues de notre regretté confrère. « Le judaïsme, dit M. Loeb, est fier à juste titre d'avoir reconnu et proclamé, par la bouche de ses prophètes, le caractère universel de Dieu et la fraternité des peuples, qui en est la conséquence. De tous les ouvrages de l'Ancien Testament, le livre d'Isaïe est celui

[1] T. XXIII, p. 161 (cf., pour la première partie de l'étude sur le Second Isaïe, t. XXIII, p. 1) et t. XXIV, p. 196.

qui donne à cette idée la plus haute expression, et le second Isaïe n'a pas peu contribué à la rendre plus claire et plus saisissante. Pour en apprécier toute la grandeur, il faut considérer que, chez ce dernier prophète comme chez d'autres, elle n'est pas une conception isolée et qui ne tiendrait à rien, mais qu'elle fait partie d'un système parfaitement réfléchi et combiné, le système messianique. Les principaux éléments dont il se compose sont l'universalité de Dieu, la vocation des gentils, la propagande de la vraie religion parmi les païens et l'extinction de l'idolâtrie, la pacification de la terre et l'alliance de tous les peuples, la restauration de Jérusalem et le retour des exilés juifs. Toutes ces idées sortent les unes des autres, et c'est leur union qui fait la beauté et la grandeur de l'édifice messianique. »

La polémique dirigée par Isaïe contre les idoles mérite d'attirer notre attention. On sait sous quelle forme moqueuse et incisive elle se produit parfois. Qui n'a présents à l'esprit certains traits de l'impitoyable persiflage sous lequel le prophète accable les idolâtres, ce passage particulièrement :

Les arbres servent à l'homme pour brûler,
Il en prend et il se chauffe ;
Il y met aussi le feu pour cuire du pain,
Et il en fait également un dieu, qu'il adore,
Il en fait une idole devant laquelle il se prosterne.
Il brûle au feu la moitié de son bois,
Avec cette moitié il cuit de la viande,
Il apprête un rôti et se rassasie ;
Il se chauffe aussi et dit : Ah ! ah !
Je me chauffe, je vois la flamme !
Et avec le reste, il fait un dieu son idole.
Il se prosterne devant elle, il l'adore, il l'invoque,
Et s'écrie : Sauve-moi, car tu es mon dieu[1] !

« Cette polémique, dit M. Loeb, serait un jeu futile, si elle n'avait pas un but pratique. Elle répète sûrement les arguments invoqués par les propagandistes juifs dans leurs controverses avec les païens. » Or, cette remarque nous engage à ne point placer la com-

[1] Isaïe, XLIV, 15-17.

position du livre dans les temps qui suivent immédiatement la restauration accomplie par Zorobabel. Il ne semble pas, en effet, que « dès les premiers temps du retour, il ait pu être question chez les Juifs de polémique contre le paganisme ni de propagande religieuse. » M. Loeb continue en déclarant que beaucoup des questions que pose l'étude de la seconde partie d'Isaïe ne sont pas encore susceptibles d'une solution définitive. « Tout ce que l'on peut dire, remarque-t-il modestement, c'est qu'il paraît probable qu'il a fallu un certain temps, après le retour de l'exil, pour développer, chez les Juifs, le goût de la propagande religieuse et celui des entreprises coloniales. Ce n'est pas en un jour que les Juifs ont pu se répandre au loin, dans un grand nombre de pays et de ports du monde asiatique et hellénique, et ce ne peut être qu'à la suite de leur établissement au dehors qu'ils ont pu faire de la propagande en faveur de leur religion. Les Juifs qui étaient chargés de proclamer Dieu parmi les païens étaient des Juifs établis dans les « îles » et pays lointains ; on ne fait pas la propagande en restant chez soi ! » Notre confrère, tout en maintenant son refus absolu de placer aucune page du Second Isaïe aux temps de l'exil de Babylone, se voit ainsi amené à admettre des morceaux de date assez différente. Si j'avais, pour ma part, un regret à exprimer devant des études si fécondes en aperçus d'ensemble, si riches en détails précis et ingénieux, c'est que M. Loeb n'ait pas insisté davantage sur l'importance attribuée par le Second Isaïe à ces « îles », qui désignent visiblement le monde hellénique de la mer Méditerranée ; j'ai beaucoup de peine à me figurer, en ce qui me concerne, qu'un écrivain jérusalémite ait mis la Grèce au premier rang de sa préoccupation, qu'il l'ait désignée comme l'objet tout spécial que devait viser la propagande juive, avant les conquêtes d'Alexandre-le-Grand. Il est vrai qu'en même temps que M. Loeb se voyait tenté de reporter le Second Isaïe à une date plus moderne que les réformes d'Esdras et de Néhémie, d'autres considérations l'engageaient à ne pas trop l'éloigner de l'exil. Je signale à ce propos de curieuses indications sur la persistance de l'idolâtrie au sein du judaïsme, même aux temps de la Restauration.

Voici donc les questions d'origine et d'interprétation du Second

Isaïe posées à nouveau et dans des conditions qui obligent l'exégèse biblique à reprendre un problème qu'on s'imaginait avoir reçu sa solution. Ceux qui, comme la personne qui porte en ce moment la parole devant vous, étaient précédemment arrivés à la conviction que l'on s'était engagé, à cet égard, dans une voie sans issue, ne sauraient se plaindre de l'attaque très vive et très serrée dirigée contre des vues dont l'effet le plus clair est de restreindre la portée d'une des plus grandes entre les œuvres bibliques. C'est également sans aucune inquiétude et sans beaucoup d'étonnement que j'ai vu M. Loeb s'attaquer à l'opinion généralement reçue sur plusieurs morceaux poétiques insérés dans les textes en prose de la Bible, tels que le Cantique de Débora, les bénédictions prophétiques de Jacob et de Moïse et quelques autres encore. Que ces morceaux, malgré un préjugé répandu, ne soient pas ce qu'il y a de plus ancien dans la Bible, qu'ils appartiennent. au contraire, à une époque relativement moderne, c'est ce que nous avions nous-même entrepris d'établir à une époque où nous ignorions complètement que M. Loeb se proposât d'y puiser des éléments propres à figurer dans ce qu'il a appelé lui-même la littérature des Pauvres. — Ces différentes pièces, dit-il, « composées sur un patron commun, 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 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 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'Égypte, le passage de la mer Rouge, la marche des Hébreux à travers le désert ; 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 historiques ? » Et M. Loeb, retournant très ingénieusement une objection qui viendra très certainement à l'esprit de quelques personnes, s'en fait un argument excellent : « On pourrait être tenté de faire des réserves sur les poèmes consacrés aux douze

tribus. Quel intérêt pouvait il y avoir, 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 et semblent prédire la reconstitution des douze tribus. 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. »

Et notre regretté confrère insiste sur ces vues, aussi justes que nouvelles, en des termes qui nous permettent de saluer en lui, — à l'encontre de tant d'historiens d'Israël et d'exégètes bibliques, obstinés à maintenir une situation désormais bien compromise, — le plus autorisé des auxiliaires dans une campagne que nous avons engagée nous-même depuis quelques années en nous appuyant sur des considérations analogues aux siennes. C'est pour nous un sujet d'étonnement presque douloureux de voir que le plus illustre des écrivains contemporains, qu'un homme justement élevé par l'admiration publique à la première place, que M. Renan, non seulement n'ait point brisé dans son *Histoire d'Israël* le cercle banal où l'enfermait l'exégèse rationaliste des écoles allemandes, mais n'ait point même éprouvé la tentation d'en vérifier le bien fondé, se bornant à recouvrir des hypothèses fort contestables de la magie de son style, d'en rajeunir l'aspect par le détail de son exacte érudition. C'est ainsi que plusieurs des dates essentielles admises le plus souvent à ce jour pour la fixation des principaux documents bibliques

reposent uniquement sur cette considération, que lesdits documents doivent être tenus pour antérieurs à la destruction du royaume d'Ephraïm ou des dix tribus, par la raison qu'ils font l'éloge d'Ephraïm ou de Joseph, le représentant mythique du royaume du Nord. Je pense, bien au contraire, avec M. Loeb, que les douze tribus d'Israël, que les royaumes rivaux de Juda et d'Ephraïm, n'ont jamais eu une existence mieux déterminée qu'à l'époque où, ayant cessé d'appartenir, depuis un temps plus ou moins long, à la réalité et de subir les vicissitudes des révolutions politiques, ils ont pris, dans la convention théologique des écrivains du second temple, une forme fixe, stéréotypée, invariable. Il ne s'agit plus alors tant de l'histoire telle qu'elle *a été,* que de l'histoire telle qu'elle *a dû être,* et ce que nous appellerions, en langage philosophique, des réalités « contingentes » passe au rang d'entités « nécessaires » ; à partir du moment où elles entrent dans le domaine de la théorie, les douze tribus d'Israël sont mises, par la piété de leurs descendants, à l'abri de toute cause de destruction. C'est ce que l'auteur de la *Littérature des Pauvres* a voulu marquer dans les traits si nets que nous venons de rapporter; c'est le même propos qu'il accuse encore dans les lignes suivantes : « Lorsqu'il chante les douze 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. 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. » Il est à peine besoin de signaler à l'attention toute particulière des exégètes, en dehors de la thèse d'ensemble qui suffit à motiver leur intérêt pour la dernière œuvre de notre regretté confrère, la richesse des observations de détail et les corrections proposées aux nombreux textes poétiques abordés dans cette substantielle étude.

Dans l'examen développé que nous avons consacré au *Cantique de Débora*[1], nous avons suivi la voie, un peu plus lente, de l'ana-

[1] T. XXIV, p. 52 et 225.

lyse littéraire, pour arriver à des résultats qui concordent exactement avec ceux de M. Loeb. Tandis que l'on considère la plupart du temps les morceaux poétiques de cet ordre comme antérieurs à la rédaction des livres bibliques, auxquels ils auraient été, par la suite, purement et simplement incorporés, nous avons estimé que nombre des difficultés qui subsistent dans cette hypothèse pouvaient être levées par un simple renversement des termes du problème. Au lieu de nous représenter ces pages poétiques comme ayant existé antérieurement à la confection des livres, nous avons recherché 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. Nous avons, enfin, pensé trouver la confirmation de nos vues dans l'examen philologique et lexicologique des textes, en indiquant leur parenté sous ce double rapport avec les livres de la Bible que l'on tient le plus volontiers pour le produit de l'époque du second temple. Nous nous bornerons, pour donner une idée de notre procédé de travail, à prendre pour exemple ce qui est dit sur la tribu de Dan, que le poète blâme de « s'être retirée sur ses navires ». — « 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 maitres de la côte et ne s'adonnaient au commerce ou à la pêche. Les Danites occupaient un médiocre canton au flanc de la montagne éphraïmite 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. 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. L'auteur de cette distribution adjuge aux tribus de Juda, Dan, Ephraïm, Ma-

nassé, 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 et Japho (Jaffa). 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. Ce trait, comme bien d'autres relevés à leur place, appartient au domaine d'une fiction à la fois poétique et théologique, qui ne saurait prétendre à une haute antiquité. » En écrivant ces mots, j'étais loin de me douter que mon travail paraîtrait dans le numéro même de la Revue où M. Loeb développait des vues semblables; cette coïncidence inattendue devenait à l'instant pour moi une confirmation de la plus haute valeur. Notre conclusion était, en effet, celle-ci : « La question qui avait été posée au début de cette étude se trouve résolue dans le sens de l'antériorité des livres bibliques sur 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. »

M. Joseph Halévy nous a donné, comme suite à ses *Recherches bibliques*, une étude sur les chapitres XVI et XVIII d'Ezéchiel[1]. Le chapitre XVI contient cette fameuse invective contre Jérusalem, où le prophète ne recule pas devant l'emploi des images les plus crues ; elle débute, on se le rappelle, par le plus sanglant des outrages, ravalant la race élue d'Abraham au rang de ses ennemis les plus détestés et les plus méprisés : « Ton origine et ton lieu de naissance sont le pays de Chanaan ; ton père fut un Amorrhéen, et ta mère

[1] T. XXIV, p. 30.

une Héthéenne. » On admet volontiers que, sous le nom de sa capitale, Jérusalem, le prophète s'est proposé de désigner le royaume de Juda et, d'une façon plus générale encore, le peuple d'Israël dont il récapitule les fautes et les infidélités jusqu'au jour du châtiment suprême ; notre savant confrère pense rendre mieux compte de plusieurs détails en supposant que le prophète a entendu « sous le nom de Jérusalem, non la ville elle-même, mais la dynastie davidique, dont elle est devenue la résidence. » On sait que cette dynastie a été inaugurée dans la ville d'Hébron, à laquelle s'appliquerait particulièrement bien l'origine indiquée plus haut ; car, dit M. Halévy, « ce sont précisément les deux nationalités, amorrhéenne et héthéenne, qui se partageaient primitivement la possession d'Hébron et de ses environs ». L'état d'abjection et d'abandon par lequel débute la race juive représente donc, d'après lui, les humbles débuts de David dans le chef-lieu de la tribu de Juda, et la fortune inouïe qui succède à ces pénibles commencements n'est qu'une façon poétique d'indiquer l'éclat du règne de David à Jérusalem. Je ne suivrai pas notre confrère dans les développements souvent ingénieux, parfois quelque peu forcés, qu'il donne à son essai d'explication, mais j'attirerai tout particulièrement l'attention sur les corrections proposées au texte hébreu, auxquelles une rare connaissance des diverses langues sémitiques assure une valeur spéciale.

Les *Notes sur Malachie*[1], que M. Israël Lévi nous a données, sont à la fois très fines et très nourries ; nous comptons que leur auteur ne s'en tiendra pas là, et qu'elles ne sont, sur le terrain de l'exégèse biblique, qu'un début plein de promesses.

II

C'est dans le domaine des études talmudiques et rabbiniques, dans les études consacrées aux textes du moyen âge, dans des points touchant à la langue, à la grammaire et au dictionnaire

[1] T. XXIII, p. 194.

hébraïques, que s'est déployée tout particulièrement l'ingénieuse et solide érudition des collaborateurs de la Revue. Ici encore la place d'honneur revient à la magistrale étude de M. Isidore Loeb, intitulée *Le Folk-lore juif dans la chronique du Schébet Iehuda d'Ibn Verga*[1]. De toutes les chroniques hébraïques consacrées à l'histoire des Juifs au moyen âge, la plus originale et la plus vivante, dit M. Loeb, est celle qui porte le nom de *Schébet Iehuda* (Verge de Juda) et dont la première rédaction, datant du milieu du xve siècle, a pour auteur un rabbin espagnol du nom de Juda ibn Verga. Dans sa forme actuelle, l'ouvrage a été rédigé et augmenté par Salomon ibn Verga, avec des additions de son fils Josef. » Cette chronique contient-elle des éléments sérieusement historiques ? Quelques-uns assurément, mais en petit nombre ; beaucoup moins que ne l'ont pensé de récents auteurs, au premier rang desquels figure l'illustre et regretté H. Grætz. Ce sont donc les idées et les mœurs, illustrées sous la forme du conte populaire que M. Loeb s'est attaché à relever dans le *Schébet Iehuda,* qu'il caractérise comme « un recueil du *folk-lore* des Juifs d'Espagne ».

Parmi les personnages que la chronique met le plus souvent en scène, figurent, en première ligne, les rois et les papes, généralement bienveillants aux Juifs. « Ce qui est amusant, remarque M. Loeb, 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 ». Cela rappelle à l'auteur qu'il a lu tout récemment dans un Annuaire israélite, publié à Paris, le récit d'une démarche faite par un Juif espagnol près du roi ; l'écrivain, — par une naïveté involontaire, à moins qu'elle ne soit méditée, — « imagine 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. » A moi-même, ce procédé me remet en mémoire maint trait de la Bible :

[1] T. XXIV, p. 1.

soit le terrible et orgueilleux Achab, l'époux de la fière Jézabel, l'adversaire du prophète Elie, le fauteur de l'idolâtrie phénicienne en Israël, se partageant avec Abdias, le chef de sa maison, le soin de rechercher en personne, dans quelque coin perdu du pays, le fourrage qui lui permettra de sauver son écurie et son bétail, lors de la terrible sécheresse déchaînée par le courroux divin ; soit la familiarité des rapports de la divinité avec le premier couple humain dans le jardin d'Eden ; soit le repas que le Tout-Puissant partage sans façon avec Abraham et Sara. Tous ces traits ne peuvent prétendre assurément à être de l'histoire ; ils sont du domaine du conte populaire, de ce que nous sommes convenus d'appeler le *folk-lore ;* ils sont de tous les temps et de tous les pays et se prêtent admirablement à l'instruction des simples ; sous ce vêtement familier, les plus hautes idées se déguisent pour trouver tour à tour le chemin de l'intelligence et celui du cœur.

Voici que le rabbin Juda ibn Verga, celui-là même qui a réuni les premiers matériaux de notre chronique, sauve par sa puissance magique des Juifs, « accusés d'avoir déterré dans un 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 la ville où le fait s'était passé 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. » Résultat : deux moines punis de mort et leur ordre à jamais banni de la ville, tandis que les Juifs sont lavés de l'accusation infamante qui pesait sur eux. Me permettra-t-on de dire que des traits de cette nature, faits pour exhorter les Juifs à mettre leur entière confiance dans la justice divine en dépit des calomnies et des fausses accusa-

tions dont on les accable, appartiennent à la veine littéraire dont le livre canonique de Daniel est le plus illustre spécimen ? Le rapprochement paraîtra plus naturel encore si l'on prend le livre de Daniel non dans l'original hébraïque, mais dans l'édition grecque, qui contient, entre autres, l'histoire de Suzanne. Il y aurait beaucoup d'autres choses à signaler dans cette étude nourrie, qui vient compléter si heureusement les travaux antérieurs de l'auteur, notamment les pièces relatives à l'accusation du meurtre rituel.

M. Israël Lévi a consacré une curieuse étude à l'idée du *Repos sabbatique des âmes damnées*[1]. Il s'agit du rite singulier en vertu duquel l'officiant trainerait la récitation des dernières prières du sabbat, afin « de prolonger le répit accordé en ce jour aux damnés ; « car, aussi longtemps que les fidèles n'ont pas terminé l'office du soir, les méchants ne sont pas tenus de rentrer dans la Géhenne pour y reprendre le cours de leurs supplices. » L'origine de cette pratique, à la fois naïve et touchante, ou tout au moins de l'idée qui lui a donné naissance, est fort ancienne ; car, en ce qui concerne la croyance au repos sabbatique des damnés, nous possédons un texte datant du IIIe siècle de notre ère. M. Lévi l'explique comme découlant « naturellement de la sainteté dont était revêtue l'institution du sabbat. Si Dieu a octroyé aux mortels un jour de repos par semaine, il n'a pu refuser cette faveur aux damnés, quels qu'ils soient. Le sabbat est trop saint pour n'être prescrit qu'au monde terrestre : tout l'univers, visible et invisible, y participe. Les païens, alors, jouiront des avantages d'une loi qu'ils n'ont pas observée. Ils témoigneront, par là même, de la divinité de la religion juive. »

Cette croyance eut une grande vogue dans le judaïsme du moyen âge ; mais, ce qu'on sait moins, c'est qu'une croyance semblable existe chez les chrétiens, avec cette différence, naturellement, que le samedi est remplacé par le dimanche. Bien que l'Eglise se soit montrée très nettement hostile à ces vues, elles n'en ont pas moins fait une rapide fortune et inspiré, soit les poètes, soit les romanciers du moyen âge. « C'est grâce à ce répit accordé par Dieu aux âmes damnées, qu'elles reviennent près du corps qui les enveloppait pour lui repro-

[1] T. XXV, p. 1.

cher amèrement les souffrances dont il est l'auteur. » On admet que cette idée est entrée dans la littérature chrétienne par la diffusion d'un opuscule intitulé *Apocalypse* ou *Vision de saint Paul* et dont l'original semble avoir été araméen. « D'après cette vision, saint Paul, accompagné de l'archange Michel, visite d'abord le séjour des bienheureux et contemple leur félicité ; puis il se rend dans l'enfer et assiste aux tourments infligés aux damnés. Il entend les plaintes de ces malheureux, dont les souffrances jamais ne s'arrêtent, et, tout ému de pitié, il supplie son Seigneur de leur accorder au moins un jour de répit en souvenir de sa résurrection. Sa prière est exaucée, et, depuis ce jour, les pécheurs ont la permission de se reposer à partir du samedi soir jusqu'au commencement du lundi. »

Il est fort intéressant de savoir quel est ici l'emprunteur, du théologien juif ou du chrétien. M. Israël Lévi indique, avec beaucoup de netteté, que l'on peut tenir la croyance ci-dessus comme venue aux chrétiens des Juifs dans la seconde moitié du IVe siècle de notre ère. La *Vision de saint Paul*, qui a popularisé la croyance juive parmi les chrétiens, peut être tenue pour l'œuvre d'un moine palestinien, né dans le judaïsme ou, tout au moins, fort instruit des idées et des rites des Juifs relatifs à la mort. « C'est ainsi, conclut notre excellent confrère, que, grâce à la naïveté d'un conteur sectaire, l'idée juive a fait son chemin dans le monde : elle a séduit l'imagination des poètes et des romanciers du moyen âge en même temps qu'elle offrait comme un repos aux esprits inquiets, effrayés par le dogme terrifiant de l'éternité des peines. L'Eglise avait raison de la regarder avec défiance ; elle sentait le fagot, puisqu'elle venait des Juifs. »

Nous abordons ici l'examen d'une série d'études, toutes d'une réelle valeur, parfois d'une grande portée, mais qui malheureusement, en raison de leur caractère technique, se refusent à l'analyse. Force me sera donc de les signaler seulement comme des modèles d'une érudition exacte, d'une investigation aussi patiente que pénétrante. Voici d'abord la fin de la belle et utile publication que notre vénéré doyen, M. Joseph Derenbourg, a menée jusqu'à son achèvement sans hésitation et sans défaillance, les *Gloses d'Abou Zakariya ben*

Bilam sur Isaïe, texte et traduction [1]. M. Neubauer a reproduit divers documents et notes relatifs à *Abou Ahron le Babylonien* [2]. M. Epstein apporte une contribution très appréciable aux travaux qui ont pour objet la détermination des différentes données contenues au chapitre x de la Genèse, par son travail intitulé : *Les Chamites de la table ethnographique selon le Pseudo-Jonathan comparé avec Josèphe et le livre des Jubilés* [3] ; le travail de notre savant collaborateur n'a pas seulement un grand intérêt pour l'exégèse proprement dite, il jette également un jour très curieux sur le progrès des connaissances géographiques chez les docteurs de la Palestine. A M. Epstein encore nous sommes redevables d'une dissertation, provoquée par un récent travail relatif à Eldad le Danite ; son étude est intitulée : *La lettre d'Eldad sur les dix tribus* [4]. Nous rentrons dans le cercle des études aggadiques avec le mémoire très spécial de M. Gaster, qui traite de la *Source de Yalkout II* [5] ; je nomme, à côté de cet essai tout technique, l'intéressante contribution de M. David Kaufmann, intitulée : *Une haggada de la France septentrionale ayant appartenu à Jacob ben Salomon, à Avignon* [6]. M. Alexandre Kohut a traité, avec une compétence exceptionnelle, des *Fêtes persanes et babyloniennes mentionnées dans les Talmuds de Babylone et de Jérusalem* [7]. M. Samuel Krauss a recherché ce qui concerne les *Antiquités gauloises dans le Talmud* [8] ; tour à tour, et sous une forme précise en même temps qu'ingénieuse, il constate la présence du mot Gallia, note des indications sur quelques peuplades gauloises, sur les vêtements, produits et mesures en usage chez les Gaulois. M. Bacher a soumis à une discussion détaillée l'ouvrage récemment paru de M. Harkavy, qui jette une vive lumière sur l'œuvre de l'illustre gaon : *Leben und Werke des Saadjah Gaon* [9] ; la Revue est revenue, peu après, sur le même sujet

[1] T. XXIII, p. 206.
[2] T. XXIII, p. 230.
[3] T. XXIV, p. 82.
[4] T. XXV, p. 30.
[5] T. XXV, p. 44.
[6] T. XXV, p. 65.
[7] T. XXIV, p. 256.
[8] T. XXV, p. 14.
[9] T. XXIV, p. 307.

par une note additionnelle de M. Bacher[1], et par des remarques critiques signées de M. Porgès[2]. Je signale encore, de ce dernier savant, une note sur l'ouvrage Horayat Ha-Koré, apporté de Jérusalem à Mayence[3].

Au chapitre de la grammaire et des études linguistiques ou épigraphiques, je signale l'intéressant compte-rendu d'une récente publication de M. Neubauer, par M. Bacher; l'article est intitulé : *Une grammaire hébraïque du Yémen; ses rapports avec le Manuel du lecteur*[4]; la note, du même auteur, intitulée *Derasch et Haggada*[5]; la seconde et dernière partie du catalogue des *Manuscrits judaïques entrés au British Museum de 1867 à 1890*[6], dépouillement d'une grande utilité pour lequel nous avons à remercier notre excellent confrère, M Hartwig Derenbourg; une note de M. Mayer Lambert sur les *Prépositions Min, ʿIm et le pluriel hébreu*[7], et une étude plus développée du même qu'il a intitulée : *Remarques sur le pluriel des noms en hébreu*[8]; du même encore, des *Notes exégétiques*[9]. M. Wogue nous a envoyé des *Observations sur une note de M. Mayer Lambert*[10]; celui-ci a répliqué dans une note intitulée : *La substitution du mem au noun en hébreu*[11]; il a étudié également le *Déplacement du ton en hébreu et la syllabe protonique*[12]. M. H. Derenbourg a traité d'un *Sceau phénicien*[13] récemment décrit par M. Morris Jastrow, tandis que M. J. Halévy nous adressait un dernier mot sur l'*Inscription himyarite soi-disant d'origine juive*[14], antérieurement étudiée par M. Glaser. A propos de la truie de Wittemberg, dont il a été précé-

[1] T. XXV, p. 143.
[2] T. XXV, p. 145.
[3] T. XXIII, p. 308.
[4] T. XXIII, p. 238.
[5] T. XXIII, p. 311.
[6] T. XXIII, p. 279.
[7] T. XXIII, p. 302.
[8] T. XXIV, p. 99.
[9] T. XXIV, p. 139.
[10] T. XXIV, p. 142.
[11] T. XXV, p. 112.
[12] T. XXV, p. 111.
[13] T. XXIII, p. 314.
[14] T. XXIII, p. 304.

demment question dans la Revue, M. Moïse Schwab nous a communiqué un nouveau document sous le titre de *Une gravure satirique*[1], d'après une estampe de la Bibliothèque nationale ; il nous a également donné une substantielle notice sur les *Manuscrits hébreux de Zurich*[2], tandis que M. Gudemann, sous le titre *Les Médailles de la collection Strauss*[3], apporte un intéressant complément à une note précédemment parue sur ce même sujet et signée également de M. Schwab. M. Israël Lévi a publié, sur la *Pesikta Rabbati et le 4e Ezra*[4], une note qui rentre dans le cercle de ses études sur les relations des apocryphes avec les Midraschim de date récente ; M. Furst a donné : *Encore un mot sur le Schem hammephorasch*[5] ; M. Kaufmann a publié une note sur le *Chant nuptial Mi adir*[6] ; M. Kayserling a signalé un *Contrat de mariage en langue catalane*[7], qui est la traduction d'un acte rédigé en hébreu et a été légalisé par l'autorité compétente. M. Bacher a rendu compte de l'ouvrage de M. Hirschfeld, *Arabic Chrestomathy in hebrew character with a glossary*[8], et M. Schwab, du *Nouveau recueil d'inscriptions chrétiennes de la Gaule antérieures au* VIIIe *siècle*[9], de M. Le Blant, dont quelques numéros intéressent les études juives. Enfin, nous sommes redevables à M. Immanuel Loew de notes, qui ont paru sous le titre de *Mélanges de lexicographie talmudique*[10].

Je ne terminerai pas cette partie de mon rapport sans attirer tout spécialement votre attention sur les *Revues bibliographiques*, concernant le premier semestre et le troisième trimestre de l'année 1892[11] ; vous n'avez pas manqué de remarquer qu'elles étaient signées, pour la première fois, du nom d'un de nos confrères, dont il

[1] T. XXIII, p. 313.
[2] T. XXIV, p. 155.
[3] T. XXIII, p. 317.
[4] T. XXIV, p. 281.
[5] T. XXIV, p. 285.
[6] T. XXIV, p. 288.
[7] T. XXIV, p. 291.
[8] T. XXV, p. 151.
[9] T. XXV, p. 158.
[10] T. XXV, p. 116.
[11] T. XXIV, p. 292 et t. XXV, p. 122.

n'est pas besoin ici de faire l'éloge, de l'infatigable secrétaire-adjoint de notre Société, M. Israël Lévi. Avec un très grand dévouement, M. Israël Lévi a consenti, en effet, à se charger d'une des parties les plus délicates et les plus lourdes de la succession considérable dont la mort prématurée de M. Loeb a imposé le soin à ses collaborateurs ; il se trouvait particulièrement qualifié pour une tâche, qui réclame à la fois une information étendue, des connaissances spéciales, de rares qualités d'ordre et de précision ; vous avez déjà pu vous assurer qu'il avait su s'inspirer à cet égard des traditions inoubliables de son maître et prédécesseur. Mais, en même temps que M. Lévi rend à notre *Revue* et au judaïsme tout entier un service très apprécié en suivant minutieusement le mouvement de la bibliographie contemporaine, il se propose de déférer aux désirs de l'opinion publique, si avide d'être à la fois promptement et exactement renseignée, en élargissant quelque peu son cadre ; il ne se bornera pas à dépouiller les périodiques, il indiquera et signalera, il analysera, au besoin, les articles d'une importance exceptionnelle ; enfin, sous la rubrique *notes et extraits divers*, il arrivera à donner, tous les trois mois, une véritable chronique du judaïsme, où tous les faits dignes d'attirer l'attention seront notés et portés à la connaissance de nos lecteurs. Je suis persuadé d'être votre interprète à tous en encourageant M. Israël Lévi dans cette voie, et en le remerciant de la part de plus en plus considérable qu'il veut bien prendre dans l'œuvre commune.

III

J'arrive à la troisième et dernière partie de ma tâche, à certains égards la plus aisée, qui consiste à vous rendre compte des travaux relatifs à l'histoire du judaïsme. Avec M. J. Lehmann, nous remontons à l'époque du roi Hérode et même quelque peu auparavant, puisqu'il s'agit d'un épisode relatif à la jeunesse de ce personnage [1]. « On connaît, dit M. Lehmann, la page du livre des An-

[1] *Le procès d'Hérode, Saméas et Pollion*, t. XXIV, p. 68.

tiquités où est raconté le procès d'Hérode, sa comparution devant le Synhédrin. Hérode, étant très jeune encore, 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 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. » Les véhémentes protestations des Juifs jérusalémites finirent par émouvoir la placidité du roi Hyrcan et Hérode dut comparaître devant le Synhédrin ; il s'y présenta dans une attitude hautaine. « Hérode, dit M. Lehmann, qui commente l'historien Josèphe, se présenta 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, un homme se lève. Il se nommait Saméas, homme juste et, à cause de cela, inaccessible à la crainte. » Ce Saméas, en dépit de l'intimidation qui fermait la bouche à ses collègues, osa réclamer en termes énergiques la condamnation d'Hérode, en annonçant par dessus le marché, — trait qui naturellement appartient à Josèphe, — que la condescendance du roi Hyrcan envers Hérode n'empêcherait point celui-ci de s'emparer de son trône et de le faire mourir lui-même. Quel était ce Saméas? C'est une question qui a été souvent agitée et que M. Lehmann a reprise avec l'espoir d'y faire définitivement la lumière. Ce Saméas doit-il être identifié au Schemaya, qui, au témoignage de la Mischna, fut Nassi, c'est-à-dire président du Synhédrin, quelque peu avant l'ère actuelle ? De fortes raisons s'opposent à ce rapprochement. Saméas est indiqué très nettement par Josèphe, comme disciple d'un maître éminent, le Pharisien Pollion ; ce Pollion, à son tour, a été identifié à Abtalion, le collègue de Schemaya. D'après M. Lehmann,

le Saméas de Josèphe n'est pas autre que le Schammaï de la Mischna et, sous le nom de Pollion, nous découvrons la personne du célèbre Hillel. « Qu'importe, dit-il, en terminant son ingénieuse et savante discussion, qu'importe 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 ! »

M. David Kaufmann nous a fourni un précieux document sur l'histoire des Juifs d'Italie au moyen âge, par la publication, avec pièces justificatives à l'appui, de la *Correspondance échangée entre les communautés juives de Recanati et d'Ancône, en 1448, pendant les persécutions dirigées par Jean de Capistrano* [1] ; il nous a donné, dans les mêmes conditions de scrupuleuse authenticité, des *Contributions à la biographie de Mosé Hayyim Luzzato, Yekutiel Gordon et Mosé Hages* [2]. M. Salomon Kahn a poursuivi et achevé son intéressante publication de *Documents inédits sur les Juifs de Montpellier au moyen âge* [3], empruntés aux Archives municipales de la ville de Montpellier et aux Archives départementales de l'Hérault ; à la Bibliothèque de la même ville, il a emprunté également les éléments de l'étude intitulée *Thomas Platter et les Juifs d'Avignon* [4]. Ce Thomas Platter était un Bâlois, qui, au cours d'un long séjour à Montpellier, dans la seconde moitié du XVIe siècle, s'était intéressé à l'organisation des communautés juives de Carpentras et notamment d'Avignon. Il a vu bien des choses, les a rendues d'une façon suffisamment exacte, et son témoignage, empreint d'une incontestable bienveillance, valait la peine d'être relevé. « Thomas Platter,

[1] T. XXIII, p. 249.
[2] T. XXIII, p. 256.
[3] T. XXIII, p. 265.
[4] T. XXV, p. 81.

rapporte M. Kahn, qui visita, en 1599, les Juifs d'Avignon, nous apprend qu'ils étaient alors au nombre de cinq cents environ. Ils habitent, dit-il, la même rue, fermée par deux portes à ses extrémités. Ils sont placés sous la protection du gouvernement papal, qui leur fait payer des redevances, et obligés d'assister alternativement et par tiers, et cela sous les peines les plus sévères, à un sermon de pénitence, qu'un jésuite est chargé de leur faire dans une des églises de la ville. » Vous connaissez déjà ce naïf procédé de conversion qui était usité à Rome. Dans le paragraphe relatif à l'observation du sabbat, je retrouve une allusion à cette superstition du repos sabbatique des âmes damnées, dont je vous entretenais tout à l'heure, d'après M. Lévi : « Les Juifs sont persuadés que, pendant le sabbat, les mauvaises odeurs ne sont pas aussi fortes que les autres jours en certains endroits, parce que l'enfer ne brûle pas ce jour-là et que les damnés ont du répit et peuvent même sortir de l'enfer ; mais, aussitôt le sabbat terminé, ils y retournent et recommencent à brûler ; or, c'est la fumée des damnés qui produit les émanations pestilentielles de certaines cavernes. »

M. David Kaufmann dénonce avec beaucoup de force *une falsification dans la lettre envoyée par Maïmonide aux Juifs du Yémen*[1]. « Dans cette lettre, d'une émotion si poignante, j'emprunte ses propres termes, 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. » Or, lui-même, à quelques lignes de distance, se serait grossièrement contredit en annonçant que « d'après une

[1] T. XXIV, p. 112.

interprétation absolument sûre d'un verset de la Bible, confirmée par une tradition de famille secrète, mais ininterrompue, le Messie viendrait dans une trentaine d'années! » Après avoir établi la falsification par des raisons décisives, M. Kaufmann rappelle que ce n'est pas la seule occasion dans laquelle on ait essayé d'altérer, au moyen de documents interpolés ou entièrement fabriqués, la pensée du grand philosophe ; il tire de ces observations des conséquences d'une certaine importance sur le fait de l'émigration des rabbins de France et d'Angleterre en 1211, qu'on avait à tort prétendu expliquer par l'annonce du réveil prochain de l'esprit prophétique.

Nous devons à M. S. Schechter la publication, avec textes à l'appui, d'importants documents qui enrichissent nos connaissances à la fois sur la vie et la personne d'un penseur juif insuffisamment connu, qui vivait en l'an 1500, et sur la situation des communautés formées en Turquie et en Italie par les Israélites expulsés de l'Espagne et du Portugal. Ce travail est intitulé modestement : *Notes sur Messer David Léon, tirées de manuscrits* [1]. M. Porgès a étudié à nouveau quelques incidents d'une discussion qui s'éleva entre deux grammairiens juifs du xe siècle, Menahem ben Sarouk et Dounasch ben Labrat [2] ; M. Epstein, à propos d'une récente brochure, a traité du *Lieu de séjour de Meschoullam ben Calonymos de Lucques* [3] ; M. Pariente nous a adressé une note sur le *Baisement des mains a Smyrne* [4] ; M. Israël Lévi a donné quelques *Notes sur l'histoire des Juifs* [5], et décrit une curieuse *Aumônière judéo-espagnole en pierre* [6], qui appartient à M. le baron Alphonse de Rothschild ; c'est une sorte de coupe, ou plutôt une espèce de gobelet, mieux encore de chope. De la lecture des mots espagnols, suffisamment reconnaissables :

Rey Ahasweros y la reina Esther,

qui sont tracés en caractères hébreux, on peut conclure à la desti-

[1] T. XXIV, p. 1 8.
[2] *La querelle de Menahem b. Sarouk avec Dounasch b. Labrat*, t. XXIV, p. 144.
[3] T. XXIV, p. 149.
[4] T. XXIV, p. 151.
[5] T. XXIV, p. 152.
[6] T. XXV, p. 78.

nation de cet objet, qui était une aumônière pour la fête de Pourim ; la date, 1319, est incontestable ; d'autres caractères sont d'une interprétation douteuse. M. Camille Bloch a restitué un *Episode de l'histoire commerciale des Juifs en Languedoc* (1738) [1] ; les pièces ont été empruntées aux archives du département de l'Aude. La *Supplique de la communauté de Rome à Pie V* [2], « triste écho du Ghetto de Rome », comme la caractérise M. Schwab, qui s'en est fait l'éditeur, provient d'un recueil de pièces manuscrites de la Bibliothèque Mazarine ; elle avait échappé jusqu'à ce jour aux historiens du judaïsme.

La France aux Français ! C'est la devise dont un journal à tapage prétend faire un cri de guerre contre toute une catégorie de citoyens. Nous voudrions, si nous n'étions convaincu qu'aucune bonne raison n'est capable de toucher ceux qui font un constant appel aux plus tristes passions, nous voudrions pouvoir mettre sous les yeux des auteurs de ces provocations à la haine entre fils d'une mère commune, l'étude de M. Cardozo de Béthencourt intitulée *Le trésor des Juifs Sephardim, notes sur les familles françaises israélites du rit portugais* [3]. Dans la deuxième partie de ce travail, que j'ai sous les yeux, voici ce que je relève. Dès 1636, les Jurats de la ville de Bordeaux prennent soin de faire dresser le *Rôle des familles des Portugais*, lisez des Israélites, résidant en cette ville ; on y trouve, il y a de cela plus de deux siècles et demi, cinq chefs de famille « natifs français » et six chefs de famille « naturalisés » ; plusieurs de ces familles ont fait souche en France et on peut suivre leurs destinées dans notre pays jusqu'à ce jour. M. C. de Béthencourt a le droit de dire d'eux : « Voilà les Israélites que, de nos jours, nombre de trop zélés antisémites appellent de « nouveaux venus » ; ils ont cependant près de trois cents ans de naturalité française authentique. » Au cours de ses intéressantes recherches, qui ont, à l'heure présente, un caractère tout particulier d'actualité, l'auteur est amené à citer bien des faits, assez significatifs pour se passer de commentaire. C'est la liste de souscription

[1] T. XXIV, p. 272.
[2] T. XXV, p. 113.
[3] T. XXV, p. 97.

suivante, remplie en 1782 à l'occasion de la guerre de l'Indépendance des Etats-Unis, et en tête de laquelle on lit : « La nation juive, espagnole et portugaise, de Bordeaux, animée des sentiments de zèle et de patriotisme qui ont porté les bons citoyens de cette ville à ouvrir une souscription pour offrir au roi un vaisseau de ligne, s'est assemblée, et, les contribuables de ladite nation invités à s'y rendre, chacun d'eux a volontairement signé comme ci-après... » Le montant de cette liste dépasse 60,000 livres. En 1766, à propos des quêtes pour le rachat des Français chrétiens captifs au Maroc, l'archevêque de Bordeaux s'était déjà adressé utilement au concours de la nation juive de sa ville métropolitaine. Il en avait reçu 1000 livres, accompagnées du motif suivant : « Attendu la bonne œuvre dont s'agit et pour témoigner le zèle que la Nation a pour ce qui concerne le bien de l'Etat. » En 1773, à l'occasion d'émeutes en Guienne, les Juifs, qui faisaient partie depuis longtemps de la milice urbaine, demandèrent comme un honneur à prendre les armes pour le maintien de l'ordre, en sacrifiant au besoin, si cela était nécessaire, le respect du repos sabbatique. Je ne mentionne pas le cas où des prières et des jeûnes sont ordonnés pour remercier Dieu d'avoir épargné la vie de Louis XV ou lui demander son rétablissement. — Eh bien, soit! Messieurs, dirai-je à mon tour; la France aux Français, la France *à tous les Français*, au premier rang desquels je place vos ancêtres bordelais!

Avec les considérations qui précèdent, nous sommes arrivés au seuil de l'histoire contemporaine; dans cette histoire, le président, le confrère, l'ami que nous pleurons, tiendra une grande place. Sur sa tombe déjà, il était dignement loué par l'un de nos vice-présidents, M. Théodore Reinach, dont la *Revue* reproduisait bientôt les paroles; elle y joignait, par une délicate attention, une élégante *Qinah*, une élégie hébraïque, due à la plume de M. Joseph Halévy [1]. Un peu plus tard, la *Revue* publiait le portrait de M. Isidore Loeb, en l'accompagnant d'une étude émue, pénétrante, éloquente, de M. le grand-rabbin Zadoc Kahn, sur la vie et l'œuvre de celui dont la rapide disparition a creusé parmi nous un vide si profond [2];

[1] Cahier de janvier-mars, p. I-IV, hors texte.

[2] *Isidore Loeb*, t. XXIV, p. 161.

M. Israël Lévi avait rédigé pour sa part, avec un zèle pieux, une *Bibliographie des travaux d'Isidore Loeb*[1], qui est faite pour provoquer à la fois l'admiration par la somme du travail accompli, le regret, par la pensée de tout ce que nous pouvions attendre encore d'une plume aussi habile, d'une érudition aussi vaste et aussi sûre.

Mesdames, Messieurs,

Je ne voudrais pas terminer ce rapport sur des paroles de tristesse, bien que la pensée du confrère disparu plane visiblement sur cette assemblée. Dans cette même réunion de l'autre année, où vos acclamations saluaient son nom et l'appelaient à la présidence, tandis qu'il reposait déjà sur un lit de souffrance, il vous souvient d'avoir entendu un conférencier de beaucoup de talent, M. Maurice Bloch, traiter avec humour et hardiesse de *La femme juive dans le roman et au théâtre*[2]. J'ai le sentiment de n'avoir pas rempli d'une façon aussi attrayante que lui l'heure qui m'a été accordée pour donner lecture de mon rapport annuel et j'ai le regret de ne pouvoir vous offrir, pour la fin de votre soirée, aucun dédommagement, puisque, par exception, notre assemblée générale doit se passer aujourd'hui de conférencier. Il me reste donc, en prenant congé de vous, à m'excuser de vous avoir retenus si longtemps dans des régions aussi arides, aussi dépourvues d'imprévu, d'accidents gracieux ou terribles. J'ai aussi une prière à vous adresser en terminant; c'est de ne ménager ni votre sollicitude, ni vos encouragements de toute nature à notre *Revue*, qui résume le plus clair du travail de notre Société. Cette *Revue*, on l'accuse d'être ennuyeuse, illisible : mais vous remarquerez d'abord que, si chacun de nos sociétaires l'avait lue, dès son apparition, avec la même avidité que le roman du jour, notre rapport annuel, qui en est le résumé, perdrait aussitôt tout intérêt et toute raison d'être ; votre secrétaire n'aurait plus même à ouvrir la bouche. Que si cette considération vous semble insuffisante, j'ajouterai que rien de grand ne se fonde ici-bas sans un travail pénible et prolongé, et que seules elles du-

[1] T. XXIV, p. 184.
[2] T. XXIII, *Actes et Conférences*, p. XXVIII.

rent, les choses qui ont exigé un effort soutenu. C'est cet effort soutenu de votre Conseil qui nous permet d'envisager, dès ce moment, avec orgueil, l'achèvement de la première assise que nous élevons à l'histoire politique, littéraire et religieuse du judaïsme depuis ses origines jusqu'à nos jours. Dans quelques jours, vous aurez entre les mains le fascicule formant la seconde partie du tome XXV de la *Revue des Etudes juives*, et ce fascicule mettra sous vos yeux le résumé le plus éloquent de la tâche accomplie depuis treize ans : une table des matières contenues dans les vingt-cinq premiers volumes de notre collection, table des matières divisée elle-même en deux parties, à savoir, table des matières rangées d'après l'ordre alphabétique des auteurs et table des matières rangée d'après l'ordre alphabétique des matières, le tout présenté sous la forme la plus complète et la plus propre à faciliter les recherches. Nous opposons avec confiance ce répertoire, de la richesse duquel la collection de nos rapports annuels peut tout au plus vous donner quelque idée, à ces œuvres aimables, mais hâtives, qu'une seule journée suffit à produire, mais qu'une seule journée aussi suffit à faire disparaître. — Voilà, Messieurs, ce qui justifiera hautement, devant les cercles savants des deux mondes, la méthode adoptée pour nos travaux ; voilà ce qui nous permet de nous présenter encore ce soir devant vous avec la conscience du devoir accompli.

PROCÈS-VERBAUX DES SÉANCES DU CONSEIL

SÉANCE DU 27 OCTOBRE 1892.

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

M. le Président exprime les regrets causés à la Société par la perte qu'elle a faite dans la personne de son trésorier, M. Michel Erlanger.

M. Schwab est élu trésorier, en remplacement de M. Erlanger, décédé.

Le Conseil décide qu'à l'avenir les intérêts du capital seront portés aux recettes annuelles.

Il est donné quelques renseignements sur l'état des travaux entrepris par la Société en dehors de la *Revue*. Le *Recueil des textes grecs et latins relatifs aux Juifs*, dont M. Th. Reinach dirige l'impression, avance lentement ; le *Dictionnaire géographique de la France d'après les sources rabbiniques* s'imprime plus rapidement.

Le Conseil décide de publier dans le nº 50 la table des matières des vingt-cinq premiers volumes de la *Revue*.

Est élu membre de la Société :

M. le docteur Boullan, présenté par MM. le grand-rabbin Alfred Lévy et Israël Lévi.

SÉANCE DU 29 DÉCEMBRE 1892.

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

La date de l'Assemblée générale est fixée au 28 janvier 1893. M. Théodore Reinach prononcera une allocution dans laquelle il rendra hommage aux membres de la Société décédés dans l'année. Cette allocution remplacera la conférence.

M. Vernes, comme les années précédentes, lira le rapport sur les publications de la Société pendant l'année 1892.

Sur le rapport de *M. Schwab,* il est décidé que le chiffre du tirage de la *Revue* sera, à l'avenir, de 500 exemplaires.

Sont reçus membres de la Société :

MM. le baron Henri de Rothschild, présenté par MM. le Grand-Rabbin Zadoc Kahn et Théodore Reinach ;

Edouard de Goldschmidt, par les mêmes ;

Benel, par MM. J. Oppert et le Grand-Rabbin Zadoc Kahn ;

le baron de Rosenthal, par les mêmes.

SÉANCE DU 23 FÉVRIER 1893.

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

M. le Président adresse ses remerciements au Conseil et à la Société pour l'honneur qu'ils lui ont fait en l'appelant à diriger leurs travaux. Il envoie à M. le Grand-Rabbin Zadoc Kahn l'expression de ses félicitations et de celles de la Société à l'occasion des fiançailles de sa fille. Il remercie M. le baron Henri de Rothschild, nommé membre du Conseil, d'un don généreux qu'il a bien voulu faire à la Société.

M. le docteur Victor Jacques, secrétaire de la Société d'anthropologie de Bruxelles, fera, le 11 mars, une conférence sur les *Types juifs.*

Le Conseil s'entretient, ensuite, des diverses conférences promises pour cette année.

Il est procédé à la nomination des membres du bureau. Sont élus :

Vice-présidents : MM. Théodore Reinach, Abraham Cahen ;

Trésorier : M. Moïse Schwab ;

Secrétaires : MM. Albert Cahen, Maurice Vernes.

Sont élus membres du Comité de publication : MM. Zadoc Kahn, Lehmann, Salomon Reinach, J.-H. Dreyfuss et Lucien Lazard.

Les Secrétaires : Albert Cahen, Maurice Vernes.

Le gérant,
Israel Lévi.

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

LISTE DES MEMBRES

DE LA

SOCIÉTÉ DES ÉTUDES JUIVES

PENDANT L'ANNÉE 1891.

Membres fondateurs [1].

1 Camondo (feu le comte A. de).
2 Camondo (feu le comte N. de).
3 Gunzburg (le baron David de), boulevard des Gardes-à-Cheval, 17, Saint-Pétersbourg.
4 Gunzburg (le baron Horace de), Saint-Pétersbourg.
5 Lévy-Crémieux (feu).
6 Poliacoff (feu Samuel de).
7 Rothschild (feu la baronne douairière de).
8 Rothschild (feu le baron James de).

Membres perpétuels [2].

9 Albert (feu E.-J.).
10 Bardac (Noël), rue de Provence, 43 [3].
11 Bischoffsheim (Raphaël), rue Taitbout, 3.

[1] Les Membres fondateurs ont versé un minimum de 1,000 francs.
[2] Les Membres perpétuels ont versé 600 francs une fois pour toutes.
[3] Les Sociétaires dont le nom n'est pas suivi de la mention d'une ville demeurent à Paris.

12 Cahen d'Anvers (feu le comte).
13 Camondo (le comte Moïse de), rue de Monceau, 61.
14 Dreyfus (feu Nestor).
15 Friedland, Wassili Ostrow, lig. 12, n° 7, Saint-Pétersbourg.
16 Goldschmidt (S.-H.), rond-point des Champs-Élysées, 6.
17 Hecht (Étienne), rue Lepeletier, 19.
18 Hirsch (feu le baron Lucien de).
19 Kann (Jacques-Edmond), avenue du Bois-de-Boulogne, 58.
20 Kohn (Édouard), rue Blanche, 49.
21 Lazard (A.), boulevard Poissonnière, 17.
22 Lévy (feu Calmann).
23 Montefiore (Claude), Portman Square, 18, Londres.
24 Oppenheim (feu Joseph).
25 Penha (Immanuel de la), rue de Provence, 46.
26 Penha (M. de la), rue Tronchet, 15.
27 Ratisbonne (Fernand), rue Rabelais, 2.
28 Reinach (Hermann-Joseph), rue de Berlin, 31.
29 Rothschild (le baron Adolphe de), rue de Monceau.
30 Troteux (Léon), rue de Mexico, 1, le Havre.

Membres souscripteurs [1].

31 Adler (Rev. Dr Hermann), Queensborough-Terrace, 5, Hyde Park, Londres.
32 Albert-Lévy, professeur à l'École municipale de chimie et de physique, rue des Écoles, 25.
33 Aldrophe (Alfred), architecte, avenue Malakoff, 7.
34 Alexandre Dumas, membre de l'Académie française, avenue de Villiers, 98.
35 Allatini, Salonique.
36 Alliance israélite universelle, 35, r. de Trévise (**175 fr.**).
37 Allianz (Israelitische), I. Weihburggasse, 10, Vienne, Autriche.
38 Astruc, grand rabbin.

[1] La cotisation des Membres souscripteurs est de 25 francs par an, sauf pour ceux dont le nom est suivi d'une indication spéciale.

39 Bacher (Dr Wilhelm), professeur au Séminaire israélite, Lindengasse, 25, Budapest.
40 Basch, rue Rodier, 62.
41 Bechmann (E.-G.), place de l'Alma, 1.
42 Bechmann (J.-L.), rue de la Chaussée-d'Antin, 45.
43 Beck (Dr), rabbin, Bucharest.
44 Belmann, rue Taitbout, 34.
45 Benedetti (feu S. de).
46 Bernhard (Mlle Pauline), rue de Lisbonne, 24.
47 Bickart-Sée, boulevard Malesherbes, 101.
48 Bing, président de la Communauté israélite de Dijon.
49 Blin (feu Albert).
50 Bloch (Camille), archiviste du département, Carcassonne.
51 Bloch (Emmanuel), rue des Petites-Ecuries, 55.
52 Bloch (Félix), rabbin, Pau.
53 Bloch (Isaac), grand rabbin, Nancy.
54 Bloch (Maurice), boulevard Bourdon, 13.
55 Bloch (Moïse), rabbin, Versailles.
56 Bloch (Philippe), rabbin, Posen.
57 Blocq (Mathieu), Toul.
58 Blum (Rev. A.), Los Angelos, Californie.
59 Blum (Victor), le Havre.
60 Boucris (Haïm), rue de Médée, Alger.
61 Bruhl (David), rue de Châteaudun, 57.
62 Bruhl (Paul), rue de Châteaudun, 57.
63 Brunschwicg (Léon), avocat, 18, rue Lafayette, Nantes.
64 Cahen (Abraham), grand rabbin, rue Vauquelin, 9.
65 Cahen (Albert), rue Condorcet, 53.
66 Cahen (Gustave), avoué, rue des Petits-Champs, 61.
67 Cahen d'Anvers (Albert), rue de Grenelle, 118.
68 Cahen d'Anvers (Louis), rue Bassano, 2.
69 Carcassonne (Darius), président de la Communauté israélite de Salon (Bouches-du-Rhône).
70 Cattaui (Elie), rue Lafayette, 14.
71 Cattaui (Joseph-Aslan), ingénieur, le Caire.
72 Cerf (Hippolyte), rue Française, 8.

73 Cerf (Léopold), éditeur, rue Duplessis, 59, Versailles.
74 Cerf (Louis), rue Française, 8.
75 Chwolson (Daniel), professeur de langues orientales, rue Wassili Ostrov, 7. ligne 42, Saint-Pétersbourg.
76 Cohen (Hermann), rue Ballu, 36.
77 Cohen (Isaac-Joseph), rue Lafayette, 75.
78 Cohn (Léon), préfet de la Haute-Garonne, Toulouse.
79 Consistoire central des Israélites de France, rue de la Victoire, 44.
80 Consistoire israélite de Belgique, rue du Manège, 12, Bruxelles.
81 Consistoire israélite de Bordeaux, rue Honoré-Tessier, 7, Bordeaux.
82 Consistoire israélite de Lorraine, Metz.
83 Consistoire israélite de Marseille.
84 Consistoire israélite d'Oran.
85 Consistoire israélite de Paris, rue Saint-Georges, 17 (**200 fr.**).
86 Dalsace (Gobert), rue Rougemont, 6.
87 Darmesteter (James), professeur au Collège de France, rue Bara, 9.
88 Debré (Simon), rabbin, impasse Masséna, 5 *bis*, Neuilly-sur-Seine.
89 Delvaille (Dr Camille), Bayonne.
90 Derenbourg (Hartwig), directeur-adjoint à l'Ecole des Hautes-Etudes, rue de la Victoire, 56.
91 Derenbourg (Joseph), membre de l'Institut, directeur-adjoint à l'Ecole des Hautes-Études, rue de Dunkerque, 27.
92 Dreyfus (Abraham), rue Boulainvilliers, 43.
93 Dreyfus (Anatole), rue de Trévise, 28.
94 Dreyfus (H.-L.), rabbin, Saverne.
95 Dreyfus (Henri), faubourg Saint-Martin, 162.
96 Dreyfus (L.), avenue des Champs-Élysées, 77.
97 Dreyfus (René), rue de Monceau, 81.
98 Dreyfus (Tony), rue de Monceau, 83.
99 Durlacher (Armand), libraire-éditeur, rue Lafayette, 83 *bis*.

100 Duval (Rubens), rue Sontay, 11.
101 Ecole israélite, Livourne.
102 Eichthal (Eugène d'), rue Jouffroy, 57.
103 Ephraïm (Armand), rue Saint-Pétersbourg, 18.
104 Ephrussi (Jules), place des Etats-Unis, 2.
105 Epstein, Grilparzerstr., 11, Vienne.
106 Erlanger (Michel), faubourg Poissonnière, 129.
107 Errera (Léo), professeur à l'Université, rue Stéphanie, 1, Bruxelles.
108 Feldmann (Armand), avocat, rue d'Isly, 8.
109 Fernandez (Salomon), à la Société générale de l'Empire ottoman, Constantinople.
110 Fita (Rév. P. Fidel), membre de l'Académie royale d'histoire, Calle Isabella la Catholica, Madrid.
111 Fould (Léon), faubourg Poissonnière, 30.
112 Foy (Edmond), rue Chégaray, Bayonne.
113 Franck (Adolphe), membre de l'Institut, rue Ballu, 32.
114 Franck (E.), Beyrouth.
115 Fuerst (Dr), rabbin, Mannheim.
116 Gautier (Lucien), professeur de théologie, Lausanne.
117 Gerson (M.-A.), rabbin, Dijon.
118 Giavi, Nanterre.
119 Goeje (J. de), professeur à l'Université, Leyde.
120 Gommès (Armand), rue Chégaray, 33, Bayonne.
121 Griolet (Gaston), rue de Berne, 2.
122 Gross (Dr Heinrich), rabbin, Augsbourg.
123 Grunwald (Dr), rabbin, Jungbunzlau, Autriche-Hongrie.
124 Gubbay, boulevard Malesherbes, 165.
125 Gudemann (Dr), rabbin, Vienne.
126 Guizot (Guillaume), professeur au Collège de France, rue de Monceau, 42.
127 Hadamard (David), rue de Châteaudun, 53.
128 Haguenau (David), rabbin, faubourg Poissonnière, 40.
129 Halberstam (S.-J.), Bielitz, Autriche-Hongrie.
130 Halévy (Joseph), professeur à l'Ecole des Hautes-Etudes, rue Aumaire, 26.

131 Halévy (Ludovic), membre de l'Académie française, rue de Douai, 22.
132 Halfon (Mme S.), faubourg Saint-Honoré, 215 (**50 fr.**).
133 Halphen (capitaine), La Fère.
134 Halphen (Mme Georges), rue Chaptal, 24.
135 Hammerschlag, II, Ferdinandstr., 23, Vienne.
136 Harkavy (Albert), bibliothécaire, Saint-Pétersbourg.
137 Hayem (Dr Georges), membre de l'Académie de médecine, rue de Vigny, 7.
138 Hayem (Julien), avenue de Villiers, 63 (**40 fr.**).
139 Heine-Furtado (Mme), rue de Moncean, 28 (**100 fr.**).
140 Herzberg (Dr), Jérusalem.
141 Herzog (Dr), rabbin, Kaposwar, Autriche-Hongrie.
142 Herzog (Henri), ingénieur des ponts et chaussées, Guéret.
143 Heymann (Alfred), avenue de l'Opéra, 20.
144 Hirsch (Henri), boul. Saint-Germain, 229.
145 Hirsch (Joseph), ingénieur en chef des ponts et chaussées, rue de Castiglione, 1.
146 Isch-Wahl (Dr), cité Trévise, 26.
147 Israelsohn (J.), Saint-Pétersbourg.
148 Istituto superiore, sezione di filologia e filosofia, Florence.
149 Jacobsohn (Hugo), Kupferschmiedstr., 44, Breslau.
150 Jastrow (Dr M.), rabbin, Philadelphie.
151 Jellinek (Dr Adolphe), rabbin-prédicateur, Vienne.
152 Jourda, directeur de l'Orphelinat de Rothschild, rue de Lamblardie, 7.
153 Judith Montefiore College, Ramsgate, Angleterre.
154 Kahn (Jacques), secrétaire général du Consistoire israélite de Paris, rue Larochefoucauld, 35.
155 Kahn (Salomon), boulevard Baile, 172, Marseille.
156 Kahn (Zadoc), grand rabbin du Consistoire central des Israélites de France, rue Saint-Georges, 17.
157 Kann (Mme), avenue du Bois de Boulogne, 58.
158 Kaufmann (Dr David), professeur au Séminaire israélite, Andrassystr., 20, Budapest.
159 Kespi, rue René-Caillé, Alger.

160 Kinsbourg (Paul), rue de Cléry, 5.
161 Klotz (Eugène), place des Victoires, 2.
162 Klotz (Victor), avenue Montaigne, 51.
163 Kohn (Georges), rue Blanche, 49.
164 Kohut (Rév. Dr Alexander), Beekman Place, 39, New-York.
165 Komitet Synagogi na Tlomackiem, Varsovie.
166 Lambert (Abraham), avoué, rue Saint-Dizier, 17, Nancy.
167 Lambert (Eliézer), avocat, rue Baudin, 26.
168 Lambert (Mayer), professeur au Séminaire israélite, rue Guy-Patin, 5.
169 Lassudrie, rue Laffitte, 21.
170 Lazard (Lucien), archiviste-paléographe, r. Rochechouart, 49.
171 Lazard (feu Maurice).
172 Lehmann (Joseph), grand rabbin, directeur du Séminaire israélite, rue Vauquelin, 9.
173 Lehmann (Léonce), avocat à la Cour de cassation, rue de Marignan, 16.
174 Lehmann (Mathias), rue Taitbout, 29.
175 Lehmann (Samuel), rue de Provence, 23.
176 Léon (Xavier), boulevard Haussmann, 127.
177 Léon d'Isaac Jaïs, rue Henri-Martin, 17, Alger.
178 Levaillant, trésorier général de la Haute-Loire, Saint-Etienne.
179 Leven (Emile), rue de Maubeuge, 81.
180 Leven (Léon), rue de Trévise, 37.
181 Leven (Louis), rue de Phalsbourg, 18.
182 Leven (Dr Manuel), rue Richer, 12.
183 Leven (Narcisse), avocat, rue de Trévise, 45.
184 Leven (Stanislas), conseiller général de la Seine, rue Miromesnil, 18.
185 Levi (Charles), boulevard Magenta, 49 (**30 fr.**).
186 Lévi (Israël), rabbin, rue Condorcet, 60.
187 Lévi (Sylvain), prof. à la Sorbonne, place Saint-Michel, 3.
188 Lévy (Alfred), grand rabbin, Lyon.
189 Lévy (Paul-Calmann), rue Auber, 3.
190 Lévy (Charles), Colmar.

191 Lévy (Émile), grand rabbin, Bayonne.
192 Lévy (Aron-Emmanuel), rue Marrier, 19, Fontainebleau.
193 Lévy (Jacques), grand rabbin, Constantine.
194 Lévy (Léon), rue Logelbach, 9.
195 Lévy (Raphaël), rabbin, rue d'Angoulême, 6.
196 Lévy-Bruhl (Lucien), professeur de philosophie au Lycée Louis-le-Grand, rue Montalivet, 8.
197 Lévylier, ancien sous-préfet, rue Vignon, 9.
198 Loeb (Isidore), professeur au Séminaire israélite, rue de Trévise, 35.
199 Lœwenstein (Dr), rabbin, Mosbach, Allemagne.
200 Lœwenstein (MM.), rue Lepeletier, 24.
201 Lœvy (A.), 100, Sutherland Gardens, Londres.
202 Löw (Dr Immanuel), rabbin, Szegedin.
203 Lyon-Cahen (Charles), professeur à la Faculté de droit, rue Soufflot, 13.
204 Mannheim (Charles-Léon), rue Saint-Georges, 7.
205 Mapou, avenue Mac-Mahon, 13.
206 Marcus (Saniel), Smyrne.
207 May, à Bruxelles.
208 Mayer (Ernest), boulevard Malesherbes, 60.
209 Mayer (Félix), rabbin, Valenciennes.
210 Mayer (Gaston), avocat à la Cour de Cassation, avenue Montaigne, 3.
211 Mayer (Henri), professeur au lycée Condorcet, rue Miromesnil, 18.
221 Mayer (Michel), rabbin, place des Vosges, 14.
213 Mayrargues (Alfred), boulevard Malesherbes, 103.
214 Meiss, rabbin, Nice.
215 Merzbach (Bernard), rue Richer, 17.
216 Meyer (Dr Édouard), boulevard Haussmann, 73.
217 Mocatta (Frédéric-D.), Connaught Place, 9, Londres (**50 fr.**).
218 Modona (Leonello), sous-bibliothécaire de la Bibliothèque royale, Parme.
219 Montefiore (Edward-Lévi), avenue Marceau, 58.
220 Montefiore (Mosé), ministre-officiant, rue Paradis, 46.

221 Mortara (Marco), grand rabbin, Mantoue.
222 Netter (Dr Arnold), boulevard Saint-Germain, 129.
223 Netter (Moïse), rabbin, Saint-Étienne.
224 Neubauer (Adolphe), bibliothécaire à la Bodléienne, Oxford.
225 Neumann (Dr), rabbin, Gross-Kanisza, Autriche-Hongrie.
226 Neymarck (Alfred), rue Vignon, 18.
227 Ochs (Alphonse), rue Chauchat, 22.
228 Oppenheim (P.-M.), rue Taitbout, 11 (**50 fr.**).
229 Oppenheimer (Joseph-Maurice), rue Lepeletier, 7.
230 Oppert (Jules), membre de l'Institut, professeur au Collège de France, rue de Sfax, 2.
231 Osiris (Ifla), rue Labruyère, 9.
232 Oulman (Camille), rue de Grammont, 30.
233 Ouverleaux (Émile), conservateur de la Bibliothèque royale, Bruxelles.
234 Paris (Gaston), membre de l'Institut, rue du Bac, 110.
235 Péreire (Gustave), rue de la Victoire, 69.
236 Perles (J.), rabbin, Munich.
237 Perreau (le chevalier), bibliothécaire royal, Parme.
238 Picot (Emile), avenue de Wagram, 135.
239 Pintus (J.), place du Rivage, 1, Sedan.
240 Pontremoli (Albert), avenue des Champs-Élysées, 129.
241 Popelin (Claudius), rue de Téhéran, 7.
242 Porgès (Charles), rue de Berry, 25 (**40 fr.**).
243 Propper (S.), rue Volney, 4.
244 Reinach (Joseph), député, avenue Van Dyck, 6.
245 Reinach (Salomon), ancien élève de l'Ecole d'Athènes, conservateur-adjoint du musée de Saint-Germain, rue de Lisbonne, 38.
246 Reinach (Théodore), docteur en droit et ès-lettres, rue Murillo, 26.
247 Reitlinger (Frédéric), avocat à la Cour d'appel, rue Scribe, 7.
248 Renan (Ernest), membre de l'Institut, administrateur du Collège de France.
249 Rheims (Isidore), rue Saint-Pétersbourg, 7.
250 Robert (Charles), rue des Dames, 12, Rennes.

251 Rodrigues (Hippolyte), rue de la Victoire, 14.
252 Rothschild (le baron Alphonse de), membre de l'Institut, rue Saint-Florentin, 2 (**400 fr.**).
253 Rothschild (le baron Arthur de), rue du Faubourg-Saint-Honoré, 33 (**400 fr.**).
254 Rothschild (le baron Edmond de), rue du Faubourg-Saint-Honoré, 41 (**400 fr.**).
255 Rothschild (le baron Gustave de), avenue Marigny, 23 (**400 fr.**).
256 Rothschild (la baronne James de), avenue Friedland, 38 (**50 fr.**).
257 Rothschild (Mme la baronne Nathaniel de), faubourg Saint-Honoré, 33 (**100** fr.).
258 Rozelaar (Lévie-Abraham), Sarfatistraat, 30, Amsterdam.
259 Ruff, rabbin, Sedan.
260 Sack (Israël), Saint-Pétersbourg.
261 Sadoun (Ruben), rue du Chêne, 4, Alger.
262 Saint-Paul (Georges), maître de requêtes au Conseil d'État, place des Etats-Unis, 8.
263 Salomon (Alexis), rue Croix-des-Petits-Champs, 38.
264 Schafier (Dr), rue de Trévise, 41.
265 Scheid (Elie), rue Saint-Claude, 1.
266 Schreiner (Martin), rabbin, Budapest.
267 Schuhl (Moïse), grand rabbin, Vesoul.
268 Schuhl (Moïse), rue Bergère, 29.
269 Schwab (Moïse), sous-bibliothécaire de la Bibliothèque nationale, cité Trévise, 14.
270 Schweisch, rue du Bouloi, 12.
271 Sèches, rabbin, Médéah.
272 Sée (Camille), conseiller d'Etat, avenue des Champs-Elysées, 65.
273 Sée (Eugène), préfet de la Haute-Vienne, Limoges.
274 Simon (Joseph), instituteur, Nimes.
275 Simonsen, rabbin, Copenhague.
276 Sonnenfeld (Dr), rue de Bellechasse, 36.
277 Spire, ancien notaire, rue d'Alliance, 12, Nancy.

278 Stein (Henri), ancien élève de l'École des Chartes, rue Saint-Placide, 54.
279 Stern (René), rue du Quatre-Septembre, 14.
280 Straus (Emile), avocat à la Cour d'appel, boulevard Haussmann, 134.
281 Taub, rue Lafayette, 10.
282 Ulmann (Emile), rue de Trévise, 33.
283 Vernes (Maurice), directeur-adjoint à l'Ecole des Hautes-Etudes, boulevard Saint-Germain, 76.
284 Vidal-Naquet, président du Consistoire israélite, Marseille.
285 Vogelstein (Dr), rabbin, Stettin.
286 Weill (Dr Anselme), rue Saint-Lazare, 101.
287 Weill (Emmanuel), rue Taitbout, 8.
288 Weill (Emmanuel), rabbin, rue Condorcet, 53.
289 Weill (Georges), rue des Francs-Bourgeois, 13.
290 Weill (Isaac), grand rabbin, Strasbourg.
291 Weill (Moïse), grand rabbin, Alger.
292 Weill (Vite), rue de Lancry, 17.
293 Weisweiller (feu le baron de).
294 Weisweiller (Charles), rue Lafayette, 36.
295 Wertheimer, grand rabbin, Genève.
296 Weyl (Jonas), grand rabbin, Marseille.
297 Wiener (Jacques), président du Consistoire israélite de Belgique, rue de la Loi, 63, Bruxelles.
298 Wilmersdœrfer (Max), consul général de Saxe, Munich.
299 Winter (David), avenue des Champs-Elysées, 152.
300 Wogue (Lazare), grand rabbin, professeur au Séminaire israélite, rue de Rivoli, 12.
301 Wolf, rabbin, La Chaux-de-Fonds, Suisse.
302 Ziegel et Engelmann, rue de la Tour-d'Auvergne, 34.
303 Zimmels (Dr), rabbin, Mähr-Ostrau, Autriche-Hongrie.

MEMBRES NOUVEAUX DEPUIS 1891.

304 Bloch (Armand), grand rabbin de Belgique, Bruxelles.

305 Dreyfus (Jacques-H.), grand rabbin de Paris, rue de la Victoire, 12.

306 Rothschild (baron Edouard de), 2, rue Saint-Florentin (**150** fr.).

Le gérant,
Israel Lévi.

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

PROCÈS-VERBAUX DES SÉANCES DU CONSEIL

SÉANCE DU 31 MARS 1892.

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

Le Conseil décide d'adresser à M. le baron Alphonse de Rothschild, président honoraire de la Société, une lettre de condoléances à l'occasion de la mort de sa fille Mme Albert de Rothschild.

M. Singer ayant demandé à la Société de souscrire à l'*Encyclopédie du Judaïsme* qu'il se propose de publier, le Conseil statue qu'il souscrira à cinq exemplaires du premier volume, qu'il en acquittera le montant après livraison de l'ouvrage et qu'il se réserve de souscrire pour la suite si le premier volume lui paraît devoir le mériter. Une lettre conçue dans ce sens sera adressée à M. Singer.

M. Halévy fait une communication sur les versets 3 et 4 du Psaume VIII.

M. Théodore Reinach fait une communication sur des textes de Théophraste relatifs aux Juifs.

SÉANCE DU 28 AVRIL 1892.

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

Le Président donne lecture d'une lettre de M. le baron Alphonse de Rothschild exprimant ses remerciements pour la lettre de condoléances que lui a adressée le Conseil.

Il est décidé qu'à l'avenir la *Revue* donnera une place plus grande que par le passé aux comptes rendus bibliographiques et au dépouillement des périodiques.

Le Conseil accorde le service de la *Revue* à l'Association des Etudiants israélites russes, demeurant à Paris, à la condition que cette Société gardera toujours son caractère uniquement littéraire.

M. Théodore Reinach fait une communication sur certains textes qui figureront dans la collection des auteurs grecs et latins qui ont parlé du judaïsme.

SÉANCE DU 30 JUIN 1892.

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

Le Conseil décide de publier, avec le concours d'autres sociétés et de M. Cerf, imprimeur, un recueil des principaux articles de feu Isidore Loeb sur l'histoire des Juifs en France. Ce recueil pourrait se composer des chapitres suivants : *Deux livres de commerce, Un convoi d'exilés d'Espagne à Marseille, Les Juifs de Carpentras, Une taille levée à Perpignan, Les Juifs de Strasbourg, Borach Lévi, Hirtzel Lévi, Les expulsions des Juifs de France, Statuts de la Communauté israélite d'Avignon, Controverses entre Juifs et Chrétiens en France et en Espagne, La controverse de 1241, Les commerçants juifs de Marseille, Le Juif de la légende et le Juif de l'histoire, Juifs.*

Le Conseil statue également, conformément à l'avis du Comité de publication, que la *Revue* publiera les documents inédits laissés par feu Isidore Loeb et spécialement son travail intitulé : *Réflexions sur les Juifs*, avec les pièces réunies par l'auteur pour compléter cet ouvrage. La Société, en outre, continuera, aux lieu et place de M. Loeb, la publication en volume des articles sur la *Littérature des Pauvres.*

Les Secrétaires :

Albert Cahen,
Maurice Vernes.

COMPOSITION DU CONSEIL

POUR L'ANNÉE 1892.

Président d'honneur : M. le baron Alphonse de ROTHSCHILD ;
Président : . . . ;
Vice-présidents : MM. Hartwig DERENBOURG et Théodore REINACH ;
Trésorier : M. Michel ERLANGER ;
Secrétaires : MM. Albert CAHEN et Maurice VERNES ;

MM. ALBERT-LÉVY, ASTRUC, Abraham CAHEN, James DARMESTETER, J. DERENBOURG, Armand EPHRAÏM, Adolphe FRANCK, Joseph HALÉVY, Zadoc KAHN, Joseph LEHMANN, Louis LEVEN, Sylvain LÉVI, Michel MAYER, Jules OPPERT, Salomon REINACH, SCHWAB, STRAUS, VERNES.

MEMBRES DU COMITÉ

DE PUBLICATION ET D'ADMINISTRATION

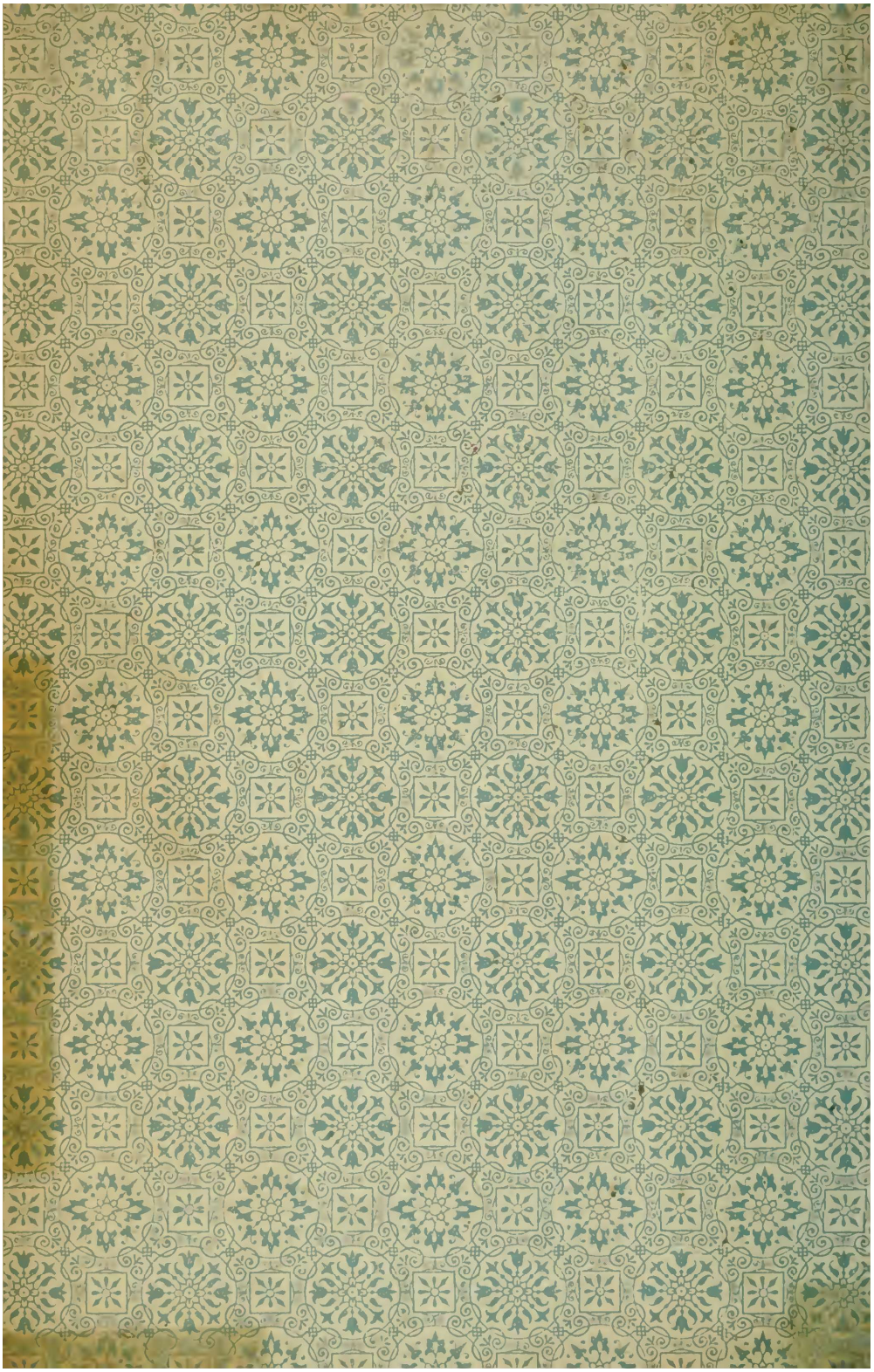
POUR L'ANNÉE 1892.

Président : . . . ;
Secrétaires : MM. Albert CAHEN et VERNES ;

MM. H. DERENBOURG, ERLANGER, HALÉVY, Zadoc KAHN, LEHMANN, Salomon REINACH, Théodore REINACH, SCHWAB.

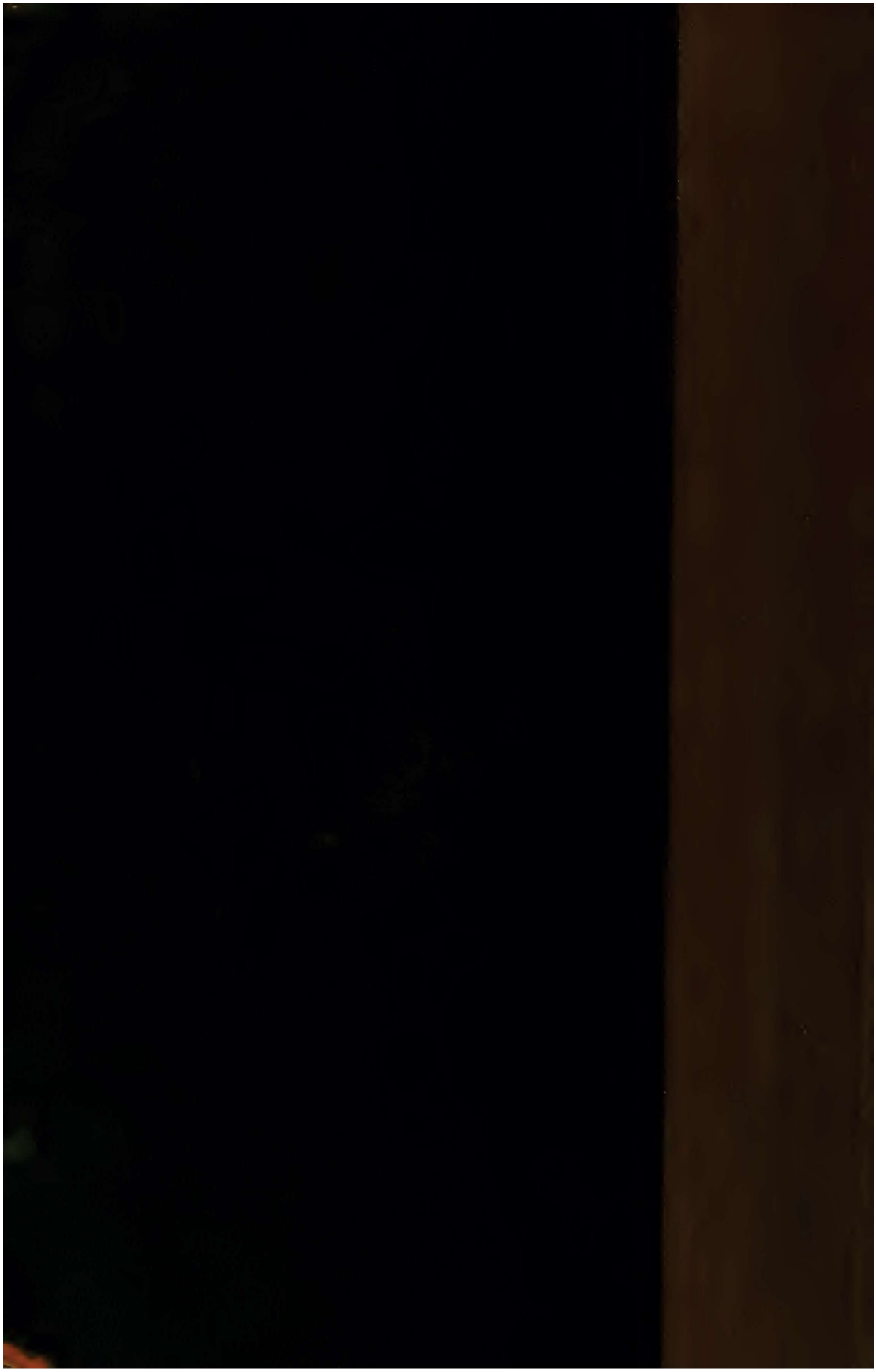
Le gérant,
ISRAEL LÉVI.

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



DS
101
R45
t.24-25

Revue des études juives;
historia judaica

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY