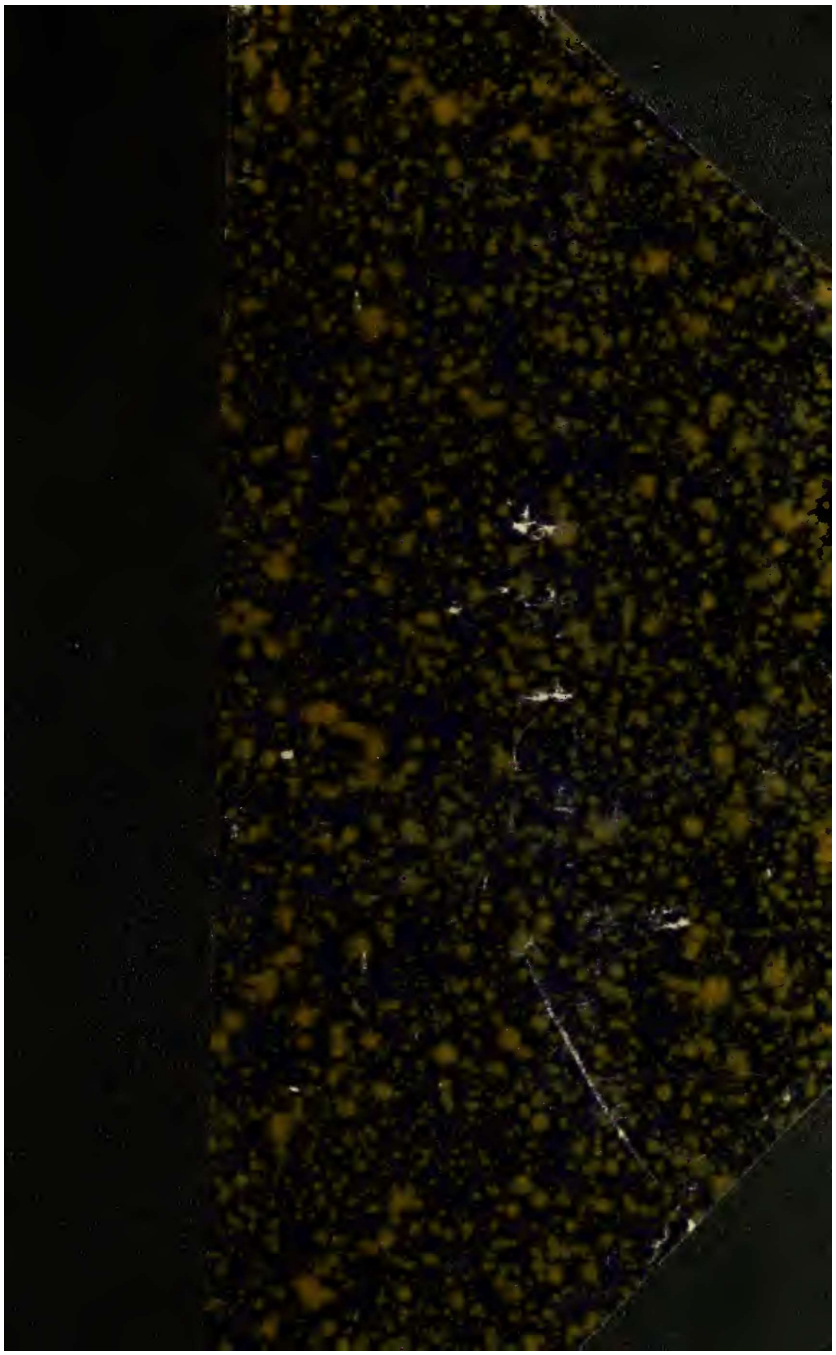




REVUE

DES

ÉTUDES JUIVES

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

P
Zadoc
R

REVUE

DES

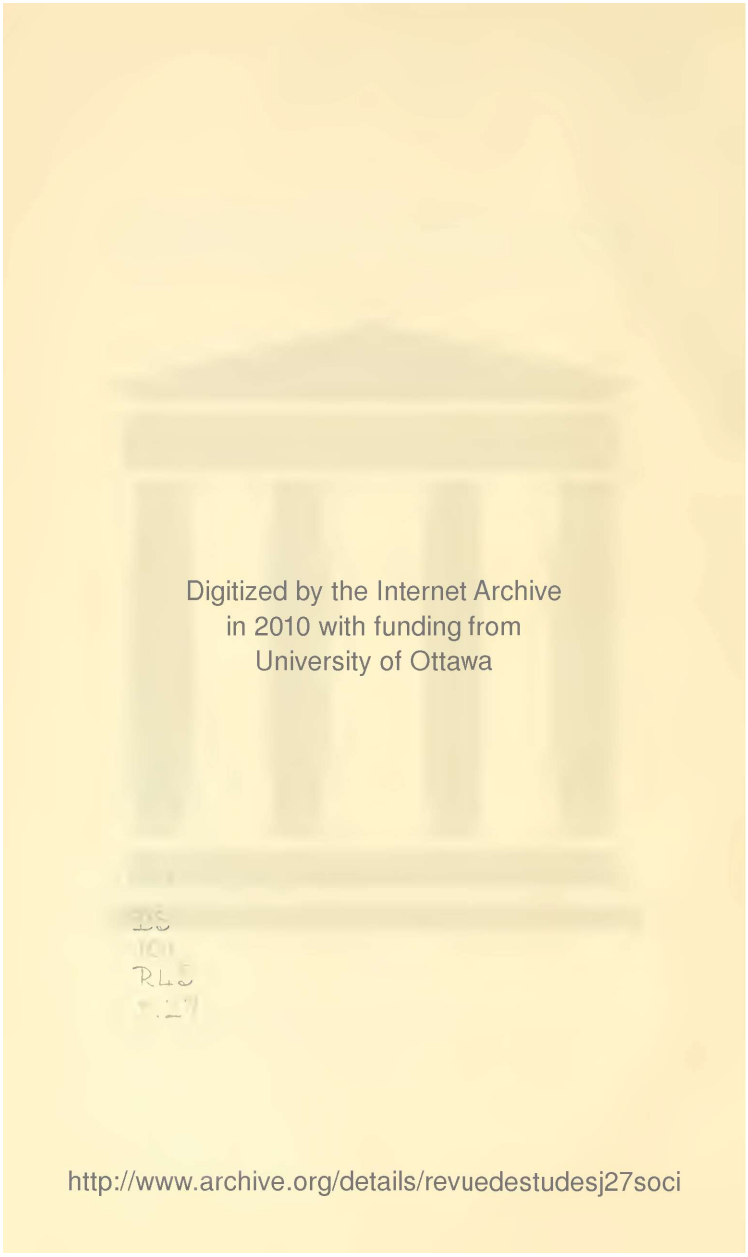
ÉTUDES JUIVES

PUBLICATION TRIMESTRIELLE
DE LA SOCIÉTÉ DES ÉTUDES JUIVES

TOME VINGT-SEPTIÈME

PARIS
A LA LIBRAIRIE A. DURLACHER
83 bis, RUE LAFAYETTE
1893

A36185
6.6.45


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

http://www.archive.org/details/revuedestudesj27soci

LA RESURRECTION D'UNE APOCALYPSE

LE LIVRE D'HÉNOCH

CONFÉRENCE FAITE A LA SOCIÉTÉ DES ÉTUDES JUIVES
LE 25 NOVEMBRE 1893

PAR M. JEAN RÉVILLE
Maître de conférences à l'Ecole des Hautes-Études.

Présidence de M. HARTWIG DERENBOURG, *président.*

M. le PRÉSIDENT ouvre la séance en ces termes :

MESDAMES, MESSIEURS,

C'était à Pâques, vers 1650. Racine, dit-on, entraîna La Fontaine aux matines de l'après-midi, aux prières solennelles que la liturgie catholique appelle les Ténèbres. Le fabuliste trouva l'office long et triste. Une Bible grecque lui tomba sous la main. La Fontaine ouvrit au hasard et s'absorba dans sa lecture. Il eut bien vite oublié les chantres et le lutrin pour savourer la confession et la prière qui constituent le petit livre de Baruch. Si vif fut son enthousiasme qu'il posa à Racine une question fort indiscrète : Qui était ce Baruch ? et que, pendant plusieurs jours, il ne rencontra personne avec qui il fût en relation d'amitié, sans qu'il lui demandât avec non moins d'insistance : Avez-vous lu Baruch ?

Cette anecdote me hantait, lorsque, ces jours derniers, je me

représentais l'impression première de stupéfaction que notre public avait dû ressentir en lisant le titre de la conférence d'aujourd'hui : *La Résurrection d'une apocalypse, le Livre d'Hénoch*. La ressemblance me frappait d'autant plus vivement qu'après la découverte de l'abbé Ceriani, à la Bibliothèque Ambrosienne de Milan, on aurait pu, à partir de 1866, ne plus s'extasier seulement sur les quatre chapitres du Baruch apocryphe conservé par la version des Septante, mais consacrer un travail, mémoire, livre ou conférence, à la résurrection d'une apocalypse, de l'Apocalypse de Baruch. Avez-vous lu l'Apocalypse de Baruch ? dirait le La Fontaine de notre temps, s'il existait et pour peu qu'il éprouvât quelque tendresse pour cette catégorie d'ouvrages.

Cette fois, ce n'est pas d'une bibliothèque où le manuscrit dormait poudreux et ignoré qu'est sortie la découverte française dont mon collègue et ami, M. Jean Réville, maître de conférences à l'Ecole des Hautes-Études et Directeur de la *Revue de l'histoire des religions*, se propose de vous entretenir. Les fragments grecs du livre d'Hénoch, dont la trouvaille a renouvelé ce petit coin de la science, étaient enfouis dans la nécropole chrétienne d'Akhmim, en Haute-Egypte, dans les profondeurs de ce sol inépuisable qui nous réserve encore tant de surprises, qui a gardé, avec ses morts, comme un dépôt sacré, les principaux documents inédits de l'antiquité égyptienne, nombre de monuments qui paraissaient perdus à jamais de la littérature classique à tous ses âges, de la pseudépigraphie évangélique. C'est un champ de recherches qui ne demande qu'à être exploité, c'est une mine largement ouverte aux fouilles, c'est un filon d'or pur dont notre Mission archéologique française, avec son fondateur, M. Maspero, avec ses successeurs formés à son école et guidés par ses conseils, réserve à notre pays le monopole.

Votre président aurait été tenté de vous expliquer ce qu'on entend par une apocalypse et de vous résumer, comme un vieux souvenir, les enseignements qu'il a reçus jadis en peinant sur la version éthiopienne du Livre d'Hénoch. S'il s'abstient, ce n'est pas qu'il vous soupçonne d'informations sûres et d'idées arrêtées, ni sur le genre de l'apocalypse en général, ni sur le Livre d'Hénoch en particulier.

Il n'aura pas la cruauté de vous demander à son tour qui était Hénoch, ce patriarche biblique qui, aux origines du monde, marcha et mourut avec Dieu (*Genèse*, v, 22-24). Connaissant d'avance votre réponse, je ne me ferai pas non plus le malin plaisir de vous poser, à l'imitation du bon La Fontaine, une question insidieuse : Avez-vous lu l'Apocalypse d'Hénoch? Si je laisse ainsi votre curiosité sans essayer de la satisfaire dans ses aspirations légitimes, c'est que je tiens à ne pas défiorer le beau sujet que va traiter M. Jean Réville, c'est que je veux laisser à sa parole éloquente le bénéfice absolu de l'attrait puissant que l'inconnu exerce, avec une séduction mystérieuse, sur les esprits en éveil dans un auditoire d'élite.

M. Réville s'exprime en ces termes :

Mesdames et Messieurs,

Qu'est-ce qu'une Apocalypse? Il vous est permis, du moins à ceux d'entre vous qui n'ont pas fait d'études spéciales sur la littérature religieuse des premiers siècles avant et après l'ère chrétienne, de n'avoir pas des idées bien arrêtées à ce sujet. Une apocalypse, comme son nom l'indique, est une révélation, mais toute révélation n'est pas une apocalypse. Ce terme s'applique de préférence aux révélations qui ont pour objet les destinées morales de l'humanité, la fin de l'économie présente du monde et l'avènement d'une ère nouvelle de justice et de bonheur définitifs dans une société transformée comme par enchantement. Une révélation qui porterait sur des doctrines métaphysiques, ou qui ferait connaître aux hommes des lois rituelles, n'est pas une apocalypse. Quand il est dit de Moïse que Dieu lui révéla la Loi qui porte son nom, personne n'a jamais songé à y voir une apocalypse.

Il y a eu des apocalypses dans tous les temps, parce que les hommes ont toujours rêvé de quelque révolution magique ou surnaturelle, qui mettrait un terme à leurs souffrances et arrêterait le flot des iniquités. Dans le monde musulman, les prédicateurs du

mahdisme font encore aujourd'hui miroiter aux yeux de leurs auditeurs des révélations de ce genre et, sans aller bien loin, sans sortir de notre société contemporaine, je sais plus d'un visionnaire qui annonce tous les jours, dans les réunions publiques ou dans les journaux révolutionnaires, la fin prochaine de la société actuelle par quelque épouvantable catastrophe et l'avènement d'une société nouvelle, où les loups seront devenus des agneaux et d'où seront bannis le mal et la souffrance par la vertu magique du système social révélé en sa personne.

Toutefois, si les esprits apocalyptiques sont de tous les temps, la dénomination *Apocalypses* sert tout particulièrement à désigner une série d'écrits, juifs ou chrétiens, plus ou moins voisins de l'ère chrétienne, qui contiennent des révélations adressées à des personnages considérables de l'histoire biblique sur les destinées du monde, sur les plans de Dieu à l'égard des hommes, notamment pour la légitime rétribution des élus et des justes parmi son peuple, et qui, après avoir retracé à grands traits l'œuvre de la Providence dans le passé, dévoilent les mystères du grand jour de la justice divine dans un avenir prochain, la punition et l'anéantissement des méchants, le triomphe et le salut éternel des justes demeurés fidèles à l'Eternel.

Le plus connu de ces écrits est l'*Apocalypse* attribuée à l'apôtre Jean, qui fait partie du Nouveau Testament. Mais il s'en faut de beaucoup qu'elle soit la seule. Il y en a eu un grand nombre de semblables, avec ou sans caractère chrétien, et si la plupart d'entre elles se sont perdues assez rapidement, parce que l'expérience n'avait pas tardé à démontrer la fausseté de leurs prévisions, quelques-unes nous ont été conservées et nous apportent aujourd'hui une révélation, beaucoup plus sûre et plus précieuse que celle dont elles prétendaient jadis favoriser leurs contemporains : la révélation de l'état d'esprit dans lequel vivaient leurs auteurs et des dispositions qui animaient le peuple juif, dans une des périodes les plus tragiques de son histoire, ou le petit peuple chrétien dans les flancs duquel s'agitaient les destinées d'une partie de l'humanité.

Voilà, Mesdames et Messieurs, ce qui fait le puissant intérêt des études sur lesquelles je vous invite à jeter ce soir un regard avec

moi. Ne vous imaginez pas que ce soient là simplement des préoccupations d'érudits, des régals pour rats de bibliothèque et dont les gens du monde, habitués à une nourriture plus fraîche et plus succulente, puissent faire fi. En aucune façon. Les apocalypses sont pour nous de précieux témoins du passé, et non pas d'un passé quelconque, d'un passé indifférent ou qui ne nous touche pas, mais d'un passé dans lequel plongent les racines communes de ce qu'il y a de meilleur dans vos croyances et dans les nôtres, de ce qu'il y a de plus intime, de plus profondément vivant, de plus sacré dans notre être moral, d'un passé auquel se rattachent directement notre foi et nos plus hautes espérances.

C'est alors, en effet, que le Judaïsme s'est formé et que le Christianisme est né, j'entends le christianisme évangélique, le christianisme du Christ et non celui des philosophes alexandrins ou néo-platoniciens qui ont substitué bientôt leurs spéculations métaphysiques à l'Evangile de Galilée. Certes, le Judaïsme remonte beaucoup plus haut ; mais, sans entrer ici dans des discussions exégétiques et critiques étrangères à notre sujet, vous me permettrez bien, à l'exemple de vos meilleurs théologiens modernes, d'affirmer que la religion, fondée par les grands prophètes du VIII^e^ siècle et passée au creuset de l'exil pour devenir le métal fin et pur que vous connaissez, ne prit sa forme définitive et son expression complète que dans les siècles qui suivirent l'exil, dans cette période qui va d'Esdras à la destruction de Jérusalem par Titus en 70 après J.-C. Or, cette période capitale, nous ne sommes renseignés sur elle que d'une façon trop incomplète pour notre curiosité avide de fouiller nos archives spirituelles. Sans doute, les livres de l'Ancien Testament ne prennent qu'alors leur forme définitive ; mais, à l'exception de quelques-uns qui ont été composés de toutes pièces après l'exil, je ne pense pas que l'on puisse voir dans cette rédaction post-exilienne autre chose que des remaniements, des adaptations, des mises au point d'écrits plus anciens, et ceci même a dû se passer dans la première partie de la période dont je parle, puisqu'il n'est pas douteux qu'un recueil de livres sacrés n'existe chez les Juifs au III^e^ siècle avant notre ère. Sans doute encore, les traditions consignées dans le Talmud remontent, en partie, jusqu'aux écoles rab-

biniques contemporaines de l'ère chrétienne ou immédiatement antérieures, mais il est extrêmement difficile de séparer en elles ce qui est postérieur de ce qui est primitif et de leur assigner une origine ancienne bien assurée et bien datée. Entre le commencement et la fin de la période qui nous occupe, entre l'époque de formation de l'Ancien Testament, d'une part, et l'époque où naissent les anciennes traditions talmudiques, d'autre part, il y a un vide, et ce vide ce sont les apocryphes de l'Ancien Testament, les pseudépigraphes de la littérature sacrée juive, ce sont tout spécialement les Apocalypses qui le comblent.

Comme témoignages historiques, soit sur le Judaïsme de leur temps, soit sur la société où est né le Christianisme, ces apocalypses offrent le grand avantage de nous renseigner sur les croyances populaires, sur les mobiles d'action et les espérances des plus ardents parmi les croyants. D'autres écrits, tels que l'*Ecclésiastique*, la *Sapience*, les œuvres de Philon d'Alexandrie, nous font connaître la morale et la philosophie religieuse des esprits cultivés ; d'autres encore, comme le premier livre des Macchabées ou les ouvrages de Josèphe, nous apportent des relations historiques plus ou moins précises sur la marche des événements. Il n'y en a pas qui nous fassent davantage pénétrer dans l'intimité de la foi populaire que ces Apocalypses, où d'ardents visionnaires traçaient, sous le couvert d'antiques révélations divines retrouvées et dans un symbolisme d'une obscurité voulue, l'image grandiose des revendications populaires et le tableau prophétique de la société future, lorsque le monde ne serait plus livré aux impies et aux violents, mais que l'Eternel lui-même vengerait le peuple fidèle et assurerait à tout jamais le triomphe de la justice. Car ces promesses répondaient aux aspirations les plus profondes de la conscience populaire et correspondaient aux espérances les plus sacrées de la nation prise dans son ensemble comme des fidèles pris individuellement.

La littérature apocalyptique de cette époque n'est, d'ailleurs, que la continuation et la transformation, plus populaire justement, de l'ancienne grande littérature prophétique. La même foi morale qui anime celle-ci se retrouve au fond des apocalypses, sous l'amoncellement de superstitions et de conceptions bizarres que l'imagina-

tion populaire, dépourvue de toute méthode scientifique, a inventées pour donner un corps à ses rêves. En réalité, la situation est toujours la même : le peuple juif se sent supérieur aux païens par sa religion et par sa morale ; il a conscience d'être le peuple de Dieu, et néanmoins il est opprimé, il est malheureux, tandis que les impies, les païens, qui méconnaissent le vrai Dieu et qui blasphèment dans leurs paroles et dans leurs actes, sont riches, puissants, heureux. Ce ne sont plus les Assyriens, ni les Babyloniens qui infligent ce démenti cruel à la conscience populaire, ce sont les Perses, les Grecs, les Egyptiens, les Syriens, les Romains. Les siècles se succèdent, les grands de ce monde changent, mais l'oppression du juste continue. Voilà ce que la conscience juive, comme bientôt la conscience chrétienne, ne peut pas supporter. Il faut que cela change, car autrement toutes les certitudes morales s'effondreraient, et cela changera.

L'admirable spiritualisme des grands prophètes d'autrefois ne souffle plus avec la même pureté. La foi victorieuse du second Isaïe ou de Jérémie, planant sur les hauteurs de la vie morale où elle discerne la souveraineté de l'Eternel au-dessus des misères de la vie humaine, s'est abaissée vers des régions moins sereines. Elle s'est chargée de toute sorte de spéculations et d'idées d'origine étrangère ; elle se perd dans des descriptions concrètes, matérielles, où elle est incompétente ; elle ne sait pas résister aux séductions du drame ; elle s'abandonne avec la passion du désespoir à toutes les fantasmagories du merveilleux et du surnaturel ; mais son inspiration fondamentale est restée la même. Ce n'est pas à tort que la première en date de ces Apocalypses — au moins de celles que nous connaissons — le *Livre de Daniel*, a été rangée parmi les écrits des Prophètes. Elle est de la même famille, mais d'une génération postérieure. Et ce qui est vrai du Livre de Daniel l'est aussi, quoique à un moindre degré, des Apocalypses d'*Hénoch*, de *Noé*, de *Baruch*, de l'*Assomption de Moïse*, du *IVe Esdras* et d'autres écrits analogues dont nous ne connaissons que le titre.

Les noms mêmes que je viens de vous citer vous dévoilent déjà une des particularités les plus curieuses de ces apocalypses. Elles sont toutes pseudépigraphes, c'est-à-dire qu'elles portent un faux nom

d'auteur. Composées au cours des deux premiers siècles avant notre ère ou durant le premier siècle après, elles se donnent pour des révélations accordées à Noé, à Hénoch, à Moïse, à Baruch, c'est-à-dire à des personnages de la haute antiquité ou d'un passé déjà reculé. C'est à peu près comme si l'un de nous composait un livre sous le nom de saint Augustin ou de Platon.

Un pareil procédé nous semble étrange et choque nos habitudes intellectuelles. A nos yeux il ne constitue ni plus ni moins qu'un faux. A l'époque dont nous nous occupons il est usuel; la plus grande partie de la littérature juive ou chrétienne de ce temps est pseudépigraphe. Mais si nous partions de là pour déclarer que tous ces écrivains étaient des faussaires, nous trahirions simplement notre complète ignorance des mœurs de leur temps. Nous rencontrons ici un des nombreux exemples qui prouvent à quel point les applications des principes permanents de la morale peuvent changer suivant les milieux. Ce que nous considérons comme un faux, les auteurs contemporains de l'ère chrétienne le considéraient comme un acte méritoire. Et vous allez voir que leur opinion ne manque pas de bonnes raisons.

L'essentiel à leurs yeux est d'assurer à la vérité que l'on veut répandre, le plus possible d'action bienfaisante. Si elle avait plus de chance d'être acceptée par beaucoup en étant mise sous l'autorité d'un grand nom du passé universellement respecté, il ne fallait pas hésiter à lui en attribuer la paternité, d'autant que ce n'était pas lui faire du tort, à ce grand homme, de lui faire enseigner la vérité. La personnalité de l'auteur leur importait fort peu ; l'intérêt de la doctrine à propager entrait seul en compte. Pour nous, avec nos habitudes de précision et nos scrupules historiques, ces considérations sont insuffisantes ; mais avouez qu'il y a une certaine grandeur à se dissimuler ainsi derrière son œuvre, à s'enfermer dans l'anonymat, à renoncer à tout avantage personnel de son écrit en se sacrifiant à la cause que l'on défend. Hélas ! je sais plus d'un de nos contemporains qui renoncerait tout de suite à écrire s'il en était encore ainsi de nos jours et qui, dans son œuvre, trouve que ce qu'il y a de plus intéressant, c'est qu'elle est de lui.

Cette habitude de la pseudépigraphie tient, du reste, à une

conception de l'œuvre littéraire toute différente de ce qu'elle est chez nous. Pour nous, ce n'est pas seulement l'auteur, c'est le livre lui-même qui a son individualité. Il n'est pas permis de le modifier sans en avertir le public. Nous considérerions comme un faussaire l'éditeur qui ajouterait ou retrancherait quelque chose à son texte, sans indiquer expressément ce qu'il ajoute ou ce qu'il retranche. Pour les écrivains juifs ou chrétiens aux abords de notre ère, cette individualité du livre n'existe pas. Ils ont le droit de corriger, de changer ce qui est inexact, de retrancher ce qui est faux, de rajouter ce qui peut le compléter et, bien loin d'accomplir ainsi une œuvre répréhensible, ils croient, au contraire, mériter la reconnaissance du lecteur. Celui-ci, en effet, n'a d'autre intérêt que de lire une œuvre, le plus exacte, le plus vraie, le plus instructive possible. Peu lui importe qu'elle ne soit plus semblable à ce qu'elle était auparavant, du moment qu'elle vaut mieux. L'idée de la propriété littéraire est une idée tout à fait étrangère à ces intelligences. Beaucoup de modernes en sont restés au point de vue antique à cet égard, mais pour des raisons moins désintéressées.

Il est indispensable de s'initier à ces vieilles conceptions de morale littéraire pour apprécier sainement les écrits de l'âge pseudépigraphique. Autrement on ne comprend pas comment il a pu venir à l'esprit d'un être raisonnable, au premier siècle avant l'ère chrétienne, d'attribuer son livre à Noé ou à Moïse, et encore bien moins comment il se peut faire que dans un même livre il y ait des morceaux appartenant à des auteurs différents et de perpétuelles interpolations. Ah ! Messieurs, et vous aussi, Mesdames, n'excommuniez pas à la légère, comme des hérétiques ou des malfaiteurs spirituels, les savants qui, à force de travail, par une critique persévérante, arrivent à discerner dans les écrits sacrés qui nous sont chers comme à vous, les couches successives de rédaction, les additions, les passages qui trahissent des suppressions de texte. Ce sont eux qui respectent les écrits sacrés plus que personne, puisqu'ils consacrent leur vie à les comprendre et à les reconnaître dans leur véritable nature et leur véritable portée. Ce n'est pas leur faute, en vérité, que nous ayons aujourd'hui d'autres mœurs littéraires qu'il y a deux mille ans. Et si leurs prédécesseurs ont contribué

quelque peu à nous inculquer ce sens scrupuleux et précis de l'histoire qui manque complètement aux hommes de la pseudépigraphie, il faut leur en savoir gré ou plutôt il faut en faire remonter l'honneur à la science moderne, qui a fait prévaloir ses méthodes exactes dans l'histoire comme dans la science de la nature.

* * *

Et Hénoch ? C'est à peine, vous dites-vous peut-être, si nous avons entendu prononcer son nom. Messieurs, je vous en parle depuis le commencement, sans le nommer. Il vous eût fait peur tout de suite, si je n'avais pris quelque précaution pour vous préparer à le recevoir. Maintenant que vous savez ce que c'est qu'une Apocalypse, ce que vaut et ce que signifie la littérature apocalyptique, de quelle façon se composaient les livres, du temps où celui d'Hénoch fut écrit, vous le connaissez déjà en partie, parce que vous connaissez sa famille.

Hénoch, vous le savez, nous est présenté dans la *Genèse* comme le sixième patriarche antédiluvien, fils de Jéred, arrière-grand-père de Noé. Il aurait vécu trois cent soixante-cinq ans, et la *Genèse* ajoute : « Hénoch marcha avec Dieu, — וַיִּתְהַלֵּךְ חֲנוֹךְ אֶת הָאֱלֹהִים — puis il ne fut plus là, parce que Dieu le prit » (v, 24). C'est ce verset qui a fait la fortune du patriarche.

Marcher avec Dieu — sous cette forme-là — c'était plus que vivre selon la volonté de Dieu. Il n'y avait point d'autre homme dont il fut dit la même chose, à l'exception de Noé. Lorsque les croyances aux anges se furent développées parmi les Juifs et que l'imagination des poètes eut peuplé l'ancienne solitude de l'Éternel d'une légion innombrable d'êtres célestes, on n'hésita pas à déclarer que l'antique patriarche avait été jugé digne, déjà de son vivant, de frayer avec ces êtres célestes (ch. XII), de paraître à la cour céleste et d'y acquérir une science surhumaine. Ce privilège unique, il le devait à la volonté expresse de l'Éternel qui l'avait choisi, à cause de sa justice, parmi tous les autres hommes, dans la société corrompue sur laquelle devait fondre bientôt le déluge. Puis, après avoir vécu précisément autant d'années qu'il y a de jours

dans une année solaire, il avait été enlevé du milieu des siens à un âge beaucoup moins avancé que celui des autres patriarches antérieurs au déluge, non par la voie naturelle de la mort, mais d'une façon mystérieuse. Il avait disparu : l'Éternel l'avait pris auprès de lui ; il continuait à vivre dans les sphères célestes ou dans l'Eden jusqu'au jour du jugement final (ch. XII ; LXXXVII, 3 ; XC, 31).

Où trouver un meilleur patron que celui-là pour servir de garant aux révélations d'un visionnaire du second ou du premier siècle avant l'ère chrétienne, sur le gouvernement de Dieu dans le monde et les destinées de l'humanité? Du moment qu'il était admis, comme je vous l'ai montré, que l'attribution d'enseignements bienfaisants à quelque personnage vénéré du passé était une œuvre excellente, il ne fallait pas hésiter à choisir Hénoch. Son nom déjà le désignait. Hénoch signifie : « l'initié, celui qui a reçu l'instruction ». Oui, certes, il avait reçu une initiation extraordinaire, lorsqu'il avait été admis dans le ciel au cours de sa vie terrestre. Il avait pu y faire connaissance directement avec les choses cachées aux regards des hommes, avec les mystères de la création, les rouages de la nature, les secrets de la marche des astres. Grâce à ses relations suivies avec les anges il avait reçu l'explication de toutes ces merveilles du monde physique. Il avait été jugé digne de lire les livres où sont consignées les actions des hommes en vue du jugement (ch. XXXIX). L'Eternel lui-même n'avait pas dédaigné de se servir de lui comme d'un secrétaire pour révéler aux habitants de la terre les terribles perspectives du jugement céleste (ch. XII à XV). Dès le second siècle avant J.-C., il passait, d'après un historien samaritain cité par Eusèbe (*Praep. evang.*, IX, 17, 8), pour le fondateur de l'astrologie. Chez les Arabes, où il s'appelle Idris, c'est-à-dire le savant, il devient le médiateur de la science supérieure, auquel le célèbre commentateur du Koran, Beidâwî, n'attribue pas moins de trente écrits divinement inspirés. Et jusque dans le moyen âge il passe pour le révélateur de toute espèce de pratiques magiques ou de connaissances mystérieuses. En vérité, son nom s'imposait à qui voulait révéler aux hommes les secrets de la nature et les mystères de l'avenir.

Aussi les Apocalyptiques du second ou du premier siècle avant

notre ère ne manquèrent-ils pas de se mettre sous son patronage, et le résultat de leur pieuse substitution fut notre *Livre d'Hénoch*, un ouvrage considérable en cent huit chapitres, aussi long que le livre de la Genèse, un recueil d'apocalypses, dont l'autorité fut grande, soit chez les Juifs, soit chez les premiers chrétiens, et dont on retrouve des citations jusqu'au IXe siècle. Il ne paraît pas douteux que les éléments essentiels du livre soient originaires de Palestine, et qu'ils émanent d'un milieu qui n'est ni sadducéen, ni spécifiquement pharisien, mais avant tout avide de surnaturel et visionnaire. L'original a dû être écrit en araméen ou en hébreu, ainsi que M Joseph Halévy l'a montré dès 1867. Toutefois, comme l'ouvrage se compose de morceaux indépendants les uns des autres, rajoutés les uns aux autres ou combinés au moyen d'interpolations, suivant la méthode de composition que je vous ai décrite, il y a un instant, il n'est pas impossible que l'origine hébraïque, palestinienne, certaine pour les morceaux les plus importants, par exemple pour le récit de la punition des anges déchus, ne s'applique pas à tous ces fragments.

De cet original hébraïque, en effet, il ne reste pas une ligne, peut-être pas même une citation. L'ouvrage semble avoir été, presque dès l'origine, infiniment plus répandu dans la traduction grecque, dont on trouve des citations dans le Nouveau-Testament, chez des Pères de l'Eglise et chez des chroniqueurs byzantins. Celle-ci, à son tour, disparaît au moyen âge. Pendant plusieurs siècles on put croire que le livre d'Hénoch était perdu sans recours, comme tant d'autres apocalypses de la même époque. En réalité, les révélations d'Hénoch n'avaient pas disparu dans le gouffre de l'oubli. Elles s'étaient conservées dans une traduction en langue géez, dans la Bible éthiopienne. Mais l'Abyssinie était bien loin, avant le canal de Suez et les appétits de colonisation qui se sont déchaînés de nos jours. Il fallut attendre jusqu'en 1773 pour que la vieille Apocalypse, en costume éthiopien, refit son apparition en Europe, rapportée par le voyageur anglais Bruce, sous forme de deux manuscrits, dont l'un fut déposé à Oxford, l'autre à Paris.

On était, semble-t-il, si bien habitué a la considérer comme perdue, que l'on ne fit pas, tout d'abord, attention à cette trou-

vaille. Notre Sylvestre de Sacy fut le premier à en donner une traduction fragmentaire en 1800. Des Anglais et des Allemands suivirent, jusqu'à ce que le savant professeur d'hébreu à Berlin (alors à Tubingue), M. Dillmann, en donnât une édition, une traduction et un commentaire scientifique en 1851 et 1853.

Cependant ce n'était là que la traduction d'une traduction. Si vous avez jamais fait faire des versions, vous devez savoir par expérience combien souvent le dicton italien « traduttore-traditore » est vrai. Il était réservé à notre Mission archéologique française au Caire d'apporter au débat un document du plus haut intérêt, une partie du texte grec, proche parent de celui sur lequel la traduction éthiopienne avait été faite.

Au cours des fouilles exécutées en Egypte pendant l'hiver de 1886-1887, sur les ordres de M. Grébaut, dans le cimetière chrétien d'Akhmîm, trois fragments de textes précieux à divers titres ont été retrouvés : un important chapitre de l'*Evangile de Pierre*, un morceau d'une *Apocalypse de Pierre* et, enfin, le premier tiers presque complet du texte grec du *Livre d'Hénoch*. Ainsi la vieille apocalypse apportée du ciel par Hénoch, d'après la légende, a dormi sous terre pendant près de mille ans, dans ce sol de l'Egypte qui est vraiment la terre d'immortalité, et, sous les coups de pioche de la science française, la voici qui ressuscite et qui, grâce aux soins de M. Bouriant, son éditeur, et de M. Lods son interprète et son commentateur, reparaît aujourd'hui, mutilée encore, mais multipliée à un nombre plus grand d'exemplaires qu'il n'y en a jamais eu, par la magie de l'imprimerie et de la civilisation moderne, ces puissances qui, sans surnaturel et sans miracles, dépassent tous les arts magiques dont l'Hénoch légendaire s'était fait le propagateur !

Ah ! ce n'est plus comme en 1773, lorsque Bruce rapporta d'Abyssinie les manuscrits éthiopiens. Nos érudits modernes se sont jetés sur ces nouveaux textes comme des affamés trop heureux d'avoir une nouvelle espèce d'aliments à se mettre sous la dent, et rien qu'à vous énumérer les travaux dont ces trois fragments ont été l'objet depuis un an, j'aurais de quoi vous retenir une heure. Je n'en ferai rien, rassurez-vous. Sachez seulement que cette traduc-

tion grecque retrouvée est précieuse pour contrôler la valeur du texte éthiopien, qui se révèle à nous défectueux sur bien des points, et qu'elle n'est pas moins intéressante par les preuves nouvelles qu'elle apporte à l'appui d'un original hébraïque.

Malheureusement elle est incomplète. Des nombreux morceaux qui ont été assemblés pour former ce que nous appelons *le* Livre d'Hénoch, mais ce que les écrits de même époque appellent plus justement *les* Livres d'Hénoch, le texte grec ne nous en fait connaître qu'un, l'un des plus importants, il est vrai, le récit de la chute des anges et de leur jugement par l'Eternel. Mais pour apprécier ce récit à sa juste valeur, il est indispensable de se faire une idée de l'ensemble du livre, et c'est ici que commence la partie la plus délicate de ma tâche, car il s'agit de faire de l'ordre avec du désordre, de rendre claire la pensée de gens qui se complaisent dans le clair obscur et qui joignent à une étonnante précision de détails dans leurs descriptions, une non moins étrange incohérence dans les grandes lignes de leurs conceptions.

***

Le *Livre d'Hénoch* se compose des éléments suivants, tantôt nettement distingués les uns des autres, tantôt combinés et interpolés : le récit de la chute des anges et du jugement exercé sur eux par l'Eternel ; — les récits des voyages d'Hénoch à travers les régions célestes de la terre et les cieux supérieurs où siège la divinité ; — les descriptions, dites *Allégories,* des demeures des justes et des élus, du Fils de l'homme qui exercera le jugement messianique au jour marqué par l'Eternel, de la punition et de l'anéantissement des méchants ; — des visions où l'histoire toute entière du peuple d'Israël défile sous un curieux symbolisme pour aboutir à l'annonce du jugement final ; — une théorie très curieuse sur la marche des astres et la météorologie en général ; — d'autres visions et révélations faites à Noé, qui se trouvent là, on ne sait trop pourquoi, et qui semblent postérieures au reste ; — des exhortations morales pour encourager les justes et inspirer une saine terreur aux méchants. Vous le voyez, il y a un peu de tout, et ce beau désordre se

complique d'un langage figuré dont il faut avoir la clef pour y comprendre quelque chose. Les apocalypses, en général, ne procèdent pas autrement. Sous prétexte de nous révéler des mystères surhumains, elles s'embrouillent si bien dans leurs symboles et leurs images qu'elles finissent par être aussi incompréhensibles que les écrits d'un de nos auteurs décadents modernes.

Cependant il parait qu'à la condition de subir une certaine initiation, on finit par comprendre les décadents. Il en est de même des Apocalypses. En y regardant de près, on ne tarde pas à découvrir le fil d'Ariane qui doit vous guider dans ce labyrinthe. Le compilateur qui a groupé et sans doute partiellement composé notre Livre d'Hénoch, s'est tout d'abord proposé de relever le moral de ses coreligionnaires, abattus par le spectacle des iniquités impunies et portés à douter des promesses divines. Les justes seront récompensés ; les méchants seront punis et périront : tel est l'exorde et telle est la péroraison de son livre (ch. I à V ; XCIV à CV). La volonté de Dieu à cet égard est formelle ; les actions des hommes sont pesées dans une balance (ch. XLI), notées dans les livres de l'Éternel (ch. XXXIX ; XLVII) : sa justice ne faillira point.

La preuve en est dans les révélations accordées au sage mystérieux qui a vu ces livres et qui a eu connaissance des secrets de Dieu. Le jugement à venir n'est pas le premier qu'il ait annoncé. Il en a prédit d'autres qui se sont réalisés. Déjà il avait été chargé par l'Eternel d'annoncer aux anges déchus la punition qui devait les frapper en attendant le jugement final (ch. XIII). Déjà il a vu le grand gouffre, le lieu où finissent les cieux et la terre et où sont punis les astres qui ont désobéi aux ordres de l'Eternel (ch. XVII). Déjà il a annoncé aux hommes, à la suite d'une première vision, le jugement divin qui s'est abattu sur eux lors du déluge (ch. LXXXIII et suiv.). La preuve est faite : les révélations accordées à Hénoch ne sont pas trompeuses. Comment le seraient-elles, d'ailleurs, puisqu'il a été initié, non seulement aux ressources cachées de la justice divine, mais encore à tous les mystères de la nature? Les archanges eux-mêmes lui ont révélé la marche des astres, de quelle façon le soleil et la lune sortent, chacun à son heure, par une des six portes de l'Orient pour rentrer chez eux par une des six portes de l'Occi-

dent, le numéro des portes variant avec les saisons (ch. LXXII et suiv.), et comment la chaleur passe par les douze ouvertures du char solaire pour rayonner sur la terre. N'a-t-il pas vu les réservoirs des astres, des éclairs et des tonnerres, les prodigieux magasins où l'Eternel conserve ses provisions de feu, d'eau, de pierres précieuses, les sources des vents qui servent à l'Eternel pour maintenir l'ordre dans les choses créées, pour faire marcher les astres, le soleil, et qui figurent ici, en général, comme les forces motrices dans toute la création (ch. XVII et suiv. ; LX, 11 ; LXII)? N'a-t-il pas entendu l'Eternel appeler les éclairs et les astres par leurs noms comme autant d'êtres vivants (ch. XLIII)? N'a-t-il pas été transporté en vision jusque dans le palais même de Dieu et n'a-t-il pas mérité d'être chargé d'une mission directement par l'Eternel ?

« Et c'est ici ce qui m'a été montré en vision. Voici, dans la vi-
» sion, des nuages m'appelaient et des brouillards m'adressaient la
» parole, et le cours des astres et les éclairs m'inquiétaient et me
» troublaient ; et des vents dans ma vision m'entraînèrent et m'en-
» levèrent en haut et me portèrent dans le ciel ; et je marchai jus-
» qu'à ce que j'approchasse d'une construction : un mur en grêlons
» entouré de langues de feu qui commencèrent à m'effrayer.

» Et j'entrai dans les langues de feu ; et je m'approchai d'une
» grande maison construite en grêlons ; et les murailles de la mai-
» son étaient comme des tables de pierre qui étaient toutes en
» neige ; et le sol était de neige. Et les toits ressemblaient au cours
» des astres avec des éclairs et au milieu d'eux des chérubins de
» feu, et un ciel comme de l'eau. Et un feu brûlait autour des mu-
» railles, et les portes étaient embrasées. J'entrai dans cette mai-
» son : elle était chaude comme le feu et froide comme la neige ; et
» il ne s'y trouvait nulle nourriture vivifiante ; la crainte m'enve-
» loppa et un tremblement me saisit ; et j'étais agité et tremblant
» et je tombai.

» Je regardais dans ma vision, et voici une autre porte ouverte
» vis-à-vis de moi ; et la maison était plus grande que celle-ci et
» tout entière construite en langues de feu, et de tout point supé-
» rieure en éclat et en magnificence, si bien que je ne puis vous

» donner de description de sa gloire et de sa majesté. Le sol en » était de feu ; le haut, c'étaient des éclairs et des astres accom- » plissant leurs cours ; et son toit était un feu brûlant.

» Je regardai et je vis un trône élevé, et son apparence était » comme celle de la glace ; et sa roue comme celle du soleil bril- » lant, et son ciel, c'étaient des chérubins. Et sous le trône sor- » taient des fleuves de feu embrasés ; et je ne pus pas les regarder. » Et la grande gloire de Dieu y était assise ; son vêtement avait » l'apparence du soleil, plus étincelant et plus blanc que toute » neige. Et aucun ange ne pouvait entrer dans cette maison ni » voir sa face à cause de sa splendeur et de son éclat ; et nulle » chair ne pouvait regarder son feu, qui brûlait autour de lui. Or, » un grand feu se trouvait auprès de lui ; et nul n'en approche. » Tout autour dix mille myriades se tiennent devant lui et chacune » de ses paroles est exécutée. Et les saints entre les anges qui l'ap- » prochent ne se retirent pas pendant la nuit et ne s'éloignent pas » de lui.

» Et moi, j'étais resté jusqu'à ce moment la face contre terre, » prosterné et tremblant ; et le Seigneur m'appela de sa bouche, » et me dit : « Viens ici, Hénoch, et écoute ma parole ». Et étant » venu vers moi, l'un des saints me releva et me fit tenir debout » et me conduisit jusqu'à la porte ; mais moi je baissais mon vi- » sage » (Ch. XIV, 8 à 25, cité d'après la traduction de M. Lods, p. 79 à 80).

En vérité, celui qui avait contemplé un pareil spectacle, celui qui avait vu le feu et la neige, le chaud et le froid, coexister en la demeure de l'Eternel, comme un Hégélien reconnaît en Dieu l'identité des contraires, celui-là pouvait être cru sur parole, lorsqu'il affirmait avoir vu dans une des hautes montagnes célestes les quatre cavités destinées aux âmes des morts, l'une lumineuse pour les justes, les autres obscures pour les différentes catégories de pécheurs, où les esprits doivent séjourner jusqu'au jour du jugement ; — ou bien quand il décrivait le pays horrible destiné aux maudits de toute éternité et le jardin de justice, au-delà de la mer Erythrée, où fleurit l'arbre de la connaissance ; — ou bien encore lorsqu'il affirmait avoir vu le Fils de l'homme, le Messie justicier et

vengeur, choisi et prédestiné par Dieu de toute éternité pour venir ici-bas détruire la puissance des impies et des grands de la terre et assurer aux saints les joies de ce monde et les joies éternelles.

***

Voilà la succession des jugements divins à travers l'histoire, tels qu'Hénoch les retrace. Voilà l'âme du livre, dégagée de tous les détails qui, si curieux soient-ils, nous retiendraient trop longtemps. Et combien n'est-elle pas instructive, cette pensée réduite à ses éléments essentiels!

Voici d'abord la curieuse légende de la chute des anges, qui nous apparaît ici pour la première fois dans son complet épanouissement, comme l'un des drames essentiels de la philosophie de l'histoire, — œuvre étrange de l'aggada primitive, qui brode des variations incessantes sur les vieilles légendes de la Bible et qui trahit ici, de la façon la plus claire, l'influence exercée par les traditions grecques sur l'imagination juive après la conquête d'Alexandre, parce qu'elle porte les traces évidentes du mythe des Titans. Les anges n'ont pas de compagnes. Ils n'en ont pas besoin. Leur race est assurée de ne pas s'éteindre, puisqu'ils ont été créés immortels. Mais ils n'ont pas su résister aux séductions des filles des hommes ; ils sont descendus des cieux vers elles ; ils leur ont livré les secrets de Dieu, pour autant qu'ils les connaissaient ; ils leur ont appris les arts magiques, la fabrication des armes meurtrières, les maléfices de tout ordre. Et de cette union mal assortie sont nés les géants, exploiteurs de l'humanité. Mais les âmes des morts crient et demandent justice ; leur gémissement monte jusqu'aux portes du ciel. C'est alors que la colère de Dieu éclate et que le jugement des anges déchus prélude, dans le grand drame providentiel, au jugement qui s'abattra plus tard sur les hommes pervers. Etrange et, après tout, profonde poésie, qui résoud déjà le problème du mal par l'hypothèse, bientôt généraliséo dans le gnosticisme chrétien et païen, de la déchéance des êtres supérieurs à l'homme, sous l'empire de ce mystérieux et trop souvent irrésistible attrait que la beauté des formes extérieures exerce sur toute créature. Les anges

eux-mêmes n'ont pas su résister à la grâce souveraine des filles des hommes. L'ivresse d'un moment leur a paru préférable à la sagesse éternelle ! N'est-ce pas là presque toute l'histoire morale de l'humanité ?

Voici maintenant, à l'autre pôle de l'histoire, la non moins curieuse apparition du Fils de l'homme (ch. XLVI), véritable type prophétique dont la première spéculation chrétienne s'emparera pour y rattacher l'apothéose qui du prophète de Nazareth fera l'être surhumain, préexistant, dépositaire des pouvoirs divins, mis en réserve par Dieu de toute éternité pour la grande œuvre de justice et de miséricorde envers les pécheurs repentants, qui doit couronner l'évolution du monde (ch. XLIX). L'analogie est si frappante que de nombreux critiques n'ont pas hésité à reconnaître dans cette allégorie du Fils de l'homme une œuvre postérieure au Christianisme, une sorte de projection en arrière du Christ glorifié sur la toile traditionnelle du messianisme juif. Ils oublient que rien, absolument rien dans le récit, ne trahit la moindre allusion à Jésus et que l'idée spécifiquement chrétienne de l'abaissement du Messie dans la vie humaine du Christ crucifié est tout à fait étrangère au Livre d'Hénoch. Non certes, le Fils de l'homme, vu par Hénoch, n'est pas un fils de l'imagination chrétienne, il en est plutôt le type précurseur, la transition historique, infiniment précieuse à reconnaître, entre le sauveur terrestre d'Israël chez les prophètes et la personnification céleste encore vague du Messie dans le Livre de Daniel, d'une part, et le Messie chrétien, à la fois humain et divin, d'autre part.

C'est là, Messieurs, ce qui rend ce Livre d'Hénoch si intéressant pour nous. Il est le témoin d'un travail de l'esprit juif dont les conséquences pour la vie religieuse et morale de l'humanité ont été incalculables. Non seulement il nous apporte l'écho de l'ancienne aggada, travaillant sur les légendes bibliques ; non seulement il nous introduit dans la société où les espérances messianiques prenaient les formes les plus arrêtées et les plus concrètes auxquelles le Christianisme devait se rattacher ; mais encore il nous atteste la transformation considérable qui s'est opérée dans les idées populaires juives sur la vie future, ou plutôt celle qui est

en cours de développement ; car sur ce point les idées des auteurs ne sont pas encore bien fixées. Tantôt ils se représentent que les méchants seront anéantis et que seuls les justes goûteront la vie éternelle ; tantôt, au contraire, il semble que les méchants aussi subsisteront dans l'éternité pour subir des souffrances sans fin. Ici reparaissent l'ancienne géhenne et le paradis terrestre ; ailleurs l'idée d'un séjour des morts situé à l'occident et affecté aux âmes seules trahit nettement l'influence du spiritualisme de la philosophie grecque. Messieurs, ne vous étonnez pas de ce désordre dans les idées relatives à la vie future chez des écrivains qui savent si bien décrire la géographie cachée des cieux et de la terre. Il n'est pas facile de décrire les conditions de la vie future. Les plus hardis et les plus pieux balbutient lorsqu'ils abordent ce domaine. Combien y a-t-il de croyants, de nos jours, qui passent leur vie en œuvres pieuses, pour s'assurer une place dans le paradis, et qui seraient bien embarrassés de dire en quoi consistera ce paradis ?

Le seul point qui, à quelques détails près, se dégage nettement des descriptions d'Hénoch, c'est la croyance très ferme à l'immortalité individuelle, le souci de l'âme individuelle du fidèle primant le souci du relèvement du peuple juif en tant que nation ; c'est, somme toute, une conception déjà spiritualiste du sort réservé aux justes et aux élus.

Mais ce qui caractérise tout particulièrement le livre d'Hénoch et ce qui lui donne, à mon sens, sa portée la plus considérable dans l'histoire de la pensée juive, c'est l'association intime et perpétuelle des préoccupations relatives à la destinée humaine et des préoccupations relatives à la constitution de l'univers. L'ordre moral et l'ordre physique sont étroitement liés dans les conceptions des auteurs. La régularité et la souveraineté du gouvernement de Dieu dans l'univers, dans la direction des vents, des éléments, des astres, des anges et autres êtres surhumains, sont présentées comme la contre-partie, la garantie et la sanction de la souveraineté divine dans la direction des destinées humaines. La connaissance des mystères de la création apparaît comme la condition de la connaissance des mystères du salut.

Voilà ce qui est capital, car dans cet ordre d'idées le Livre

d'Hénoch nous apporte les premières manifestations du gnosticisme chez les Juifs, les plus anciens témoignages de cette tendance qui devait envahir la philosophie chrétienne comme la philosophie païenne et qui dérive le salut d'une initiation intellectuelle aux mystères des divers ordres de création.

Nous avons ici, dans un document qui est bien palestinien, puisqu'il paraît avoir été originairement hébraïque, dans un document qui est certainement antérieur au Christianisme, l'écho le plus instructif du travail qui se fit dans le monde juif de la Palestine comme dans le monde juif alexandrin, à partir du moment où la piété juive entra en contact avec la civilisation grecque. Mais, pour être de même origine, il ne fut pas identique. Tandis que les Juifs d'Alexandrie, Philon en tête, s'abandonnèrent très largement à l'esprit philosophique grec et traduisirent le judaïsme mosaïque en langage platonicien ou stoïcien les Juifs de Palestine accommodèrent des traditions grecques comme celles des Titans et des conceptions philosophiques grecques, comme celles des idées platoniciennes ou des puissances stoïciennes, à leurs propres légendes et leurs propres notions, plus imagées que solidement déduites.

Avez-vous remarqué les réservoirs des astres, des vents, du feu, etc., vus par Hénoch dans le ciel ? Vous rappelez-vous les livres de l'Eternel où sont notées les actions des hommes et où tout est écrit à l'avance, et le Messie qui existe au ciel de toute éternité ? Avez-vous observé que, d'après la philosophie d'Hénoch, tout ce qui existe sur la terre a existé auparavant dans le ciel, en réserve, attendant son tour de paraître sur la scène ? Eh bien, messieurs, cette conception bizarre, naïve, n'est pas autre chose que la contre-partie en langage concret, en représentations matérielles et populaires, de la spéculation judéo-alexandrine sur les Idées et les Forces, existant en Dieu à l'état virtuel, en réserve, et sortant de lui pour s'imprimer dans la matière et donner ainsi naissance au monde et à l'histoire. La fécondation du Judaïsme par l'esprit grec produit une philosophie à Alexandrie, des apocalypses gnostiques en Palestine.

Je ne puis pas développer longuement cette idée devant vous,

mais ceux qui sont au courant de ces études me comprendront et, s'ils acceptent mon opinion, ils reconnaîtront avec moi la grande signification de ce fait dans l'histoire de la pensée juive.

Vous le voyez, Messieurs, sous toutes les bizarreries et les fantasmagories des visions d'Hénoch, il y a plus de choses intéressantes et sérieuses qu'on ne pourrait le soupçonner au premier abord. Mais il y a surtout une qualité qui doit leur assurer notre respect, comme à tous les documents de ce temps inspirés du même esprit, quelle que soit leur étrangeté pour les lecteurs modernes : c'est l'intensité de la foi morale qui s'y déploie ; c'est l'assurance invincible qui retentit à travers toutes les paroles, du triomphe inévitable, nécessaire, de la justice ; c'est le défi jeté par la conscience du fidèle à toutes les apparences qui lui sont contraires et à toutes les puissances qui l'oppriment.

Les descriptions fantastiques du ciel et de la terre que nous offrent les visions d'Hénoch, comme celles de l'Apocalypse chrétienne, ne sont plus qu'un objet de curiosité historique. Mais ce qui demeure et ce qui doit demeurer comme le legs immortel de ce temps a l'humanité, c'est l'espérance messianique, la confiance inaltérable a la victoire du bien sur le mal, à la destruction des iniquités par le flot montant d'une justice plus puissante, la foi victorieuse à la souveraineté de l'ordre moral dans l'univers.

L'expérience nous a appris que cet avènement de la justice divine ne peut pas se produire d'une façon magique, par une révolution surnaturelle, par le drame grandiose de l'épopée messianique, mais que la justice se réalise graduellement, par un lent progrès et au prix des efforts et des sacrifices de l'humanité.

Mais prenons bien garde, en rejetant les espérances chimériques du merveilleux apocalyptique, de ne pas rejeter en même temps la foi ardente qui les a inspirées. Car alors, Messieurs, toutes nos lumières et tous nos progrès scientifiques ne suffiraient pas à compenser le trésor que nous aurions perdu.

PROCÈS-VERBAUX DES SÉANCES DU CONSEIL

SÉANCE DU 26 OCTOBRE 1893.

Présidence de M. HARTWIG DERENBOURG, *président.*

M. le Président fait connaître le sujet et la date de la Conférence de M. Jean Réville : elle aura lieu à la fin du mois de novembre et traitera de l'*Apocalypse d'Hénoch*.

M. le Président informe également le Conseil de la promesse qu'a bien bien voulu lui faire M. Philippe Berger de parler devant la Société cet hiver.

Communication est donnée de la lettre par laquelle M. le Président a remercié M. le baron Henri de Rothschild du don qu'il a fait à la Société à l'occasion de sa majorité.

M. Lucien Lazard appelle l'attention du conseil sur l'intérêt qu'il y aurait à photographier les anciennes synagogues de Cavaillon et de Carpentras avant que le temps les ait complètement détruites; ce sont deux beaux spécimens des monuments du culte israélite avant la Révolution.

Sont reçus membres de la Société :

MM. le rabbin HERRMANN, de Reims,

le rabbin KAMINKA, de Prague,

le rabbin EISLER, de Klausenbourg, présentés par MM. le grand-rabbin ZADOC KAHN et ISRAEL LÉVI ;

Richard GOTTHEIL, professeur au Columbia-College à New-York, présenté par MM. H. DERENBOURG et Th. REINACH.

SÉANCE DU 28 DÉCEMBRE 1893.

Présidence de M. Hartwig Derenbourg, *président.*

Le Conseil vote des remerciements à M. Jean Réville pour sa belle conférence sur l'*Apocalypse d'Hénoch*.

L'Assemblée générale est fixée au 27 janvier 1894. Une conférence sera faite, à cette séance, par M. René Worms, agrégé de philosophie, auditeur au Conseil d'Etat; elle aura pour sujet : *Spinoza*.

Sur la demande de Madame veuve Durlacher, dépositaire des publications de la Société, le Conseil décide de lui allouer annuellement une subvention de 50 francs, comme contribution aux frais d'assurance des ouvrages mis en dépôt dans ses magasins.

M. le Président annonce que la question d'un Index raisonné de la *Revue des Études juives* pourra vraisemblablement recevoir une solution favorable. Un savant qui a déjà rédigé, pour une autre revue savante, un excellent index consentirait à se charger de cette tâche. Le Conseil décide qu'avant de prendre une résolution définitive, il examinera un spécimen de cet index qui portera sur un ou plusieurs numéros de la *Revue*.

Sont reçus membres de la Société :

MM. Paul Grunbaum, présenté par MM. Th. Reinach et Israel Lévi;
Daniel Lévy, de San-Francisco,
Dr Voorsanger, de San-Francisco, présenté par MM. Zadoc Kahn et Israel Lévi;
Ruben Lévy, professeur à Jérusalem, présenté par MM. H. Derenbourg et Zadoc Kahn.

Les Secrétaires :

Albert Cahen,
Maurice Vernes.

VERSAILLES, IMPRIMERIE CERF ET Cie, 59, RUE DUPLESSIS.

RÉFLEXIONS SUR LES JUIFS

NOTE DE LA RÉDACTION.

Le présent mémoire peut être considéré comme inédit, des épreuves seulement en avaient été communiquées par l'auteur à ses amis. Notre regretté collègue, Isidore Loeb, avait voulu, dans ces pages écrites rapidement, donner l'esquisse d'un travail destiné à plaider l'émancipation des Juifs dans les pays où ils ne sont pas encore admis aux mêmes droits que leurs concitoyens des autres cultes. Cet essai n'était, en quelque sorte, qu'un programme. L'auteur se proposait d'en reprendre chacun des paragraphes, de l'étendre et de l'enrichir de documents probants. Dans cette intention, il avait réuni de nombreux matériaux, que nous avons retrouvés dans ses papiers. Bien qu'il eût exprimé maintes fois sa volonté arrêtée de ne point livrer à la publicité sous sa forme présente cette ébauche, nous n'avons pas craint de faire violence à ses scrupules, persuadés du profit que retireraient nos lecteurs de ces pages. Mais nous ne nous sommes cru le droit ni de rien changer au texte, ni de le compléter à l'aide des notes mêmes de M. Loeb, ni de le mettre à jour. On verra, en effet, que ce mémoire porte la date de sa rédaction, c'est-à-dire l'année 1885. Nous le reproduisons ici intégralement, bien que certains chapitres ne cadrent ni avec le ton ni avec le caractère ordinaire de nos travaux. Nos lecteurs, loin de nous en vouloir, nous sauront gré certainement d'avoir sauvé de la destruction cette étude si lumineuse, où se retrouvent les qualités de premier ordre de notre regretté président.

I

LA THÉORIE.

L'idée d'émanciper les Juifs et de leur accorder, dans l'État, les mêmes droits qu'à tous les autres hommes, est une idée toute moderne, mais elle est si juste qu'en moins de cent ans, et malgré des préjugés invétérés, elle s'est imposée à tous les esprits par l'unique force de la vérité. Le principe de l'égalité des droits appliqué aux Juifs a été un trait de lumière dans la politique, jus-

qu'alors si obscure et si déraisonnable, suivie à leur égard. Il apparaît avec l'évidence et la certitude d'un axiome.

Toute démonstration de ce principe est donc superflue. La question, discutée autrefois, est aujourd'hui vidée.

Il est absolument impossible de trouver aucune raison qui justifie des lois d'exception à l'égard d'une partie d'un peuple ou, en particulier, à l'égard des Juifs. Le principe de la fraternité humaine, de l'égalité des droits de tous les hommes est le fondement de tout État moderne. En dehors de ce principe, il ne peut y avoir qu'arbitraire et injustice, et un État qui n'est pas établi sur la justice ne peut même pas se concevoir.

Le mot d'émancipation, que l'usage autorise, est un mot inexact et qui ne rend qu'imparfaitement ce que l'humanité, la civilisation, l'équité réclament pour les Juifs. « Je n'aime pas, en général, ce mot d'émancipation, a dit Deak à la Chambre hongroise en 1866, il nous fait honte; on dirait que les Juifs ont été autrefois nos esclaves. Les Juifs ont le droit pour eux, et si nous le leur accordons, nous n'obéissons pas à des sentiments de sympathie ou d'antipathie, mais uniquement aux principes de la justice [1]. »

« Si nous continuons à refuser les droits de l'humanité aux Juifs, a dit Wolfgang Menzel, nous méritons de perdre les nôtres pour toujours [2]. »

Quels pourraient être, dans un État moderne, les motifs sur lesquels s'appuieraient des lois d'exception à l'égard des Juifs?

Des motifs religieux? La religion a certainement encore une grande part dans les préjugés et les sentiments malveillants qui règnent contre les Juifs dans certaines parties de l'Europe, elle peut exercer même son influence sur la conduite des hommes d'État à l'égard des Juifs, mais aucun d'eux n'oserait l'invoquer aujourd'hui pour justifier l'inégalité des Juifs. Il n'y a pas un gouvernement qui voudrait ou pourrait opprimer les Juifs pour les raisons qu'on mettait en avant au moyen âge, par exemple, que le crime des Juifs est indélébile, que Dieu veut qu'ils soient abaissés, afin que leur humiliation soit un éternel témoignage de leur erreur et de la gloire du christianisme. Ces raisons, qui paraissaient excellentes autrefois, et qu'on a même encore pu invoquer sérieusement dans le parlement anglais, dans la première moitié de ce siècle, ont perdu aujourd'hui tout crédit. La théologie est définitivement bannie de la politique [3].

[1] Wertheimer, *Jahrbuch für Israeliten*, 5627 (Vienne, 1867), p. XIII.

[2] *Literaturblatt*, 1833, n° 120; Encyclopédie Ersch et Grüber, article *Judenemancipation*, page 257, note 24.

[3] Les personnes qui sont encore sous l'empire des idées théologiques et qui vou-

« La culture européenne de ces derniers temps, dit Bluntschli [1], s'est peu à peu échappée et délivrée des liens qui unissaient le droit à une religion déterminée. Il est devenu clair pour les peuples actuels que la religion est une question de conscience intérieure qui ne peut être soumise à la force extérieure. Ils conçoivent le droit comme une organisation extérieure établie par les hommes, servant à un but humain, que des hommes doivent maintenir et subir, et qui, par conséquent, dans les mêmes circonstances, doit être la même pour tous. Voilà pourquoi le droit moderne a été séparé de la condition d'une religion déterminée et a été établi comme droit commun et égal pour tous les habitants d'un pays. »

Il est vrai que, dans les années de 1820 à 1850, il a été beaucoup parlé, en Allemagne, de l'État chrétien, et que, tout en reconnaissant que les Juifs devaient être émancipés et traités par la loi en égaux, on voulait cependant les éloigner de la politique, des hautes fonctions administratives, de la police, de l'enseignement, parce que, disait-on, l'État allemand était essentiellement un « État chrétien ». Mais les adeptes de cette théorie ne sont jamais parvenus à expliquer ce qu'ils entendaient par ce mot. La discussion remarquable de la Diète prussienne unie de 1847, dont nous aurons occasion de parler plus d'une fois, a montré les contradictions et les impossibilités qu'il renferme. On a vu alors que la formule était creuse ou absurde ; dès ce moment elle était définitivement condamnée.

L'État moderne est destiné à régler un certain nombre de questions matérielles et intellectuelles ou morales qui sont absolument étrangères à la religion ; la religion est une question individuelle, de pure conscience, et dont le législateur n'a pas à s'occuper. « L'expression de gouvernement essentiellement chrétien, a dit Macaulay, est aussi sensée que celle de cuisine essentiellement protestante ou d'équitation essentiellement chrétienne. Le gouvernement est fait pour maintenir la paix, pour nous forcer à régler nos disputes par voie d'arbitrage au lieu de les régler par des coups, pour nous forcer à suppléer à nos besoins par le travail au lieu d'y suppléer par la rapine [2]. » Il n'a rien à voir avec la religion.

draient les appliquer en politique ne doivent pas oublier, dans tous les cas, que le christianisme est né du judaïsme et que Jésus était juif.

[1] Bluntschli, *Der Staat Rumänien und das Rechtverhältniss der Juden in Rumänien*, Berlin, 1879, p. 10.

[2] Macaulay, *Essais politiques et philosophiques*, traduits par M. Guillaume Guizot, Paris, 1872, p. 382.

On a fait, il est vrai, contre les Juifs, cette objection qu'ils seraient partout des étrangers et qu'ils ne sauraient, par conséquent, être traités comme les indigènes.

Cette objection peut avoir deux sens :

Elle peut signifier que les Juifs ne sont pas de même race que les peuples parmi lesquels ils vivent ;

Ou bien, en laissant de côté cette question de race, indépendante de la volonté humaine, que les Juifs formeraient partout et volontairement une nation à part, un État dans l'État, une corporation fermée qui se distingue par des particularités physiques (type, force musculaire, etc.), par la législation, la langue, les mœurs, et qu'ils regarderaient partout le pays où ils demeurent comme une patrie provisoire, toujours prêts à l'abandonner pour la Terre-Sainte, patrie définitive vers laquelle seraient tournées toutes leurs aspirations.

La première objection repose sur cette idée que toute nation a pour fondement l'unité de race et que les Juifs, étant une race à part, ne peuvent faire partie d'aucune nation. Mais cette conception est absolument fausse.

Il est sans doute difficile de trouver une définition précise et claire du mot ou de l'idée de nation, mais tous les savants sont d'accord que l'unité d'une nation n'est pas fondée sur l'unité de race. Une nation est un groupe de personnes unies par les mêmes tendances, les mêmes souvenirs historiques, les mêmes aspirations pour l'avenir, et qui rattachent tous ces sentiments à une patrie commune, réelle et non pas idéale, et ayant une existence politique définie [1]. Suivant certaines théories, dit M. Topinard, « la nationalité est déterminée par la langue, doctrine purement ethnographique et radicalement fausse ; ainsi que l'a dit fort heureusement M. Abel Hovelacque, ce n'est qu'*une raison sociale*. Issue du hasard des événements plus encore que de la disposition géographique des lieux, elle s'affirme par la communauté des intérêts, des souffrances et des gloires ; le sang versé pour une même cause la cimente ; les cœurs battant à l'unisson d'un bout à l'autre du territoire en sont la caractéristique [2]. »

Quelle que soit la valeur de ces formules, il est certain que la race n'entre pas comme facteur indispensable dans l'idée de nation. Il y a des races qui se divisent entre plusieurs nationalités distinctes, comme, par exemple, la race slave, et inversement, il n'y a pas de nation qui ne soit composée de races diverses. La na-

[1] Voir, par exemple, Maurice Block, *Dictionnaire général de la politique*, 2e vol., Paris, 1874, p. 374.

[2] Topinard, *L'anthropologie*, 3e édit., Paris, 1879, p. 10.

tion de race pure et unique n'existe pas. Il n'y a pas au monde, ou du moins dans le monde civilisé, une seule race de sang absolument pur[1]. « Les races se sont divisées, dispersées, mêlées, croisées en toutes proportions, en toutes directions, depuis des milliers de siècles... On parle de race anglo-germanique et latine, de race allemande, anglaise, slave, comme s'il y avait dans ces épithètes autre chose qu'une dénomination politique, une agglomération fortuite d'éléments anthropologiques de sources diverses[2]. »

Déjà antérieurement aux temps historiques les races ont mélangé leur sang, et les races déjà altérées qui ont existé à l'origine des temps historiques se sont, depuis, croisées et mêlées à l'infini. Toutes les nations européennes sont formées d'un amalgame de races diverses, et on regarde généralement comme les mieux douées celles où un plus grand nombre de races ont fondu leurs différentes qualités ou corrigé, par une sorte de croisement intellectuel et moral, leurs défauts primitifs. La nation française est composée des races les plus diverses : Ibères, Ligures, Celtes, Germains, Romains, Grecs et même Arabes[3]. L'Italie est un mélange d'anciennes races latines, étrusques et grecques auxquelles se sont ajoutés des Ligures, des Celtes, des races germaniques (Lombards, Goths) et arabes. En Espagne se trouvent mélangés des Romains, des Ibères, des Ligures, des Celtes, des races germaniques comme les Visigoths, des musulmans arabes et berbères. En Angleterre on trouve les Ibères, les Ligures, les Celtes, Angles, Saxons, Danois, Normands, etc. On connaît l'incroyable mélange et juxtaposition de races de l'Autriche-Hongrie. L'Allemagne est, en grande partie, peuplée de Celtes, qui ne sont pas de race germanique ; dans le Mecklembourg, dans la Prusse, on rencontre des éléments slaves ou finnois. Les Allemands de nos jours sont essentiellement une race mélangée. « En Allemagne, dit M. Topinard, il serait plus difficile encore (qu'en France) de dégager un type germain. Toutes les invasions ont traversé ce pays d'orient en occident, y compris celles qui se sont arrêtées au nord et au centre de la France. Ni le fond préhistorique, ni les flots successifs venus ensuite n'ont réussi à constituer un type tant soit peu homogène... S'ils (les Allemands) sont une fédération de peuples, ils ne sont pas une race anthropologique[4]. »

[1] Topinard, *L'anthropologie*, 3e édit., page 458 : « Gerdy affirmait avec raison qu'il n'y a plus de races pures. »

[2] Topinard, *Ibid.*, page 456.

Lagneau, *Anthropologie de la France*, Paris, 1859, p. 572 à 752; comparez Topinard, p. 457-458.

[4] Topinard, *Ibid.*, p. 470.

« Les Hongrois ou Magyars, dit le même auteur, sont altérés par leur mélange avec des Turcs, des Khazars, avec des Bulgares et des Roumains... Les linguistes leur donnent une langue finnoise... Un peu d'obliquité des yeux et de saillie des pommettes chez quelques-uns fait songer, non pas au type finnois, mais à une influence mongole [1]. » En Russie, on trouve, au nord (et même plus loin, au centre), des populations finnoises ou mélangées de finnois ; çà et là, des populations plus ou moins mongoles ; parmi les paysans, qui ont le plus de chance de représenter l'élément primitif, il y a des physionomies qui rappellent celles des Aïnos purs et des Todas [2]. La nation russe peut être considérée comme formée de Slaves, de Lithuaniens, de Celtes, Germains, Mongols, Finnois, Lapons, Ougriens, Tartares, sans parler des Juifs [3]. Il n'y a pas un seul peuple en Europe dont la race soit absolument pure. L'objection de la race qu'on oppose aux Juifs est donc sans valeur et tombe d'elle-même.

Ce n'est pas tout : rien ne prouve que les Juifs qui demeurent actuellement dans la plupart des États européens soient des descendants des anciens Juifs de la Palestine et uniquement de race sémitique. Déjà plusieurs ethnographes ont remarqué la différence considérable qui existe entre certains types juifs, par exemple les Juifs dits espagnols et les Juifs dits allemands. Il y a des historiens qui soutiennent qu'un grand nombre de Juifs modernes de nos pays descendent de païens convertis au judaïsme dans les premiers siècles de l'ère chrétienne. Très particulièrement en Russie et en Allemagne, on a le droit de supposer que beaucoup de Juifs actuels descendent de ces fameux Khozars de race tartare qui s'établirent sur les bords du Volga et de la mer Caspienne vers le septième ou le huitième siècle, embrassèrent le Judaïsme et furent plus tard subjugués par les Russes. Sans vouloir exagérer cette thèse ni lui attribuer une trop grande importance, on peut dire avec M. Renan : « Cette race (la race juive), que l'on considère comme l'idéal de l'ethnos pur se conservant à travers les siècles par l'interdiction des mariages mixtes, a été fortement pénétrée d'infusions étrangères, un peu comme cela a eu lieu pour toutes les autres races... Des masses considérables de populations non israélites de sang ont embrassé le judaïsme, en sorte que la signification de ce mot au point de vue de l'ethnographie est devenue fort douteuse [4]. »

[1] Topinard, *Ibid.*, p. 470.
[2] Topinard, *Ibid.*, p. 468, 480, 481, 522.
[3] Elisée Reclus, *Europe scandinave et russe*, p. 853, et *Mittheilungen*, de Petermann, 23e vol., p. 141 à 143.
[4] Renan, *Le Judaïsme comme race et comme religion*, Paris, 1883, p. 24 et suiv.

Et plus haut[1] :

« Il y eut sans doute en Gaule des émigrés juifs (de race sémitique), mais il y eut aussi une foule de gens qui se rattachèrent au Judaïsme par conversion et qui n'avaient pas un seul ancêtre en Palestine. Et quand on pense que les juiveries d'Allemagne et d'Angleterre sont venues de France, on se prend à regretter de n'avoir pas plus de données sur les origines du Judaïsme dans notre pays. On verrait probablement que le Juif des Gaules du temps de Gontran et de Chilpéric n'était le plus souvent qu'un Gaulois professant la religion israélite... Mais il y a un événement historique plus important, plus rapproché de nous et qui semble avoir eu des suites très graves : c'est la conversion des Khozars... Est-ce qu'un Juif d'origine palestinienne se serait jamais appelé Toktamisch (comme s'appellent des Juifs sur des inscriptions hébraïques de Crimée), au lieu de s'appeler Abraham, Lévy ou Jacob? Evidemment non; ce Toktamisch était un Tatar, un Nogaï converti. Cette conversion du royaume des Khozars a une importance considérable dans la question de l'origine des Juifs qui habitent les pays danubiens et le midi de la Russie. Ces régions renferment de grandes masses de populations juives qui n'ont probablement rien ou presque rien d'ethnographiquement juif[2]. »

On pourrait remonter plus haut encore dans l'histoire du croisement des races juives et non juives. Les païens convertis autrefois au Judaïsme en Syrie, à Palmyre, dans l'Adiabène, n'étaient sans doute pas tous de race sémitique. Ceux de Rome ou d'Alexandrie, plus nombreux peut-être qu'on ne pense, ne l'étaient assurément pas du tout. On sait que dès les premiers siècles de l'ère chrétienne une propagande juive assez active se faisait à Rome et sûrement aussi dans d'autres parties de l'Empire romain[3]. « Dans presque toutes les parties du monde alors connu, *un très grand nombre de personnes* s'étaient rattachées au Judaïsme. Le prosélytisme avait peu à peu pris un développement extraordinaire... Depuis longtemps déjà, dit Josèphe, beaucoup de personnes se sont prises d'un grand zèle pour la manière dont nous (les Juifs) adorons Dieu et il n'est pas une seule ville, aussi bien parmi les Grecs que parmi les Barbares, il n'est pas un seul peuple où ne

[1] *Ibid.*, p. 22–23.

[2] Sur les Khozars juifs, on peut voir d'Hosson, *Des Peuples du Caucase* (Paris, 1828); Vivien de Saint-Martin, *Les Khazars*, Paris, 1851 ; Harkavy, Discussions des écrivains juifs au sujet des Chozars (en russe), Saint-Pétersbourg, 1874 ; Harkavy, dans *Russische Revue*, 1875; P. Cassel, *Der Chazarische Kœnigsbrief*, Berlin, 1877.

[3] Voir Renan, *Histoire des origines du christianisme*, V, 283 et suiv. ; 227 et suiv.

soit répandue l'observation du septième jour comme jour de repos, où l'on n'ait adopté et le jeûne et l'allumage des flambeaux et plusieurs de nos préceptes relatifs aux mets. Ils aspirent aussi à imiter l'accord qui règne entre nous, notre ardeur dans les travaux manuels[1]... » Voilà donc, dans nos pays, et dès les temps anciens, beaucoup de Juifs qui ne sont pas de sang juif.

On constate qu'il y a, parmi les Juifs européens, deux types distincts, certainement d'origine différente, le type des Juifs espagnols et le type des Juifs allemands. Parmi les Juifs de Perse on remarque aussi deux types différant l'un de l'autre et indiquant une diversité d'origine[2]. Ni les Falaschas d'Ethiopie, qui sont Juifs, ni les Beni-Israël de l'Inde, ni probablement les tribus nomades juives qui sont répandues sur les confins du Sahara, au sud de l'Algérie, ne sont de sang sémite[3]. De tous côtés le sang juif a reçu des affluents de sang arien ou autre qui l'ont profondément modifié.

Pour en revenir à nos pays occidentaux, les quantités considérables de sang aryen y ont été mêlées au sang juif, pendant tout le moyen âge, par le mariage entre Juifs et chrétiens et par la conversion des esclaves. On sait que le commerce des esclaves était très florissant au moyen âge et que les Juifs s'en sont occupés aussi bien que les chrétiens. Une des grandes préoccupations des conciles et des papes a été d'empêcher que les esclaves qui étaient entre les mains des Juifs ne fussent convertis par eux au Judaïsme[4], il est donc incontestable que ces conversions ont été nombreuses. Les mariages entre Juifs et chrétiens étaient aussi fréquents, comme le prouvent encore les canons des conciles[5].

[1] Kuenen, *Judaïsme et Christianisme*, dans *Revue de l'histoire des religions*, 4e année, tome VII, n° 2 (Paris, 1883), p. 208-209.

[2] Polack, *Persien*, Leipzig, 1865, I, p. 21 et suiv.

[3] Sur les Falasches, voir principalement Philoxène Luzzatto, *Mémoire sur les Juifs d'Abyssinie*, dans *Archives Israélites*, années 1851 à 1854 ; J. Halévy, *Travels in Abyssinia*, dans le volume des Miscellanées de la *Society of Hebrew Literatur*, 2e série, 2e vol., Londres, 1877. — Pour les Beni-Israël, voir Benjamin II, *Cinq années de voyage en Orient*, Paris, 1856 ; *Archives Israélites*, 1855, p. 273 à 275. — Sur des Juifs agriculteurs du désert africain, voir *Univers israélite*, II, 503.

[4] Voir, par exemple, les conciles d'Elvire (305), de Laodicée (397), de Chalcédon (451), d'Agde (506), d'Auvergne (535), de Reims (630) ; la bulle de Grégoire IX, du 5 mars 1233 ; voir aussi Baronius, tome XXI, p. 91, ad annum 1233. Sur les conversions des chrétiens en général au Judaïsme, voir, par exemple, le concile de Bourges de 1276 (Baronius, tome XI, p. 1026), la bulle de Nicolas IV, du 5 septembre 1288 et la lettre très curieuse du même pape aux archevêques d'Arles, d'Aix, etc., en 1290 Baronius, tome XXIII, p. 92).

[5] Par exemple, le concile de Tolède de 589 (Labbe, tome V, p. 1012), le concile de Tolède de 633 (*Ibid.*, p. 1719). Le code théodosien, chapitre *De Judæis*, titre : *Ne quis*, défend déjà les mariages entre Juifs et chrétiens ; Cf. le Bullaire de Benoît XIV, tome III, p. 4.

Inversement, il n'y a pas de population chrétienne en Europe qui n'ait reçu une infiltration, quelquefois assez importante, de sang juif. Qui pourrait dire combien de milliers de Juifs se sont baptisés en Allemagne pendant les persécutions des premières croisades, pendant les horribles scènes de la peste noire et dans cent autres circonstances où ils étaient mis en demeure de choisir entre le baptême et la mort ? En Espagne, les rois Visigoths des premiers siècles, les persécuteurs de 1391, et enfin l'inquisition ont poursuivi, par le fer et le feu, la conversion systématique des Juifs. Le sang juif coule à pleins bords dans les veines du peuple espagnol, et on le sait si bien qu'un cardinal a composé le *Tison de la noblesse espagnole*[1], où les plus grandes familles d'Espagne sont stigmatisées comme juives. On le voit, le sang juif a été mélangé de toutes façons avec le sang d'autres races. Il a tour à tour reçu ou porté chez d'autres des quantités considérables de sang étranger. L'Allemand qui attaque aujourd'hui un Juif sous prétexte qu'ils ne sont pas de la même race se trompe doublement. Le Juif peut descendre d'un aryen ou d'un finnois converti au Judaïsme ; son adversaire chrétien peut descendre de quelque Juif du moyen âge, victime de l'antisémitisme de l'époque. Rien ne garantit que ce Juif qu'il poursuit de sa haine ne soit pas un homme de son sang et de sa race.

Où est, d'ailleurs, la différence entre la race juive et les races aryennes? Tout le monde convient que la race juive ou la race sémite, en général, se rattache aux types européens[2]. On a en vain cherché à décrire scientifiquement le type juif, on n'y est point parvenu[3]. M. Renan a très bien expliqué comment les Juifs du ghetto ont une certaine physionomie particulière, résultat de l'oppression ; mais depuis l'émancipation des Juifs, les caractères particuliers de cette physionomie s'effacent. Ils ne sont déjà plus visibles chez un grand nombre de Juifs français et italiens. Cette physionomie est, dans l'histoire naturelle des Juifs, un accident qui disparaît, elle ne constitue pas un type. Les Juifs font partie du type blanc dont les diverses espèces ou variétés peuplent nos pays. Entre un juif français ou allemand et un chrétien français ou allemand, il y a assurément moins de différence, s'il y en a une, qu'entre un Français et un Allemand, un Allemand et un Slave.

[1] *El tizon de la nobleza espanola*, por el Cardenal de Francesco Mendoza ; Barcelone, 1880.

[2] Topinard, *Ibid.*, 469.

[3] Topinard, par exemple, est impuissant à en tracer la caractéristique, il se rabat sur une description du type sémite, faite par Rawlinson d'après les monuments assyriens et sur les prétendus caractères moraux des Juifs, *Ibid.*, p. 477.

Mais cette différence fût-elle plus sensible, il n'y aurait aucune raison de repousser les Juifs d'un pays et de leur refuser les droits civils ou politiques. Toutes les nations sont composées de races différentes où la race juive peut trouver sa place légitime.

Il sera question plus loin des objections tirées de ce que les Juifs formeraient une nation à part, isolée par ses mœurs, sa langue, ses tendances, son désir de restauration du royaume juif à Jérusalem. Nous avons peine à croire qu'on accorde une valeur sérieuse à toutes ces allégations; elles sont en grande partie fausses, en partie elles reposent sur des faits qui sont le résultat d'une persécution séculaire et qui disparaîtront avec le régime d'oppression qui les a créés.

« Toutes les fois, dit M. Renan, que vous mettrez ensemble des personnes de n'importe quelle race et que vous les astreindrez à une vie de ghetto, vous aurez les mêmes résultats... La position des protestants dans un pays où, comme en France, le protestantisme est en minorité, a beaucoup d'analogie avec celle des Juifs, parce que les protestants, pendant fort longtemps, ont été obligés de vivre entre eux et qu'une foule de choses leur ont été interdites comme aux Juifs. Il se crée ainsi des similitudes qui ne viennent pas de la race, mais qui sont le résultat de certaines analogies de situation... Les calomnies répandues dans les parties peu éclairées de la population contre les protestants et les Juifs ont été les mêmes. Les professions vers lesquelles une secte, exclue de la vie commune, est obligée de se porter sont les mêmes... Chez les Juifs, la physionomie particulière et les habitudes de vie sont bien plus le résultat des nécessités sociales qui ont pesé sur eux pendant des siècles qu'elles ne sont un phénomène de race [1]. »

Un fait est capital dans cette question : c'est l'assertion et la volonté formelles des Juifs, ce sont leurs actes conformes à cette volonté exprimée par eux en toutes circonstances. Ils témoignent, dans tous les pays où ils demeurent, d'un patriotisme dont la sincérité et la profondeur sont reconnues de tous, ils ont pour ces pays et ceux qui les gouvernent un attachement auquel tout le monde a rendu hommage et dont la loyauté est au-dessus de tout soupçon. Dans toutes leurs manifestations officielles ou privées, ils déclarent qu'ils sont Français en France, Allemands en Allemagne, Russes en Russie. Leur conduite le prouve en temps de paix comme en temps de guerre ; chaque fois que leur pays a eu besoin de leur dévouement, on les a trouvés prêts à sacrifier leur for-

[1] Renan, *Le Judaïsme comme race*, p. 26 et 28.

tune et leur sang. Ils déclarent également qu'ils ne veulent pas former une secte à part, encore moins une nation dans la nation ou un État dans l'État. Les liens particuliers et un peu plus étroits qui les unissent dans un même pays ou qui unissent entre eux les Juifs des différents pays leur sont imposés par la pression extérieure, par le préjugé qui les rend, bon gré mal gré, solidaires les uns des autres, et impute à tous les fautes de quelques-uns, enfin par la nécessité de se défendre en commun contre un ennemi commun. L'histoire de ces dernières années est, sur ce point, des plus instructives. La littérature antisémitique de l'Allemagne n'est pas dirigée contre des Juifs isolés, mais contre tous les Juifs d'Allemagne et même contre les Juifs de tous les pays. L'affaire de Tisza-Eszlar, ce n'est un secret pour personne, était une machine de guerre contre le Judaïsme tout entier. Ceux qui crient le plus fort contre l'union réelle ou prétendue des Juifs, sont précisément ceux qui. la rendent nécessaire. Les Juifs seraient dignes de mépris s'ils ne luttaient pas ensemble contre les préjugés qui les enveloppent de toutes parts. L'opinion publique ne leur pardonnerait pas, et ce serait justice, de s'abandonner eux-mêmes ou d'abandonner leurs coreligionnaires des pays non civilisés. On a prêté à leur union un peu plus étroite des proportions formidables, une puissance fantastique. C'est une union de pure charité, elle ne fait tort à rien ni à personne, elle ne peut offusquer que leurs ennemis. Ce qu'ils font entre eux, dans nos pays, est exactement ce que font partout les minorités religieuses, les protestants en France, les Grecs et les Arméniens en Turquie. Ce qu'ils font pour leurs coreligionnaires d'Orient et d'Afrique est exactement ce que font les chrétiens d'Europe pour les chrétiens d'Orient, avec cette différence que le raïa chrétien a partout derrière lui un gouvernement qui est son protecteur officiel et attitré, tandis que le raïa juif n'a pour lui que la commisération de ses coreligionnaires européens et la sympathie affectueuse et souvent efficace, il faut le dire, de la diplomatie. Jamais la Roumanie, qui est catholique grecque, n'aurait osé traiter les catholiques romains comme elle a traité les Juifs. S'il y avait 100,000 raïas chrétiens au Maroc, au lieu de 100,000 raïas juifs, il y a longtemps que les puissances européennes les auraient émancipés. En l'absence d'une protection plus efficace, les Juifs ne font que leur devoir en se protégeant eux-mêmes. Au milieu des préjugés et des haines qui les enveloppent, les lois de la conservation leur imposent l'obligation de s'aider entre eux, de se soutenir les uns les autres, et leur inspirent ces sentiments spéciaux de sympathie qu'on a toujours pour des compagnons

d'infortune. Quand prendront fin les attaques et les préjugés dont ils souffrent, ces liens particuliers qui les unissent tomberont d'eux-mêmes, car ils sont les signes de leur oppression. C'est comme un bout de la chaîne du moyen âge qu'ils traînent au pied.

Ces liens, tout le monde le sait, n'empêchent pas les Juifs de s'associer vivement à tous les sentiments et à toutes les œuvres de leurs concitoyens. Ils sont de leur pays. Se conduisent-ils, dans la pratique, comme des gens qui sont prêts à abandonner leur patrie et à aller à Jérusalem ? Dans toutes les circonstances de la vie, n'agissent-ils pas, au contraire, comme des personnes qui n'attendent pas le Messie et qui n'ont nulle envie de quitter le pays où ils sont? Ils achètent ou construisent des maisons, acquièrent des terres et des jardins là où la loi le leur permet, engagent des opérations à longue échéance, font des combinaisons pour leur avenir et celui de leurs enfants, élèvent des synagogues, des hospices, fondent des institutions destinées à durer. Entre le chrétien qui croit que le Messie est venu et un Juif orthodoxe qui attend le Messie, il n'y a aucune différence de conduite dont l'Etat ait à se préoccuper. Dans certains pays, du reste, comme par exemple en Angleterre, on trouve des sectes chrétiennes qui attendent également le Messie, et il y a sans aucun doute peu d'Anglais croyants qui ne comptent sur l'avénement futur de la cinquième monarchie de Daniel, à laquelle les Juifs ne croient pas. Est-ce que cette croyance ou cette espérance fait que ces Anglais sont moins bons citoyens que leurs compatriotes et moins utiles à l'État? A-t-on jamais pensé à les soumettre à des lois d'exception ? Il est souverainement injuste de condamner ou de repousser toute une classe d'hommes pour quelque rêve d'avenir dans lequel ils ont foi et qui n'a aucune influence sur leurs actions. L'idée du Messie, même pour les Juifs les plus croyants, est une idée toute théorique, sans aucune application immédiate ou prochaine. L'ère messianique, ajournée à une époque inconnue et indéfiniment éloignée, s'ouvrira toute seule, sans que le Juif doive ou puisse absolument rien faire pour en amener ou en hâter l'avènement.

Pour la plupart des Juifs, du reste, le Messie, dont la doctrine est des plus vagues, n'est point un Messie personnel, mais une idée, à savoir une évolution de l'humanité, une sorte d'émancipation des peuples et des hommes par la charité et la fraternité universelles. C'est l'âge d'or que l'antiquité païenne plaçait à l'origine du monde et que le Judaïsme, par une conception plus juste assurément, a placé dans l'avenir des siècles, comme un idéal élevé et le but suprême des efforts de l'humanité.

Voici, du reste, ce que disait, sur cette question de la patrie, le Sanhédrin convoqué en France par Napoléon Ier en février et mars 1807[1].

« ART. 6. — Le grand Sanhédrin, pénétré de l'utilité qui doit résulter, pour les Israélites, d'une déclaration authentique qui fixe et détermine leurs obligations, comme membres de l'État auquel ils appartiennent, et voulant que nul n'ignore quels sont à cet égard les principes que les docteurs de la loi et les notables d'Israël professent et prescrivent à leurs coreligionnaires, dans les pays où ils ne sont point exclus de tous les avantages de la société civile, spécialement en France et dans le royaume d'Italie ;

» Déclare qu'il est de devoir religieux pour tout Israélite né et élevé dans un État, ou qui en devient citoyen par résidence ou autrement, conformément aux lois qui en déterminent les conditions, de regarder ledit État comme sa patrie ;

» Que ces devoirs, qui dérivent de la nature des choses, qui sont conformes à la destination des hommes en société, s'accordent, par cela même, à la parole de Dieu ;

» Daniel dit à Darius « qu'il n'a été sauvé de la fureur des lions que pour avoir été également fidèle à son Dieu et à son roi » (Chap. VI, vers. 23) ;

» Jérémie recommande à tous les Hébreux de regarder Babylone comme leur patrie : « Concourez de tout votre pouvoir, dit-il, à son bonheur » (Jér. chap. V). On lit dans le même livre le serment que fit prêter Guedalya aux Israélites : « Ne craignez pas, » leur dit-il, de servir les Chaldéens, demeurez dans le pays, soyez » fidèles au roi de Babylone et vous vivrez heureusement » (*Ibid.*, chap. XL, v. 9).

« Crains Dieu et ton souverain, » a dit Salomon (*Prov.*, chap. XI, v. 21) ;

» Qu'ainsi tout prescrit à l'Israélite d'avoir pour son prince et ses lois le respect, l'attachement et la fidélité dont tous ses sujets lui doivent le tribut ; que tout l'oblige à ne point isoler son intérêt de l'intérêt public, ni sa destinée non plus que celle de sa famille, de la destinée de la grande famille de l'Etat; qu'il doit s'affliger de ses revers, s'applaudir de ses triomphes, et concourir par toutes ses facultés au bonheur de ses concitoyens ;

» En conséquence, le grand Sanhédrin statue que tout Israélite né et élevé en France et dans le royaume d'Italie, et traité par les lois des deux États comme citoyen, est obligé religieusement de les regarder comme sa patrie, de les servir, de les défendre,

[1] Helphen, *Recueil des lois concernant les Israélites*, Paris, 1851, p. 28 et 29.

d'obéir aux lois et de se conformer dans toutes ses transactions au Code civil ;

» Déclare en outre le grand Sanhédrin que tout Israélite appelé au service militaire est dispensé par la loi, pendant la durée de ce service, de toutes les observances religieuses qui ne peuvent se concilier avec lui. »

Dans un passage des procès-verbaux de l'Assemblée des députés français qui a précédé le Sanhédrin se trouvent les paroles suivantes :

« Des hommes qui ont adopté une patrie, qui y résident depuis plusieurs générations, qui, sous l'empire même des lois particulières qui restreignaient leurs droits civils, lui étaient assez attachés pour préférer au malheur de la quitter celui de ne point participer à tous les avantages des autres citoyens, ne peuvent se regarder en France que comme Français, et l'obligation de la défendre est à leurs yeux un devoir également honorable et précieux.

» Jérémie, chap. XXIX, recommande aux Juifs de regarder Babylone comme leur patrie, quoiqu'ils ne dussent y rester que soixante-dix ans. Il les exhorte à défricher des champs, à bâtir des maisons, à semer et à planter. Sa recommandation fut tellement suivie qu'Esdras, chap. II, dit que lorsque Cyrus leur permit de retourner à Jérusalem pour rebâtir le second Temple, il n'en sortit de Babylone que quarante-deux mille trois cent soixante, que ce nombre n'était composé que de prolétaires, et que tous les riches restèrent à Babylone.

» L'amour de la patrie est, parmi les Juifs, un sentiment si naturel, si vif, et tellement conforme à leur croyance religieuse, qu'un Juif français en Angleterre se regarde, même au milieu des autres Juifs, comme étranger, et qu'il en est de même des Juifs anglais en France ;

» Ce sentiment est à ce point que l'on a vu des Juifs français, dans la dernière guerre, se battre à outrance contre les Juifs des pays avec lesquels la France était en guerre.

» Il y en a plusieurs qui sont couverts d'honorables cicatrices, et d'autres qui ont obtenu sur le champ d'honneur des témoignages éclatants de bravoure [1]. »

A ces preuves, on aurait pu ajouter une parole devenue célèbre d'un docteur du Talmud : « La loi de l'Etat est la loi [2]. »

[1] *Procès-verbal des séances de l'assemblée des députés français professant la religion juive*, Paris, 1806, p. 48-49.

[2] Talmud, *Baba Kamma*, 113 *b*.

M. Renan dit à son tour :

« A l'idée de la religion pure (sans pratiques religieuses), se joint, chez les prophètes, la conception d'une espèce d'âge d'or qui apparaît déjà dans l'avenir. L'idée fondamentale d'Israël, c'est l'annonce d'un avenir brillant pour l'humanité, d'un Etat où la justice règnera sur la terre. L'idéal messianique ou sibyllin est donc arrêté bien avant la captivité de Babylone. Israël rêve un avenir de bonheur pour l'humanité, un royaume parfait... Il est clair qu'une pareille religion n'est pas nationale... l'idée, vous le voyez, est universelle [1]. »

Mais tandis que les uns reprochent amèrement aux Juifs d'attendre le Messie, d'autres leur reprochent non moins amèrement de ne plus l'attendre. Voici ce que disait M. Hyacinthe Loyson, dans un sermon prononcé à Paris, à l'église catholique gallicane de la rue d'Arras, le 22 janvier 1882 : « Vous ne l'appelez plus (le Messie) ! J'entends dire par des Juifs occidentaux que le Messie est un mythe, qu'il ne représente qu'une vague aspiration vers le progrès social... Vous qui êtes entrés dans la Babylone occidentale, vous qui êtes montés au premier rang de la richesse et de la puissance sociale, qui avez bu à la coupe du rationalisme et qui ne croyez plus au providentiel, vous ne voulez plus de Messie, vous vous méconnaissez vous-mêmes, puisque vous méconnaissez votre Sauveur [2]. » Ainsi pour l'un, c'est un crime d'attendre le Messie ; pour l'autre, c'est un crime de ne pas l'attendre. De cette façon, les Juifs auront toujours tort.

On opposera peut-être aux Juifs le droit historique, on dira qu'ils n'ont pas été présents lors de la conquête du pays, ou qu'ils y sont d'origine récente, et que, par suite, ils ne peuvent pas avoir dans l'Etat les mêmes droits que les autres habitants.

Si tout droit dépend de la conquête, il est certain que les Juifs, autrefois peu nombreux, faibles, non mêlés aux races conquérantes, ne pourraient avoir aucun droit dans aucun État. Il ne resterait purement et simplement qu'à les exterminer ou les réduire en esclavage. Cette conclusion, seule rigoureusement logique, suffit à démontrer l'énormité de la prétention. En réalité, la conquête, toute puissante à l'origine, ne peut plus justifier le droit aujourd'hui. Elle n'en est pas le fondement. Il n'y a point d'État en Europe qui ne contienne, probablement par centaines de mille, des nationaux d'origine étrangère, qui n'ont point assisté à la conquête

[1] Renan, *Le Judaïsme comme race*, p. 9-10.

[2] Ce sermon n'a pas été publié, mais nous garantissons la fidélité absolue de notre citation.

du pays, mais qui ont été naturalisés peu à peu, et à qui personne ne pense à refuser les droits des indigènes. Si ce droit était fondé sur la conquête, les descendants des Francs pourraient asservir les Gaulois qu'ils ont subjugués, les Normands traiteraient en esclaves les Anglo-Saxons, les Russes maltraiteraient les fils des Khozares qu'ils ont vaincus. Ce serait le retour pur et simple à la barbarie, la guerre civile déchaînée sur l'Europe entière, la fin de la civilisation. Le droit, dans les États modernes, ne repose ni sur l'ancienne conquête, ni sur la race, ni sur aucun fait matériel, mais sur ce principe que tous les hommes sont égaux et frères, sur ce qu'on appelle les droits de l'homme.

« La conception que les Juifs forment une nation étrangère qui s'est glissée parmi les chrétiens, conception qui était propre au moyen âge, est depuis longtemps disparue, à partir du moment où se sont fondés les Etats territorialement nationaux. Partout, en Europe, les Juifs des différents États et pays sont considérés comme citoyens et comme compatriotes. Ce sont uniquement les Juifs appartenant à un autre État qui sont considérés comme étrangers, absolument comme les étrangers chrétiens [1]. »

Et plus loin :

« Dire que les Juifs n'ont pas de patrie et n'appartiennent à aucun État, c'est nier l'histoire du développement de l'État européen, puisque partout les Juifs sont reconnus, dans les différents pays et États, comme compatriotes et concitoyens. Ce serait créer en Europe une situation comme on pourrait l'appliquer encore exceptionnellement, hors de l'Europe, à des tribus sauvages ou à demi-sauvages, mais qu'on ne peut nullement appliquer aux Juifs, qui peuvent rivaliser en intelligence et en culture avec les nations chrétiennes et s'en sont assimilé depuis longtemps la langue, les mœurs, la culture, les professions. Le droit européen ne connaît pas de races sans patrie et sans nationalité, tous appartiennent aux États et pays auxquels ils sont liés par la filiation ou le domicile [2]. »

Les Juifs sont donc partout indigènes, s'ils n'appartiennent pas à une nationalité étrangère. Ils sont, dans la plupart des pays européens, aussi anciens que la plus grande partie des peuples qui habitent ces pays. Il y en a eu en France dès les premiers temps de l'ère chrétienne et avant la conquête des Francs ; en Espagne, avant les Visigoths ; en Italie, dès le temps de Pompée et peut-être antérieurement ; en Allemagne, sur les bords du Rhin, aux

[1] Bluntschli, *Der Staat Rumänien*, *etc.*, p. 13.
[2] Bluntschli, *Ibid.*, p. 15-16.

premiers siècles de l'ère chrétienne; en Crimée et sur les rivages russes de la mer Noire, dès le 1er siècle de l'ère chrétienne, comme le prouvent les inscriptions grecques et hébraïques trouvées à Kertsch (Panticapaïon), à Anapa, à Olbia et ailleurs [1]. Le moyen âge les a partout reconnus comme sujets indigènes, soumis, il est vrai, à des lois d'exception. Leur ancienneté, le droit acquis, la naissance dans le pays de père en fils depuis les temps les plus reculés, leur ouvrent dans tous les pays le droit à l'indigénat. Déjà le professeur allemand Fries, qui cependant était l'ennemi des Juifs, a dit [2] :

« D'après le droit naturel, un enfant par cela seul qu'il est né dans le pays, est nécessairement membre de l'État, et comme tel, il doit avoir droit de cité. »

Et le docteur K. Hermann Scheidler, auteur d'un article sur l'émancipation des Juifs dans l'Encyclopédie Ersch et Grüber, dit sur ce passage [3] :

« Reconnaître ce droit naturel, c'est dire que les Juifs, nés en Allemagne, en France, etc., sont *ipso jure* allemands, français, etc. Il serait contraire à tous les principes de la raison de faire dépendre ce droit à l'indigénat ou tout autre droit naturel du hasard de la filiation ou de la race... Aujourd'hui, le fait de descendre de parents dont les droits étaient autrefois restreints, ne peut pas plus servir de motif pour refuser aux descendants leur droit naturel à l'indigénat ou au droit de cité, que le fait de descendre de nègres, faits captifs et vendus comme esclaves, ne peut être encore aujourd'hui un titre pour faire durer l'esclavage des descendants de ces nègres. »

La question de principe ne présente donc aucune ambiguïté et ne permet aucune incertitude. Les Juifs ne sont pas des étrangers dans les pays où ils sont nés; ils sont des indigènes, ils ont, par droit naturel, les mêmes devoirs et les mêmes droits que tous leurs autres concitoyens. Au point de vue spéculatif, théorique ou philosophique, la question est simple et elle est depuis longtemps résolue par l'opinion publique aussi bien que par la science moderne.

L'émancipation des Juifs étant justifiée et commandée par les principes, la seule objection qu'on pourra encore y faire, non

[1] A. Levy, dans *Jahrbuch für die Geschichte der Juden*, 2e année, Leipzig, 1861, p. 273; *Bulletin de l'Académie de Saint-Pétersbourg*, I, 1860, col. 244 et suiv.; *Mémoires de l'Académie de Saint-Pétersbourg*, VIIe série, tome IX, 1866, no 7.

[2] Fries, *Philosophische Rechtslehre*, Leipzig, 1804, p. 132. Cf. Ersch et Grüber, *l. c.*, p. 291.

[3] Ersch et Grüber, *l. c.*, p. 291.

point pour la refuser, car elle doit finalement être accordée, mais pour l'opérer graduellement, et avec des transitions, ne peut être tirée que de considérations pratiques d'utilité ou d'opportunité. C'est sur cette question de politique appliquée et non théorique que les adversaires des Juifs se sont particulièrement appesantis et à laquelle nous sommes obligés d'accorder une attention spéciale.

A ce point de vue, on fait contre l'émancipation des Juifs les deux objections suivantes :

1° Les Juifs ne sont pas encore mûrs pour l'émancipation et cette émancipation serait nuisible à l'État ;

2° Les peuples chrétiens ne sont pas encore suffisamment préparés pour traiter les Juifs en égaux, l'émancipation des Juifs, dans les pays où elle n'a pas eu lieu, serait impopulaire et produirait dans le peuple un certain mécontentement contre le gouvernement.

La suite de ce travail sera particulièrement consacrée à l'examen de la première objection. Quoique, dans notre conviction, ceux qui la produisent ne la prennent pas eux-mêmes au sérieux, et qu'il nous paraisse difficile de supposer que l'on puisse considérer les Juifs comme inférieurs en culture intellectuelle ou morale, ou nuisibles à l'État, alors que, manifestement, ils sont partout un élément des plus utiles de la population et contribuent, d'une façon peut-être remarquable, à la prospérité des États, on a répandu tant de calomnies sur leur compte, les accusations de leurs ennemis sont si nombreuses et ont pris tant de formes diverses, elles sont si répandues chez les personnes de bonne foi, qui les accueillent sans contrôle, qu'il sera nécessaire de s'y arrêter, comme nous le ferons plus loin, et d'en montrer l'absolue inanité.

La seconde objection peut paraître plus sérieuse. Il est évident qu'il règne dans le monde de profonds préjugés contre les Juifs. La question est de savoir si ces préjugés sont assez forts pour qu'un gouvernement doive provisoirement leur céder dans une certaine mesure, jusqu'à ce qu'ils soient atténués ou effacés, si un gouvernement ne peut pas les vaincre très facilement, et s'il n'y a pas plus d'inconvénients à en tenir compte qu'à les négliger.

On remarquera d'abord que cette objection a été produite partout et dans tous les pays où l'on a discuté l'émancipation des Juifs. Les adversaires des Juifs ont presque toujours invoqué, en faveur de leurs idées, la répugnance populaire et même l'intérêt bien entendu des Juifs.

« Le peuple les a en horreur, a dit l'évêque de Nancy à l'Assemblée nationale, un décret qui donnerait aux Juifs les droits de citoyens pourrait allumer un grand incendie[1]. »

L'événement a régulièrement démenti ces funestes prophéties. Partout où l'émancipation des Juifs a été prononcée, elle a été accueillie par le peuple sans la moindre protestation.

Et cela est naturel.

La prévention contre les Juifs est, en grande partie au moins, une œuvre artificielle, qu'une application de plusieurs siècles a rendue très forte, mais qui n'est pas dans les instincts des peuples européens. Les relations des Juifs avec les chrétiens ou les payens, dans nos pays européens et pendant les siècles qui s'étendent de la chute de l'empire romain jusqu'aux croisades, sans être toujours excellentes, étaient le plus souvent cordiales, et même après la grande explosion de fanatisme de l'an 1096, les Juifs et les chrétiens des classes populaires, malgré les efforts du clergé, vécurent encore en assez bonne harmonie jusqu'au XIII^e^ siècle, qui marque le triomphe de l'idée catholique et la victoire du droit canon. Après Charlemagne encore, sous Louis-le-Débonnaire, on voit, par exemple, les chrétiens de Lyon assister aux cérémonies religieuses des Juifs, à leurs mariages, aux sermons de leurs rabbins, s'associer à leurs fêtes religieuses et à leurs fêtes de famille. En plein XIII^e^ siècle (1290), les chrétiens de la Provence et des régions voisines allaient dans les synagogues, y portaient des lampes et des flambeaux allumés, y faisaient des offrandes, vénéraient le rouleau de la Loi[2]. Continuellement l'Église romaine, les papes, les conciles, sont obligés de défendre aux chrétiens, aux clercs, de se marier avec les Juifs, de s'asseoir à leur table, de prendre part à leurs fêtes. Les décrets des conciles sont remplis de ces interdictions sans cesse renaissantes et sans cesse violées. On peut admettre que l'Église, en s'appliquant ainsi pendant des siècles, avec une persévérance rare, à séparer les chrétiens des Juifs et à altérer leurs bonnes relations, n'avait d'abord aucune intention de persécuter les Juifs. Elle a pris plus d'une fois leur défense dans les émeutes et les massacres que sa politique envers les Juifs avait involontairement suscités. Si cette politique a été funeste dans ses résultats et si l'Église, obéissant à la loi qui pousse les idées jusqu'à leur dernière conséquence logique, a été entraînée elle-même plus loin qu'elle n'aurait voulu, il est permis de supposer qu'à l'origine ces tendances paraissaient inoffensives.

[1] *Moniteur*, séance du 23 décembre 1789.
[2] Baronius, tome XXIII, p. 92.

Elles venaient de la nécessité de bien marquer et d'établir fortement dans l'esprit des païens, fraîchement convertis, la différence entre la religion chrétienne et la religion juive, que ces pauvres gens, inhabiles à voir les nuances, étaient très enclins à confondre. De là cette préoccupation continuelle d'isoler les Juifs, d'éloigner d'eux les chrétiens, et finalement, par habitude, entraînement, abus de la force et ivresse du triomphe, les insultes contre les Juifs, les reproches, les déclamations, les calomnies officielles. Bientôt l'Église ne prononce plus le nom des Juifs sans y joindre une épithète injurieuse : la perfidie des Juifs [1], la perversité des Juifs [2], l'ingratitude des Juifs envers les chrétiens [3], leur prétendue insolence [4], leur aveuglement [5], reviennent à chaque instant dans les écrits des papes et les procès-verbaux des conciles ; nombre de bulles papales sur les Juifs débutent par quelque aménité de ce genre, placée en vedette pour mieux la graver dans les esprits. L'une commence par « l'impie perfidie des Juifs [6] », l'autre par « l'antique perversité des Juifs [7] », ou par « la perfidie aveugle et endurcie des Juifs [8] » ou « la malice des Hébreux [9] ». Les Juifs sont maudits et réprouvés [10], ils ne subsistent que par la tolérance et la miséricorde de l'Église [11], laquelle veut bien les laisser végéter, afin qu'ils soient comme un éternel témoin de la vérité chrétienne [12], et dans l'espoir qu'ils finiront par se convertir. C'est pour ces raisons uniquement qu'on dit que le pape Clément VIII, quand il expulsa les Juifs de ses États, en février 1593, leur permit de rester à Rome et à Avignon [13]. Mais

[1] Décret de Gratien, 3e partie, distinction 4, chap. 93, *Judæi quorum perfidia...* Concile d'Agde] ; *Judæorum perfidia*, Décrét. de Grégoire IX, V, xx, 18.

[2] *Antiqua Judæorum improbitas*, Septièmes Décrétales, V, i, 5 (Grégoire XIII, 1581). — *Judaica pravitas*, par exemple, dans Décret de Gratien, II, cause 28, question 1, ch. 17.

[3] *Christianis ateo sunt ingrati...* Sept. Décr., V, i, 4 (Paul IV, 1555).

[4] Concile de Vienne de mai 1267 (Labbe] ; Lettre d'Innocent III au roi de France, 1205 (Baronius, tome XX, p. 227).

[5] *Tenebrosas mentes, obstinatas cervices*, Septièmes Décrétales, V, i, 2 (Nicolas III).

[6] *Impia Judæorum perfidia*, Innocent IV, 30 janvier 1245.

[7] *Antiqua Judæorum improbitas*, cité plus haut.

[8] *Cæca et obdurata Hebræorum perfidia*, Bulle de Clément VIII, du 25 février 1593.

[9] *Cum Hebræorum malitia*, Bulle du même pape, 28 février 1593.

[10] *Reprobati*, Décrét. de Grégoire, V, vi, 13.

[11] *Tanquam misericorditer in nostram familiaritatem admissi, ibid. ; Sub pretextu quod pietas christiana illos recipiet et eorum cohabitationem sustineat ;* Paul IV, 1555, pièce citée plus haut.

[12] *Considerantes ecclesiam romanam eos tolerare in testimonium veræ fidei christianæ* Paul IV, *ibid.*) Cf. Bulle de Pie V, du 26 février 1569.

[13] La bulle allègue que, dans ces villes, on pourra mieux surveiller les méfaits des Juifs et que quelques-uns d'entre eux, en attendant, seront plus facilement amenés à se baptiser (*atque interdum aliquos lumen veritatis facilius agnituros*). Le commentaire de Bartolocci, *Bibliotheca magna rabbinica*, tome III, p. 757, probablement

si on supporte les Juifs, ils ne doivent pas oublier que leur crime les a condamnés à un perpétuel servage [1], ils sont les esclaves des chrétiens [2], qui les nourrissent comme un « serpent dans le giron et un tison dans le sein [3] ». De la littérature officielle de l'Église, ces expressions injurieuses et ces manières de parler hautaines ont passé dans la littérature ecclésiastique d'abord, et dans les écrits de polémique religieuse, puis dans les œuvres littéraires, dans les ouvrages des poètes, des auteurs dramatiques, des chroniqueurs. Ce sont des lieux communs qui traînent partout, chaque écrivain les répète avec un nouveau plaisir, l'immense littérature du moyen âge en est remplie. Combien d'ouvrages, relativement modernes, ont déjà sur le titre les mots de Juifs maudits (*verflucht*), Juifs infâmes (*verrucht*) ? Luther même répète à satiété ces nobles expressions, et son adversaire, le docteur Eck d'Ingolstadt, ne s'en fait pas faute. La littérature moderne a recueilli cet héritage, elle ne connaît que le Juif du moyen âge, un Juif de convention, que l'imagination populaire et la littérature ont fait lâche, vil, odieux et grotesque. Il est reçu, dans le roman ou au théâtre, que tout usurier est un Juif, ne serait-ce que pour la couleur locale. Il est reçu que l'on parle des Juifs de ce ton de supériorité à laquelle la tradition a habitué les écrivains, ou avec un ton de protection où il entre autant de morgue que de bienveillance. Le dictionnaire lui-même est devenu, chez tous les peuples, le complice du préjugé. « Juif » est devenu un nom commun, synonyme de voleur et d'avare. Les historiens ont beau réhabiliter les Pharisiens [4], « l'interprétation judaïque », ou « l'interprétation pharisaïque » ne restera pas moins une injure sans cesse renouvelée. La littérature n'est pas seule coupable de la ténacité de ces calomnies et de ces haines. Elles ont été entretenues encore et perpétuées par tous les arts plastiques, par la peinture, la sculpture, par les représentations des Mystères de la Passion sur

d'après une source que nous ne connaissons pas, explique comme suit ces dispositions : Les Juifs peuvent rester à Rome, *ut ad lucem veritatis facilius converti possent* ; à Ancône, pour que le commerce avec l'Orient ne soit pas arrêté ; à Avignon, *ut in ditione Pontificia etiam ultra montes hoc genus hominum in memoriam passionis Christi conserveretur*. Cf. *Educatore israelitico*, 1872, p. 236.

[1] *Quos propria culpa perpetuæ servituti submisit, ibid.*, et Innocent III, 1212 (Décrét. de Grégoire, V, VI, 13).

[2] *Tanquam servi a domino reprobati* (Innocent III, *ibid.*) ; — *Christi mors illos servos efficit, ibid.* ; — *Recognoscunt se servos effectos fuisse* (Paul IV, *ibid.*) ; *Judæi christianorum servi sunt*, Bullaire de Benoît XIV, constitution 54, paragr. 5, tome III, p. 193.

[3] *Serpens in gremio, ignis in sinu* (Innocent III, *ibid.*).

[4] Par exemple Kuenen, dans *Revue de l'histoire des Religions*, 4e année, tome VII, n. 2, p. 195. « Il n'est plus guère nécessaire, à l'heure présente, de faire l'apologie des Pharisiens. »

la place publique, par les monuments sculptés sur les façades, les scènes peintes sur les murs intérieurs ou les vitraux des églises. Le Juif est là sous les traits de Judas Ischariote, sous le masque de quelque bon scélérat ignoble ou ridicule. Le préjugé anti-juif est un des éléments essentiels de l'éducation chrétienne, il poursuit et harcèle sans trêve l'imagination chrétienne, partout il se glisse et pousse comme une herbe folle que rien ne saurait extirper.

Dans les États de formation plus récente, ou dans les États entièrement soustraits à l'autorité pontificale de Rome, ces sentiments à l'égard des Juifs sont également entretenus par la littérature religieuse, qui a peut-être plus d'action dans ces pays que dans les pays occidentaux. Les écrits des premiers Pères de l'Église sont remplis d'attaques contre les Juifs. Dès le 1er siècle de l'ère chrétienne, les villes grecques de l'Asie Mineure et de l'Égypte étaient en lutte avec les Juifs. Chez ces populations à l'esprit vif, mais ardentes, susceptibles, passionnées et tracassières, la différence religieuse s'est changée bien vite en haine et a engendré des luttes perpétuelles. Antioche et Alexandrie ont été, dès cette époque, des villes d'antisémites, et les querelles religieuses y dégénéraient facilement en désordres et en émeutes de la rue. Saint Jean Chrysostome, à Antioche, saint Cyrille et Clément à Alexandrie, les polémistes chrétiens du second siècle, tels que Justin martyr, par exemple, ont tous attaqué les Juifs, tantôt avec violence, tantôt par insinuation. A Alexandrie, cette opposition contre les Juifs avait encore été entretenue par les Romains, qui ne pouvaient pardonner aux Juifs d'avoir, par leur résistance héroïque à Jérusalem, fait douter un instant de la puissance de Rome. Enfin, lorsque le christianisme devint la religion officielle, la persécution contre les Juifs devint systématique et légale. L'empire de Constantinople, surtout, se distingua par sa malveillance, les codes de Théodose et de Justinien sont durs pour les Juifs. Unissant la haine des Romains et des Grecs d'Alexandrie à la haine des chrétiens, les autres empereurs d'Orient, Héraclius, Léon l'Isaurien, Basile le Macédonien, Léon le Philosophe, ont implanté dans l'Europe orientale la haine des Juifs. Toutes ces influences historiques, jointes à celles que les pays occidentaux exercent, par leur littérature, sur les pays de religion grecque, expliquent la persistance ou la naissance du préjugé anti-juif même dans les pays où la papauté n'a exercé aucun pouvoir. Le préjugé y est venu directement par l'ancienne littérature religieuse, par les Pères de l'Église, les apologistes chrétiens, la législation romaine ; indirectement, par réflexion et contagion, des pays européens.

Il vient de plus haut et de plus loin encore. Dans ces pays, comme dans tous les pays occidentaux, le Christianisme ne pouvait pas naître sans une vive opposition envers le Judaïsme, qui l'a engendré. Il était impossible qu'il ne se retournât pas contre les Juifs, c'est la loi fatale de l'évolution intellectuelle ou religieuse, c'est ici, pour répéter l'expression employée par les papes, qu'est le charbon ardent caché dans le sein. La lecture seule des Évangiles suffit à nourrir la haine contre les Juifs. Même les plus éclairés parmi les chrétiens ou les plus détachés de la religion chrétienne, même ceux qui la nient, sentent traîner dans leur esprit, comme de pieux souvenirs de l'enfance, le récit du crime des Juifs contre les chrétiens et ces lambeaux de phrases des Évangiles qu'ils n'ont pas entendus autrefois sans frémir d'horreur : « Race de vipères, comment pouvez-vous parler bien, étant mauvais ? » — « La nation mauvaise et adultère, » — « le cœur de ce peuple est bouché, » — « hypocrites ! Isaïe a bien prophétisé en vous disant... » — « Tous les Pharisiens et les Sadducéens vinrent à lui et le tentant... » — « Malheur sur vous, Scribes et Pharisiens hypocrites, » — « fous et aveugles, » — « sépulcres blanchis, beaux au dehors, justes par dehors, mais pleins au dedans d'hypocrisie et d'iniquité, » — « serpents, engeance de vipères, » — « son sang retombe sur vous et vos enfants [1]. » Les Juifs, les Pharisiens, le traître Judas, Caïphe, Barrabas, le Juif-errant, flottent dans toutes les imaginations comme autant de figures ignobles et détestées qui se confondent avec les Juifs modernes. Le culte public a contribué à son tour à entretenir et perpétuer partout le préjugé. Autrefois surtout, les offices de la semaine sainte, avec les récits dramatiques de la mort de Jésus, les sermons enflammés sur les douleurs infligées par les Juifs au Sauveur, la représentation mimique, dans les églises, des scènes les plus émouvantes de la Passion, laissaient dans les esprits des traces ineffaçables. Encore aujourd'hui, les offices de la semaine sainte sont, au moins dans beaucoup de pays orientaux, une cause de surexcitation et d'effervescence justement redoutées par les Juifs. Il est impossible, même aujourd'hui, que la lecture publique des Évangiles, le développement de certains textes en chaire, les récits de la Passion, n'entretiennent pas, jusqu'à un certain point, la haine contre les Juifs et n'assurent la persistance des sentiments antisémitiques. Le peuple n'est point savant ni érudit, on ne saurait lui demander d'avoir le sens historique ou critique, ni de distinguer nettement entre les Juifs de notre temps et

[1] Evangile de saint Matthieu : XII, 14, 19, XIII, 15, XV, 7; XVI, 1; XIX, 3; XXIII, 13 à 27, 33; XXVII, 25.

les Juifs d'autrefois [1]. Les personnes les plus éclairées et les plus instruites savent à peine se délivrer du vieux préjugé et de l'obsession de leurs souvenirs.

Voilà comment s'est formée et continuée, dans les pays modernes, la légende du Juif sournois, méprisable, réprouvé et condamné à l'opprobre. Le sentiment des races, qui est tout moderne, qui est l'œuvre de la philologie et de la politique, n'y était pour rien d'abord ou pour peu de chose. Les païens n'auraient pas mieux demandé que de vivre en paix avec les Juifs. C'est la religion seule qui a creusé d'abord, puis successivement élargi cet abîme qui sépara, au moyen âge, les Juifs des chrétiens et que tant d'efforts de la civilisation ne sont pas encore parvenus à combler. La différence de race, si tant est qu'il y en ait une, ou l'idée même d'une différence imaginaire, est sans doute un des éléments de l'antipathie des chrétiens contre les Juifs. Elle survit même seule là où le sentiment religieux s'est affaibli ou éteint. Mais ce n'est pas de là qu'est partie l'excitation et l'étincelle. Le sentiment de la race aurait permis aux Juifs et aux chrétiens de vivre paisiblement ensemble, même au moyen âge, s'il n'avait pas été réveillé et secoué sans cesse par la religion. Des populations de race très différente vivent ensemble dans plusieurs pays d'Europe sans la moindre animosité, par exemple, les Grecs et les Tsiganes parmi les Roumains, les Finnois et autres races étrangères parmi les Russes. Au contraire, des populations de même race et de même origine nourrissent l'une contre l'autre, sous nos yeux, les sentiments les plus hostiles. La différence de religion elle-même n'est point partout une cause de dissentiment. Il y a longtemps, par exemple, que la paix semble être faite entre les populations de religion catholique romaine et celles de religion grecque. Il est incontestable qu'il y a moins de préjugés contre l'Arabe, le Turc, le Chinois ou le Lapon que contre le Juif. C'est que le préjugé contre le Juif est d'une nature toute particulière. Ce qu'il poursuit dans le Juif, ce n'est pas l'homme d'une autre race ou d'une autre religion, c'est au contraire le parent ou l'ancêtre intellectuel et religieux, l'adepte de la religion qui a donné naissance au christianisme. Le christianisme n'aurait pas de raison d'être si le Judaïsme n'était pas détestable, si la morale juive n'était point perverse. Les méfaits du Judaïsme sont d'autant plus grands qu'il a rendu plus de services. « Le monde avait pris la vérité religieuse au Judaïsme, et il traite

[1] Nous laissons absolument de côté, dans cette discussion, toutes les controverses scientifiques sur la rédaction des évangiles, les tendances polémiques qui s'y révèlent et la question de savoir si ce ne sont pas plutôt les Romains et nullement les Juifs qui ont condamné ou exécuté Jésus.

le Judaïsme de la manière la plus cruelle [1]. » — « C'est toujours ainsi que les choses se passent quand on travaille pour l'humanité, on est sûr d'être volé et, par dessus le marché, d'être battu [2]. » L'Église catholique accuse les Juifs d'ingratitude ; lorsque les barbares arrivent, « commence cette déplorable ingratitude de l'humanité, devenue chrétienne, contre le Judaïsme [3]. » Le grand crime des Juifs, c'est d'avoir fait le christianisme.

A ces causes de haine s'en ajoutent d'autres qui ne sont qu'en partie le résultat de la politique de l'Église ou du fanatisme religieux. La littérature n'est pas seule coupable, la législation l'est au moins autant. Les lois civiles comme les lois religieuses s'accordent pour envelopper les Juifs de mesures d'exception infamantes. Les Juifs sont obligés de demeurer dans des ghettos, on leur interdit la possession et, par suite, la culture de la terre, il leur est défendu d'avoir des nourrices, des accoucheurs et des serviteurs chrétiens, il est défendu aux chrétiens de recourir à leurs médecins et à leurs pharmaciens, ils paient des impôts spéciaux et écrasants, les rois et les seigneurs les pillent et les rançonnent à merci, on les expulse des villes ou de pays entiers, sans respect des engagements pris et de la parole donnée. Ils sont ici les serfs de la Chambre royale ; là, leur bien est la propriété des barons. Quand ils entrent dans une ville, ils paient un péage corporel comme une bête ; quand ils sortent dans la rue, ils portent sur leurs vêtements une marque qui les signale à l'animadversion publique, une robe ou un chapeau de couleur singulière ou de forme ridicule. On s'ingénie à les soumettre, soit à l'entrée des villes, soit dans le payement des impôts, soit dans la procédure judiciaire, à des formalités baroques ou humiliantes : un soufflet reçu devant l'église, comme à Toulouse ; des pierres lancées contre leurs maisons pendant la semaine sainte, impôt d'une oie, charivari à la fête des fous, à la fête des clercs, rites bizarres et jongleries du diable pour la prestation du serment. Ajoutez des causes d'aversion plus sérieuses, mais dont les Juifs étaient absolument innocents et qui ont leur source dans la détestable administration économique des rois et des particuliers au moyen âge.

Ce n'est pas la faute des Juifs si, pendant tout le moyen âge, ils ont dû s'adonner uniquement au commerce et particulièrement au commerce d'argent, à l'usure, comme on disait alors. Il sera prouvé plus loin que les Juifs ont littéralement été forcés par les lois

[1] Renan, *Le Judaïsme et le christianisme*, Paris, 1883, p. 20.
[2] *Ibid.*, p. 20.
[3] *Ibid.*

à se livrer à ce commerce pour lequel on leur attribue, à tort, une préférence native ou un instinct particulier. Ce dangereux privilège, qui leur fut imposé par les circonstances et la législation, leur devint fatal : aux époques de crise pécuniaire ou économique, on les pillait, on annulait leurs créances. Leurs débiteurs s'imaginaient qu'ils étaient riches et que toute la fortune du monde était cachée dans leurs coffres. Enfin et surtout, lorsque, vers le XIV^e^ siècle, se formèrent les classes bourgeoises et commerçantes, elles vont rencontrer comme un obstacle la concurrence des Juifs qui occupaient la place et qu'il fallait en déloger. C'est aujourd'hui un fait établi que ce réveil ou cette formation de la bourgeoisie fut cause, en grande partie, des émeutes et des persécutions contre les Juifs[1]. Ce fut une nouvelle source de haines et de préjugés. La question religieuse, qui sommeillait au fond des consciences, se compliquait d'une question économique mal entendue, d'une erreur des classes bourgeoises, étroites, mesquines, jalouses, ne sachant pas que le commerce vit de concurrence et attribuant aux Juifs la pénurie qui ne venait que d'une mauvaise administration économique, d'une organisation sociale déplorable, de pratiques financières folles, aussi ruineuses pour le trésor public que pour les particuliers. La fantasmagorie de la richesse des Juifs, de leur pouvoir commercial ou financier, apparaissait aux esprits effrayés absolument comme elle est apparue aux paysans d'Alsace au commencement de ce siècle, ou actuellement aux paysans roumains ou hongrois, et produisit des excès inavouables ou des paniques absurdes. Qui pourrait s'étonner qu'il y ait dans le monde, et sans que les Juifs en soient le moins du monde responsables, tant de préjugés contre eux ? Rien n'est plus facile, dans un Etat, que d'exciter la haine publique contre une partie de la population. Macaulay, dans un discours célèbre [2], a expliqué les défauts vrais ou supposés des Juifs par un exemple resté célèbre. Si, pendant des siècles, dit-il, tous ceux qui ont des cheveux roux en Europe avaient été outragés, opprimés, bannis, emprisonnés, dépouillés, calomniés, pendus, lapidés, torturés, exclus des emplois et des honneurs, ils auraient infailliblement les défauts ou les sentiments que l'on reproche aujourd'hui aux Juifs. La race, la religion des hommes aux cheveux roux n'y seraient pour rien, la persécution seule serait cause de tout. On pourrait faire de cet apologue une autre application non moins juste. Si, pendant des siècles, on avait excité les haines des populations contre les hommes aux

[1] Roscher, *Ansichten der Volkswirthschaft*, 3^e^ édit., Leipzig, 1878, p. 321 et suiv.
[2] Dans Macaulay, *Essais politiques et philosophiques*, traduction de M. Guillaume Guizot, Paris, 1872, p. 390.

cheveux roux, si on les avait sans cesse accusés de tous les crimes imaginables, si la religion, le pouvoir civil, les lois, toutes les forces sociales s'étaient liguées pendant des siècles pour jeter le mépris et la honte sur les hommes aux cheveux roux, nul doute que, chez toutes les populations européennes, il y aurait aujourd'hui contre les hommes aux cheveux roux le même préjugé, profond et en apparence instinctif, qui existe contre les Juifs. Les prétendus méfaits des hommes aux cheveux roux, leurs défauts ou les instincts de race de leurs adversaires n'y seraient pour rien. Le préjugé contre les Juifs n'a pas plus de fondement ni de racines plus solides. L'histoire de dix-huit siècles a conspiré contre eux. La religion, le fanatisme, la crainte, l'erreur, cette force constante et obstinée de l'Église, la superstition populaire, la littérature, la politique, la législation, les mœurs se sont coalisés pour les perdre. Des milliers de faits, d'impressions et de souvenirs se sont entassés pendant des siècles pour étouffer les instincts généreux des races européennes et broyer les Juifs sous cette masse écrasante.

En face d'une pareille situation, le devoir et l'intérêt de tout gouvernement sont clairement tracés.

Il y a un temps, qui est bien loin de nous, où les gouvernements semblaient croire que la diversité religieuse était un obstacle à la bonne administration du pays. L'expérience a rejeté cette opinion. L'unité religieuse est aujourd'hui à peu près impossible. Elle n'existe presque nulle part, et là où elle semble le mieux établie, la diversité ou la multiplicité des sectes connues ou cachées la rend plus apparente que réelle. L'Angleterre n'est pas troublée par ses nombreuses sectes protestantes; la Hollande, par la liberté religieuse illimitée qu'elle a laissée depuis des siècles à ses habitants. La Belgique, qui est un pays essentiellement catholique romain, n'en est pas moins profondément divisée en deux partis également ardents, les catholiques et les libéraux. L'Espagne n'a certainement rien gagné à l'expulsion des Juifs et des Maures [1], et l'on sait ce que Louis XIV a perdu en chassant les protestants de France. La force des États modernes dépend surtout de leur population. « Actuellement et vraisemblablement, à plus forte raison dans l'avenir, l'importance politique d'un État européen dépendra beaucoup du nombre plus ou moins considérable de ses habitants... De l'accroissement plus ou moins grand de cette population dépendra en grande partie la prépondérance d'une nation [2]. » Ce

[1] On peut voir, sur ce sujet, le 3e vol. d'Amador de los Rios, *Historia de los Judios de Espana*, dernier chapitre.

[2] Lagneau, *Anthropologie de la France*, p. 76.

serait donc un acte de suprême imprudence de repousser, pour un motif religieux, une partie de la population qui peut contribuer un jour à défendre la patrie.

Il est évident aussi que l'intérêt de tout gouvernement est de faire régner l'ordre dans l'État et la bonne harmonie parmi ses sujets, c'est l'objet propre de tout gouvernement et la fonction pour laquelle il est créé. Il n'y a déjà, dans nos sociétés modernes, que trop de matières inflammables et prêtes à prendre feu à la moindre étincelle. Il est facile d'allumer un incendie, mais il est moins aisé de l'éteindre ou d'en limiter les ravages. Quand les instincts populaires sont déchaînés, qui peut dire où ils s'arrêteront ? Un gouvernement qui emploierait sa force et son autorité à exciter les passions populaires au lieu de les réprimer, non seulement manquerait à sa mission, mais commettrait un acte de vraie folie. Ce serait organiser soi-même le désordre et l'anarchie dont il serait la première victime. Rien n'est plus facile, au contraire, aux gouvernements, que d'apaiser peu à peu, par une action continue et bienfaisante, les sentiments malveillants qui règnent dans la population à l'égard des Juifs, de les endormir pour un temps, et les extirper.

Les gouvernements sont, à cet égard, beaucoup plus puissants qu'on ne croit. S'ils veulent s'y appliquer, les préjugés, créés artificiellement dans le peuple, tomberont d'eux-mêmes et plus vite qu'on ne pense. Une action systématique a mis dix-huit siècles à les former, une action systématique en sens contraire parviendra à les dissiper. Les gouvernements religieux et civils de l'Europe ont, pendant tout le moyen âge, persécuté les Juifs, il n'est que trop juste qu'ils s'efforcent aujourd'hui de réparer cette monstrueuse iniquité.

Leur intérêt est ici d'accord avec leur devoir : il n'y a point d'opposition sérieuse à l'émancipation des Juifs, il y a, au contraire, pour la sécurité et le repos de l'État, nécessité de les émanciper. Ce qu'il est important de faire remarquer, c'est que cette émancipation doit être complète. Rien n'est fait si on s'arrête à des demi-mesures et à des compromis. En dehors du droit, qui est le roc inébranlable sur lequel sont assis les États, il n'y a qu'arbitraire, incertitude et ténèbres. Où s'arrêter dans la voie des compromis et où trouver la juste mesure ? Pourquoi telle interdiction plutôt que telle autre, cette loi d'exception et non celle-là ? Toutes les lois d'exception sont mauvaises ; tant qu'il en subsiste une seule, le résultat utile et bienfaisant n'est pas atteint, l'œuvre de bonne administration et de pacification sociale n'est pas accomplie. Que l'on songe à l'effet produit sur les esprits par l'applica-

tion continuelle et publique des lois d'exception, par des exclusions humiliantes ! Quel sentiment de sympathie et de justice attendre de la part du peuple envers ceux que la loi elle-même traite en coupables ; quelle confiance peut-on avoir en des hommes que le code traite en suspects ? L'égalité complète et absolue est le seul remède à ces maux. Elle n'est pas seulement commandée par les principes, elle est la plus sage et la plus habile des politiques. Les lois d'exception, loin d'atteindre leur but, sont tournées avec la connivence même des chrétiens et n'ont d'autres résultats que de démoraliser et ceux qu'elles frappent et ceux qu'elles prétendent protéger. Toute loi d'exception est une loi dangereuse, elle va directement contre son but, l'État en souffre au moins autant que ceux qu'elle frappe. « C'est une loi historique que la société qui condamne une partie de ses membres à une vie à part est la première victime de ces mesures maladroites [1]. » La loi d'exclusion, impuissante à protéger l'État, crée forcément au persécuté des privilèges, peu enviables, sans doute, mais aussi nuisibles à l'État qu'à lui-même. Elle porte en elle-même sa contradiction et sa condamnation.

Si les principes du droit sont d'accord avec les théories politiques pour proclamer la nécessité de l'émancipation des Juifs, il reste uniquement à examiner si l'émancipation des Juifs est sans inconvénients pratiques, et l'expérience prouve en effet que les Juifs, loin de nuire à l'État, lui sont visiblement utiles. C'est à cette question que seront consacrés les chapitres suivants.

ISIDORE LOEB.

(La suite au prochain numéro.)

[1] Renan, *Le Judaïsme et le christianisme*, Paris, 1883, p. 22. Cf. Rönne et Simon, *Die früheren und gegenwärtigen Verhältnisse der Juden in den sämmtlichen Landestheilen des preussischen Staates*, Breslau, 1843, p. VII.

JACOB MANTINO

UNE PAGE DE L'HISTOIRE DE LA RENAISSANCE

Le caraclère impersonnel de la littérature juive et sa pauvreté en fait de mémoires ou de notices autobiographiques que nous déplorons pour toutes les périodes de l'histoire sont surtout regrettables pour l'époque de la Renaissance. En effet, si en d'autres temps un médecin ou un financier juif a réussi quelquefois à approcher les grands de la terre et à se placer ainsi au premier plan de la scène du monde politique, à la Renaissance beaucoup de Juifs furent recherchés par des membres des plus hautes classes de la société, hommes d'Etat et grands capitaines, princes et prélats, souverains et chefs de l'Eglise, et cela à cause de leur science ou de leur connaissance de la littérature juive. Que de choses intéressantes de la vie intime des grands de l'époque nous aurions pu apprendre d'un Elie del Medigo, d'un Yohanan Alemanno, ou même du juif allemand, de l'étudiant aventurier Elie Bahour! Quelle curieuse image de la haute société dans laquelle ils ont été admis ils auraient pu nous tracer, au grand profit de l'histoire de la civilisation!

Mais entre tous ceux que la société de l'époque de la Renaissance avait tirés de l'étroit ghetto pour les jeter dans le tourbillon de la vie publique, aucun n'est arrivé aussi haut ni si près du foyer d'action que le médecin et traducteur Jacob Mantino. Condottieri et cardinaux, ducs et doges, ambassadeurs et princes de l'Eglise, papes et monarques l'honorèrent de leur faveur. Il a pu étudier la marche des événements dans les centres mêmes de l'action, à Bologne, à Rome et à Venise ; il en a connu personnellement les fauteurs ; il a fréquenté, comme médecin, comme maître et comme ami, des hommes dont la société assurait à tous ceux qui les ap-

prochaient une certaine notoriété historique. Cependant il ne paraît même pas avoir conçu la pensée de consigner par écrit ses impressions sur cet illustre entourage : assurément nos contemporains auraient préféré ces notices à toutes ses productions littéraires. Il avait, du reste, à sa disposition la cachette la plus ingénieuse et la plus sûre pour mettre ses observations à l'abri de tous les regards inquisiteurs, la langue hébraïque. Quel dommage qu'il n'ait pas deviné que c'était là qu'il aurait trouvé une tâche digne de lui, son véritable succès ! A une époque où André Vesale proclamait le bistouri, et non la plume, le seul outil de la médecine, où la raillerie et le talent de Théophraste de Hohenheim détrônaient les arabisants, que ces deux puissants esprits s'unissaient pour balayer toutes les autorités respectées jusqu'alors, Mantino se complut à consacrer les loisirs que lui laissait la fréquentation des sommités de son temps à traduire des auteurs déjà sourdement dépossédés. Il se voua à des œuvres dont les jours étaient déjà comptés, dont les auteurs étaient des chefs que leurs troupes allaient abandonner.

Mantino n'eut même pas l'idée de publier, comme, par exemple, Nicolas Massa à Venise, les questions que lui avaient adressées ses confrères avec les réponses qu'il leur fit, ou de consigner pour la postérité des cas médicaux et des histoires de malades, à la manière des centuries de son ami Amatus Lusitanus ou de la famille Portaleone, dont les cures sont relatées dans un magnifique manuscrit que je possède [1]. Privé de loisirs par sa situation exceptionnelle elle-même, il borna timidement son ambition à se faire une réputation tout à fait éphémère.

Mais précisément parce que Mantino a peu fait pour perpétuer son nom et pour nous renseigner sur sa biographie, l'historien juif se doit d'arracher son image à l'oubli et de faire le portrait de celui qui a représenté en son temps le plus haut degré d'élévation auquel pouvait arriver un juif dans les sciences ou dans la société. Si dans l'histoire de la médecine, Mantino est entré dans le même oubli que beaucoup d'autres médecins plus éminents que lui, si la modeste part qu'il a eue dans le développement de cette science est ignorée, l'histoire de la civilisation et surtout l'histoire de la Renaissance ne sauraient négliger la figure du médecin et traducteur juif qui a été admis sur un pied d'égalité dans la plus noble société de son temps et qui croyait, en dédiant ses traductions hébraïques à ses illustres protecteurs, leur ériger sûrement des monuments durables.

[1] Voir *Jewish Quarterly Review*, IV, 333.

Il n'est pas dans notre intention de faire ou de compléter la nomenclature de ses ouvrages devenus rares et, du reste, bien dépassés depuis; nous voulons seulement retracer de la vie de Mantino, qu'il n'a pas voulu dépeindre lui-même, l'image qu'il est possible de s'en faire d'après les renseignements incomplets et rares qui nous en restent. Ce n'est pas du Mantino de la bibliographie, mais du Mantino de l'histoire qu'il sera question ici : peut-être d'heureuses découvertes viendront-elles un jour compléter ce premier essai et préciseront-elles par de nouveaux traits le portrait dont nous n'avons pu tracer qu'une esquisse imparfaite.

Il ne nous a été guère conservé de renseignements sur l'enfance de Mantino. Le fait qu'il est réputé originaire de Tortose ne prouve pas qu'il ait été lui-même victime de la persécution de 1492. Il se peut, au contraire, que son père, Samuel, soit venu se fixer en Italie lors de cette fatale année et que Jacob soit né seulement après son arrivée dans ce pays, qui devait être le berceau de sa renommée et le théâtre de son développement. Ce qui est certain, c'est que Jacob n'a pas été le premier de sa famille qui se soit voué à la science et qui soit parvenu à la célébrité. En Espagne, un Jacob Mantino, peut-être le grand-père de notre Jacob Mantino, mort déjà en 1479, est désigné dans un acte de vente conservé dans un ms. de l'Angelica [1] de Rome sous le titre honorifique de « parfait savant ». Il est possible que le ms. cabbalistique où se trouve ce détail provienne de la bibliothèque même de notre Jacob Mantino. En effet, le Flaminius [2] qui y a inscrit son nom

[1] La description de ce ms. A. 6, 13, a été donnée par Is. Goldblum dans הצפירה, XVII (1890), p. 605 et s. D'après une copie de M. Gustavo Sacerdote de Rome, le document porte :

מידה אני החתום מטה שנשלתי וקבלתי מיד חנשא אנבנבנשת כניס שבעה דינ' ברצלוניש ונהם נכרתי לו הספר הזה שהוא ספר הוצירה ולהיות לי לראיה ולזכרת התנתי שני פה מה שהיה בששה ימים לחדש שבט של שנת רל"ט להשבונגי.
אברהם בר החכם השלם ה"ה ר' יעקב נעטון ז"ל.

Dans un autre document, raturé, qui ne parlait que de 6 deniers de Barcelone, il y avait la condition de la faculté réservée au vendeur de reprendre le livre dans un délai de six mois. Si mon hypothèse est exacte, le ms. est donc revenu aux mains de Mantino. Au lieu de נזה שהוה, M. Goldblum lit נזה שהה, qu'il prend pour un nom de lieu, mais qu'il essaie vainement d'identifier; *ib.*, 606, note 2.

[2] On trouve deux fois dans le ms. la signature שלי פלינזיוש, à laquelle Ægidius se hâte chaque fois d'ajouter ces mots קדם אנא אחר כך שלי איגידיוש. Dans les ms. de Munich, nos 202 et 321 (v. Steinschneider, *Catalogus Monacensis*, I, 1, p. 68 et 142), se trouve le nom du possesseur שלי פלניזייש, que Graetz et M. Perles, הצפירה, XVII, 609, déclarent ne pouvoir identifier. Sur Marcantonio

en caractères hébreux, comme possesseur de l'ouvrage et des mains duquel le ms. a passé entre celles du cardinal Egidius de Viterbe, n'est autre que Marcantonio Flaminio, membre de l'Académie de Giberti, savant hébraïsant et conseiller du distingué évêque de Vérone, Giberti, dans la maison duquel Mantino a dû se lier avec Flaminio.

Les renseignements que nous possédons sur la jeunesse de Mantino sont peu abondants et nous ne savons presque rien de ses années d'étude. Ce qui est certain, c'est que lui aussi s'est formé à l'université de Padoue, le grand foyer de l'enseignement scientifique en Occident à cette époque. Dans sa dédicace au doge de Venise Andréas Gritti [1], il rappelle avec gratitude qu'il a été dès sa jeunesse en rapports avec cette université, que la Seigneurie protégeait comme la prunelle de son œil, et que, par suite, il était le débiteur de la République, qui ouvrait aux étudiants de tous les pays, avec autant de libéralité que de sagesse, l'accès de ce centre de culture intellectuelle. Toutefois, on n'a pas encore pu déterminer l'époque où il suivit les cours de médecine et certainement aussi les cours de philosophie de cette université, où il se fit sûrement inscrire à la faculté des Beaux-Arts. Ainsi, nous ne savons si Jacob Mantino fut condisciple de Copernic [2], qui était élève de l'université de Padoue à l'époque où celle-ci fut le plus florissante, de 1503 à 1506, peu de temps avant sa fermeture, arrivée lors du siège de Padoue par l'empereur Maximilien en 1509 (c'est pendant ce siège que la tombe encore fraîche de Don Isaac Abravanel et sa pierre sépulcrale furent détruites dans le cimetière juif par les balles de l'ennemi [3]), ou bien s'il était étudiant de cette université à l'époque de sa restauration en 1517. Marc Antoine della Torre, le principal représentant de la médecine de 1501 à 1506, à cette même université, et le collègue de Léonard de Vinci pour les études anatomiques, Barthélomée de Montagnona le jeune, Gabriel Zerbi furent-ils ses maîtres? Nous n'avons aucun indice à ce sujet. Peut-être y a-t-il encore appris directement de la bouche du médecin et traducteur Andréas Alpagus de

Flaminio, cf. Fr. Dittrich, *Gasparo Contarini*, p. 216 et 836 ; L. v. Ranke, *Römische Päpste*, I, 90 et s.

[1] *Avicenna Quarta Fen primi*, éd. Ettlingen, 1531 : quia vestro florentissimo studio patavino a puero fuerim semper addictus.

[2] Cf. Dittrich, *l. c.*, 13, 16; Favaro, *Lo studio di Padova al tempo di Niccolò Copernico* (traduit en allemand par Curtze), et Prowe, *Nicolaus Coppernicus*, tome I, p. 39 et suiv.

[3] Cf. la relation de Cantarini, dans *Ozar Nechmaa*, éd. Blumenfeld, III, 134; N. Brüll, *Jahrbücher*, VII, 32, note 1. Au sujet de ce même siege de Padoue, cf. P. Zanetti, dans *Nuovo Archivio Veneto*, II (1891), p. 5-168.

Belluno [1] l'intérêt qu'il y aurait, pour la correction des textes des ouvrages des médecins arabes en usage à l'université de Padoue, à les étudier dans l'original, ou, du moins, dans les traductions hébraïques, qui s'en rapprochent le plus.

En tout cas, Mantino a dû attirer de bonne heure sur lui l'attention des hautes personnalités, car sa première publication, la « paraphrasis Averrois de partibus et generatione animalium [2] », parue à Rome en 1521, est déjà dédiée au pape Léon X. Outre cet ouvrage, il avait déjà à cette époque terminé le manuscrit d'un autre travail, la traduction latine du commentaire hébreu de Lévi ben Gerson sur les mêmes livres d'Aristote [3], dont il venait de publier la paraphrase par Averroës.

Dans cette dédicace, Mantino n'a pas l'air d'un débutant timide et hésitant, mais d'un homme mûr, résolu et conscient de son but. Il a reconnu sa vocation. Grâce aux traductions hébraïques, bien des ouvrages ont été conservés qui ont permis à l'Occident de s'initier sérieusement à la sagesse des Arabes. Les traductions de l'arabe en latin ont plutôt réprimé qu'elles n'ont éveillé le goût de connaître ces sources de la science. La barbarie de l'expression atine avait même obscurci l'œuvre du grand maître Averroës et l'avait rendu inintelligible. Cependant Mantino croyait fermement que, comme il est impossible de connaître la nature sans l'aide d'Aristote, il n'y a pas moyen d'expliquer et de comprendre le Stagirite sans son interprète autorisé, Averroës. Il est donc heureux, en retrouvant le texte hébreu de la paraphrase d'Averroës sur l'ouvrage d'Aristote traitant des membres des animaux, de pouvoir donner une traduction latine lisible de cet ouvrage, d'autant plus important qu'il contient ses réfutations des théories de Galien et d'Ibn Sina. C'est avec joie, dit-il, qu'il dédie cette traduction au pape Léon X, au grand restaurateur des arts et des sciences, pour qui, malgré la différence de confession, il professe la plus grande vénération, comme les fidèles du pape. C'est à lui, le grand protecteur de toutes les tentatives littéraires, à l'humaniste occupant le siège de Saint-Pierre, qu'il veut dédier ses ouvrages ultérieurs, en vue desquels il étudie maintenant les traités médicaux des Arabes conservés dans les traductions hébraïques qui lui étaient surtout accessibles.

A ce moment, sa profession de médecin semble lui avoir laissé

[1] Voir Wüstenfeld, *Die Uebersetzungen arabischer Werke in das Lateinische seit dem XI. Jahrhundert*, p. 123 et s.

[2] Voir Wolf, *Bibliotheca Hebræa*, I, 606.

[3] *Ib.*

encore assez de loisirs pour ce travail et il put se livrer à de vastes projets de nouvelles traductions. Dans cette même année, il fit, en effet, paraître la traduction d'un autre ouvrage, le commentaire d'Averroës sur la Métaphysique d'Aristote, connu sous le nom de *Compendium*. C'est la traduction hébraïque de ce *Compendium*, achevée le 29 mai 1258 par Moïse ibn Tibbon, que Mantino prit comme base de sa traduction latine[1]. Hercule Gonzague, le jeune évêque nouvellement élu de Mantoue, fils de Gian Francesco II, duc de Mantoue, et d'Isabelle d'Este, fille d'Hercule I^er^ de Ferrare, en acceptant la dédicace du livre, lui assura un accueil favorable dans le public. Du reste, à cette époque où l'averroïsme était en vogue, cet ouvrage répondait à un véritable besoin ; aussi deux ans après sa publication à Rome, en 1523, fut-il réédité à Bologne[2].

La dédicace de Mantino célèbre Hercule Gonzague comme le noble chef d'un cercle de savants, comme le fondateur d'une grande bibliothèque, le protecteur de la philosophie, qui, selon ses maîtres et amis, se résumait dans la doctrine péripatéticienne, ou plus exactement, dans l'averroïsme. Il disait de lui, avec raison, qu'il avait pu profiter des leçons du célèbre philosophe de son temps, Piétro Pomponazzi, et qu'il n'avait jamais quitté les côtés de son grand disciple Gian Francesco Forni. En effet, quoique jeune encore, Gonzague, qui fut de bonne heure épris des études philosophiques, avait été assis aux pieds de Pomponazzo de Bologne. Malgré la physionomie bien juive de ce dernier[3] et sa tenue peu soignée, il ne tarda pas à se lier avec lui de la plus vive amitié. Lors de la mort de Pomponazzi, survenue à Bologne, en 1524, à l'âge de soixante-deux ans, Gonzague fit transporter son cadavre à Mantoue et le fit inhumer dans l'église de Saint-François, où il lui érigea une statue de bronze. Gonzague ne devait pas jouir non plus longtemps de l'amitié de son plus jeune ami, du philosophe Gian Francesco Forni[4], l'humaniste qui inspirait à J. Scaliger lui-même un enthousiasme si vif qu'il fondait sur lui les plus hautes espérances pour l'avenir de la poésie latine. Il l'avait appelé à sa cour comme conseiller et secrétaire, et Francesco Forni y apporta un vif éclat, mais il le perdit en mars 1528, à Orvieto, où il l'avait accompagné pour saluer le pape Clé-

[1] Voir Steinschneider dans la *Jubelschrift* de Zunz, p. 6, note 24. Au sujet de la traduction de Mantino du grand commentaire d'Averroës sur la métaphysique, voir *ib.*, 13 et s., et 20.

[2] Voir Appendice, I.

[3] Cf. l'anecdote de Bandello dans Tiraboschi, *Storia della litteratura italiana* (Venise, 1824), VII, 566.

[4] Voir Tiraboschi, *Bibliotheca modenese*, II, 348-51.

ment VII, qui s'était échappé du château Saint-Ange où il était captif. Sa mort prématurée était due à des excès de travail.

A l'époque où il composa cette dédicace, nous voyons que Mantino était déjà occupé à d'autres travaux de grande portée. Outre la philosophie, c'est surtout la médecine qui attirait son attention. Selon Mantino, Averroës n'a pas seulement eu à souffrir comme philosophe de ses traducteurs, — les prétendues attaques contre la religion qui lui sont reprochées sont, en grande partie, le résultat des méprises commises par ses interprètes latins; — mais il en a souffert aussi comme médecin. Son principal ouvrage de médecine, *Al Kulliyat*, c'est-à-dire la collection ou l'Encyclopédie de la science médicale, appelée en latin, en vertu d'une sorte d'étymologie populaire, *Colliget*, était tellement défiguré dans la traduction latine, aussi bien celle d'Armengard Blaise de Montpellier[1] que celle des autres, que Mantino résolut de remanier cet ouvrage d'après l'hébreu. De même, il avait déjà commencé à corriger dans le Canon d'Avicenne les nombreuses fautes qui s'y étaient glissées et qui étaient particulièrement préjudiciables à un manuel de thérapeutique aussi répandu. Il avait l'intention de faire de ces corrections une publication spéciale. Il songeait aussi déjà à traduire en latin les paraphrases de la plupart des ouvrages de Galien, si remarquables par leur concision et leur exactitude, dues à Johannitius, c'est-à-dire Honaïn ibn Ishak[2]. C'est seulement après avoir terminé et publié ces travaux littéraires que Mantino pensait pouvoir se consacrer, avec l'assentiment de son protecteur Hercule Gonzague, à la traduction du véritable Commentaire d'Averroës sur Aristote, le moyen et le grand Commentaire. Cependant, au milieu de ses occupations multiples, Mantino avait conscience de ne pouvoir rivaliser avec le latin classique des maîtres humanistes de son temps; il voulait seulement contribuer à rendre ces auteurs lisibles et compréhensibles.

Mantino semble avoir passé les premières années de sa carrière médicale à Bologne, qui, sous le pontificat de Léon X, était entré dans les états de la papauté[3]. Cependant, si réellement il a joui de la faveur de ce pape, que son penchant d'humanisme et ses goûts de Mécène disposaient à accepter même la dédicace d'un Juif quand son œuvre augmentait la gloire de la langue latine, il fut déjà privé de ce patronage, à la fin de l'année 1521, par la mort

[1] Voir Wüstenfeld, *Uebersetzungen arabischer Werke in das Lateinische seit dem XI. Jahrhundert*, p. 97, note 1, 125.

[2] Cf. Steinschneider dans *Archiv für pathologische Anatomie* de Virchow, XLII, 107, *s. v.*

[3] L. v. Ranke, *l. c.*, I, 36.

de Léon X. Le cardinal de Tortose, qui occupa le siège de Saint-Pierre sous le nom d'Adrien VI, ne paraît pas avoir entretenu de relations avec notre exilé de Tortose. Adonné à l'exercice de sa profession, aimé et estimé dans les milieux aristocratiques, tant pour son talent de médecin, que pour sa haute érudition, il paraît aussi avoir été autorisé à faire des conférences médicales à l'université de Bologne [1].

Là il se lia d'une étroite amitié avec un autre exilé espagnol, le fameux Maure Alhasan Ibn Mohammed de Grenade, auquel le pape Léon X, à qui les pirates qui l'avaient pris en 1517 en firent cadeau, avait donné le nom de Léon.

Son ouvrage sur l'Afrique, auquel on a dû pendant longtemps les seules notions concernant cette région du monde si peu connue, lui valut le surnom honorifique de l'Africain. C'est pour Jacob Mantino, son ami juif, pour le savant professeur et célèbre médecin, comme il l'appelle dans sa dédicace arabe, que Léon écrivit à Bologne, 1524, son vocabulaire arabe-hébreu-latin qui a été conservé parmi les manuscrits arabes de l'Escurial [2] (je pense qu'il a dû y parvenir avec la collection de Diego Hurtado de Mendoça, le protecteur et ami de Mantino à Venise). Il est vrai que, dans sa dédicace, Léon appelle, par erreur, le père de son ami Siméon, au lieu de Samuel, mais l'identité de Mantino est d'autant moins douteuse que nous savons que Léon a légué à cet ami juif une grammaire arabe qu'il avait composée [3].

Cependant la situation sociale que Mantino avait conquise était due autant à son érudition rabbinique et hébraïque qu'à sa science médicale. C'est cette érudition qui lui valut, auprès des plus illustres Mécènes et des grands amis des sciences, la considération la plus haute et la prédilection la plus marquée. Enfin, l'époque de la Renaissance était aussi venue pour la langue de Sion. Le goût pour les langues classiques de l'antiquité avait eu pour conséquence d'éveiller aussi un profond et nouvel intérêt pour la langue hébraïque. Le désir de connaître le texte original des écrits bibliques se manifesta en même temps et irrésistiblement dans tous les pays civilisés. Il faut voir, dans la chronique intime de Konrad Pellikan de Rouffach (Alsace), l'explosion de joie intérieure qui éclate encore chez le noble moine de l'ordre des Mineurs, quand

[1] Ceci paraît résulter du texte de la dédicace de Léon l'Africain.

[2] H. Derenbourg, *les Manuscrits arabes de l'Escurial*, I, 409 (n° 598), et *Revue des Études juives*, VII, 283 et s.

[3] D'après Nic. Antonius, *Bibliotheca Hispana nova*, I, 718, cité par M. H. Derenbourg, *ib.*, 285, note 2, qui doit à M. Eugène Müntz l'hypothèse que Léon a voulu parler de Jacob Mantino.

il vient à parler de ses premières études hébraïques[1]. Son confrère, le père-gardien Paulus Scriptor, porta, pour lui, sur ses épaules, de Mayence à Pforzheim, un ms. gigantesque contenant le texte hébreu d'Isaïe, d'Ezéchiel et des douze petits Prophètes ; ce précieux ouvrage avait été conservé à Mayence parmi les livres hébreux du juif baptisé Paul Pfedersheimer, appelé depuis Jean Paul, maître ès-arts libéraux et moine de l'ordre des Mineurs[2]. Cela rappelle la joie de Pétrarque lors du réveil de l'ancienne littérature classique de Rome. Le célèbre Jean Reuchlin, notre Konrad Kürsner, surnommé Pellicanus, Wolfgang Kœpfel, surnommé Capito, pour ne citer que les humanistes les plus éminents de cette époque, se passionnèrent pour l'Ecriture-Sainte. La langue hébraïque, si longtemps dédaignée, reconquiert l'accès de l'Université. Un ami d'Erasme, Hiéronyme Buslidius, fit à Louvain une fondation de plus de 20,000 francs pour l'établissement d'un collège trilingue, où Erasme vit avec bonheur la chaire d'hébreu confiée à une personnalité aussi distinguée que le juif espagnol baptisé Mathieu Adrianus[3]. Le désir se fait sentir de connaître le texte original tout à fait inconnu autrefois : savants et imprimeurs s'en préoccupent. Pellikan[4] voyait un fait providentiel dans la publication du Psautier en trois langues faite à cette époque, 1516-1517, par le célèbre imprimeur Jean Froben, publication à laquelle Pellikan lui-même collabora comme correcteur de l'hébreu, tandis que l'évêque de Nebbia (Corse), Augustin Justinian[5], publiait à Gênes, le *Psalterium Octaplum* et qu'en Espagne, le sombre cardinal de Tolède, François-Ximène de Cisneros[6], publiait, à Alcala de Henares, la grande Bible en quatre langues, la *Polyglotte Complutensis*, où, pour la première fois, le texte hébreu a été l'objet d'une si grande attention[7]. Signe des temps ! François Ier[8] appelait à Paris Elias Lévita, le juif allemand qui, lors de l'expulsion des Juifs sous le margrave Georges le Pieux, avait dû se réfugier de Neustadt sur

[1] Voir *Das Chronikon des Konrad Pellikan*, éd. Riggenbach, p. 13, et *Die Hauschronik Konrad Pellikans*, trad. en allemand par Theodore Vulpius, p. 18.

[2] Cf. Güdemann, *Geschichte des Erziehungswesens und der Cultur der Juden in Deutschland*, p. 160 et s. ; Riggenbach, p. 14, note 2. Comp. Vulpius, *ib.*, 17, note 2.

[3] Geiger, *Das Studium der hebräischen Sprache in Deutschland*, p. 41. André Vesale fut un disciple de ce collège ; voir M. Roth, p. 62.

[4] *L. cit.*, p. 57.

[5] Voir Perles, *Die in einer Münchener Handschrift aufgefundene erste lateinische Uebersetzung des Maimonidischen Führers*, p. 3 et s.

[6] Cf. Herzog, *Realencyclopädie*, 2e éd., VII, 17.

[7] Franz Delitzsch, *Complutensische Varianten zum alttestamentlichen Texte*, Leipzig, 1878.

[8] Graetz, *Gesch. der Juden*, IX, 3e édit., 201, note 1.

l'Aisch [1], en Italie, pour lui donner la chaire d'hébreu à l'Université de Paris. L'Italie, la patrie de la Renaissance, avait aussi précédé les autres pays pour la renaissance de la langue hébraïque [2]. Depuis longtemps il y était devenu d'usage, pour ne rappeler que le vieux comte de la Mirandole et son entourage, ou le cardinal Grimani [3], que les sommités de la société, de l'Etat et de l'Eglise fréquentassent les maîtres juifs pour s'initier à la langue hébraïque et surtout aux mystères de la cabbale. Ægidius de Viterbe [4], le cardinal, ne faisait que suivre des usages déjà anciens en accueillant dans sa maison Elias Lévita, qu'il garda comme professeur dans sa maison pendant plus de dix ans.

En Italie, cette passion pour l'étude de l'hébreu gagna même des hommes que le souci des affaires de l'Etat et les entreprises guerrières semblaient devoir tenir à jamais éloignés de ces goûts. C'est ainsi qu'un des plus grands condottieri de son temps, un héros de guerre par vocation, se consacre à l'étude de l'hébreu et se met en relation avec Jacob Mantino. Issu d'une vieille famille noble de Bologne, Guido Rangoni avait déjà aidé son grand-père Giovanni Bentivoglio, en 1506, à recouvrer par les armes la souveraineté de Bologne, que sa famille avait perdue. Etant passé au service de Venise, en 1508, il fut nommé un peu plus tard gouverneur de Florence, par Laurent de Médicis. En 1525, lorsque Mantino entra en rapports avec lui, il venait de défendre Modène contre le duc de Ferrare. A ce moment, il était au service de Clément VII et commandait l'armée papale, qui devait succomber si misérablement lorsque Rome tomba, le 6 mai 1527, au pouvoir des mercenaires de Georges Frundsberg et de Bourbon. Rangoni était dans tout l'éclat de sa renommée lorsqu'il se mit, lui général et homme d'Etat, à étudier l'hébreu avec le médecin juif son compatriote. En 1526, Mantino publie l'Ethique de Maïmonide, ses célèbres huit chapitres de l'Introduction aux sentences des Pères, traduits en latin avec une dédicace à Guido Rangoni [5]. A ce mo-

[1] Cf. Pellikan, *l. c.*, note 53.

[2] Voir les indications de Jourdain, *Revue*, V, 79.

[3] Perles, *Beiträge zur Geschichte der hebräischen und aramäischen Studien*, p. 193, 196 et s.; Steinschneider, *Hebr. Bibliographie*, XXI, p. 60 et s.

[4] *Ibid.*, 133 et s.; 177 et s. 200 et s. Steinschneider, *l. cit.* p. 81.

[5] Cf. la dédicace dans l'Appendice. Peut-être cette traduction a-t-elle donné naissance à la fable que Mantino aurait traduit le *Guide*. Gedalya ibn Yahya, שלשלת הקבלה, f. 65 *b*, éd. Venise, rapporte comme une chose avérée : רבי יעקב מנטינו יצא מכלל ספק ותרגם המורה הנבוכים ללשון לטינו. Chrétien-Theophile Unger, pasteur de Herrenlaurschütz, en Silésie, demandait, en 1717, au Dr Raphaël Rabeni de Padoue, si cette traduction de Mantino avait été imprimée (*Ozar Nechmad*, III, 129). Cantarini, qui répondit à la place du rabbin mort, *ib.*, 134, n'a rien à répondre à ce sujet. Graetz IX, 3e éd. 202, croit aussi encore que Jacob Mantino a

ment c'était un médecin très occupé et il ne pouvait consacrer que fort peu de loisirs à ces travaux scientifiques entrepris au service des grands. Hercule Gonzague, frère du premier duc de Mantoue, Frederico, évêque de Mantoue depuis 1520, et élevé au cardinalat en cette même année 1526, par le pape Clément VII, était, à ce moment, le véritable patron de Mantino et c'est à lui qu'appartenaient, en quelque sorte, les productions de son activité scientifique [1]. A la cour de Mantoue brillait alors le médecin particulier de Frederico, célèbre au loin comme un des plus habiles opérateurs de l'Italie, Abraham Leone [2], qui fut consulté par le roi de France, François Ier, et par les plus grands princes de son temps. Malgré sa qualité de Juif, le pape Clément VII l'assura, dans un bref particulier du 5 mai 1525, de son affection et de sa gratitude [3]. C'est, si je ne me trompe, ce même Abraham Portaleone, fils de Guglielmo, à qui Ferdinand Ier de Naples avait conféré, malgré sa qualité de juif, le titre de Cavagliero [4]. Notre médecin avait guéri le célèbre chef des bandes noires, Giovanni de' Medici, d'une blessure reçue à la bataille de Pavie, et cela d'une façon si merveilleuse, que le Médicis, qui occupait le siège de saint Pierre, se crut aussi son obligé. Cependant, lorsqu'il fut de nouveau blessé à la même jambe dans le combat contre les mercenaires de Frundsberg, à la fin de 1526, l'art de notre médecin fut impuissant à le sauver. Giovanni succomba à ses blessures, malgré le traitement et le dévouement de Leone ; il mourut à Mantoue, le 30 décembre 1526. Le cardinal Gonzague était donc habitué à tolérer les médecins juifs. En outre, il se lia avec Mantino, en raison de ses goûts scientifiques. Le savant traducteur venait de recevoir de lui la mission de rendre plus accessibles, pour lui et les autres savants, au moyen de traductions mieux faites et plus faciles à comprendre, les écrits du philosophe arabe Averroës, dont la renommée remplissait alors les écoles philosophiques de l'Italie. Cependant, malgré toutes ses occupations, Mantino espérait avoir le temps de faire pour Guido Rangoni de nouvelles traductions et le priait de lui exprimer ses vœux à cet égard.

collaboré à la traduction de Justiniani. Nous savons maintenant par M. Perles, *l. cit.*, que Justiniani s'est simplement approprié l'ancienne traduction du *Guide* et l'a publiée avec des fautes.

[1] Voir la fin de la dédicace de Mantino adressée à Rangoni.

[2] Carlo d'Arco et Willelmo Braghirolli, *Documenti inediti intorno a Maestro Abramo medico Mantovano del secolo XVI*, Mantoue, 1867.

[3] *Ib.*, p. 25 et s.

[4] Cf. E. Renan, *Averroès et l'Averroïsme*, 4e éd. p. 354 et s.; Dittrich, *l. cit.*, 219 et s.

Mais les graves événements de cette époque devaient contrarier cruellement les projets paisibles de ce médecin laborieux. Rangoni dut se mettre en campagne pour protéger le pape. L'empereur et le roi très chrétien, Charles-Quint et François Ier, s'étaient coalisés dans la lutte contre Rome; des actes de violence inouïs, tels qu'il n'y en eut jamais de semblables dans Rome, qui avait déjà subi tant de pillages et d'incendies, furent commis lors de la prise d'assaut de la Ville Eternelle le 6 mai 1527 [1]. Clément VII, le plus malheureux de tous les papes, tremblait dans le château de Saint-Ange où il était cerné et assiégé (il ne parvint à s'enfuir qu'avec beaucoup de difficultés, sous un déguisement). Le médecin juif de Bologne eut aussi à souffrir des changements amenés par ces calamités. Il semble que le séjour lui fut désormais impossible dans les Etats pontificaux.

Mais une nouvelle lueur d'espérance lui vint de Vérone en Vénétie où s'offrait à lui un champ d'activité scientifique, permettant d'espérer encore une moisson plus abondante. Jan Matteo Giberti, le favori de Clément VII et son plus fidèle conseiller, qui devait partager sa captivité au château de Saint-Ange, avait été nommé, dès 1524, évêque de Vérone. Le 9 août 1524, en fils fidèle de la Vénétie, et en serviteur dévoué de la Seigneurie, il avait notifié sa nomination au doge de Venise Andréas Gritti [2], mais ce fut seulement au commencement de l'année 1528 qu'il fit son entrée solennelle dans Vérone [3], au milieu de l'allégresse de la foule, accompagné d'une escorte magnifique. Il avait l'esprit plein des plus nobles projets. Quel contraste entre cette douce figure [4] et celle du sombre Caraffa son ami, devenu plus tard pape sous le nom de Paul IV! Malgré sa piété sincère, il n'avait pas renié les Muses. Aussi fit-il de Vérone, non seulement un diocèse modèle pour la sévérité des mœurs, mais il en fit aussi un centre scientifique. Il se lia avec Marc Antoine Flaminio, le poète néo-latin si bien doué qui a été célébré par

[1] Cf. le récit véridique de Joseph Cohen dans דברי הימים למלכי צרפת, p. 168 *a*, et David de Pomis, צמח דוד, dans la préface hébraïque.

[2] *Ja. Matthaei Giberti opera*, 2e éd., p. 238 et s.

[3] Cf. *La vie de Giberti*, par Petrus Ballerinus, *ibid.*, p. XIV et s.

[4] Dans ses célèbres *Constitutiones*, titre V, ch. XVII, *ib.*, il s'élève sévèrement contre les baptêmes forcés des Juifs. [Cf. l'anecdote du juif italien ayant perdu ses biens à la suite du baptême, devenu misérable et malade, et ayant recouvré miraculeusement une nouvelle fortune, anecdote contée par Augustine de Augustinis, dans une lettre écrite en avril 1532, de Ratisbonne, à Thomas Cromwell, dans Pocok, *Records of the Reformation*, II, 248 et s., publiée en extrait dans *Letters and papers... Henry VIII*, vol. V, n° 910]; en même temps il recommande, p. 77, la libéralité envers les convertis volontaires, se référant à la bulle de Paul III du 21 mars 1542, qu'il reproduit littéralement.

l'Arioste et que le Tasse déclarait vouloir imiter[1], l'ami vénéré des plus grands parmi les humanistes postérieurs, pour étudier avec lui l'Ecriture-Sainte[2]. C'est sous cette nouvelle étoile que Jacob Mantino vint se placer en arrivant à Vérone. Jean Campensis, professeur d'hébreu à l'université de Louvain, qui plus tard remania les ouvrages grammaticaux d'Elias Lévita, était aussi venu à Vérone et était devenu *Magister academiæ Gibertinæ*[3]. Les chefs de l'Eglise catholique avaient été saisis subitement du désir de connaître le texte hébreu de l'Ecriture-Sainte.

Désormais, la Vulgate ne fut plus le texte original qui s'était substitué à la parole divine. Il fut de nouveau permis de consulter l'original, comme l'avait fait saint Jérôme. Si par ménagement pour le texte latin consacré, on désigna simplement les nouvelles traductions sous le nom de paraphrases, elles n'en étaient pas moins un hommage et une glorification pour l'original hébreu. D'après le témoignage de Jean Campensis[4], dans la dédicace de la paraphrase des Psaumes adressée à Jean Dantiscus, évêque de Culme, Clément VII aurait même conçu le projet, avant la prise de Rome, de faire faire une nouvelle traduction latine de la Bible, à laquelle, comme naguère à la Bible de Citeaux[5], six Juifs auraient collaboré avec six chrétiens versés dans la langue hébraïque. Bientôt Flaminio recevra le mandat de composer un nouveau Psautier, en faisant de ces antiques hymnes consacrées des cantiques latins nouveaux qui seront chantés par Marguerite de Valois[6] et qui seront accueillis comme la révélation d'un nou-

[1] *Marci Antonii Joannis Antonii et Gabrielis Flaminiorum Carmina*, éd. Padoue, 1743, p. 324 et 366.

[2] Cf. la biographie de Flaminius, par Franc. Marie Maccurtius, avant les *Carmina*, p. XVI, où Albert Pighius Campensis est indiqué comme son maître dans la Bible.

[3] Dittrich, *l. cit.*, p. 216, 836, 838. La vénération que Jean Campensis professait pour Elias Lévita nous est attestée par sa lettre, du 4 février 1532, à Nicolas Olah, secrétaire de la reine Marie de Hongrie : « Iu Daniele et aliis multis quia et tu et alii multi me orant præstabo, quod potero, nec ullam prætermittam occasionem quo id possum certius, consulam Judæos, qui in Germania sunt plurimi sed unus est omnium qui his proximis annis mille vixerunt doctissimus Elias natione Germanus, sed qui tota fere vita sua versatus in Italia, nunc autem est in familia Reverendissimi Patriarchæ Aquilegensis apud Venetos; apud illum si mihi contingere potuerit mensibus aliquot versari, beatissimum me iudicabo ». Voir *Monumenta Hungariæ Historica*, I, 23, p. 193. Nous apprenons par là qu'Elias Lévita séjourna, en 1532, dans la maison de Marc Grimani, le patriarche d'Aquileja. Au sujet de la persécution que subit Grimani de la part de l'Inquisition, à cause de sa doctrine sur la prédestination, voir A. Bertoloth, *Martiri e libero pensiero* (Rome, 1892), p. 102, 106.

[4] Dittrich, *l. c.*, p. 837, note 1.

[5] Cf. Kaufmann, *Revue*, XVIII, p. 132, d'après Denifle, *Zeitschrift für Kirchengeschichte*.

[6] Cf. *Carmina*, VIII, 1, et Dittrich, *l. c.*, 836.

vel esprit poétique. Bientôt, sous la direction de Jean Campensis, le grand homme d'Etat de Venise, et à son instigation, Gaspard Contarini nous fera admirer l'éloquence enflammée d'Isaïe, sortant du texte original comme un feu contenu éclatant avec une puissance imprévue et une force irrésistible [1]. Bientôt aussi le noble exilé anglais Reginald Pole va tirer de l'étude de l'original hébreu un nouvel enthousiasme pour les livres bibliques [2]. C'est de ce cercle distingué que Jacob Mantino put se rapprocher, grâce à la faveur de Giberti, qui lui fit obtenir en 1529, par l'intermédiaire de Contarini, le privilège de porter la barette noire au lieu du chapeau juif, dans les rues de Vérone [3].

Mais Vérone ne devait être pour Mantino qu'une résidence passagère et fort courte, Giberti lui-même n'y ayant séjourné que peu de temps et étant retourné à Rome, où l'attiraient ses goûts pour les affaires diplomatiques. Après son départ de Bologne, Mantino paraît avoir choisi Venise comme résidence stable. Avant de s'y fixer, il avait cherché à obtenir la faveur de ne pas porter les signes infamants que les Juifs étaient aussi obligés de porter dans cette ville, tels que le chapeau jaune safran, et de pouvoir se coiffer de la barette noire. Comme il ne put se rendre à Venise qu'en 1528, la permission qui lui fut accordée à ce sujet dut être renouvelée et prorogée par une délibération du Conseil des Dix, prise le 23 janvier 1528, où il était dit qu'on avait pris en considération le fait que son séjour avait dû se prolonger à Bologne et que son arrivée à Venise avait été retardée [4]. Ce Conseil des Dix, dont faisaient aussi partie le Doge et ses conseillers, et qui, comme Contarini nous l'apprend [5], comptait habituellement dix-sept membres, ne consentit que difficilement et à contre-cœur à faire pour le médecin juif une exception à la règle en vigueur pour tous les habitants du ghetto. Cependant la considération de Mantino augmenta si rapidement dans Venise, qu'il eut bientôt de puissants intercesseurs pour défendre sa cause devant le Conseil des Dix.

La notoriété dont il avait joui à Bologne et qui l'avait précédé à Venise, ses relations avec les personnages les plus distingués de l'entourage de l'évêque de Vérone, les recommandations qui vin-

[1] Dittrich, *l. c.*, p. 217 et 838.

[2] *Ib.*, 837.

[3] *Ib.*, note 3, d'après R. Brown, *Calendar of state papers*, IV, 202, nos 430, 434.

[4] Voir Appendice. Qu'il me soit permis ici d'exprimer ma gratitude au Directeur des Archives de Venise, M. Stefani, pour la part qu'il a prise à mes travaux.

[5] D'après l'ouvrage de Contarini, *De Magistratibus et republica Venetorum*, Dittrich, *l. c.*, 245.

rent en sa faveur des milieux les plus aristocratiques de Bologne, de la part d'hommes d'Etat et de dignitaires de l'Eglise, lui ouvrirent rapidement l'accès du monde diplomatique de la cité des Lagunes. Il paraît avoir eu principalement sa clientèle parmi les ambassadeurs des puissances étrangères accrédités auprès du Doge. Jean de Langeac, évêque d'Avranches et de Limoges, favori de François Ier, précédemment ambassadeur de France auprès des cours de Portugal, de Pologne et d'autres pays, maintenant accrédité comme *orator* du roi très chrétien près de la République de Saint-Marc, se présenta devant le Conseil des Dix comme patron de Mantino. La haute érudition de notre médecin juif, dont le talent de praticien égalait la science théorique, avait attiré l'attention de l'évêque français, grand ami des sciences. Du reste, celui-ci avait déjà montré ses goûts d'humaniste par le choix de son secrétaire. En effet, durant son séjour à Venise, il eut à ses côtés Etienne Dolet, qui avait puisé à Padoue, comme disciple de Marsurus et de l'humaniste Simon Villanova, un grand amour et un vif enthousiasme pour les langues et la littérature classiques. C'est ce même Dolet qui fut pendu comme hérétique à Paris le 3 août 1546, jour de sa fête, à l'âge de 37 ans, et brûlé ensuite avec ses ouvrages. Déjà le 28 novembre 1528, à la prière et à la requête de l'évêque d'Avranches, le Conseil des Dix avait voté, par 13 voix contre 1, la permission pour Jacob Mantino de porter la barette noire, mais seulement pour une durée de deux mois et à la condition de se fixer exclusivement dans le ghetto, où habitaient les autres Juifs. Un incident qui eut lieu lors de la délibération du 17 mars 1529 montre avec quelle difficulté on se décida à accorder cette exemption. A l'ambassadeur de France s'étaient joints l'*orator* d'Henri VIII d'Angleterre, le protonotaire Jean-Baptiste de Casale et le légat du pape Clément VII pour demander de nouveau, de la façon la plus chaleureuse et la plus pressante, que Mantino fût dispensé de porter le chapeau juif. C'était le moment où les ambassadeurs de France et d'Angleterre jouissaient à Venise de la plus grande influence. La communauté des intérêts politiques commandait au Conseil de se montrer complaisant vis-à-vis des représentants des puissances faisant partie de la Ligue et de ne pas faire de difficultés pour des questions de détail comme celle qui était l'objet de cette requête. Venise avait le plus grand intérêt à pouvoir conserver Cervie et Ravenne[1], qui avaient appartenu au pape et qu'elle occupait, et à être appuyée dans ses prétentions sur ces villes

[1] Dittrich, *l. c.* 126 et s.; Hermann Baumgarten, *Geschichte Karls V*, II, 673.

par la Ligue. Cependant il n'y eut que dix conseillers sur dix-sept qui consentirent à permettre au médecin juif le port de la barette noire, et cela seulement pour une durée de quatre mois. En vain avait-on invoqué comme argument qu'il s'agissait d'un homme célèbre comme théoricien et praticien médical, qui s'était signalé par les plus belles cures, dont le séjour serait profitable à la ville de Venise entière. C'est avec peine qu'on accorda cette permission limitée, et il faudra à tout propos recommencer à mendier cette faveur.

A ce moment-là, Mantino trouva un client dont l'influence et la considération auprès de la République semblaient devoir lui faire accorder tout ce qu'il demanderait. Théodore Trivulce, maréchal de France, chevalier de Saint-Michel, gouverneur de Gênes, âgé alors de soixante-quatorze ans, issu d'une des plus anciennes familles nobles de l'Italie, cher à la République, dont il avait été naguère le suprême général d'armée, était venu à Venise, au commencement de mai 1529, en qualité de mandataire du roi très chrétien pour appuyer l'ambassadeur ordinaire devant le Sénat. L'épuisement de l'Italie était arrivé à l'extrême, le besoin de la paix était dans l'air, le pape avait déjà commencé à pencher vers l'empereur, qui l'avait laissé humilier si profondément ; la France et la Ligue commençaient des tentatives de rapprochement et de conciliation, afin d'en finir avec Charles-Quint. Venise devait rendre au pape Ravenne et Cervie. Les ambassadeurs d'Angleterre et de France, auxquels s'était joint Trivulce, devaient réclamer sans relâche cette restitution. Le 16 mai 1529, Charles-Quint écrivit au nonce du pape à Venise, l'évêque de Pola [1], qu'il espérait que l'arrivée du signor Théodore, c'est-à-dire Trivulce, ferait impression sur la Seigneurie et le Doge et aiderait le pape à rentrer en possession de ses territoires. Or, c'est ce héros et homme d'Etat influent qui devint le client et le protecteur de Jacob Mantino, dont il ne tarda pas à reconnaître la science médicale aussitôt qu'il se fut confié à ses soins. Dès le 11 juin 1529, il fut décidé dans le Conseil des Dix à une imposante majorité que, par égard pour Théodore Trivulce, le médecin juif aurait la permission de porter la barette noire pendant tout le temps du séjour de celui-ci à Venise. Trivulce ne fut pas encore satisfait de cette permission accordée à son médecin particulier. Il voulait l'affranchir complètement de la nécessité de redemander sans cesse cette faveur et la rendre indépendante de son propre séjour à Venise. La lettre qu'il

[1] *Letters and papers foreign and domestic of the reign of Henry VIII*, arranged and catalogued by J.-S. Brewer, vol. IV, part. III, n° 5552 ; cf. n° 5538.

adressa dans ce but au Conseil des Dix, à la date du 28 juin 1529, est le plus bel hommage et la plus haute distinction que Mantino ait pu ambitionner après des relations si récentes. Trivulce demandait pour lui la faveur d'une exemption sans condition, non seulement à cause de ses qualités remarquables, qui devaient, disait-il, le faire rechercher par tous, mais comme une grâce personnelle à lui, le héros souffrant. Il disait que les soins de Mantino lui étaient tellement précieux et indispensables, qu'il avait besoin d'être sûr de retrouver ce médecin à son retour à Venise. Or, Mantino ne pouvait s'engager à y séjourner d'une façon durable, que si l'obligation de porter le chapeau jaune était levée pour lui. Le séjour de Trivulce à Venise était compté : son départ était imminent, comme la Seigneurie et le Doge le savaient; il voulait emporter la certitude de savoir son conseiller médical en sûreté à Venise, sans qu'il eût rien à craindre. La demande avait une grande portée et il était à prévoir que l'on n'accorderait pas à un Juif cette exemption sans conditions. La dernière concession, qu'on fit d'assez mauvaise grâce, fut une permission d'un an, qui fut votée le 5 juillet 1529, par onze voix contre cinq. Un doute s'étant élevé au sujet de la légalité de cette décision et un vice de forme y ayant été constaté, parce qu'il n'y avait eu que quatre voix émises ferme en faveur du projet, la délibération fut annulée le 6 septembre 1529 ; et Jacob Mantino dut se contenter d'un délai fort court et se soumettre à la nécessité de recourir de nouveau au patronage de ses amis.

Les amis influents ne devaient pas non plus manquer dans la suite à Mantino. Il avait des relations même avec le doge. Celui-ci était alors un des plus éminents hommes d'Etat et généraux d'armée que la République eût jamais possédés. Andréa Gritti, élu le 20 mai 1523, comme successeur d'Antonio Grimani, le soixante-dix-huitième doge de Venise, qui conçut le dessein de rendre à la République de Saint-Marc son ancienne étendue territoriale, et avait, dans ce but, réoccupé Cervie et Ravenne, dont le pape s'était emparé, était, selon la coutume des meilleurs esprits humanistes de son temps, un grand ami des sciences, qu'il cultivait pendant les loisirs que lui laissaient les affaires de l'État et les guerres. Les Juifs des pays vénitiens avaient gardé de lui un fâcheux souvenir. Lors du sac de Padoue, le 17 juillet 1509, il les avait livrés formellement à la merci de ses soldats [1]. Cependant un humaniste comme Jacob Mantino était sûr d'être bien accueilli de lui. Comme les condottieri, les cardinaux et les papes de son temps, il

[1] Pallmann, dans l'Encyclopédie d'Ersch et Gruber, I[re] section, 91[e] vol., p. 426 et suiv.

n'hésita pas à accepter une dédicace du médecin juif auquel le Conseil des Dix suscitait tant de difficultés à cause de la misérable question de la rouelle. Parmi les traités en usage dans les Facultés de médecine de l'époque, et particulièrement en Italie, quelques parties du canon d'Avicenne jouissaient véritablement de l'autorité d'un canon. Le premier et le quatrième chapitres du premier livre, appelés Fen, et le premier chapitre du quatrième livre étaient constamment le sujet des conférences les plus fréquentées. Toutefois, l'état du texte ne répondait guère à la vogue dont jouissaient ces œuvres. Même après les efforts d'Andréas Alpagus de Bellune, qui s'était rendu lui-même en Orient[1], afin d'apprendre assez d'arabe pour corriger les traductions, qui fourmillaient de mots étrangers et de passages inintelligibles, il y avait encore bien des mauvaises herbes à arracher dans ce champ, et Mantino pouvait y travailler avec fruit. En 1527, cette traduction du canon avait paru à Venise avec les privilèges du Sénat de Venise, du pape et du roi de France, François Ier. La publication du premier essai de remaniement allait suivre. Mantino avait commencé son travail d'émondation par le quatrième chapitre du premier livre du canon d'Ibn Sina. Cet ouvrage, dont les réimpressions allemandes[2] attestent le mérite, devait paraître sous les auspices du Doge. Dans la dédicace, adressée à Gritti[3], Mantino exprime cette pensée d'un véritable humaniste que « rien n'est plus digne de l'homme que de se rendre utile par tous les moyens possibles à tous les mortels. » Le texte du canon, débarrassé de toutes les obscurités et émondé de toutes les herbes parasites, porte le nom du doge de Venise, parce que Mantino se sent attaché depuis sa jeunesse, par les liens de la gratitude, au centre intellectuel de la République, à l'université de Padoue, et parce que les bienfaits de l'Etat vénitien ont fait de lui pour toujours son débiteur.

Mais déjà la tourmente qui devait renverser dans sa course la demeure de Mantino à Venise était déchaînée. Malgré sa liaison avec les grands, Mantino ne pouvait se douter que la résolution prise par le roi d'Angleterre de se séparer de sa femme pût avoir une influence fatale sur sa propre destinée. Catherine d'Aragon, fille de Ferdinand le Catholique et d'Isabelle, avait été mariée, à peine âgée de seize ans, le 14 novembre 1501, à Arthur, fils de Henri VII d'Angleterre. Celui-ci mourut le 2 avril 1502. Restée veuve de très bonne heure, après avoir servi pendant sept ans de jouet entre les mains des diplo-

[1] Wüstenfeld, *l. cit.*, 124.
[2] Venise, 1530, Ettlingen, 1531, Hagenau.
[3] Voir à l'Appendice.

mates, Catherine devint, le 1er juin 1509, l'épouse d'Henri VIII d'Angleterre, son beau-frère. Le mariage eut lieu sept semaines après son avènement au trône. Cette union, condamnée par l'Eglise comme incestueuse, fut rendue possible grâce à une dispense du pape Jules II. Pendant près de vingt ans Catherine avait partagé le trône d'Angleterre avec Henri VIII. Plusieurs enfants, morts prématurément, étaient nés de ce mariage, lorsque ce théologien couronné vit briller sur les murs de son palais, comme un *Mené Tékel*, le verset du Lévitique, XVIII, 16, qui lui commandait de se séparer de la femme de son frère défunt, et qui troubla la tranquillité de sa conscience, ordinairement si difficile à émouvoir. On sait d'où lui vint cette inspiration subite : c'est sa liaison avec Anne Boleyn qui lui avait ouvert les yeux sur le verset biblique qu'il avait oublié pendant si longtemps. Comment un souverain n'aurait-il pas eu gain de cause, surtout quand il pouvait invoquer la Bible à son appui? Ironie de l'histoire ! En 1526, Erasme de Rotterdam avait dédié son traité sur le mariage chrétien, *Christiani matrimonii institutio*, à la reine Catherine, et c'est elle qui allait maintenant faire la triste expérience de la sainteté de ce sacrement ! Le roi avait trouvé le levier dont il pouvait se servir pour détruire la force du sacrement ecclésiastique. Ce n'est pas en vain que le Christ avait dit qu'il ne voulait pas changer un *iota* de la loi : la défense du Lévitique ne pouvait donc pas être suspendue par une dispense du pape [1]. Le faible et malheureux Clément VII, en présence d'un fils de l'Eglise aussi fidèle et d'un allié aussi puissant que le roi d'Angleterre, ne vit pas le danger qui se préparait, et, au début, il se laissa arracher des concessions. Vainement il envoya (1528) en Angleterre l'archevêque de Bologne, Laurent Campeggio [2], pour régler la question du divorce d'accord avec Wolsey. Vainement il évoqua, plus tard, le procès à Rome. Le roi d'Angleterre protesta en invoquant le droit de tout Anglais de n'avoir pas à chercher justice hors de son pays. Toute l'Eglise allait être consultée pour condamner le pape ; tous les savants théologiens de l'époque devaient s'unir pour contester le droit de Jules II d'accorder une dispense de ce genre. Le roi était conseillé par Cranmer, qui avait aussi écrit le premier livre sur ce divorce. Lorsqu'en 1529, Gardiner, le secrétaire, et Fox, l'aumônier du roi, tous deux vieux amis d'Henri VIII, séjournèrent avec lui à Waltham [3], où habitait aussi Cranmer, à cause de la peste

[1] Cf. l'Instruction pour l'ambassade anglaise auprès de Charles-Quint, du 29 décembre 1529, dans *Letters and papers*, *l. c.*, n° 6111, p. 2727, n° 1.

[2] Voir Dittrich, *l. c.*, 423 et s.

[3] James Gairdner, dans *Dictionary of national biography*, XIII, 19 et suiv.

qui sévissait à Cambridge, celui-ci conseilla au roi, pour empêcher le transfert du procès, de consulter les Universités. Henri VIII, à qui Fox en fit la communication, adopta cette idée avec empressement. En novembre 1529, il envoya donc Richard Croke en Italie[1] pour recueillir les mémoires des canonistes concernant le divorce du roi. Ainsi l'exégèse biblique était redevenue un facteur important dans les affaires temporelles, et une question de théologie allait être le *shiboleth* des partis politiques. Croke, un des principaux humanistes anglais, professeur de grec à Leipzig, de 1515 à 1518, entré dans les ordres le 23 août 1519 et exerçant le saint ministère à Cambridge, était en relations intimes avec le roi depuis 1524. Déjà en 1519, il lui avait donné des leçons de grec. En 1524, il fut nommé précepteur d'Henry Fitzroy, fils naturel du roi, que celui-ci nomma, le 15 juin 1525, duc de Richmond. John Stokesley, nommé plus tard, le 14 juillet 1530, évêque de Londres, ambassadeur d'Angleterre à Bologne lors de l'entrevue du pape et du légat impérial, avait conseillé à Croke, avant son départ, de se mettre en relations avec les Juifs, afin d'apprendre d'eux quels étaient leurs usages en ce qui concerne l'interprétation et l'application de la loi mosaïque sur le mariage entre beau-frère et belle-sœur. Le roi lui-même attendait avec impatience les résultats de cette enquête[2].

Cependant le véritable moment où il eût été facile de trouver en Italie des avis favorables à la cause du roi était passé. Catherine d'Aragon était la nièce de Charles-Quint, et celui-ci ressentait vivement l'insulte faite à sa maison par cette répudiation, caprice d'un libertin ayant pris le masque de la dévotion. La paix des Dames, conclue à Cambrai le 3 août 1529, avait livré le roi très chrétien François Ier pieds et poings liés à l'Empereur, qui aborda à Gênes, le 12 août, pour se faire couronner empereur en Italie. Le 7 octobre, le pape se mit aussi en route pour aller, lui, le plus malheureux des papes, poser la couronne impériale sur la tête du plus heureux des empereurs. La Ligue, elle aussi, avait signé la paix, et, bon gré mal gré, Venise avait dû consentir à la restitution de Cervie et de Ravenne[3], qu'elle avait mis tant d'opiniâtreté à conserver et à défendre. Le désir de l'empereur était redevenu un ordre, et c'était désormais, en Italie, une impossibilité politique de prêter ouvertement un appui à la cause du roi. Croke pouvait mesurer jour par jour les difficultés opposées par la situation po-

[1] Voir L. Lée, *ib.*, 119 et suiv.; Horawitz, dans *Allgemeine deutsche Biographie*, IV, 602 et suiv.
[2] *Letters and papers*, *l. c.*, n° 6161.
[3] Dittrich, *l. c.*, 191-194

litique à l'accomplissement de sa mission. L'accueil qu'il avait trouvé d'abord, et qui lui donnait le meilleur espoir pour le succès de sa mission, fit place à une réserve calculée après le 22 et le 24 février 1530, lorsque l'empereur eut reçu du pape la couronne de Lombardie et la couronne impériale. A Bologne, tant que l'empereur et le pape y résidaient, Croke avait laissé les Juifs hors de cause [1]. En effet, ici l'affaire du divorce intéressait surtout les deux chefs de la chrétienté, le pape et l'empereur. C'est aussi à ce moment que le pape engagea Jacob Mantino à soutenir une controverse sur cette question [2]. Le sens de la décision du médecin juif ne pouvait être douteux. Il n'avait qu'à exposer fidèlement la loi juive pour se prononcer en faveur de Clément VII et déclarer le mariage légitime, conformément à Deutéronome, xxv, 5.

C'est seulement à Venise que Croke put penser à gagner la voix des docteurs juifs en faveur de la cause de son roi. Il s'y était présenté sous le nom de Jean de Flandre, comme avocat de sa propre cause, ayant, disait-il, épousé la veuve de son frère [3], il ne voulait pas qu'on se doutât qu'il s'agissait du roi d'Angleterre. C'est à ce moment que Croke mit en émoi tout le monde théologique de l'Italie et fit appel aux dépositaires vivants ou morts de la tradition de l'Église ; il révolutionna les facultés de théologie et les couvents, réveillant les Pères de l'Eglise de la poussière des bibliothèques, recherchant des manuscrits que nul n'avait recherché depuis des générations. Sa liaison étroite avec le moine de l'ordre des Frères mineurs, Francesco Giorgio de Venise, avait mis Croke rapidement en contact avec les théologiens de Venise. Issu d'une noble famille de patriciens de la République, qui depuis longtemps avait voulu l'appeler à siéger au Conseil des Dix [4], Francesco était le chef vénéré de la confrérie des théologiens de Venise et de Padoue, et peut-être le savant le plus familiarisé avec la littérature rabbinique dans les pays vénitiens ; profondément versé dans la science de prédilection de l'époque, la cabbale [5], il s'était lié,

[1] *Letters and papers, l. c.*, nos 6161 et 6170. Le 27 décembre 1529, Croke écrivait de Bologne à Stokesley : « Ceterum praesente Caesare obmutescendum est. Ubi ille discess[erit] et Pontifex morabitur hic episcopus tam cum Judaeis quam Theologis de [causâ est] tractaturus ». Voir *Records of the reformation : the divorce 1527-1533 collected and arranged of Nicolas Pocock* (Oxford, 1870), I, 470. Cf. *ibid.*, 473, la lettre de Croke à Henri VIII. Je dois les citations de cet ouvrage à l'obligeance de M. S. Schechter de Cambridge.

[2] *Ibid.*, n° 6165.

[3] *Ib.*, n° 6149 fin.

[4] *Ib.*, n° 6236 : Destinatum nobili illi Veneti consilii decemvi:atu[i] in religione perstitisse 49 annos. Franceaco s'était donc fait moine à l'âge de 21 ans ; cf. n° 6168.

[5] Tiraboschi, *Storia della letteratura Italiana*, éd. Venise, 1824, VII, 606 et suiv.

grâce à ses goûts d'érudition, avec les Juifs. C'est ce vieux moine de soixante-dix ans qui semble, le premier, avoir mis Croke en rapport avec les auxiliaires juifs du roi d'Angleterre.

Les conditions toutes spéciales prescrites par la loi juive pour autoriser le mariage avec la veuve d'un frère mort sans laisser d'enfant permettaient aux docteurs juifs de se prononcer en faveur du roi d'Angleterre et de condamner le mariage entre beau-frère et belle-sœur, d'après la lettre du texte du Lévitique. En effet, l'usage s'était établi, dans la plupart des cas, de procéder à la cérémonie du déchaussement, à la place du mariage léviratique. Or, il se trouva un homme d'une grande érudition rabbinique, Elie Menahem Halfan, qui se mit avec empressement à la disposition du roi d'Angleterre. Elie, fils d'Abbamare, l'astronome, qui, en 1490, avait composé une élégie sur la mort de R. Yehiel de Pise[1] et qui séjournait encore à Naples en 1492 pour s'y livrer à des études astronomiques[2], avait acquis à Venise, grâce à ses connaissances médicales et rabbiniques, une situation considérable, qui s'affermit probablement encore par son mariage avec la fille du médecin et savant traducteur latin Kalonymos ben David, surnommé Maestro Calo[3].

[1] Voir Berliner, *Magazin*, XVI, 50, et Kaufmann, *Revue*, XXVI, 86, note 4.

[2] Graetz, *Gesch. der Juden*, IX, 3e éd., 245, note 1. En 1539, il protégea Benjamin b. Matatia et lui permit d'utiliser sa riche bibliothèque. A cette époque, Jacob b. Matatia était chez lui comme précepteur de ses enfants, v. בנימין זאב, p. 575*b*. La relation anonyme et fragmentaire d'un voyage de Montalcero en Palestine dans le manuscrit de Joseph Haccohen (*RÉJ.*, XVI, 38) désigne Elie comme un des hommes les plus considérés de Venise en 1549 : ובערת החיא כשבתי בוניציואה חכונותי כל הדברו' מצטרכי' על הים כפי אשר הוגד לו מפי אנשו' חכמי' ונבוני' כגון ה"ה כמוה"ר אליא חלפן יצ"ו ואנשו' אחרי'. Dans sa réponse à R. Moïse Iserles, du mercredi 22 Eloul 1550, Halfan nomme Joseph Kolon son grand-père : תעיין בתשובת אבי זקני מהרי"ק קולון (תשובות מהרמ"א, n° 56, éd. Cracovie, p. 122*a*) ; v. Carmoly, *Histoire des médecins juifs*, p. 153, note 4. Une Consultation d'Elie Menahem Halfan se trouve aussi dans le ms. Halberstam, 328. Péréç Halfan était le gendre du chroniqueur Joseph Haccohen ; v. sur Péréç et sur Juda Halfan, Loeb, *RÉJ.*, XVI, 41.

[3] Berliner, *l. c.* ; Steinschneider, *Cat. Bodl.*, p. 1575. Cf. ms. Oxford, n° 948*b*. Les poésies qui existent, d'après le catalogue de Neubauer, consistent, selon la communication de M. Ad. Büchler, en quelques lignes qui se trouvent à la dernière page, 453*b*. Quatre vers en semblent contenir l'épitaphe d'Elie Halfan :

נא כל עוברי דרך	כפקו כף על ירך
כראו ראש עם ברך	אל מהרר אליה
חלפן יחסו נקרא	נפשו הן נצררה
אף עליתה בסערה	מול כסא אלי יה

Le mot בסערה serait-il le chronogramme de l'année où Halfan est mort et serait-ce l'an 1576-77 ? Son petit-fils et homonyme était médecin et assesseur rabbinique à Vienne, où il mourut en 1624. Voir L. A. Frankl, *Inschriften*, n° 57 et p. XI et suiv., et Kaufmann, *Die letzte Vertreibung der Juden aus Wien*, p. 25, note 2.

Un autre hôte assidu de la maison de Francesco Giorgio fut Marc Raphaël, un de ces nombreux convertis qui, à Venise [1], renoncèrent au Judaïsme. Versé dans la littérature rabbinique, et qualifié sans doute, pour cette raison, d'ancien grand-rabbin [2], il était l'ami du vieux moine de l'ordre des Mineurs, et non pas son neveu, comme on l'a cru par erreur [3]. Le 6 janvier 1530, Croke écrivait à Jérôme Ghinucci, évêque de Worcester, qu'il ne se passait pas un jour où il n'eût d'entretien avec un moine ou avec un Juif [4]. Déjà il avait la satisfaction d'enregistrer la déclaration de quelques Juifs qui considéraient le mariage entre beau-frère et belle-sœur comme prohibé par les docteurs. Le 18 janvier, il annonce à Stokesley que les Juifs lui ont déclaré que la loi du Deutéronome n'a pas été appliquée depuis la destruction de Jérusalem, qu'elle n'a jamais été considérée comme obligatoire, mais comme une exception à la prescription du Lévitique, subordonnée à des conditions spéciales [5]. A ce moment Francesco Giorgio était en possession de deux traités hébreux favorables à la cause du roi d'Angleterre, l'un d'Elie Halfan, médecin et rabbin, l'autre de Marc Raphaël, l'apostat, que Francesco avait déjà traduits en latin le 22 janvier [6].

La première rencontre entre Croke et Jacob Mantino paraît avoir eu lieu le 25 janvier 1530 dans la demeure de Francesco Giorgio [7]. Il ne connaissait pas Croke, mais il était évidemment au

[1] Le 16 août 1533, Jean-Baptiste de Casale, l'ambassadeur d'Angleterre à Venise, écrivait au duc de Norfolk qu'il avait été ce jour-là avec les autres ambassadeurs à l'Église Saint-Marc où quelques Juifs furent baptisés en présence du doge. Voir *Letters and papers*, VI, n° 991, p. 42 et s.

[2] Dans *Letters and papers*, IV, 3, n° 6229, Croke écrit, le 18 février 1530, à Henri VIII : « Raphael, who is now converted to Christ, was at one time a chief rabbi ».

[3] *Letters and papers*, V, n° 567, après une lettre de Francesco à Henri VIII, du 4 décembre 1531, il est dit : « Recommends himself and his nephew Mark Raphael to the king's notice ». Comme Dominique de Trévise est souvent désigné comme le neveu de Francesco, qu'il avait aussi attiré au service du roi (cf. *ib.*, IV, 3, n° 6235 et 6236 ou 6280), il faut sans doute lire ici aussi : « his nephew and Mark Raphael ». En tout cas, on n'est pas autorisé à faire, sur cette seule indication, de Francesco Giorgio un Juif converti, comme l'a fait avec tant d'assurance Lucien Wolf dans les *Papers read at the Anglo-Jewish Exhibition*, Londres, 1887, p. 62, et dans *Bibliotheca Anglo-Judaïca*, p. 41. La faute inverse, un *and* de trop, peut être constatée dans *Letters and papers*, *ib.*, n° 6266, où il est dit que Croke devait tout « to the aid of father Frances and his nephew (and of , Dominico of Treviso ».

[4] *Ib.*, n° 6140.

[5] *Ib.*, n°s 6149 et 6168, p. 2756. Cf. Pocock, I, 482, où cette lettre de Croke paraît adressée à Ghinucci : « Et de hac re duorum Judæorum, alterius quidem non conversi, sed medici tamen et inter judæos rabbini, alterius ad fidem Christi conversi, literas habeo Hebraice scriptas ipsorum manu atque etiam subscriptis nominibus ».

[6] *Ib.*, n°s 6156 et 6173.

[7] N° 6165. La position prise par Mantino en cette affaire était si peu connue jusqu'à

courant de la position prise par Francesco dans la question. Il venait de quitter l'ambassadeur anglais, le protonotaire Jean-Baptiste Casale, qui avait eu avec lui un entretien théologique sur l'affaire du divorce et les dispositions du Lévitique et du Deutéronome. Croke avait commis la faute de se mêler à la conversation et, en se mettant avec les adversaires du roi, de chercher à surprendre l'avis de Mantino. Mantino ayant désiré savoir qui était cet étranger, Francesco lui apprit qu'il était de Flandre. Le 29 janvier, Croke relate une nouvelle rencontre avec Mantino. Il écrit à Ghinucci qu'il avait dû avoir une conférence contradictoire avec Mantino, dans la matinée du vendredi, dans la maison de l'ambassadeur anglais Casale. Celui-ci avait fait mander Mantino, mais Croke refusa la discussion. En vain Casale lui présenta-t-il Mantino, comme ayant écrit en faveur du roi. Il résulta d'un interrogatoire plus serré que le prétendu manuscrit était resté en partie chez le frère de Casale [1] à Bologne et que l'autre partie s'était égarée. Toutefois Mantino ne dit pas un mot pour faire croire qu'il avait écrit véritablement dans le sens du roi d'Angleterre, de sorte que Croke déclara à Casale que, sans doute, il le nierait quand la question viendrait à être discutée publiquement [2]. Mantino était

présent que M. Lucien Wolf, dans la *Bibliotheca anglo-judaica*, p. 41, et M. J. Jacobs font à propos de Mantueus l'hypothèse : [Mantuanus ?]. Le texte des assertions de Croke au sujet de Mantino, dans sa lettre à Ghinucci, est, d'après Pocok, I, 488, ainsi conçu : « Vocatus hodie a patre Francesco, vix illius cubiculum sum ingressus, cum me sequeretur Jacob Mantineus, et Judæus et Medicus qui, salutato Patre Francisco, sic orsus est præmonere. Ego jam venio ab Oratore Anglo qui multo interrogavit me ad id hodie ad se accersitum de negotio regis Angliæ et illis legibus Leviticâ et Deuteronomica. Quam rem jussu Pontificis tractaveram jam olim Bononiæ, illicoque inter eos cœpta disputatio. [Ego] attentissime auscultabam, et interim cœpi regi contrariam partem (affirmare) adeoque rationibus, contemptisque rationibus ipsius, hominem urgebam quod... [le]gem ignorare suam. Itaque tandem rogavit qui et unde ego essem... subito cubiculum ipsius ingressus est Jacobus Mantineus, Judæus et Medicus, qui, salutato patre Francisco, statim dixit se ab oratore Anglico venisse, atque ab eodem hodie fuisse accersitum, ut quid de legibus Leviticis sentiret diceret. De quibus, inquit, et antea multa etiam de mandatu Pontificis scripseram. Nactus occasionem cepit illum de eisdem animum explorare Reverendus pater Franciscus. Itaque diu disputatum est. Assideo ego atteatus auditor. Rogat Judæus semel atque iterum quis et unde sim ; respondetur hominem me Flandrensem esse. Reditus ad disputationem. Sic premit hominem rationibus Franciscus ut cœperit causam pertinaciter non affirmare modo, sed defendere quoque quæ nos maxime affirmari et defendi volumus. Jamin noctem venerat disputatio itaque salutatis illis ego me illinc proripio. Jamque egressum cubiculum sequitur Judæus, rogat ut valet Germanus. Ubi hæsitare videt, — An tu inquit Germanum illum doctissimum juvenem non nôsti. Hic cum rogo quem Germanum (quod de gente ipsum loqui putaveram) Illum, inquit ille, doctissimus juvenis, qui apud regem Angliæ est. Quod cum audissem, suspicatus quo voluit, nego me aut Anglum, aut Angliani unquam novisse.

[1] Cf., sur les trois frères Casale, Dittrich, *l. c.*, 155.

[2] *Letters and papers*, IV, 3, n° 6174. Cf. aussi n° 6235 ; Pocock, II, 626 et s.

donc un adversaire déclaré, comme il fallait s'y attendre de la part d'un homme qui avait été invité par le pape à une controverse sur cette question et qui était en bons termes avec le Doge de la République au moment où celle-ci désirait ménager l'empereur et le pape, surtout en face du roi d'Angleterre. Il est vrai que Francesco Giorgio continua à soutenir Croke, qui put envoyer déjà à Ghinucci, à la date du 3 février, les traductions des deux traités hébreux. Toutefois, il garda par devers lui l'original hébreu du travail de Marc Raphaël [1]. Ghinucci parle encore, à la date du 7 février, d'un autre écrit hébreu qu'il avait reçu et qu'il disait ne pas comprendre [2]. Il est vrai que Croke informa directement Henri VIII, à la date du 18 février, que les espérances de Stokesley s'étaient réalisées : la loi du Deutéronome est, en effet, considérée par les Juifs comme n'ayant jamais été appliquée depuis la destruction de Jérusalem, tandis que celle du Lévitique a conservé son caractère obligatoire et sa sainteté ; la première ne doit donc être envisagée que comme un corollaire de la loi de succession émise à propos des filles de Celofhad (Nombres, XXVII et XXXVI). Mais dans cette même lettre, il ne manqua pas de parler de Jacob Mantino, l'adversaire du roi avec lequel l'ambassadeur anglais avait essayé vainement, chose qui lui semblait assez singulière, de le forcer à discuter [3].

Dans l'intervalle, Elie Halfan, à l'exemple de Francesco Giorgio, s'était prononcé ouvertement pour le roi d'Angleterre, et, le 2 mars, Croke put envoyer à Ghinucci un nouveau traité destiné à prouver que la loi du Deutéronome ne devait être considérée que comme un corollaire des XXVII^e^ et XXXVI^e^ chapitres des Nombres servant à assurer l'ordre de succession [4]. Croke était encore plein d'espoir. Il croyait pouvoir tout obtenir avec de l'argent, dont il était toujours dépourvu, ce qui était de sa part l'objet de plaintes continuelles. Il pensait qu'il trouverait toujours à Venise trois ou quatre rabbins disposés à plaider la cause du roi s'ils en étaient suffisamment récompensés, et il estimait qu'il en coûterait seulement 24 couronnes. Marc Raphaël avait encore démontré la thèse de Halfan dans deux autres écrits, que Croke envoya, avec son troisième traité et celui de Halfan, à Stokesley, à la date du 2 mars [5]. En effet, Halfan avait réussi à faire signer son mémoire par deux autorités rabbiniques, par Bénédict, c'est-à-dire Barukh de Béné-

[1] N° 6194.
[2] N° 6205.
[3] N° 6229.
[4] N° 6230.
[5] N° 6251 ; Pocock, I, 566.

vent[1], le cabbaliste privé de Samuel Abravanel de Naples, le maître d'Aegidius de Viterbe, qu'il initia au Zohar, et par Kalonymos b. David, Maestro Calo, le propre beau-père d'Elie Halfan. A la date du 11 mars, Croke put communiquer ce fait à Henri VIII, et lui annoncer en même temps que les traductions latines de tous ces traités, dues à l'infatigable père Francis, c'est-à-dire Francesco Giorgio, seraient transmises au roi par Stokesley. Le 26 mars, Croke put annoncer à Ghinucci, plein de confiance et d'espoir, qu'il avait reçu des Juifs l'assurance qu'ils démontreraient en faveur du roi les points suivants[2] : 1° que la loi du Deutéronome se rapporte uniquement au droit de succession et surtout au cas des filles de Celofhad ; 2° que le mariage de Tamar, dont parle la Genèse au chap. XXXVIII, avec les fils de Juda n'avait jamais été consommé ; 3° que la prescription du Lévitique est une loi naturelle, toujours en vigueur et obligatoire pour tous, tandis que la disposition du Deutéronome n'a été prise que pour les Juifs ; 4° que la loi du Deutéronome n'est applicable que dans des cas exceptionnels. Le porteur des lettres de Croke adressées à Ghinucci était, comme Croke le raconte lui-même, Marc Raphaël, qui recevait du Sénat de Venise, en qualité de catéchumène, une pension de 200 ducats[3]. Le 5 avril, Casale, l'ambassadeur anglais, dont l'attitude ambiguë avait donné à Croke tant de sujets de plainte, écrivit même à Thomas Howard, duc de Norfolk, chancelier du Trésor et amiral d'Angleterre, que désormais deux Juifs défendraient à Venise la cause du roi, celui avec lequel Croke avait déjà parlé, c'est-à-dire Elie Halfan, et le célèbre ami de l'ambassadeur qui avait traduit de l'hébreu en latin, pour le pape et l'évêque de Vérone Ghiberti, quelques parties de l'Ancien Testament[4]. Comme il entendait sûrement parler

[1] N° 6266 : « Those who have suscribed Helias, writings are Benedict, a German, of great weight among the Jews for his years and learning, and Calo, a doctor of arts and medicine whose books will be sent to the King ». Dans l'original, le passage est ainsi conçu, d'après Pocock, I, 522 : « Qui Heliæ sententiæ subscripsere, alter Benedictus est Germanus, et non ob canitiem modo verum etiam ob eruditionem maximus inter Judæos Rabinus habitus. Alter Calo doctor artium et medicinæ doctor, cuius eruditionem [Majestas tua cognoscet ?] ex libris editis quos ad episcopum tibi transmittendos dabimus ». Sur Barukh, cf. Perles, *l. c.*, 115, 180.

[2] N° 6287 ; Pocock, I, 527 : « Aliquot aureos Hebræis tuo judicio dabimus qui in harum conclusionum confirmationem scripturos se polliceantur : Quod lex Deuteronomica pertineat ad solam hereditatem et correlaria sit illius de filiabus Salphaud, numeri ultimo. Quod Tamar nunquam a filiis Judæ cognita. Quod lex Levitica de lege naturæ sit, et semper tenuit tenere que debet, quod omnibus illa imposita sit ; contra, quod Deuteronomica solis Judæis ».

[3] N°s 6266, 6288 et 6300.

[4] N° 6310 : « We shall have many on our side, and two Jews, to one of whom Croke

de Mantino, cela ne pouvait être qu'une illusion de la part de l'ambassadeur anglais ; du reste, Croke n'avait jamais cru, comme le disait Casale, que Mantino eût écrit en faveur du roi d'Angleterre. En effet, Henri VIII avait attaché beaucoup d'importance aux déclarations des Juifs et il eût toujours insisté pour que les mémoires des Juifs lui fussent envoyés avec soin [1]. La nouvelle que Casale lui communiquait était certainement fort agréable au roi. Mais il ne devait pas tarder à voir combien elle était peu véridique et combien Croke s'était trompé dans ses présomptions favorables ; il en fut convaincu quand Mantino, qui était allé faire un court séjour à Bologne, revint à Venise.

Le 9 juin, Croke, découragé, pria Stokesley de venir en personne pour empêcher que tout ne fût perdu et que Francesco Giorgio lui-même n'abandonnât la cause du roi [2]. Un moine de l'Ordre des Augustins, du nom de Félix, converti Juif, avait écrit un livre contre le roi, et Mantino, à son retour, avait déclaré que le pape était mécontent de l'appui donné à Henri VIII par les théologiens juifs. On peut admettre, à l'honneur de Mantino, qu'en répandant cette nouvelle et en prenant les mesures que comportait la situation, il était guidé par le souci des intérêts de ses coreligionnaires, qui étaient menacés de supporter le contre-coup de toute calamité publique et de toute querelle. Il fallait arrêter la propagande d'Elie Halfan. Ce fut évidemment Mantino qui s'employa pour empêcher Halfan de recevoir de nouvelles adhésions du côté des Juifs ; Elie ne put trouver désormais à Venise une signature pour ses mémoires [3]. Le 19 juin, Croke écrit à Stokesley que les Juifs qu'on cherchait à gagner à la cause du roi refusent, en disant qu'ils ont reçu avis de Venise de s'abstenir [4]. Francesco Giorgio avait dû se justifier devant le Sénat à Venise d'avoir cherché à recruter des voix à Vicence en faveur de Henri VIII. Grégoire Casale, l'ambassadeur d'Angleterre auprès de Clément VII, fut renvoyé inutilement par le cardinal Aegidius de Viterbe à Jacob Mantino, qu'il appelait l'homme le plus instruit en hébreu de toute l'Italie et qu'il plaçait au niveau de cet autre que Stokesley, évêque de Londres, avait auprès de lui lors

has already spoken, and the other is my great friend, who translated for the Pope and the Bishop of Verona certain parts of the Old Testament from Hebrew into Latin ».

[1] N° 6353.

[2] N° 6445.

[3] *Ib.* : « Jacobus and other Jews who came lately from Bologna report the Pope's displeasure and that Helias whose opinion so many suscribed gladly and without stop, cannot now get one to suscribe ». V. Pocock, II, 638.

[4] N° 6463.

de son séjour à Bologne, mais dont il tait le nom [1] ; il savait qu'on ne pouvait gagner Mantino et qu'il était, au contraire, un adversaire déclaré de la cause du roi d'Angleterre.

Ces renseignements jettent une lumière imprévue sur le fond de la querelle qui séparait Jacob Mantino et Elie Halfan. Nous savions déjà par Salomon Molcho [2] que les deux médecins vénitiens étaient brouillés et que l'aventurier cabbaliste avait essayé en vain de les réconcilier. Comme ce n'était pas pour un motif personnel que Mantino se montrait l'adversaire de Halfan, en effet, il n'était pas possible de les réconcilier. En tout cas, Molcho n'était pas l'homme qui aurait pu agir sur Mantino, esprit calme et réfléchi. De même que plus tard, le pieux et dévoué représentant du judaïsme allemand, Joselmann de Rosheim, eut peur, en voyant apparaître David Reübéni et Salomon Molcho à la diète de Ratisbonne devant Charles-Quint [3], de même Mantino paraît avoir considéré les fantaisies de Molcho et ses relations avec le pape comme un vrai danger pour les Juifs en général, d'autant plus qu'elles avaient pour auteur un marrane revenu au judaïsme [4]. En tout cas, il faut rendre cette justice à Mantino qu'en s'opposant aux menées de Molcho, il n'était pas guidé par une haine diabolique sans fondement connu, mais par des motifs sincères et sérieux.

L'étroite liaison qui s'était formée entre Élie Halfan et Salomon Molcho [5] a dû engager encore bien plus Mantino à se détourner de son collègue, qu'il détestait à cause de son intervention en faveur de Henri VIII. Il est plus que vraisemblable que c'est

[1] N° 6499 : « The cardinal says that there are only two people in Italy learned Magister learned in Hebrew, Magister Jacob, and one of those men whom the bishop of London had on his side at Bologna by, Casale's help ».

[2] Comme il résulte du texte de la collection de lettres analysées par Isid. Loeb (*REJ.*, XVI, 32 et s.), Joseph Hacohen a abrégé le texte de Molcho par ménagement pour son ami Mantino et en a adouci les termes. D'après le ms., Molcho aurait écrit ainsi dans דברי הימים לבולכי צרפת, 93 *b* : היה עם איש בלרעל והוד בעוני באוש אמונים ושמו יעקב מאנטין ויצו והוא רופא אלהי בכל והוד לו ריב עם רופא אחד בן איש אפרתי ושמו אליהו ורצוני לעשות שלום ביניהם ולא רצה והוד דעתו ללכת בבצרה. Joseph Hacohen a complété le nom d'Elie en ajoutant le nom de famille Halfan.

[3] Joselmann mentionne dans son journal seulement le nom de Molcho (V. *Revue*, XVI, 91, n° 17). Cf. Graetz, IX, 3e éd., 254.

[4] Amatus Lusitanus, *Curationum medicinalium Centuria*, II, 85 dit : « Voco autem hic neophytos Diui Pauli usus verbo qui ex Judaismo in Christi religionem invitè deducti sunt ».

[5] Halfan était chargé des lettres de Molcho, v. דברי הימים, f. 95 *b* : ואשלח הכתבים הדך ויוציאה על יד איש אמונים שמו מאש"טרו אליה רופא חתנו של מאש"טרו קא"לו רופא.

Mantino qui fut cause que Molcho ne put pas publier ses rêveries cabbalistiques dans une imprimerie hébraïque de Venise, sans doute dans celle de Daniel Bomberg. En effet, la présence de Molcho à Venise n'avait eu d'autre but que d'y faire imprimer ses écrits, car Venise était alors le centre de la typographie hébraïque [1]. Mais aucune trace n'indique qu'il ait réellement pu faire paraître quelque chose à Venise, et il est probable qu'il en a été empêché par Mantino. Celui-ci n'a certainement pas agi ainsi par haine ou par vengeance, il faut plutôt voir dans sa conduite un acte de sagesse et de prévoyance, parce qu'il voulait écarter de ses coreligionnaires le danger auquel les exposait cet aventurier à l'esprit mystique. Ressentant contre Rome une haine ardente, qu'avait fait naître en lui le spectacle des atrocités commises contre les marranes, téméraire et sans mesure dans ses propos secondé par une imagination souple et mobile dont les rêveries pouvaient être acceptées par les esprits faibles comme des visions prophétiques, emporté par le succès, qui ne manque jamais aux intrépides qui ont de la persévérance, Molcho aurait parfaitement réussi à recruter des partisans pour ses fausses doctrines messianiques et à propager aussi en Italie le mouvement qu'il avait déjà provoqué en Orient [2]. Les guides et maîtres du judaïsme italien tels qu'Elie Halfan de Venise et ses amis, et à Rome, le rabbin de la communauté R. Juda b. Sabbataï, qui appartenait à une famille très distinguée [3], ne s'étaient-ils pas laissés éblouir par cet aventurier de génie? Il ne s'était guère écoulé plus d'une vingtaine d'années depuis que les prédications messianiques d'Ascher Lämmlein avaient jeté le trouble parmi les Juifs italiens, prédications invoquées encore après un demi-siècle par le renégat Paul Weider d'Udine [4] pour appuyer ses dissertations en faveur du christianisme.

Les terribles épreuves qui avaient atteint la métropole de la chrétienté dans les dernières années, les massacres et la famine [5],

[1] *Ib.*, p. 93 *b* : ובחיותי בויניצי'אה שהלכתי שם לדבר עם בעל הדפוס להדפיס לי דברים נוראים ועמוקים נוסח־י תורתינו הקדושה לזכות כל ההולגה בם.

[2] Cf. la relation d'Eliéser Trèves dans Graetz, IX, 3e éd., 532, note IV.

[3] דברי הימים, p. 93 *a* : יהודה בן חרב שבתי זל שהכרתי היות בו זכות אבות. C'est sans doute le même qui signe encore en 1522 les protocoles de la communauté de Rome, v. Berliner, *Magazin*, I, 80.

[4] Ce passage resté inaperçu jusqu'a present, et qui se trouve à la fin de la préface hébraïque des *Loca præcipua fidei christianæ collecta et explicata* de Weider, Vienne [1559], est ainsi conçu : וכן כבר ירוע שיהודים אנחנו חמשים שנים שהיה אחד שהיה שמו לעמלן ואנוי שהוא נשיח והכל היה הבל ורוק. Cf. Schudt, II, 57 et s.; H. J. Michael, אור החיים, p. 265; Joseph Sambari, dans *Mediæval Jewish Chronicles*, p. 144.

[5] Cf. la relation de Joseph Hacohen, דברי הימים, p. 88 *a*.

la captivité du pape, les profanations des églises, l'humiliation du catholicisme pouvaient être pour les esprits mystiques des signes précurseurs de l'arrivée du Messie, les prodromes de la ruine de Rome qui devait précéder le jugement dernier. Molcho prédit, en outre, la destruction de Rome par une inondation ; c'est un déluge qui détruira Babel ou Bostra [1], comme il appelle la métropole de la chrétienté, d'après le nom de l'ancienne capitale d'Edom. Or, voici que David Reûbéni rentre en scène et demande à tous les souverains d'ordonner aux Juifs en état de porter les armes [2] de quitter leurs maisons et leurs biens et d'aller en Orient combattre, sous sa direction, les Turcs et les Arabes, contre lesquels les puissances chrétiennes devaient lui fournir les bouches à feu. Ce ne fut vraiment pas la faute des amis juifs de ces aventuriers, si leurs agissements n'ont pas causé au Judaïsme, en général, et aux Juifs italiens, en particulier, des dommages considérables.

Avant l'arrivée de Molcho, Mantino avait déjà pris le séjour de Venise en horreur et il était resolu à en partir. Il paraît avoir hésité un certain temps sur la ville qu'il choisirait pour sa résidence. Il se rendit plus souvent que par le passé, et pour un séjour probablement plus long, à Bologne ; cependant il ne s'y établit pas d'une façon définitive. Les relations qu'il y avait nouées ou consolidées avec la cour du pape, durant les négociations de la paix et les solennités du couronnement, l'engagèrent à arrêter son choix sur Rome, où il ne se rendit pourtant qu'à la fin de l'année 1530. Il n'eut ainsi pas le chagrin de voir cette ville dévastée par l'inondation, le samedi 8 octobre [3]. Pour Molcho, cet événement donna raison à ses prédictions, et Mantino était son débiteur, puisqu'il n'avait échappé au malheur qui le menaçait que grâce à sa prophétie : ce serait donc de sa part, disait-il, une ingratitude noire s'il continuait ses persécutions contre son bienfaiteur et sauveur. Mantino n'était pas d'humeur à se laisser détourner par de pareilles billevesées de la voie que son devoir paraissait lui commander de suivre. Molcho se trompait certainement en attribuant une maladie dont il fut atteint à Venise à une tentative d'empoisonnement, et en accusant Mantino d'être venu se fixer à Rome pour le persécuter, lui, le précurseur du Messie, et pour le perdre. Ce qui est vrai, c'est que Mantino, pour dégager la responsabilité de ses coreligionnaires dans les dangereux troubles que Molcho devait causer, ne cessa de pré-

[1] Dans le ms. de la collection de Joseph Hacohen, au lieu de Rome il y a toujours à propos de Molcho, בצרה; cf. Zunz, *Synagogale Poesie*, 438.

[2] דברי הימים, p. 90 *b*.

[3] Graetz, IX, 3e éd., 245, note 2.

senter l'intrigant portugais comme un fils apostat de l'Eglise, prétendant qu'elle seule avait à en répondre au cas où son chef et ses cardinaux se commettraient avec ce violent ennemi du christianisme.

C'est pour cette seule raison qu'il demanda à l'ambassadeur de Portugal de mettre un terme aux intrigues de l'ancien fonctionnaire de son roi, et aux cardinaux de lui défendre officiellement de continuer à tenir ses discours et ses sermons subversifs et injurieux prononcés publiquement. Pour les convaincre de la vérité de ses assertions et leur prouver que l'Eglise encouragerait ses propres ennemis en autorisant, par une incroyable connivence, les menées de Molcho dans sa métropole près du Saint-Siège, Mantino traduisit en latin la première vision de Molcho adressée à Joseph Taytacak, cabbaliste de Salonique, d'après une copie qui lui était sans doute parvenue comme à beaucoup d'autres, et qu'il n'eut nullement besoin de détourner, comme l'en accusait Molcho. L'effet désiré par Mantino ne manqua pas de se produire. Quoi qu'il en soit de la délivrance miraculeuse de Molcho, qui aurait échappé à la mort par le feu à laquelle il avait été condamné à Rome, toujours est-il qu'il quitta cette ville où son action paraissait si dangereuse à Mantino, et alla au-devant de sa destinée en entreprenant avec David Reübéni un voyage, qui devait être son dernier, pour se rendre auprès de l'empereur.

David Kaufmann.

(*A suivre.*)

LES CHAPITRES XVI-XVII DU LIVRE DE JOSUÉ

En lisant ces deux chapitres connexes, on remarque à la fin du second (XVII, 14-18) un dialogue entre les « fils de Joseph » et Josué, dont le sens est obscur. Il en ressort seulement que les fils de Joseph, trouvant que le lot qui leur avait été attribué n'était pas en proportion de leur nombre, réclamaient un territoire plus grand. Josué leur assigna alors « la montagne d'Ephraïm », qu'ils devaient déboiser et garder en leur possession. Mais ils firent de nouveau des représentations, qui ne nous paraissent pas bien claires, et, de plus, nous ne comprenons pas la réponse que Josué leur fit ensuite pour les apaiser. Il semble répéter simplement sa première réponse en la rendant un peu plus explicite. Du reste, nous ne comprenons pas pourquoi les fils de Joseph se plaignent de n'avoir reçu qu'un lot *unique*, *une seule* bande de territoire, lorsqu'au contraire, le texte a énuméré précédemment les *nombreux* territoires, grands et petits, qui leur étaient échus en partage.

Evidemment, ce petit chapitre n'est pas à sa véritable place, et il s'y est certainement glissé plusieurs altérations qui en ont obscurci le sens. C'est pour cette raison que M. Budde propose d'y faire de nombreuses modifications. D'abord, il fond les deux dialogues en un seul, ce qui donne au texte une forme toute différente. Ensuite, au lieu de « la montagne d'Ephraïm » (v. 15), il propose de lire « la montagne de *Guilead* », située au-delà du Jourdain, région qui a été réellement conquise par une partie de la tribu de Manassé, et que celle-ci n'aurait occupée qu'à la suite des conseils de Josué. Mais, comme il est déjà question de cette conquête dans Nombres, XXXII, M. Budde transpose aussi les versets 39, 41, 42 de ce chap. des Nombres pour les mettre dans le passage en question. Enfin, il place tout le chapitre ainsi transformé dans le livre des Juges, au chapitre 1er, où il ajoute, supprime et modifie à son gré [1].

[1] Voir D.-K. Budde, *Die Bücher Richter und Samuel*, Giessen, 1890, p. 32-39 et 87.

On peut difficilement accepter, sur ce point, l'opinion du savant exégète, car il n'est permis de modifier aussi profondément un texte qu'en cas de nécessité *absolue*, ce qui n'existe pas ici. Les conquêtes des enfants de Manassé dans la région transjordanique ne peuvent pas être considérées comme faites à cette même époque, car nulle part on n'indique qu'elles aient été faites à l'instigation de Josué, quoique, en réalité, elles aient eu lieu, comme nous le verrons plus loin, dans la période qui suivit celle de Josué. Les assertions de M. Budde nous montrent dans quelles erreurs tombe la critique biblique moderne, quand elle ne se contente pas des résultats que nous oblige à accepter l'étude impartiale des Livres saints, et qu'elle « veut tout savoir », par qui et à quelle époque chaque verset, chaque moitié et même chaque quart de verset de la Bible a été écrit.

Pourtant notre petit chapitre, en apparence si rébarbatif, offre un sens facile et clair, si nous lui assignons sa véritable place dans son propre milieu en y faisant quelques légères corrections, qui sont, du reste, nécessaires par elles-mêmes. En effet, nous voudrions l'intercaler dans le chap. XVI, entre les versets 4 et 5 ; ce chapitre serait alors ainsi conçu : « Voici la part qui échut aux fils de *Joseph* : depuis le Jourdain de Jéricho, près des eaux de Jéricho, à l'Orient, le long du désert. Elle s'élevait de Jéricho à Bethel par la montagne ; elle continuait de Bethel vers Luz et longeait la frontière d'Arki-Atarot. Puis elle descendait à l'Occident, vers la frontière du Yaphléti jusqu'aux confins du Bas-Bethoron et jusqu'à Guézér, pour aboutir à la mer. C'est cette région que les fils de Joseph, Manassé et Ephraïm, occupèrent pour leur part ». Suit alors le passage de XVII, 14-18 : « Mais les fils de Joseph dirent à Josué : Pourquoi nous as-tu donné en héritage un *seul lot*, une *seule part*? Nous sommes un peuple nombreux, parce que (lisez כִּי, au lieu de עַד) l'Eternel nous a comblés de ses bénédictions. Et Josué leur dit : Si vous êtes un peuple nombreux, montez à la forêt et coupez-la sur le territoire des Phéréziens et des Rephaïm, et la montagne d'Ephraïm sera *alors* (אז au lieu de אֵין) pour vous. Les fils de Joseph dirent : Même la montagne d'Ephraïm ne nous suffira pas, et il y a des chars de fer chez tous les Cananéens qui habitent la vallée, chez ceux de Beth-Schean et de ses environs et chez ceux de la vallée de Yezréel. Josué répondit alors à la maison de Joseph, à Ephraïm et à Manassé : Vous êtes un peuple nombreux et votre force est grande, vous n'aurez pas un lot *unique*. Comme vous aurez la montagne, qui est couverte de forêts, que vous abattrez, *ses issues* seront à vous, et vous chasserez les Cananéens (de la plaine), quoiqu'ils

(lisez אם כי, au lieu de כי) aient des chars de fer et malgré leur force. »

Pour comprendre le sens de ce dialogue, il suffit de s'orienter dans la région. Près du lot de la tribu de Benjamin, s'étendait, au nord, l'étroite bande de territoire de Jéricho jusqu'à la mer qui, d'après XVI, 1-4, avait d'abord été assignée aux deux branches de tribu Manassé et Ephraïm. Au milieu, ce territoire comprenait la partie sud (ou le versant) de la montagne qui reçut plus tard (de ses habitants) le nom de « montagne d'Ephraïm ». Cette montagne s'étendait vers le nord, était en grande partie boisée et habitée par deux faibles peuplades cananéennes. Au nord, elle s'abaissait vers la vallée de Yezréel, où il y avait, au nord-ouest, la ville de Yezréel, et, au nord-est, la ville de Beth-Schean. La vallée était habitée par une peuplade cananéenne très forte et belliqueuse, que les fils de Joseph ne pouvaient espérer vaincre s'il fallait l'attaquer dans la plaine, après avoir contourné la montagne.

Or, comme le territoire qui leur avait été assigné se trouva insuffisant, ils réclamèrent des terres nouvelles ; alors Josué leur proposa la montagne, pensant leur donner ainsi satisfaction. Mais ils déclarèrent que cette concession ne leur suffisait pas et qu'ils ne se trouvaient pas en état d'attaquer les Cananéens d'au-delà de la montagne. Josué leur répondit alors qu'en déboisant la montagne, ils auraient, non seulement le terrain, mais aussi les issues vers la vallée, d'où ils réussiraient facilement à surprendre les villes cananéennes de la vallée et à en expulser les habitants, malgré leurs chars de fer et leur force. Ce plan fut effectivement réalisé avec succès, comme il résulte de la suite de la relation XVI, 5-XVII, 13, qui dit que les descendants de Joseph possédèrent, non seulement la montagne d'Ephraïm, mais aussi beaucoup de territoires et de villes au nord, dans la vallée de Yezréel.

Les rectifications que nous avons faites dans le texte XVII, 14-18, sont peu importantes et s'imposent d'elles-mêmes. La plus considérable, où nous avons corrigé אץ en אז, est nécessaire, car le mot אץ signifie partout : *se hâter*, *accélérer*, et ne serait pas ici à sa place. Du reste, le copiste a pu facilement se tromper, à cause d'un trait collatéral qui se sera trouvé là par hasard.

En rectifiant ce petit paragraphe et en le remettant à sa place primitive, nous croyons pouvoir résoudre encore d'autres difficultés des chap. XVI-XVII et acquérir ainsi de nouvelles informations sur l'histoire de l'ancien Israël. En effet, la critique biblique actuelle [1] ne sait guère expliquer comment il se fait que le texte

[1] Voir Kuenen, *Einleitung in die Bücher des A. T.*, I, p. 102 et 325.

parle d'abord du lot des « fils de Joseph » (XVI, 14, XVII, 14, 16, 17), ce qui semble indiquer que les demi-tribus de Manassé et d'Ephraïm formaient *une seule tribu*, tandis que, historiquement et même dans le récit suivant du texte, elles sont tout à fait distinctes. Ensuite, Manassé est placé une fois avant Ephraïm (XVI, 4, conformément à XVII, 1), et, aussitôt après, le lot d'Ephraïm est délimité le premier, c'est seulement après lui que Manassé obtient son lot. Or, nous savons par la Genèse, XLVIII, 20, quelle importance on attachait au rang dans lequel on nommait ces deux tribus. Ainsi, dans la bouche de Josué (Josué XVII, 17), le frère cadet garde le rang qu'il avait dans le texte de la Genèse. Mais alors que signifie la déclaration de XVII, 1, que lui (Manassé) est le premier-né de Joseph ?

Pour résoudre complètement ces difficultés, il nous faut encore examiner un point, à savoir la prise de possession du pays de *Guiléad* par une partie de la tribu de Manassé. Quoique ce fait n'ait rien de commun avec le ch. XVII 14-18, notre texte (XVII, 1 et 5) en fait cependant mention, et la critique biblique a déjà établi que cette prise de possession dans la région transjordanique n'a pas eu lieu en même temps que l'occupation des territoires échus aux tribus de Ruben et de Gad (Nombres, ch. XXXII), mais qu'elle fut réalisée plus tard et que ce fut, en quelque sorte, une réémigration de la Palestine. Il est, en effet, inadmissible qu'à l'époque de la souveraineté des tribus, où le sentiment de solidarité de la tribu était si vif, une partie de la tribu se soit séparée de l'autre sans nécessité. Si nous nous plaçons au point de vue de Nombres, XXXII, il est encore plus difficile de comprendre comment Moïse, qui autorisa bien malgré lui les deux tribus à séjourner hors de la Terre promise, accorda une permission analogue à une partie de la tribu de Manassé qui n'avait pas même demandé cette faveur. D'ailleurs, dans Nombres, XXXII, 41, il est aussi fait mention de la conquête de Yaïr ; or, le même Yaïr est compté dans Juges, X, 3-5, parmi les Juges. Si donc le passage de Nombres, XXXII, 41, se rapporte à une époque postérieure, il en est de même des versets 39 et 42 relatifs aux conquêtes des fils de Manassé faites au-delà du Jourdain, et les versets 33 et 40 seraient simplement dus à une méprise d'un rédacteur postérieur.

Mais quelle raison a pu déterminer, à l'époque des Juges, une partie des fils de Manassé à se séparer de leur tribu et à chercher de nouvelles possessions ? C'est ce que nous apprend la description des lots des deux branches de tribu dans Josué, XVI-XVII. En effet, nous y voyons que dans le pays cis-jordanique, Ephraïm

s'appropria la part du lion et réduisit Manassé à la portion congrue. Non seulement il garda exclusivement pour lui la montagne d'Ephraïm, mais il poussa Manassé hors du territoire qu'ils avaient occupé en commun (XVI, 1-4), jusque dans la vallée septentrionale. Mais là aussi Ephraïm s'appropria bientôt plusieurs villes (XVII, 8 et suiv.), de sorte qu'il ne resta à Manassé que dix petits districts épars חבלי מנשה (v. 5), dont quelques-uns se trouvaient même dans les lots des tribus d'Issachar et d'Asser (v. 11). Manassé se tira d'embarras en envoyant une partie de sa tribu en expédition vers Guilead et Basan. Cette partie se fixa dans ses nouvelles possessions, où elle devint puissante et respectée.

Naturellement, nous présentons ces antiques événements d'après le point de vue de l'auteur de notre fragment, point de vue qui se trouve, d'ailleurs, confirmé par l'état réel des possessions des deux branches de la tribu. Mais le fait qu'Ephraïm dut commettre une grosse injustice vis-à-vis de son frère Manassé ressort aussi de l'antagonisme qui régna désormais entre eux. En effet, dès l'époque des Juges, il se produisit entre eux deux collisions (Juges, VIII, 1, et XII, 1 et s.), dont la dernière fut sanglante et où Ephraïm eut le dessous. Peu de temps avant la chute du royaume du nord, le prophète Isaïe nous parle de la haine existant entre Manassé et Ephraïm (IX, 20). Si l'on ne donne pas de renseignements sur la période intermédiaire, c'est sans doute parce que l'occasion ne s'en est pas présentée, les livres historiques de la Bible ne relatant presque rien de la vie des Israélites du nord, en dehors de l'histoire de leurs rois.

Il arrive chez les nations comme chez les hommes que, quand un fort est associé à un faible pour une entreprise commune, le premier lèse le second. Or, d'après Deutéronome, XXXIII, 17, Ephraïm était dix fois plus puissant que Manassé ; aussi se crut-il en droit de l'expulser de son territoire et même d'établir sa domination sur lui. En effet, il ne voulait pas permettre à la tribu de Manassé de faire la guerre de sa propre initiative, comme cela résulte des passages du livre des Juges que nous avons cités. Peut-être cette prétention d'Ephraïm vis-à-vis de Manassé fut-elle la cause de leur division. Pour la justifier, Ephraïm allégua sans doute que déjà le patriarche Jacob avait donné la prééminence au plus jeune frère (Genèse, XLVIII, 14 et s.). Mais la tribu de Manassé ne voulait pas reconnaître cette tradition, elle n'entendait pas renoncer à son droit d'aînesse et considérait les procédés d'Ephraïm à son égard comme iniques.

C'est précisément ce sentiment qu'exprime notre fragment

(Jos., XVI-XVII), dont l'auteur nous paraît être un *Manassite*. Grâce à la transposition que nous avons indiquée, les difficultés s'en trouvent écartées. En effet, voici comment l'auteur présente la marche du partage du pays : au début, la région décrite XVI, 1-3, fut assignée aux « fils de Joseph » en commun, et Manassé avait encore la prééminence (verset 4) de la prise de possession. Comme le pays se trouva insuffisant pour eux tous, ils réclamèrent auprès de Josué, qui leur assigna les territoires limitrophes du côté du nord. Mais l'auteur montre Josué comme ayant agi avec partialité au profit de la tribu à laquelle il appartenait lui-même, c'est-à-dire d'Ephraïm, car il lui fait désigner la montagne qu'il fallait défricher par le nom de « montagne d'*Ephraïm* », comme si elle devait appartenir à Ephraïm seul. Ensuite, il lui fait nommer (verset 17) Ephraïm avant Manassé, indiquant par là que Josué donnait la prééminence à Ephraïm, malgré le droit d'aînesse de Manassé [1]. Aussi, dès que le conseil de Josué fut mis à exécution, Ephraïm ne tarda-t-il pas à marquer la montagne ainsi que la région comme *son lot* (XVI, 5-8) et à se constituer ainsi un territoire étendu et homogène. Manassé dut conquérir pour lui des territoires situés plus au nord, dans la vallée. Mais Ephraïm en fit autant, ou peut-être aida-t-il Manassé dans cette conquête et garda-t-il, pour son salaire, plusieurs villes de la plaine (verset 9).

Comme la conquête et la prise de possession de ces territoires hétérogènes eut lieu plus tard, leur description aussi vient après celle des premiers. L'auteur, tout ému de l'injustice d'Ephraïm, ne peut s'empêcher de rappeler à cette occasion que Manassé était le premier-né de Joseph (XVII, 1), et il se donne encore la satisfaction de rappeler que Makhir, le premier-né de Manassé, était un héros de guerre qui conquit Guilead et Basan. Ceux qui étaient restés dans le pays cisjordanique s'emparèrent de dix petits districts (2-11). Il est vrai que, dans leur voisinage, plusieurs villes restèrent encore au pouvoir des Cananéens. Mais qu'on remarque la manière dont l'auteur en parle : « Et les fils de Manassé ne *purent pas* chasser les (habitants de ces) villes ...et lorsque les enfants d'Israël devinrent forts, les Cananéens furent assujettis à un tribut, mais ils ne furent pas chassés » (*ibid.*, 12-13). Evidemment l'auteur cherche à excuser cette négligence des membres de sa tribu, en invoquant leur faiblesse et en montrant qu'Israël non plus ne chassa pas ses ennemis, même quand il fut puissant. Son ton

[1] L'expression : « tu n'auras pas *un lot unique* », *ibid.*, paraît aussi indiquer que les deux branches de tribu devaient désormais avoir leurs lots séparément.

change quand il raconte le même fait des gens d'Ephraïm. « Et ils (les enfants d'Ephraïm) *ne chassèrent pas* les Cananéens qui habitaient Guézer, et les Cananéens habitèrent *au milieu d'Ephraïm* jusqu'à ce jour, mais ils furent assujettis à un tribut » (XII, 10) [1]. Il est clair qu'ici l'auteur prend le parti de Manassé contre Ephraïm, et il le fait fort habilement dans tout notre fragment, qui devient ainsi très clair pour nous.

Mais comment expliquer la transposition du fragment de ch. XVII, 14-18? Nous nous en rendrons compte en examinant la formation de la description des lots distribués aux tribus en-deçà du Jourdain (ch. XV-XIX). En effet, ces cinq chapitres ne sont pas d'un seul jet, mais se composent de trois fragments différents, ayant pour origine divers documents. D'abord, les deux chapitres du milieu, XVI et XVII, se distinguent, par la forme et le fond, du chapitre XV qui précède et des chapitres XVIII et XIX qui suivent, car dans les ch. XVI et XVII on se borne à indiquer les limites, tandis que, dans les autres chapitres, on s'attache à la fois à énumérer et à désigner par leurs noms toutes les villes de chaque territoire. Les chapitres du milieu ne citent que les villes formant les limites des divers lots ou se trouvant enclavées dans le territoire d'autres tribus; ils mentionnent aussi les villes restées au pouvoir des Cananéens, et dont les trois autres chapitres (à l'exception de XV, 63) ne parlent pas, quoiqu'il s'en trouvât aussi dans les sept autres territoires de tribus (voir Juges, I). Ainsi, nous constatons, d'une part, dans les chapitres XVI-XVII, et, d'autre part, dans les chapitres XV, XVIII-XIX, des tendances différentes dans la description des lots, et nous en concluons à l'existence de plusieurs auteurs. Et même ces trois derniers chapitres ne peuvent pas avoir été écrits par le même auteur, car dans le chapitre XV on cite, comme appartenant à la tribu de Juda, des villes qui, dans le chap. XIX, 2 et s., sont attribuées à la tribu de Siméon. Si, dans XIX, 1, on fait observer que le lot de Siméon était enclavé dans celui de Juda, cela n'explique pas encore comment *un même auteur* indique les mêmes localités comme étant la possession tantôt d'une tribu, tantôt d'une autre.

On peut expliquer cette contradiction de la façon suivante. La nomenclature des villes, faite dans le chapitre XV, a été empruntée aux archives gouvernementales du royaume de Juda, où elle devait se trouver en vue de la répartition des impôts. Or, dans cette liste, on ne tient naturellement pas compte de la tribu qui

[1] Savoir à l'époque de Salomon, cf. I Rois, IX, 16, quoique ce verset soit suspect.

habitait ces villes, et c'est pourquoi les villes de la tribu de Siméon sont énumérées avec les autres. Mais dans les chapitres XVIII-XIX, la nomenclature des villes est faite par tribu, tirée sans doute aussi des archives des centres administratifs et provenant probablement de la période où les tribus s'administraient encore elles-mêmes, c'est-à-dire de l'époque antérieure à l'établissement de la royauté [1]. Il existait sûrement aussi dans les tribus d'Ephraïm et de Manassé de pareilles nomenclatures, mais elles ne furent pas conservées dans l'Ecriture-Sainte. A leur place, on mit les chapitres XVI-XVII, provenant sans doute, en partie, de ces listes primitives, mais où se fait jour une tendance toute différente, que nous avons signalée plus haut.

Est-il maintenant possible de déterminer l'époque où ces trois fragments ont été composés ? Nous ne le pensons pas, car, lors de leur fusion, et ensuite, au moment de la rédaction de tout le livre de Josué, ils ont pu et dû subir des additions, des suppressions et quelques modifications. Comme le même fait se présenta pour les autres écrits historiques de la Bible et qu'il n'existe pas d'autres sources qui nous renseignent sur la situation des anciens Hébreux, il ne semble pas qu'on puisse fixer avec certitude l'époque où telle ou telle partie de ces livres fut écrite. C'est là, pourtant, un point pour lequel la critique biblique moderne se donne une peine inouïe et, à notre avis, bien inutile. En ce qui concerne nos trois fragments du livre de Josué, nous tenons seulement ceci pour certain, c'est qu'ils ont déjà été composés (séparément) avant l'exil, car on n'y trouve pas trace d'une conception religieuse et dogmatique. Or, on sait que celle-ci ne commença à se former que durant l'exil et se développa surtout à l'époque qui suivit l'exil. On n'a qu'à comparer, pour s'en convaincre, ces cinq chapitres avec les chapitres précédents et suivants (XIII-XIV, XX-XXII); la différence est évidente.

Quant à la fusion des trois fragments en un seul récit, où l'on expose la répartition de tout le pays cisjordanique entre les tribus, elle n'eut lieu, sans doute, que pendant l'exil, alors que les pieux patriotes cherchaient à calmer leur chagrin en s'occupant de l'histoire de leur patrie et préparaient ainsi les éléments pour les autres livres historiques de la Bible. En tout cas, le compila-

[1] D'après I Rois, IV, il semble bien qu'à l'époque de Salomon, les collecteurs d'impôts étaient répartis par tribus; pour quelques-uns, cela est dit expressément (v. 13-18). D'après cela, les nomenclatures des villes du livre de Josué pourraient aussi provenir de cette époque. Mais pour les autres fonctionnaires, la répartition par tribus ne paraît pas avoir été faite avec rigueur. En tout cas, la nomenclature spéciale des villes de Siméon (Jos., XIX, 2) est d'une époque antérieure à celle qui concerne la tribu de Juda.

teur et rédacteur de ces fragments était trop étranger aux affaires intérieures des tribus du nord pour connaître l'antagonisme existant autrefois entre Manassé et Ephraïm et pour remarquer la tendance particulière de notre fragment (ch. XVI-XVII). On ne peut pas exiger, comme on sait, des compilateurs et des rédacteurs bibliques une analyse critique telle qu'elle est pratiquée dans notre siècle. Notre rédacteur n'a vu, dans ce fragment, que la description des lots des tribus en question, et comme le passage de XVII, 14-18, à sa place primitive, interrompait, à son avis, la suite de cette description, il le rejeta à la fin.

ISRAEL SACK.

JUIFS ET GRECS

DEVANT UN EMPEREUR ROMAIN

Parmi les papyrus grecs du Musée du Louvre figure, sous la cote 2376 *bis*, un document qui se compose de huit colonnes plus ou moins fragmentaires, actuellement réunies dans deux cadres de verre [1]. Cette importante pièce, où l'on reconnait à première vue qu'il est question de Juifs d'Alexandrie et d'un empereur romain, n'avait guère arrêté l'attention de Letronne, qui se contenta d'en transcrire une partie avec la mention : *Fragments sans suite de l'époque romaine ; rien à en tirer*. Brunet de Presle, auquel échut la tâche de terminer la publication des papyrus du Louvre, préparée par Letronne, ne se montra pas aussi prompt à désespérer. L'édition qu'il donna de notre papyrus, dans le tome XVIII des *Notices et extraits des manuscrits*, 2e partie, p. 383 suiv. (1865), est sans doute fort imparfaite ; mais une notable partie du texte a été correctement déchiffrée, et l'excellent fac-similé dessiné par Th. Devéria (planche XLVI de l'Album) permet souvent de rectifier et de compléter les lectures de l'éditeur. Toutefois, ce fac-similé — comme toutes les reproductions de ce genre qui ne sont pas exécutées par un procédé purement mécanique — ne saurait inspirer une confiance absolue. Aussi M. Wilcken a-t-il cru devoir, en 1888, collationner à nouveau le papyrus du Louvre, comme il avait déjà collationné en 1886 deux lambeaux de papyrus de Londres, qui faisaient originairement partie du même ensemble [2]. Sur le fondement de ces

[1] L'accès et l'étude des papyrus grecs de notre collection nationale présentent actuellement, au moins pour les savants français, des difficultés presque insurmontables, comme j'ai pu m'en assurer au cours de deux expériences récentes. Le moyen le plus simple et le plus pratique de mettre un terme à un état de choses aussi fâcheux serait de transférer toute la collection à la Bibliothèque Nationale, où elle serait mieux à sa place et mieux aménagée que dans les combles du Louvre, au fond d'armoires rarement ouvertes, sous la garde d'une sentinelle généralement invisible.

[2] Ces fragments ont été déjà publiés en 1839, par Forshall, *Description of the greek papyri in the British Museum*, n° XLIII.

deux collations, le savant paléographe a publié en 1892, dans la Revue allemande *Hermes* (XXVII, 464 suiv.) et sous le titre *Ein Actenstück zum jüdischen Kriege Trajans*, une nouvelle édition de notre texte, accompagnée d'un intéressant commentaire. Cette édition marque un grand progrès sur celle de Brunet de Presle. Non seulement M. Wilcken a amélioré sur beaucoup de points les lectures de son prédécesseur, mais encore il a mieux déterminé le caractère général du document : là où Brunet voyait « deux rescrits d'un empereur romain adressés aux Juifs d'Alexandrie, des fragments d'un mémoire apologétique présenté à l'empereur par les Juifs et une lettre d'un personnage condamné à mort », M. Wilcken a reconnu le procès-verbal d'une « conversation » entre un empereur et une députation juive. En outre, deux heureuses restitutions — celle des mots τῶι Δακικῶι πολέμωι (I, 13) et du nom propre Λούπου (I, 5) — lui ont permis de circonscrire, sinon de résoudre, la question chronologique que Brunet de Presle avait laissée complètement indéterminée.

Le travail de M. Wilcken, si méritoire qu'il soit, ne saurait être considéré comme définitif. Lui-même a pris soin de nous avertir que sa collation du manuscrit de Paris, faite un peu rapidement, avait besoin d'être revue. En outre, si ses lectures sont en général excellentes, il n'en est pas toujours de même de ses restitutions conjecturales, et le commentaire pose plus de questions qu'il n'en résout. Dans ces conditions, il m'a paru nécessaire de reprendre *ab ovo* l'étude du papyrus du Louvre, sur lequel mon attention avait été depuis longtemps dirigée par mon regretté ami Arsène Darmesteter. La nouvelle et minutieuse collation que j'en ai entreprise ne m'a pas livré beaucoup de leçons nouvelles — après un moissonneur comme M. Wilcken il n'y a jamais grand' chose à glaner —, mais dans le nombre il en est d'importantes, qui suffisent à modifier le sens de tout un passage. En outre, une réflexion prolongée m'a amené à concevoir tout autrement que ne l'avaient fait Brunet de Presle et M. Wilcken le sens général de notre document.

Je reproduis d'abord le texte des quatre seules colonnes du papyrus qui soient assez bien conservées pour fournir des indications utiles ; le reste ne se compose que de courts et minces lambeaux, contenant tout au plus un ou deux mots par ligne, et auxquels s'applique le verdict sommaire de Letronne : *rien à en tirer*. Une édition complète de ce texte figurera, d'ailleurs, dans mon volume *Fontes ethnici rerum iudaicarum* dont l'impression est très avancée.

Les quatre colonnes susceptibles d'une restitution partielle sont

celles que M. Wilcken a numérotées I, II, III et VI. La colonne I occupe le *recto* d'un premier grand morceau de papyrus; II et III, qui se font suite, occupent le *recto* d'un autre grand morceau, au *verso* duquel se lit la colonne VI, la plus complète de toutes. L'ordre assigné par M. Wilcken à ces colonnes est un peu arbitraire; en particulier, il ne me paraît pas du tout prouvé que la colonne I précède immédiatement le groupe II-III. Toutefois, la chose étant de peu d'importance, j'ai préféré conserver la disposition et le numérotage de mon devancier [1].

Colonne I.

Πα[ῦλος πε[ρὶ τ]οῦ βασιλέως ἐν...
.ο ὡς προ[γαγον καὶ ετοσ (?). .
.ο ἀνη[γ[όρευ]σε, καὶ Θέω[ν
π]ερὶ τούτ[ου] διάταγμα ἀνέγνω [τοῦ ?
Α[ούπου ὡς προαγειν α[τ]ῶν
ἐ[κέλευε χλευαζων τὸν [ἀ]πὸ
σ[κηνῆς καὶ ἐκ μείμου βασιλέα.
Ο[ὕτως ἡμῶν καὶ ὁ αὐτοκράτωρ
ἐ[σχε ν δίασεν εἰπὼν πρὸς
Π[αυλον καὶ τοὺς ἡμετέρου[ς·
Τα[ῦτα ἐν ταῖς τ οι[αύταις πα-
[ρα]ταξεσ[ι γείνε[τ]αι· ἐμοῦ .η
.εν τῶι Δακικῶι πολέμ[ω]ι
.... ευ ?] θυλειτωτων π..
..ατος [τ]ῶν ἐκεῖ (?) α [ὐ ?]τον..
..ρων ἄνδρας ξ τὸν..

Suivent encore douze lignes tout à fait fragmentaires.
Les dix premières lignes sont conformes aux lectures de Wilcken.
Aux lignes 11 et 12, il lisait :

[Πά]ντα[ς]· Ἐν ταῖς τοιαύταις πα-
ραταξεσι τείνεται ἐμοῦ ἡ, etc.

La leçon τα ῦτα est certaine; de même γείνεται, que M. Wilcken avait cru reconnaître sur l'original, mais écarté après réflexion. Γείνεται pour γίγνεται est une orthographe fréquente dans les papyrus; nous citerons, par exemple, le papyrus d'Hypéride *Contre*

[1] Je préviens le lecteur que, par suite de l'absence de certains caractères, j'ai dû employer les signes suivants : les crochets *simples* [ ] indiquent les lettres qui manquent actuellement dans le texte, mais qui y figuraient autrefois; les crochets *doubles* [[ ]], les lettres oubliées par le scribe; les parenthèses ( ), les lettres indûment ajoutées par lui. Le nombre des lettres manquantes est toujoura indiqué par celui des points.

Athénogène, col. III, l. 9 : οἶα γείνεται. C'est à M. Henri Weil que je dois l'idée d'avoir ponctué après ἡμετέρους.

A la ligne 14, peut-être λεγιώνων.

Colonne II.

..... Καῖσαρ Ἰουδαίοις· Ἔμαθον
..... οὐ τω θον ἡ ἀρχὴ(ι) τῆς
στάσεως ?] καὶ τοῦ πολέμου ἤρξηται (*sic*)
.....]ὀλίγα καὶ πε[ρ]ὶ τοῦ Ἀνθίμου
...ἀπε ?] δείχθη(ι) τῶι Κυρίωι ἐφ' οὗ
ὁ πόλεμ ?]ος ἐκ(ε)ινήθη(ι) ὅτι καὶ με-
τ'αὐτοῦ ?] ἀποδημίαν ταῦτα ἐγένετο,
ὡς ? ἐκ τῆς ?] κωστωδίας ἥρπασαν καὶ
ἐλχθέν ?]τας ἐτραυμάτισαν·
Περὶ μὲν ?] ὧν πάντων σ[υ]νέγνων
τοῖς Ἀλε]ξανδρεῦσι, ἀλλὰ τοῖς ποιή-
σασιν] δεῖ ἐπέρχεσθαι.

Suivent quatorze lignes fragmentaires.

Pour les lettres conservées, les lectures de Wilcken se vérifient sans exception. Le supplément στάσεως (l. 3) est de Brunet de Presle, ἐλχθέν]τας (l. 9) de M. H. Weil ; les autres suppléments s'accordent pour le sens avec ceux de Wilcken, mais sont un peu plus courts. A la l. 8, il écrit εἰς τὰς]κωστωδίας.

Colonne III.

ητο πᾶσιν ἀνθρώποις[
νον ἄκρι (?) προπεμπ[
ὥστε εἴ τινας ἐδ[
θῆναι ἀπὸ Ἀλεξανδρ[είας
οὐδὲ ἧττον καὶ οὐ[
ἁρπασθέντας ὡσ[
ὑπὸ τούτων ἡρπάσ[θ]ησ[αν
εἰς ἡμετέραν συκο[φαντίαν
ὅσοι μὲν τελέως (?) δια-[
μενοι πρὸς τοὺς κυρ[ους
φ..ον αὐτοὶ εἰς αὐ[
παρεσκάλησαν κα[ὶ
σαν.
Ἰο]υδαῖοι· Κύριε ψεύδον[ται
...]τες οὐδ' ὅσοι ἦσαν ἀν[δρες ?
Καῖσαρ Ἰουδαίοις· Φανε[ρόν
ατους οὐ δύνασθε δε [
μ' εἰσιν Ἀλεξανδρεῖς
νες Ἀλεξάνδρειοι εὐχ[
πεποιηκέναι ἢ ἄλλου [

ὁ ἐπαρχός μου ἐν ὧι [ἔγραψεν ? διατ-
ταγματι δηλοῖ δύνα[σθαι
μωι εἶναι καὶ γὰρ το[
ἁμαρτάνοντας δ[
εἰκός· πάντας γὰρ κα[
Ἕλληνες καὶ ἐγὼ αὐτὸς [
τ]οὺς ἀχρείους δούλου[ς
κωι περὶ τῶν κα[
τα]ῦτα καὶ πόσοι ε. η[
..]ς πεποιηκότες ἐκολ[άσθησαν ?
..]οτι ἐκολάσθησαν ...

La restitution de cette colonne est impossible ; nous ne savons même pas le nombre approximatif de lettres qu'avait chaque ligne, car la ligne 21 elle-même n'est que conjecturale. Mes lectures s'accordent presque toutes avec celles de Wilcken. A la ligne 11, il ne donne que ...ν...οι εἰς αὐ et à la l. 12, παρεστάθησαν. Aux lignes 14-15, il restitue :

Ἰο]υδαῖοι· Κύριε, ψεύδον[ται οἱ ταῦτα λέ-
γον]τες οὐδ ὅσοι ἦσαν ἀν[θρωποι ἴσασιν.

Aux lignes 25-26 :

εἰκός. Πάντας γὰρ κα[κούργους καὶ οἱ
Ἕλληνες καὶ ἐγὼ αὐτὸς [ὑμᾶς νομίζομεν.

Ces suppléments sont très ingénieux, mais trop hypothétiques pour être insérés dans le texte.

Colonne VI.

Π]αῦλος· Ἐν Ἀλεξανδρείαι ταῦτος μοι
μόν[ος] περφροντίσθαι (*sic*) ὃν νο-
μί[ζω](ι) καταλαβεῖν· ἐπὶ τοῦτον
δὲ πορευόμενος οὐ δειλιά-
σω σοι τὴν ἀλήθ[ε]ιαν εἰπεῖν·
οὕτως ἄκουσόν μοι, Καῖσαρ, ὡς
μεθ' ἡμέραν μηκέτι ὄντος.
Ἀ]γριππεῖνος· Κύριέ μου Καῖσαρ,
μὰ τὴν σὴν τύχην, ἀληθῶς
λέ[γ]ει ὡς μεθ' ἡμέραν μίαν
μηκέτι ὤν. Εἰ γὰρ τοσούτων
ἐπι[σ]τολῶν σοι πε[μ]φθεισῶν
ἐπ[ε]ιγόντων ἡμᾶς ὡς διέτα-
ξαν[[τοὺς ἀν]οσίους Ἰουδ[α]ίους προσ
κατο(?)ικεῖν, οὗ οὐ πα[ρα]βόλως
ἔσχον ἀναπ[ε]ίπτειν καὶ [πο-
λεμεῖν τὴν εὐπ[ερ.?]ώνυμο-

ν ἡμῶν πολιν. περὶ τούτων
οὐδεμ[ί]αν ἐπισ[τ]ολὴν ἐ-
δέξω(ι) εἰς τὰς εὐσερ[γ]εσίους
σου χεῖ[ρ]ας, ἐξ ὧν φ[σ]νερον
ἐστιν περὶ τῶν ἀ[ρ]εστάτων
σου λόγων, ὃῆλον (?) ...ὅτι
καὶ τοῦτο πεποίη,τ[α]ι κατὰ τ(?)οῦ
μηδεμίαν ἀποδειξιν ἔ-
χων (*sic*) τῶν πρὸς ἡ[μ]ᾶς γε-
γεννημένων γ[οαμμά]των.
Κ]αῖσαρ· Παῦλος [μὲν? ἀρ]εισ-
θω(ι), Ἀντων[εῖνος δὲ.....

Mes lectures diffèrent de celles de Wilcken sur plusieurs points :

L. 14. Je rétablis [[τοὺς ἀν]]οσίους, au lieu de ὁσίους, qui donne un sens absurde. Le copiste, en écrivant le mot précédent διέταξαν, a sauté du premier αν au second.

L. 15. Wilcken avait bien lu ουου, mais n'a pas osé l'insérer dans le texte.

L. 17. M. H. Weil propose εὐπ[αρ]ώνυμον : « la ville heureusement nommée » (d'après Alexandre).

L. 19. J'ai lu οὐδεμ[ί]αν sur le papyrus. Wilcken écrit σου δέδιαν.

L. 22. Wilcken : ἀ[ληθ]εστάτων. La lacune n'offre pas assez de place.

L. 23. Wilcken : ὃῆλον γὰρ ὅτι. Le mot γὰρ est absolument illisible.

L. 24. Wilcken : πεποίηκε κατα σοῦ. J'avais cru lire σοῦ, mais le sens exige τοῦ.

L. 26. ἔχων est certain, mais doit être une faute de copie pour ἔχειν.

L. 27. Wilcken : γ.....ων ; Brunet de Presle : ἐ[γκλημά]των (la place manque). Pour les deux dernières lignes, Wilcken n'a pas proposé de suppléments.

Pour s'orienter au milieu de ces ruines, il faut partir de la colonne VI, la plus complète de toutes, et dont la lecture peut désormais être considérée comme assurée. Dans cette colonne, trois personnages prennent successivement la parole : Paul (l. 1), Antonin (l. 8) et l'empereur (l. 28), simplement désigné par le nom de Καῖσαρ. Paul et Antonin appartiennent au même parti, comme cela résulte des termes chaleureux dans lesquels Antonin confirme la véracité de Paul (l. 8-11). En outre, il est certain que ces deux personnages sont des Grecs alexandrins, et non, comme on l'a cru jusqu'à présent, des juifs : indépendamment de leurs noms, étrangers à l'onomastique juive, et de la formule toute païenne « par ta

Fortune, César » (l. 9), cela ressort des lignes 14 suiv., où Antonin parle de certaines mesures qui ont été prises pour empêcher les Juifs « de se jeter sur notre très illustre cité ». Dès lors, on ne doit pas hésiter à adopter, aux l. 14-15, la correction ὡς διέταξαν [τοὺς ἀν]οσίους Ἰουδαίους, au lieu de ὁσίους Ἰουδαίους : les « saints Juifs » sont un non-sens de toute façon et surtout dans la bouche de l'Alexandrin Antonin, antisémite[1]. Grâce à cette correction, justifiée par des raisons paléographiques, disparaît la principale pierre d'achoppement contre laquelle s'étaient heurtés mes devanciers.

Nous pouvons maintenant reconstituer à peu près les personnages et le sujet de la pièce. Personnages. 1° L'empereur. Il est appelé partout simplement *César*; nous tâcherons plus loin de déterminer de quel « César » il s'agit. 2° Les Juifs, c'est-à-dire une députation de Juifs d'Alexandrie, venus porter plainte contre les violences dont ils ont été l'objet (II, 1 ; III, 14). 3° La députation alexandrine, parmi laquelle trois personnages sont nommément désignés : Paul, qui paraît être le principal orateur et qui déclare qu'on peut le croire sur parole « parce qu'il n'a plus qu'un jour à vivre » (VI, 6 suiv.) — soit, comme le croit Wilcken, qu'il ait été condamné à mort, soit plutôt qu'il s'agisse d'un vieillard malade, presque moribond —; Antonin, second orateur; enfin Théon, qui ne paraît qu'une fois (I, 3) pour donner lecture d'une pièce officielle[2].

La scène se passe devant l'empereur, très probablement hors d'Egypte, comme semble l'indiquer la manière dont Paul parle (VI, 1) du tombeau qu'il possède « à Alexandrie ». Ce procès-verbal est rédigé *ad usum Alexandrinorum* par un Grec, qui écrit (I, 10) : « Paul *et les nôtres* ». Notre document n'est, d'ailleurs, que la copie, hâtivement exécutée, du procès-verbal original : des fautes évidentes, qui ne peuvent s'expliquer que par la reproduction inexacte d'un modèle écrit, en fournissent la preuve.

Sur le fond du débat, nous sommes surtout renseignés par les colonnes I et VI. Les Juifs accusent les Alexandrins : 1° d'avoir, par force, traîné en justice (?) leur « roi »; 2° d'avoir arraché de prison et blessé plusieurs de leurs coreligionnaires, probablement soixante (I, 16) ; 3° de les avoir tous transplantés dans un nouveau quartier. Reprenons successivement ces trois chefs d'accusation.

Les Alexandrins ont traîné, — sans doute devant le magistrat — un personnage qu'ils appellent (I, 6-7) le « roi de théâtre et de

[1] Brunet de Presle et après lui Wilcken y avaient vu les successeurs des *hassidim* du temps des Macchabées ! Naturellement on faisait du « juif Paul » un martyr de sa foi religieuse.

[2] Il reprend peut-être la parole vers la fin de la col. II, l. 13 (Θέων ἐμ ..). Le nom de Théon est très fréquent à Alexandrie ; voir le dictionnaire de Pape-Benseler, *s. v.*, et l'index des *Papyrus* de Brunet de Presle.

carnaval[1] ». Ils reconnaissent la matérialité du fait; mais ils assurent n'avoir agi ainsi que sur l'ordre exprès (διάταγμα) de Lupus (I, 5), qui, d'après cela, ne peut avoir été que le préfet d'Egypte. Au reste, c'est sans doute à lui que s'appliquent les paroles de l'empereur (III, 21) : ἔπαρχός μου ἐν ᾧ [ἔγραψεν διατ]άγματι. Ἔπαρχος est le terme technique grec pour le gouverneur général ou vice-roi de l'Egypte. Nous reviendrons plus loin sur la personnalité de Lupus et du « roi » juif.

Les Alexandrins ont arraché de la prison — [ἐκ τῆς] κωστωδίας, II, 8, — et blessé des prisonniers juifs. Ce fait, dit l'empereur, s'est passé *après le départ* du seigneur sous lequel ces troubles ont éclaté : [ἀπε]δείχθη τῷ κυρίῳ ἐφ' οὗ [ὁ πολεμ?]ος ἐκεινήθη ὅτι καὶ με[τ' αὐτοῦ] ἀποδημίαν ταῦτα ἐγένετο. Le mot κύριος, seigneur, dans la bouche de l'empereur, ne peut convenir qu'à un empereur; les papyrus gréco-égyptiens l'emploient constamment dans ce sens. On peut donc affirmer que les troubles dont il s'agit ont éclaté sous un empereur qui a voyagé en Egypte, mais après son départ, et que la scène se passe sous le successeur, probablement immédiat, de ce prince. D'ailleurs, l'empereur actuel a pardonné aux Alexandrins en général ces violences et beaucoup d'autres sur lesquels nous ne sommes pas renseignés (II, 10), mais il maintient que les auteurs mêmes des brutalités dénoncés par les Juifs doivent être recherchés et poursuivis. Les Alexandrins répondent qu'ils sont innocents. Ce sont les Juifs eux-mêmes qui auraient arraché de prison et maltraité leurs coreligionnaires prisonniers afin de pouvoir diriger contre les Alexandrins une accusation calomnieuse : ὑπὸ τούτων ἡρπάσθησ[αν...] εἰς ἡμετέραν συκο[φαντίαν] (III, 7-8). Nous n'avons pas à apprécier la valeur de ce système de défense, que les Juifs qualifient nettement de mensonge (III, 14).

Enfin, les Alexandrins ont transporté de force les Juifs dans une nouvelle résidence. Ici, le fait n'est pas contesté, mais les Grecs soutiennent encore n'avoir agi ainsi que par ordre supérieur. Ils affirment l'existence de plusieurs lettres qu'ils ont adressées à l'empereur pour lui communiquer l'ordre donné aux Juifs de s'établir (ou aux Grecs d'enfermer les Juifs) dans un quartier d'où ils ne pourraient plus à l'improviste tomber sur les Grecs et leur faire la guerre; ils constatent qu'aucune de ces lettres ne lui est parvenue; il y a donc eu là évidemment une machination, dont le but était de les dépouiller des preuves matérielles qui justifiaient leur conduite. Singulière histoire et à laquelle un juge non prévenu devait avoir grand'peine à ajouter foi !

[1] M. Wilcken a déjà rapproché de ce traitement injurieux d'un « roi des Juifs » l'épisode correspondant de la Passion de Jésus et le charivari scandaleux donné au roi Agrippa (en 38 ap. J.-C.) par la populace alexandrine (Philon, *in Flacc.*, c. 5).

Il nous reste à rechercher sous quel empereur, à quelle époque se sont produits les désordres et les violences dont ce protocole nous apporte l'écho. M. Wilcken, qui s'est posé la même question, s'est, pour la résoudre, appuyé sur trois données : le nom du préfet Lupus (I, 5) ; la mention d'un « roi » juif (I, 1 et 17), enfin celle d'une guerre dacique dont l'empereur parle comme d'un événement actuel ou tout récent (I, 13). Dans la liste des préfets d'Égypte, nous trouvons deux personnages du nom de Lupus : Ti(berius) Julius Lupus, sous Vespasien[1] — vers 71 ou 72 — et M(arcus) Rutilius Lupus, sous Trajan, en 116 et 117[2]. Wilcken n'hésite pas à exclure le premier à cause de l'allusion à la guerre dacique, qui ne convient pas à cette époque. Au contraire, le second lui paraît réunir toutes les conditions. En effet, il était gouverneur d'Egypte au moment où éclata, vers la fin du règne de Trajan, la formidable insurrection des Juifs de Cyrène et d'Égypte ; il fut même bloqué dans Alexandrie par les insurgés[3]. Les rebelles de Cyrène avaient proclamé un « roi » qu'Eusèbe appelle Λουκούας, et Dion Ἀνδρέας[4] ; rien n'empêche de croire que l'autorité de ce roi ait été également reconnue par les Juifs d'Égypte. Enfin, est-il nécessaire de rappeler les glorieuses campagnes de Trajan contre les Daces, dont il réduisit le pays en province? Aussi Wilcken conclut-il que l'empereur de notre papyrus est Trajan, et que la scène se passe à Antioche, peu de temps avant sa mort (août 117).

Si ingénieux que soit cet échafaudage, je ne crois pas qu'il résiste à un examen impartial du texte. Tout d'abord, comment concilier le récit d'Eusèbe sur le caractère formidable de l'insurrection juive d'Égypte avec l'ordre donné par Lupus aux Alexandrins (et non aux Juifs, comme traduit Wilcken) de lui amener de force « le roi de carnaval »? Très probablement le roi des Juifs de Cyrène n'a jamais mis les pieds en Égypte ; l'eût-il fait, il n'a pas pu pénétrer dans Alexandrie, où nous voyons, au contraire, les Grecs exaspérés massacrer les Juifs ; dans tous les cas, les Alexandrins n'auraient pas pu s'emparer de sa personne, comme ils déclarent l'avoir fait (I, 2). Il faudrait donc, au moins, corriger l'hypothèse de Wilcken en supposant que notre « roi de carnaval » est un per-

[1] Le nom complet est donné par son inscription sur la statue de Memnon, *C. I. L.*, III, 31. Pline (XIX, § 11, Jan) l'appelle simplement Julius Lupus ; Josèphe (*B. jud.*, VIII, 5, 2 ; 8, 4) Λοῦπος.

[2] Ici encore le nom complet est fourni par une inscription, *C. I. G.*, III, 4918 (cf. 4843). Ce préfet est encore mentionné (d'après Wilcken) dans un papyrus de Berlin à la date du 5 janvier 117.

[3] Eusèbe, *Hist. eccl.*, IV, 2, 2.

[4] Dion-Xiphilin, LXVIII, 32.

sonnage tout différent d'André-Loucouas, qu'il est le chef spécial d'une rébellion des Juifs d'Alexandrie sur laquelle, d'ailleurs, l'histoire est muette. Mais il y a plus : les lignes 5-7 de la col. II, quelque mutilées qu'elles soient, disent clairement que l'insurrection a éclaté sous l'empereur précédent ; de sorte que, s'il s'agit vraiment de la guerre de Trajan, l'empereur en scène est Hadrien. D'autre part pouvait-il, sous Hadrien, encore être question de Lupus ? celui-ci n'avait-il pas été remplacé en 117 par Q. Marcius Turbo, le vainqueur de l'insurrection juive[1] ? Wilcken a aperçu cette conséquence et il s'efforce vainement d'y échapper en cherchant un autre sens aux mots τῷ κυρίῳ ἐφ' οὗ [ὁ πολεμ]ος; ἐκεινήθη, etc. Mais il faut prendre le texte tel qu'il est, et ce texte me paraît exclure certainement Trajan et probablement Hadrien.

Un autre détail encore engage à reporter la date de notre papyrus à une époque plus récente que celle que propose le savant allemand : c'est le nom Ἀντωνεῖνος porté par un des chefs de la députation alexandrine. Le *cognomen* Antoninus est d'un usage assez ancien à Rome — on en a des exemples dès les premiers temps de l'empire —, mais il n'a pénétré dans le monde grec qu'à l'époque des empereurs qui l'ont illustré : Antonin le Pieux et son successeur Antonin le jeune, que nous appelons Marc Aurèle. Parmi les nombreux Antonins grecs que mentionnent soit l'histoire littéraire, soit les inscriptions, il n'en est pas un seul qui soit antérieur au règne d'Antonin et la plupart sont postérieurs à celui de Marc Aurèle ; il serait donc extraordinaire que ce nom eût été porté par un Grec d'Alexandrie du vivant de Trajan ou d'Hadrien. J'en conclus que l' « empereur » de notre papyrus doit être cherché parmi l'un des trois derniers Antonins, car je ne vois pas que sous les dynasties suivantes il soit question d'une guerre de Dacie. Entre ces trois empereurs le choix est difficile, tous les trois ayant eu à faire en Dacie ou contre les Daces — Antonin (138-161) vers le début de son règne, Marc Aurèle (161-180) en 167, Commode (180-193) à deux reprises différentes, en 180 et vers 182 ; — tous les trois aussi ayant eu un prédécesseur qui avait voyagé en Égypte : Hadrien, prédécesseur d'Antonin, en 130-1 ; Antonin, vers 154 ; Marc Aurèle, en 176[2]. S'il faut abso-

[1] Je dois dire cependant qu'il ne résulte pas du récit d'Eusèbe que Turbo ait été nommé gouverneur d'Égypte à la place de Lupus ; sa mission paraît avoir eu un caractère exclusivement militaire et d'après Spartien (*Hadr.*, 7) il ne reçut le titre de préfet d'Égypte que *honoris causa* (?) lors de sa nomination au gouvernement de la Dacie. L'hypothèse qui place notre épisode sous Hadrien ne doit donc pas être absolument écartée ; la « guerre dacique » pourrait être la fameuse guerre de Trajan à laquelle Hadrien prit une part brillante (*Hadr.*, 3).

[2] Pour toutes ces dates, cp. l'ouvrage si commode et si exact de Goyau et Cagnat, *Chronologie de l'empire romain* (Paris, Klincksieck, 1891). En particulier pour le

lument choisir, j'inclinerai pour Commode, car entre le voyage de Marc Aurèle en Égypte et la première guerre « dacique » de son successeur il s'est écoulé assez peu d'années pour qu'on puisse raisonnablement supposer que l'enquête sur des désordres, ayant éclaté à Alexandrie quelque temps après le premier de ces événements, n'eût pas abouti au moment du second [1]. Quant au fait que nous ne connaissons sous aucun des derniers Antonins de gouverneur d'Égypte ayant porté le *cognomen* de Lupus, ce n'est pas une objection très sérieuse, car ce *cognomen* est très commun et les fastes des préfets d'Égypte sont très fragmentaires.

Quoi qu'il en soit de ce point, et bien que la date exacte de notre papyrus puisse encore faire l'objet de bien des controverses, le sens du colloque qu'il rapporte me paraît désormais fixé. Il s'agit bien d'une accusation portée contre les Alexandrins par les Juifs à la suite de querelles locales, n'ayant aucun rapport, ou n'ayant qu'un rapport éloigné, avec les grandes rébellions juives connues par l'histoire. Ce qu'il faut surtout retenir dans cette affaire, c'est, d'une part, la mention d'un « roi juif », d'autre part, le fait de la transplantation violente des Juifs dans un quartier « d'où ils ne pouvaient plus à l'improviste tomber sur Alexandrie ». Le prétendu roi des Juifs — où l'on pourrait être tenté de voir un pseudo-Messie — ne me paraît pas être autre chose qu'un *ethnarque*. On sait que jusqu'au temps d'Auguste la communauté juive d'Alexandrie avait eu à sa tête un chef unique, appelé ἐθνάρχης ou γενάρχης [2]. Auguste abolit cette magistrature monarchique pour y substituer une administration collective [3]. Il est probable que les Juifs, à un moment donné, voulurent faire revivre l'ancien titre d'ethnarque, qui jouissait d'un prestige presque royal ; le gouverneur Lupus s'en inquiéta et fit arrêter ce personnage par les Grecs, toujours enchantés de trouver l'occasion d'humilier et de maltraiter les Juifs. Il résulta de ce conflit une sédition que notre texte (II, 3) semble qualifier de « guerre » ; peut-être le nom Ἄνθιμος — « Fleury » — à la ligne suivante est-il celui du « roi de théâtre » juif [4].

Quant à la relégation des Juifs dans un quartier séparé et d'une

séjour de Marc-Aurèle à Alexandrie après la rébellion de Cassius), cf. *Vita Marci*, 26 ; *fuit Alexandriæ clementer cum his agens... omnibus ignovit* (cf. Papyrus, II, 10 : Περὶ μὲν ὧν πάντων συνέγνων τοῖς Ἀλεξανδρεῦσι.)

[1] Sur les guerres « daciques » de Commode, cf. Dion, LXXII, 3 et 8. Le premier texte mentionne formellement une lutte contre les Daces (il s'agit des Daces restés indépendants, limitrophes de la province romaine).

[2] Strabon chez Josèphe, *Ant. jud.*, XIV, 7, 2.

[3] Philon, *in Flaccum*, c. 10.

[4] Wilcken y voit, au contraire, le nom d'un préfet, prédécesseur immédiat de Lupus, d'ailleurs inconnu.

surveillance facile, c'est là un détail nouveau, d'une réelle importance. Au temps de Philon et de Josèphe, le *ghetto* n'existait pas à Alexandrie, ou du moins il n'y avait pas de *ghetto* obligatoire, imposé. « La ville, dit Philon, a cinq quartiers qui portent le nom des cinq premières lettres de l'alphabet. Deux de ces quartiers s'appellent les quartiers juifs parce que la population y est en majorité composée de Juifs. Toutefois on en trouve encore un assez grand nombre qui vivent disséminés dans les autres quartiers[1]. » C'est à cet état de choses que mit fin la mesure radicale ordonnée par Lupus, sans que nous puissions savoir au juste l'emplacement et l'étendue du nouveau quartier assigné aux Juifs[2]. Le fait n'en reste pas moins très curieux, et sans doute nous avons ici le premier en date d'une longue série de règlements analogues qui devaient avoir sur les destinées du judaïsme une influence si désastreuse. Saluons cet ancêtre d'une trop nombreuse lignée.

Quelle fut l'issue du débat contradictoire engagé devant le tribunal de l'empereur ? Nous ne saurions rien affirmer à cet égard, les réponses impériales étant trop mutilées ; mais à certains indices, à certaines expressions méprisantes ou injurieuses qui sentent leur Apion, il semble bien que l'empereur, malgré sa volonté hautement affichée de faire justice (11, 12), ait, en réalité, solidarisé sa cause avec celle des Grecs, accepté avec empressement leurs explications dérisoires et opposé aux doléances des Juifs une fin de non recevoir fondée sur leur « indignité ».

THÉODORE REINACH.

APPENDICE

Bien que la traduction d'un texte imparfaitement conservé soit toujours chose hasardeuse, je crois rendre service à quelques-uns de nos lecteurs en leur offrant ici une version française aussi fidèle que possible de l'ensemble de notre papyrus, version où j'ai essayé de rendre même la lourdeur et l'incorrection de ce grec égyptien.

[1] Philon, *in Flaccum*, c. 8. D'après Josèphe, *B. jud.*, II, 18, 8, les Juifs habitaient principalement le quatrième quartier (*Delta*).

[2] Au 1er siècle après J.-C., la population juive était surtout agglomérée au N.-E. de la ville, au-delà du palais royal et du promontoire Lochias. Aujourd'hui le cimetière juif et la synagogue sont toujours de ce côté de la ville, mais en-deçà du promontoire. Peut-on croire que ce déplacement se rattache en quelque façon aux faits mentionnés dans notre papyrus ?

Col. I. Paul, au sujet du roi, ... comme quoi ils l'amenèrent de force et... proclama, et Théon donna lecture d'un édit rendu à ce sujet par Lupus, comme quoi il leur ordonnait de l'amener, tournant en dérision le roi de théâtre et de pantomime. Puis notre empereur improvisa en ces termes, s'adressant à Paul et à nos amis : « Voilà ce qui se passe dans de pareilles batailles (?). Pendant que moi... dans la guerre dacique ... soixante hommes...

Col. II. ...César aux Juifs : « J'ai appris ... l'origine de la sédition (?) et de la guerre a commencé ... peu de chose, et au sujet d'Anthimos... il a été prouvé au Seigneur sous lequel cette guerre a pris naissance que ces faits se sont produits après son (?) départ et qu'ils ont arraché des gens de la prison... et les ont blessés. Au sujet de tout cela j'ai pardonné aux Alexandrins, mais ceux qui ont fait cela doivent être recherchés... » Théon : ...empereur, ta reconnaissance...

Col. III. ...(Un Alexandrin) : à tous les hommes ... envoyer une larme ... si quelques-uns ... être (expulsés ?) d'Alexandrie ... non moins ... arrachés ... ils ont été arrachés par ceux-ci (et blessés) pour motiver une calomnie contre nous ... tous ceux qui ... à nos seigneurs ... ont été envoyés... » Les Juifs : « Seigneur, ils mentent ... et combien ils étaient ... » César aux Juifs : « Il est clair ... que vous ne pouvez pas ... les Alexandrins .... mon préfet, dans l'édit (qu'il a écrit) montre que vous pouvez ... ceux qui commettent le mal ...il est naturel ; car tous ... les Grecs et moi-même ... esclaves inutiles ... ceux qui l'ont fait ont été châtiés... »

Col. IV. (Fragment d'un discours de César. Mention de l'édit de Lupus, lu par Théon, d'armes, de soldats, du roi de théâtre et d'un certain Claudianus.)

Col. V. (Mention de « neuf jours » et de César.)

Col. VI. Paul : « A Alexandrie j'ai un tombeau, qui seul me préoccupe et que je compte bientôt occuper. M'acheminant vers la tombe, je n'aurai pas peur de te dire la vérité. Ecoute-moi donc, César, comme (tu écouterais) un homme qui n'a plus qu'un jour à vivre. » Antonin : « Mon seigneur César, au nom de ta Fortune, il dit vrai comme un homme qui d'ici un jour ne vivra plus. Car si tant de lettres t'ayant été envoyées — sur les instances qu'ils nous en faisaient (?) — comme quoi on avait ordonné aux Juifs impies de s'établir dans notre voisinage, là où ils ne pourraient plus à l'improviste tomber sur notre très illustre cité et lui faire la guerre, si tu n'as reçu aucune lettre à ce sujet dans tes mains bienfaisantes, ainsi qu'il résulte clairement de tes très gracieux discours, il est clair que ceci aussi a été fait afin que nous n'ayons aucune preuve des écrits qui nous ont été adressés. » César : « Que Paul (soit relâché ?) et qu'Antonin..... »

MESCHOULLAM BEN CALONYMOS

Dans cette *Revue* (XXIV, 149), j'ai démontré, contre l'assertion de M. J. Müller, que Meschoullam a séjourné à Mayence jusqu'à la fin de sa vie. Or, dans un nouveau travail [1], M. Müller cherche à défendre l'opinion qu'il avait soutenue, à savoir que Meschoullam aurait émigré en France, et à fixer l'époque où il a vécu. Dans les lignes qui suivent, je vais examiner ce que M. Müller vient d'avancer à nouveau.

Les arguments que j'ai produits ont amené M. Müller à admettre que Meschoullam a dû retourner à Mayence après son prétendu départ. Il croit même possible que les premiers Calonymides qui vinrent en Allemagne à l'appel de l'empereur n'ont choisi nulle part une résidence durable (p. 5). A l'appui de cette conjecture extrêmement peu plausible, M. Müller invoque des raisons dont on va juger.

Le fait que des consultations ont été adressées à Meschoullam du sud de la France ne prouve nullement que le destinataire y ait vécu à une époque quelconque. J'ai déjà dit qu'on avait l'habitude d'adresser des consultations à des rabbins habitant des contrées très éloignées. Ainsi, on demandait des consultations de France en Italie, d'Italie en Angleterre, d'Allemagne en France et en Palestine. Je terminais ma réfutation par ces mots : « On peut donc admettre très facilement que des Juifs du sud de la France aient consulté Meschoullam b. Calonymos pendant qu'il habitait Mayence [2]. »

[1] *Die Responsen des R. Meschullam Sohn des Kalonymos* dans *Berichte über die Lehranstalt für die Wissenschaft des Judenthums in Berlin*, Berlin, 1893.

[2] *Revue*, XXIV, 151. Pour répondre à un reproche immérité de M. Müller, je cite mes propres paroles. En effet, il écrit : « A. Epsteiu, dans la *Revue*..., est indécis (!) Tantôt il veut prouver qu'au commencement du XI^e^ siècle on a pu envoyer des consultations à Meschoullam de France *en Italie*, aussi bien qu'au milieu du XII^e^ siècle on en envoya de Rome en France au célèbre maître Jacob Tam ; tantôt il croit à la pierre tumulaire de Mayence qui porte le nom de Meschoullam b. Calonymos, que Zunz et Landshuth ne tiennent pas pour la pierre tombale de notre auteur (p. 10,

— M. Müller riposte en disant que des relations aussi suivies n'ont existé qu'au XII^e^ siècle, et non antérieurement. Or, nous savons par des auteurs arabes que déjà au IX^e^ et au X^e^ siècles les Juifs faisaient de grands voyages et entretenaient des relations commerciales très étendues [1]. C'est par ces voyageurs que la renommée des savants se répandait dans les contrées les plus éloignées, et c'étaient eux qui se chargeaient de transmettre les consultations et les réponses. C'est ainsi que les Juifs des pays rhénans envoyèrent déjà en 960 des consultations en Palestine [2]. Le fait de consultations venant en Allemagne du sud de la France peut donc sembler acquis.

Cependant M. Müller indique encore un autre fait à l'appui de son assertion. Meschoullam s'est livré à une polémique contre les interprétations caraïtiques de l'Ecriture-Sainte. Rappoport voulait en conclure que Meschoullam doit avoir habité l'Italie, car, disait-il, en Allemagne il n'y avait pas de Caraïtes, tandis qu'il pouvait y en avoir en Italie qui étaient venus de Palestine [3]. M. Müller se sert de cet argument pour établir la présence de Meschoullam dans le sud de la France et il écrit (p. 5) : « D'autre part, les lettres que Meschoullam envoya aux Caraïtes mentionnent un endroit du sud de la France où Meschoullam a professé. » Mais on ne peut considérer les Caraïtes comme fixés dans le sud de la France. De même qu'en venant du sud (de la Crimée), ils se répandirent dans l'est de l'Europe, en Wolhynie (Luck), en Galicie (près de Lemberg et de Zolkiew) et encore plus au nord en Lithuanie (Trocki), ils ont pu aussi dans l'ouest venir du sud en Allemagne. Il est vrai que la présence de Caraïtes en Allemagne n'a pas été constatée, mais nous ne sommes pas plus renseignés sur leur présence en France. Du reste, la polémique de Meschoullam contre les Caraïtes n'indique nullement qu'il ait habité dans leur voisinage. M. Müller est dans l'erreur s'il croit que les objections de Meschoullam contre les doctrines caraïtiques ont été exposées dans de s lettres de controverse adressées à des Caraïtes. Par les mots זאת התשובה השיב ר' משולם נ"ע למינין [4], il ne faut pas entendre que Meschoullam a écrit aux Caraïtes, mais que Meschoullam a réfuté

note 6). » Puisse M. Müller se convaincre, en lisant mes paroles citées plus haut, que je n'ai nullement admis la possibilité de consultations adressées à Meschoullam de France *en Italie*.

[1] Reinaud, *Abulfeda*, I, p. LVIII ; Goldziher, *Z. D. M. G.*, XXVI, 772.

[2] Brull, *Jahrbücher*, II, 77.

[3] *Bikkure Ha-Itim*, תקצא, p. 98.

[4] *Sefer Hasidim*, n° 1153. De même, Moïse de Coucy dit, dans le Semag, המינין אומרים... והשיב רבינו משולם ברבי קלונימוס להקהות שיניהם [הלכות שבת, n° 66]. Nulle part il n'est question de lettres de Meschoullam aux Caraïtes.

les Caraïtes. Il a pu être amené à leur répondre en lisant leurs écrits [1].

Dans sa dissertation sur les Consultations de Calonymos, M. Müller a encore allégué la preuve suivante en faveur du séjour de Meschoullam en France. Dans le *Mahsor Vitry* on cite des décisions et des explications au nom des disciples d'un R. Meschoullam. D'après M. Müller, ce fait doit prouver que Meschoullam b. Calonymos a vécu en France. Il écrit : « Il est donc sûr que ces disciples sont les disciples de Meschoullam b. Calonymos, car l'expression « les disciples de N. N. » n'est employée que pour une grande autorité reconnue, et nous ne la trouvons que dans les écrits des grands savants de France et de Lorraine ». J'avais trouvé superflu de combattre une preuve si peu soutenable ; mais comme M. Müller (p. 11, note 18) m'en fait un reproche, je suis forcé de faire la remarque suivante : Il est fort probable que par תלמידי ר' משולם on entend les disciples d'un Meschoullam d'une époque postérieure, et non ceux de Meschoullam b. Calonymos. Je crois qu'il s'agit ici de Meschoullam b. Moïse b. Itiel, qui est appelé מורה (maître) [2], ou המורה של מגנצא [3]. *Aruch*, *s. v.* אר, cite תלמידי מגנצא מפי המורה. Ce Meschoullam avait donc des disciples qui consignaient ses explications, que les disciples de Raschi ont pu très bien utiliser. Par contre, l'ancien Meschoullam, quand son nom n'est pas accompagné de celui de son père Calonymos, est appelé ordinairement, pour le distinguer du second, רבנא משולם ou ר' משולם הגדול [4]. Le *Mahsor Vitry* l'appelle aussi ר' משולם הגדול. Par תלמידי ר' משולם on n'entend donc pas les disciples de Meschoullam b. Calonymos. En tout cas, le Meschoullam cité par les disciples de Raschi n'a pas nécessairement habité précisément la France. La Lorraine, où habitaient les disciples de Raschi, est plus rapprochée de Mayence que du sud de la France, où M. Müller veut placer le séjour de Meschoullam. Nous savons combien les relations entre les Juifs des deux côtés du Rhin étaient fréquentes. Les écrits des disciples de Meschoullam, qui vivait à Mayence, n'avaient qu'à franchir le Rhin pour arriver aux mains des disciples de Raschi.

[1] Dans le ms. du Vatican, n° 32, j'ai trouvé après le Midrasch ויקרא רבה, d'une autre main אלו התשובות שהשיב למיונין רבנא משלם הרב בחכמה. Les reponses prenuent toute une page in-folio. L'écriture est très usée et je n'ai pu la lire.

[2] Voir Zieuulich, *Magazin*, p. 185. R. A. B. N. l'appelle aussi ר' משולם המורה (Zunz, *Ritus*, p. 199).

[3] D'après Rappoport, *l. cit.*, Aruch enteud par המורה של מגנצא Meschoullam b. Moïse. *Sub verbo* דל, l'Arouch le cite en toutes lettres.

[4] Zunz, *Litg.*, p. 600.

Il y a des années, on trouva à Mayence une pierre tumulaire avec cette inscription : פה נקבר רבנא משולם בן רבנא רבי קלונימוס תנצבה. J'ai cité ce fait, entre autres, comme preuve du séjour de Meschoullam b. Calonymos à Mayence jusqu'à la fin de sa vie. Pour enlever sa force à cet argument, M. Müller rappelle que Landshuth et Zunz étaient d'avis que cette pierre avait été posée sur la tombe d'un autre Meschoullam d'une époque postérieure. Mais il oublie de citer les objections que j'ai faites contre l'opinion de ces deux savants [1]. En effet, je faisais valoir que la littérature juive ne connaît pas de רבנא משולם בן רבנא רבי קלונימוס d'une époque postérieure et que, par suite, nous n'avons aucun motif ni aucun droit pour contester que la pierre tumulaire soit celle de Meschoullam l'ancien.

M. Müller, comme Rappoport [2] et Zunz [3], admet pour l'époque où notre Meschoullam a vécu une date trop tardive. Il invoque à ce sujet une déclaration du célèbre Gerschom b. Juda, qui, à vrai dire, prouve le contraire de son assertion. Gerschom écrit : וגם רבנא קלונימוס זצ"ל שחכם גדול היה.... ור' נישלם בנו ידענו שחכם גדול היה ופייט קרובה לצום כפור [4]. Traduction littérale : « Calonymos aussi, de sainte mémoire, qui fut un grand savant..., et R. Meschoullam son fils, *nous savons* qu'il était un grand savant et qu'il a composé une *Keroba* pour le jour des Expiations. »

Gerschom parle donc ici de Meschoullam comme d'un homme appartenant au passé [5]. Il connaît sa haute érudition par ses relations personnelles avec des gens âgés (peut-être Simon b. Isaac, voir plus loin). C'est ce qu'il veut dire par... ידענו. Il y avait donc une génération entre Gerschom et Meschoullam.

Mais M. Müller rend les paroles de Gerschom ainsi : « Nous connaissions aussi R. Meschoullam. Il était un maître très savant et écrivit ... », et il en conclut que Meschoullam était un contemporain de Gerschom ayant vécu dans les premières dizaines d'années du XI[e] siècle (p. 4). M. Müller admet même comme possible

[1] Lors de mon séjour à Mayence durant l'été de 1892, je n'eus garde de négliger d'examiner la pierre. Je crois qu'elle ne date pas de l'époque de Meschoullam, mais qu'elle a été faite plus tard lorsque l'inscription fut effacée par la vétusté sur la pierre primitive. Par respect pour Meschoullam, on fit ainsi une nouvelle notoriété au lieu où il reposait. Cela explique pourquoi le jour de la mort n'y est pas indiqué ; cette notice sans doute était déjà illisible sur l'ancienne pierre. Les scrupules de Landshuth (*Amudé Ha-Aboda*, p. 276) n'ont donc pas de raison d'être.

[2] Introduction aux consultations des Gaonim, éd. Cassel, p. 12 *b*.

[3] *Litg.*, 107.

[4] שבלי הלקט, éd. Buber, § 28.

[5] Voir *Revue*, p. 150. Le fait que pour Meschoullam le זצל manque n'a pas d'importance.

que Meschoullam n'était revenu à Mayence qu'après la mort de B. Gerschom [1] (p. 5). Mais décidément Gerschom a été mal compris par M. Müller. Par ידענו Gerschom ne veut pas dire ici « nous avons connu », mais « nous savons », comme cela résulte du contexte שחכם גדול היה.

Il y a encore une autre objection contre l'opinion de M. M. Meschoullam était l'aîné de son contemporain bien connu Simon b. Isaac, comme l'ont déjà remarqué Rappoport [2] et Zunz [3]. Or, Simon a déjà exercé son activité littéraire vers 990 [4]. L'ancien Meschoullam ne peut donc avoir vécu dans les premières dizaines d'années du XI[e] siècle. Nous savons aussi que Gerschom était plus jeune que Simon b. Isaac [5]. Entre Gerschom et Meschoullam il y avait donc toute la durée d'une génération. Meschoullam doit donc avoir vécu entre 930 et 1000, ou un peu plus tard. La fixation de cette date nous servira à rectifier aussi d'autres dates de cette importante période de l'histoire de notre littérature. Ainsi, il est inexact de placer comme le fait Zunz [6], Salomon ha-Babli vers l'an 980. Salomon fut le maître de notre Meschoullam ; il faut, par conséquent, le faire vivre entre 900 et 970 (voir plus loin).

Meschoullam avait deux fils. L'un Calonymos, joue le rôle principal dans la légende d'Amnon [7]. Du second fils, nommé Eléazar, Eléazar Rokéah dit dans son commentaire sur les prières : וכן שמיתהו שרבינו אלעזר בן רבינו משולם הגדול הוא היה חזן והיה מושך ברכו [8]. Un descendant de notre Meschoullam écrivit un commentaire de la Bible que possédait S. D. Luzzatto (voir plus loin).

En ce qui concerne l'activité littéraire de Meschoullam, voici ce que je crois devoir ajouter aux indications de M. Müller (p. 15, note 81) : Meschoullam copia et ponctua de sa main la Mischna. Dans son commentaire déjà mentionné (ms. Paris 772, f° 115 *a*), Eléazar Rokéah écrit : במשנת שניקד רבינו משולם הגדול העתיק

[1] Au sujet de l'année de la mort de Gerschom, les sources donnent tantôt 1028 tantôt 1040. En 1013 Gerschom était déjà à Mayence, voir Sachs, *Kerem Chemed*, VIII, 106-108.

[2] Introduction aux consult. des Gaonim, éd. Cassel, p. 13.

[3] *Lit.*, 108.

[4] Zunz, *l. cit.*, p. 112. L'hypothèse de Graetz (V, 549), que dans la lettre de Meschoullam à Simon b. Isaac il est question de la persécution de l'an 1012 est fausse.

[5] Zunz, *l. cit.*, 238.

[6] Zunz, *l. cit.*, 238.

[7] *Revue*, XXIV, p. 151.

[8] Neubauer, *Catal.*, N° 1204. Une légende postérieure dit que Meschoullam fut emmené en Babylonie; de là il se rendit à Mayence, où il se maria et eut un fils nommé Todros. Ensuite il retourna auprès de son père Calonymos, tandis que Todros resta à Mayence et y devint le chef d'une école (Brüll, *Jahrbücher*, IX, 37). Cette légende n'a aucun fond historique.

לגש[1] הוא כעין צנור שבין קלופה לעצו אין יכול לעשות פתילה נעימה כי האור מהבהב ויבוא להשחית. En copiant de sa main et en ponctuant la Mischna, Meschoullam voulait établir un texte correct[2]. Ceci montre, comme il résulte aussi de plusieurs de ses Consultations, que Meschoullam était préoccupé de régler la vie spirituelle et matérielle des Juifs. En cela, Gerschom Meor ha-Gola suivit l'exemple de Meschoullam.

Les décrets (תקנות) de Gerschom sont bien connus; il écrivit aussi de sa propre main la Bible avec la Massora, la Mischna et le Talmud[3]. D'autres savants du XI^e^ siècle se soumirent aussi au travail de copiste pour établir des textes exacts[4]. A cette époque, l'intervention des principaux savants fut certainement d'une grande utilité.

Des Consultations de Meschoullam sont encore mentionnées par Raschi, sur *Sabbat*, 73 *b* : וגם בתשובת רבינו משולם הגאון נמצאתי כן, par le *Mahzor Vitry*, n° 73 : רבינו משולם הגדול בתשיבותיו, et par *Ittour*, 51 *a*, deux fois : וכן פסק ר' משולם בר' קלונימוס בתשובה[5].

Outre les objections de Meschoullam contre les Caraïtes énumérées par Rappoport et M. Müller, je trouve encore dans Semag, מצות עשה, n° 198 : ומזקנים אתבונן בשם רבינו משולם ברבי קלונימוס שראיה לדבר מפסח גלגל. Le Piyyout araméen sur le décalogue commençant par ארמא רקדא[6], jusqu'aux mots מישך שדרך ועבד נגו, paraît être de Meschoullam. Avant ce dernier paragraphe, le *Mahzor Vitry* porte ces mots : מכאן ואילך יסד ר' נאיר שליח צבור. On n'y indique pas le nom de celui qui a composé ce qui

[1] Cf. *Arouch*, *s. v.* לגש.

[2] Il est fait mention d'une Mischna ponctuée par Ibn Ganah, *Rikma*, ch. XIX (p. 124) et Profiat Duran, נישמה אפוד, p. 21, 119; cf. Stern, Introduction à תשובות תלמידי נחם, p. 26. Raschi, sur *Schebouot*, 35 *a*, dit : וכן כתוב ונקוד בסדר משנה נמגהת ודווקנית. Peut-être veut-il parler de la Mischna de Meschoullam.

[3] Voir Bloch, note 32, sur Zunz, *Raschi*, et הכרם, p. 84. La Mischna de Gerschom est aussi citée par Samuel b. Méïr, dans ראבן, f° 145 *d*, et son Talmud est mentionné par Jacob Tam, *Ittour*, II, 17 *a*.

[4] Par exemple, Joseph Tob Elem (Rappoport, Introduction à תשיבות גאונים קדמונים, p. 4), et Ephraïm, dont la Mischna est mentionnée (Zunz, *Lity.*, p. 618) dans le commentaire sur Aboth du *Mahzor Vitry*.

[5] Ce que Raschi, *Zebahim*, 45 *b*, cite au nom de Meschoullam est attribué par Tosaphot *Menahot*, 109 *b*, à son père Calonymos. La Réponse de Meschoullam dans *Or Zarou'a*, n° 478, n'est pas adressée à Spire et ne traite pas de השובר מזרקתה של בהמה, comme M. Müller le soutient inexactement (*Kalonymos*, p. 3; cf. son *Meschoullam*, p. 4). — Dans *Schibboulé ha-Léket*, n° 126 (ובשם רבינו משולם זצ"ל מצאתי), on parle sans doute du second Meschoulam b. Moïse; cf. *Mahzor Vitry*, n° 142.

[6] *Mahzor Vitry*, p. 336, 338.

précède. Mais l'auteur du commentaire biblique anonyme mentionné raconte qu'il dit un jour à son père[1] : כלום קבלת אלו הסודות מאבי אמך ר' משולם הגדול שתיקן הרגום של עשרת הדברות. Ici Meschoullam le grand est donc mentionné comme l'auteur du Targoum sur les Dix Commandements et sans doute du Piyyout ארצא רקדא, comme Luzzatto le remarque avec raison[2]. Heidenheim aussi, dans son Introduction au Mahzor, *s. v.* Meschoullam b. Calonymos, dit : ובמחזור כ"י מצאתי לו כמה פיוטים לשבועות בל' ארמי.

Il résulte de la question du commentateur cité plus haut que notre Meschoullam était connu comme partisan du mysticisme. En effet, on trouve des traces de mysticisme dans les Piyyoutim de Meschoullam et de Calonymos[3]. Aussi bien, le mysticisme en Allemagne doit surtout son origine aux Calonymides[4].

Meschoullam était le disciple du célèbre auteur de Piyyout Salomon ha-Babli, surtout au point de vue de l'art poétique. Un commentaire hambourgeois du Mahzor raconte : קבלה שר' שלמה הבבלי פיוט אורי ישע . . . ורבינו משלם היה תלמידו ואמר לו אני רוצה עד למתי לפיוט כזה ובן עשה ושבחו[5]. Plus loin, dans le même commentaire, il est dit : כך אמר המפרש מפי רבו שאמר מפי רבינו משה ב"ר איתיאל ששמע מפי רבנא ר' משלם הגדול ור' משלם מפי ר' שלמה הבבלי[6]. De fait, l'influence de Salomon dans les compositions poétiques de Meschoullam ne peut être méconnue[7].

Le Paytan, également bien connu, Simon b. Isaac (appelé Simon le grand) était, à ce qu'il paraît, le disciple de Meschoullam. Simon est appelé par Meschoullam חמוד וחשוק וכסוף בעיני[8]. D'habitude le maître ne fait de pareils compliments qu'à son disciple favori.

Dans les liturgies de Salomon, comme dans celles de Meschoullam et de Simon, je trouve une même particularité digne

[1] Luzzatto, *Kérém Chémèd*, VII, 70.

[2] Zunz, *Litg.*, 162, prétend qu'il s'agit ici de Meschoullam b. Moïse; cf. aussi Landshuth, p. 277. Mais ce Meschoullam n'est pas appelé ר' משולם הגדול. Comme le commentateur était un disciple de Juda Hassid et écrivait vers 1230, les mots אבי אמך ne peuvent en aucun cas être pris à la lettre. Le commentateur ne pouvait avoir été l'arrière petit-fils de l'un ou l'autre Meschoullam. Par אבי אמך, j'entends « aïeul maternel ».

[3] Rappoport, *Biographie de Natan b. Yechiel*, note 36; cf. Eléazar Rokéah, שיערי הסוד והיחוד והאמונה (*Kokhbe Izhak*, XXVII, 14) et dans חכמה הנעלם. p. 7 *a*.

[4] D'après la tradition bien connue d'Eléazar Rokéah, dans נוצרף לחכמה.

[5] Steinschneider, Cat. Hambourg, p. 58.

[6] Ziemlich, *Magazin*, 1886, p. 186.

[7] Zunz, *Litg.*, 110, 235.

[8] Consult. des Gaonim, éd. Cassel, n° 61.

de remarque. Tous trois aiment employer l'allitération. L'inventeur de l'allitération peut être Salomon ha-Babli, qui a aussi innové pour l'emploi d'autres formes nouvelles. C'est ainsi que Salomon dit : חשק חבת רעותי, וחפץ חלבי רעיתי, חוה לחפצ ירויתי, חנך יפה רעיתי,... עהודים עם עלים... שחוח שפריר ששתו...[1].

מזהירוי נאם מעלי... בלע בגד בוגדים בא בחמץ בגדים...
נחר נחה מחיקים[2]
לכושל חיול חולק[3]

Dans Meschoullam il y a : בכל אזן אוסיף איתיץ...
זקקים זמר גאות מודעת[4]
זלפפי זעטר מוכסים מגרים[5]

Il écrit à Simon חמיד וחשיק וכסוף בעיני, où le כ aspiré a la valeur de ח. De même Salomon, dans לכושל חיול חולק.

Dans Simon, je trouve ניגר ניתקוטטוי... להתעביר נישם מאזני ... מורדיו[6]. Il est avéré que l'allitération n'était connue que dans l'ancienne poésie germanique et scandinave. Salomon a-t-il peut-être connu des poèmes vieux-allemands[7] ?

A. Epstein.

[1] אזר רשע, pour le premier jour de Pâque.
[2] סליחה pour Minha de Kippour, commençant par לך ה' הצדקה.
[3] Piyyout, אזן ציר חלק, pour שבת חנוכה. Dans les autres Piyyoutim de Salomon, l'allitération est aussi fréquemment employée. Là où le nom de Salomon n'est pas indiqué, sa présence peut servir de criterium.
[4] Rehitim sur שחרית יום הכפורים.
[5] Pizmon de תענית אסתר, commençant par בניתי ניצב et pourvu de l'acrostiche משלם.
[6] זמירות pour le Sabbat, commençant par ברוך ה' יום יום.
[7] Cf. Geiger, *Zeitschrift für Wissenschaft*, V, 134.

LE LIVRE DE L'ALGÈBRE

ET LE PROBLÈME DES ASYMPTOTES DE SIMON MOTOT

On a constaté depuis longtemps que les Juifs du moyen âge ont rendu un grand service à la philosophie et à la science en servant d'intermédiaires entre les civilisations arabe et chrétienne. Ce furent surtout les Juifs d'Espagne et de la France méridionale qui s'acquittèrent de ce rôle avec éclat, faisant connaître par des traductions les œuvres des savants arabes ou publiant des travaux originaux; ce mouvement s'étendit alors de ce pays dans d'autres régions. Quoiqu'on ait déjà beaucoup écrit sur ce sujet, nous n'avons pas encore une histoire complète des travaux scientifiques des Juifs, car de nombreux manuscrits sont encore inédits et même beaucoup d'ouvrages imprimés sont comme s'ils n'avaient pas été publiés, parce que, pour les utiliser sérieusement, il faut connaître la langue dans laquelle ils sont écrits et la matière dont ils s'occupent [1].

C'est le désir de fournir un chapitre à cette future histoire qui m'a engagé à tirer de la poussière, où ils sont ensevelis depuis quatre siècles, deux ouvrages inconnus d'un mathématicien juif. Ils n'enrichiront certes pas le domaine des sciences mathématiques modernes, mais ils méritent quand même d'être publiés, ne fût-ce que pour tirer de l'oubli le nom de l'auteur, qui, s'il ne brille pas au premier rang parmi les mathématiciens, ne manque pourtant pas de valeur. Du reste, pour préparer les matériaux d'une histoire des sciences chez les Juifs, rien, à mon avis, ne doit

[1] Au moment où s'imprime cet article a paru le troisième fascicule de la *Bibliotheca mathematica* dirigée par G. Eneström (Stockholm) et contenant une étude, *Die Mathematik bei den Juden*, de mon illustre maître, M. M. Steinschneider. Pour ce travail même, j'ai utilisé beaucoup de renseignements fournis par ce savant orientaliste, qui a toujours été pour moi un guide aimable et éclairé. Je saisis cette occasion pour lui en exprimer publiquement ma reconnaissance.

être négligé, et les plus petits écrivains, comme les plus grands, doivent être pris en considération.

Les deux œuvres dont je vais parler ici sont de Siméon, fils de Moïse, fils de Siméon Motot. La première est, comme nous le verrons, un traité d'algèbre; dans la deuxième, l'auteur résout le problème des asymptotes [1]. Je parlerai plus loin de ces deux œuvres. Pour l'instant, je dirai quelques mots de l'auteur, de lequel on n'a malheureusement que très peu de renseignements. Je n'oserais pas même affirmer que son nom soit vraiment *Motot*. Je l'appelle ainsi, parce qu'ordinairement on prononce de cette manière le nom du commentateur d'Abraham ibn Ezra et que j'ai trouvé cette orthographe dans les catalogues qui mentionnent ces deux manuscrits. Mais le ms. de Berlin a מטרט, et ailleurs, comme dans le ms. 36 de Munich, on lit מיטרט. Je me demande donc, moi aussi [2], si ce nom ne désigne pas une ville, et s'il ne faut pas lire, au lieu de *Motot*, *Mi*-Tot, « de Tot ».

Nous n'en savons pas plus de sa vie ni de l'époque où il a vécu; mais ce dernier point, qui est d'une grande importance, particulièrement pour déterminer la valeur de son traité d'algèbre, peut heureusement être résolu avec une suffisante approximation.

De Rossi, dans le catalogue de ses manuscrits hébreux, dit que le ms. du « Livre d'algèbre » de Motot date de l'an 1400 [3]. Mais cette date est, sans doute, inexacte. Ce ms. contient, à la fin, une épître dédiée par Siméon Motot à ses deux amis, Juda, fils de Joseph, fils d'Abigdor, et Mordekhaï fils d'Abraham Finzi. Je ne sais rien du premier, mais Finzi, qui a résidé dans plusieurs villes de la région lombardo-vénitienne, a été l'objet de recherches savantes de la part de M. Steinschneider [4]. On le mentionne pour la première fois en 1445, à propos d'une traduction qu'il a faite de « L'art mnémotechnique » de François d'Orvieto, et son

[1] Je me bornerai, pour l'instant, à donner simplement la traduction de ces ouvrages; je publierai sous peu une édition du texte hébreu. Je me suis servi, pour le problème des asymptotes, du ms. hébr., n° 36, de la Bibl. royale de Munich (voir Catal. de Steinschneider), et pour le « Livre de l'algèbre », du ms. hébr., n° 244, de la Bibl. royale de Berlin (voir Catal. de Steinschneider), qui a appartenu à feu M. S. D. Luzzatto. Il existe également un ms. du « Livre de l'algebre » à la Bibl. Palatine de Parme (Catal. De Rossi, 205) et un autre à la Laurentienne de Florence (Catal. Bisconi, Plut. 88, n° 46). Enfin, on trouve un ms. du problème des asymptotes à la Bibl. royale de Vienne (Catal. Goldenthal, p. 79, et Catal. de Krafft, p. 80).

[2] Voir Steinschneider, *Hebr. Bibliogr.*, XV, 16. H. Schapira, dans son *Mischnat Hammidot*, lit « Mutut ». Voir *Zeitschr. für Mathem. und Physik*, Leipzig, 1880; *Supplement zur hist. literar. Abtheilung*, p. 9.

[3] Voir J. B. De Rossi, *Catalogus manuscr. hebr.*, t. I, p. 131, n° 205.

[4] Voir *Zeitschrift der deutsch. morg. Gesellsch.*, t. XXV, p. 405; *Letteratura italiana dei Giudei* dans le *Buonarroti* de Rome, 1876, p. 124; *Die hebräischen Uebersetzungen des Mittelalters*, Berlin, 1893, p. 372, 585, 613, 592, 625-630, 962.

nom paraît pour la dernière fois en 1473, dans des traités de géométrie, d'algèbre et d'arithmétique, sur lesquels il a écrit des notes. Motot a donc dû vivre, lui aussi, vers la moitié du XV^e^ siècle, peut-être dans une ville de la région lombardo-vénitienne [1], où l'on se livrait alors avec ardeur à l'étude des sciences mathématiques. Mais nous ne possédons sur lui aucune information certaine. Au commencement de son « Livre de l'algèbre », il parle de grammairiens chrétiens qu'il aurait connus et auxquels il aurait demandé la signification d'un mot italien. Mais il semble, malgré cela, avoir vécu dans une complète obscurité. Aucun des écrivains anciens n'en fait mention, pas même Moïse Provençal, qui a étudié très vraisemblablement un siècle plus tard son problème des asymptotes. D'ailleurs, son « Livre de l'algèbre », le seul de ses deux ouvrages qui aurait pu le faire connaître, avait été écrit pour un nombre trop limité de lecteurs. Quant à sa vie, on y retrouve une particularité qui se présente chez tous les Juifs vivant parmi les musulmans et les chrétiens de ce temps. Il vécut sans doute, lui aussi, dans un isolement complet, cherchant à oublier dans l'étude les souffrances infligées à ses coreligionnaires.

I

LE LIVRE DE L'ALGÈBRE.

A l'époque où vécut Motot, la science de l'algèbre était encore, pour ainsi dire, en voie de formation ; il faut donc chercher, en dehors du contenu du « Livre de l'algèbre » des indices pour trouver la date approximative où il a été composé. Nous avons dit que cet ouvrage était dédié à Mordekhaï Finzi. Or, dans la dédicace, le nom d'Abraham, père de Mordekhaï, est suivi de la formule זכה"ר, qui indique qu'alors il était déjà mort. Et comme on sait que cet Abraham est décédé en 1446 [2], on peut admettre avec certitude que le « Livre de l'algèbre » est postérieur à cette date.

Nous savons ainsi en quelle année ce livre n'était pas encore écrit, mais il est plus difficile de déterminer avec quelque précision à quelle date il était sûrement déjà composé. Nous avons dit plus haut que l'on possède des manuscrits algébriques de 1473 annotés par Mordekhaï Finzi. A vouloir donc prendre à la lettre

[1] Ainsi, son travail sur le problème des asymptotes a été imité par Moïse Provençal, qui était rabbin à Mantoue; voir Steinschneider, *Die hebr. Uebersetz.*, p. 426.

[2] Voir Steinschneider, dans le *Buonarroti*, *l. c.*, p. 124.

les paroles de Motot, qui dit dans sa dédicace qu'il a composé son livre pour Finzi, parce qu'il le voyait « avide de connaître l'algèbre », on pourrait conclure que cet ouvrage est antérieur à cette date de 1473. Mais, d'un autre côté, il est possible que Finzi ne se soit livré sérieusement à l'étude de l'algèbre qu'après avoir écrit ses notes et que Motot n'ait composé son ouvrage qu'en voyant cette ardeur de son ami pour la science algébrique, c'est-à-dire après 1473. Il est vrai que la science de l'algèbre est restée stationnaire pendant tout le XV^e^ siècle et que, pour établir la valeur et l'originalité du livre de Motot, il suffit de prouver qu'il a été composé vers le milieu du XV^e^ siècle, car on n'était pas plus avancé, pour cette science, à la fin qu'au commencement de ce siècle.

Ce qui est plus important et, il faut l'avouer, plus difficile à résoudre, c'est la question des sources auxquelles notre auteur a puisé. Dans son épître dédicatoire à Juda ben Abigdor et à Mordekhaï Finzi, Motot écrit les mots suivants : « Voilà le résultat de ce » que j'ai cherché et trouvé, en fait de calculs algébriques, çà et » là, dans les livres des chrétiens; beaucoup de ces théorèmes ont » été inventés par moi... l'auteur du livre a mis tous ces théo- » rèmes dans son livre sans démonstration. »

Ces mots ne sont pas précisément très clairs. Après avoir dit que les théorèmes qu'il nous présente sont tout ce qu'il a pu trouver, çà et là, dans les œuvres des chrétiens, il nous parle tout à coup d'un livre unique qui aurait contenu tous ces théorèmes (c'est-à-dire ceux qu'il nous enseigne lui-même dans son traité), sans démonstration, au point que nous ne savons plus si nous avons devant les yeux un travail original ou une traduction; et, dans ce dernier cas, si c'est la traduction d'une œuvre unique ou des extraits de plusieurs ouvrages. Une expression de Motot même, que nous trouvons au commencement du « Livre de l'algèbre », nous aide à résoudre en partie ce problème. Il parle du mot *cosa* (chose), que les mathématiciens du moyen âge employaient pour désigner la première puissance de l'inconnue, et il dit : « moi, je l'appellerai dans ma présente *traduction*... » On ne peut donc plus douter que Motot ne nous présente pas un travail original. Pourtant son ouvrage est plus qu'une simple traduction, car il dit, dans la dédicace, qu'il a étudié plusieurs œuvres d'auteurs chrétiens, et qu'à la fin il en a choisi une où il n'y avait que les énonciations des théorèmes et qu'il a traduite en y ajoutant les démonstrations telles qu'il les avait apprises dans les autres livres, et en la complétant par quelques théorèmes dont il était l'inventeur.

Il faudrait maintenant savoir quelle œuvre Motot a traduite, mais j'avoue que, malgré l'importance de la question, je ne suis pas à même d'y répondre. Il y eut dans le moyen âge beaucoup de mathématiciens, mais leurs noms sont restés inconnus, et leurs travaux se trouvent presque tous inédits dans les bibliothèques. Aussi est-il bien difficile de découvrir quel a été l'original de cette traduction. Ce que nous pourrons savoir, c'est l'école à laquelle appartenaient les livres que Motot a étudiés, et peut-être même quels sont les théorèmes qu'il a inventés. Il suffira, pour cela, d'examiner brièvement les progrès faits par l'algèbre, depuis sa première apparition en Occident jusqu'à la fin du XV^e^ siècle.

Au commencement du XIII^e^ siècle, à l'époque où l'Italie voyait sa langue se dépouiller, en Toscane, de ses formes vulgaires pour se revêtir de grâce et de simplicité, elle eut en même temps la gloire de produire un homme, né dans cette même Toscane, qui fit connaître en Europe la science algébrique. Cet homme était Léonard Fibonacci de Pise[1]. Ce grand mathématicien reçut pourtant de ses contemporains le sobriquet de *Bigollone* (fainéant) et est maintenant presque inconnu en dehors du cercle très restreint des mathématiciens. C'est seulement depuis une quarantaine d'années qu'on a imprimé toutes ses œuvres, que tous les mathématiciens du moyen âge et des siècles postérieurs avaient pourtant étudiées[2].

Appelé en Afrique par son père, qui remplissait à Bougie les fonctions de secrétaire des marchands pisans, alors très nombreux, Léonard sentit un vif penchant pour les mathématiques, et comme il eut l'occasion de visiter l'Egypte, la Syrie, la Grèce, la Sicile et la Provence, il y apprit la méthode arabe[3]. Il l'étudia à fond, la reconnut supérieure à la méthode de Pythagore, et, aidé de ce qu'il avait appris dans Euclide et de ses propres études, il écrivit une œuvre admirable, le *Liber Abbaci*, qu'il divisa en quinze chapitres, dont le dernier traite du calcul algébrique[4].

Nous verrons plus loin ce qu'est ce traité d'algèbre, le premier

[1] Je ne veux pas établir ici quelles étaient les conceptions originales de Léonard et quels éléments il avait empruntés aux Arabes ; il déclare lui-même qu'il a beaucoup emprunté à ce peuple. Nous ne lui devons pas moins une grande reconnaissance, car je ne sais pas où en seraient les sciences mathématiques, s'il n'eût pas introduit en Occident, dès le XIII^e^ siècle, la méthode indienne et arabe.

[2] C'est au savant et généreux Mécène des sciences mathématiques, M. le prince Baldasarre Boncompagni, de Rome, qu'on doit l'impression de toutes les œuvres de Fibonacci.

[3] Voir le *Liber Abbaci*, publié par Boncompagni, Rome, 1857, p. 1.

[4] Le *Liber Abbaci* n'est pas la seule œuvre que Léonard nous ait laissée ; on trouve ses autres travaux dans les *Scritti di Leonardo Pisano* publiés par Boncompagni, Rome, 1862, t. II.

qui ait été composé par un chrétien. Qu'il nous suffise, pour l'instant, de dire que Léonard était tellement en avance sur son temps que tous les efforts des mathématiciens des trois siècles suivants n'ont abouti à aucune découverte nouvelle. Bien des mathématiciens de cette époque, établis dans les diverses provinces d'Italie, ont laissé des écrits en latin et en italien [1]. Mais leurs œuvres, presque toutes inédites, s'occupent pour la plupart d'arithmétique pure, ou, si elles sont algébriques, elles ne s'écartent pas de l'école de Léonard. Nous le voyons par Luca Paciuolo, qui clôt la période de formation des sciences mathématiques en Italie, pour inaugurer l'époque qui débute avec la découverte de la résolution des équations du troisième degré par Dal Ferro, Tartaglia et Cardan. Composée de matériaux fournis par les mathématiciens antérieurs, la *Somme* de Paciuolo [2], qui parut pour la première fois à Venise en 1493, a une valeur aussi grande pour l'histoire que pour la science, car elle nous montre les progrès que l'algèbre a réalisés pendant trois siècles. Ces progrès ne sont pas considérables. Luca a peu de chose qui ne se trouve pas chez Léonard, il donne des morceaux entiers de ses œuvres, et il l'utilise avec un tel entrain qu'il dit que quand il ne cite personne, c'est à Léonard qu'il a emprunté. La première période mathématique italienne va donc depuis Léonard jusqu'à Luca Paciuolo, qui résume, dans ses œuvres, les progrès de trois siècles et écrit sa *Somme* quelques années après Motot. Ces détails étaient nécessaires pour faire comprendre comment on peut déterminer les sources où Motot a puisé. Car s'il n'a pas été possible de trouver le traité même que Motot a traduit, on peut cependant affirmer qu'il appartenait, avec les autres ouvrages que Motot a consultés, à l'école de Léonard. C'est en nous rendant compte de l'état de la science algébrique dans les ouvrages de Léonard et de Paciuolo que nous pouvons reconnaître l'importance et l'originalité du livre de Motot. Mais auparavant, il reste encore à éclaircir un autre point.

On sait que Léonard suit la méthode des Arabes, et il eut sans doute connaissance des œuvres de Mohammed ben Moûçâ, d'Aboû Bekr Mohammed ben Alhaçan Alkarkhî et d'Omar Alkhayyâmî [3].

[1] M. Cantor dit qu'il y en a plusieurs centaines. Cf. ses *Vorlesungen über Gesch. der Mathem.*, Leipzig, 1891, 2e vol., p. 141. Voir encore Libri, *Hist. des sciences mathém. en Italie*, Halle, 1865, II, 105.

[2] Frater Lucas Patiolus Burgensis, *Summa de arithmetica*.

[3] Voir *The Algebra of Mohammed ben Musa*, éd. et trad. par Fr. Rosen, Londres, 1831 ; *L'algèbre d'Omar Alkhayyâmî*, publ. et trad. par F. Wœpcke, Paris, 1851 ; Extrait du *Fakhrî*, par F. Wœpcke, Paris, 1853.

Mais Motot s'est peut-être servi, lui aussi, directement d'une traduction d'œuvres arabes, et, dans ce cas, l'analogie existant entre ses travaux et ceux de Léonard ne serait pas suffisante pour prouver que son livre appartient à l'école du mathématicien pisan. Et, de fait, nous savons que ces traductions faisaient, au moyen âge, le tour de l'Italie, et se trouvaient fréquemment entre les mains de mathématiciens de ce pays. Mais cette hypothèse me semble insoutenable. En effet, Motot ne se serait pas borné à nous parler des œuvres des chrétiens, si l'original de son livre eût été une version de l'arabe; il l'aurait dit expressément. En outre, les traductions faites d'après l'arabe, n'importe sur quelle matière, étaient ordinairement en latin, tandis que le traité traduit par Motot était en italien. Autrement, il n'aurait pas écrit que les chrétiens emploient les mots *censo*, *cosa*, mais il aurait rapporté les mots correspondants latins. Il existait, il est vrai, une traduction italienne, citée par Canacci, qu'on considéra pendant longtemps comme ayant été faite par Guglielmo De Lunis directement sur le texte arabe de Mohammed ben Mouçâ; mais c'était là une erreur [1]. On ne peut donc pas admettre que Motot se soit servi de cette traduction. Il existe bien quelques points de ressemblance entre Motot, Alkarkhî et Alkhayyâmî, car Motot enseigne des équations dérivatives que nous trouvons déjà chez ces mathématiciens arabes et pas encore chez les chrétiens. Il faudrait donc supposer qu'il y avait en Italie une version d'Alkhayyamî ou d'Alkarkhî qui nous est restée inconnue. Mais, en réalité, si Motot eût eu entre ses mains leurs ouvrages, il ne se serait pas borné aux équations qu'il donne, il leur aurait emprunté également celles des autres espèces.

Ce qui prouve aussi que Motot n'a pas eu entre les mains une traduction faite sur l'arabe, c'est le passage de sa dédicace où il dit que l'œuvre qu'il a traduite donnait tous les théorèmes sans démonstration. Il est évident qu'il s'agit ici d'une œuvre originale, car si quelqu'un eût entrepris de traduire les œuvres de l'un ou l'autre des auteurs arabes qu'on croyait les inventeurs de l'algèbre, il aurait cru nécessaire de traduire les démonstrations et non pas seulement les propositions. Bien plus encore, Motot écrivit un livre sur l'algèbre pour venir en aide à ses amis, qui désiraient étudier cette science. Il devait donc lui suffire d'exposer les principes des équations du second degré. Mais il ne s'en contente pas; il fait précéder les théorèmes algébriques du calcul des radicaux. « Je parlerai, dit-il, de l'étude des radicaux, qu'il

[1] Voir Libri, II, 45.

faut connaître et placer avant les théorèmes du calcul algébrique ». Or, le même procédé et la même déclaration se trouvent chez Léonard, qui expose, dans le quinzième chapitre, les principes des équations du second degré, et qui, ensuite, avant de venir à la résolution des équations, déclare qu'il est nécessaire d'abord de savoir ce qu'il a dit sur les opérations des radicaux [1]. Ces raisons prouvent suffisamment que c'est parmi les œuvres originales, composées selon la méthode de Léonard [2], et non pas parmi les versions de l'arabe, qu'il faut chercher le livre que Motot a traduit. Du reste, Motot dit qu'il « a créé lui-même » certains théorèmes de son ouvrage, ce qui serait inexplicable dans le cas où il aurait utilisé les ouvrages des trois mathématiciens arabes précités, qui avaient déjà résolu tous les problèmes indiqués par notre auteur.

Le calcul des radicaux consiste en vingt-quatre propositions, dont treize concernent la multiplication, sept la division, trois l'addition, et une seule, la dernière, la soustraction. Dix-neuf de ces propositions se trouvent déjà chez Léonard, la cinquième et la vingt-deuxième, que le mathématicien de Pise ne résout pas, sont dans la *Somme* de Paciuolo; elles sont relatives à la multiplication et à la division des radicaux carrés par des radicaux cubiques.

La méthode de Motot est celle que nous suivons aujourd'hui, car il ramène les radicaux à un *indice* commun. Il résout de la même manière la huitième et la vingt-troisième propositions relatives à la multiplication et à la division entre des radicaux cubiques et bicarrés et dont on ne trouve nulle mention ni chez Léonard ni chez Paciuolo. Quant à la dix-huitième, qui est également particulière à Motot, elle n'est qu'un dérivé de l'opération consistant à multiplier la somme de deux nombres par leur différence. Tandis que le produit de cette dernière multiplication, quand il s'agit de binomes de radicaux, est la différence entre le premier et le deuxième des nombres qui sont sous le radical, dans la dix-huitième proposition, Motot veut avoir, comme produit, tout le premier nombre.

La méthode suivie par Motot, pour la solution de ces calculs, est, dans les propositions communes à lui et à Léonard, identique

[1] Cum his autem sex regulis possunt solutiones infinitarum questionum reperiri; sed oportet, eos qui per earum modum procedere volunt, scire ea quæ diximus in multiplicatione, et divisione, et extractione, seu additione radicum, et binomiorum atque recisarum (*Liber Abbaci*, 409).

[2] Qu'il n'a pas eu entre les mains l'œuvre du mathématicien pisan, cela est prouvé par la déclaration qu'il fait que son original donnait les théorèmes sans démonstration.

à celle de ce mathématicien, et identique, du reste, dans les lignes générales, à la méthode actuelle. Dans les huit premières propositions, c'est-à-dire là où il s'agit de multiplier des monomes, l'auteur indique la règle générale, qu'il fait suivre d'un exemple numérique servant de preuve et d'explication. Pour les suivantes, il ne donne plus de règles, mais il cite tout de suite un cas dont il donne la solution, laquelle est souvent entremêlée de raisonnements qui ressemblent fort à une démonstration. Il diffère, en cela, de Léonard, qui indique toujours la règle d'une façon concise et quelquefois, comme pour la multiplication de la somme de deux nombres par leur différence, avec des expressions identiques à celles qui sont employées par les modernes.

Quant aux démonstrations que Motot déclare n'avoir pas trouvées dans son original et qu'il a tirées de son propre fonds, ce sont certainement, pour ce qui regarde le calcul des radicaux, les six démonstrations géométriques.

Trois d'entre elles (nos 9, 11 et 17) ne sont que des représentations géométriques de la multiplication, qu'il rapporte sans aucun éclaircissement. La première des autres trois (no 11) concerne les opérations sur les quantités positives et négatives [1], qu'il construit et démontre géométriquement au moyen d'un gnomon. La deuxième (no 12) [2] est relative à l'addition des racines carrées; elle est fondée sur la quatrième proposition du deuxième livre d'Euclide, que Motot cite. La dernière proposition concerne la soustraction des racines carrées; Motot la construit et la démontre géométriquement au moyen d'une ligne coupée à volonté, où les carrés des deux segments sont équivalents au double du rectangle formé par les segments, plus le carré de la différence entre ces deux mêmes segments. Les deux premières de ces démonstrations géométriques sont analogues à celles de Léonard [3], la troisième, qui en diffère, est presque identique à celle qui se trouve chez Luca Paciuolo [4]. La démonstration géométrique de la multiplication des quantités négatives est insérée, par Motot, dans le paragraphe où il parle de la multiplication de la somme de deux nombres par leur différence, quoique cette dernière opération n'offre pas le cas de la multiplication d'une quantité négative par une quantité négative.

[1] Je me sers ici des termes modernes *positif* et *négatif*, sans affirmer pour cela que Motot eût une notion de la quantité négative en abstraction. Voir encore la note à propos du mot חסר dans la terminologie, à la fin de cet article.

[2] Cette démonstration n'a aucune figure.

[3] Voir Léonard, *l. c.*, p. 363.

[4] Voir Paciuolo, *l. c.*, 118 *a*.

Tous ces calculs des radicaux, que Motot, à l'exemple de Léonard, a cru devoir donner avant les théorèmes algébriques, sont indiqués avec assez de clarté, il n'a pas omis les détails les plus élémentaires, tout est exposé avec une méthode très analytique et exacte, et ils réalisent bien l'intention de l'auteur, car ils sont une utile introduction à l'étude de l'algèbre.

Le livre de l'algèbre proprement dite comprend quinze théorèmes, dont les trois premiers sont avec démonstration arithmétique, les trois suivants avec démonstration arithmétique et géométrique, les autres sans une vraie démonstration.

J'ai déjà eu l'occasion de dire que la science algébrique, à l'époque de Motot, était presque la même que celle que Léonard avait enseignée au commencement du XIIIe siècle. Pour mieux faire apprécier la valeur de notre manuscrit, je vais préciser cette assertion.

Imitateur des Arabes, Léonard a fait connaître en Occident la résolution des équations du premier et du second degré, dont il a exposé les règles sous six différentes formes d'identité entre le nombre, la chose [1] et le carré. Lorsque Jean de Palerme lui demanda de résoudre l'équation cubique impure de la forme $x^3 + 2x^2 + 10x = 20$, il lui donnna une racine avec une valeur exacte à un millionième près [2]. Mais il n'alla pas plus loin. La solution de l'équation du 3e degré, qu'il n'avait pas pu trouver, préoccupa les mathématiciens qui lui succédèrent, mais pendant trois siècles leurs efforts restèrent inutiles. Paciuolo même échoua. Après avoir dit, dans sa *Somme* [3], qu'avec les six formes d'identité enseignées par Léonard, on en pouvait former d'autres proportionnelles, jusqu'à l'infini, il donne huit formes d'équations, que nous ne trouvons pas chez le mathématicien pisan. Les trois premières, $x^4 = q$, $x^4 = px$, $x^4 = px^2$, comme des équations pures de quatrième, troisième et second degré, peuvent être résolues avec de simples extractions de racine. Les trois dernières, $x^4 + q = px^2$, $x^4 + px^2 = q$ et $x^4 = px^2 + q$, sous la forme apparente d'équations de quatrième degré, ne sont que des équations dérivatives, que Paciuolo même appelle *proportionnelles* à celles de second degré. Mais devant les formes $x^4 + px^2 = nx$, et $x^4 + nx = px^2$, qui, divisées par x, aboutissent à des équations de troisième degré, Luca Paciuolo s'arrête et il déclare qu'il est impossible de les résoudre [4].

[1] Pour le mot *chose*, voir ci-après.
[2] Voir *Scritti di Leonardo Pisano*, publiés par B. Boncompagni, Rome, 1862, II, 234.
[3] Distinctio octava, tract. sextus, artic. secundus.
[4] *Ibid.*

Voilà où en était l'algèbre quand Motot écrivit son traité. A-t-il fait avancer cette science ? ou était-il au moins au courant de tous les progrès qu'elle avait faits jusqu'alors ? Avant même d'exposer le calcul des radicaux, il parle dans son ouvrage des considérations que les chrétiens ont émises sur le nombre. L'une, absolue, est celle du nombre en lui-même, qu'il appelle *mispar* (nombre) ; les deux autres, relatives, sont celle de la chose (racine), qu'il désigne par le mot *dabar*, et celle du carré, qu'il traduit par *meroubba*. Il commence alors le calcul de l'algèbre en énonçant l'égalité de rapport entre l'unité et la chose, la chose et le carré, le carré et le cube, le cube et le carré du carré. Il indique les raisons de tout cela dans les mêmes termes que Léonard, qui, cependant, s'étant borné aux équations de premier et de second degré, n'expose que l'égalité de rapport entre l'unité et la chose, la chose et le carré.

Ensuite, sans même toucher à la question de la propriété que possèdent ces quantités d'être égales entre elles de six manières, Motot enseigne tout de suite la façon de résoudre chacune d'elles. Pour les trois cas simples ($px = q$, $x^2 = q$, $x^2 = px$), il n'y a que la règle et la résolution d'un exemple arithmétique. Dans les trois cas composés ($x^2 = px + q$, $nx^2 + px = q$, $nx^2 + q = px$), il y a, outre la règle et la résolution arithmétique, la construction et la démonstration géométrique. En tout cela, Motot procède comme Léonard, quoiqu'il soit quelquefois moins élégant. La seule démonstration géométrique de l'équation $x^2 + px = q$ est différente, car Motot la construit seulement en s'appuyant sur la sixième proposition du deuxième livre d'Euclide, tandis que Léonard en donne encore une autre démonstration.

L'ordre dans lequel Motot expose ces six égalités diffère, comme l'on voit, de celui de Léonard et même des algébristes arabes. Mais cela n'a aucune importance, il semble même que ce changement d'ordre se présentait fréquemment, car Luca dit, dans sa Somme [1], qu'on peut les disposer à volonté.

Ayant ainsi emprunté à Léonard la théorie des équations de second degré, que celui-ci avait prise lui-même chez les Arabes, Motot la reproduit sans rien y ajouter de nouveau. Comme Léonard, il examine seulement l'égalité entre les formes qu'il a distinguées dans le nombre, et, avec ce principe d'égalité entre des quantités qui sont toutes positives, il ne peut pas aboutir à la

[1] Distinct. 8, tract. 5, article 5 : « E non guardar chio dica el primo censo e cosa el secondo censo e numero el terzo cosa e numero e altri dicano prima cosa e numero che questo è a placito ».

forme $x^2 + px + q = o$. De même, il n'a pas, dans ces équations, de termes négatifs, et, par conséquent, pas de racines négatives, et, à plus forte raison, imaginaires [1].

Mais, bien plus, il ne connaît pas une importante particularité mentionnée par Léonard, concernant l'équation complète du second degré $x^2 + q = px$. Le mathématicien pisan suppose, dans la résolution de cette équation, trois cas différents, dans lesquels la quantité connue peut être égale, supérieure ou inférieure au carré de la moitié du coefficient de la première puissance de l'inconnue. Dans le premier cas $\left[q = \left(\frac{p}{2}\right)^2\right]$, la racine de l'équation est naturellement $\frac{p}{2}$; dans le deuxième $\left[q > \left(\frac{p}{2}\right)^2\right]$, elle est ou plutôt elle était impossible, parce qu'on ne connaissait pas encore les racines imaginaires; dans le troisième cas, au contraire, $\left[q < \left(\frac{p}{2}\right)^2\right]$, Léonard dit que l'équation peut avoir deux résolutions. « *Lorsque le nombre qui, ajouté au carré est égal aux racines* [2], *sera plus petit que le carré de la moitié des racines, retranche ce nombre du carré même, et de la moitié des racines retranche la racine du reste* ». Ainsi, lorsque q, qui, étant ajouté à x^2, est égal à px, sera plus petit que la moitié des racines $\left[q < \left(\frac{p}{2}\right)^2\right]$, la racine sera $\frac{p}{2} - \sqrt{\left(\frac{p}{2}\right)^2 - q}$. Et puis: « *Et si le reste* (savoir, de $\frac{p}{2} - \sqrt{\left(\frac{p}{2}\right)^2 - q}$) *n'est pas la racine du carré qu'on cherche, alors additionne ce que tu as soustrait avec le nombre duquel tu avais soustrait et tu auras la racine du carré* [3] ». C'est-à-dire, lorsque $\frac{p}{2} - \sqrt{\left(\frac{p}{2}\right)^2 - q}$ ne satisfait pas à l'équation, ajoute la quantité radicale à la quantité rationnelle avec signe positif $\left(\frac{p}{2} + \sqrt{\left(\frac{p}{2}\right)^2 - q}\right)$.

Comme l'on voit, Léonard, quoiqu'il soit resté inférieur à Mohammed Ibn Moûçâ et à Omar Alkhayyami [4], auxquels il a fait

[1] On sait que les racines négatives et imaginaires ont été trouvées presque un siècle après Motot, par Jérôme Cardan de Milan. Voir son *Ars magna*, chap. xxxvii, f° 66.

[2] Je traduis ici littéralement, mais il ne faut pas oublier que Léonard désigne, par le même mot *racine* (radix), la première puissance de l'inconnue et la racine proprement dite.

[3] Et si numerus, qui cum censu equatur radicibus, fuerit minus quadrato medietatis radicum, extrahe ipsum numerum ex ipso quadrato; et eius quod remanserit radicem extrahe ex numero medietatis radicum; et si id quod remanserit non erit radix quesiti census, tunc addes id quod extraxisti super numerum, de quo extraxisti, et habebis radicem quesiti census. — Léonard, *Liber Abbaci*, p. 409.

[4] Ibn Moûçâ admet les deux racines comme principe général, dans l'équation de

des emprunts, présente ici une question d'une grande importance. Motot, au contraire, qui dit avoir ajouté lui-même les démonstrations qu'il n'a pas trouvées dans l'original, paraît n'avoir pas eu connaissance de tout cela et se borne à nous enseigner une seule racine. Nous reviendrons, du reste, brièvement sur cette lacune. Voyons maintenant les théorèmes dont Motot fait suivre les équations de second degré.

Dans la septième proposition, il donne la règle pour la solution de l'équation pure cubique $ax^3 = q$, dont la racine est naturellement la racine cubique du quotient de la division de la quantité connue par le coefficient de x^3. Les théorèmes 8, 9, 10, 11 et 12 concernent les équations $ax^3 = px$, $ax^4 = q$, $ax^4 = px$, $ax^4 = px^2$, $ax^4 = px^3$, dont la deuxième est une équation pure de quatrième degré, les autres des équations pures dérivatives respectivement de troisième, second et premier degré. Les propositions 13, 14, 15 indiquent la règle pour la résolution des équations réduites aux formes $ax^3 + px^2 = nx$; $ax^3 + nx = px^2$; $ax^3 = px^2 + nx$.

On voit que l'auteur n'aborde pas encore la question de l'équation complète de troisième degré, mais il se borne à des équations dérivatives, où les degrés des termes se trouvent en progression arithmétique continuelle. Comme il n'y a pas ici, comme dans les cas précédents, la quantité connue, mais la puissance la plus petite étant x, il suffit de diviser tous les termes de l'équation par x pour la ramener à une équation de second degré. Motot ne fait pas précisément cette réduction, mais il s'appuie sur l'identité de rapport qu'il a déjà constatée entre le nombre, la chose, le carré et le cube, et il procède, dans tous ces derniers cas, avec la même méthode, que dans les six premières propositions.

$x^2 + q = px$, et non seulement lorsque l'une d'elles ne peut pas satisfaire à l'équation. « Retranche-le $\left(\sqrt{\left(\frac{p}{2}\right)^2 - q}\right)$, dit-il, de la moitié des racines $\left(\frac{p}{2}\right)$ ... (et le reste) sera la racine du carré que tu cherches... ; ou bien, tu peux additionner la racine $\left(\sqrt{\left(\frac{p}{2}\right)^2 - q}\right)$ avec la moitié des racines $\left(\frac{p}{2}\right)$..., car dans ce cas l'addition et la soustraction peuvent être également employées. ... فانقصه من نصف الاجذار وهو جذر المال الذى تريده ... وان شئت فزد الجذر على نصف الاجذار ... وهو جذر المال الذى تريده ... وهذا الباب يعمل بالزيادة والنقصان جميعا

Cf. l'édition de M. Rosen, p. 7. De même Omar Alkhayyâmî, après avoir distingué les trois cas, dans lesquels q est $=$, $>$, ou $<$ à $\left(\frac{p}{2}\right)^2$, conclut la solution du dernier cas de l'équation, en disant que « le résultat, tant de l'addition que de la soustraction, est la racine du carré » فما بلغ من الزيادة وما بقى من النقصان كان جذر المال

Voy. *op. cit.*, p. 13.

Ces neuf derniers théorèmes sont ceux que Motot a inventés. Puisqu'il ne les désigne pas explicitement, il faut que nous procédions par induction, et nous pourrions même nous tromper, car les ouvrages algébriques étaient très nombreux et il pourrait se faire que Motot eût trouvé ces équations dérivatives dans quelque traité d'un chrétien. Mais, si nous voulons nous rapporter à ses paroles « qu'il a créé de lui-même » plusieurs de ses théorèmes, il est très probable qu'il s'agit de ceux qui concernent les radicaux cubiques et bicarrés, et, parmi ces derniers, de ceux qui se trouvent dans les VII-XV propositions algébriques.

En effet, si les algébristes postérieurs à Léonard ont été très nombreux, peu ont poussé leurs recherches plus loin que le mathématicien pisan. M. Libri a bien vu, dans quelques manuscrits des XIII^e^-XV^e^ siècles, les équations dérivatives de second degré, mais ce ne devait pas être une chose fréquente. Luca Paciuolo, qui connaissait sans doute les études algébriques des mathématiciens antérieurs, a, lui aussi, les équations dérivatives réduites à la forme $ax^4 = px$, $ax^4 = px^2$, et il dit même qu'on peut en former d'autres jusqu'à l'infini. Mais, avant de les énoncer, il dit que ses prédécesseurs avaient limité leurs recherches aux six équations de premier et de second degré [1].

On trouve encore, comme je l'ai dit ci-dessus [2], dans les traités d'Omar Alkhayyâmi et d'Alkarkhî, les trois derniers cas d'équations en apparence de troisième degré indiqués par Motot. Mais nous avons déjà vu que l'original dont il s'est servi ne pouvait pas être une traduction de l'arabe. D'ailleurs, ces deux mathématiciens ont résolu les équations dérivatives d'une manière tout à fait différente, et Motot aurait reproduit leur méthode s'il l'eût connue, et il aurait aussi donné la construction et la démonstration géométrique qu'on trouve chez Alkhayyâmî, comme il l'a fait pour les autres théorèmes. Au contraire, après avoir enseigné d'une manière complète, avec énonciation, solution et démonstration, les six premiers théorèmes, il suit, pour les neuf autres, une méthode toute différente ; ce qui me semble encore mieux prouver que ce sont les VII-XV propositions qu'il a inventées. Pour les équations de premier et de second degré, qu'il avait trouvées dans l'original, il a traduit l'énonciation qu'il a fait suivre d'une solution numérique, en donnant même la démonstration, telle qu'il

[1] Distinct., 8. tr. 6, art. 2 : « Li nostri prischi antecessori tutte lor forze operative hanno stretti in li ditti 6 capitoli assegnati. A li quali poi (proportionabiliter) infiniti altri si possono formare commo per qualche caso di sotto se indura. »

[2] Voir encore l'œuvre d'Alkhayyâmî, page 15 du texte arabe, et 25 de la trad., et l'œuvre d'Alkarkhî, page 71.

l'avait vue dans les livres des chrétiens. Pour les autres, il n'a fait que continuer à tirer des conséquences de l'identité des rapports dont il avait déjà parlé dans l'explication qu'il a placée avant les théorèmes algébriques, et il s'est borné à donner la règle, sans une solution numérique, en renvoyant, pour la démonstration, à cette courte préface.

Or, l'identité des rapports entre le carré et le cube étant donnée, la résolution des équations dérivatives se réduisait à une opération bien facile : il n'était pas plus difficile de résoudre l'équation pure de troisième degré, une fois qu'on connaissait l'extraction de la racine cubique. Mais les efforts de Motot ne méritent pas, pour cela, d'être moins appréciés, bien que son ouvrage n'ait pas fait progresser la science algébrique. Son travail nous prouve, du moins, qu'il savait tout ce qu'on connaissait, de son temps, de la science algébrique.

Une grave lacune se présente, il est vrai, dans les équations de second degré, où il montre qu'il ignore la théorie de la pluralité des racines que Léonard avait déjà enseignée, quoique incomplètement. Mais il n'a sûrement pas connu l'œuvre de Léonard [1], il s'était borné à étudier les imitateurs de ce mathématicien qui compilaient ordinairement des traités très élémentaires, et ne connaissaient très vraisemblablement pas eux-mêmes cette pluralité des racines dans l'équation de second degré [2].

Du reste, même indépendamment des théorèmes qu'il aurait inventés, Motot, qui s'était proposé de composer un traité d'algèbre à l'usage de ses amis, a certainement atteint son but. Il fait connaître, en effet, dans son petit ouvrage toute la science algébrique du moyen âge, et il l'expose d'une manière, quelquefois peu élégante, mais toujours simple et facile.

GUSTAVO SACERDOTE.

(*A suivre.*)

[1] Voir la note ci-dessus, p. 102.

[2] M. Libri et, d'après lui, M. Cantor parlent, dans leurs œuvres, d'un traité de mathématique en italien, où il y a bien les équations dérivatives, mais pas un seul mot au sujet de la duplicité des racines dans les équations de second degré (voir Cantor, œuvre cit., II, 145).

LE LIVRE DES CHRÉTIENS ET LE LIVRE DES JUIFS

DES DUCHESSES D'AUTRICHE [1]

L'empire austro-hongrois est représenté à bon droit par beaucoup d'historiens comme une agglomération d'Etats les plus disparates. Ce n'est qu'au prix de beaucoup de luttes que les Habsbourg ont réussi à fonder en Europe ce puissant royaume et à le défendre contre ses adversaires du dehors et du dedans. Le noyau de la monarchie, l'Autriche proprement dite (la Haute et la Basse-Autriche de nos jours), n'atteignit une certaine importance commerciale que sous Charlemagne. Par son union avec la Styrie, l'Autriche put ouvrir de nouvelles voies commerciales vers l'Italie et la Hongrie. L'acquisition du Tyrol (1361) et du reste des pays alpins assura à son commerce et à son industrie cette extension, qui, plus tard, exerça une influence sur l'Europe entière. La chronique nous signale déjà à une époque reculée l'activité de commerçants juifs en Autriche. Un règlement de douane de l'an 906 contient des dispositions précises concernant les marchands juifs d'Autriche et les impôts qu'ils avaient à payer [2]. Le « Privilège de Frédéric » du 17 septembre 1156 dit même expressément que les ducs d'Autriche peuvent accorder le droit de séjour dans leur pays aux banquiers juifs [3], et l'ordonnance de l'empereur Frédéric II sur les Juifs (11 août 1238) contient même un passage autorisant les Juifs de Vienne à vendre aux chrétiens du vin, des substances vénéneuses ou colorantes [4]. Seuls les papes n'approuvaient pas ces ordonnances, car les dispositions essentielles de ce Statut accordaient aux Juifs

[1] D'après les actes originaux des Archives impériales et royales de Vienne.
[2] *Urkundenbuch von Ob-Œsterreich*, II, 54–56.
[3] Wolf, *Geschichte der Juden in Wien*.
[4] *Abhandlungen der öster. K. K. Academie d. Wissenschaften*, X.

certains privilèges, tels que la protection de l'empire en tant que *serfs de la chambre impériale*, la dispense de loger des soldats, l'autonomie *in judicialibus et cameralibus*. Avec l'année 1267, leur situation favorable se modifia, car les papes décrétèrent brusquement que, pour maintenir l'unité de l'Eglise, il fallait soumettre les Juifs à des lois d'exception. Ainsi, ils devaient être mis dans l'impossibilité de faire des prosélytes, œuvre, en réalité, très difficile et sans profit, à laquelle les Juifs pouvaient renoncer d'autant plus qu'il y avait sûrement peu de membres de l'Eglise qui fussent désireux de se placer sous le joug, souvent si lourd, du judaïsme. Du reste, le nombre des Juifs, en Autriche, au XIII^e^ et au XIV^e^ siècle ne paraît pas avoir été considérable. D'après les documents, il n'y avait de synagogues, à cette époque, qu'à Vienne, à Wiener-Neustadt, à Krems, à Mödling et à Klosterneuburg. Wiener-Neustadt et Krems contenaient les plus grandes communautés de la Basse-Autriche, car c'est dans leurs synagogues qu'on publiait les communications officielles des autorités [1]. Dans des recueils de Consultations des XIII^e^, XIV^e^ et XV^e^ siècles, on cite, il est vrai, très souvent les *Hakhmè Wina* et les *Hakhmè Œsterreich*, mais jusqu'à présent on n'a pas réussi à trouver à leur sujet de documents originaux, car les croisés, en se dirigeant vers l'Orient, pillèrent également les communautés autrichiennes. La correspondance savante d'Isaac ben Mosché, rabbin de Vienne (Or Zaroua) et de son fils Hayyim (Or Zaroua Hakkaton), quelques recueils de Minhagim (d'Abraham Klausner et d'Isaac Tyrnau) et, enfin, les ouvrages d'Isserlès de Neustadt, de Mahril et de R. Jacob Weil attestent seuls, et encore d'une manière bien incomplète, qu'au moyen-âge, la science juive avait des représentants en Autriche. Par un hasard singulier, on trouve également des documents juifs dans des contrats commerciaux allemands du moyen âge [2]. En Autriche, comme dans le reste de l'Europe, les Juifs ne pouvaient alors se livrer qu'au commerce d'argent, car les privilèges des cités leur défendaient d'exercer des métiers et les éloignaient des grandes entreprises commerciales. Il se produisit alors un phénomène intéressant, c'est que de bons et pieux catholiques devinrent également désireux de goûter au fruit défendu de l'usure. Même l'appétit leur vint en mangeant, et ils devinrent peu à peu les concurrents les plus dangereux et les moins scrupuleux des usuriers juifs. Le commerce d'hypothèques et de rentes fut aussi pratiqué au moyen âge, avec

[1] Bischof, *Landrecht in Steiermark und Œsterreich*.

[2] Voir Schweinburg-Eibenschitz, *die Juden in Gerichtsbriefen des Mittelalters* dans le *Literaturblatt* de Rahmer, 1891-1892.

toutes sortes de formalités, par des propriétaires fonciers ecclésiastiques et laïques. C'est à ces contrats de rentes viagères, à ce commerce de prêts hypothécaires, aux successions et aux fondations que les couvents durent leur immense fortune [1]. Les prêts d'argent prirent une telle extension dans ces milieux que des localités entières finirent par se trouver sous la dépendance de certains ecclésiastiques ou laïques. Or, le prêteur juif gênait considérablement ces usuriers chrétiens, parce que, généralement, il prêtait même sans gage, quand il connaissait son débiteur. Cela déplaisait fort aux prêteurs chrétiens, qui eurent recours aux plus odieuses intrigues pour se débarrasser promptement de la concurrence juive. A aucune période de l'histoire de l'Autriche, il n'y eut autant d'accusations de meurtre rituel et de profanation d'hosties qu'à cette époque, où les usuriers ecclésiastiques et laïques se virent menacés dans leur commerce. Cependant, toutes ces accusations restèrent généralement sans effet, parce que le peuple autrichien tenait à vivre en paix avec ses concitoyens juifs, qui lui ressemblaient par la langue, les habitudes et l'attachement au pays. Seul, le clergé militant chercha à élever de nouvelles barrières entre les Juifs et les chrétiens. Un jour, on répandit le bruit que les créanciers juifs falsifiaient les lettres de créance qu'ils détenaient! C'était la ruine pour les débiteurs chrétiens! Le Duc décida, en conséquence (1370), que tous les prêts devaient être inscrits dans un livre spécial pour les dettes, placé sous le contrôle de deux notaires impériaux, afin d'éviter ainsi la possibilité de toute fraude [2]. La forme spéciale de ce livre dépendait des privilèges mêmes dont jouissaient les villes de cette époque; tantôt, il est appelé « livre de la cité », tantôt « livre des créances » ou « livre foncier ». Finalement, cette institution purement administrative prit un caractère confessionnel, et le livre fut nommé d'après la confession des créanciers; de là, les « livres des Juifs » et les « livres des chrétiens » du moyen âge. Grâce à mes recherches dans la collection des manuscrits viennois, j'ai réussi à trouver un de ces livres, dont je vais examiner ici le contenu et l'arrangement.

Les livres fonciers du moyen âge peuvent certainement être considérés comme les documents les plus précieux des Archives; ils offrent les renseignements les plus utiles à l'historien de la

[1] Zœpfl, *Deutsche Rechtsgeschichte*; Neumann, *Geschichte des Wuchers in Deutschland*.

[2] Les lettres judiciaires dont il est question plus haut font souvent allusion à ce livre; les notes marginales hébraïques le désignent sous le nom de ספר הפנקס.

civilisation, et sont une véritable mine pour l'histoire économique du passé. Durant le moyen âge, on se rappela en toute circonstance que le droit de posséder des immeubles avait un caractère confessionnel, et on a toujours enregistré la qualité confessionnelle des propriétaires de biens-fonds. La parole biblique du premier possesseur de l'Univers était interprétée à Rome en ce sens qu'un seul pasteur et un seul troupeau avaient le droit de pâturage sur la « grande pelouse » appelée Etat chrétien. Tous ceux qui ne faisaient pas partie de ce troupeau n'étaient que tolérés; ils étaient avertis de se tenir toujours prêts à être chassés à la première occasion. Celui qui était préposé à la confection du livre foncier dut tenir compte de ce système du Vatican; à chaque changement de propriétaire, on enregistrait l'acte suivant la confession des contractants. Les employés qui s'acquittaient de leurs fonctions avec conscience désignaient par le « chapeau juif » les propriétés acquises par des Juifs. Les employés moins scrupuleux divisaient chaque folio en deux parties nettement distinctes. La première formait le livre foncier au sens propre du mot, contenant l'énumération de toutes les possessions et de tous les impôts du propriétaire foncier. La seconde partie contenait tous les changements de possession réalisés par des actes d'achat, de vente ou des engagements hypothécaires. Le créancier était-il un chrétien, il recevait sa place dans le livre des chrétiens, où on indiquait le jour, le montant du prêt et la date du remboursement ainsi que la description exacte de l'hypothèque. Il n'était pas question d'intérêt ou d'avantages quelconques produits par le prêt, parce que le chrétien ne pouvait pas prêter à intérêt. C'était uniquement la philanthropie qui le poussait à se faire banquier! On prévoyait seulement tacitement l'usufruit du gage ou le *droit de rachat,* quand il s'agissait de ventes fictives, et le bon droit du créancier chrétien, en cas de non-paiement au terme fixé. Le créancier était-il juif, on l'inscrivait dans le livre des Juifs. L'inscription se faisait comme dans la partie réservée aux chrétiens. Seulement on ajoutait que pour chaque terme non payé, le créancier juif était autorisé à compter 3, 4, 5, et jusqu'à 6 pfennings par livre, suivant la convention, et à se dédommager par l'hypothèque jusqu'à ce que le débiteur eût amorti complètement son prêt. Un tel livre foncier paraissait très commode aux chrétiens du moyen âge, car ils étaient convaincus que les propriétaires fonciers juifs disparaîtraient tôt ou tard dans une catastrophe, et par conséquent, ils tenaient à mettre leurs droits de propriété en évidence. Depuis l'an 1510 jusqu'à l'époque moderne, on inséra

officiellement, en Autriche et en Allemagne, dans les clauses d'affermage que les bourgeois chrétiens n'avaient pas qualité pour transmettre des biens immobiliers à des Juifs par héritage ou par acte de vente, et encore moins pour les leur hypothéquer [1]. Dans tout l'empire romain, tout fut désormais chrétien. A l'exception des cimetières et des ghettos juifs, aucun immeuble, dans tout l'empire, n'appartenait à un Juif. Ce furent les victoires de la Réforme qui, sous ce rapport aussi, amenèrent un changement favorable.

Outre leurs importants apanages, les duchesses d'Autriche possédaient les revenus d'un faubourg de Vienne. Ce faubourg, appelé Scheffstrasse (formant aujourd'hui le IIIe district de Vienne), était administré par un bailli ducal, qui y remplissait aussi les fonctions de juge et de secrétaire du cadastre. La duchesse recevait tous les ans trente-deux livres d'argent comme produit net de ce district. Malheureusement, pour les premiers siècles du moyen âge, il n'existe pas d'indications permettant de se rendre à peu près compte des personnes établies dans ce faubourg. Les chroniqueurs ne parlent que d'un riche village de pêcheurs et de marchands faisant un commerce très développé de toute sorte de marchandises, mais ils ne nous donnent aucune information sur la navigation qui avait alors lieu sur le Danube, dont un bras très puissant baigne une grande partie de ce faubourg. Ce fut seulement le 21 mars 1379 que le duc Albert confirma les droits et libertés du bailliage de la Scheffstrasse, et le plus ancien livre foncier date de l'an 1389. Ce document précieux se trouve dans les archives du ministère des finances à Vienne. Un petit ms. in-4°, couvert de cuir épais, non paginé (la partie relative aux Juifs a été paginée par moi), n° 65, sans date, contient, à la partie antérieure de la reliure, le titre suivant : *Grundpuech des Ambts in der Scheffstrazze und auch das Judenpuech* « Livre foncier du bailliage de la Scheffstrasse ainsi que le livre des Juifs ». Les inscriptions commencent à l'année 1389 et se terminent à l'année 1567, année où, d'après une note, l'administration des domaines de l'Etat engloba dans son service la Scheffstrasse.

Sur la première page, on lit la phrase suivante en beaux caractères minuscules : *Hyr hebt sich an das grundpuech meiner genädigen frawen der Herzoginne darinne geschrieben sind ir grundtdienst und das Judenpuech.* « Ici commence le livre fon-

[1] G. Winter, *Œsterreich. Weisthümer.*

[2] Chmel, *Beiträge zur Gesch. K. Friedrichs;* Tomaschek, *Rechte und Freiheiten der Stadt Wien.*

cier de madame la Duchesse, où se trouvent inscrits ses immeubles ainsi que le livre des Juifs ». Suivent trente pages où sont consignées, en écriture cursive très négligée, toutes les subdivisions des biens-fonds (par exemple, les immeubles situés dans Wieden, Scheffstrasse, Hœfen, Geriezz, Erdpurch). Il y a ensuite trois pages blanches, puis recommencent les descriptions des biens-fonds. On y trouve la note suivante : « *Item frau Agnes Peter des Zaunleins uxor servit de domo* 18 pfg. daz sy ehemals mit irem wirt petrein dem Zaunlein versatzt hat Daviden dem Juden von Traberg von den sy es mit eygenhaftem guet gelöset hat, dieweil ir mann in der frembde und pei ir nit wonentlich gewesen ist. » Il s'agit, dans cette note, d'un immeuble donné en gage par la femme Agnès Peter au Juif David de Traberg et racheté par elle, de ses propres deniers, pendant que son mari était à l'étranger. Suivent encore trois pages blanches, et puis on trouve les servitudes foncières de vignobles du terroir de Paul, de maisons sises à Nottendorf, de servitudes imposées aux immeubles du Wolfframsgraben, de vignobles situés au Rennweg, de jardins mêlés aux champs. Ensuite il y a de nouveau dix pages blanches, après lesquelles commence le *Christenpuech*, « Livre des Chrétiens ». Cette dernière partie débute par les mots suivants : « Hye hebt sich an DER Christenpuech, also ob ein Christ einem andern icht pfant setzet für Geltschuld, das findet man, als es hernach ordentlich geschrieben stet ». « Ici commence le livre des Chrétiens, c'est-à-dire quand un Chrétien a donné à un autre un gage pour un prêt, on le trouve ici, inscrit avec ordre. » Dans la première lettre de cette phrase est dessiné un personnage, les doigts levés pour prêter serment et tirant la langue. J'ai longtemps réfléchi pour m'expliquer ce symbole, car on ne trouve ce genre de figure dans aucun livre foncier du moyen âge. Je dois à l'obligeance de M. C. Schalk [1] et de MM. les archivistes de Ratky et de Krejczy une interprétation plausible de cette initiale. D'après les *Deutsche Rechtsalterthümer* de Grimm et les *Rechten und Freiheiten von Wien* de Tomaschek, le serment était, au moyen âge, en Allemagne, un des principaux moyens de preuve en matière de procès civil et, par suite, dans les contestations au sujet de transactions foncières. Cette figure est donc un avertissement symbolique contre le parjure, la violation de serment et le faux témoignage. On arrachait au chrétien parjure la langue, et au Juif qui avait parjuré, le bourreau des Juifs coupait la main avec la hache.

[1] M. le Dr Carl Schalk, « custos » de la bibliothèque municipale de Vienne, a publié deux dessins de ce genre dans *Mittheilungen des Institutes für œsterr. Geschichtsforschung*, t. X.

Après le passage précité concernant le contenu du livre des Chrétiens, et qui est écrit en belle ronde, viennent les transactions foncières occupant 52 pages, en partie en écriture cursive très lisible, en partie en lettres majuscules presque illisibles. A la 52e page se trouve la note suivante : *suech der Christensatz nach der Judensatz*. Sur les 52 pages du livre des chrétiens sont consignés, dans leur ordre chronologique, des actes d'achat, de vente, des testaments et des prêts faits sur des propriétés foncières chrétiennes de la Scheffstrasse, hypothéquées à des chrétiens ou transmises par un moyen quelconque à des chrétiens. Par la petite note qu'elle contient et que nous avons citée, la page 52 appelle l'attention sur le livre des Juifs qui commence ensuite. Ce livre débute par cette phrase : *Hy hebt sich an das Judenpuech*. « Ici commence le livre des Juifs. » Dans les premières lettres de la phrase se trouve aussi un dessin représentant un Juif polonais avec des peïèss [1], coiffé d'un chapeau juif avec des sonnettes. Il tient des deux mains une hache placée debout. Au-dessus de sa tête est écrit en cursive lisible « Maître Lesyer [2] ». Trente-six pages de cette partie contiennent des transactions relatives à des affaires hypothécaires et intervenues entre des débiteurs chrétiens et des créanciers juifs [3]. Elles se suivent dans l'ordre chronologique, de 1389 à 1420. De 1420 à 1567, année à laquelle le livre s'arrête, nous trouvons de nouveau des transactions conclues entre chrétiens. Pour donner au lecteur une idée de la forme sous laquelle on inscrivait ces transactions, nous allons donner deux inscriptions empruntées aux deux parties.

Fol. 1 du livre des chrétiens :

Item Mendl Dauchenschlegel bleibt schuldig Ullrichen dem Müll-

[1] Des cheveux en tire-bouchon le long des joues.

[2] C'était le maître des Juifs de la communauté de Vienne de cette époque ; il est mentionné fréquemment dans les documents, même encore en 1406, sous le nom de maître Lesir, oncle de Patuschen de Perchtoldsdorf. Dans le livre de la ville de Vienne, en 1391, il est appelé « maître Lesir, détenteur du livre des Juifs ». Disons tout de suite que ce Lesir n'a pas rempli des fonctions de grand-rabbin, car à ce moment, comme cela résulte de 15 *a*, 18 *a*, 24 *b*, 28 *a* et 29 *a* du livre des Juifs, la dignité de grand-rabbin de Vienne était occupée par Abraham Klausner et Méir Hallévi.

[3] Ce livre des Juifs confirme d'une façon remarquable l'existence des deux rabbins viennois si souvent mentionnés dans les Consultations, Abraham Klausner, dont nous possédons une collection de Minhagim, et Méir Hallévi, qui, dans les Consultations d'Isaac ben Schèschet, joue un rôle si considérable dans une discussion des rabbins français. Par ce ms. il nous est possible de déterminer exactement l'époque à laquelle tous deux ont fonctionné à Vienne. Méir Hallévi d'Erfurt vécut à Vienne de 1396 à 1404 (f° 15 *b*, 18 *a* et 24 *b*), et Abraham Klausner est mort à Vienne entre 1407 et 1408 (f° 29 *a* du livre des Juifs).

ner 4 Pfund 4 Schilling und 4 Pfennig, auf mitvasten, dey er ihm behabt hat mit dem rechten und soll ihm dann rechten und weren an für pot anchlage und an alles recht mit pfant oder mit pfennig. Actum des freytags in den 4 Tagen in dem 1389 jar.

Tout autrement est conçue une inscription postérieure à 1421, dans le livre des chrétiens. A ce moment, les chrétiens pouvaient déjà percevoir des intérêts sans obstacle, les Juifs ayant été expulsés de Vienne en 1421. Ainsi fol. 49 *b*, après le livre des Juifs, sous la rubrique « Christensatz » :

Wolfgang Mayer des Raths ze Wien versetzt sein Haus vor dem Stubenthor in der Scheffstrazze zenächst Peters des Althaimers davon man dienet alle Jahr 20 Pfennig an das Amt in der Scheffstrazze 250 Pfunt, zahlbar auf Quatember mit Zins alle Jahr 3 Pfund 1 Schilling und 10 Pfennig an Martin Junk Dechant zu St. Stefan in Wien gegen Wiederlösungsrecht (!) mit 250 Pfund. Actum Mittichen des heiligen Antons 1512.

Dans le livre des Juifs, la première inscription commence ainsi :

Item Lewpold Sattler Margret uxor und Friedreich Herbstmeister sollen unverscheidentlich gelten Icheln dem Juden 4 Pfund 4 Schilling + 60 Pfennig auf die Weichnachten die schirist chommen an schaden fürbas III Pfg auf das Pfund. Das ist geschechen des nächsten Erdtags nach Sand Jacobstag In dem 1389 jare.

La dernière inscription dans le livre des Juifs est ainsi conçue :

Niclas der Prûder Elspet s. Hausfrawe und ir baider erben schullen unverschaidentlich gelten Hanna Peltleins des Juden Wittib von Saltzburg und iren Erben syben Pfund... auf St. Mertenstag schirist künftig und habent ir dafür ze pfant gesetzt irew zway hauser gelegen auf der Wien zenächst Ullreichs des Galler haus und fürbas von dem pfunt all wochen 3 denare. Das ist geschechen am Montag nach dem Sontag nach Oculi In der vasten. Anno dom. millesimo quadringentessimo vicessimo (1420).

Nous donnerons en même temps ici les passages du livre des Juifs qui nous fournissent des informations précises sur Abraham Klausner et Méïr Hallévi. On se demandera peut-être comment il se fait que ces deux rabbins si célèbres et à qui la communauté de Vienne pouvaient donner des honoraires suffisants en vinrent à chercher leur gagne-pain dans le commerce d'argent. Cela s'explique par le fait qu'à cette époque tous ceux qui avaient de l'argent le prêtaient à intérêt. Les Juifs seuls fournissaient l'argent

pour toutes les entreprises commerciales et financières du peuple et de l'État. Il n'existait pas encore de banques. Les prêteurs juifs étaient, en réalité, les précurseurs des financiers modernes, qui font le même genre d'affaires, et exigent également des intérêts pour leurs prêts. Mais ce qui est honorable aujourd'hui ne l'était pas à cette époque, car, d'après les décrétales de l'Église, l'argent n'était pas considéré comme une marchandise qui s'use par le prêt, et, par conséquent, il était défendu aux chrétiens de percevoir des intérêts. Mais le Juif, qui, selon la doctrine de l'Église, était déjà voué, pour d'autres raisons, à la damnation éternelle, pouvait se livrer à son aise à l'usure. Pourtant, comme nous l'avons montré plus haut, de fervents chrétiens prêtaient secrètement de l'argent et en percevaient des intérêts élevés.

Voici les informations que le « Livre des Juifs » donne sur Abraham Klausner :

Fol. 20*a* :

Item Thoman und Hanns sein pruder des Ruegers Vasszuechers sünne dem got Genade schullen unverscheidentlich gelten Maister Abraham und Daviden Juden von Traberg 6 gulden auf jegleichem schaden vom pfunt 3 denare all wochen. Daz ist geschechen am freytag in die marthæ im 1399-ten jar.

Item Thoman Erenreich und sein erben schüllen unverschaidentlich gelten *maist r Abraham dem Juden* 21 Pfund und 60 Pfennig auf Sand Wertenstag der schierist chumpt fürbas alle wochen vom pfunt 3 denare und habent im dafur ze phant gesatzt de ubertewrung au irem haws uber dey zwei phunt gelts purkrecht die sey järlich davon dienen dazselb haws gelegen zenachst der singerin haws in der Scheffstrazze auch ist ze merkchen daz dew Geltschuld und dew in dem judenpuech in der stat geschrieben stet im geltschuld sey. Das ist geschechen am phinztag nach St. Peters und Paulstag anno 1407.

A fol. 29*b*, il est constaté qu'en 1408 Abraham Klausner était déjà mort.

Item fraw Chunigund und hannsen des Saligers Wittib scholl gelten Rifka der Jüdin maister Abrahams Wittib un I Schaut irem sune 23 pfunt pfennig auf sand mertlenstag der schierist chumpt fürbas allwochen vom pfunt 3 denare und hat ine dafür ze phant gesatzt de übertewerung auf irem haws uber dew 3 phunts purkrecht die sey aljährlich davon dienen Daz ist geschechen am Mittichen vor Sant Johanns ze sunnwenden Anno domini quadringentessimo octavo.

A partir de 1407, maître Abraham n'apparaît plus seul comme créancier dans le livre des Juifs, sa veuve et son fils Saül sont cités continuellement jusqu'à la fin du livre (1420) Voir fol. 29 *b*, 30 *b*, 31 *a*, 31 *b*, 32 *a*, 36 *b*, 37 *a* et 37 *b*. On y cite toujours *Schaül maister Abrahams sun und Rifka maister Abrahams Wittib*, « Saül, fils de maître Abraham, et Rebecca, veuve de maître Abraham ». Ces deux personnages paraissent aussi avoir été du nombre de ces riches Juifs de Vienne qui, en 1421, furent brûlés sur la *Gänseweide* d'Erdberg, à cause d'une profanation d'hostie, et dont la fortune fut confisquée par le Duc.

Voici maintenant les informations contenues dans le « Livre des Juifs » sur Méïr Hallévi :

Fol. 15 *b* :

Item Dietreich Swentenwein und sein erben habent versatzt ir haws gelegen in der lantstrazz zenachst otten dem pentzen und dy « leyten » gelegen hinter dem Chloster zenächst Lewchtlein dem maurer uber dew 5 Pfunt gelts purchrechs dy darauf liegent alljar darzu hat er im ze phant gesatzt sein garten gelegen nyderhalb Erdpurkh zenächst nychlaz dem Cheszer, den er und sei hausfraw Engel mit gesampter hant gekauft habent und dew im guetleichen versichern darzugeben hat um 33 phunt und 60 phenig mit nuz und mit allem an Maister Mair dem juden von Erfurt auf sunwenden der schierist chumpt (zu bezahlen) furbas 3 denare auf das phunt allwochen. Daz ist geschechen am phintztag vor unser frawentag in der vasten im 1396 jar.

Ce passage permet de rectifier une erreur du Teroumat Had-léschén et répétée par plusieurs auteurs modernes, tels que MM. Graetz, Gudemann, J.-H. Weiss. Nous y voyons que Méïr Hallévi était originaire d'Erfurt, et non pas de Fulda.

Fol. 18 *a* :

Item Dietriech Swentenwein und sein erben scholn unverschaidentleich gellen Maister Mairn von Erfurt dem Iuden 19 phunt auf der heilig. Dreichunigtag der schierist chumpt furbas allwochen 1 denar auf das phunt dofür hat er im ze phant gesatzt ain haws gelegen in der lantstrazze zenächst pentzners des schusters über dew 5 Pfunt geltz purkrechtz dew darauf liegeud sind und die « leytten » gelegen hinter dem chloster ze Sand Nicla zenächst Lewtlein dem maurer. Daz ist geschechen am mittichen vor Lucien im 1397 jar.

Il n'y eut qu'une année d'intervalle entre la première inscrip-

tion, de 1396, et celle de 1397, et pourtant quel changement dans le ton !

Fol. 24 *b* :

Item Jorg Grafenauer von dem entrischen graben und all sein erben schulln unverscheidentleich gelten 20 phunt w[e]phenig maister Mairn dem juden von Erfurt auf jeglaichem schaden allwochen von dem phunt zwey denare und hat im dafur ze phant gesatzt sein haws gelegen bey der stainernen prucken in der schellstrazz und was darzue gehört. Daz ist geschechen des montags vor dem phingsttag 1400 jar darnach in dem vierten jar (1404).

Fol. 24 *b* :

Item peter der Zistl der Chirschner und Elspet uxor schullen unverscheidentleich gelten MAISNER MAIRN DEM JUDEN VON ERFURT UND SALMAN SEINEM SUNE 20 phunt auf jegleichem schaden auf iedes phunt allwochen 2 denare und habent im dafur ze phant gesatzt ir haus gelegen auf der wien zenächst niclas des Chöppleins haus u. was im daran abgeht daz schulln sey auf ander ir hab haben. Das ist geschechen am Montag vor St. Thomanstag quadringentesimo tertio (1403).

Fol. 25 *a* :

Item peter zistel der chürschner elspet uxor schullen unverschaidentleich gelten *Hadaszin* des *Steuszleins Tochter der Jüdin* 17 phunt auf jegleichem schaden auf jeds phunt allwochen 2 denare und habent ir dafuer ze phant gesatzt ir ubertewrung auf irem haws gelegen auf der wien zenächst des niclas haus des Chöppleins über das I phunt gelts purkrechts ist daz man alle jar dient dem Lawrenzen Herzog Wilhalms Chamerer und uber dew 20 phunt dew man *maister Mayern von Erfurt* irem man und Salman irem sün schuldig da ine daz haws emalen fur versatzt ist worden und zu der ubertewrung an dem haus uber den obgen. geldschuld hat zu versprochen Stefan Tröppl und Elspet uxor und was im an der übertewrung und pürgelschaft abgieng daz hat er auf al ander ir hab.

Daz ist geschechen am Sautpawl abend quadringentesimo quarto (1404).

Je n'ai plus trouvé qu'une seule mention de Méïr Hallévi, c'est dans la minute d'un acte de vente des Archives municipales de Vienne. Voici cet acte :

1403 23/4 (St. Jörgenabend) dd[o] Wien.

Dorothea Nikelas des Wasservogels hausfrau und MAISTER MAIRL DER JUDE VON WIEN verkaufen an Nikel Wasservogel ein Haus

in der Kärntnerstrasze in Wien um 129 Pfund (wovon 69 Pfund dem maister Mairl gehören).

Sieglerund Zeugen : Haunold Schuechler Bergmeister des Grundes des St. Niclas-Klosters am Stubenthor, Stefan Leitner Bürger von von Wien und das Wiener « Stadt-Grundinsigel ».

« 1403 23/4 (Jour de la Saint-George), Vienne.

» Dorothée Nicolas, épouse de Wasservogel, et maître Maïrl, le Juif de Vienne, vendent à Nicolas Wasservogel une maison dans la Kärnterstrasse à Vienne, au prix de 120 livres, dont il revient 69 livres à Maïrl. »

Ont signé comme témoins : Haunold Schuechler, directeur des mines du territoire du couvent de Saint-Nicolas, près du Stubenthor; Étienne Leitner, bourgeois de Vienne, et le sceau municipal de la ville de Vienne.

Nous voyons par ces notes[1] administratives que Méïr Hallévi ne vivait plus à Vienne après 1403. Il résulte aussi de la transaction commerciale inscrite dans le *Judenpuech* à la date de l'année 1404 qu'il n'y est pas mort ; en effet, dans cet acte, sa femme n'est pas désignée comme veuve. Il est donc permis de supposer que Méïr Hallévi a résigné ses fonctions de rabbin de Vienne en 1403.

Nous allons maintenant prouver que maître Abraham, le Juif de Vienne, et maître Méïr, d'Erfurt, sont identiques à Abraham Klausner et à Méïr Hallévi. Dans les Consultations d'Isaac ben Schèschel, nos 270, 272 (cf. aussi n° 268) dans le *Terroumat Haddéschén* d'Issert de Neustadt et dans ses *Pesakim*, n° 64, ainsi que dans les Consultations du Maharil, n° 167, et de Jacob Weil, nos 129, 146 et 163, ces deux rabbins sont toujours cités comme contemporains. Or, dans le « livre des Juifs » aussi tous deux sont mentionnés presque à la même date comme créanciers. Le mot « maître », dans les documents allemands, signifie toujours Rabbi ou président, de communauté. Au moyen âge, où florissait le système des corporations, les Juifs étaient considérés comme une communauté corporative. Leurs représentants, les rabbins et les présidents étaient donc des chefs de corporation. Or Méïr Hallévi étant appelé dans nos documents *Maître*, nous

[1] Ces notes relatives à Méïr Hallévi et Abraham Klausner et qui sont absolument dignes de foi permettent de rectifier ce que nous trouvons sur ces rabbins dans le VIIIe volume de Graetz, dans Gudemann, vol. III, et J.-H. Weiss, *Dor dor wedorschow*, vol. V.

sommes en droit d'admettre qu'il s'agit de Rabbi Méir ben Barukh Hallévi et de Rabbi Abraham Klausner [1].

Pour terminer, nous allons donner un petit index alphabétique de tous les noms Juifs cités dans ce « Livre des Juifs », qui sera certainement bien accueilli de ceux qui étudient cette période de l'histoire. Quant aux autres faits intéressant l'histoire de la civilisation et mentionnés dans ce livre des Juifs, je les réserve pour la publication probablement prochaine de cet ouvrage. Nous souhaitons que les intéressantes notices que nous avons publiées engagent ceux qui s'occupent de cette partie de la science juive à faire de plus amples recherches au sujet de cette période si obscure de l'histoire juive. En effet, l'époque où ont vécu et agi des hommes comme Abraham Klausner, Méïr Hallévi, Isaac ben Schèschet, R. Yohannan ben Matatia Provenci, R. Isaïe ben Abba Mari, mérite d'être attentivement étudiée d'après les sources.

Vienne.

S. Schweinburg-Eibenschitz.

INDEX ALPHABÉTIQUE

DES NOMS JUIFS CONTENUS DANS LE LIVRE DES JUIFS DES DUCHESSES D'AUTRICHE.

(Les chiffres sans crochets indiquent le f° du livre, les chiffres entre crochets indiquent l'année de l'inscription.)

Abraham de Krems, 34 *b*, 36 *b* [1416 et 1417].
Abraham de Treiskirchen, 20 *b* [1399].
Abraham (Maître = Rabbi) de Vienne, 20 *a*, 29 *a* [1399, 1407].
David ben Nathan Rothlein, 32 *b* [1413].
David de Traberg, 5 *a*, 17 *b* [1392, 1397].
David, petit-fils de Rablein, 26 *a* [1405].
David, cousin de Schaftlein, 24 *b* [1403].
Eysak le Juif, 16 *a*, 17 *a* [1396, 1397].
Fefferlein = Pfefferlein, 19 *a* [1398].

[1] Voir les Consultations d'Isaac ben Schèschet, n°s 258-272.

Friedlein, gendre de Morlein, 23 *b* [1403].
Gayla *die Knoflachin*, 2 *a* [1390].
Goldlein, veuve de Tobia, 20 *b* [1403].
Gunkerlein, 35 *a* [1416].
Hadassie = Hansassie, femme de Méïr Hallévi, rabbin de Vienne, 25 *a* [1404].
Hændlein de Lambach, 35 *b* [1417].
Hajim, fils de Lesir, 20 *a*, 27 *a* [1399, 1406].
Halusch de Perchtoldsdorf, 26 *a*, 27 *a* [1405, 1406].
Hanna, veuve de Peltlein de Salzbourg, 31 *b*, 34 *a* et *b*, 35 *b*, 38 *b*, 39 *a* [1414, 1420].
Helbling, fils du maître des Juifs Tauchlein, 13 *b* [1395].
Hetschlein, fils de Patusch, de Perchtoldsdorf, 16 *a*, 26 *b* [1405].
Hirsch ben Smoyl de Tulln, 33 *a* [1414, 1415].
Hotz, 3 *a* [1391].
Hotz ben Baruch, 35 *b*, 3 *a* [1391, 1417].
Ichel, fils de la *Chnoflachin*, 1 *a*, 4 *a*, 9 *a* [1389, 1393].
Isachar, fils de Trostlein, 12 *b* [1395].
Isak, fils de Pesach [1], 32 *a* [1412].
Isserlein de Radkersburg, 2 *b* [1390, 1400].
Jona, fils de maître Abraham, 37 *a* [1418].
Jona Steuss, 30 *a*, 30 *b* [1409, 1410].
Josef Walich, 1 *b*, 6 *b* [1390, 1393].
Josef de Mödling, 11 *b* [1394].
Josef d'Eggenburg, 28 *a*, 30 *a* [1407, 1409].
Juda ben Jona, 35 *e* [1416].
Juda, fils de Schaftlein, 32 *b* [1414].
Lesier, maître de Vienne, oncle de Patusch de Perchtoldsdorf, 28 *a*, 28 *b*, 1 *a* [1389, 1406, 1407].
Maître Abraham de Vienne (voir Abraham).
Maître Méïr d'Erfurt (voir Méïr ben Baruch).
Manusch de Neuenburg (= Korneuburg), 29 *a* [1407].
Méïr ben Baruch de Vienne, 15 *b*, 18 *a*, 24 *b*, 25 *a* [1396, 1397, 1403].
— sa femme (voir Hadassie).
— son fils (voir Salman).
Mendlein, gendre de Josepin, 3 *a* [1391].
Mirlein, veuve de Gerstlein Lévy, 2 *b* [1391].
Musch, fils de maître Daniclein, 9 *a*, 30 *a* [1393, 1409-10].
Muschl ben Smoyel de Wiener-Neustadt, 30 *a*, 30 *b* [1409, 1410].
Muschl, gendre de maître Jæklin, 33 *a* [1415].
Nachem ben Chajim de Traiskirchen, 22 *a* [1401].
Nachmann ben Chajim de Neuburg (= Kornenburg), 19 *a* [1398].
Oferlein, gendre de Scheftlein, 1 *b* [1391].

[1] Ce personnage est peut-être identique avec Isserl ben Petahya, auteur du *Teroumat Haddéschén*, des *Pesakim*, etc., qui se fixa, après l'expulsion, à Wiener-Neustadt.

Oferlein, fils de Teublin, 32 *a* [1412].
Pfefferlein (voir Fefferlein).
Pelchia et Peltlein de Salzburg, 34 *b* [1411, 1420].
Rachem (voir Nachem de Traiskirchen).
Rablein ben Hendlein, 23 *b* [1403].
Rablein ben Steussel, gendre de Jækel, 7 *a* [1393].
Rablein ben Haschlein, 34 *a* [1411].
Rifka, veuve de maître Abraham (= Rabbi Abraham Klausner de Vienne), 29 *b*, 30 *a*, 30 *b*, 31 *a*, 31 *b*, 32 *a* [1408, 1420].
Rosel de Tirna, 1 *a*, 7 *a*, 8 *a* [1389, 1393].
Salman (fils de Méir Hallévi de Vienne), 21 *b*, 24 *b*, 25 *a* [1401, 1403].
Schaftleein, gendre de Josefine, 1 *a* [1398].
Schaftlein, gendre de Josepin de Feldsberg, 1 *a* [1398].
Selikman de Prünn, 4 *b*, 17 *a* [1392, 1397].
Slœmlein, gendre de Steussel, 15 *a* [1396].
Schalom ben Werach de Znaim, 20 *b* [1400].
Schaul, fils de maître Abraham de Vienne, 29 *b*, 30 *b*, 31 *a*, 31 *b*, 32 *a*, 32 *b*, 36 *b*, 37 *a*, 37 *b* [1408, 1418].
Smærlein ben Schaftlein le chanteur, 32 *b*, 33 *b* [1414, 1418].
Sussmann, gendre de Josepin de Feldsberg, 18 *b*, 23 *b* [1399, 1403].
Tobias *Charner* (loueur de voitures), 7 *b*, 8 *b*, 9 *a*, 10 *a*, 20 *a*, 20 *b* [1394, 1399, 1400].
Tretzlein, 26 *a*, 69 *b*, 27 *b* [1404, 1405, 1406].
Wenusch ben Gruba de Retz, 36 *a*, 37 *b*, 34 *b* [1416, 1419].
Wiuklein, fils de maître Neudlein, 24 *a* [1403].
Wuckerlein, 6 *b* [1393].
Zærklein, gendre de Jehiel Knofloch, 25 *b* [1405].

LES JUIFS D'ORIENT

D'APRÈS LES GÉOGRAPHES ET LES VOYAGEURS

(SUITE[1])

IV

MM. Israël Lévi et S. Reinach ont, dans des articles antérieurs, donné des extraits relatifs aux Juifs de quelques anciens récits de voyages. C'est là, en effet, une source très abondante pour l'histoire des Juifs, surtout dans le Levant, et à laquelle on n'avait qu'insuffisamment puisé avant eux. Nous ne faisons ici que suivre la voie qu'ils nous ont indiquée.

Les « voyages » dont nous allons donner des fragments ne comprennent qu'une certaine région et une certaine époque, le Levant au XVI[e] siècle. Mais cette limitation a l'avantage de rapprocher facilement, et de compléter ainsi les unes par les autres, des observations faites à peu d'années de distance, sur les mêmes événements, les mêmes personnes ou les mêmes mœurs. Elle permet aussi d'éliminer de prime abord certains auteurs, car on s'aperçoit qu'ils ne font que reproduire, parfois textuellement, les récits de leurs devanciers sans les citer — supercherie, paraît-il, assez fréquente... autrefois !

PIERRE BELON, du Mans, *Les observations de plusieurs singularitez et choses mémorables trouvées en Grèce, Asie, Judée, Egypte, Arabie et autres pays estranges, rédigées en trois livres.* (A Monseigneur le Cardinal de Tournon). Paris, 1555, in-4°.

[1] Voir *Revue*, t. XVIII, 101 ; t. XX, 88.

« Pierre Belon, docteur en médecine de la Faculté de Paris, naquit dans le Maine, en 1518, et fut assassiné près de Paris, en 1564, âgé de quarante-six ans. L'on a de lui plusieurs ouvrages sur les oiseaux, les poissons et les arbres conifères [1]. » Pierre Belon voyagea dès sa jeunesse, notamment en Allemagne. En 1546, François Ier et le cardinal de Tournon adjoignirent à la mission diplomatique de M. d'Aramon, nommé ambassadeur à Constantinople, une véritable mission scientifique composée de Pierre Belon et de Pierre Gilles, complétée un peu plus tard par les missions littéraires de Guillaume Postel, de Juste Tenelle, etc. Le choix du cardinal de Tournon avait été heureux : le livre de Belon est le plus savant et le plus intéressant de tous les voyages du Levant écrits en langue française au XVIe siècle.

« Notre départ, dit Belon, fut du vivant du roy François l'an mil cinq cents quarante-six, et le retour l'an mil cinq cens quarante-neuf. » Arrivé à Constantinople, au printemps de 1547, Belon fit son premier voyage jusqu'à Salonique, en passant par les îles de Lemnos et de Thasos et le mont Athos, et en revenant par la côte de Macédoine. Puis il se joignit, pour un plus grand voyage, à M. de Fumel, venu, en 1547, comme ambassadeur extraordinaire d'Henri II, et visita l'Egypte, la Palestine, la Syrie, l'Asie-Mineure. Il revint sans doute en France par mer et visita la Crète. Il dut passer alors par les côtes de Thessalie et de Grèce. Mais il ne nous dit rien de ce dernier pays.

PREMIER LIVRE

CHAPITRES XLIX ET SUIVANTS.

De quatorze pages fort curieuses consacrées à la description des mines de Siderocapsa [2], près de Salonique, citons ces quelques lignes :

Siderocapsa..... est cette place anciennement nommée Chrysites : maintenant est un village d'aussi grand revenu au Turc, pour la grande quantité de l'or et de l'argent qu'on y fait, que la plus grande

[1] Note manuscrite sur un exemplaire de 1555.

[2] Sur les mines de Siderocapsa (auj. Sidrecassi), voir Amy Boué, *Turquie d'Europe* (1840), t. I, p. 377 ; Urquhart, *La Turquie et ses ressources*, t. II, 120, et la très intéressante description de la Turquie d'Europe par Hadji Khalfa (première moitié du XVIIe siècle) (*Rumili und Bosna geographisch, beschrieben von... Hadschi Khalfa*, traduit par de Hammer ; Vienne, in-8°, 1812), page 82.

ville de toute la Turquie : et toutefois n'a pas longtemps qu'on a commencé de nouveau à tirer la mine pour faire l'or et l'argent (44 *b*). ..... Les ouvriers métallaires qui y besongnent maintenant sont, pour la plupart de nation Bulgare.

Les paysans des villages circonvoisins, qui viennent au marché, sont Chrestiens et parlent la langue Servienne et Grecque. Les Juifs, en cas pareil y sont si bien multipliez qu'ils ont fait que la langue Espagnolle y est quasi commune : et parlant les uns aux autres ne parlent autre langage (44 *b*, 45).

Ce que le grand Turc reçoit chaque mois de sa part sans en ce comprendre le gaing des ouvriers, monte à la somme de dixhuict mille ducats par mois, quelque fois trente mille, quelque fois plus, quelque fois moins. Les rentiers nous ont dit n'avoir souvenance qu'elles ayent moins rapporté depuis quinze ans, que de neuf à dix mille ducats par mois pour le droict dudit grand seigneur. Les métaux y sont affinez par le labeur tant des Albanois, Grecs, Juifs, Vallaques, Cercasses et Serviens que des Turcs. . . . . .

Celuy qui départait l'argent d'avec l'or, par la vertu de l'eau forte, estait Chrestien Armenien. Les noms dont ils usent pour le jourd'huy à Siderocapsa en exprimant les choses métalliques ne sont sont pas Grecs ne Turcs : car les Almans qui commencèrent nouvellement à besongner, aux susdites mines, ont enseigné aux habitants à nommer les choses metalliques es terres et instruments des minières en Alman, que les étrangers, tant Bulgaires que Turcs ont retenu ..... Ils ont coutume de besongner toute la sepmaine commençant le Lundy et finissant le Vendredy au soir, d'autant que les Juifs ne font rien le Samedy (p. 45 *b*).

.....Nous allasmes expressément regarder dans l'un des Spiracles des minières, qui avoit n'a pas longtemps esté d'un moult grand revenu à son maistre qui estoit Juif, mais avoit esté contraint de l'abandonner combien qu'il fut abondant en métal : car il y avoit un esprit métallique, que les latins nomment *Dæmon Metallicus*. Et pour autant qu'il se montra souventes fois aux hommes en la forme d'une chèvre portant les cornes d'or, ils nommèrent le pertuis susdit Hyarits cabron..... Ce diable métallique estoit si mal plaisant que nul n'y vouloit aller n'en compagnie ne seullet. La peur ou frayeur ne les engardoit pas d'y entrer : car il y a encore d'autres diables métalliques : et mesmement nous fust dit qu'ils ne faisoient point de nuisance. Il y en avoit d'autres qui aidoyent aux ouvriers a travailler es mines (50 *b*-51).

Ainsi, il y avait dans ces mines des Juifs, ouvriers, entrepreneurs et sans doute aussi « rentiers » (= fermiers). Mais ne sont-ce pas des Juifs qui, sous le règne de Soliman, ont contribué à la reprise de cette exploitation si avantageuse pour le Trésor impérial ? Ce sont des « Almans », dit Belon.

Qu'est-ce donc que ces Almans? La réponse n'est pas très facile.

Notons d'abord qu'au milieu du XIII^e^ siècle, des mineurs allemands vinrent de Saxe, appelés par les despotes serbes, s'établir au centre de la péninsule balkanique, dans la région montagneuse et métallifère qui sépare le bassin de la Morava de celui du Wardar. Ces Saxons initièrent la population serbo-bulgare au travail minier; Novo-Brdo fut le centre de cette exploitation, qui persista après la chute du royaume de Serbie, sous Mahomet II (Amy Boué, *Turquie d'Europe*, I, 376) et que Hadji-Kalfa signale encore au XVII^e^ siècle. Ces mineurs serbes et bulgares se sont-ils peu à peu répandus plus au sud dans les autres régions métallifères, à Karatova, puis à Sidrekaisi, dans la Chalcidique ? Ont-ils apporté là les procédés appris des Allemands, ou même quelques familles de mineurs saxons sont-elles venues s'établir avec eux à Sidrekaisi? C'est fort admissible. Mais cette hypothèse n'implique pas du tout qu'en 1549 l'exploitation fut *nouvellement* commencée, comme l'assure Belon.

Faut-il donc chercher à une date plus rapprochée du voyage de Belon la venue de ces Almans ? Il ne peut être question d'une immigration volontaire de chrétiens allemands, au XVI^e^ siècle, sous la domination turque, il n'y en a d'ailleurs pas trace. Les seuls chrétiens allemands ou hongrois qui vinrent alors en Turquie, furent les jeunes gens ou les enfants que les Turcs transportèrent de force et dont ils avaient besoin « pour le sérail et pour le recrutement de l'armée » (Sayous, *Histoire des Hongrois*).

Là où les Turcs voulurent raviver une certaine activité commerciale et industrielle, c'est-à-dire dans les grandes villes, dans les ports et sans doute aussi dans les centres miniers, ils durent songer surtout à transplanter des Juifs hongrois-allemands. Or, le fait (et c'est ici que nous arrivons à une explication peut-être plus satisfaisante) est précisément signalé dans la première moitié du XVI^e^ siècle, et tout d'abord par Belon lui-même dans la suite de son voyage de Salonique à Constantinople.

Tous les habitants de Tricala [1] et de Ceres parlent Grec vulgaire : mais les Juifs qui y sont parlent Espagnol et *Alman* (p. 56).

[1] Il y a ici évidemment une erreur de Belon. L'ensemble de son récit montre bien qu'il est allé de Salonique, par terre, en longeant le lac Beschik (qu'il nomme Peschiac) jusqu'au « Strimonius Sinus » — aujourd'hui golfe d'Orfano ; puis il a remonté le Strymon (auj. Strouma ou Kara-Sou), jusqu'à *Ceres*, aujourd'hui Seres, chef-lieu d'un des livas du vilayet de Salonique (l'ancienne Serrae). Mais pourquoi place-t-il en aval de Seres, sur le Strymon, la ville de Tricala, anciennement Trikka, qui est en Thessalie sur le Penée ? Pourquoi assimile-t-il Seres à Cranon, autre ville ancienne de Thessalie ? Est-ce une confusion avec un autre voyage qu'il a fait ou qu'on lui a raconté ? Une erreur provenant d'un nom mal compris ? Amy Boué signale près de Seres un village nommé Skala.

Ceres est aujourd'hui Seres : la ville que Belon nomme Tricala, ne peut guère être qu'Orfano, à l'embouchure du Strymon (Hadji-Khalfa appelle le fleuve Orfan, comme la ville). Belon arrive ensuite à Cavallo qu'il assimile à Bucéphala, citée par Pline.

> Bucephala..... est maintenant une très belle habitation : et n'y a pas longtemps qu'elle estoit déserte et toute ruinée. Mais depuis que les Turcs retournèrent de la guerre de Hongrie et qu'ils amenèrent tous les Juifs qu'ils trouvèrent dedans Bude, Pest et Alba Regal ou Albe Real et qu'ils les eurent envoyéz habiter à La Cavalle, à Tricala ou Trica, et à Ceres ou Crannon, elle a toujours esté habitée : et maintenant il y a plus de cinq cents Juifs avec les Grecs et les Turcs (p. 58).

Cette émigration ou plutôt cette transportation d'Askenazim en Turquie au XVI^e^ siècle est bien peu connue. L'histoire ne s'est guère occupée que de la grande immigration des Juifs, venus d'Espagne et de Portugal. Graetz signale, il est vrai (t. IX, p. 30), d'après Gerlach et les Consultations de l'époque, des communautés de Juifs allemands et hongrois à Constantinople. On trouve dans Hammer (*Histoire de l'empire Ottoman*, t. III, p. 63 et 643), cet extrait d'un chroniqueur turc : *22 septembre 1526* (après la bataille de Mohacz et la première prise de Budapest par les Turcs), *les Juifs sont bannis de Budapest et embarqués sur des bateaux qui retournent en Turquie par le Danube*. N'y a-t-il pas là sûrement une corrélation avec la transportation des Juifs de Bude à Cavallo, à Orfano et à Seres, dont parle Belon ? Et ces Askenazim de Hongrie, ces « Alamanes », comme les appelaient leurs coreligionnaires espagnols, ne seraient-ils pas au moins, en partie, les « Almans » des mines de Siderocapsa ?

Belon parle d'une transportation du même genre après la prise d'Albe-Royale (= Stulweissenburg). Mais cette ville ne fut prise qu'en 1543 (troisième campagne de Hongrie). Nous n'avons pu trouver confirmation du fait.

Belon nous montre ainsi Cavallo (La Cavalle) restaurée par l'immigration juive, mais surtout grâce aux soins du célèbre grand-vizir Ibrahim, qui y fait construire un aqueduc et un Carbachara (caravansérail). Belon donne la description curieuse de ces hôtels-hôpitaux turcs :

> Nous avons voulu bien spécifier quelle chose ils baillent aux passants par aumosnes. Nul ne vient là qui soit refusé, soit Juif, chrestien, Idolatre ou Turc (p. 59 *b*).

Le fanatisme ottoman avait ainsi un certain sentiment de cha-

rité égale pour tous les malheureux, quel que fût leur culte, que l'Occident était encore bien loin de connaître à cette époque.

Belon, continuant sa route arrive à Chapsylar, l'ancienne Cypsela[1], célèbre par ses mines d'alun, et s'arrête plusieurs jours pour examiner l'exploitation :

La plus grande partie des habitants sont Tures : peu y en a qui soyent Grecs. Il y a bien quelques Juifs desquels l'un tenait l'arrentement du revenu de l'Alun : chez lequel nous logeasmes pour mieux entendre la verité et la manière de le faire (p. 61 *b*).

A propos des poissons de la Propontide (mer de Marmara), Belon fait plusieurs observations relatives à la prescription mosaïque qui défend l'usage de poissons sans écailles. Mais citons d'abord à ce même sujet une anecdote tout à fait piquante de son séjour à Siderocapsa :

Le lac qu'ils nomment de nom vulgaire Peschiac (= auj. Beschik) ou bien Covios n'est qu'à deux journées de Saloniki et à demie journée de Siderocapsa : où il y a diverses espèces de poissons..... Nous apportasmes des poissons qu'ils nomment Claria. En les monstrant en public, il s'assembla plusieurs Juifs coustumiers de les manger, qui disoyent que ce poisson avoit des escailles, et que pour cela ils en pouvaient bien manger. Car les Juifs, quelque part qu'ils soyent, ne mangent jamais poisson qui n'ait escaille. Mais n'y en voyant aucunes, les mismes en telle doute et en si grande dispute entre eux, qu'ils estoyent prêts à se donner des coups de poing : Ceux qui estoyent venus nouvellement d'Espagne, accusoyent les autres, imputants cela a manvaise coustume. Les prestres qui estoyent là présents, espluchants chaque chose par le menu, regardants le poisson plus exactement, trouvèrent quelques rudiments d'escailles. Alors convindrent ensemble, ayants conclud que sans scrupule ils en pouvoyent bien manger : et toutesfois trouvons que Claria n'a point d'escailles et que c'est ce que ceux de Lion nomment une Lotte et à Paris une Barbote (p. 52).

Plus loin Belon parle d'un poisson nommé Glanis :

Les Juifs n'en mangent point parce qu'il n'a aucunes escailles (71 *b*).

Il y eut une liqueur nommée Garum qui estoit anciennement en aussi grand usage à Rome comme nous est le vinaigre pour l'heure présente. Nous l'avons trouvée en Turquie en aussi grand cours qu'elle fut jamais. Il n'y a boutique de poissonnier qui n'en ait a vendre en Constantinople. Tels vendeurs..., les Romains les nomment Piscigaroli : qui est dictiou procédente de l'appellation du

[1] Ipsala, près de la Maritza, entre Enos et Demotika.

poisson et du Garum. Il n'y a guère que le Trachurus que les Vénitiens nomment Saro et les Maquereaux qui leur puissent servir à en faire. Cette liqueur de Garum estoit anciennement tant estimée que Pline la nomme liqueur très exquise disant qu'il n'y avait rien de plus requis à Rome. Mais, il dit, qu'il y en avoit de plusieurs sortes. Et de fait, nous croyons bien qu'on en peut aussi faire de poissons ayants escaille. Et pour monstrer que les Juifs ont de tout temps observé leur austérité en leur manière de vivre, nous mettrons les mots de Pline parlant de ce Garum : *Aliud vero ad castimoniarum superstitionem* (dit-il) *etiam sacris Judæis dicatum quòd sit e piscibus squama carentibus* [1]. C'est-à-dire l'autre sorte de Garum est dédiée à la chasteté des superstitions et aussi aux Juifs sacrez, qui est fait de poissons qui n'ont point d'escaille. Si nous n'eussions sceu qu'ils observent encor pour le jourd'huy de n'user du commun Garum, nous n'eussions pas dit cecy. Car aussi ont-ils quelques apprests particuliers qui sont expressément faits pour leur usage : comme aussi est-il une sorte de drogue faite d'œufs d'Esturgeon, que tous nomment Caviar, qui est si commune en repas des Grecs et Turcs par tout le Levant, qu'il n'y a celuy qui n'en mange, excepté les Juifs scachants que l'Esturgeon est sans escaille. Mais ceux qui habitent à la Tana [2] qui prennent moult grande quantité de Carpes, scavent leur mettre les œufs à part : et les saler de telle sorte qu'ils sont meilleurs qu'on ne pourroit bonnement penser et en font du Caviar rouge pour les Juifs qu'on vend aussi à Constantinople. Toutes ces choses sont specifiées par le menu en deux livres, ou avons mis les portraicts de tous poissons [3] (p. 72).

DEUXIÈME LIVRE

VOYAGE EN ÉGYPTE, PALESTINE, ETC.

Quelques détails, moins intéressants, sur les Juifs de diverses villes :

La ville (Gallipoli) est habitée de Grecs, Juifs et Turcs (p. 77 *b*).

Alexandrie. — Le naturel des Alexandrins est de parler Arabe ou

[1] Pline, Histoire nat., liv. XXXI, chap. XLIV. Il convient de ne pas trop ajouter foi à cette citation de Pline, ainsi qu'à la traduction qu'en donne Belon. Le sens exact de la phrase de Pline semble dire précisément le contraire de ce qui est prescrit dans le Lévitique et de ce que Belon a observé. Aussi a-t-on voulu lire souvent « *abdicatum* » au lieu de « *dicatum* » et « *squamam habentibus* » au lieu de « *squama carentibus* ». — Une autre leçon donne « *Idæis sacris* » (les rites de l'Ida), au lieu de « *Judæis sacris* » ! Ce n'est peut-être pas la moins vraisemblable.

[2] Tanaïs, à l'embouchure du Don.

[3] « *De aquatilibus libri duo* », 1553, in-8°, avec figures.

More : mais les Turcs estant meslez avec eux, usent de langage beaucoup différent : et aussi pour ce qu'il y a plusieurs Juifs, Italiens et Grecs, l'on y parle divers langages... Et les Juifs aussi y ont semblablement leur Eglise à part (96 *b*, 97).

Rosette. — Plusieurs Juifs y habitent qui se sont si bien multipliez par tous pays où domine le Turc qu'il n'y a ville ne village qu'ils n'y habitent et ayent multiplié (98 *b*).

Le Caire. — Les marchands qui ont leurs boutiques au Caire sont de diverses nations, comme Juifs, Turcs, Grecs et Arabes. Mais les Juifs pour la plus grande partie y parlent Espagnol, Italien, Turc, Grec et Arabe (p. 118).

Sur le trajet du Caire à Jérusalem, par caravane, épisode amusant :

Nous estions partiz longtemps avant jour, laissants le rivage de la mer Méditerranée : et à jour ouvert la caravanne et le Sangiac[1] se reposèrent pour obéir à quelques Marannes Juifs qui estoyent à la trouppe et luy avoyent donné quelque présent pour les attendre. Les dicts ayants faits plus finement, prindre advantage le vendredy au soir, et gaignèrent quelque peu le devant pour se reposer : car ils ont de coustume de ne travailler le jour du Samedy (p. 138).

En Judée, Belon fait l'observation suivante :

La terre cultivée par dessus les rochers est faite en manière d'eschelons, qui montre la diligence des Juifs du temps passé en accoustrant les terres : qui rendoyent leur territoire lequel de soy est pierreux et infertile, cultivé et abondant en fruicts (p. 140 *b*).

Citons aussi les curieuses superstitions que Belon rapporte, sans y croire d'ailleurs :

Les Juifs nous vouloyent donner à entendre qu'il y a un pays par delà Ebron, habité des Juifs, dont ils ont nouvelles quand ils veulent, non par les Juifs, mais par autres gents : car il y a un fleuve qui court tousjours, hors mis que le samedi il se tarist totalement en son lict : mais parce qu'iceux, qui n'osent aller le jour du samedy ne peuvent partir de là et que ledict fleuve n'est navigable, par cela leur convient demeurer, et ne se peuvent veir l'un l'autre. Or il est manifeste que cela est mensonge et qui n'est pas nouvelle. Car Pline a escrit chose semblable au chapitre premier du trente et unième livre, disant qu'il y a un ruisseau en Judée qui se tarist tous les jours du Samedy. Mais nous estants en Judée avons sceu que c'est

[1] Sangiac : Bey gouverneur d'un sandjak, subdivision d'une province.

chose fausse, comme aussi est ce que plusieurs pensent que les Juifs perdent de leur sang le vendredy sainct. Et nous estants avec eux au Vendredy-saintz, n'avons onc apperceu qu'ils perdissent sang non plus qu'es autres jours de la semaine (145 *b*).

Belon arrive à Tibériade, au bord du lac de Génésareth :

Les villages sont maintenant habitez des Juifs qui ont nouvellement basty en tous lieux autour du lac et pour y avoir inventé des pescheries, l'ont rendu peuplé qui estoit auparavant désert (149).

Damas. — Il y a grand nombre de Juifs en Damas, et sont enfermez à part comme en Avignon..... Il y a un pacha en Damas comme au Caire, qui a son logis hors la ville. Il ne se tient pas au chasteau crainte de rebellion. Car un de ses prédécesseurs gaigna si bien l'amour du peuple qu'il vouloit se faire seigneur absolu : et sortir en plaine campagne avec ses gentz contre ceux que le Turc y avoit envoyez pour les combattre. En ces entrefaites il avait promis aux gents de sa compagnie qu'il leur donneroit le pillage des Juifs. Mais fortune permist qu'il fut vaincu, et fust défait en bataille : dont les Juifs feirent grande feste et encor se glorifient maintenant disants que la victoire du Turc contre ledict Bacha fut à cause qu'ils avoit délibéré les piller et en mémoire ils célèbrent une feste tous les ans à tel jour que ledict Bacha fut défaict, et dient avoir écrit icelle victoire en leurs registres. Il n'y a aucun Juif vivant pour le jourd'hui qui n'ait espoir de voir Jérusalem retourner en leurs mains. C'est pourquoi ils tiennent les faits en registres de toutes choses qui se font (150 *b*).

Ici la mémoire de Belon l'a évidemment trahi : il place à Damas un fait qui lui fut, sans doute, raconté au Caire : l'histoire de la révolte et de la mort du fameux Achmed Schaitan, pacha d'Egypte (1524). Les détails touchant la fête annuelle et aussi les « registres » commémoratifs ne laissent aucun doute à ce sujet. Il est superflu d'ajouter qu'on ne connaît dans l'histoire de Damas au XVI^e^ siècle aucun fait de ce genre.

Belon continue sa route vers Antioche. A Hamah

Nous trouvasmes de toutes sortes de victuailles. Et d'autant que les Grecs, Arméniens et Juifs sont espars par toutes villes entre les Turcs, cela est cause qu'ayons toujours trouvé du vin par toutes les villes où nous arrivions (p. 155 *b*).

Dans le reste de son voyage, Belon se borne à constater la présence de Juifs à Antioche (p. 160 *b*) et à Adana (p. 164) — et aussi à la fin du troisième livre (p. 197), à Kute (= Kutaieh).

TROISIÈME LIVRE

OBSERVATIONS SPÉCIALES SUR LES DIFFÉRENTES POPULATIONS DU LEVANT, ETC.

Belon consacre ici aux Juifs un chapitre entier.

Chapitre xiii. — *Les Juifs habitants en Turquie.* — Les Juifs qui ont esté chassez d'Espaigne et de Portugal ont si bien augmenté leur Judaïsme en Turquie, qu'ils ont presque traduict toutes sortes de livres en leur langage hébraique et maintenant ils ont mis impression à Constantinople, sans aulcuns poincts. Ils y impriment aussi en Espagnol, Italien, Latin, Grec et Alman; mais ils n'impriment point en Turc ni en Arabe; car il ne leur est pas permis. Les Juifs qui sont par Turquie scavent ordinairement parler quatre ou cinq sortes de langages: dont y en a plusieurs qui en scavent parler dix ou douze. Ceux qui se partirent d'Espagne, d'Almagne, Hongrie et de Boesme ont apprins le langage à leurs enfants, et les enfants ont apprins la langue de la nation où ils ont à converser, comme Grec, Esclavon, Turc, Arabe, Arménien et Italien. Il y en a peu qui scachent parler françois : car aussi n'ont à trafiquer avec les François. Il ne fut onc que les Juifs n'aient esté grands traffiqueurs, et ont sceu parler plusieurs sortes de langues : chose qui se peut facilement prouver par les historiens : et aussi que l'Escriture saincte en fait mention. Car lorsque les Juifs vindrent de toutes parts des pays estrangers pour estre à la feste de la Pentecouste en Jérusalem, les apostres de Nostre Seigneur n'estoyent jamais partis de Galilée et ne sçavoyent parler que la langue de leur pays de Judée : et toutefois ce jour là un chacun d'eux sceut parler toutes langues de dessous le ciel ; et les Juifs qui estoyent presents en eurent grande merveille : car ceux qui estoyent venuz du pays des Parthiens et les autres de Médiens et Elamites, de Mésopotamie et de toutes parts de Judée, les autres de Cappadoce, de Pont et d'Asie, de Psidie Pamphylie et Egypte et des parties de Lybie et autres qui estoyent là venuz de Rome avec plusieurs prosélytes, c'est-à-dire ceux qui de leur bon gré s'estoyent renduz Juifs, et ceux qui estoyent venuz de Crète et d'Arabie oyants parler les apostres, estants tous estonnez, se demandoyent les uns aux autres : « Ceux cy qui parlent ne sont-ils pas Galiléens? et toutefois nous oyons un chacun notre langage, auquel nous sommes nez. » Ces parolles sont escrites aux actes des Apostres : par lesquelles prouvons que de toute ancienneté ils trafiquoyent par tous les pays du monde. La simplicité des Turcs a esté rendue plus composée par la conversation des Juifs qu'ils n'estoyent avant qu'ils les eussent fréquentez : comme aussi les François se sont quelque peu changez

pour la conversation des estrangers, ou pour le moins leurs esprits endormis en sont quelque peu plus éveillez. Les Juifs, quelque part qu'ils soient, sont cauteleux plus que nulle autre nation. Ils ont tellement embrassé tout le trafic de la marchandise de Turquie que la richesse et revenu du Turc est entre leurs mains. Car ils mettent le plus haut pris à la recepte du revenu des provinces, affermants les gabelles et l'abordage des navires [1] et autres choses de Turquie. C'est la cause qui les fait s'efforcer d'apprendre les langues de ceux avec lesquels ils traffiquent. Les marchands juifs ont cette astuce, que quand ils viennent en Italie, ils portent le turban blanc, voulants par tel signe qu'on les estime Turcs : car on y prend la foi d'un Turc meilleure que celle d'un Juif. Les Juifs voyageurs portent le turban jaune.....

Et pource qu'avons souventesfois esté contraincts de nous servir des Juifs et les hanter, avons facilement recogneu que c'est la nation la plus fine qui soit, et la plus pleine de malice. Ils ne mangeront jamais de la chair qu'un Turc, Grec ou Frank ait apprestée, et ne veulent rien manger de gras ne des Chrestiens, ne des Turcs : ne boyvent de vin que vende le Turc ou Chrestien. Ils ont tant de difficultez entre eux et de scismes que plusieurs sont d'opinion contraire les uns aux autres. Il y en a qui ont des esclaves chrestiens tant masles que femelles, qui les font travailler en divers ouvrages le jour de samedy, comme à l'imprimerie à Constantinople, ou à la marchandise : et se servent des femmes chrestiennes esclaves, ne faisants autre difficulté de se mesler avec elles ne plus ne moins que si elles estoyent Juifves. Toutes lesquelles choses les autres repoussent comme une hérésie en leur loy, voulants que si un Juif a acheté une esclave chrestienne, il ne la doit point cognoistre, en tant qu'elle est chrestienne, ne faire travailler son esclave au samedy, en tant qu'il luy fait la besongne. Mais les autres respondent que cela ne leur est pas défendu, entant que ce sont choses achetées de leur argent. Et de bonne mémoire, un Juif médecin fils du Grand Seigneur estant à Cognes avoit deux belles jeunes Espagnoles esclaves chrestiennes qui parloyent aussi italien, qu'il tenait pour son service et en avoit eu des enfants : et toutesfois ils (*sic*) les vouloit revendre ; desquelles avons ouy dire avoir dueil qu'il leur fallust tomber es mains des Turcs. Car quand un Turc a ainsi tenu quelque jeune esclave et qu'il en a eu des enfants, il la revend au plus offrant pour en avoir une autre et en acheter une autre. Dont advient que telle femme se trouvera avoir été vendue au marché vingt fois trente fois, et les hommes au cas pareil avoir estez venduz quarantes fois telles fois aux Juifs telles fois aux Turcs. Les Juifs plus scrupuleux veulent nommément qu'il leur soit prohibé de ne user avec les femmes étrangères : mais qu'il leur est licite s'ils ont une esclave de leur loy,

[1] Hammer (III, 481-87) énumère ces différents impôts, tous affermés, et notamment cette dernière taxe : taxe d'arrivée (Resmi Kudum).

de s'en servir ainsi que bon leur semble. Ceux qui médecinent en Turquie par Egypte, Syrie et Anatolie, et autres villes du pays du Turc, sont pour la plus grande partie Juifs : toutefois il y en a aussi des Turcs : et les Turcs sont les plus sçavants et sont assez bons praticiens. Mais au demeurant ils ont peu des autres parties requises à un bon médecin. Il est facile aux Juifs de sçavoir quelque chose en médecine, car ils ont la commodité des livres Grecs, Arabes et Hébrieux, qui ont esté tournez en leur langage vulgaire comme Hippocrates et Galien, Avicenne, Almansor ou Rasis, Serapion et autres autheurs Arabes. Les Turcs ont aussi les livres d'Aristote et de Platon tournez en Arabe et en Turc Les drogueurs ou matérialistes qui vendent ordinairement les drogues par les villes de Turquie sont pour la pluspart hommes Juifs : mais les Turcs sont plus sçavants en la cognoissance d'icelles et ont plus de matières médicinales, etc (p. 181-181).

Ce chapitre, si intéressant pour l'histoire des Juifs en Turquie, confirme et complète ce qu'on sait déjà par d'autres auteurs ou par Belon lui-même, des imprimeries juives à Constantinople, de l' « arrentement » (affermage) des impôts, etc. Belon a très bien vu le rôle considérable joué par les Juifs d'Espagne à l'égard des Turcs. Cette *simplicité rendue plus composée*, n'est-ce pas une charmante façon d'exprimer à la fois le bien et le mal de la civilisation d'occident apportée par les Juifs d'Espagne? D'autre part, Belon constate une fois de plus la présence d'Askenazim venus d'Allemagne et de Bohême. Sans nous arrêter à la petite dissertation de Belon sur le « don des langues », bornons-nous à quelques remarques indispensables.

Si les Juifs de Turquie portaient en Italie le turban blanc, pour qu'on les « estimât Turcs », c'est sans doute surtout dans un but que Belon n'indique pas : afin d'échapper à toute persécution possible en se réclamant de leur qualité de sujets du Sultan. Ce qui se passa après 1553 confirme cette hypothèse.

Ce que Belon dit des « schismes » et des controverses entre Juifs montre qu'il savait observer, et qu'il dut causer longuement avec des Juifs pour être au courant de leurs discussions. Ces discussions étaient anciennes et subsistaient toujours entre les communautés italiennes ou orientales, ultra-orthodoxes, qui au début du siècle excommuniaient les Karaïtes, et les communautés moins strictes des Espagnols et Portugais immigrés.

Le Juif « médecin fils » du Grand Seigneur que Belon vit à Cognes (= Konieh) est-ce Joseph Hamon[1], ou un autre fils de

[1] A propos de Joseph Hamon a-t-on déjà signalé le fait suivant? C'est à lui et

Moïse Hamon ? Rappelons qu'à la même époque M. d'Aramon, ambassadeur, parlait dans ses dépêches du fils du médecin du G. S., à propos du séjour de la célèbre Doña Gracia Mendezia à Venise (1549).

Sur les médecins juifs en Turquie les documents abondent. Mais Belon nous montre que les Juifs, eux-mêmes, se confiaient parfois à des médecins Turcs, dont la science était assez rudimentaire. On va en juger.

...Nous veismes faire une medecine superstitieuse, dont avons bien voulu escrire la relation. Ce fut qu'un Turc medecinant un Juif fort malade de la rate, en print la mesure avec du papier par dessus le ventre : et porta la mesure à un jeune Noyer et coupa autant de son escorce que la mesure de la rate estoit grande : et avec plusieurs parolles en Turc qu'il dist et autres cerimonies faites, retourna au Juif et luy mist l'escorce dessus le ventre : en après il la pendit en la cheminée avec un fil, et asseura au Juif que comme l'escorce seicheroit, tout ainsi son mal diminueroit. Et pour ce qu'assistasmes à cette medecine, l'avons bien voulu escrire. Mais le Turc nous sembla assez mauvais médecin d'avoir cherché la rate au milieu du ventre sur le nombril, qui estoit signe qu'il fust mauvais anatomiste (p. 50).

CHAPITRE XIII. — *Du traffic et des marchez en Turquie.*

..... Les Juifs qui furent chassez d'Espagne et quelques chrestiens reniez ont dressé des boutiques tant de grosserie que de quincaillerie en Constantinople, à la façon de Latins, qui est cause qu'ils trompent et en abusent comme en Europe où l'on voit grand nombre de boutiques en chaque petite villette et bourgade où à peine y a dix ou douze sortes de choses, encor sont elles pourries et vieilles..... Les femmes Juifves qui ont liberté d'aller le visage descouvert sont communément par les marchez de Turquie, vendants des ouvrages faits à l'aiguille. Et entant que la loy de Mahomet défend que les Turques ne se trouvent en public à vendre ne acheter, elles les font vendre aux Juifves. Toutesfois la loy n'est gardée si estroicte qu'on ne trouve bien quelques Turques vendant leurs hardes par les marchez, ayant un voile devant le visage au travers duquel peuvent bien voir..... Elles vendent ordinairement serviettes, mouchouers, couvrechefs, ceintures blanches, souilles d'orilliers et autres tels ou-

sans doute avant lui à son père et à son grand-père qui lui transmirent leur charge de médecin du Sultan, qu'appartenait, en 1562 le célèbre et magnifique manuscrit de Dioscoride, actuellement à la Bibliothèque impériale de Vienne. Voir à ce sujet le très intéressant passage de Busbeck (Lettre IV, à la fin) et Hammer (tome III, p. 364). — Il résulte aussi de la date de la lettre de Busbeck et de ce qu'il dit d'Hamon que Moïse Hamon, sûrement vivant en 1554, était mort, non pas seulement avant 1565, comme le dit Grætz, mais avant 1562.

vrages de plus grande valeur, comme pavillons de licts et garnitures de licts en diverses façons que les Juifs achètent pour vendre aux estrangers (182-182*b*).

Le passage suivant complète ce que Belon a déjà dit des esclaves. L'esclavage, institution commune à toutes les populations du Levant, n'était d'ailleurs qu'une autre forme de la domesticité d'Occident. Belon le constate : « la fortune des esclaves... pourrait estre comparée aux serviteurs de nostre Europe... Un esclave peut contraindre son maitre de deux choses, ou de lui taxer sa rançon, ou bien luy dire le temps de son service » (chap. XXIX, p. 193).

Citons maintenant ce qu'il dit des Juifs tombés en esclavage, et des rapports entre Turcs et Juifs :

CHAPITRE XXIX. — *A la fin.*

..... Les chrestiens aussi peuvent bien tenir des esclaves tant masles que femelles, qu'ils achetent à leurs deniers, comme aussi font les Juifs : mais les chrestiens ne les Juifs ne peuvent tenir un Turc esclave. Un Juif peut bien tenir un chrestien tant homme que femme comme aussi un chrestien peut tenir un Juif. Mais les Juifs sont tant confederez entr'eux et pleins de finesse qu'ils ne laissent jamais un de leur nation esclave ; car s'il est prins sur mer ou sur terre, en guerre ou en paix, ils font telle diligence de le recouvrer qu'il n'y demeurera pour argent. Toutesfois les Turcs les ont en tres grande haine et ne les souffrent pas volontiers en paix qu'ils ne leur disent des injures, et principalement sur les grands chemins (p. 195).

Voici un dernier passage et qui n'est pas le moins curieux :

CHAPITRE XLVI.

Il n'y a bouchers qui soyent plus habilles a apprester les chairs fraiches que ceux de Turquie. Tous en quelque lieu qu'ils soyent, ont acoustumé de regarder au fiel quand ils ont éventré quelque bœuf, pour voir s'il n'y a point de pierre dedens : d'autant que souventesfois il s'y engendre une pierre que les Arabes ont appelé du nom propre Haraczi. Avicenne, autheur Arabe a, descrit sa vertu par le menu. Les Juifs l'ont en grande estime et honneur plus que les Turcs : car les Turcs estants plus sains que les Juifs n'en ont pas si grand affaire. Les Juifs sont communément mal colorez et tourmentez de la jaunisse et ont cette particulière nature qu'ils sont mornes et mélancholiques non seulement en Turquie mais en Almagne, Italie, Boesme et France ; et quelque part qu'ils soyent ils sont lents et pensifs. Ceux qui sont en Turquie ne trouvent plus

singulier remède pour leur maladie que d'user de la pierre de Haraczi (p. 205).

La fin de l'ouvrage de Belon ne contient plus rien concernant les Juifs. Il note pourtant l'existence d'une colonie de Marannes, à Brousse.

CHAP. XLIX.

Ils parlent trois langues en Bource (Brousse) qui sont quasi communes aux habitants. L'une Espagnolle pour les Juifs (p. 207).

Il convient de rapprocher des extraits de Belon un passage (le seul à citer d'ailleurs) de la « *Cosmographie du Levant* », de A. Thevet d'Angoulême (Lyon, 1556, in-4°). Nous ne dirons rien de cet auteur dont le voyage en Levant suivit immédiatement celui de Belon (1549-1554). M. Salomon Reinach l'a déjà fait connaître aux lecteurs de la *Revue*, en donnant des extraits de la *Cosmographie universelle*, ouvrage d'ensemble paru plus tard.

« Aujourd'hui, la ville de Rhodes est la pluspart habitée de Juifs qui tiennent la ferme du port de mer dudit lieu, pource que communément le Grand Turq en est mieus payé que des Turqs naturels, avec ce qu'ils creignent plus d'ofenser que les autres. Tout le bien desdits Juifs consiste en deniers, tellement qu'ils possèdent ne vignes ne terres, ny héritage quelconque, de creinte qu'ils ont qu'il ne vienne un Grand Signeur qui les expulse et bannisse ainsi qu'autrefois leur en est pris. Or ont ils ce de louable, entre eus, qu'ils font une taille pour délivrer les autres Juifs qui ont esté pris et mis aux galères : et de fait, quand ce vient au bout de l'an, il se trouve un merveilleux amaz de deniers.... » (p. 110).

Notons seulement que Belon, qui signale toujours la présence des Juifs dans toutes les villes où il en rencontre, ne parle pas de Juifs à Rhodes en 1547. Tandis que Thevet, en 1552, et plusieurs auteurs postérieurs, constatent une importante colonie de Juifs à Rhodes. Faut-il en conclure que les Juifs n'émigrèrent à Rhodes qu'au milieu du siècle, bien que l'île des chevaliers de Saint-Jean appartint aux Turcs depuis 1522 ?

PAUL GRUNEBAUM.

NOTES ET MÉLANGES

LE FUTUR *QAL* DES VERBES A PREMIÈRE RADICALE *VAV*, *NOUN* OU *ALEF*

Les irrégularités des verbes à première radicale *vav*, *noun* et *alef* ont ceci de particulier, qu'elles affectent seulement certains de ces verbes, sans qu'on aperçoive, au premier abord, pourquoi les uns ne se conjuguent pas comme les autres. Nous allons essayer de montrer que la différence de traitement entre ces verbes tient à une autre différence, celle de la voyelle du futur.

I. Verbes י״ל.

On sait que la plupart des verbes qui, en hébreu, ont un *yod* comme première radicale, avaient primitivement un *vav*. On le voit par les formes du *nif'al*, du *hif'il* et des noms dérivés, et par d'autres langues sémitiques analogues. Comme verbes ayant sûrement un *yod* pour première radicale, on ne peut guère compter que ירד, ירא, ילל, ינק, ינן, יקץ, ישר[1]. Ces verbes, quand ils sont au *qal*, ont, au futur, sous la deuxième radicale la voyelle *a* et conservent le *yod*.

Parmi les verbes qui avaient un *vav*, les uns suppriment ce *vav* au futur, à l'impératif et à l'infinitif second. Ils ont, au futur, sous la deuxième radicale la voyelle *i* (qui est devenue

[1] Le verbe ירד se trouve une seule fois au *nif'al* avec le *yod* : יירה (Ex., XIX, 13). Partout ailleurs on trouve le *vav*. Le *hif'il* de יבש est הוביש ; cependant l'arabe *yabisa* a un *yod*. Le mot התרוררו (S., LXI, 6) pourrait bien être l'équivalent de l'arabe ביר « s'approvisionner », et, dans ce cas, la première radicale serait un *yod*.

צרי). Ce sont : ילד, יצא, ירד, ישב, auxquels il faut joindre הלך [1]. Trois autres verbes supprimant le *vav* ont la voyelle *a* sous la deuxième radicale : ידע, יחד, יקע [2]. Le verbe יהב est inusité au futur, mais à l'impératif on trouve הַב, הָבָה, הָבוּ. Il est clair que ces derniers verbes ont changé l'*i* primitif de la deuxième radicale en *a*, parce que la deuxième ou la troisième consonne était une gutturale [3]. De ידע vient, d'ailleurs, le substantif דֵּעָה, avec צרי ; וחד donne en arabe חَדَّةٌ, et הבה הַבֹּה.

D'autres verbes ont au futur *a* et changent le *vav* en *yod* ; ce sont ירא, יקר, יצר, יעץ, יעד, ינק [4], ישן, ירשׁ, יגע. Toutefois יעד, יעץ, ישן donnent naissance à des substantifs sans *yod* et avec צרי : עֵדָה, עֵצָה, שֵׁנָה, et ירש a l'impératif רֵשׁ et l'infinitif רשׁת. Ce sont donc également d'anciens verbes à voyelle *i*, ce qui est d'autant plus naturel qu'ils expriment, comme les verbes précédents, une action. Les voyelles *i* et *ou* sont généralement usitées au futur pour les verbes actifs, et la voyelle *a* pour les verbes qualificatifs. La voyelle *i* s'étant changée en *a*, ces verbes ont probablement pris un *yod* au futur par analogie avec les verbes en *yod* et avec les autres verbes en *a* : ירא, יקר, יגע. Ceux-ci sont des verbes qualificatifs [5]. Ils ont la voyelle *a* et ne forment pas de dérivés sans *yod*. Reste le verbe actif יצר, qui ne fait au futur ni יֵצֵר, ni יְצֹר (comme יִצֹּק), sans doute pour éviter la confusion avec צרר (futur יִצַּר) et נצר (futur יִצֹּר ou יִנְצֹר).

Trois verbes à première radicale *vav* sont irréguliers, à savoir : ילך, יכל, יצק. יכל fait au futur יוּכַל. Il n'y a pas de raison pour voir dans ce futur un *hof'al*, puisque, à tous les autres temps, on

[1] Une racine ילך ou ולך ne se rencontre ni en hébreu, ni ailleurs. Il semble que הָלַךְ a été conjugué comme יצא, ירד, ישב, parce que, comme ces trois verbes, il indique un mouvement du corps.

[2] De יקע on trouve יָקַע (Is., x, 16), sans qu'on puisse s'expliquer le *petah* du *qof*. On trouve aussi וַתִּיקַע (Deut., xxxii, 22), qui peut être pour וַתּוּקַע, comme Lév., vi, 2, et Jér., xvii, 4.

[3] Si יהב ne se conjugue pas comme les autres verbes à 2e gutturale יעץ, יעד, et fait au futur יָהַב, cela tient sans doute aussi à l'influence analogique de חדר.

[4] וַיִּנָּקֵר (Ps., xlix, 9) est irrégulier pour וְיִיקַר. Le verbe קרר, a peut-être influé sur la ponctuation de יקר.

[5] ירא, bien qu'il ait un complément direct, est un verbe qualificatif. Lorsqu'on doute si on doit considérer tel verbe comme verbe qualificatif ou comme actif, le participe peut servir, en quelque sorte, de pierre de touche. Ainsi, שׂנא et ירא ont tous deux le passé en *é* et le futur en *a* et ils ont un complément direct, cependant שׂנא est un verbe actif, il a le participe שׂוֹנֵא ; ירא est un verbe qualificatif, il a le participe יָרֵא. Pour le sens de ces deux verbes, on peut établir la différence que « haïr », comme « aimer », exprime un sentiment actif, tandis que « craindre » désigne une impression passive.

se sert du *qal*. Le passé ayant la voyelle *o*, il était naturel que le futur eût un *a* ; le futur ordinaire serait donc יִיבַל. Mais il n'y a pas trop à s'étonner que, dans un verbe aussi usité, le *vav* soit resté au lieu de se transformer en *yod*, comme dans les autres verbes, et ait amené le שׁרק du préfixe [1].

Une anomalie plus remarquable est celle de יסף, qui fait au futur יֹסִף. Cette forme n'est pas un *hif'il*, comme on le croyait, mais un *qal* [2]. On ne trouve le *hif'il* que Lév., XIX, 25, et dans les livres postérieurs de la Bible. A l'impératif on trouve כְּבוּ (Is., XIX, 1 ; Jér., VII, 23) et peut-être, au lieu de לִכְבִית (Nomb., XXXII, 14), faut-il lire לְכָבֵת, qui se trouve aussi dans l'inscription de Méscha. C'est donc un verbe avec voyelle *i*, qui conserve le *vav* au futur. A notre avis, il y a là une influence du verbe אכף, comme on le verra plus loin.

Enfin, יצק a, au futur, la voyelle *o*, et le *yod* (ou plutôt *vav*) s'assimile à la sifflante, comme dans יצב, יצג, יצע, יצת ; mais on trouve l'impératif צֹק (II Rois, IV, 41) à côté de יְצֹק, et l'infinitif צָקֹת (Ex., XXXVIII, 27; Job, XXXVIII). Il faut donc supposer que ce verbe avait deux formes au futur, l'une en *o* et l'autre en *i* ; c'est cette dernière qui a donné צֹק (*a* pour *i*) et צָקֹת.

En résumé, c'est seulement devant la voyelle *i* que le *vav* primitif tombe. Il semble qu'on ait eu de la peine à prononcer le *vav* avec la consonne suivante (vlid), quand celle-ci avait pour voyelle *i*. Le *vav* changé en *yod* se maintient quand le futur a eu primitivement la voyelle *a*. On peut supposer qu'il en eût été de même pour les verbes ע״ו avec voyelle *ou*, s'il s'en était conservé [3]. Nous allons voir que des règles semblables s'appliquent aux verbes à première radicale *noun*.

II. Verbes נ״פ.

Le seul verbe où la voyelle *i* soit restée est נתן, qui perd le *noun* à l'impératif תֵּן, et a l'infinitif תֵּת = תִּנָת. Le futur est יִתֵּן. On a vu que, dans les verbes ב״ו, le *vav* n'a pas laissé de

[1] Voir aussi Gesenius-Kautsch, *Hebræische Grammatik*, 1889, p. 190.

[2] Voyez Gesenius-Kautsch, *o. c.*, p. 188, note, et *Revue des Études juives*, t. XXVI, p. 59, note 3.

[3] En arabe quelques verbes ב״ו ont des infinitifs en *ou* avec *vav* ; ex. : רֻגُوب, رُقُود, وُغُود. Bien que ces verbes aient au futur et à l'impératif la voyelle *i* et laissent tomber le *vav*, l'absence d'infinitifs en *i* prouve que ces verbes avaient primitivement la voyelle *ou*, mais qu'ils ont été conjugués d'après l'analogie des verbes en *i*.

trace au futur. Dans les verbes פ״נ, au contraire, le *noun* s'assimile à la seconde radicale. La différence entre les uns et les autres provient, selon nous, de ce que, dans les verbes פ״ו, le *vav* est tombé avant la réunion des préfixes au radical du verbe, tandis que, dans les verbes פ״נ, le *noun* n'est pas tombé avant la réunion des préfixes au verbe. C'est ce qui explique l'accord de l'arabe avec l'hébreu pour les verbes פ״ו et le désaccord de ces deux langues pour les verbes פ״נ. Le *noun* est une lettre faible en hébreu, mais non en arabe, et il est vraisemblable que l'hébreu a traité les verbes פ״נ d'après l'analogie des verbes פ״ו, mais à une époque relativement récente. Pour cette même raison, on trouve des substantifs venant des racines פ״ו, sans *vav*, tels que, יִדְעָה, עֵדָה; on ne trouve pas de racines פ״נ donnant naissance à des noms sans *noun*.

Un certain nombre de פ״נ qui ont au futur la voyelle *a* perdent le *noun* à l'impératif ou à l'infinitif, à savoir : נגע, נגשׁ, נסע, נפח, נשׂא, נשׁל. Ce sont tous des verbes actifs[1]; il est donc probable qu'ils avaient à l'origine la voyelle *i*, qui s'est transformée en *a* sous l'influence du ton ou de la gutturale. Dans quelques-uns de ces verbes on rencontre l'infinitif sans *noun* à côté de l'infinitif ou de l'impératif avec *noun*, comme נָגְעָ, נְשָׂא à côté de געת, טעת, שׂאת, et נסע à côté de סעו. Pour les verbes נבח et נדח, on ne trouve que l'infinitif avec *noun*.

Les autres פ״נ avec voyelle *a* ont tous une gutturale pour deuxième radicale. Cette gutturale empêche, non seulement la chute du *noun*, mais encore son assimilation; le *noun* reste donc à tous les temps, quelle qu'ait pu être la voyelle primitive. נחת seul fait exception; on trouve יֶחַת (Jér., XXI, 13), תֶּחַת (Prov., XVII, 10), יַחֲתוּ (Job, XXI, 13) = יֶחָתוּ, mais והנחת (Ps., XXXVIII, 3). Peut-être y a-t-il eu confusion avec le futur de חתת, ce qui expliquerait d'autant mieux la forme יַחֲתוּ avec *dagesch*.

Les verbes qui ont au futur *o* ne perdent pas le *noun*. Généralement, ils l'assimilent au futur; cependant, il y a des exceptions, comme תנגשׁו (Is., LXVIII, 3), ינצרו (Deut., XXXIII, 9), etc. Le maintien du *noun* au futur provient sans doute de l'emphase poétique.

III. Verbes פ״א.

Dans six des verbes qui ont *alef* pour première radicale les

[1] Il est curieux de remarquer que de tous les verbes commençant par un *noun* (il y en a plus de cent), un seul exprime une qualité, c'est נעם.

préfixes prennent au futur un חלם : אבד, אבה, אחז, אכל, אמר, אפה, et l'*alef* est insensible. Dans tous les autres verbes les préfixes ont presque toujours un סגול, et l'*alef* se prononce. Pourquoi ces six verbes font-ils exception ? Là encore, c'est la voyelle primitive qui n'est pas la même que dans les autres verbes. M. Barth [1] a montré que la voyelle *i* du futur était plus répandue en hébreu qu'on ne l'avait cru jusqu'ici, et que, entre autres, c'était la véritable voyelle de יאבד, יאחז, יאכל, יאמר. Les formes pausales יאמֵר, יאכֵל, יאחֵז, יאבֵד le prouvent [2]. Cette remarque explique aussi le חלם de ces verbes. En effet, dans les verbes פ״א en *o* ou en *a*, la voyelle *a* du préfixe s'est changée en *é*. Mais dans les futurs avec voyelle radicale *i*, la voyelle *a* du préfixe s'est maintenue par suite de la dissimilation ; *ya'akil* n'a pas pu devenir *yé'ékil*, et les deux voyelles *a* se sont contractées en *a* long, qui est devenu חלם.

Le verbe אחז, qui a d'ordinaire au futur יאחַז, fait aussi יֶאֱחֹז, ce qui indique que ce verbe avait deux futurs, l'un en *i*, l'autre en *o* ; אכל et אמר ont aussi à l'impératif *o* ; il faut attribuer ce fait à l'analogie des autres verbes actifs ; ou bien ces verbes aussi pouvaient former les futurs en *o* et en *i* [3].

Le verbe אסף a le futur יֶאֱסֹף. Cependant, on trouve אֹסִיפֵךְ (I Sam., xv, 6) et תֹּסֵף (Ps., cIV, 29), qui, d'après le sens, doivent venir du *qal* de אסף, malgré le *yod* du premier et l'absence de l'*alef* dans le second. Il est probable que אסף avait aussi le futur en *i*, et c'est ce qui explique, comme nous l'avons supposé plus haut, la forme יוֹסֵף de יסף. Il arrive assez souvent que des verbes qui se ressemblent s'empruntent leurs formes l'un à l'autre. Sans parler des verbes פ״א et ל״א, comme קרא et קרה, רפא et רפה, une racine רוּשׁ donne תְּהֻמָּשׁ (Gen., xLV, 11 ; Prov., xxx, 9), « s'appauvrir », qui vient grammaticalement de ירשׁ, « hériter », סוד donne תְּהֻסָּד (Ps., II, 2 ; xxxI, 14), « se concerter secrètement », qui vient de יסד, « fonder » [4]. Il n'est donc pas impossible que le futur יֶאֱסֹף, de אסף, ait influé sur le futur de יסף. Par contre, il semble que dans אֶסֹּף (Soph., I, 2) et même אֲסִיפֵם (Jér.,

[1] *Z. D. M. G.*, XLIII, p. 177 et suiv.

[2] Une autre preuve que la voyelle *a* n'est pas primitive, c'est que ces verbes ne prennent pas de קנין devant les suffixes pronominaux, comme le font les verbes en *a*.

[3] Les verbes אכל (= אחז), אמר, ont, en arabe, au futur la voyelle *ou* ; cependant ces verbes perdent leur *élif* à l'impératif, ce qui, à en juger par les verbes ל״י, et, en hébreu, פ״י, ferait penser que ces verbes avaient à l'origine ו. En tout cas, le fait que ces verbes, en arabe comme en hébreu, ont une irrégularité spéciale, mérite d'être noté.

[4] Il est absolument inutile de changer תּוּסַד en תּוּעַד comme le fait Graetz.

VIII, 13), qui doivent venir bien plutôt de אכף que de סוף, puisqu'ils sont accompagnés de l'infinitif אָכֹף, on ait conservé l'*a* primitif du préfixe, au lieu du חלם. par crainte de la confusion avec le futur du verbe יכף, de sorte que אכף aura donné son חלם à יכף, et l'aura lui-même perdu. La forme en *o* a, d'ailleurs, été substituée presque partout à la forme en *i*.

Les grammaires hébraïques notent soigneusement les irrégularités des verbes פ״י, פ״נ et ב״א, mais paraissent attacher peu d'importance aux voyelles de ces verbes. Les voyelles sont cependant la cause de ces irrégularités.

MAYER LAMBERT.

UNE ANCIENNE ALTÉRATION DE TEXTE DANS LE TALMUD

כל החלומות הולכין אחר הפה

Les sources palestiniennes[1] racontent une intéressante anecdote pour éclaircir la question de la véracité des songes. Dans les textes midraschiques, la version exacte de cette anecdote s'est bien conservée, tandis que le Talmud de Jérusalem offre quelques variantes, qui, d'ailleurs, sont sans intérêt pour la présente étude. Voici ce récit : R. Eléazar (ben Pedat, dans le dernier tiers du IIIe siècle) vit venir à lui, un jour, une femme qui lui raconta avoir vu, en songe, se briser une poutre de sa maison. Cela signifie, lui répondit-il, que tu mettras au jour un fils. Et ainsi arriva-t-il. Elle revint une autre fois pour consulter R. Eléazar, mais elle ne trouva que ses disciples dans l'école. Sur leur demande, elle leur fit part de son songe : elle avait de nouveau rêvé que la poutre de sa maison s'était rompue. Cela signifie, répondirent les disciples, que tu enterreras ton mari. Comme elle s'en retournait en se lamentant, R. Eléazar entendit ses plaintes et il demanda à ses disciples ce qu'ils lui avaient dit. Ils lui racontèrent alors l'histoire. Là dessus, R. Eléazar leur répondit : « Vous avez tué un homme, car il est écrit : Comme il nous avait interprété (le songe), ainsi arriva-t-il (Gen., XLI, 13). D'ailleurs R. Yohanan n'a-t-il pas dit : Les rêves vont d'après leur interprétation (se réa-

[1] *Bereschit Rabba*, chap. 89, vers la fin ; *Echa Rabbati*, sur I, 1, § 18 ; j. *Maaser Schêni*, IV, 55 *c*.

lisent selon l'explication qui en a été donnée), à l'exception des rêves de vin, lesquels, suivant la personne du rêveur, signifient tantôt bonheur, tantôt malheur ? »

Tandis que tout le récit est écrit en araméen, les paroles de R. Yohanan seules sont en hébreu. La première partie en est ainsi conçue (dans *Echa Rabbati*) : החלום הולך אחר פתרונו « Le rêve suit son interprétation ». Dans *Bereschit Rabba* nous lisons : הכל הולך אחר הפתרון, « tout suit l'interprétation ». Cette dernière forme de la sentence, qui est bizarre, a été probablement produite par une abréviation de החל', החלום, qui aura été changée à tort en הכל. Dans le Talmud palestinien, c'est R. Eléazar lui-même qui émet cette idée comme une sentence de son cru, qu'il appuie sur un verset biblique. Il dit : שאין החלום הולך אלא אחר פתרונו שנאמר ויהי כאשר פתר לנו כן היה. « Car un songe ne dépend que de son interprétation, ainsi qu'il est dit : Comme il nous avait interprété, ainsi fut-il ». Ensuite vient, à titre d'opinion indépendante, et non comme citation mise dans la bouche de R. Eléazar, la sentence de R. Yohanan : א"ר יוחנן כל החלומות הולכין אחר פתרוניהן חוץ מן היין... « R. Yohanan dit : Tous les songes suivent leur interprétation, excepté (ceux de) vin... ». C'est cette dernière forme de la sentence (avec le pluriel) qui se trouve dans le Talmud babylonien, mais avec une variante importante : כל החלומות הולכין אחר הפה « Tous les songes suivent *la bouche* ». Dans ce Talmud, cette sentence figure dans deux morceaux différents. Dans le premier (*Berakhot*, 55 *b*) est rapportée, par une longue série de rabbins, la relation d'un ancien, qui aurait vécu avant la destruction de Jérusalem. « Il y avait, dit-il, à Jérusalem, vingt-quatre interprètes de songes. Ayant eu une fois un rêve, j'allais consulter tous ces interprètes et chacun l'expliqua d'une autre façon ; mais toutes ces interprétations se vérifièrent. Ainsi se réalisa ce qui est dit (לקוים מה שנאמר) : « Tous les songes suivent la bouche ». Là-dessus, le Talmud demande si c'est là un verset biblique, à quoi il est répondu que c'est un verset biblique en ce sens que cela résulte d'un verset, comme l'a dit R. Eléazar : מנין שכל החלומות הולכין אחר הפה שנאמר ויהי כאשר פתר... D'où sait-on que les songes suivent la bouche ? De ce verset : Et comme il nous avait interprété... ».

Un peu plus loin (*Berakhot*, 56 *a*), le Talmud met en scène Abbayi et Raba allant faire interpréter le songe qu'ils avaient eu par le plus célèbre des onirocrites Bar Hadya. A la fin, le livre de ce dernier étant tombé, Raba y lut cette sentence : כל החלומות הולכין אחר הפה. « Tous les songes suivent la bouche ».

Du Talmud de Babylone il ressort, dans tous les cas, qu'on at-

tribuait à cette sentence une antiquité plus haute que l'époque de R. Eléazar ben Pedat. Elle était connue avant lui en Palestine et Eléazar n'a que le mérite de l'appuyer sur un verset biblique. Pareillement, dans la sentence que les sources palestiniennes attribuent à R. Yohanan, la forme primitive s'est conservée, Yohanan n'a fait qu'y ajouter les mots : חוץ מן היין.

Voici donc les leçons de cette vieille sentence, telles que les donnent les textes palestiniens :

החלום הולך אחר פתרונו
החלום (הכל) הולך אחר הפתרון
אין החלום הולך אלא אחר פתרונו
החלומות הולכין אחר פתרוניהם

Dans le Talmud babylonien, il n'y a qu'une seule leçon : כל החלומות הולכין אחר הפה. La forme palestinienne est évidemment plus simple et plus naturelle, mais ce n'est pas seulement à ce titre qu'elle paraît être la forme originale. Le verset biblique, qui est, selon R. Eléazar, le fondement de notre sentence, parle de l'interprétation du songe (פתר), et nous pouvons supposer que, dans la sentence même, le mot qui signifie l'interprétation (פתרון) n'a pas été omis. D'ailleurs, l'expression הולכין אחר הפה « les songes suivent la bouche » ne rend que d'une manière forcée ce qu'elle veut dire et c'est seulement l'habitude qui nous la fait traduire par « l'interprétation du songe ». Par lui-même הפה peut indiquer aussi le récit du songe, et non l'interprétation. Or, comme dans les textes palestiniens, et cela sous quatre formes différentes, la sentence parle d'interprétation et non de « bouche », on peut supposer qu'à l'origine elle était conçue de la même façon en Babylonie. On peut aller plus loin et deviner la manière dont s'est produite l'altération. La leçon babylonienne était ainsi, sans doute : כל החלומות הולכין אחר הפתרון (ou אחר הפתרונים). De bonne heure on aura abrégé le dernier mot, en ne laissant que l'article ה et la lettre initiale du mot : הפ׳. Puis, on aura pris le signe de l'abréviation pour la représentation ordinaire de la finale ה, puis on résolut l'abréviation en écrivant ה, d'où הפה. Ce qui prouve que cette altération se produisit de bonne heure, c'est que c'est seulement la nouvelle forme de la sentence qui est rapportée par les plus anciens textes du Talmud de Babylone. Mais, d'après ce que nous venons d'exposer, cela n'empêche pas la supposition qu'à l'origine la sentence, en Babylonie, était conçue dans les mêmes termes qu'en Palestine.

W. Bacher.

NOTES DIVERSES

Le chiffre de Sabbataï Cevi. — M. A. Epstein a publié, dans le n° 52 de la *Revue*, une lettre très intéressante d'Abraham ha-Yakhini ; les allusions mystiques et cabbalistiques y sont semées à profusion, il ne les a pas toutes notées. Qu'il me soit permis d'en relever trois assez curieuses.

On nous dit, au § 5 (p. 212) : כי האלהים עשה בימי שהגיד לזרובבל לימים האשונים נגיד מר"י עז"ו שר צבא נדחים שוב הקב"ה ויתן להם פתחון פה כזלזלו ולתרפו לנשיח האביתי. Il me semble qu'on nous fait palper du doigt la présence de ce vrai Messie sous les traits du Seigneur-Puissant, général de l'armée céleste ; les sigles sont là pour nous en avertir, et, au surplus, les mots צבא et שוב sont tenus de nous remémorer le nom de שבתאי צבי. J'emploie à dessein la lecture pleine, car, bien qu'Abraham mette en avant pour le chiffre du Messie מספר ת"ת"ח, il se préoccupe tout autant du nombre 815 = שבתאי צבי, comme l'a d'ailleurs démontré M. Epstein. Ajoutons, pour notre part, que le nombre 815 a l'avantage inestimable de représenter ת"ת"ח, c'est-à-dire le don de l'Éternel, et de se rattacher ainsi individuellement à la personne de Nathan de Gaza, auquel la lettre est adressée. שוב ..... בי (remarquez la place de שיב immédiatement à côté de הקב"ה) donne 1621 = 2 × 815 — 9 ; les neuf unités qui manquent sont celles qui ont été enlevées à צבי pour en faire צבא, dont la portée mystique est considérable.

La fin du § 14 (p. 215) : כי אני יוסף אחוז בעקבות יוסף הוא השלים רביני הקדוש, etc., rentre dans la même catégorie. Notre saint Maître, c'est Nathan, comme dans tout le reste de l'Epître ; on l'appelle יוסף (Qu'il ajoute), à titre de bénédiction par rapport à נתן (Il a donné) ; en outre, Nathan offre aux âmes la nourriture spirituelle, comme Joseph a donné aux affamés le pain quotidien. Le même nom a été appliqué au prophète un peu plus haut (§ 12, p. 214) : ויעל יוסף שמיאל והבריו אני קורא ; le Ps. xcix, 6 [1], est visé pour Samuel, qui n'est autre que Samuel Primo, un des disciples de Nathan désigné au § 11. Joseph pourrait être le beau-père de Sabbataï, comme dans les mémoires de Baruch d'Arezzo (p. 219), s'il en était question spécialement comme d'Aaron et de Samuel,

[1] Abr. ha-Yarhimi vient de faire l'éloge d'Aaron, un autre partisan du pseudo-Messie.

et si le § 14 ne renfermait pas justement à l'endroit où nous sommes, des prières ardentes pour Nathan de Gaza. Nous tiendrons la clef de l'énigme quand nous aurons reconnu que הוא השלים = 366 (nombre des jours de l'année solaire bissextile), qui représente le chiffre des veines dans le corps humain et d'une catégorie des commandements divins + 1, tandis que אברהם (nom du signataire) donne 248, chiffre à la fois des membres du corps et de l'autre catégorie des commandements, de sorte qu'ils se complètent l'un l'autre : אחזו בעקבות, avec cette différence que la prépondérance de Nathan est marquée par l'unité de trop. Si Abraham s'arroge ainsi le nom de Joseph, c'est probablement parce que יוסף égale 156, chiffre du mot קנא"ה, *zèle*, ce qui s'accorde avec son assertion : וכל מחשבותי לשם שמים.

Je propose de lire au § 17 (p. 215), au lieu de : משי"ה יגלה חושם העלוין בחושם והיתה וכו', qui n'a pas de sens, — משיח יגלה חושם עלוין כצלם והיתה שורת רצון יראו עינינו וישמח לבנו יעקב אש יוסף להבה בכח אל המיוחד. Les premiers mots donnent 815 = שבתאי צבי ; la phrase : יעקב... להבה a la même valeur.

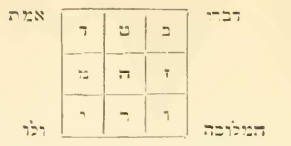
Je pense que c'est un *lapsus calami* qui a fait rendre מאתיק par *traduit* (p. 217, l. 1) ; lisez : *copié*.

Un talisman arabe. — Dans son travail sur les Démons, les Esprits et les Incantations chez les anciens Arabes (*Wiener Zeitschrift f. die Kunde des Morgenlandes*, t. VII), M. Vloten cite, d'après un ms. de Leyde (p. 238), le petit sceau, c'est-à-dire le sceau בטר (en caractères arabes), et il en donne la forme. Je ne crois pas me tromper en lui assignant une origine juive ; en effet, la formule apposée aux angles du carré : קוסה אלהק ולה אלמלך est une traduction littérale de : דברו אמת ולו הגבורה. Et puis, les lettres inscrites en arabe ne signifient rien en arabe, tandis que la transcription hébraïque nous ouvre les yeux sur la composition du talisman.

מיכאל	ד	ט	ב
	ג	ה	ז
	ח	ר	ו

עזריאל

Seulement il me semble que ג et le ח sont une erreur de copiste pour מ et י, confusion possible dans l'alphabet arabe. De même que l'ange עזריאל est à côté du ז, de même מיכאל doit être à côté de la lettre caractéristique de son nom מ.



Tout d'abord, la 1re ligne horizontale nous donne 15 = יָהּ,
la 1re ligne verticale, également = יָהּ,
formant, avec le petit carré de gauche, la phrase : יָהּ יָהּ הֵרִים [1], le triangle inférieur offre le tétragramme tronqué : יהו, ou entier : יהוה. En suivant l'ordre vertical, nous trouvons : בָּזֹאת טָהֵר דָּמִי [2]. Si nous sautons d'un coin à l'autre dans le sens indiqué par la formule de glorification, pour déchiffrer ensuite la croix intérieure, nous obtenons : בְּדִיו טָהֵר זֹאת [3]. En allant capricieusement, mais en suivant néanmoins un certain système, nous lisons encore : בָּזֹאת דּוֹר יִנּוֹט [4].

Un titre chez les Juifs. — M. Théodore Reinach a, dans un savant article (*Revue*, n° 52), commenté une inscription juive des environs de Constantinople. J'ignore si סבא est employé comme nom propre en Babylonie ; le Talmud (Nidda, 61 *a*) parle d'un village כפר סבא, mais il est, pour le moment, impossible d'en déterminer l'étymologie. Il est parfaitement vrai que les Juifs ont de tout temps affectionné le terme de *vieillard* et en ont affublé leurs enfants ; après avoir dit Géronte avec les Grecs, ils empruntèrent aux peuples de langue latine leur *Senior* et finirent par s'approprier *Alter* en Allemagne ; Senior et Alter continuent à être en vogue jusqu'à ce jour chez les Juifs de Pologne, de Lithuanie et de la Petite-Russie.

סופר n'a jamais été l'équivalent de רבי ; c'est encore aujourd'hui le terme officiel pour désigner l'écrivain qui copie les textes des phylactères, des *Mezouzot* et des rouleaux de la Loi. Il est vrai que l'école d'Esdras, dont tous les efforts s'étaient portés sur l'établissement du canon des Livres Saints, comme on le voit par un passage du traité *Kiddouschin*, 30 *a*, ne connut que le titre de סופרים pour ses représentants les plus autorisés ; mais ceux-ci, suivant la devise de leur maître, faisaient surtout de l'exégèse : עיקרן נדברי תורה ופירושן נדברי סופרים, ainsi s'exprime le Talmud

[1] L'Eternel, l'Eternel a élevé.
[2] Par ceci purifie mon sang.
[3] Par l'encre purifie l'impureté.
[4] Par celui-ci le siècle sera ébranlé.

de Jérusalem (*Sanh.*, 30*b*) ; il dit encore (*Schekalim*, 48*c*) : שינשו את ההורדה כפורות כפורות, et ajoute, au sujet d'Esdras : כשם שהיה כופר בדברי תורה כך היה כופר בדברי חכמים. Le כופר était bien, d'après le traité *Guittin*, le greffier, *scriba*, γραμματεύς, peu estimé à Athènes, moins méprisé en Sicile, dont parle Reiske, à la p. 202 et à la p. 478 de son éd. du roman de Chariton, Leipzig, 1783. C'était encore le maître d'école primaire, dont traite si curieusement le Talmud de Jérus., traité *Haguiga*, 76*c* (règle 7). Voir aussi l'article כופר dans le dict. de Levy. Le כופר remplissait le rôle du *litterator*, qui *ruditu cœmit*, selon l'expression d'Apulée, *Florides*, IV.

Il est inadmissible qu'un lapicide ignorant se soit avisé, par un scrupule de puriste, d'éviter la répétition d'une même racine et ait eu recours à un mot insolite, comme παλαιῶν, pour signifier le rang d'un personnage officiel bien connu dans la nomenclature courante. L'inscription porte : αιπηστατις τον παλεων ; le premier mot est certainement, comme l'a établi M. Reinach, ἐπιστάτης = רַאש ou רַיש ; τον est pour τῶν ; je soupçonne un δ à la place du λ et je propose de lire correctement παιδειῶν. Un *sofer*, dans une petite communauté, était parfaitement apte à diriger les études dans les תַּרְבִּיצֵי, où leur niveau n'était pas très élevé, à en juger d'après l'opinion des Gaonim (cf. Levy, *Neuh. Lex.*, IV, 667). Nous lisons dans Platon, *République*, I, § 4, comm. : ἐαν μὴ σφεῖς αὐτων ἐπιστατήσωσι τῆς παιδείας [1] ; l'expression est donc bien grecque. Il n'y a pas jusqu'au pluriel qui n'ait sa raison d'être, appuyée par un exemple de Platon (Lois, III, § 12) : ὁ δέ, ἅτε τῶν αὐτῶν παιδειῶν γενόμενος ἔκγονος.

Je crois qu'il faut rayer de la liste des charges de la synagogue la curieuse expression ἐπιστάτης τῶν παλαιῶν, et la remplacer par ἐπιστάτης τῶν παιδειῶν = רַיש תַּרְבִּיצֵי.

DAVID DE GUNZBOURG.

M. Théodore Reinach, à qui nous avons communiqué l'épreuve de l'article de M. de Gunzbourg, nous prie d'insérer la note suivante : « Je regrette de ne pouvoir accepter ici l'interprétation proposée par M. de Gunzbourg pour le terme γραμματεύς : — qui a certainement dans l'épigraphie judéo-grecque une signification plus large que celle de scribe — ni surtout la correction παιδειῶν pour παλεων (παλαιῶν). Il ne suffit pas d'un exemple de Platon, dont on connaît le style poétique, pour justifier l'emploi de ce pluriel abstrait dans un texte aussi vulgaire ; jamais un maître d'école n'a pu être qualifié officiellement de « surveillant des éducations ». D'ailleurs, le texte est clair : le Λ est bien un Λ, et il n'y a aucune trace des deux I intercalés par M. de G. Il ne faut jamais supposer des fautes ou des omissions de ce genre sans une nécessité absolue. »

[1] Les différentes leçons des mss. ne concernent que la disposition des mots qui nous intéressent.

NOTES SUR L'HISTOIRE DES JUIFS EN ESPAGNE

1. *Raymond Lulle convertisseur des Juifs.*

Don Jaime Ier d'Aragon et ses successeurs déployèrent un zèle bien plus ardent que les autres souverains des royaumes espagnols pour convertir les Juifs. Aussi obligèrent-ils les Juifs par des décrets royaux, dès l'année 1243, à assister aux sermons prononcés dans les églises par les convertisseurs; sous aucun prétexte, les Juifs ne pouvaient se soustraire à cette obligation. Plus tard, les ecclésiastiques furent autorisés par le roi à accomplir leur œuvre de prosélytisme même dans les synagogues. Très fréquemment, c'étaient des Juifs convertis qui poursuivaient de leur haine leurs anciens coreligionnaires. Un apostat, Jaime Perez, qui n'est pas autrement connu, fut autorisé par le roi Jaime II à prêcher le christianisme aux Juifs dans leur synagogue [1].

Parmi les convertisseurs espagnols se distingua Raymond Lulle, l'inventeur de ce qu'il a appelé le « Grand Art ». Après avoir mené une vie fort dissipée, il s'avisa tout à coup de faire pénitence, il devint pieux, voua ses forces et son intelligence au service de l'Église et chercha à faire des prosélytes. Il composa de nombreux ouvrages contre les Juifs et les musulmans [2], entre autres, un opuscule intitulé : *De prædicatione contra Judæos et Sarracenos*. Mais jusqu'à présent on ignorait qu'il eût également prêché dans les synagogues. Au mois de novembre 1299, Jaime II lui permit « d'enseigner aux Juifs les vérités de la religion catholique dans les synagogues de toutes les provinces d'Aragon, pendant les jours de sabbat et de fête ». En même temps, le souverain ordonna à toutes les communautés juives de son royaume d'aller écouter ces jours-là les sermons de Raymond Lulle. Il est vrai qu'il leur accorda le droit de répondre à ces sermons et de les réfuter, sans que toutefois ils pussent y être contraints.

Voici ce document :

Jacobus, etc.

Tenore presentium notum fieri volumus universis, presentes litteras inspectiores, quod uos concedimus et damus licentiam magistro Raymundo Lulio quod possit predicare in sinagogis judeorum die-

[1] *Arch. de la Corona de Aragon*, Reg. 204,5, fol. 174.

[2] Il a écrit : *Liber contra Judæos*; *Liber de reformatione hebraica*; *De Adventu Messiæ contra Judæos*, etc. Voir Helfferich, *Raymund Lull und die Anfänge der catalonischen Litteratur*, Berlin, 1858, p. 106, 85.

bus sabbatinis et dominicis per totam terram et dominationem nostram, et exponere judeis predictis Fidei Catholice veritatem, admissis religionis quibuscumque ad predicationem ipsam accedentibus. Nos enim damus per presentes firmiter in mandatis, universis et singulis aljamis judeorum totius terre nostre quod ipsi, diebus predictis sub forma predicta, audiant et audire teneantur prefatum magistrum R. Lullium, et si voluerint, oportunitate captata, possint respondere ejus predicationi et expositioni, non tamen cogantur nec cogeri possint eisdem super premissis si noluerint respondere.

Dat. Barchinone III Kalendas novembris anno 1299.

G. de Solanis, mand. regio [1].

2. *Les Juifs de France en Espagne.*

A la suite des nombreuses souffrances qu'ils eurent à supporter au XIV^e^ siècle, après leur expulsion par Philippe le Bel, les Juifs de France cherchèrent de nouvelles contrées pour s'y établir. Je ne sache pas qu'on ait déterminé jusqu'à présent les régions où ils se réfugièrent. Il est certain qu'un grand nombre de ces malheureux exilés furent accueillis en Espagne, et notamment dans la Catalogne et l'Aragon. Soixante des familles expulsées de France se fixèrent, avec l'autorisation royale, dans la ville de Barcelone [2]. L'exemple de cette riche cité de marchands fut suivi par plusieurs comtes. Ainsi les nobles comtes Guillelomo et Berenguer de Anglesola autorisèrent les Juifs à résider dans leurs hameaux et leurs villages ainsi qu'à Bellpuig et dans les vallées de Leu et d'Anglesola. Dans ces dernières localités, ils accueillirent, avec l'autorisation royale, quarante-cinq familles juives, mais on ne sait pas le nombre exact des familles qu'ils reçurent à Bellepuig. Le grand-maître de Calatrava fut autorisé à recevoir trente familles juives à Alcaniz, le comte de Cacosta, dix dans son village d'Algerre, et Oton de Moncada eut le droit d'en accueillir à Aytona. Ceux qui étaient établis à Aytona, appelé aussi Castillo de Aytona, jouissaient de la protection royale [3].

M. KAYSERLING.

---

[1] *Arch. de la Corona de Aragon*, *Boletin de la Sociedad Arqueologica Luliana* (Palma, 10 Julio de 1889).

[2] *Archivo de la Corona de Aragon*, Reg., 203, f° 13, du mois d'août 1311 ; voir aussi De los Rios, *Los Judios de España*, II, 151.

[3] *Arch. de la Corona de Aragon*, documents des années 1322 et suiv.

BIBLIOGRAPHIE

En raison de l'abondance des matières, la Revue bibliographique et la Chronique sont ajournées au prochain fascicule.

BARTH, **Etymologische Studien zum semitischen, insbesondere zum hebræischen Lexicon.** Leipzig, 1893.

Cet ouvrage a déjà été signalé dans la Revue bibliographique, mais un travail de M. Barth mérite plus qu'une simple mention. Dans les *Études étymologiques*, M. B. montre l'identité d'un certain nombre de racines hébraïques avec des racines appartenant à d'autres langues sémitiques. Si les rapprochements que fait M. B. ont jusqu'ici échappé à l'attention des sémitisants, c'est que les racines à comparer diffèrent entre elles par la place des lettres dans la racine ou la prononciation des consonnes de même organe. M. B. non seulement a su reconnaître l'identité de ces racines, malgré les métathèses et les substitutions réciproques des consonnes, mais encore il montre que ces altérations elles-mêmes des racines ne se produisent pas d'une manière arbitraire, mais sont dues à des influences phonétiques déterminées. C'est un point très important et que M. B. fait ressortir nettement.

La recherche des étymologies ne présente pas seulement un intérêt de curiosité; elle permet parfois de préciser le sens des mots dont elle dévoile les origines et de distinguer dans une même racine des acceptions qu'on serait tenté de confondre. C'est ainsi que M. B. a essayé de fixer la véritable signification de plusieurs mots hébreux, tels que חָלַק « flatter » et non « affaiblir »; חֲלִיפוֹת « couvertures », d'après l'assyrien; חָפַר « ressembler »; אֵפֶר « poussière » (et non pas seulement « cendre »); קָוָה « prononcer », etc.

Si séduisantes et même si convaincantes que soient, en général,

les étymologies proposées par M. B., quelques-unes nous semblent ne pouvoir être acceptées sans réserve. Nous nous permettons de soumettre à M. B. les doutes que nous éprouvons.

Tout d'abord, nous ne pouvons nous empêcher de faire une remarque qui s'applique même aux rapprochements de racines les moins contestables. De ce qu'une même racine hébraïque répond à deux racines différentes d'une langue autre que l'hébreu, l'arabe, par exemple, il ne suit pas nécessairement que l'hébreu ait réuni deux racines différentes en une seule. L'arabe peut avoir dédoublé une racine unique primitive, comme M. B. l'a observé lui-même (p. 31). A notre avis, il eût fallu tenir compte plus souvent de cette possibilité. Ainsi M. B. n'admet pas que בָּרֹד « pointillé » soit en rapport avec בָּרָד « grêle », parce que l'arabe présente un mot *arbad* qui signifie « noir pointillé de rouge ». On doit sous-entendre évidemment que בָּרָד « grêle » répond à l'arabe برد « froid ». Il est clair que, si le sens de « froid » est primitif, et celui de « grêle » dérivé, il n'y a pas de rapport entre برد « froid » et ארבד « pointillé », donc il n'y en a pas non plus entre בָּרָד « grêle » et בָּרֹד. Mais il se peut aussi que la signification de « froid » vienne de celle de « grêle »; dans ce cas, برد « grêle » a pu donner naissance en arabe à deux racines différentes, l'une برد pour l'idée de « froid », et l'autre ربد pour l'idée de « pointillé ». Rien n'empêche alors que בָּרָד soit comparé avec בָּרֹד. — De même (p. 12), les différentes acceptions de לוה en hébreu, bien que répondant à diverses racines en arabe, sont, en réalité, très voisines l'une de l'autre, et ont certainement toutes une même origine. — De même encore (p. 43, note 2), on ne peut séparer שׁמר « veiller » = ar. كمر, de שׁטר « surveiller » = arabe شمل. Ici aussi l'arabe aura dédoublé la racine unique primitive.

Nous passons maintenant aux observations portant sur l'explication ou l'étymologie des mots sémitiques.

P. 17. L'explication de עונה (Ex., XXI, 10) par « temps », qui serait un euphémisme pour désigner les relations conjugales, a fait fortune chez les anciens et chez les modernes. Cependant on ne peut s'empêcher de trouver étrange que le législateur ait cru devoir régler une matière aussi délicate, et, en outre, qu'il ait employé un terme aussi vague que celui de « temps ». Si nous ne nous trompons, c'est Luzzatto qui a proposé d'expliquer עונה par *habitation* en le comparant à מזון. Après la *nourriture* et le *vêtement*, on s'attend à trouver le *logement*, et non pas autre chose. Saadia, dans son Commentaire sur les Proverbes, emploie, à plusieurs reprises, une locution tout à fait analogue à שאר כסות ועונה, qui est קות סתר כּן, et il se croit obligé de l'expliquer par les synonymes טעאם לבאס מנזל. Néanmoins pour le passage de l'Exode même, Saadia adopte l'explication commune. Dans שאר כסות ועונה, on a une locution évidemment archaïque, et qui a une acception tout à fait générale. Le mot עונה ayant disparu de la langue, on a voulu en déterminer le sens d'après

le contexte, et on s'est mépris sur la véritable signification du mot. עִזָּה veut donc dire probablement « logement, abri ».

P. 26. A l'arabe *sabâra*, il semble qu'on peut comparer l'araméen סְבַר « supposer, penser », devenu en hébreu שִׂבֵּר « espérer ».

P. 27. Séparer טֶרֶף « proie, nourriture » de טָרַף « déchirer », nous paraît bien hasardé. Dans l'arabe *turfat*, l'idée essentielle est celle de délicatesse, et non pas celle de nourriture.

P. 28. Le mot obscur תִּפֵּת ne suffit pas à faire rejeter l'explication de Paul de Lagarde pour אתים « rendre, vomir ».

P. 31. Le rapprochement entre l'assyrien *schêpu* et l'arabe שׁוּר est au moins douteux. Ne pourrait-on pas comparer *schêpu* à כַּף (dans le dialecte babylonien כַּיְפָא)? En français on dit bien *extrémités* pour *pieds*.

P. 35. Nous croyons qu'on acceptera difficilement l'identification de l'araméen כְּדוּ, « maintenant » avec l'arabe قَدْ. Cette particule ne signifie pas en arabe « maintenant » mais « déjà », ou plutôt, devant le parfait, elle indique le vrai passé. Il nous a toujours semblé que קְדוּ est l'abréviation de קְדַם, comme סְ est l'abréviation de סוֹף et indique le vrai futur. Avec cette explication on comprend également que קְדוּ signifie « parfois » devant l'imparfait, car on peut le traduire : « il est déjà arrivé que », d'où le sens de *parfois*.

P. 35 et 39. La question de savoir si le syriaque כְּדוּ « assez » doit être mis en rapport avec l'arabe قَدْ, d'une part, et de l'autre, avec le כְּדֵי de la Mišna est difficile à résoudre. Mais supposer que le biblique דֵּי dérive d'une racine כדי, où, par erreur, on aurait pris le *kaf* pour une préposition, nous semble inadmissible. Nous serions assez disposé à comparer דֵּי (devenu à l'absolu et devant les suffixes דַּי) avec l'arabe دِيَةٌ, qui signifie « rançon » et vient de la racine ودي, en hébreu וָדָה « reconnaître ». L'idée de « rançon » amène celles d' « équivalence » et de « suffisance », et דֵּי serait à דִּיָּה ce que דֵּעַ est à דֵּעָה.

P. 41. Si on doit expliquer נִצְיוֹן par l'arabe, ne vaudrait-il pas mieux y voir la racine נוּן « s'approvisionner » ?

P. 56. M. B. aurait pu faire remarquer que סִעָה, en arabe, répond aussi à שִׁעָה.

P. 60. Le mot חֲיָ de la Mischna se trouve déjà dans la Bible (Gen., XLVII, 23) : חַא לְכֶם זֶרַע.

P. 62. Ne peut-on pas admettre que נִיעַל « être infidèle » est lui-même dérivé de עוֹל, comme l'arabe *maghala* le serait de *ghâla*? נִיעַל et *maghala* seraient tous deux des dénominatifs.

Ces observations ne diminuent en rien, dans notre pensée, la valeur des *Etymologische Studien*, qui restent un complément remarquable de la *Nominalbildung* de M. Barth.

MAYER LAMBERT.

מדרש אגדה Midrasch Aggada sur le Pentateuque, édité pour la première fois par Salomon Buber. Vienne, 1893. 2 parties.

Le titre hébreu de cet ouvrage indique qu'il a été publié d'après un ms. d'Alep, *unique* et *très ancien*. Or l'éditeur dit lui-même, dans la préface, que ce ms. a été écrit au XVI^e^ siècle, il n'est donc pas très ancien. Quant à savoir s'il est vraiment unique, c'est un point qu'il reste à vérifier.

M. Buber a donné à cet ouvrage le titre de מדרש אגדה, parce que Raschi place ces mots de מדרש אגדה au commencement de certaines citations qui se trouvent dans ce livre. Mais ces mots, dans Raschi, ne désignent pas le titre d'un ouvrage, ils indiquent simplement qu'il s'agit d'explications agadiques, par opposition au sens simple, au פשט[1]. Le titre adopté par M. Buber pourrait faire croire que Raschi cite l'ouvrage dont nous nous occupons ici, d'autant plus que M. B. appelle l'attention, dans des notes, sur tous les passages de ce livre qui se trouvent dans Raschi, précédés des mots מדרש אגדה. Mais il n'ajoute pas que Raschi cite aussi un très grand nombre d'explications précédées des mots מדרש אגדה qu'on ne rencontre nullement dans l'ouvrage qu'il a édité. Il serait plus juste d'appeler ce livre מדרש התורה, d'après l'épigraphe, qui est ainsi conçu : בשם אל אדום וכורא... נתחיל לכתוב מדרש התורה. Peut-être ce titre fait-il allusion aux mots de *K'iddouschin*, 49 *b* : מאי תורה מדרש תורה.

Ce titre inexact a, du reste, son histoire. Comme le compilateur de notre מדרש rapporte, sans en indiquer la source, presque toutes les explications citées par Raschi au nom de יכוד של ר' משה הדרשן, M. Buber croyait d'abord que son ms. d'Alep contenait l'ouvrage de R. Moschè ha-Darschan, considéré jusqu'alors comme perdu. Quand je vis M. Buber à Lemberg, dans l'hiver de 1889, l'ouvrage était prêt pour l'impression, avec le titre de יכודו של ר' משה הדרשן ; la *Quarterly Review* (1891, p. 157) annonça qu'on avait retrouvé l'ouvrage de Moschè ha-Darschan. Comme j'étais alors justement occupé de mon étude sur ce rabbin, il me suffit de jeter un coup d'œil sur le ms. pour être convaincu qu'il n'avait aucun rapport avec le יכוד, car je m'aperçus qu'il ne contenait que le passage du

[1] Voir Raschi, Genèse, VII, 23 : זהר פשוטו, ומדרש אגדה ; *ibid.*, VIII, 7 : ומדרש אגדה שמיתתי ; פשוטו כמשמעו אבל מדרש אגדה... Michée, I, 15 : משמו של ר' מנחם. Raschi dit aussi, Genèse, III, 8 : ויש מדרשי אגדה רבים ; וכבר סדרום רבותינו על מכונם בב"ר... ; *ibid.*, 21 : ויש מדרשי אגדה אבל אין מיושבין על פשוטו. On voit donc que par les mots מדרש אגדה Raschi veut dire des explications homilétiques ; M. Buber s'est donc trompé sur le sens de ces mots. Il cite inexactement (p. XII) d'après Raschi : ובמדרש אגדה התקתי מיכודו של רמ"ד ; Raschi a ומדרש אגדה התקתי sans ב.

יסוד mentionné par Raschi, mais non pas ceux qui étaient cités dans d'autres ouvrages. En comparant encore d'autres citations du יסוד qui existent dans Raschi avec les passages parallèles du ms. de M. Buber, je fus confirmé dans mon opinion, et, à la suite de mes objections, M. B. remplaça le titre de יסוד של רמ"ה, qu'il avait d'abord voulu donner à son ouvrage, par celui de מדרש אגדה[1].

M. Buber semble pourtant avoir renoncé avec peine à sa première hypothèse, et, tout en exposant dans sa préface, p. VI, « les arguments presque irréfutables » qui contredisent cette hypothèse, il nourrit l'espoir qu'il y aura quand même quelque possiblité de la maintenir. Il termine ainsi (p. VII : « Je laisse aux lecteurs attentifs le soin de décider si ce Midrasch peut être attribué à Moïse Darschan ou non; pour moi, je ne suis pas à même de résoudre la question ». Dans les notes, il persiste manifestement dans l'opinion que ce Midrasch est l'œuvre de R. Moïse Darschan, et toutes les fois que le compilateur copie Raschi ou le *Lékah Tob*, M. B. fait cette remarque diplomatique : כן מובא ברש"י , כן מובא בלקח טוב, comme si l'auteur de notre Midrasch n'avait pas été postérieur à ces commentateurs. En réalité, bien des indices prouvent clairement que notre compilateur a copié Raschi et le *Lékah Tob* et connaissait la théosophie née après Maïmonide, ainsi que le langage des traducteurs postérieurs.

Outre les explications de Moscheé ha-Darschan, notre ouvrage contient encore d'autres passages qui se trouvent littéralement dans Raschi, et comme on ne peut accuser Raschi ni d'avoir compilé, ni d'avoir plagié, il faut nécessairement admettre que c'est l'auteur de notre Midrasch qui a utilisé le commentaire de Raschi. Il a également copié le *Lékah Tob*[2]. On pourrait admettre, à la rigueur, que s'il se rencontre, dans ses citations, avec Raschi et le *Lékah Tob*, c'est que tous les trois ont puisé aux mêmes sources, mais plusieurs des passages cités dans le *Midrasch Aggada* prouvent clairement que le compilateur de cet ouvrage a eu sous les yeux le commentaire de Raschi et le *Lékah Tob*. Ainsi, on lit dans le *Midrasch Aggada* sur Deutér., III, 9 (II, 179) : ולמה נקרא שמו שניר שהוא

[1] Dans sa préface, p. VI, M. Buber raconte les choses autrement : « D'abord, dit-il, je croyais que le ms. contenait le *Yessod* ou *Midrasch* de Moïse Darschan, cité fréquemment par Raschi dans son commentaire sur la Bible, parce que les citations de Raschi se trouvent dans ce ms... Mais après mûre réflexion, je reconnus que mon hypothèse ne s'appuyait sur aucun argument sérieux, car il est possible que l'auteur de notre ms. ait copié dans Raschi les explications qu'il donne de Moïse Darschan ou qu'il ait eu sous les yeux l'ouvrage même de ce rabbin... De plus, notre ms. ne contient pas toutes les citations rapportées par Raschi au nom de Moïse Darschan... et d'autres auteurs, en dehors de Raschi, donnent, au nom de Moïse Darschan, des explications que je ne trouve pas dans ce ms. » M. Buber ajoute dans une note : « M. A. Epstein a publié récemment sur Moïse Darschan une brochure où il a réuni un grand nombre d'explications citées au nom de ce rabbin dans des ouvrages imprimés et manuscrits. Ces explications manquent également dans mon ms. » En réalité, M. Buber connaissait déjà ce fait en 1889.

[2] M. Buber dit, I, 166 : זה מובא בשלה בלקח טוב.

הר השלג כי לעולם ימצא בו השלג, ובלשון כנען אומר לשלג שנר. Le compilateur, qui parlait arabe, comme on le verra plus loin, ne pouvait pas savoir que שניר a de l'analogie avec le mot *Snieg*, il a donc copié cette étymologie dans Raschi[1], qui cite encore d'autres termes slaves[2]. A Genèse, XLIX, 5 (I, 109), il dit : מכרתיהם לשון יוני כן קורין לכסין מכירי. Or Ber. rabba, ch. 99, dit : מכרתיהם פי' קורין לחרבות. א"ר יוחנן לשון יוני הוא מכירין. Une glose ajoute : מכירין De même dans Tanhouma. Dans Aggadot Bereschit : כלי חמס מכרתיהם לשון כלי זיין. Raschi dit : מכרתיהם ולשון יונית הוא חרבותיהם. Dans Pirkè di R. Eliézer, ch. 38, il y a : שקלל הסייף בל' יוני מכיר, et dans Pirkè di R. Eliézer, ch. 38, il y a : את הרבם שנ' כלי חמס מכרתיהם. On voit que partout on traduit מכיר par « glaive ». Mais le sens originel de μαχαιρα est « couteau », c'est pourquoi, l'auteur du *Lékah Tob*, qui savait le grec, dit : שכן קורין בלשון יון לסכין מכירין. Le compilateur du Midrasch Aggada suit servilement le *Lékah Tob*[3], et, tout en ne sachant pas le grec, il conserve le mot סכין.

En général notre compilateur donne des extraits d'anciens ouvrages homilétiques ou d'anciens commentaires, mais il en modifie fréquemment le contenu et l'expression[4]; parfois aussi il donne des explications personnelles. On devine le lieu et le temps où il a vécu par le contenu et la langue de son ouvrage. Ainsi, il dit, II, 26 : ומאי איכפת ליה להקדוש ברוך הוא אם שחט מן הירך ואוכל אותו או נותר ואוכל או כשחיטת הגוים האכל. Ces derniers mots semblent prouver qu'il vivait parmi les musulmans et connaissait les rites qu'ils suivaient pour égorger les animaux.

Il dit aussi, II, 159 : והקב"ה הוכיחם על ידי ירמיה ע"ה אשר רגמו אותו בני ישראל במצרים וקברו איתו המצריים מפני שהיו אוהבים אותו שהתפלל על הדגים התמני חיים (lisez התמשחיים) שהיו בנילוס והיו הורגים במצרים, ומלך אלכסנדרוס הוציא עצמיותיו וקבר אותם באלכסנדריה (en arabe, Crocodiles).

[1] Raschi dit : שניר הוא שלג (בלשון אשכנז) ובלשון כנען. Les mots בלשון אשכנז ne se trouvent ni dans Nahmani ni dans le ms. de Leyde. Voir l'édition Berliner pour ce passage.

[2] Voir Raschi, éd. Berliner, p. 184.

[3] *Midrasch Aggada* sur Genèse, XXXI, 40 (I, 81) : יום מיטרן היה שקורין שקוטיניש אבלי חרב (קרח). Cet ouvrage a dû emprunter également ce mot grec au *Lékah Tob*, mais le passage en question manque dans notre édition. Du reste, dans le verset précédent, le *Lékah Tob* donne précisément deux traductions grecques qui manquent dans le ms. de Florence; voir S. Buber sur XXXI, 39.

[4] Ainsi, II, 33, l'histoire du prêtre; II, 56 ...בוא וראה ארבע מיתות; II, 78 אל בי שאמי והיה העולם...; II, 41 איש על הגלו באותות...; II, 51 ולא עוד; II, 159 שאין להם רשות לינגס...; II, 118 כרום הצדה...; אלא... Dans I, 42, il appelle la fille de Loth פלוטית, au lieu de כלה; I, 82, il dit : הצילני נא מיד אחי, אחי שבא אלי נכוחו של עשו, שנשבעה ששלח ובחק את יעקב לפדן ארם, שיגר עשו אוש אחריו ששמו אחי. Il semble que c'est par suite d'un malentendu qu'il fait intervenir ici ce nouveau personnage qu'il appelle אחי. En effet, dans Ber. rabba, ch. LXXVI, on lit : מיד אחי מדרש חכמים שבא אלי מבחו של עשו. Telle est la leçon de mon ms. du et du Yalkout. Notre compilateur a cru que אחי était un nom propre de personne.

Dans ce passage se trouve certainement un mot arabe. Quant à la légende rapportée par le Midrasch Aggada et qui était déjà connue des Pères de l'Église [1], notre compilateur l'a sans doute empruntée à un midrasch que nous ne connaissons pas.

Les passages suivants prouvent que notre compilateur a vécu à une époque relativement récente. Ainsi, I, 159 : ניצול עני נחזק מנטו ועני ואביון מגוזלו, עני זה הנפש, וגוזלו זה הגוף, וכן פירשו עני ורוכב על חמור, רצה לומר מורכב הנפש על החומר, או יהיה פירוש ורוכב על החמור שעלב הנפש את הגוף ועזב יתרונות העולם...

Jacob Anatoli, dans מלמד התלמידים, 73 *b*, exprime une idée analogue : וכבר התפרסם שהחכם קורא לכח השכלי החוה בפועל ילד ונרמוז על זה הקדים לו זה עני קרא ור"ל שגע ; 130 *ibid.*, et מסכן...

I, 162 : ראשית בכורי אדמתך, למה נרדי שיחתנו הכתוב, עוד שהדע בי לה' הארץ ומלואה ולא יגבה לבך שתאמר זה שלי וזה שלי, אין אתה בה כי אם גר ובאירח נטה ללון. Cf. *Moré*, III, 39.

II, 437 : ונתן אהרון על שני השעירים גורלות גר', ולמה עישה בן ומוליך אותו השעיר לעזאזל ומבואר לחד גדול וקשה ודותפו עד שיחתך התיבות התיבות, אלא ללמדך שאנו מבקשים מהבורא שמנו זה השעיר... כן אתה נילך מלבו המלבים הקב"ה תפיכל לחשאתנו וראבדו מספרך ולא יהיה להם תקונה. ויש מפרשים אומר (אומרים ?) שישראל עזבו יצר הרע וחשליכו אותו מעלהם כשעיר הזה חמשתלח, ועל זה נאמר ונשא השעיר עליו...

De même, on lit dans Maïmonide, *Moré*, III, 46 : וכאשר יהוה שעיר חמשתלח לכפרת חטאים גדולים כולם... אלא החזיקו תכלית ההתחקה ויושלך בארץ גזרה... אבל אלו המעשים כולם משלים... כלומר שכל מה שקדם ממעשינו נקינו מהם והשלכנום אחרי גויגו והרחקנום תכלית ההתחקה.

II, 40 : ותחלת נבואתו אמר הקב"ה להושע : הושע בנוי חטאר, אמר לו קח לך אשת זנונים, וזה היה בנראה הנבואה לא בהקיץ, כי הכל היה בשנה אחת...

Dans ce passage se trouvent fondues ensemble l'explication du Talmud (*Pesahim*, 87 *b*) et celle d'Ibn Ezra (Osée, I, 2). Les mots אמר לו הקב"ה גרש האשה הזאת עם בניה ne sont pas cités comme un verset d'Osée, comme le croit M. Buber; c'est le compilateur qui parle ainsi, en s'appuyant sur ce passage de *Pesahim* : אף אתה גרול עצבך מנוחה.

II, 41 : אנר לו מי שאמר והיה העולם הוא אחד ודיבורו אחד ולבו שאינו משתנה גם דיבורו לא ישתנה.

II, 59 : ושש שנים תזרע... ובשנה השביעית וגו' לקיום חידוש העולם...

II, 187 : ד"א לא יהיה בך עקר שבשעה שהגוים שואלים אתכם שם דבר שלא תהיו עקרים מלהשיב להם תשובה נצחית.

On sait qu'après les Alexandrins, l'interprétation allégorique de la

[1] S. Herzog, *Encyclopædie*, 1re édition, t. VI, p. 482.

Bible fut de nouveau mise en honneur par Maïmonide et qu'elle atteignit son apogée au XIIIe siècle [1]. Or, comme notre compilateur a fréquemment recours à ce mode d'interprétation, on peut en conclure qu'il vécut longtemps après Maïmonide, probablement au XIIIe siècle et dans un pays musulman. En tout cas, il eut à sa disposition de nombreux documents, car bien des extraits qu'il donne ne se retrouvent pas dans notre littérature rabbinique et ont, par conséquent, été empruntés à des ouvrages qui sont aujourd'hui perdus. Il n'indique pas le titre des ouvrages qu'il a utilisés, mais on en devine quelques-uns parce que d'autres auteurs en ont donné les mêmes citations que lui. Ainsi, nous lisons dans I, 170 : ועשית את הנזובה, זה שאמר התכתם מה יפית ומה נעמית, אמר ר' עקיבא. אמר ר' אלעזר בן עזריה... Ce même passage est rapporté par le Yalkout au nom de la Pesikta rabbati. Notre Pesikta rabb. n'a pas ce passage, mais, comme je l'ai prouvé ailleurs [2], il existait encore une Pesikta sur le Cantique des Cantiques que notre compilateur possédait certainement.

Le Midrasch Aggada contient bien des passages qui se trouvent également dans le בראשית רבתי manuscrit. Ainsi, I, 2 : ויתחולל התזריה בבי"ת... ד"א למה בבי"ת כנגד זבד ונקבה... ; I, 15 (v. Buber) : ויהי השמש : I, 33, אמר ר' יוסף ק"ב שנה קודם שעולה הקב"ה... ויהי השמש באה, בשיגיע מלכות משיח... ; I, 34 ; לבוא, זה משיח... Notre compilateur eut donc sous les yeux soit Bereschit rabbati, soit Rabba derabba, source du Ber. rabbati [3]. Il utilisa aussi très fréquemment le Midrasch Abkhir, comme le montre M. Buber à propos des passages I, 22, 51, 58, 59 et 60 ; j'y ajoute I, 15, ולמה נקרא שמו מהושלח... Le Yalkout donne également quelques extraits du Midr. Abkhir sur מהושלח.

On ne pourrait pas se servir du מדרש אגדה pour une étude critique des textes, parce que le compilateur modifie souvent les textes qu'il emprunte (voir ci-dessus) ; il commet même parfois de grossières erreurs, comme le démontrent les exemples suivants :

I, 25 : אלה תולדות שם, למה Bereschit rabba, ch. XXXIX : למלך שהיה עובר בטרקוס למקום מיוחד התכתם שם שם שני פצועים, ונפלה מרגלית מעל ראשו. עמד משל לאדם שאבד אבידה ומבקשה המלך והתעמיד פמליא שלו שם, באשפה, והביא עכברים שהם ועשה צבורים והביא מכברות וכבד את הראשונה ולא מצאה... צבורים באשפה עד שמצאו האבידה, וכיון שמצאו האבידה מיד נפרשו ורבנ' מצאה... כך... כך...

On voit qu'ici le Midrasch Aggada a remplacé le מכברות, « tamis »

[1] Aboulrabi cite un midrasch philosophique où Bar-Kappara (un pseudonyme) expose une explication allégorique. Voir Perles, dans *REJ.*, XXI, 260. Mosché ha-Darschan ne connaît que des interprétations allégoriques de nombres.

[2] *Eldad*, p. 79. Cf. *RÉJ.*, XXVI, 81.

[3] Voir mon étude sur Bereschit rabbati, dans *Magazin*, 1888, p. 66 et suiv. ; dans le tirage à part, p. 6 et suiv.

de Bereschit rabba par עכברים, « souris », et est amené ainsi à dire une sottise. M. Buber ne fait aucune remarque à ce sujet.

I, 40 : סעדו לבבכם... אתר תעברו זה אתר נתן ההכרעות (!) שבתורה. אין אנו יודעין אם אנוש וסעדו לבבכם או אתר תעבורו. Les anciens ont signalé cinq versets bibliques où se trouve un mot au sujet duquel il y a doute (אין לזה הכרע et non pas ההכרעות), s'il faut le rattacher à ce qui précède ou à ce qui suit ; plus tard on ajouta à ces cinq versets un sixième [1]. Mais le verset qui contient les mots וסעדו לבבכם ne fait pas partie de cette série, et, du reste, on ne comprendrait pas qu'on le considérât comme un « verset ambigu », car il ne présente aucune équivoque. Seulement, notre compilateur a commis une bévue. On lit dans *Nedarim*, 37 *b* : אמר ר' יצחק מקרא מיפרים ועשור סופרים וקרין ולא בתיבן וכתיבן ולא קרין הלכה למשה מסיני... מקרא סופרים... עשור סופרים : אתר תעבורו, אתר תלך... Ce passage montre que le verset סעדו לבבכם אתר תעברו fait partie de עשור סיפרים, c'est-à-dire qu'il faut lire אתר sans *tar*, et non pas יאתר (voir Norzi, dans מנחת שי sur Nombres, XII, 14). Au lieu de מקראות שאין להם הכרע, notre compilateur a pris עשור סיפרים !

Qu'il me soit permis de faire maintenant quelques observations sur le texte et les notes de M. Buber. I, 6, לא אמר הקב"ה יהי ... חדשה; ce passage se trouve aussi dans Midrasch *Tadsché*, ch. 7, et dans Ber. rabbati.

I, 23 : ר"א יושבין באהלי שם שעשהו בהו שאמר ומלכי צדק מלך שלום וגו'. M. Buber dit qu'il ne comprend pas les mots שעשהו בהו. Il est facile de voir qu'à la place de בהו, il faut mettre בהן, car on sait que, d'après les midraschim, Malkicédek est identique avec Sem, M. Buber lui-même le fait remarquer à p. 30 à propos de XIV, 18 ; voir aussi Pseudo-Jonathan, *l. c.*

I, 27 : לפי שמצרים היו מבזיהם שהיו שותרים, lire חם מבזי.

I, 84. La correction de M. Buber (note 32) est inutile ; on trouve la même leçon littéralement dans Bereschit rabba, ch. 82.

I, 97. Pour la légende d'Osnat, M. Buber dit (note 29) : לא אדע המקור רק איתא בפרקי דר"א פ' ל"ח. Cette légende se trouve déjà

[1] Jeruschalmi Aboda Zara, II, 7. Dans אבלה ואבלה, n° 194, M. Frensdorf dit : « Abraham Ezra, à la fin de son צחות, s'exprime ainsi : יכל זה אדע בעבור שמצאו בדברי התורה שש עשרה פסוקים במקרא וכו' ». Il répète cette assertion dans son מאזנים, 4 *b*, ed. Heidenheim, où il y a אחד מהגאונים, au lieu de יחיד. N'y aurait-il pas là une allusion à Babli Yoma, 52 *a* et 52 *b* : חנש מקראית בתורה שאין להם הכרע... ? La Massora paraît avoir connu dix de ces versets, cinq dans le Pentateuque (mentionnés dans le Talmud) et cinq dans le reste de la Bible, qui ont été peu à peu oubliés, et dont Abr. ibn Ezra cite quelques-uns, *l. c.* » L'hypothèse de M. Frensdorf est erronée. Ibn Ezra ne s'occupe pas des « versets ambigus », il rapporte seulement une opinion d'après laquelle il ne faudrait pas tenir compte, pour dix versets, de la coupure indiquée par la Massora. Cette opinion est celle de Saadia Gaon ; voir Dounasch, *Kritik*, p. 5, et Kimhi, sur Jérémie, XVII. 12. Le supercommentaire sur Ibn Ezra, *Ohel Joseph*, Genèse, XXIII, 17, énumère ces dix versets. Le אחד מהגאונים est donc Saadia.

dans le Pseudo-Jonathan ; voir mon étude sur Mosché ha-Darschau, p. 39, et Perles, dans *Revue des Ét. j.*, XXII, 93-97.

Ibidem. כי כן כתוב בדברי הימים ואלה בני מיכל ; ce verset se trouve dans II Sam., XXI, 8, et non pas dans les Chroniques.

I, 128. Dans son introduction au *Tanhouma* (p. 12), M. Buber prétend que la partie sur l'Exode du *Tanhouma* antérieurement imprimée n'est autre que le *Yelamdènou*. J'ai combattu cette assertion dans *Bet Talmud*, V, 16 et 208. M. Buber avoue lui-même aujourd'hui que divers auteurs ont emprunté au *Yelamdènou* sur l'Exode des passages qui ne se trouvent pas dans le *Tanhouma*, mais, pour pouvoir maintenir sa première opinion, il dit que, s'ils manquent dans cet ouvrage, la faute en est au copiste. Un tel argument n'est pas très sérieux.

II, 90 : א״ר פנחס בן יאיר... Ce passage, comme on peut s'en convaincre par mes travaux[1] sur le Midrasch *Tadschè*, est emprunté à cet ouvrage. M. Buber consacre à ce texte une longue note, où il ne fait nulle mention de mes travaux et ne tient même pas compte de mon édition de *Tadschè*. Voir plus loin, à propos de II, 156.

II, 103 : שנינתן בן זכיר על שם שלא שנוע לדברי המקום. M. Buber dit que nulle part on ne trouve ces explications relatives aux noms. C'est une erreur. Tous ces noms, jusqu'à ceux de Josué et de Caleb, sont expliqués dans *Tanhouma*, éd. Mantoue, à פ׳ האזינו, comme ici ; voir mon *Mosché ha-Darschan*, p. 28.

II, 131 : והלא סיחון ועוג בני חבריא והוויא הוי... M. Buber dit : ועיין במהרש״א בח״א שהביא וז״ל ושמעתי דאיתא במדרש שזה אחיה בר שמחזאי אניו של עוג כר׳ ולא נודע לי אנא נמצא זה במדרש.

Dans Ber. rabbati, où se trouve la légende de Samhazaï et d'Azaël, on lit : תני שמחזאי הוליד ב׳ בנים ושמותם חייא וחייא (חייא וחייא) ונשאו נשים והולידו סיחון ועוג. Comme חייא et אחיה sont le même nom, il paraît certain que מהרש״א fait allusion à ce passage de Ber. rabbati. A supposer que M. Buber n'ait pas remarqué ce passage dans sa mauvaise copie du Ber. rabbati[2], il aurait pu le trouver dans le *Bet ha-Midrasch* de M. Jellinek, VI, XXIV. Le *Pugio Fidei* donne également ce texte. Voir mon Bereschit rabbati[3], p. 21.

II, 148 : אמר הקב״ה לפנחס אתה למדתה סנגוריא על בני בלשונך שול את חלתי מתנה. M. Buber dit qu'il ne connaît pas la source de ce passage. C'est qu'il l'a cherchée dans les Midraschim sur Nombres XXV, 11, au lieu de la chercher à sa vraie place, Deutéronome, XVIII, 3, où le Midrasch Aggada lui-même (II, 197) lui aurait fourni les indications désirées.

II, 156. M. Buber dit dans note 11 : אתה מוצא ששבעים פרים...

[1] Voir l'introduction au Midrasch *Tadschè*, dans מקדמוניות, et *RÉJ.*, 1890 et 1891.

[2] Voir *Magazin*, 1888, p. 66.

[3] Aboulrabi fait peut-être allusion à חייא et חויא considérés comme personnages légendaires, quand il dit : ואומרים להם מנגי האא האא ובני הוי הון אן מזרע אכנת בת דינה שהביאה הנשר... Voir *RÉJ.*, XXI, 254.

בפסיקתא דיב בתרא פיסקא בירם השניני עצירת קצ"ג עב' א"ר פנחס כל איתם שבעים פרים... ותנאמר ויבא מן מדבר הדשא פ"א נדפס בבירת המדרש ח"ג S 175[1] יתעטרד הפסיקתא חביא בשם ר' פנחס אשר המדרש הלז מיוחס לר' פנחס בן יאיר, ימן בעט' ביכה... ובתנחומא פנחס... מדרש תהלים... חזרת... ועיין בפסיקתא שם בהעדות שלו.

Ainsi, d'après cette note, le Talmud babylonien, le Tanhouma, le Midrasch sur Tehilim et Schir ha-Schirim auraient puisé dans le Midrasch Tadschè! Je crois avoir prouvé que ce dernier ouvrage eut pour auteur Moschè ha-Darschan; en tout cas, il est postérieur de plusieurs siècles à tous ces recueils mentionnés par M. Buber, car il cite (ch. 10) un vers d'Eléazar ben Kalir. Le ר' פנחס de la Pesikta est ר' פנחס בן חנא, qui est nommé si fréquemment dans la Pesikta et les autres midraschim tantôt sous le nom de ר' פנחס, tantôt sous celui de ר' פנחס חבהן בר חנא. Du reste, M. Buber lui-même, dans ses notes sur la Pesikta, auxquelles il renvoie, dit que d'autres versions ont ici ר' פנחס בן חנא.

II, 160 : אמר ר' ברכיה בר יצחק כיכב... La source de ce passage est, en effet, inconnue, mais il faut certainement corriger בר en בש"ר (= בשם רבי), car on ne connaît pas de Berakhia ben Isaac, tandis qu'on sait que Berakhia rapporte souvent des explications au nom de R. Isaac[2].

II, 195 : ויבנו נוח לא נאמר בפסח שמחה... M. Buber n'indique pas la source, qui est la Pesikta di R. Kahana, p. 189, voir aussi החזקר, p. 68.

Des œuvres telles que le Midrasch Aggada, qui n'ont qu'une valeur historico-littéraire ne méritent d'être publiées que lorsque celui qui les édite utilise tous les éléments que la critique met à sa disposition pour déterminer la place qu'elles doivent occuper dans la littérature. Peut-être me sera-t-il permis de faire observer que pour la publication du מדרש אגדה, M. Buber n'a pas suffisamment tenu compte de cette obligation.

A. EPSTEIN.

[1] J'ai donné une nouvelle édition de cet ouvrage, d'après des mss., dans mes *Beitræge*.

[2] Cf. Ber. rabba, ch. III, et Midrasch sur Psaumes, 104; Vayikra rabba, ch. XIII; Ruth rabba, ch. II, cf. Yalkout Schemouel, § 126 (Midrasch Samuel, ch. XX, a inexactement בר יצחק, au lieu de בש"ר, comme on lit plus loin ר' יונן בש"ר יצחק; cf. *ibid.*, ch. V, et Buber, introduction, *s. v.* ברכיה); Kohélét rabba, ch. I; Pesikta, éd. Buber, 55 *b*; Pesikta rabbati, éd. Friedmann, 79 *b*; Midrasch Samuel, ch. V.

Le gérant,
ISRAEL LÉVI.

VERSAILLES, IMPRIMERIE CERF ET C^ie^, RUE DUPLESSIS, 59.

RÉFLEXIONS SUR LES JUIFS

(SUITE [1])

II

L'EXPÉRIENCE.

L'histoire de l'émancipation des Juifs dans les différents États européens depuis la fin du dernier siècle jette une vive lumière sur notre sujet.

Elle montre que dans les États où les Juifs ont été émancipés complètement d'un seul coup, comme en France et en Hollande, cette émancipation est apparue aux générations suivantes comme une mesure de sage politique dont elles se sont applaudies et qu'elles n'ont pas pensé un instant à rapporter.

Elle montre surtout, dans les États qui n'ont d'abord accordé aux Juifs qu'une émancipation partielle, que les Juifs ont fait de leurs droits nouveaux un si bon emploi et que l'État a retiré de si grands avantages de cette mesure encore restreinte, qu'elle s'est développée d'elle-même, par la force que recèle un principe juste, et a partout abouti, après des oscillations et des incertitudes de tout genre, à l'émancipation complète.

L'expérience faite sur une si vaste échelle et dans des conditions si variées est décisive. Elle est la preuve scientifique et rigoureuse que l'émancipation des Juifs n'est pas seulement fondée en principe, mais qu'elle est méritée par les Juifs et éminemment utile à l'Etat. Il n'y a pas de démonstration plus éclatante.

France.

Des tendances favorables à l'émancipation des Juifs s'étaient fait jour en Allemagne dès le commencement du XVIII[e] siècle, et

[1] Voyez plus haut, page 1.

se montrèrent, quoique faibles encore et très hésitantes, dans les règlements du 29 septembre 1730 et du 17 avril 1750 [1], qui ont si longtemps régi la situation des Israélites de Prusse, et dans le célèbre édit de tolérance de l'empereur Joseph II, du 13 mai 1781 [2]. Plus tard encore, les différents États allemands abolirent les uns après les autres le péage corporel (Prusse, Frédéric-Guillaume, 1787; Brunswick, Lünebourg, Hesse électorale, 1803; Hesse-Darmstadt, 1805 [3]).

Mais le véritable mouvement pour l'émancipation des Juifs fut donné par la France. Ce sont les idées de justice, d'équité et de haute sagesse politique qui ont émancipé les Juifs en France et dans le reste de l'Europe.

Dans la séance du 27 septembre 1791, l'Assemblée nationale décréta que toutes les lois d'exception relatives aux Juifs étaient abolies : ce fut d'un seul coup l'émancipation complète [4]. Cette mesure, qui avait été précédée (janvier 1790) de décrets d'émancipation en faveur des Juifs des provinces méridionales [5], fut accueillie sans protestation et même avec faveur dans les départements de langue française où demeuraient des Juifs (Gironde, Basses-Pyrénées, Bouches-du-Rhône, Vaucluse, Meurthe, Moselle). Il en fut autrement en Alsace. La population de cette province était d'origine germanique. Par des causes qui sont encore obscures et qui se réduisent peut-être à un plus grand attachement au passé et à un goût plus vif pour les idées théologiques, la race allemande, elle le prouve aujourd'hui même, a toujours montré une répugnance plus grande pour les Juifs. Dans les premières années de ce siècle, les populations alsaciennes furent effrayées de l'émancipation des Juifs. Il arriva ici ce qui est arrivé dans d'autres pays : le changement apporté à la situation des Juifs semblait inquiétant, leur émancipation apparaissait comme un fantôme plein de menaces. On se figura que bientôt les Juifs allaient posséder toutes les terres de la province, ruiner les paysans, attirer à eux tous les biens des chrétiens. Ces craintes, qu'on a vu se produire aussi, absolument dans la même forme, en Roumanie et en Hongrie, s'appuyaient sur des statis-

[1] Encyclopédie Ersch et Grüber, article *Juden*, p. 93.

[2] Ersch et Grüber, *ibid.*, p. 97; Grætz, *Geschichte der Juden*, XI, p. 17; L. von Rœnne et Simon, *Die früheren und gegenwärtigen Verhältnisse der Juden*, Breslau, 1843, p. 48. Wertheimer, *Die Juden in Oesterreich*, I, 136, dit que le *Toleranzpatent* est de 1782.

[3] Ersch et Gruber, *ibid.*, p. 92.

[4] Halphen, *Recueil des lois concernant les Israélites*, Paris, 1851, p. 9, et note 1, p. 228.

[5] *Ibid.*, p. 1.

tiques imaginaires. Les uns disaient que les Juifs avaient pour 35 millions d'hypothèques sur les terres des chrétiens, c'est-à-dire autant que toute la fortune de la province [1]. D'autres affirmaient que l'ensemble de ces hypothèques s'élevait de 12 à 15 millions [2]. Déjà dans la *Pétition des Juifs établis en France adressée à l'Assemblée nationale le 28 janvier 1790*, on avait fait remarquer que, sur ces douze millions, les Juifs eux-mêmes en devaient la moitié aux chrétiens [3]. Leur créance de 1806, qu'on prétendait être de 35 millions, n'était en réalité que de 9 millions 452,000 francs [4], chiffre en soi insignifiant, surtout si l'on réfléchit que les hypothèques inscrites sont toujours au-dessus du chiffre des hypothèques réelles, parce que rarement on fait faire les radiations, et qu'une partie de ces hypothèques étaient constituées en faveur de prêteurs chrétiens dont les Juifs n'étaient que les intermédiaires.

L'avenir a montré le peu de fondement des plaintes des chrétiens d'Alsace. Les Juifs ne sont pas devenus propriétaires des terres d'Alsace, ils n'ont pas ruiné les paysans alsaciens, le spectre juif, dont on s'effrayait en 1806, disparut bientôt. Les Juifs d'Alsace étaient pauvres à l'époque de la Révolution, ils étaient pauvres encore en 1830, comme le constatait à la tribune le député André [5]. Cependant Napoléon Ier, uniquement pour complaire aux habitants de l'Alsace, prit, après la dissolution du Sanhédrin juif qu'il avait convoqué en 1806, une mesure qui est connue sous le nom de « décret de 1808 [6] » et qui a pesé assez lourdement sur les Juifs, surtout dans les pays allemands qui adoptèrent plus tard cette législation française et où ce décret resta en vigueur longtemps après qu'il était aboli en France (Wurtemberg). Ce décret « arbitraire » et « injuste [7] » soumettait pendant dix ans à un certain nombre de lois d'exception, les créances des Juifs et leur droit de domicile [8]. Il exceptait néanmoins de ces dispositions vexatoires les Juifs des départements

[1] Poujol, *Quelques observations concernant les Juifs*, Paris, 1806, p. 49 ; Guizot, *Revue des Deux-Mondes*, 1867, 1er juillet, p. 18 : « On disait (1806) que plus de la moitié des propriétés (des chrétiens) de l'Alsace étaient frappées d'hypothèques pour le compte des Juifs. »

[2] Rewbell, séance de l'Assemblée nationale du 28 septembre 1791 (*Moniteur* du 29 septembre 1791 ; Halphen, p. 232.

[3] A Paris, 1790, p. 80.

[4] Halphen, p. 526.

[5] *Ibid.*, p. 406. Ce député était Alsacien.

[6] Du 17 mars 1808.

[7] Parole de M. Augustin Périer à la Chambre des députés, le 2 décembre 1830 (Halphen, p. 395) et de M. le comte Boissy d'Anglas à la Chambre des Pairs, le 19 mars 1819 (Halphen, p. 306).

[8] Halphen, p. 44.

de la Gironde et des Landes, qui « n'avaient donné lieu à aucune plainte », et cette exception fut étendue plus tard aux Juifs de Paris (26 avril 1808), à ceux de Livourne (16 juin 1808), à ceux des Basses-Pyrénées (22 juillet 1808), à ceux de quinze autres départements (11 avril 1810)[1]. C'est assez dire combien elle était précipitée, irréfléchie, injuste.

Ce décret fâcheux devait devenir caduc en 1818. Une seule voix s'éleva en France pour en demander le renouvellement, ce fut celle du marquis de Latier, propriétaire du département de la Drôme, à Latouche, c'est-à-dire dans une province où il ne demeure pas de Juifs. Le pétitionnaire s'était donc uniquement inspiré de ses préjugés et nullement des faits ou de son expérience personnelle. En Alsace, au contraire, où l'on avait pu voir ce qu'il y avait de chimérique dans les craintes éprouvées dix ans auparavant, les conseils généraux se bornèrent à demander des mesures provisoires destinées à ménager les transitions, surtout à cause « des désastres des deux invasions et de l'intempérie des saisons [2]. » La Chambre des Pairs s'occupa de la pétition de Latier dans ses séances du 5 février et du 9 mars. Dans cette dernière séance, le rapporteur du Comité des pétitions fit observer que les faits que M. de Latier donnait pour base de sa demande n'étaient pas prouvés. La pétition fut repoussée dans la Chambre des Pairs par l'ordre du jour pur et simple. Dans la Chambre des députés, elle fut (séance du 26 février) renvoyée au Ministre à pur titre de renseignement [3]. On n'en entendit plus parler, le décret de 1808 était définitivement aboli, preuve qu'il n'avait jamais eu de raison d'être.

Ce fut le dernier effort du préjugé contre les Israélites de France. En 1830, lorsque la Chambre décida de salarier les rabbins et le culte des Israélites, les plus éclatants témoignages de satisfaction et d'estime leur furent donnés dans la Chambre des députés, dans la Chambre des Pairs, par le rapporteur, M. Augustin Périer, par divers députés, par le Ministre de l'Instruction publique, par M. Mérilhou, Ministre de la Justice. Tous reconnaissaient que leur émancipation avait été bienfaisante pour eux et pour l'État et que l'expérience qui avait été faite était concluante [4].

[1] Halphen, p. 47, 50, 57.

[2] *Moniteur* du 15 mars 1818.

[3] *Ibid.*, 27 février 1818.

[4] Le projet en faveur du culte israélite fut adopté le 6 décembre 1830, à la Chambre des députés, par 211 voix contre 71, et le 2 février 1831, à la Chambre des pairs, par 57 voix contre 32.

Hollande.

En Hollande, les Juifs furent entièrement émancipés par le décret de l'Assemblée nationale batave du 2 septembre 1796, par lequel l'émancipation des Juifs fut prononcée à l'unanimité [1]. Il y avait, à cette époque, 50,000 Juifs en Hollande, formant la trente-neuvième partie de la population [2].

Voici le texte de ce décret :

« Aucun Juif ne sera exclu des droits ou avantages liés aux droits de citoyen batave et dont il peut souhaiter la jouissance, à condition qu'il possède toutes les aptitudes pour cet objet et remplisse tous les devoirs qui sont exigés de chaque citoyen par la constitution [3]. »

La constitution de Hollande dit à son tour :

TITRE VIII, ARTICLE 134. — « Une égale protection est assurée aux croyants de toutes les religions. Ils jouissent tous des mêmes droits civils et peuvent aspirer au même titre aux dignités, fonctions et emplois [4]. »

Il n'est pas arrivé une seule fois, depuis 1796, qu'une réclamation ou protestation quelconque ait été élevée en Hollande contre l'émancipation des Juifs. Lorsqu'en avril 1842, M. Lipman, avocat à Amsterdam, demanda aux différents ministres de Hollande quels étaient, d'après eux et d'après l'expérience faite depuis le commencement du siècle, les effets de l'émancipation en Hollande, il reçut de tous les ministres la réponse la plus satisfaisante : tous se félicitaient de l'émancipation des Juifs, des services rendus par eux dans le commerce, l'industrie, l'administration, l'armée; tous rendaient hommage et aux Juifs et au grand principe de justice proclamé par la Hollande [5].

Angleterre.

Les Juifs, chassés d'Angleterre en 1290, revinrent dans ce pays en 1655 ou très peu de temps après [6], sous le Protectorat de Cromwell, mais ils y étaient considérés jusqu'à un certain point

[1] Buchholz, *Aktenstücke die Verbesserung des bürgerlichen Zustandes der Israeliten betreffend*, Stuttgart, 1815, p. 32. Cf. *Dibré neguidim*, de Marcus (hébreu).

[2] Grœtz, *Geschichte der Juden*, XI, p. 227 (d'après Marcus ?).

[3] Buchholz, p. 154-156.

[4] *Ibid.*, p. 154.

[5] Lettres reproduites dans Pinner, *Offenes Sendschreiben*, p. 31 et suiv.

[6] Une synagogue était ouverte à Londres en 1662. Voir Picciotto, *Sketches of Anglo-Jewish History*, Londres, 1875, p. 30.

comme des étrangers et payaient pour les exportations la taxe des étrangers, *alien duly* [1]. En 1753, la Chambre des Lords et la Chambre des Communes votèrent un bill permettant au parlement de naturaliser les Juifs ayant une résidence de trois ans en Angleterre. Mais « tout à coup, d'une extrémité du royaume à l'autre, des bruits absurdes, mais universels, de sourdes intrigues, des clameurs furieuses s'élevèrent contre l'acte... Ces vaines rumeurs, en tout autre temps, eussent été méprisées par le ministère, mais on était presque au moment d'une réélection générale... En conséquence, le premier acte qui signala la prochaine séance révoqua formellement le bill en faveur des Juifs, et afin que cette véritable calamité publique fût perpétuée, on motiva cette révocation, dans le préambule de l'acte abrogatoire, en alléguant que l'on s'était servi de cette abrogation pour semer du trouble parmi les sujets du roi [2]. »

Cependant un grand nombre de lois d'exception dont souffraient les Juifs d'Angleterre tombèrent peu à peu, soit par vétusté, soit parce qu'elles furent abolies, comme l'*alien duly*, par des lois générales. Les Juifs nés dans le pays finirent par être considérés comme des indigènes, ceux des colonies avaient déjà reçu le droit à la naturalisation, dès 1740 [3]. Vers l'année 1830, les Juifs d'Angleterre ne souffraient plus que de quelques rares lois d'exception. La plus importante était qu'ils ne pouvaient remplir de fonctions publiques, municipales, politiques, à cause du serment que, suivant une loi ancienne, les titulaires devaient prêter sur l'Evangile « foi de bon chrétien [4] ». Mais le préjugé avait disparu : la ténacité de la loi anglaise opposait encore un obstacle à l'émancipation complète des Israélites. C'est alors que commença, dans le parlement, cette lutte mémorable qui dura vingt-huit ans et qui finit par l'émancipation complète des Israélites. Déjà, en cette même année 1830, les Juifs purent obtenir le droit de bourgeoisie dans la cité de Londres en prêtant le serment de fidélité sur l'Ancien-Testament au lieu de l'Evangile, et sans prononcer le mot de « foi de véritable chrétien [5] ». Dès cette année aussi, et dans les années suivantes, un grand mouvement d'opinion se déclara pour faire tomber toutes les incapacités civiles et politiques des Juifs. Des

[1] Tovey, *Anglia Judaïca or the History and antiquities of the Jews*, Oxford, 1838, p. 87 et suiv. ; aboli par James II en 1684, rétabli par Guillaume III en 1690 ; cf. *ibid.*, p. 287 et suiv.

[2] Mirabeau, *Sur la réforme politique des Juifs*, Bruxelles, 1788, p. 105-106.

[3] Tovey, sous Georges II, 13e année ; Egan, *The statuts of the Jews in England*, Londres, s. d. (1848 ?), p. 34.

[4] Cf. Tovey, p. 299.

[5] Wertheimer, *Les Juifs de l'Occident*, Genève, 1865, p. 51.

pétitions en leur faveur étaient adressées d'année en année aux Chambres par les grandes villes d'Angleterre : Liverpool avec 2,000 signatures [1] ; Londres, avec 14,000 signatures [2] ; Westminster, avec 7,000 signatures [3] ; Sunderland, avec 2,000 signatures [4]. Tout ce que l'Angleterre avait de grand en hommes politiques libéraux prenait leur parti; en tête, Robert Graud, qui commença cette campagne, puis sir James Mackintosh [5], Hume, O'Connell [6], lord John Russell, le duc de Sussex [7], le célèbre historien Macaulay, des archevêques comme le docteur Whatly de Dublin [8] et l'évêque de Chichester [9], sir John Campbell [10], le duc de Cambridge [11], sir Robert Peel [12], lord Brougham [13], le docteur Thirlwall, évêque de Saint-David, et M. Gladstone [14]. Les villes de Londres et de Greenwich, en élisant M. Salomons et M. de Rothschild comme députés, appuyaient leurs réclamations par un acte éclatant. L'opinion publique combattait pour les Juifs, leur victoire était certaine.

Cependant des motions faites à la Chambre des Communes en 1830, en 1833 et 1834, restèrent sans résultat [15]. En 1835, un grand progrès fut accompli. Les Chambres votèrent un bill qui était rédigé de telle sorte que dorénavant un Juif pouvait devenir shériff sans prêter serment sur la foi de bon chrétien [16]. M. Salomons put devenir shériff de Londres et de Middlesex. Après lui, M. Montefiore (depuis sir Moses Montefiore), en 1837, remplit les mêmes fonctions et fut nommé baronnet à cette occasion [17].

La question générale de l'émancipation n'était pas encore résolue ; elle fut de nouveau discutée dans le parlement en 1836 [18] et en 1837-1838 [19]. Lorsqu'en 1835, les électeurs d'un quartier de Londres (quartier d'Aldgate) choisirent M. David Salomons comme

[1] Egan, p. 37, en 1830.
[2] *Ibid.*, p. 38, en 1830.
[3] *Ibid.*, p. 39, en 1833.
[4] *Ibid.*, p. 46, en 1836.
[5] Wertheimer, p. 50, en 1830.
[6] Picciotto, p. 389, en 1833.
[7] *Ibid.*, p. 390, 1833.
[8] Egan, p. 41, 1830.
[9] Picciotto, p. 390, 1833.
[10] Egan, p. 45, 1835.
[11] Egan, p. 47, 1841.
[12] Egan, *ibid.*
[13] Picciotto, p. 398, 1847.
[14] *Ibid.*, *ibid.*
[15] *Ibid.*, p. 388–90.
[16] *Ibid.*, 391 ; Egan, 45.
[17] *Ibid.*, p. 392.
[18] *Ibid.*, p. 390.
[19] *Ibid.*, p. 392.

leur représentant à la cour des aldermen de Londres, l'élection fut annulée. En 1841, un bill pour les fonctions municipales des Juifs fut rejeté, mais M. David Salomons ayant été réélu par un quartier de Londres (Portsoken) en 1844 [1], le serment chrétien pour ces fonctions fut aboli en 1845 [2]. Les Juifs pouvaient donc devenir magistrats municipaux et shériffs ; en outre, la reine les avait, à partir du bill de 1845, exempté du serment chrétien demandé aux divers magistrats subalternes, et déjà dès 1833 ils avaient été admis aux fonctions d'avocat (barrister) [3]. Le Parlement seul et quelques hautes fonctions de la magistrature leur restaient fermés.

En 1847, le baron Lionel de Rothschild fut élu député à la Chambre des Communes et obtint 6,792 voix là où lord John Russel et M. Pattisson en obtinrent 7,137 et 7,030 (il y avait trois députés à nommer) [4]. Il y eut une vive discussion à la Chambre des Communes, sur un bill présenté par lord John Russel pour l'admission du député juif, mais le bill fut rejeté. M. de Rothschild donna sa démission. Il fut réélu [5], mais, sur son refus de prêter le serment chrétien, il ne put pas siéger. Une procédure semblable fut suivie lors de l'élection de M. David Salomons comme député à Greenwich, en 1851 [6], elle resta également sans résultat. La Chambre des Communes était gagnée à la cause des Juifs, la Chambre des lords seule résistait encore, elle rejetait régulièrement les bills présentés presque tous les ans et votés par la Chambre des Communes. Enfin la question fut définitivement réglée en faveur des Juifs en 1858, lors de l'élection du baron de Rothschild. Les mots de « foi de véritable chrétien » purent être retranchés du serment. La même année, un autre acte autorisait les Juifs à supprimer en quelque occasion que ce fût, les mots de « foi de véritable chrétien » pour tous les serments [7]. Quelques autres lois d'exception, enfin, furent abolies en 1860 [8]. Ce fut la fin de cette lutte célèbre et le triomphe lent, mais nécessaire, des principes. L'émancipation des Juifs anglais était complète.

[1] Wertheimer, p. 53.
[2] Picciotto, p. 394.
[3] *Ibid.*, p. 395-396.
[4] Egan, p. 49.
[5] Wertheimer, p. 54.
[6] *Ibid.*, p. 54. Il avait déjà fait des efforts pour être nommé en 1836, en 1841 et en 1847. Voir Wertheimer, p. 53-54.
[7] Wertheimer, p. 63.
[8] Picciotto, p. 399. Cette abolition leur ouvrit également la magistrature, fermée encore en 1851 (Wertheimer, p. 63).

Italie.

L'entrée des Français en Italie, après la Révolution, apporta aux Juifs de ce pays une émancipation qui ne survécut pas à Napoléon Ier. Les Juifs retombèrent presque partout, en 1815, sous l'ancien droit, legs du moyen âge, à peine mitigé et amélioré par les idées modernes.

La situation politique de l'Italie, divisée en petits Etats, et gouvernée par des princes condamnés à soutenir partout les idées de réaction, maintenait forcément les Juifs sous l'ancien régime. Ici, comme en d'autres pays, l'année 1848 apporta des modifications profondes au sort des Israélites.

Sardaigne. — Le roi de Sardaigne Charles-Albert, par décret du 29 mars 1848, accorde aux Juifs les droits civils[1]. La même année, la Chambre des députés et le Sénat, dans les séances des 7, 8 et 17 juin, adoptèrent sans la moindre opposition l'article de loi suivant, sanctionné le 19 juin 1848 et promulgué le 18 juillet 1848[2] : « La différence des cultes n'entraîne aucune exception à la jouissance des droits civils et politiques et à l'admission aux carrières civiles et militaires. » Lorsque le roi Victor-Emmanuel II monta sur le trône, en 1849, il jura d'observer la Constitution et principalement la disposition concernant l'égalité de tous les citoyens devant la loi[3]. Des lois analogues furent proclamées la même année dans les autres royaumes italiens : Statut fondamental de Toscane, 15 février 1848[4]; Venise, mars 1848[5]; Modène et Milan, fin avril 1848[6]. Le 17 avril 1848, le ghetto fut renversé à Rome[7]. Mais dans la plupart de ces Etats, les Juifs retombèrent, après 1848, dans leur état antérieur, la Sardaigne seule conserva intacte sa loi d'émancipation.

La guerre de l'Italie avec l'Autriche, en 1859-60 puis en 1866, fit faire à la question juive en Italie un progrès décisif. A mesure que se formait l'unité de l'Italie, les Juifs étaient émancipés, et partout où entraient les troupes du roi Victor-Emmanuel, elles apportaient aux Juifs la liberté.

[1] Rignano, *Della uguaglianza civile et della liberta dei culti*, 2e édit. Livourne, 1868, p. 11.
[2] Rignano, p. 13-14 ; *Raccolta delle leggi*, p. 497.
[3] Ghiron, *Il primo re d'Italia*, Milan, 1878, p. 60-61.
[4] Rignano, p. 24 ; *Allgemeine Zeitung des Judenthums*, 1848, p. 163.
[5] *Allgemeine Zeitung des Judenthums*, 1849, p. 253.
[6] *Ibid.*, p. 285, et 1848, p. 17-18.
[7] *Ibid.*, 1848, p. 17-18.

Dès le 30 avril 1859, un décret du gouvernement provisoire de la Toscane, rappelant le statut fondamental de la Toscane du 15 février 1848, proclama, entre autres, la disposition suivante :

« ART. 2. — Les Toscans, quel que soit le culte qu'ils exercent, sont tous égaux devant la loi, contribuent également aux charges de l'État, et sont tous également admissibles aux emplois civils et militaires [1]. »

Un décret du 14 juin 1859, du gouvernement provisoire de Modène, abolit toutes les lois d'exception concernant les Israélites de la province [2].

Le 4 juillet 1859, le gouverneur général de la Lombardie publia le décret suivant :

« ARTICLE 1er. — En Lombardie, tous les citoyens sont égaux devant la loi, quelle que soit leur religion, et comme cela se pratique dans les anciennes provinces du royaume. Ils jouiront également de tous les droits civils et politiques [3]. »

Dans la Romagne, un décret daté du 10 août 1859 était ainsi conçu :

« Dans la Romagne, tous les citoyens, sans distinction de culte, sont égaux devant la loi et dans l'exercice des droits civils et politiques [4]. »

Enfin, un décret du 27 septembre 1860, du commissaire royal d'Ombrie, promulgua dans ce pays la loi organique piémontaise du 19 juin 1848. En Marche (Ancône), décret du commissaire royal du 25 septembre 1860 qui proclame l'égalité [5].

Il en fut de même dans les provinces du sud : les Juifs furent émancipés en Sicile, par décret royal du 12 février 1861 [6]; à Naples, par décret du lieutenant général de la province du 16 février 1861 [7]. Enfin, lorsqu'en 1866 la province de Vénétie fut réunie à l'Italie, un des premiers actes du prince Eugène de Savoie Carignan, lieutenant général du royaume, fut d'y proclamer, le 4 avril 1866, l'égalité de tous les sujets devant la loi [8].

Il ne restait plus, dans toute l'Italie, qu'un seul asile pour les lois d'exception contre les Israélites : c'était l'État pontifical. Lorsque les troupes italiennes rentrèrent à Rome, en 1870, le roi

[1] Rignano, p. 24.
[2] *Ibid.*, p. 23.
[3] *Ibid.*, p. 23.
Ibid., p. 23.
[5] *Ibid.*, p. 24. Cf. *Educatore israelitico*, 1870, p. 276.
[6] *Ibid.*, p. 25.
[7] *Ibid.*, p. 24.
[8] *Ibid.*, p. 25.

Victor-Emmanuel fit immédiatement proclamer (13 octobre) la constitution italienne sur l'égalité de tous devant la loi [1].

Allemagne.

Nulle part l'histoire de l'émancipation juive n'est plus instructive qu'en Allemagne, le triomphe du principe d'égalité y est d'autant plus significatif qu'il n'a été obtenu qu'après une longue lutte et des résistances obstinées.

Cette résistance a plusieurs causes. D'un côté, le nombre des Juifs est relativement plus grand en Allemagne qu'en France, en Angleterre, en Italie. En second lieu, on prétend, à tort ou à raison, que les idées historiques et théologiques ont plus d'empire en Allemagne que dans grand nombre d'autres pays, qu'on y oublie difficilement la législation persécutrice du moyen âge contre les Juifs, qu'on y est plus attaché qu'ailleurs au droit traditionnel et historique. Il faut ajouter que l'état politique de l'Allemagne a considérablement contribué à ajourner, dans ce pays, l'émancipation des Juifs, et contribue encore aujourd'hui à entretenir la guerre de plume qui y règne depuis plusieurs années. D'un côté, la division de l'Allemagne en un grand nombre de petits États a maintenu longtemps, dans ce pays, les préjugés étroits de l'esprit de province ou de petite ville, et s'est opposée à une conception large des fonctions de l'État. D'autre part, même après l'unification de l'Allemagne, les idées anti-libérales ont continué à trouver un refuge et un appui chez la noblesse militaire, qui joue un si grand rôle dans ce pays et que l'on considère comme un des adversaires les plus tenaces de l'émancipation des Juifs.

Pour toutes ces raisons réunies, l'émancipation des Juifs en Allemagne, tout en suivant un progrès continu, où l'on remarque à peine quelques retours sans importance, ne s'est faite qu'avec une certaine lenteur et après avoir surmonté des difficultés qui donnent plus de prix et un sens plus profond à sa victoire définitive.

C'est la Prusse, en 1812 et après ses défaites, qui prit l'initiative de l'émancipation des Juifs en Allemagne. Elle comprenait qu'elle avait besoin de recueillir toutes ses forces et elle voulait unir tous ses habitants dans un sentiment de fraternité patriotique. L'édit de Frédéric-Guillaume III, du 11 mars 1812, qui reconnaît les Juifs comme citoyens prussiens et leur accorde la

[1] *Gazzetta ufficiale* du 14 octobre 1870.

plupart des droits civils, est justement célèbre en Allemagne comme le point de départ d'une ère nouvelle dans la politique religieuse du pays.

Cette œuvre de régénération avait, du reste, déjà commencé, mais avec beaucoup moins d'éclat, dans d'autres parties de l'Allemagne. D'un côté, la France avait apporté sa législation libérale dans les provinces rhénanes, puis dans la Westphalie (Constitution du 15 novembre 1807, article 10, et décret du 27 janvier 1808[1]), dans les villes libres de Hambourg, Brême et Lubeck. D'autre part, certains États allemands, devançant ou suivant l'exemple de la Prusse, obéissant, dans tous les cas, aux mêmes sentiments patriotiques, accordèrent spontanément aux Juifs une émancipation plus ou moins restreinte. Le duché de Bade, par son édit de constitution du 4 juin 1808 et la loi du 13 janvier 1809, accorda aux Juifs l'égalité absolue des droits civils. Le grand-duc de Francfort, par décret du 28 décembre 1811, avait proclamé l'égalité des Juifs en échange d'une somme de 440,000 florins destinée à éteindre les impôts spéciaux payés par eux[2]. Le duché d'Anhalt, en 1810; celui de Saxe-Meiningen en 1811 (5 janvier); le grand-duché de Mecklembourg-Schwerin, en 1812 (22 février); la Bavière, en 1813 (10 juin); la principauté de Waldeck, en 1814 (28 janvier), introduisirent dans leurs lois des améliorations importantes au sort des Israélites[3].

Les choses changèrent de face après la défaite de Napoléon, en 1814. Les villes libres surtout ne voulurent pas maintenir aux Juifs les droits qu'ils avaient reçus. Le congrès de Vienne fut chargé de régler cette question et, en général, de déterminer la situation des Juifs en Allemagne. Le congrès ne parvint pas à prendre une mesure décisive et ordonna seulement, dans sa séance du 8 juin (protocole final), que la diète de la Confédération germanique chercherait les moyens d'améliorer la situation civile des Israélites, et qu'en attendant, les Juifs conserveraient, dans les États de la Confédération, tous les droits qui leur avaient été accordés par ces États (§ 16 de la constitution de la Confédération germanique[4]).

Cette résolution ambiguë ouvrit la porte à des discussions et à des contestations sans fin. La ville de Francfort d'abord, puis les villes hanséatiques du Nord reprirent ou voulurent reprendre aux

[1] Rœnne et Simon, *Die früheren und gegenwärtigen Verhältnisse der Juden*, Breslau, 1843, p. 378 et 379.
[2] *Ibid.*, p. 390.
[3] *Ibid.*, p. 23.
[4] *Ibid.*, p. 19.

Juifs tous les droits qui leur avaient été accordés, CHEZ elles, mais non PAR elles ; la Saxe, le Wurtemberg, le grand-duché de Mecklembourg-Schwerin (11 février 1817) [1] revinrent à leur ancienne législation envers les Juifs. Les Juifs de Francfort ayant engagé contre la ville une action judiciaire qui dura jusqu'en 1824, pour contester la légalité des mesures de réaction dont ils étaient victimes, le procès donna naissance à une grande agitation littéraire, à laquelle prirent part Rühs, Fries, Grattenauer, contre les Juifs (1815-16) ; le professeur Lips, en faveur des Juifs (1819). Le congrès d'Aix-la-Chapelle (1818-19) fournit aussi un nouvel aliment à cette littérature. On y remarque un mémoire en faveur des Juifs adressé au congrès, et principalement à l'empereur de Russie, par un pasteur protestant anglais, nommé Lewis Way, et qui reçut de l'empereur de Russie l'accueil le plus favorable [2].

Cependant, la question des Juifs restait à peu près stationnaire, et en Prusse même une mesure rétrograde des plus regrettables fut prise par le roi. Contrairement aux termes formels du décret de 1812, un ordre du cabinet, du 15 août 1822, exclut les Juifs des fonctions et emplois académiques.

Dans quelques États, cependant, il y eut un progrès visible :

En Bavière, sur le vœu des États, le discours du trône qui fermait la session le 22 juillet 1819, promit, pour les Juifs, des améliorations, qui se firent attendre, il est vrai, et qu'en 1822 (13 mai) le gouvernement déclara être prématurées. Dans la Bavière Rhénane, la loi française, avec le décret restrictif de 1808 de Napoléon Ier, fut maintenue.

Dans le duché de Bade, une loi du 25 janvier 1817 régla la situation déjà tolérable faite aux Juifs de ce pays depuis 1809.

Des lois favorables du même genre furent proclamées dans le duché de Brunswick (29 octobre 1821), dans la Hesse électorale (14 mai 1816), dans la Hesse grand-ducale (17 décembre 1820 [3] et constitution de 1824 [4]), dans le grand-duché de Saxe-Weimar (édit du 20 juin 1823) et, enfin, dans le Wurtemberg (loi du 25 avril 1828).

Mais, en somme, l'état des Juifs, quoique considérablement amélioré, restait encore soumis à d'assez graves lois d'exception relatives aux impôts, à la liberté du commerce, à la possession d'immeubles, au droit de domicile et surtout à la jouissance des droits politiques.

[1] *Ibid.*, p. 23

[2] *Mémoires sur l'état des Israélites, dédiés à Leurs Majestés Impériales et Royales réunies au congrès d'Aix-la-Chapelle*, Paris, 1819.

[3] Pinner, *Offenes Sendschreiben an die Nationen Europa's*, Berlin, 1848, p. 93.

[4] Rœnne et Simon, p. 22.

La révolution de juillet (1830) donna une certaine impulsion aux projets d'émancipation. La question des Juifs fut agitée dans un grand nombre d'États, elle ranima les débats littéraires spéciaux à ce sujet (Krug, 1828, pour les Juifs; Paulus, de Heidelberg, 1831, contre les Juifs), et fit naître des discussions remarquables dans les chambres du grand-duché de Bade (résolution de la seconde chambre en faveur des Juifs, du 3 juin 1831, résolution conforme de la première chambre [1]), dans celle de Wurtemberg [2] et dans celle de Saxe. Le régime représentatif commençait seulement de naître dans certaines parties de l'Allemagne, et il est remarquable qu'il ait débuté par ces délibérations sur le sort des Israélites. Elles ne pouvaient point produire de résultats immédiats. Le vœu des chambres badoises demeura sans effet, et malgré une tentative sérieuse faite en Saxe par le professeur Krug, lors de la discussion du projet de la Constitution de 1833 [3], les Juifs de ce pays restèrent soumis aux lois de 1746 et de 1772 [4], sauf quelques légères améliorations datant du 25 juillet 1818. La Hesse électorale fut le seul État allemand qui prit un parti décisif : le paragraphe 30 de la Constitution de 1830 permit de régler la question des Juifs; par une loi du 29 octobre 1833, ils furent entièrement et complètement émancipés [5]. Exemple alors unique en Allemagne!

Le duché de Brunswick également suivit le mouvement donné par la révolution de juillet. Il avait déjà amélioré la situation des Juifs en 1821 (ordonnance du 29 octobre), il la rendit meilleure encore par la loi du 12 octobre 1832, mais sans aller jusqu'à l'émancipation complète.

La Saxe elle-même, qui se montrait plus réfractaire que tous les autres États allemands aux idées d'émancipation, se laissa entamer. De remarquables débats parlementaires eurent lieu dans ce pays, en 1836-37, sur la question juive. Le prince Jean et le docteur Hammon, vice-président du consistoire évangélique et prédicateur en chef de la cour [6], prononcèrent en leur faveur des paroles excellentes. La loi fit aux Juifs quelques concessions sans importance.

L'avènement du roi Frédéric-Guillaume IV de Prusse, en 1840, avait excité chez les Juifs de très vives espérances, vite démenties

[1] Kaim, *Ein Jahrhundert der Judenemancipation*, Leipzig, 1869, p. 41; Pinner, p. 39.
[2] Kaim, p. 42.
[3] Pinner, p. 90; *Allgemeine Zeitung des Judenthums*, 1837, p. 7.
[4] Rœnne, p. 22.
[5] Pinner, p. 77; Rœnne, p. 22.
[6] *Allgemeine Zeitung des Judenthums*, 1837, p. 22.

par les faits [1]. Après de nombreuses manifestations favorables de la part du prince, celui-ci avait indiqué en 1842 qu'il entendait maintenir en Prusse « l'État chrétien ». Ce fut, pour tous les esprits libéraux, une vive déception. Ils continuèrent à agiter la question juive, et à la réunion de la diète du Rhin, en 1843, où elle fut de nouveau traitée, soixante-huit voix contre cinq se prononcèrent en faveur des Juifs [2]. Ce débat excita l'attention du public et produisit un grand nombre d'écrits, entre autres celui de Bruno Bauer, contre les Juifs. Un débat plus remarquable encore eut lieu en Prusse dans la diète unie (*vereinigter Landtag*) de 1847, sorte de réunion des États-généraux prussiens ayant de vastes aspirations. Malgré les intentions rétrogrades du gouvernement, la discussion élevée dans cette diète tourna entièrement à l'honneur des Juifs. Les voix les plus autorisées et les plus puissantes, le prince de Linar, le comte York, le comte Dhyrn, le comte Renard, le prince de Reuss, parlèrent en faveur des Juifs, l'opinion publique et l'opinion des Chambres leur étaient favorables, le gouvernement seul persistait dans sa théorie de l'État chrétien. La loi du 23 juillet 1847, qu'il fit voter par la diète, fut accueillie comme une loi fâcheuse et inférieure même à l'édit de 1812.

En somme, le mouvement de 1830, avec toutes ses conséquences, fut limité dans ses effets et impuissant. Il y eut une nouvelle secousse, plus forte cette fois et plus profondément ressentie, en 1848, à la suite de la révolution de février. L'effet de cette révolution fut prodigieux en Allemagne. Dès le mois de mars et d'avril, la plupart des États allemands prononcent ou promettent l'émancipation complète des Juifs, d'autres États suivent cet exemple dans le cours de l'année, même la Saxe, dont on connait pourtant l'attitude récalcitrante. Le 20 mai 1848, la Constituante allemande vote l'égalité de tous devant la loi. Ce principe fut proclamé plus tard par le Parlement allemand réuni à Francfort [3] et qui avait un Juif (Gabriel Riesser) pour vice-président. Le principe fut proclamé le 21 décembre 1848 comme faisant partie du droit fondamental (*Grundrecht*) de l'Allemagne et il passa dans la constitution allemande du 28 mars 1849.

Les résolutions du Parlement allemand ne furent pas considérées comme obligatoires par les différents États, l'Assemblée con-

[1] Jost, *Neuere Geschichte der Israeliten*, Berlin, 1846, I, p. 293 et suiv.

[2] *Ibid.*, p. 305 (pour l'abolition du décret de 1808.) Voir pétition des citoyens de Cologne, *ibid.*, p. 309.

[3] *Allgemeine Zeitung des Judenthums*, 1849, p. 19. Voté en première lecture le 28 août, en seconde lecture le 10 décembre 1848.

fédérée du 23 août 1851 alla même jusqu'à abolir le droit fondamental, et plusieurs États retirèrent aux Juifs les concessions faites en 1848-1849. Dans vingt-neuf États cependant, le principe de l'égalité devant la loi, sans distinction de religion, fut maintenu ou introduit peu à peu et appliqué plus ou moins complètement [1]. La Prusse l'avait proclamé dès le 5 décembre 1848 [2], plusieurs autres États firent de même plus tard : la Saxe (loi du 2 mars 1849, du 12 mai 1851, et code civil de 1866 [3]); le Wurtemberg (ordonnance du 5 octobre 1851 [4]); la Bavière (loi de 1855 complétée en 1861 [5]). Le duché de Brunswick, la Hesse grand-ducale, le duché de Nassau (loi complétée en 1855), le grand-duché d'Oldenbourg conservèrent la loi fondamentale et les droits accordés aux Juifs en 1848 [6]. Enfin, les chambres du Wurtemberg votèrent, en 1861, une loi d'émancipation complète des Juifs, suivie de l'édit royal de 1861 et de la loi du 23 août 1864 [7].

L'émancipation des Juifs était donc, en principe, introduite dans la plus grande partie de l'Allemagne, quoique dans la pratique, et surtout dans la pratique du gouvernement prussien, de nombreuses exclusions fussent maintenues, principalement l'exclusion des hautes fonctions politiques, judiciaires, militaires et académiques. Une tentative faite en 1856, par le député Wagner, pour faire effacer l'article 12 de la constitution prussienne de 1850 (droits civils et politiques indépendants de la religion) resta sans résultat [8].

La guerre austro-prussienne valut l'émancipation entière aux Juifs des pays allemands qui entrèrent, après 1866, dans la Confédération du Nord. Dans le Hanovre, cette émancipation, commencée en 1842 (15 octobre) [9], était presque complète depuis la loi du 5 septembre 1845 [10]. Elle existait à Francfort, à ce qu'il semble, depuis 1864 [11]; dans le Nassau et la Hesse électorale, depuis 1848; à Hambourg, par la Constitution de 1861 [12]; mais le duché de Saxe-

[1] Kaim, p. 61-62.
[2] *Allgemeine Zeitung des Judenthums*, 1849, p. 19; cf. Constitution prussienne du 31 janvier 1850, *ibid.*, 1867, p. 231.
[3] *Allgem. Ztg. d. J.*, 1867, p. 231.
[4] Kaim, p. 62.
[5] *Ibid.*, p. 63.
[6] *Ibid.*, p. 63; Engelbert, *Statistik des Judenthums im deutschen Reiche*, Francfort s/M., 1875, p. 50, 66 et 71; *Allgemeine Zeitung des Judenthums*, 1867, p. 240.
[7] Kaim, p. 63; Wertheimer, *Jahrbuch für Israeliten*, 5623, p. 94; Engelbert, p. 23.
[8] *Allgemeine Zeitung des Judenthums*, 1856, p. 55, 85 et suiv.; cf. 1867, n° 3, *Beilage*, p. 2, et surtout p. 4 5.
[9] Cassel, dans article *Juden* de l'Encyclopédie Ersch et Grüber, p. 98.
[10] *Allgemeine Zeitung d. J.*, 1867, n° 3, *Beilage*, p. 1.
[11] Kaim, p. 70.
[12] Engelbert, p. 77.

Meiningen, malgré la loi du 22 mai 1856, avait conservé des lois d'exception pour les Juifs [1]. Dans les grands-duchés de Mecklembourg-Schwérin et Strélitz, les Juifs étaient encore soumis à une législation datant de 1755 [2].

Quelques-uns de ces États, comme le Mecklembourg, tout en entrant (1866) dans la Confédération du Nord, prétendaient garder ces lois d'exception. En outre, le gouvernement prussien, malgré de nombreuses démonstrations des chambres au sujet de pétitions adressées à celles-ci par Sutro, par le docteur Philipson et d'autres, dans les années 1853, 1854, 1859, 1860, 1861, 1862, 1863 et 1865 [3], continuait à exclure les Juifs des fonctions d'État et de la plupart des fonctions académiques. Le 12 janvier 1867, le 23 octobre de la même année et le 16 juin 1868, le Parlement allemand recommanda au chancelier de poursuivre, tant dans l'administration prussienne que dans les différents Etats de la Confédération du Nord, l'égalité de tous devant la loi [4]. Enfin fut votée la loi de la Confédération du Nord du 3 juillet 1869, qui est ainsi conçue :

« Toutes les restrictions des droits civils et politiques encore existantes et fondées sur la différence de religion sont abolies. Tout particulièrement la faculté de prendre part à la représentation de la commune ou du pays et de remplir des fonctions politiques doit être indépendante de la confession religieuse [5]. » Après la formation de l'empire allemand, cette loi fut introduite dans les États qui ne l'avaient pas encore formellement adoptée, par exemple, le 22 avril 1871, en Bavière [6].

Autriche-Hongrie.

En Autriche-Hongrie, les Juifs, jusqu'à la veille de 1848, étaient encore soumis à la taxe de tolérance, privés du droit de posséder des terres et de nombreux droits civils (les droits politiques n'existaient guère dans ce pays). En 1846 (22 juin, 27 juillet), la taxe de tolérance fut cependant abolie en Hongrie et en Bohême [7]. La révolution de 1848 produisit dans l'Empire les mêmes effets qu'en Allemagne : Constitution du 4 mars 1849 qui proclame l'égalité [8],

[1] *Allgemeine Zeitung d. J.*, 1867, p. 231.
[2] *Ibid.*, p. 233-234.
[3] *Ibid.*, 1867, n° 3, *Beilage*, p. 4 et 9.
[4] Kaim, p. 71-73.
[5] *Allgemeine Zeitung d. J.*, 1869, p. 577.
[6] Engelbert, *Statistik*, p. 1.
[7] Wertheimer, *Jahrbuch für Israeliten*, 5608, (Vienne, 1847), p. 125.
[8] Kaim, p. 64 et suiv. ; cf. Wolf, *Geschichte der Juden in Wien*, Vienne, 1876, p. 151 et suiv.

abolition de cette constitution, le 31 décembre 1851, ordonnance du 29 juillet 1853 qui remet en vigueur, à l'égard des Juifs, l'ancienne législation, principalement celle qui est relative à la possession des terres. La guerre d'Italie fit une profonde impression dans le pays, l'ancien système de compression tomba en ruines (1859), le droit de posséder des terres fut accordé dans la Basse-Autriche, la Moravie, la Hongrie et certaines autres parties de l'Empire (ordonnance du 28 février 1860 et lettres-patentes du 26 février 1861)[1]. Des ordonnances diverses renversèrent les anciennes barrières : droit d'avoir des domestiques ou apprentis chrétiens, droit de se marier librement (22 novembre 1859), droit d'avoir des pharmacies, d'exercer diverses professions, etc. Les événements de 1867 amenèrent le revirement définitif : la Constitution du 21 décembre 1867 proclama l'égalité de tous devant la loi[2].

En Hongrie, la Table des Etats avait, déjà en 1844, pétitionné auprès de l'Empereur et Roi en faveur des Israélites, en rappelant une ordonnance favorable obtenue, sur sa demande, le 10 mai 1840[3]. Le Landtag hongrois de 1847 s'occupa très activement des Israélites[4]. Un débat des plus intéressants eut lieu aussi, sur cette question, au Landtag hongrois de 1861. Le comte Béla Széchenyi prit l'initiative d'une motion en faveur des Juifs. Il fut soutenu par les députés Deak, Tisza, Tréfort et Jokaï[5]. La discussion fut reprise au Landtag de 1865, et aboutit à une adresse qui fut accueillie avec bienveillance par le roi[6]. La guerre d'Italie mit fin au débat. Le gouvernement hongrois soumit aux Chambres, en 1867, la loi d'émancipation, elle fut votée à l'unanimité et sans discussion par la Chambre des députés le 20 décembre 1867, par la Table des magnats le 23 décembre, avec une opposition de 4 voix seulement[7].

Ainsi finit, tout à l'honneur des Juifs, ce grand procès politique qui a duré plus d'un siècle. Les peuples, instruits par l'histoire, ont appris que le problème des Juifs qui a tourmenté tout le moyen âge et qui trouble encore quelquefois les Etats modernes, avait été mal compris et pris à rebours. Ce n'est point par la violence et la persécution qu'il peut être résolu. Entre les idées mo-

[1] Kaim, p. 64.
[2] *Ibid.*, p. 65.
[3] Wertheimer, *Jahrbuch* 5603 (Vienne, 1844), p. 22.
[4] Kaim, p. 66.
[5] Kaim, p. 67.
[6] Wertheimer, *Jahrbuch*, 5607 (Vienne, 1846), p. XIII.
[7] Kaim, p. 68.

dernes éclairées par l'expérience, et les idées du moyen âge, uniquement inspirées par l'ignorance et le fanatisme, il y a une opposition absolue. Tandis qu'au moyen âge tout grand événement, de quelque nature qu'il soit, et tout mouvement dans la vie des peuples deviennent inévitablement le signal d'une persécution contre les Juifs, c'est un phénomène tout opposé qui se produit le plus souvent sous nos yeux. Les croisades, la peste noire, la conquête définitive de l'Espagne par les chrétiens sur les Maures, l'invasion des Mongols ou des Turcs sont marqués en traits de sang dans l'histoire des Juifs. La Révolution française, les mouvements de 1830 et de 1848, les guerres du premier empire français, la guerre de l'Autriche avec l'Italie et avec l'Allemagne, la guerre franco-allemande, marquent au contraire des étapes successives dans l'émancipation des Juifs [1]. Victorieux ou vaincus, les peuples reconnaissent, dans l'émotion qui suit le triomphe ou le recueillement qui suit la défaite, qu'ils ont à acquitter envers les Juifs la dette du moyen âge, que les Juifs sont, dans la population du pays, un des éléments les plus utiles et les plus patriotiques, qu'ils ont contribué au succès ou qu'ils contribueront avec efficacité au relèvement. C'est ainsi que le principe de l'égalité a triomphé, preuve certaine que c'est un principe vrai, juste, et que son utilité pratique, pressentie par la théorie, démontrée par l'expérience, est aujourd'hui évidente pour tous. C'est l'enseignement qu'il faut tirer de cette histoire de l'émancipation des Juifs en Europe.

ISIDORE LOEB.

(La suite au prochain fascicule).

[1] Il est vrai qu'il y a quelquefois des retours et des repentirs : on regrette le premier mouvement qui était bon, le préjugé est trop fort, il paraissait vaincu, il renaît on ne sait comment. Qui pourrait dire tous les ingrédients dont est composé l'antisémitisme allemand dont les exploits s'accomplissent sous nos yeux ? Il passera comme passe tout ce qui est fatal et pernicieux, notre loi sera confirmée.

L'AFFAIRE BOURGEOIS

(1652)

Le 15 août 1652, la compagnie des Fripiers de la Tonnellerie[1], revenant de garde, passait près de Saint-Eustache, quand un jeune homme, nommé Jean Bourgeois, marchand épinglier, s'écria : « Voilà la synagogue[2] ». Aussitôt quelques-uns de la troupe se jettent sur lui, le rouent de coups de hallebardes et de fusils, lui baillent des soufflets et le mènent au domicile de leur capitaine, Claude Amant. Là, après plusieurs mauvais traitements, on le force à se mettre à genoux et à faire amende honorable, s'il ne veut pas être mis à mort. Pendant ce temps, des fripiers, avec leurs femmes et leurs enfants, s'étaient assemblés devant la maison et criaient qu'il fallait le tuer, puisqu'il avait offensé leur corps. Bourgeois dut attendre la nuit pour retourner chez lui. Les jours suivants, quand les fripiers le rencontraient, ils ne se faisaient pas faute de le narguer et de lui rappeler son acte de soumission. Jean Bourgeois se pourvut alors en justice et porta plainte devant le bailli du For-l'Evêque. Il obtint un décret de prise de corps en vertu duquel il fit emprisonner, le 24 août, au Fort-aux-Dames, le caporal de la compagnie, Michel Forget, qui l'avait le plus maltraité. Le même jour, Amant, avec deux cents hommes armés, se présente à la prison, et, feignant d'avoir une sentence de la ville pour faire élargir le prisonnier, somme le geôlier de le lui livrer. Refus de celui-ci. Amant veut se saisir des clefs, peine perdue. Il sort et reste toute la nuit avec ses gens armés près de la prison, qu'il essaie de forcer, sous prétexte d'y amener quelque prisonnier. Mais ses tentatives échouent devant la résistance du geôlier, et, de guerre lasse, il se retire. Le lendemain, le bailli lui accordait l'élargissement de Forget. La compagnie jure de se venger de Bourgeois ; le plus acharné était un sieur Macret, qui se déclarait prêt à jouer de son mousqueton. Le 26, les fripiers cernent le cimetière

[1] Titre exact : la Compagnie bourgeoise commandée par le 1er capitaine Amant sous la Colonelle de M. de Minardeau, Sieur de Champré.

[2] Ou, d'après d'autres versions : « Voilà Messieurs de la Synagogue ».

des Innocents, quelques-uns s'y cachent et d'autres font semblant de se promener. Pierre Jusseaume, qui n'appartenait pas à la compagnie, va vers Jean Bourgeois, debout devant sa porte, et lui dit qu'il a un secret à lui communiquer. Il l'entraîne dans le cimetière des Innocents; aussitôt, François Haran, un des fripiers, se jette sur lui, le renverse d'un coup de crosse de pistolet dans l'estomac; les autres arrivent[1], l'assomment de coups de poing et de pied, le frappent d'une espèce de fronde. Bourgeois réussit néanmoins à s'échapper; mais, comme il était en pantoufles, il tombe en courant, il est repris par les fripiers, qui le traînent par les pieds, la face contre terre, puis l'emportent qui par les bras, qui par les jambes, qui par les cheveux, et le conduisent au milieu de la petite Friperie[2], où ils l'exposent. « Voilà, s'écrient-ils, celui qui a fait emprisonner M. Forget. » De là on le mène chez Amant. Le capitaine fait aussitôt battre la caisse par tout le quartier, pose un corps de garde dans et devant sa boutique. La compagnie s'assemble et, quatre heures durant, supplicie le malheureux épinglier; on lui tire la barbe, les cheveux, on le soufflette, on le perce de poinçons et de grandes aiguilles, on lui presse du verjus en grappe dans les yeux, et, comme il demandait à boire, on lui offre de l'eau corrompue. Voyant le sort qu'on lui réserve, il réclame un confesseur, mais on le lui refuse. Ensuite, Amant passe en revue sa compagnie, renvoie les garçons qui remplaçaient leurs maîtres et va de porte en porte, le pistolet à la main, pour obliger ceux-ci de venir en personne. Comme les voisins et les passants, étonnés de ce bruit, en demandaient le motif, on leur répondit : « C'est un coquin qui nous a appelés Synagogue, il a affaire à huit cents hommes qui l'entreprennent », ou : « C'est un voleur qui a été pris volant une maison de notre quartier », ou : « C'est un Mazarin qui a voulu tuer M. de Beaufort[3] ». Ayant réuni quatre-vingts hommes environ, Amant, montrant un ordre de la ville[4], somma Bourgeois de le suivre. L'épinglier répondit qu'il

[1] Entre autres Jean et Michel Forget, Philippe Sayde, Noël de Barque, Simon Cahouet, le Roux, Ruelle le jeune, Bryare le jeune, Belargent, Macret et Laurent Hattier.

[2] On appelait ainsi la Halle située tout contre le cimetière des Innocents et où Philippe le Bel avait établi les pauvres marchandes fripières, qui étalaient sur le sol. Voir Depping, *Le livre des métiers d'Étienne Boileau*, p. 410; Sauval, *Histoire et Antiquités de la Ville de Paris*, t. I, p. 649.

[3] On sait la popularité dont jouissait encore alors le duc de Beaufort.

[4] Dans le premier acte de la procédure relative à cette affaire et enregistrée dans les Actes du Parlement (Parlement-Criminel, arrêts transcrits, X[2]*a*, 293), 7 septembre 1652, il est parlé d'une requête présentée par Amant au prévôt des marchands et échevins le 26 août. Les *Registres de l'Hôtel de Ville sous la Fronde*, publiés par la Société de l'Histoire de France, sont muets sur cette histoire.

avait le genou cassé et demanda qu'on lui procurât une chaise à porteurs. « Une chaise, répliqua Amant, en lui donnant un soufflet, c'est bon pour les princes, mais à toi il faut un tombereau. » On lui apporta néanmoins un fauteuil, de ceux qui servaient à porter les malades à l'Hôtel-Dieu. On lia Bourgeois sur ce fauteuil, si fort que les cordes lui restèrent imprimées dans les chairs. Vers dix heures et demie, on battit la marche, et le capitaine, avec son enseigne Guillaume le Guay, pistolets en mains, en tête de la troupe, les sergents et les caporaux à leur poste, la compagnie sortit du quartier de la Tonnellerie, enfila la rue Saint-Honoré, où demeurait le père de Bourgeois, fit halte rue de la Limace[1], où elle tint conseil, enfin s'arrêta rue des Déchargeurs. Une fois là, les fripiers se saisirent de toutes les rues voisines, déchargèrent leurs fusils pour effrayer les gens, firent fermer les boutiques et placèrent Bourgeois contre le mur d'une maison près de la rue du Plat-d'Etain. Alors, sur l'ordre du capitaine, ils déchargèrent leurs fusils à bout portant sur l'épinglier. Un ecclésiastique qui se trouvait là s'efforça, malgré la résistance des meurtriers, de lui donner la bénédiction.

Puis on rechargea le corps et on le conduisit à la Grève, disant partout sur le chemin que c'était un Mazarin qui avait voulu tuer M. de Beaufort et qu'on le menait à l'Hôtel-de-Ville. De temps en temps, les meurtriers tiraient sur ceux qui les suivaient et criaient contre eux. Ils se saisirent du perron de la porte de l'Hôtel-de-Ville pour en empêcher l'entrée aux parents et amis de Bourgeois, et Amant et quelques autres montèrent à la salle où siégeaient Messieurs de la Ville. Là, ils dirent qu'ils avaient été obligés de tuer le jeune homme parce que plusieurs personnes avaient voulu le leur ravir. Et, ayant déposé là le cadavre, ils se retirèrent.

Tel est le récit de ce sanglant épisode du temps de la Fronde, suivant la relation qui fut imprimée par les soins du père de la victime, Pierre Bourgeois, dans la plainte qu'il présenta contre les coupables[2]. Les faits de la cause étaient-ils exactement reproduits, sans exagération ni parti-pris, c'est un point que nous n'a-

[1] Elle allait de la rue des Déchargeurs à la rue des Bourdonnais, Sauval, I, liv. II, p. 146.

[2] *Récit naïf et véritable du cruel assassinat et horrible massacre commis le 26 aoust 1652. par la compagnie des Frippiers de la Tonnellerie commandée par Claude Amant, leur Capitaine, en la personne de jean Bourgeois, marchand épinglier ordinaire de la Reyne, Bourgeois de Paris, aagé de trente-deux ans, tiré des informations et des revelations faites en suitte des Monitoires obtenus et publiez en aucunes des Parroisses de cette ville de Paris.* Archives nationales, $\frac{1^{re}31^{r}}{1120}$. La pièce porte dans ce volume le n° 23,143.

vons pas à élucider. Les écrits du temps nous ont transmis l'écho des bruits divers qui circulaient à ce propos. Le grave Dubuisson-Aubenay, qui enregistrait au jour le jour les menus incidents de cette période troublée et qui, d'ailleurs, ne survécut que de quelques semaines à cet événement [1], est loin d'être d'accord avec le plaignant. Voici ce qu'il dit :

Lundi 26, aucuns fripiers des Halles furent à main forte chez le nommé Bourgeois, épinglier, étalant au portail Saints-Innocents et demeurant en chambre là auprès; et, l'ayant pris en son lit, le lièrent et menèrent prisonnier, de leur autorité privée au fort aux Dames, petite prison au quartier Saint-Merry; puis le voulant transporter de là en Hôtel de Ville, comme ils étoient en rue, eurent soupçon que l'on le voulait secourir et le tuèrent, portant son corps mort audit Hôtel de Ville. Ce fut, dit-on, pour ce qu'ayant vu dimanche passer quelques compagnies desdits fripiers, il avoit dit : « Voilà Messieurs de la Synagogue [2]. »

Loret, dans sa chronique de septembre 1652, relate aussi la divergence des versions de ce meurtre.

On dit que Messieurs les fripiers,
La plus-part de vrais frelampiers
Aucuns d'eux méchans et damnables,
Et d'autres assez raizonnables,
Traitèrent d'étrange façon,
L'autre jour, un certain garçon,
Qui d'un ton fort hardy et rogue,
Les nommoit gens de Synagogue,
Dès qu'il eut dit ce mot piquant,
Un d'eux luy donna, quant et quant,
Six ou sept coups de halebarde,
(Car ils retournoient de la garde);
Ensuite, ces gens mutinez
Luy crachèrent cent fois au nez,
Luy dirent ses fièvres-quartaines,
Et luy donnèrent trois douzaines
De soufflets les plus inhumains
Avec leurs pataudes mains.
Enfin quelques-uns qui passèrent,
Lesdits fripiers réprimandèrent
De se montrer si rigoureux.

[1] Il mourut le 1er octobre 1652. Il n'est donc pas à craindre que ce récit ait été écrit après coup.

[2] Dubuisson-Aubenay, *Journal de la guerre civile*, éd. par Saige, 1882-1885, t. II, p. 278.

Lors le garçon d'un ton pleureux
Leur dit : « Hélas ! ils me martirent
Leurs rigueurs à tous coups s'empirent ;
Ils m'ont mené me mal-menant
Du capitaine au lieutenant
Et maintenant on me rameine
Du lieutenant au capitaine ;
Ils m'ont fait mainte indiguité ;
Maqué, tiraillé, soufflété ;
Bref, la nation judaïque
Ne fut guères plus tyrannique
Quand elle tourmenta jadis,
Le créateur du paradis. »
Un si très-scandaleux langage
Des fripiers augmenta la rage ;
Et luy donnant un dementy,
Un d'entre eux, le plus perverty,
Le frapa de façon cruelle
Et luy fit sortir la cervelle.
Mais de ce noir événement
On parle si diversement
Que, certes, l'on ne sçait que croire,
D'une si malheureuse histoire [1].

Une relation du temps, qui semble très impartiale, ne raconte pas l'événement avec le même luxe de délails que le *Récit ;* par contre, elle s'appesantit davantage sur les circonstances qui amenèrent le meurtre du marchand épinglier [2] :

Après l'avoir ainsi traité, ils le voulurent conduire dans la Maison de Ville, où ils croioient que le Preuost des Marchands deut condamner ledit Bourgeois à leur faire reparation. Et comme le ieune garçon ne pouuoit marcher il demanda qu'on le mit dans une chaire ce que le Capitaine refusa neantmoins apres l'auoir lié pieds et mains il fut mis dans une chaire et conduit de la sorte vers la Maison de Ville estant vers Saincte-Catherine, il fut reconnu par quelques vns de ses voisins qui luy dirent où va tu Bourgeois ? lequel leur respondit ie suis entre les mains des Iuifs ; Apres cela le voisinage commença de s'assembler pour recourir ce ieune garçon, et alors vn des plus hardis de ces Frippiers craignant qu'on ne leur ostat leur prisonnier dit hautement il ne faut pas tant marchander, il faut qu'il meure, et ayant pris son Pistolet le tira sur ledit Bourgeois, le coup ayant porté dans la temple le fit tomber mort, et fut

[1] Loret, *Muse historique*, livre III, lettre XXXIV.

[2] *Relation véritable de ce qui s'est passé au meurtre d'un Ieune garçon...*, voir plus loin.

emporté mort dans la Maison de Ville, où il a esté exposé quelque temps, et delà il fut transporté dans la maison de son père où il a esté exposé plusieurs iours. Ce spectacle a causé vn grand bruit dans Paris, il n'est personne qui ne blasme cette action et qui ne condamne tout le corps des Frippiers lesquels offrent beaucoup d'argent pour estoufer le procès.

Le Iournal contenant les Nouvelles de ce qui se passe de plus remarquable dans le Royaume (A Paris, le Vendredy 30 Aoust 1652 [1]) rapporte le fait en ces termes :

Le 26, vn Marchand Espinglier a esté tué par quelques Frippiers, apres l'auoir conduit tambour battant deuant le Capitaine de leur Compagnie. Ce Marchand auoit dit voyant passer ladite Compagnie des Frippiers, que c'estoit la Synagogue qui passoit, de quoy ils furent tellement indiguez qu'ils l'ont fait mourir cruellement, le corps a esté porté par la Ville, pour seruir de spectacle de pitié et de la barbarie de ces Iuifs.

Quoi qu'il en soit, l'émotion fut vive à Paris ; une pareille audace d'une corporation qui n'était pas parmi les mieux vues [2] montrait avec éclat l'anarchie qui régnait alors. Les pamphlétaires s'emparèrent de l'incident, heureux de dauber sur ces tire-laine, qui seuls avaient profité des troubles [3], heureux surtout d'exploiter une veine nouvelle : la cause de la grande colère de ces terribles justiciers leur parut matière à développements piquants ou graveleux. D'un commun accord, ou plutôt successivement, car ces folliculaires ne craignaient pas de se copier, ils usèrent de la même tactique : ils feignirent tous de croire que ces fripiers étaient vraiment des Juifs. Quelle bonne trouvaille ! Le succès fut si grand que, comme toujours, un pamphlet en appela un autre, et ce fut à qui suivrait ce filon si productif. On en jugera par cette liste des Mazarinades qui furent alors publiées :

Histoire véritable et lamentable d'un Bourgeois [4] *de Paris cruellement martyrisé par les Iuifs de la Synagogue, le 26 Aoust 1652* [5] ;

[1] A la Bibliothèque de l'Arsenal, collection des Mazarinades, H. 6726, in-4°, t. VIII.

[2] « Vous de la Ville l'excrément, interdits de l'Eschevinage », dit *la Synagogue mise en son lustre*.

[3] « Qui n'ont eu assez de greniers — Pour mettre les harles vollées — Par les soldats des trois armees. » *Histoire véritable*.

[4] Cette plaisanterie sur le nom de Bourgeois revient dans la plupart des pièces en vers.

[5] A la Bibliothèque de l'Arsenal, H. 6726, 4°, t. VIII, 2e pièce du volume factice, et t. LXXIII, 23e pièce.

La Synagogue mise en son lustre avec l'épitaphe de Bourgeois pour mettre sur son tombeau[1];

Le Jugement criminel rendu contre la Synagogue des Fripiers portant que ceux de leur nombre qui se trouveront circoncis (qui est la marque de la Juifverie) seront chastrez vif à vif, afin que la race en demeure à jamais esteinte dans Paris[2];

La Fureur des Juifs dédiée à Messieurs de la Synagogue, en vers burlesques, par CLAUDE VEIRAS[3];

La Cruauté de la Sinagogue des Juifs de la derniere generation, de plus le Jugement de Minos rendu à l'Ame du pauure massacré aux Champs Elisiens, le Repos des Ames heureuses. P. A. R. C. L. A. M. B. D. R. T. A. P[4].

L'Assemblée des fripiers en la maison d'un officier de leur compagnie pour adviser aux moyens de remedier à la cruauté de leur grand crime, suivant le Monitoire qui se publie contre eux par les paroisses de Paris, où, ne trouvant pas de remèdes asseurés, un d'entr'eux nommé Jean Labaré, s'est jetté dans un puit par désespoir; et aussi avec le refus de la somme d'argent qu'ils ont offerte à Son Altesse Royale pour tascher d'estouffer cette action barbare[5].

Un érudit profita de l'occasion pour imprimer un :

Examen de la vie des Juifs, de leur retigion, commerce et trafic dans leur Synagogue[6].

Suivant les règles du genre parut une réplique :

Responce des principaux de la Sinagogue presenté par Article

[1] Coté, à la Bibliothèque nationale, Ye — 4544; à l'Arsenal, *ibid.*, t. LXXIII, 26e pièce, et t. VIII, 6e pièce.

[2] Paris, 1652, 7 pages, en 2 colonnes. A l'Arsenal, *ibid.*, t. VIII, 5e pièce, t. LXXIII, 22e pièce.

[3] Paris, chez Jacques Le Gentil, 1652. 7 pages. Cote de la Bibliothèque nationale : Inventaire Ye-4745.

[4] Paris, 1652, 8 pages, manque à la Bibliothèque nationale, est à la Bibliothèque de l'Arsenal, *ibid.*, t. VII, 4e pièce.

[5] Paris, 1652, 7 pages, manque à la Bibliothèque nationale. J'en ai pris connaissance à la bibliothèque du regretté baron James Edouard de Rothschild. J'adresse ici mes plus vifs remerciements à Madame la baronne de Rothschild et à M. Émile Picot, le savant et obligeant gardien de cette collection admirable. A l'Arsenal, *ibid.*, t. LXXIII, 21e pièce.

[6] Paris, chez François Preuueray, rue Saint Jacques ou Croissant d'argent, proche la porte, M.DC.LII. avec approbation et permission. — 8 pages. A l'Arsenal, *ibid.*, t. VIII, 1re pièce.

aux Notables Bourgeois de Paris, où il monstre leur Ordre, leur Reigle, leur Loy et leur procez avec le compleignant [1].

On imprima aussi le *Monitoire* publié par toutes les paroisses de Paris, sous le titre suivant :

Monitoire publié par toutes les Paroisses de la Ville de Paris contre les Iuifs de la Synagogue, le premier iour de Septembre 1652 pour avoir cruellement martyrisé, assassiné et tué un notable Bourgeois de ladite Ville de Paris [2].

Le mémoire du père, précédé d'une introduction et légèrement démarqué, fut publié sous le titre de :

Relation veritable de l'horrible Assassinat commis par les Frippiers de la nation Iudaique, en la personne d'un Bourgeois de cette ville de Paris, le 26 aoust 1652 [3].

Une autre relation parut, enfin, sous un autre titre ; c'est la plus intéressante et la plus véridique :

Relation veritable de ce qui s'est passé au meurtre d'un Ieune garçon fils d'un marchand Espinglier de la rue S-Denys nommé Bourgeois [4].

Il faut entendre la litanie d'aménités dont on gratifie ces messieurs les fripiers :

Messieurs de la Friponaille,
Dont le meilleur n'est rien qui vaille,
Estant provenus ce dit-on
De la race au mauvais Larron
. . . . . .
Lors ces enragez de Judée,
Qui pour tout but n'ont d'autre idée
Que le sang et la cruauté.
. . . . . .
Loups ravissant, vieille volerie,
Reste de ces maudits soldats,
Jadis compagnons de Judas,

[1] Paris, 1652, 8 pages, manque à la Bibliothèque nationale, est à l'Arsenal, *ibid.*, t. LXXIII, 27e pièce.

[2] A Paris, de l'imprimerie de la Veufue I. Gvillemot, Imprimeusa ord. de son Alt. Royale, rûe des Marmouzets, proche l'Eglise de la Magdeleine. MDC.LII. 6 pages. A l'Arsenal, *ibid.*, t. VIII, 3e pièce.

[3] A Paris, MDC.LII. 7 pages. Coté à la Bibliothèque nationale Lb 37 2998.

[4] Paris, Simon le Porteur, 1652, 8 pages. Manque à la Bibliothèque nationale, est à la Bibliothèque de l'Arsenal, *ibid.*, t. LXXIII, 24e pièce.

. . . . . .
Ainsi engeance de vipère
Vous avez traitté nostre frère.
. . . . . .
Mais qu'ils apprehendent la hart,
Dieu les punira tost ou tart.
Et faut que cette nation
Périsse par la passion.

Ainsi s'exprime l'*Histoire véritable*, qui se distingue par sa modération.

La Synagogue mise en son lustre a plus de montant ; elle se pique, d'ailleurs, d'érudition ; l'auteur était évidemment plus instruit que ses confrères.

Demons eschapez de l'enfer,
Race des Juifs gens detestables
Plus maudits que n'est Lucifer
Et plus meschants que tous les Diables
Tigres cruels retirez-vous
Indignes de vivre entre nous,
Vous fomentez le trouble en France,
Paris ne veut plus endurer
. . . . . .
Est-ce par l'ordre de vos Rabins
Fripiers Isacide lignage
Que vos esprits fiers et mutins
Contre un Chrestien montrent leur rage,
Si dans nos tristes mouvements
Vos factieux dérèglements,
Attentent contre la Justice,
Gardez qu'un exil odieux
A l'exemple de vos ayeux
Ne punisse vostre malice.

Jadis vos Pères circoncis
Par une ordonnance trop iuste,
Furent honteusement baunis
Du règne de Philippe-Auguste.
On pilla tous leurs magazins
On confisqua tous leurs larcins ;
Dont le Roy fit bastir nos Halles[1].

[1] Ce n'est pas tout à fait exact. L'auteur fait probablement allusion aux quarante-deux maisons (en réalité, vingt-quatre) que Philippe-Auguste confisqua aux Juifs et donna aux Drapiers de Paris établis aux Halles (voir Delisle, *Catalogue des Actes de Philippe-Auguste*, p. 21). Peut-être est-ce une confusion avec un autre bruit qui

Ayant receu ces chastiments
Corrigez vos deportements
Ames doubles et desloyalles.

Plumez la poule sans crier
Achetez la laine tirée,
Et sachez vous humilier
Si vous voulez faire curee,
Autrement peuple circoncis
Suivant un salutaire avis
Sans trompette pliez bagage
Afin d'aller en Avignon
Comme des oyseaux de passage
Pleurer vos pechez sans oignon.

Vous de la Ville l'excrément
Interdits de l'Eschevinage,
Oserez-vous insolemment
De nos Bourgeois faire un carnage;
Vostre patron fut meurtrier
Et suivant le sacré cahier :
Dans le sang il trempa son glaive
Si Moyse lorsqu'il pecha
Fut tant heureux qu'il s'échapa,
Gardez pour vous d'aller en Greue.

Pourquoi montrer vostre fureur,
Volleurs de nippes et de hardes
Contre un qui n'oppose en sa peur
Qu'une Espingle à vos hallebardes,
Le reproche de vos larcins
Vous fera traiter de faquins
Quand vous serez de sang avides
Craignez donc la punition
Dont la Sainte Inquisition
Doit chastier vos parricides.

On a pris aux mains de tardieu [1]
De vos crimes le catalogue,
Allez gens qui veudistes Dieu,
Tenir ailleurs la Synagogue,

courait sur la destination donnée aux biens confisqués sur les Juifs. Au dire de Sauval et de Félibien, on prétendait que c'était de leurs dépouilles qu'avait été bâtie l'église des Saints-Innocents (Sauval, *Antiquités de la Ville de Paris*, t. I, p. 358; Félibien, *Histoire de la Ville de Paris*, t. I, p. 203).

[1] Est-ce le lieutenant-criminel dont parle Bouleau et qui fut assassiné avec sa femme ?

Esprits de noise et de débat,
Qui troublez mesme le Sabat,
Par vos barbares sacrilèges;
Allez donc race de rebut
Payer à Rome le tribut
De peur de tomber dans nos pièges.

Je tremble et je fremy d'horreur
Mes sens et mon esprit s'égarent,
Voyant la rage et la fureur
Qui de ces marranes s'emparent.
. . . . . .
Tyrans voilà de vos effets,
Mauditte engeance de vipere [1],
Vos desirs sont bien satisfaits;
Car tout vous rit et vous prospère.
. . . . . .
Au temps de nos divisions
Vous tranchez de grands et de braves,
Plus pompeux que les Scipions
Qui n'ont que des rois pour esclaves,
Lâchement dans un lieu sacré
Vous apportez un massacré,
Comme en triomphe magnifique,
Esgorgé mesme par vos mains
Est-ce là des effets humains,
Mauditte troupe Judaïque.
. . . . . .
Le Ciel ne sçauroit plus souffrir
Vos intrigues ni vos malices
Quoi que vous puissiez offrir,
Il connoist bien vos artifices,
Enfin ie vous dis de sa part,
Qu'il faut se retirer à part:
Vous n'êtes point Bourgeois de l'aune [2],
Pour vous distinguer des marchans;
A Paris aussi bien qu'aux champs,
Vous porterez le bonnet iaune [3].

La Fureur des Juifs de Claude Veiras suit, pour la trame du récit, la version consignée dans le *Journal* de Dubuisson-Aube-

[1] Comparez, plus haut, l'*Histoire véritable*.

[2] Cependant le capitaine Claude Amant était marchand drapier, comme il résulte des pièces de la procédure engagée contre lui et de la *Relation véritable de ce qui s'est passé...*

[3] Allusion au bonnet jaune que portaient les Juifs dans les Etats du Pape.

nay. Dans la préface en prose qu'il adresse à « Messieurs de la Synagogue », l'auteur fait allusion à ceux qui l'ont devancé :

Chacun va faire désormais des vers à votre louange, et toutes les Muses vont épuiser leurs veines pour chanter vos mérites et dire ce que vous valez. Je suis fasché que quelques uns de leurs nourissons m'aient précédé dans cet honneur et de ce que j'ai esté si tardif à mettre au jour ce tesmoignage de ma bonne volonté.

Pour lui aussi, les fripiers sont « nosseigneurs les circoncis, nosseigneurs de la Synagogue, cette race orgueilleuse et rogue, qui fit jadis mourir son Dieu ». D'abord, ils auraient mis en croix Bourgeois

Ainsi que firent autrefois
Leurs autheurs cette race immonde
Jesus Christ le Sauveur du monde
Sans la crainte du chastiment.

Il est moins violent que son prédécesseur, il demande seulement à la ville de

... faire sortir de ses murs
Des gens de si mauvaises mœurs,
Ou bien par l'ordre du monarque ;
Leur faire porter une marque [1].
Qui les distingue des Chrestiens
Et les mette parmi les chiens.

Le Jugement criminel rendu contre la Synagogue des Fripiers n'est qu'obscène ; cependant le ton en est assez modéré. Les fripiers sont seulement

Des Juifs ces maudits escogriffes
Qui sont des mangeurs de Chrestiens
Et qui plus mordant que des chiens...

La Cruauté de la Sinagogue n'a rien de bien original. Le fond du récit est celui du *Récit naïf et véritable*, le début seul mérite d'en être relevé :

Raconte moy Muse barbare
L'effect de l'Estrange fanfare
De la temerité des Iuifs :

[1] La rouelle.

Plus temeraire que les Iuifs
Qui ont crucifié leur Maistre,
Plus cruels que ne font paroistre
Les cruels Tygres et Lyons :
Plus traistres que les Nations,
Qui habitent la Barbarie :
Plus furieux que la furie,
Qui regne dedans les Enfers
Fais que ces Veridicques Vers
Non plains de faste et de Mensonge,
Fassent succer comme vne Esponge
Le sang a ces Iuifs inhumains :
Fait que l'on voye pieds et mains
Liés les Princes de la Troupe,
Afin qu'on les enuoye en croupe
Suiure les traces a grands pas
De celuy qu'ils ont mis a bas,
Par vne mort trop cruelle :
Fait que l'on voye sur l'échelle
Sans faueur, grace ny pardon
La Synagogue à Mou-faucon.

Il termine par ces mots :

Quoy donc l'on verra impunie
Leur cruauté et leur furie ?
Et l'on verra sans iugement
Les Iuifs absous impunément.
Non, non, le Dieu vangeur des crimes,
Vous fera seruir de victimes,
Et ses foudres du haut lancez
Assoupiront vos cruautez
Par une mort inopinée,
De vostre fureur enragée
Parmy les flames et les fers
S'adoucira dans les Enfers.

Les pièces en prose ne sont pas moins perfides; l'une, la *Relation véritable de l'horrible assassinat commis par les Frippiers de la nation Iudaïque*, est, comme nous l'avons dit, une simple copie du *Récit naïf* de Pierre Bourgeois, mais elle est enrichie d'une préface aux allures savantes, qui déduit laborieusement les raisons du titre de Synagogue donné à la Compagnie des fripiers.

Or comme ces gens (les Juifs) respandus par les autres prouinces et endroits de la terre s'adonnent tous aux plus sordides trafics de

friperie [1], d'usures, et telles autres sortes; ceux qui dans notre Royaume de France sont restez du depuis à exercer le même trafic, ayans comme hérité des mêmes vices, ont aussi d'ordinaire été reputez de même nation, et appellez de même nom, puis qu'ils se retirent d'ordinaire à l'escart, dans des lieux où ils habitent séparez des autres citoyens, formant comme une espèce de Synagogue particulière et que leur façon de viure et traficq est odieux. Mais ce qui augmentera beaucoup cette haine contre eux et cette auersion générale, est la cruauté exécrable et sans exemple dans les siècles passez qu'ils ont commis le 26. jour d'Aoust dans la ville de Paris, sur un jeune homme de la dite ville leur voisin, et voisin de l'Eglise des Sts Innocents, laquelle estant journellement à leur veüe, et y ayans establi une Confrairie [2], ils deuoient aussi continuellement se souvenir des marques qu'elle porte des cruautez de leurs ancestres [3].

L'*Examen de la vie des Juifs* n'affecte pas les allures d'un pamphlet, c'est un lourd factum historico-théologique où il n'y a pas un mot de l'affaire Bourgeois; mais la date d'impression, 1652, dit assez le but visé par ce savant auteur. Le début donne une idée du ton général : « Il n'y a personne qui ne sache que les Juifs sont l'opprobre de toutes les nations depuis plus de seize cents ans. » L'érudit folliculaire prétend s'être autrefois entretenu avec les Juifs sur leur situation. Un de leurs docteurs lui aurait répondu impudemment qu'ils n'avaient jamais entendu parler de Jésus-Christ. « Je luy demanday, ajoute-t-il, s'il ne sçavait pas bien qu'il estoit Esclaue entre les Chrestiens ? Et pour ne m'arrester pas à son impudence, quelle ressource ils auoient en leur captivité ? Il me dit que Dieu les en delivreroit quand ils se seroient convertis à luy, et que leur conversion estoit le sceau de leur deliurance. Je lui demanday s'il ne leur estoit pas permis de se faire Chrestiens et s'il n'estoit pas vray qu'ils n'estoient plus Esclaves sous ce caractère : pour lui faire confesser que puisque leur liberté dépendoit de leur conuersion, et qu'ils n'estoient plus Esclaves quand ils s'estoient rendus Chrestiens, ils jouissoient de la promesse qu'ils attendoient de Dieu. Il ne me respondit qu'en murmurant sans prononcer une seule parole, et me quitta, luy-même conuaincu de son compagnon, qui avoüa que j'avois raison. » Plus loin il dit :

[1] Peut-être l'auteur ignorait-il que c'étaient seulement ces métiers qui étaient permis aux Juifs.

[2] La corporation des drapiers y avait également établi une confrérie en 1488.

[3] Allusion à l'enfant Richard dont le corps fut déposé dans cette église ou au massacre des Innocents.

Leurs mœurs ne manifestent pas moins leur malediction, que leur esclauage. Il n'y a personne qui ne sçache qu'ils n'ont point d'autres profession dans la vie que l'vsure, et que leurs tromperies iurées et leurs pratiques infames, ont semé leur corruption par toute la terre. Ils se sont glissez dans le commerce pour augmenter le luxe entre les Chrestiens, par vn genre de trafic inutile qui ruine le necessaire entre nos Marchands, cependant qu'ils en tirent toute la graisse; et qu'ils se departent du Couchant au Leuant, et du Midy au Septentrion, pour s'en rendre les maistres partout.

Ils s'y déguisent sous autant de noms et de formes qu'ils rencontrent d'objets, ils se font Catholiques avec les Catholiques [1], ils changent d'autant de Religions et de Sectes que de lieux, sans en auoir pas vne : Et respandent partout les sacrileges contre leur Religion, quant à eux, comme quand les anciens Juifs sacrifioient aux Idoles . Ils ne se seruent de l'azile des Villes où ils sont soufferts ouuertement, que comme de seminaires pour repeupler leur engeance, et faire croire qu'ils n'en ont point ailleurs, pour y trouuer leur retraite aux occasions. Si bien que toutes leurs fins ne tendent qu'à corrompre la nature pour profiter de sa corruption, et se conseruer tousiours le titre de Pestes de la Republique vniuerselle.

Il raconte ensuite leurs crimes et cruautés : ils écrivirent d'Orléans au Calife de Babylone pour lui conseiller de détruire le temple de Jérusalem et le Saint Sépulchre. « Ils furent convaincus de plusieurs execrations contre le Saint-Sacrement (comme ils nous en ont dressé des monuments miraculeux par tous les Royaumes à leur confusion) ». Ils ont aussi conspiré avec les Lépreux pour empoisonner tous les puits du royaume. Il connaît aussi la cruauté dont ils firent preuve en tuant leurs enfants à Verdun-sur-Garonne, en s'entr'égorgeant à Vitry [2]. « Mais ajoute-t-il, et ce grief est des plus curieux, nous pouuons encore adjouster à toutes leurs maledictions l'inuention de l'execrable Loy de Mahomet, qui a tant respandu de sang Chrestien... Nous sommes tous informez qu'il la composa par le moyen d'un Juif, qui luy en inspira le dessin avec Sathan, pour renuerser la gloire du Christianisme, qui auait effacé la leur, et que l'Apostat duquel le faux Prophete se seruit, pour acheuer de compiler ses ridicules resueries, n'y pouuoit auoir d'interest que celuy du libertinage. » Ensuite il passe à des considérations plus pratiques :

Et quand il n'y auroit que la prophanation qu'ils ont tousiours faite et qu'ils font encore tous les jours de nos Sacrements : Je

[1] Allusion aux nouveaux-chrétiens de Bordeaux.

[2] Tous ces faits sont racontés vraisemblablement d'après Gaguin, dont la chronique, traduite en français, était très répandue au XVI^e^ et au XVII^e^ siècles.

croy qu'il n'y a point de veritable Chrestien qui les puisse voir sans fremir, de peur qu'il ne communiquent leur malediction à l'Estat. Nos Roys et nos Princes ont deuant les yeux, les exemples de leurs Predecesseurs pour y remedier, Nos Juges, l'authorité de la Justice pour y concourir, et tous les Peuples, l'interest et la Foy pour le desirer. L'Arrest du Souuerain Conseil qui les a condamnez par la bouche de leurs Prophetes, a estre incessamment agitez de Royaume en Royaume, et de Peuple en Peuple, en peine de mort, demande son execution de tous : Et de la Monarchie Françoise plus specialement, pour la préeminence de son tiltre sur toutes les autres. Je sçay qu'il y en a beaucoup qui disent que nous les pouuons bien souffrir, puis que le Pape les souffre dans Rome : Et que s'il y alloit de l'interest de la Foy, il ne les souffriroit pas. Mais outre que nous n'auons pas l'Inquisition, pour les retenir dans les bornes qui leur sont prescrites : Le S. Pere est obligé misterieusement de leur donner quelque asile, pour le respect mesme de la Foy. »

Il termine par ces mots : « Je prie Dieu que la terreur de ces Paroles leur puisse toucher le cœur, ou que la France ne soit plus soüillé de leurs impietez. »

La Responce des principaux de la Sinagogue prétend répondre à ce libelle au nom des fripiers. Ecrite gauchement, dans une langue parfois inintelligible, criblée de fautes d'orthographe, cette pièce est une des plus insipides de la collection. Elle rappelle les productions indigestes de ces pauvres hères qui, de nos jours, se constituent les défenseurs des Juifs, peu friands d'« un tel excès d'honneur... » Le ton, qui veut être badin, finirait par vous excéder, si heureusement le libelle n'était pas si court.

A l'en croire, le 30 août, Messieurs les principaux Marchands fripiers de la Halle se sont assemblés et ont reconnu qu'ils avaient eu tort de maltraiter et tuer Bourgeois. Mais est-ce une raison pour que la Compagnie soit l'objet des railleries publiques et pour qu'un auteur insolent publie un libelle diffamatoire « qui est contre Dieu et les hommes », en « faisant un examen de la vie du Juif » ? Ce doit être quelque Juif naturalisé, il connaît trop bien la loi des Juifs. Il s'est cependant trompé, il aurait dû passer la Somme[1] pour s'embarquer sur le Rhône et descendre à Avignon, car là il aurait trouvé la Synagogue ; à Paris, on sait mieux que lui les articles de la loi, il va bien le voir. Ce traître a osé comparer cette histoire à celle de la Passion, « voulant dire par le mot de Juif

[1] Il veut sans doute dire que l'auteur est Picard.

qui court sur nous dans la ville de Paris, que nous avons fait une seconde Passion ». Que cet auteur de la vie des Juifs nous dise si la nôtre ressemble à la leur!

Là-dessus commence un chapitre intitulé: « Article de la vie des Juifs de l'Ancien Testament ». C'est un singulier résumé de leur histoire et de leur loi. La Synagogue y enseigne que les Juifs étaient fort craintifs de la furie de Dieu et en particulier de l'orage, qu'à la fin la Providence, ne voulant plus de sacrifices d'animaux, a envoyé son fils dans le monde. Mais les Pontifes et les Rois n'ayant pas voulu « adorer sa doctrine », les malheureux Juifs firent mourir leur Dieu et leur Roi.

« Depuis la mort de notre Seigneur », ils suivent à peu près la même loi, ils sacrifient encore, seulement quand il tonne et qu'il y a des éclairs, ils ouvrent tout en disant que c'est le Christ qui vient [1]; ils portent des chapeaux jaunes pour être distingués des chrétiens, ont leur « enclos à part et ne sont point mêlés parmi les autres ».

Après ce savant exposé, l'auteur passe à la « Reigle de la vie des Juifs de la Synagogue de Paris, leurs mœurs, leur religion et leur façon de vivre » [2]. Les Juifs sacrifient des animaux, et nous point; ils ont leur enclos à part, et nous allons à la messe aux Carmes, aux Cordeliers, à Saint-Innocent et à Saint-Eustache, bref où il nous plaît. Ils n'ont pas peur du tonnerre et nous en avons peur; ils font des prières à Dieu, et nous jetons de l'eau bénite; ils portent des chapeaux jaunes, et la Synagogue n'en porte pas; ils ont un grand prêtre qui a des sonnettes au bas de sa robe, et les nôtres des passements tout différents. Que notre auteur aille donc à Metz où il y a une Synagogue et qu'il la compare avec la petite Synagogue. Qu'il vienne ensuite à la Friperie et nous lui donnerons « un habit de remarque » pour qu'on le reconnaisse et lui fasse honneur!

Puis, sans transition :

Nostre assemblée terminée, it a été resolu que l'on suppliroit le complaignant et la justice, de ne rien faire coutre le corps de la Compagnie, et que si aucun l'entreprend, il pourroit à l'aduenir procéder

[1] C'est une légende essentiellement chrétienne, et qui est encore répandue de nos jours. J'ignore ce qui a pu lui donner naissance.

[2] Le chapitre commence par ces mots que je ne comprends pas : « Les Iuifs de la ville de Paris, que la populace appelle la petite Synagogue, dont nous le voulons fort bien, car c'est honneur pour nous, et si tous les corps de Marchands, Artisans, sçavent l'honneur qu'il y a en cette Synagogue, il en feroit une séperation (?) pourueu qu'il fust semblable a la nostre (?), non pas comme les Iuifs anciens, et le l'Autheur auroit de l'exercice a faire des examens et instructions. »

contre lui, suivant ce que la Justice en ordonnera, il est vray comme on dit cy dessus que certains garçons traictèrent mal ce pauvre jeune homme : mais il ne faut pas faire des Chrétiens des Juifs.

Supplication aux Bourgeois, pour terminer le procez de la Synagogue.

Messieurs les Bourgeois de la ville de Paris, ce n'est pas d'aujourd'huy que nous voyons des accidens arriver en cette ville, lequel n'ont point tant eu de bruit ny procès : mais l'on accordera de la par de bons et sages Bourgeois, c'est pourquoy ne doutons point qu'il n'y en ait encore qui ne demande que la paix, et non point les différends, nous vous supplions d'appaiser par la douceur ce procez, comme bon citoyen.

Le plus amusant, peut-être, de ces factums est celui qui est intitulé *L'Assemblée des Fripiers*. M. Moreau prétend que le titre seul en est intéressant ; pour nous, toute la pièce est instructive, d'un bout à l'autre. On y voit avec quelle naïveté un brave ecclésiastique — car l'auteur devait appartenir au clergé — sut dramatiser l'événement et placer dans la bouche de ces Juifs, capables de tous les forfaits, des sermons édifiants et des citations de l'Évangile.

Il raconte gravement que la race canine [1] des Fripiers s'assembla en Consistoire dans la maison du caporal afin d'aviser aux moyens de se rendre innocents. « Mais, dit-il, arrestons un petit, et ne condamnons pas si tost cette troupe homicide, sans premièrement avoir ouy leurs raisons ; car en voila vn qui a quelque chose à dire pour leur iustification. » A partir d'ici il faut citer *in extenso* cette belle prose :

Mes chers frères, dit ce rejetton de Caïn, vous n'ignorez pas qu'il faut que chacun vive selon la loy qu'il pratique, et qu'il n'est pas permis de l'enfreindre ? Vous sçavez bien qu'il est porté par icelle, qu'il est nécessaire qu'un homme meure pour le public : En quoy sommes-nous coupables ? Moyse de son temps sacrifiait des bestes, et nous auons sacrifié vn homme ? N'est-il pas porté dans le mesme Livre, que nos predecesseurs eurent le pouuoir de faire mourir Iesus-Christ, leur Roy et le nostre ? Pourquoy n'aurons-nous pas celuy de faire mourir vn homme, qui a mal parlé ? Et quand nous serions si criminels qu'on nous fait, ne deuroit-on pas tascher à nous

[1] On a dû remarquer que ce qualificatif était comme obligé. L'*Alboraïque*, ce curieux écrit dirigé contre les Marranes espagnols, avait déjà développé la raison d'être de cette appellation : « Les alboraïques sont des chiens. Le chien est sans vergogne, les alboraïques n'ont pas de vergogne devant Dieu. Le chien se retourne vers ses excréments et les mange... ». *Revue*, XVIII, p. 240.

iustifier ? comme estans autheurs de la mort d'vn Dieu, qui a donné la vie à tout le monde.

Ces raisons appaiserent vn peu le trouble de leur ame, et rasseurerent leurs forces à demy perduës, par la crainte qu'ils auoient d'estre apprehendez de la Iustice. Et il eut continué dauantage s'il n'eut esté interrompu par vn, qui voulant faire parroistre qu'il n'aranguoit pas moins que luy, et qu'il sçauoit parler en veritable Gascon ; commença de cette sorte.

Illustre Synagogue, ce seroit une chose honteuse et trop lasche pour nous d'apprehender le bruit public : moins encore de craindre pour nos personnes, où il n'y a aucun sujet de crainte, nostre force jointe à nostre courage n'est-elle pas suffisante pour vaincre toute sorte d'obstacles, et venir about de ceux qui voudront tascher à nous opprimer ; ç'a mes amis, puisque nous auons fait parler de nous en mettant cet homme à la mort, rendons-nous encore recommandable en exterminant tous ceux qui s'efforcent à nous noircir, Et pour empescher que Paris ne se ressouuienne de nostre attentat, ne luy laissons pas seulement les seules marques d'auoir esté ? suscitons mille seditions dans le cœur de ses Habitants, afin de les obliger à se destruire eux mesmes ; cela ne nous sera pas fort difficile, puis qu'ils sont divisez entr'eux ; ne sçavez-vous pas que toutes les Prophéties ont esté accomplies par nostre moyen ? pourquoi celle-cy qui dit, que tout Royaume diuisé sera destruit et que les maisons tomberont les vues sur les autres, en sera-t-elle exempte ? Ie sçay bien que vous m'allez dire, que ce faisant nous nous perdons ; oui Ie le confesse, mais comme vn autre Samson, en nous perdant nous perdrons, et bastirons nostre gloire et nostre tombeau, sur celuy de nos ennemis ; c'est à vous à y songer aussi bien que moy, à vous montrer le chemin.

Cette diuine Bonté, qui tache par toutes sortes de moyens de ramener l'esprit de Iudas a repentance, ne refusa pas les graces à cette Assemblée qui se laissoit emporter aux discours de ce champion reuolté ; et il eust esté à craindre que si elle ne leur eust pas touché le cœur, ils eussent secondé ses pernicieuses entreprises : mais cette mesme honte suscita un d'entre eux, pour les persuader à demander pardon de leur faute et tascher à en faire pénitence.

Encore bien que nostre faute soit grande, et qu'elle ait esté commise à la face du Soleil, nous ne devons pas desesperer de son pardon, Dieu est plus misericordieux que nous ne sommes pecheurs ; et si celuy duquel nous suiuons les préceptes se fut converty a luy, il eust esté receu de mesme que celuy qui luy bailla le coup de lance ! Ha mes freres, que l'énormité de nostre crime ne nous face pas perdre courage ; Auoüons seulement la foiblesse de nostre nature, et donnons des larmes à ce grand Dieu ! elles auront le mesme pouuoir de reuoquer l'Arrest de nostre mort, que celle du Roy Ezechias Seigneur ostez-nous ce cœur de pierre et donnez nous-en un de chair, puisque vous nous l'auez promis ? faites qu'il

soit agité de mille regrets et de soupirs entre-coupez de sanglots et de larmes, qui nous puissent exciter à la compassion comme celles de la Magdeleine.

Ha mes Freres encore de rechef! puisque iusques icy nous auons esté sourds à faire penitence, que dores-enauant nos cœurs ne soient pas endurcis pour s'y disposer, ou autrement nous verrons suscitez par un secret iugement les femmes et les enfans pour nous rendre confus et condamner nostre dureté: car ces enfants par lesquels Dieu executera son œuvre, et ses Iugemens s'esleveront contre nous au dernier iour, et nous condemneront si nous demeurons tousjours enfans d'obstination, et ne donnons audiance à la parole de Dieu; c'est-à-dire, si nous mesme forcez par vn iuste remords n'allons pas éviter la censure de l'Eglise et confesser ardiment (comme le Publicain) l'énormité de nostre homicide.

L'effect suiuit de prez les paroles, que cet homme se laissant emporter à la douleur, fit voir par un traict de desespoir qu'il s'ennuyoit de suruiure à tant de regrets; car suiuant les sentiments de sa severe vertu, il se precipita dans un puits: les autres ne doiuent pas pretendre d'en passer à meilleur marché, ni aussi d'éviter les marques sur leurs testes afin qu'ils soient discernez d'entre le commun.

Cher Lecteur, il faut croire que Dieu a permis qu'ils ayent commis cette action afin de les mieux connoistre, et d'ouurir les yeux aux Magistrats pour leur bannissement, comme estans une vraye peste du public. Il n'est pas necessaire de les dépeindre dauantage, puis que leurs œuvres les font assez connoistre pour estre chassez de tous les lieux où ils sont connus; aussi ne doivent-ils avoir aucun domicile estably ny permanent: et les Monitoires qu'on publie hautement dans toutes les Eglises, publient assez les actes communs de leur barbarie. Tu dois seulement apprehender la censure de l'Eglise, si tu ne les vas accuser, et ne contribuë autant qu'il te sera possible à leur faire recevoir le chastiment qu'ils meritent; à l'exemple de l'Empereur Vespasian, qui en laissoit trente pour vn denier, après les avoir bien faict fouetter; il croyoit bien n'en laisser que la seule memoire en les mettant à la mercy de la mer, où ils ne furent pas plustost qu'elle les regorgea comme corps trop infectez et puants, aussi du depuis ne souffre-elle rien d'impur; Dieu ne voulut pas permettre qu'ils y rencontrassent leur tombeau, afin qu'en les voyant on vit les bourreaux de son Fils, et encor afin que la demande qu'ils auoient faicte à Pilate fut accomplie, en disant que son sang soit sur nous et sur nos enfans. C'est pourquoy il ne se faut pas estonner s'ils sont si cruels et s'ils n'ont point d'humanité, puis qu'ils ne succent pas seulement le sang à la mammelle, mais en naissant ils en portent vne poignée.

Ie l'ay remarqué en plusieurs, et en ay veu qui au lieu de cracher en bas crachoient en haut, et le crachat leur retomboit sur le visage; en voilà assez pour les rendre hayssables et pour leur oster

toute sorte de moyens de s'enrichir par leurs usures et s'eslever au dessus du commun.

Personne, jusqu'ici, au moins parmi les historiens des Juifs, n'avait pris au sérieux ces élucubrations plus ou moins spirituelles : des vers burlesques ne sont pas des documents[1]. Qui n'aurait pour s'instruire de notre temps que ces complaintes grotesques que les graves événements font sortir d'on ne sait quelle officine risquerait d'être assez mal informé. Or, ces *Mazarinades* ne sont, pour la plupart, que des complaintes, dont l'ironie de commande et l'exagération voulue ne prétendaient tromper personne, sinon les badauds avides. Mais notre érudit ami, M. Léon Kahn, par un scrupule de probité scientifique qui l'honore, ayant fait entrer cet épisode de la Fronde dans l'histoire de la Communauté israélite de Paris[2], il ne sera pas mauvais de tirer au clair

[1] Il faut excepter cependant M. C. Moreau, l'auteur de la *Bibliographie des Mazarinades*, publiée par la Société de l'histoire de France. Cet auteur, analysant le *Récit naïf et véritable* de Pierre Bourgeois, qui, on se rappelle, ne prononce pas une seule fois le mot *juif*, ne craint pas d'écrire : « A cette nouvelle, les *Juifs* s'émeuvent ; ils s'adressent au prévôt des marchands Broussel, qui fait relâcher le fripier. » (t. III, p. 11.) M. Moreau n'est pas mieux renseigné sur les suites de l'affaire, car il ajoute : « La justice dut en connaître ; mais je ne sais pas quel arrêt fut rendu. » L'affaire fut évoquée au Parlement par Pierre Bourgeois, et les différents actes de ce procès sont transcrits dans les Registres « Parlement-Criminel, arrêts transcrits, X 2*a* 293 et 294 » aux Archives nationales.

[2] Kahn (Léon), *Les Juifs à Paris depuis le* VI^e^ *siècle*, p. 42 et suivantes. Relevons ici quelques traits de l'exposé de M. Kahn qui nous paraissent hasardés. « Le clergé invita tous ceux qui avaient vu, su, entendu, ouï dire et aperçu quelque chose à le lui révéler sous six jours à peine des censures ecclésiastiques. » Ce n'est pas une preuve de l'émotion, c'était la pratique suivie ordinairement à la requête du plaignant, pour recueillir des témoignages. — « La justice en dut connaître également et les Fripiers, inquiets de cette agitation, se réunirent en la maison d'un officier de leur compagnie pour aviser, croyait-on, au moyen de sortir de ce mauvais pas et de terminer cette affaire qu'ils n'avaient pu réussir à étouffer, même à prix d'argent. » Si la justice en connut, c'est à la requête de Pierre Bourgeois, le père de la victime. Quant aux autres détails, ce sont de pures imaginations inventées par *L'Assemblée des Fripiers en la maison d'un officier...*, libelle que M. Kahn n'a pu sans doute se procurer et dont on a pu voir plus haut le caractère. — « Sans doute aucune suite n'y fut donnée ; on se trouvait alors au plus fort de la Fronde, et ce scandale dut être oublié au milieu des troubles qui agitaient Paris. » Il y fut si bien donné suite que Pierre Bourgeois accusa nominativement les coupables devant le Parlement : on pourra lire tous les détails de l'affaire dans les Registres du Parlement (voir plus haut). — « Tels sont les faits sur lesquels les diverses relations de l'époque s'accordent très exactement ». Ces relations sont, pour la plupart, des chansons, qui ne sont pas des relations, et les véritables relations, comme celles de Dubuisson-Aubenay et de Loret, ne s'accordent pas exactement avec ces récits. — « Mais l'assassinat fut-il réellement commis par des Juifs ? A consulter les pamphlets qu'il suscita, il ne semble pas qu'il puisse y avoir le moindre doute. Toutes les Mazarinades qui relatent le crime le leur attribuent sans hésitation. » Toutes, c'est beaucoup dire, car le *Jugement criminel*, la *Fureur des Juifs* et la *Relation véritable de ce qui s'est passé* disent assez clairement qu'ils n'en croyaient pas un mot. — « La requête présentée au Parlement par

cette affaire. Il faut quelquefois ne pas craindre d'enfoncer les portes ouvertes : il y a tant de gens pressés qui acceptent sans réserves tout ce qui est écrit et tant de pédants malveillants capables de s'emparer de la conjecture de notre confrère pour s'écrier : *habemus confitentem*, c'est un historien israélite qui convient lui-même du crime commis par ses ancêtres.

Des Juifs à Paris, organisés en corporation, en 1652, ce serait une nouveauté qui renverserait toutes les idées reçues. L'édit de 1394 avait été sévèrement appliqué en France, et le gouvernement ne s'était jamais relâché de sa rigueur. On avait bien quelquefois fait fléchir la sévérité de la loi, au profit, par exemple, d'un Montalte, ce médecin appelé par Marie de Médicis et qui mourut à Tours en 1615. Mais c'était toujours une faveur, accordée exceptionnellement à un individu, et non à un groupe. D'ailleurs, l'édit de Louis XIII, qui peut-être ne visait que les Juifs de Bordeaux, eût fait partir de Paris ceux qui auraient pu s'y glisser, même sous le masque du christianisme. En 1652, il n'y avait plus de Juifs en France qu'en Alsace, à Metz et dans la Guyenne. Ceux du Comtat-Venaissin obéissaient au pape. L'Alsace venait seulement, et partiellement, d'être annexée à la France, les Juifs de cette province n'auraient même pas songé à émigrer à Paris ; l'eussent-ils fait, qu'on n'aurait pas si vite oublié leur récente arrivée ; ceux de Metz ne comptaient que soixante-quinze familles, et ils n'étaient pas assez nombreux pour essaimer et former à Paris une compagnie d'une centaine d'hommes au moins. D'ailleurs, si dans ces régions, leur séjour était toléré, c'était en vertu de privilèges, qui expiraient hors de la province.

Pour tourner la loi, ces nouveaux-venus eussent dû se condamner à une apostasie apparente, accepter officiellement le christianisme. Or, ni ceux de Metz, ni ceux d'Alsace, ni ceux du Comtat

le père et les parents de Bourgeois est également formelle. » L'affirmation est toute gratuite, car la Requête ne prononce pas le mot *juif*. — « Ils se retirent à l'écart dans des lieux où ils habitent séparés des autres citoyens, « formant comme une espèce de synagogue particulière. » Ces paroles sont empruntées à la *Fureur des Juifs*, où justement l'auteur explique pourquoi les fripiers sont communément appelés « synagogue ». Il ne s'agit pas du tout des Juifs. — « On scrute la vie des Juifs, leur religion, leur commerce ; on les accuse des plus grandes vilenies, si bien que les « principaux de la synagogue » se voient contraints de répondre par « articles » aux « notables bourgeois de Paris » en exposant « leur ordre, leur règle, leur loy ». Traduisez : Un auteur compose un traité qu'il intitule : « Examen de la vie des Juifs, de leur religion, commerce et trafic dans leur synagogue », mais où la théologie a la grosse part ; un autre plaisant, feignant de prendre au sérieux ces accusations, dans le même esprit, publie la « Réponse des principaux de la Synagogue... »

ne se seraient prêtés à un pareil subterfuge : les marranes sont un produit de l'Espagne.

Restent, il est vrai, ceux de Bordeaux ; mais ces nouveaux-chrétiens se seraient bien gardés de renoncer à la protection du Parlement et des jurats de la ville, à la tolérance large dont ils jouissaient pour aller courir les aventures au loin et s'établir fripiers [1]. Eussent-ils fait fi de toutes ces considérations, que nous aurions encore un moyen assuré de les reconnaître : à leurs noms. L'onomastique des Juifs de Bordeaux [2], comme de ceux de l'Alsace, de Metz et du Comtat [3], a sa physionomie particulière à laquelle on ne se trompe pas ; or, parcourez la liste des fripiers cités par Pierre Bourgeois, et vous n'y découvrirez aucun nom qui ne soit celui de chrétiens de vieille souche : Philippe Sayde, caporal, Jean Forget, François Haran, Simon Gaultier, Noël Debarque, Gilles, Jousseaume, Cahoust l'aîné, Vivanier, compagnon tapissier, Pierre Cappet, Jean Cappet, tailleur, Laurent Hacquier ou Acquier, Briaire le jeune, Jean David, Michellet le jeune, Claude Leguay, enseigne. Quant à Claude Amant, à qui l'on décerne ironiquement le titre de Pontife, il n'était pas même fripier, c'était un marchand drapier.

Toutes ces raisons ne seraient-elles pas assez probantes, qu'en voici une dont on ne niera pas la force. Ces fripiers étaient organisés en corps de métier, en compagnie portant les armes ; or *à aucune époque et dans aucune région de la France* les Juifs n'ont pu être admis dans les corporations, ni en former qui fussent reconnues de l'Etat. Celle des fripiers existait déjà au temps de

[1] En 1630, les marchands de Bordeaux se plaignaient de ce que c'étaient les Portugais qui tenaient les plus riches boutiques et les magasins assortis de toute sorte de marchandise ; Malvezin, *Histoire des Juifs à Bordeaux*, p. 130. — En 1625, lors de la guerre entre la France et l'Espagne, le roi ayant ordonné d'inventorier les biens possédés par eux, les jurats s'émurent de cette ordonnance et délibérèrent qu'il serait expédié au roi un certificat attestant que depuis plus de quarante années un petit nombre de marchands portugais habitaient la ville avec leurs femmes et leurs enfants, vivant sans scandale, obéissant aux lois et aux ordonnances, supportant les charges comme les autres marchands ; qu'ils s'étaient rendus utiles dans la ville à cause de leur négoce ; qu'ils trafiquaient avec toute loyauté et fidelité, et que jusque-là il n'avait été entendu aucun reproche contre aucun d'eux ; *ibid.*, p. 123. — Le Parlement et les jurats les avaient déjà protégés en 1615 en ne permettant pas l'application aux Juifs *déguisés* de Bordeaux de l'édit de Louis XIII. Le Parlement les avait défendus aussi en 1619 en interdisant es poursuites dirigées contre eux ; *ibid.*, p. 121. — D'ailleurs, en 1636, ils ne comptaient que 260 âmes ; *ibid.*, p. 129.

[2] Il existe justement un rôle des familles espagnoles et portugaises de Bordeaux dressé, à peu près à cette époque, le 4 décembre 1636 ; voir Malvezin, *loc. cit.*, p. 130.

[3] Voir pour ceux du Comtat, Isidore Loeb, *Histoire de deux Manifestes faits à Carpentras en 1669-70 et 1678-79* (*Annuaire de la Société des Études juives*, 1re année, p. 262 et suiv.), et *Les Juifs de Carpentras sous le gouvernement pontifical*, (*Revue*, t. XII, p. 193 et suiv.).

saint Louis, puisqu'elle figure dans le *Livre des métiers* d'Etienne Boileau [1]. On sait que ce prévôt des marchands, sur l'ordre du roi, réunit et réglementa les statuts de tous les corps de métiers de la capitale. A supposer que les fripiers du XVII[e] siècle fussent les descendants des Juifs qui auraient créé la corporation, hypothèse insoutenable d'ailleurs, sûrement ceux du temps de saint Louis ne pouvaient déjà plus être Israélites, car avec l'esprit qui animait le roi, ils n'auraient même pas osé soumettre leurs règlements à son représentant [2].

Mais comment parler de corporations créées par des Juifs ? S'il est aujourd'hui un fait bien établi, c'est que c'est justement à la naissance du régime corporatif que les Juifs ont dû, en partie, la révolution sociale qui devait être une calamité pour eux ; c'est au XII[e] siècle qu'ils durent changer d'état, renoncer aux métiers et au grand commerce dont ils avaient vécu jusque-là, pour se réfugier dans le négoce d'argent, seule ressource que leur laissait la transformation de la bourgeoisie. Aussi Juif et corporation sont-ils mots qui jurent. Les corps de métiers constituaient un rouage du gouvernement, les chefs de ces associations étaient de véritables fonctionnaires, et jamais les Juifs, qui n'étaient pas citoyens, n'auraient pu ni en créer, ni entrer dans celles qui étaient légalement instituées.

Le même vice qui les empêchait d'être citoyens leur interdisait, d'autre part, l'accès de ces corps fermés : leur confession religieuse. Les corporations avaient un caractère confessionnel, formant des confréries, placées sous l'invocation d'un saint dont elles entretenaient la chapelle, ayant leur place et jouant leur rôle dans les solennités du culte [3]. La *Relation véritable* dit même que le corps des fripiers avait sa chapelle à l'église des Saints-Innocents. C'est, d'ailleurs, dans la même église que les Drapiers avaient la leur.

Mais qui eût empêché ces corporations d'ouvrir leurs portes à des Juifs convertis, à des marranes, à supposer qu'il y en eût à Paris ? Leur jalousie naturelle, leur esprit de corps. Jusqu'au moment de leur disparition, elles ne laissèrent point entamer leur intransigeance. Là même où l'existence des Juifs était tolérée par les lois et les mœurs, ce qui n'était pas le cas à Paris, et où la

[1] Titre LXXVI, p. 159 de l'édit. Lespinasse et Bonnardot ; p. 194 de l'éd. Depping.

[2] Sous Louis XI ils avaient la 14[e] bannière.

[3] Elles faisaient célébrer des messes et des services funèbres, payaient les frais de luminaire et de sonnerie aux jours de fête de leur patron ou du décès d'un des confrères.

municipalité et le Parlement leur étaient favorables, comme à Bordeaux, ils n'ont jamais pu obtenir une pareille faveur et ont eu à lutter avec l'hostilité irréductible de ces associations [1].

A nos yeux, ces arguments ne sauraient laisser aucun doute : ces fripiers n'étaient ni ne pouvaient être des Juifs, ni des descendants de Juifs. Mais, comme pour prévenir toute équivoque et toute méprise, les documents sérieux, seuls à invoquer dans ce procès, sont d'une précision étonnante. On a dû remarquer que Pierre Bourgeois, dans son *Récit*, se garde bien de prononcer le mot juif, ce dont il ne se serait pas fait faute, s'il l'avait pu, car c'eût été un moyen sûr d'indisposer les juges contre les accusés. Mais le rapporteur de l'affaire, M. de Boyvin Vaurony, va plus loin encore. Après avoir exposé la barbarie du crime, dans ce langage boursouflé qu'affectionnait la rhétorique d'alors, il recherche, pour l'écarter bientôt, le prétexte d'un tel crime :

De dire pour prétexte ou excuse de crime lequel on ne peut se ramonteuoir qu'à l'instant on ne conçoive de l'horreur et de la détestation à l'encontre, que ce soit un effet de la licence que la guerre introduit dans les Villes les mieux pollicées, ce serait une illusion autant criminelle que l'action pour laquelle elle seroit advancée : vu que le motif ou le principe d'une si sanglante persécution, qui estoit le ressentiment des Frippiers de ce que ledit defunt auoit dit de leur Compagnie retournant de la garde *un brocard qui est en usage*, et que la vanité de ce corps de mestier provoque souvent à dire pour l'humilier...

Puis il ajoute :

En ce massacre se rencontrent toutes les offenses qui doiuent estre remarquées et punies en un crime...

En premier lieu le Christianisme a esté outragé par les outrages que ledit defunct a reçu, lesquels... il n'y a rien que des Barbares destituez de la Connaissance de Dieu qui seraient capables d'inuenter et d'en user enuers quelqu'homme d'une autre nation, qui aurait allumé leur fureur par quelque action qui leur aurait esté sensible au dernier poinct. Mais que dans la première et principale Ville du Royaume du Roy très-Chrestien, cette barbarie ait esté pratiquée par plusieurs particuliers à l'endroit d'un autre, *tous faisant profession d'une mesme religion*, c'est une occasion en laquelle l'offense faite a Dieu doit faire partie des considérations qui peuuent estre les motifs justes et nécessaires en la déliberation et au iugement du procez.

[1] D'ailleurs, ces admissions n'auraient jamais été assez nombreuses pour changer la composition de la majorité.

Ainsi non seulement on nous dit ici explicitement que les accusés appartenaient à la même religion que la victime, mais encore on nous donne l'explication de ce sobriquet dont on affublait le corps des fripiers.

Mais pourquoi justement ce sobriquet ? La réponse qui s'offre immédiatement à l'esprit, c'est que *juif* était devenu synonyme de *fripier*. Ceux d'Avignon étaient presque tous réduits à ce métier, le commerce des marchandises neuves leur étant interdit. La cité des Papes n'était pas si loin qu'on ignorât cette particularité. Toutefois il est inutile d'attribuer aux Parisiens de ce siècle tant de science : *Les fripiers étaient surnommés la Synagogue, parce qu'ils habitaient la Juiverie.* M. Lucien Lazard a déjà fait remarquer, à ce propos, que, dans un pamphlet dirigé contre Molière, un des personnages de la pièce lui dit :

> Je vois bien que tu viens de ce riche pays
> Où les Juifs ramassez demeurèrent jadis.

Et Elomire (Molière) répond :

> Il est vrai je suis né dedans la Friperie,
> Qu'autrement à Paris on nomme la juiverie [1].

Ces mots doivent être pris à la lettre ; il suffit, pour s'en convaincre, de lire ce passage de Sauval (*Histoire et Antiquités de la Ville de Paris*, t. II, liv. X, p. 529) :

> Pour ce qui est des Artisans Juifs, assurément la plupart, dès le temps de Louis le Gros, logeoient vers la Halle, dans les rues de la Poterie, de la Friperie, de Chausseterie, de Jean de Beausse, de la Cordonnerie et à la Halle au Bled, et enfin toutes les rues, aussi bien que cette Halle, s'appeloient alors *la Juiverie et le quartier des Juifs ;* car c'est le nom qu'elles portent dans un Titre que j'ai tiré d'un Registre de Philippe Auguste et dans les Bulles de Calixte II et d'Innocent II, qu'on trouve imprimées dans l'Histoire de Saint Martin des Champs. Si bien que ces autres noms de Cordonnerie, Chausseterie et le reste, sont tous noms modernes et changés par ceux de ce quartier-là ; afin de faire oublier un nom si odieux. C'était là le sort des Juifs et des Juives ; dans ce lieu là ils representoient comme une petite République à part, ou un peuple sequestré ; et enfin c'est là qu'ils furent pillés sous Charles VI.

Jusqu'au XVI[e] siècle même il y avait dans ce quartier la *rue de la Juiverie*.

[1] L. Lazard, *L'antisémitisme sous Louis XIV*, dans *Annuaire des Archives israélites, pour l'an 5650* (1889-1890), p. 63.

La *Relation véritable de ce qui s'est passé* ne laisse, enfin, aucun doute sur l'origine de cette appellation :

La pluspart les appelle des Iuifs tant à cause qu'ils ont succedé aux Iuifs qui furent chassez de France par Philippe le Bel, et qui tenaient les Hasles et en exercent le mestier viuant d'vsure et de fraude selon le dire du Ps. Ex vsuris et iniquitate redimet animas ipsorum. Comme aussi à raison de la trahison et des outrages dont ils ont vsé enuers ce ieune garçon.

Quel but poursuivaient ces libellistes, en grossissant ainsi la voix et en paraissant en vouloir à la synagogue, qui n'en pouvait mais ? Etaient-ce simplement des chansonniers heureux de la bonne aubaine pour composer des complaintes innocentes, ou des complaisants aux gages de Bourgeois qui cherchaient à peser sur la décision des juges, ou les interprètes des Six-Corps, mécontents de l'importance que s'attribuait cette corporation vue de mauvais œil [1], ou, enfin, des esprits malveillants, contents de jouer, par ricochet, un bon tour aux marranes de Bordeaux que leurs concurrents chrétiens avaient vainement voulu faire expulser de cette ville en 1636 et dont Louis XIV bientôt après, en 1656 dut renouveler les privilèges [2] ? Toutes questions que nous ne saurions résoudre et qui importent peu au but que nous nous sommes proposé. Pour nous, et, nous l'espérons, pour nos lecteurs aussi, la cause est entendue, l'affaire Bourgeois n'a aucun titre à figurer dans l'histoire des Juifs de Paris. Elle peut être, tout au plus, invoquée comme indice des opinions des chrétiens de ce temps sur les Juifs, qu'ils ne connaissaient que de réputation.

ISRAEL LÉVI.

P. S. — Après avoir longtemps traîné, le procès tourna court brusquement, en juin 1653. Le 16 de ce mois furent entérinées les lettres d'abolition accordées aux accusés par le roi. (Reg. du Parlement, *ibid.*, 291.) Ces lettres effaçaient entièrement les crimes imputés aux inculpés. Aurait-on montré pareille tendresse à des Juifs ? La teneur de ces lettres s'y serait opposée, car elles étaient ainsi conçues : « Louis... Nous avons reçu l'humble supplication de... faisant profession de la religion catholique, apostolique et romaine. » Ainsi, il n'est pas jusqu'à l'épilogue de cette affaire qui ne prouve clairement que les meurtriers étaient des chrétiens.

[1] « Ils ont les Marchands Drappiers, les Tailleurs et les vendeurs de vieux Chappeaux pour ennemis. Toutesfois ils pourront auoir recours à quelques gens de Cour qui s'habillent en ce temps à la Fripperie, et beaucoup de vaiets de Chambre, et à une infinité de tireurs de Laines, lesquels ont intérest pour leur conseruation. » (*Relation véritable de ce qui s'est passé.*)

[2] Malvezin, p. 130.

JACOB MANTINO

UNE PAGE DE L'HISTOIRE DE LA RENAISSANCE

(SUITE ET FIN [1]).

Sorti victorieux de sa lutte contre Molcho, Mantino eut la satisfaction de voir également réussir son intervention dans l'affaire du divorce d'Henri VIII. Désormais, il n'y eut plus une seule adhésion nouvelle, dans les milieux juifs, en faveur de la justification théologique de cet acte. Un fait qui se produisit dans la communauté juive de Rome en 1530, le mariage entre un beau-frère et une belle-sœur, auquel le tribunal rabbinique accorda son assentiment, arriva fort opportunément pour permettre aux adversaires du roi d'Angleterre d'affirmer qu'il n'aurait pas le droit d'invoquer en sa faveur l'usage et la tradition du judaïsme. L'ambassadeur de Charles-Quint auprès du Vatican, Miguel Mai, rendit compte de cet incident à l'empereur, dans une lettre datée du 2 octobre [2]. Du reste, ce cas ne resta pas unique parmi les Juifs d'Italie. En 1573, le mariage de Joseph b. Menahem de Foligno avec Sulpicia, veuve de son frère et sœur de sa première femme Julie, obtint l'assentiment de tous les rabbins italiens [3]. Il ne restait plus à Rome qu'un juif converti qui dé-

[1] Voyez plus haut, p. 30.

[2] *Letters and papers*, IV, 3, n° 6661. Il me semble que c'est à cet incident que faisait allusion, en 1573, le médecin et rabbin de Sienne Isaac b. Abraham Cohen de Viterbe (voir mss. Halberstam, 228), chez Lampronti, פחד יצחק, III, f. 24 *c*, en ces termes : וזכורני בימי קטנותי שאשת כמוה"ר אפרים שהיתה מכותנת ר' קרי"ש נתיבמה לאחיו ברומיה והיו שם הרבה רבנים וחכמים גדולים ולא מיחו בידם.

[3] Lampronti, *loc. cit.*, III, f. 21 *b* et s.

fendît par écrit la cause du roi d'Angleterre. Comme Mai l'écrit, à la date du 28 novembre 1530, à Charles-Quint, Henri VIII fit parvenir à ce converti des sommes importantes pour le faire venir en Angleterre[1]. Mai essaya vainement d'empêcher cet enrôlement. Marc Gabriel se mit en route, et, dès le 25 janvier 1531, il se trouvait à Londres[2]. Il se vanta d'avoir connu Charles-Quint à Augsbourg, où celui-ci lui aurait même fait un cadeau, et à Bologne. L'ambassadeur de Charles-Quint à Londres, Gustave Chapuy, s'occupa des projets et des racontars de ce renégat comme d'une affaire d'Etat. Chose curieuse, celui-ci ne chercha pas, au début, à faire déclarer nul le mariage de Catherine, mais à démontrer la légitimité d'un nouveau mariage. Dans sa lettre du 31 janvier 1530, Chapuy expliquait à Charles-Quint l'argumentation de Marc Gabriel en ces termes[3] : Puisque la loi biblique considère les enfants issus du mariage avec Catherine comme les enfants de son frère, le roi avait le droit de chercher à en avoir pour son propre compte. Comme ces arguties n'avaient point de succès, Marc Gabriel revint à la tâche plus lucrative d'attaquer la légitimité du mariage de Catherine. Si la loi juive autorise le mariage léviratique, disait-il, et en cela il disait juste, c'est à la condition qu'il n'y ait pas de doute sur la pureté de l'intention du frère de perpétuer le nom et la race du frère défunt. Dans le cas contraire, le mariage est nul et condamné à rester stérile, ou, s'il en naît des enfants, ceux-ci ne vivront pas. Les rejetons mâles issus du mariage de Henri VIII et de Catherine étant morts en bas âge, il était évident que l'intention pure réclamée par la loi avait fait défaut chez le roi, le mariage était donc nul. Marc Gabriel n'avait pas tardé à remarquer qu'il avait à attendre peu de reconnaissance de la part d'Henri VIII. Aussi songea-t-il à passer au camp ennemi. Dès le début il joua, pour ainsi dire, double jeu. Dans des visites réitérées chez l'ambassadeur d'Espagne, il déclara, comme Chapuy le relate à l'empereur le 20 avril 1531, qu'il avait servi la cause de la reine mieux qu'on ne pensait[4] et qu'il espérait pouvoir baiser les mains de l'empereur à son retour, qui, à ce moment, était imminent.

Mais Henri VIII pouvait désormais se passer de l'appui qu'il avait espéré trouver dans les déclarations de Marc Gabriel : le 30 mars 1531, les mémoires des universités étrangères et plus de huit cents livres de savants étrangers, qui s'étaient

[1] N° 6739.
[2] *Letters and papers*, V, n° 70.
[3] *Ibid.*, n° 120.
[4] *Ibid.*, n° 216.

prononcés en faveur du roi, furent soumis à la Chambre des Communes. Le procès n'avait, du reste, plus de raison d'être; le tribunal dont il relevait n'existait plus, Henri VIII s'étant lui-même déclaré pape. Ce n'était pas le divorce du roi avec son épouse qui venait d'être prononcé, mais la rupture entre l'Angleterre et Rome. Celui qui avait écrit contre Luther accomplissait ainsi le second schisme que Clément VII devait encore voir dans sa vieillesse, après toutes les humiliations et les catastrophes qui avaient atteint Rome durant son pontificat.

Mantino réussit-il à devenir le conseiller médical de Clément VII? On sait seulement avec certitude qu'il fut celui de son successeur, Paul III. Sans doute celui-ci avait déjà Mantino comme médecin particulier avant son élection, survenue le 13 octobre 1534, quand il s'appelait encore le cardinal Alexandre Farnèse. Nous possédons précisément de cette période la plus brillante de la vie de Mantino un document qui nous le montre en relations suivies avec ses coreligionnaires. Parmi les procès-verbaux de la communauté de Rome de cette époque, il en est un où Jacob Mantino figure dans un tribunal rabbinique avec Juda b. Sabbataï et Hayyim b. Juda[1]. Dans ce document, Mantino, qui est appelé « le prince des médecins », porte le titre très honorifique de « gaon ». Ainsi le médecin de Paul III faisait aussi partie du rabbinat de Rome; c'est là un signe caractéristique de ce temps et du règne de ce pape, et au sujet duquel l'évêque de Carpentras, Jacob Sadoleto[2], l'humaniste plus connu par son latin que par son humanité, a poussé des soupirs de regret. Ecrivant à la date du 27 juillet 1539 à l'autre Alexandre Farnèse, le cardinal-légat d'Avignon, il disait que sous le pontificat de Paul III, non seulement les Juifs ont joui de faveurs, mais qu'ils ont été littéralement armés de privilèges.

Les Juifs de Rome et des États de l'Eglise n'avaient pas connu, de mémoire d'homme, une situation aussi satisfaisante que celle dont ils jouissaient alors. En admettant que le dépit eût amené Sadoleto à exagérer, il est certain que depuis longtemps les Juifs n'avaient pu envisager l'avenir avec autant de confiance et de

[1] Voir Pièces justificatives, IV.

[2] *Jacobi Sadoleti epistolarum libri sexdecim*, XII (éd. Cologne, 1572, p. 482) Nulli enim unquam ullo à pontifice Christiani tot gratiis, priuilegijs, concessionibusque donati sunt, quot per hosce annos Paulo Tertio Pont. honoribus, prærogatiuis, beneficijs non aucti solum, sed armati sunt Judæi. Son discours contre les Juifs qu'il écrit, le 19 juin 1531, à Pierre Bembo avoir communiqué à Hercule Gonzaga en le priant de n'en donner copie qu'à Bembo (II, p. 60), n'a pas été reproduit dans son ouvrage Voir Benrath, dans la Realencyclopædie de Herzog, XIII, 2e éd., 244-8. Cf. Schudt, *Jüd. Merckw.*, IV, 185 et suiv.

joyeuse espérance. Une notice de Jérôme Aleander[1], le fameux cardinal, de la même année où Mantino figurait dans le rabbinat de Rome, nous permet de nous rendre compte des espérances des Juifs et des moyens par lesquels ils comptaient réaliser leurs vœux. Ils croyaient le moment venu d'obtenir du pape la permission illimitée d'imprimer leurs ouvrages hébreux. Peut-être même caressaient-ils l'espoir de pouvoir établir à Rome même une imprimerie hébraïque. L'autorisation du pape ne paraissait plus douteuse. Deux hommes appuyaient surtout leur demande près du pape, et ordinairement leur recommandation était efficace. En premier lieu, c'était le fils du pape, Pier Luigi, duc de Castro, comme il est nommé dans l'autobiographie de Benvenuto Cellini, qu'il a si durement persécuté, ensuite devenu duc de Piacenza, et traîtreusement assassiné plus tard, le 10 septembre 1547. C'est grâce à lui que les Juifs avaient pu gagner les bonnes grâces du pape. Pier Luigi s'était entremis avec beaucoup de zèle pour leur faire obtenir la permission illimitée d'imprimer les ouvrages hébreux. Il s'était engagé à faire mettre au bas de leur pétition le nom d'un des plus hauts dignitaires de la Curie, mais celui-ci protesta. L'autre personnage influent qui était favorable aux Juifs était Nicolas d'Aragon, qui occupait une haute situation dans le tribunal ecclésiastique de Rome comme doyen de la Rote. Aleander, qui était lui-même réputé d'origine juive, prétend expliquer les sentiments de bienveillance de Nicolas pour les Juifs, en disant qu'il était le fils d'un médecin juif du nom de Ferdinand, qui, à Rome, s'était converti au catholicisme[2]. Le vicaire du pape, Paul Capizuccus, lui-même membre de la Rote, appela sur ce point l'attention du pape et il en résulta que la demande des Juifs, que Nicolas engageait à accueillir sans restriction, fut renvoyée à Aleander, que sa connaissance de l'hébreu et de la littérature rabbinique rendait particulièrement apte à se prononcer dans cette affaire. Aleander déclara que seuls les ouvrages déjà imprimés antérieurement pourraient être réimprimés, mais qu'il ne fallait pas

[1] Je dois cette communication, Pièces justificatives, III, à l'Institut historique royal de Prusse à Rome.

[2] David Reûbeni parle d'un médecin juif du nom de Ruben qui s'est converti sûrement au christianisme : והיה אז ברומי א' יהודי מנגזר ודאי שמו היה ראובן וכמהר איתו לרב גאון והיה מכשין גדול ועצום ולא היה לו שום רחמנותה על שום יהודי והוא רופא ואינו הולך בשוק כי אם הבוקע בירו ונשתחוה לכל הנוצרים נהוג רשעתו עשה בן. Immédiatement avant Reûbeni dit : והיה אז ברומא חנשדה וארבעים מלשינים הקב"ה יתן בלבבם שישובו אחור נודעתם הרע. Le mot מלשינים remplace ici, comme dans les dix-huit Bénédictions, le mot מושמדים.

songer à une liberté illimitée de l'imprimerie hébraïque. Les légats du pape à Bologne et dans tous les Etats de l'Eglise devaient être informés de cette décision. C'est sans doute aussi à l'influence de ces personnages que Sadolet attribuait les faveurs particulières accordées aux Juifs par le pape. Quelles que soient les raisons de ces faveurs, qui n'ont sûrement pas été accordées aux Juifs d'une manière désintéressée, il est certain que Paul III n'avait pas de préjugés invincibles contre les Juifs. Le choix qu'il fit d'un juif comme médecin particulier était donc d'accord avec ses sentiments de bienveillance vis-à-vis des Juifs en général. Les rapports amicaux de Jacob Mantino avec le pape étaient pour la communauté juive de Rome comme le signe de sa nouvelle situation.

Malgré le peu de loisirs que laissaient à Mantino ses occupations médicales, il songeait, en véritable humaniste, à laisser un souvenir durable de sa gratitude envers Paul III en lui dédiant un fruit de son travail de traducteur. En 1539, il publia à Rome sa traduction latine du petit traité d'Averroës sur les œuvres de Platon relatives à l'Etat ; elle parut avec un privilège de Paul III et était dédiée à ce pape, l'illustre protecteur de Mantino. Ce travail, qui traite de l'Etat, était un hommage digne de l'habile homme d'Etat assis sur le siège de saint Pierre. Parmi les dénominations servant à désigner les souverains, celle de pasteur est une des plus anciennes et des plus expressives. Or, disait Mantino, le nom de famille d'Alexandre Farnèse contient précisément cette dénomination : Farnès ou Parness, en néo-hébreu, pasteur, conducteur et guide, de sorte qu'il y a là comme un oracle secret annonçant la destinée future de ce cardinal. Homère appelle les rois pasteurs de peuples. Le Psalmiste appelle Dieu le pasteur d'Israël, et Salomon, dans le Cantique des Cantiques, le nomme « le pasteur parmi les lys ». De même, Alexandre Farnèse, en vertu de son nom, était désigné d'avance comme chef de la chrétienté. Il est appelé le Pasteur tout court parce qu'il réunit en lui toutes les vertus du souverain [1].

C'est aussi dans cette période de grande célébrité que Mantino jouit de l'amitié d'un homme qui, partout où il se fixa, se lia avec les représentants les plus distingués de la science hébraïque et rabbinique, Jean-Albrecht Widmanstadt, le célèbre collectionneur de manuscrits et philologue, devenu plus tard chancelier du gouvernement de la Basse-Autriche et surintendant de l'université

[1] Cette préface se trouve aussi dans le IV^e^ volume de l'édition latine d'Aristote, Venise, 1560, p. 490. Voir Pièces justificatives.

de Vienne[1]. Dans la maison de Mantino à Rome, Widmanstadt, comme il l'a consigné sur son exemplaire de la traduction latine parue en 1539, a vu l'ancien ms. de la traduction hébraïque du commentaire d'Averroës sur « l'Etat » de Platon, dont Mantino fit la traduction latine[2]. Le savant allemand paraît avoir été attiré vers Mantino, non seulement par l'érudition de ce savant, mais aussi à cause de sa bibliothèque, riche en manuscrits précieux. Il lui emprunta notamment deux mss. du *Zohar*, sur lesquels il fit copier son propre exemplaire[3].

C'est aussi à Rome que Mantino entra en relations avec l'Orateur de la République de Venise auprès de la cour papale, Marc-Antoine Contarini, véritable humaniste plaçant ses occupations scientifiques plus haut que son origine patricienne et son activité politique, et qui mérita d'être appelé « le Philosophe ». Ayant lui-même publié des ouvrages littéraires, auteur du *Speculum morale philosophorum* et d'une explication de la *Politique* d'Aristote, il trouva plaisir, lui dont André Vesale parle avec tant d'enthousiasme[4], à fréquenter notre médecin et traducteur juif. En souvenir de cette amitié, Mantino lui dédia la première partie du premier livre du Canon d'Avicenne[5], dont il avait signalé l'importance dans la dédicace au doge Andréa Gritti comme faisant le fonds de toutes les conférences médicales dans les universités de son temps.

Dans sa lettre de dédicace à Contarini, Mantino exprime son désir de publier la traduction latine de sept autres ouvrages[6] du prince des médecins arabes, en premier lieu, la première partie du IV^e^ livre du Canon.

Désirait-il s'adonner à ses occupations littéraires plus que ne lui permettaient ses fonctions de médecin particulier du pape Paul III et ses relations mondaines à Rome, ou obéissait-il à un autre motif, toujours est-il qu'en 1544 Mantino quitta Rome pour se fixer de nouveau à Venise, où son ancienne réputation comme médecin des ambassadeurs et des hommes d'État de Venise lui

[1] L. Geiger, *l. cit.*, 119, n° 3; Steinschneider, *Sitzungsberichte der bayerischen Akademie, philos. philol. Classe*, 1875, II, 173 et ss.

[2] Perles, *l. cit.*, 161, note 1. L'auteur de la traduction hébraïque de cette paraphrase d'Averroès est Samuel ben Juda ben Meschoul am de Marseille, qui la traduisit de l'arabe en 1321. Renan, *Averroes et l'Averroïsme*, 3^e^ éd., p. 191.

[3] Perles, *l. c.*, 157; Steinschneider, *l. cit.*, 176.

[4] S. M. Roth, *Andreas Vesalius Bruxellensis*, p. 81, note 2.

[5] Wolf, *Bibliotheca Hebræa*, III, 575. Le lieu et la date de cette impression ne sont pas connus.

[6] Dans la préface telle qu'elle est contenue dans l'édition de Padoue, 1547, il n'est pas question de ces sept ouvrages mentionnés par Wolf.

permit de reconquérir facilement une situation. Il lui fut même plus aisé qu'à son premier séjour d'être dispensé de porter le chapeau jaune et d'obtenir la permission, pour une période assez longue, de porter la barette noire. Ce fut encore un homme d'État influent qui intervint comme solliciteur auprès du Conseil des Dix en faveur de Mantino. C'était Diégo Hurtado de Mendoca [1], ambassadeur de Charles-Quint auprès de la République de Venise. Le 30 août 1544, il demanda à la Seigneurie, pour Messer Jacob le Juif, la permission de porter la barette noire pour toute la durée de son séjour à Venise, parce que la même faveur lui avait déjà été accordée précédemment. Mais ce fut seulement dans la séance du Conseil des Dix du 19 novembre 1544 qu'il fut décidé à la majorité de deux tiers des voix que, par considération pour l'Orateur de l'Empereur, l'illustre protecteur de Mantino, le médecin juif serait autorisé, pendant deux ans, à porter la barette noire dans l'étendue du territoire de la République. L'ambassadeur avait, il est vrai, dû faire appuyer sa demande écrite par des démarches réitérées de son secrétaire de légation. Mais c'était déjà un grand progrès d'avoir obtenu l'autorisation pour deux ans, au lieu d'être obligé de renouveler la demande tous les deux ou trois mois. Le 26 juin 1546, la permission fut de nouveau accordée pour deux ans, à une forte majorité, sur la demande de l'ambassadeur impérial.

Dans le palais de l'ambassadeur, qui était à la fois son patron et son client, Mantino se trouva de nouveau mêlé à la société distinguée et savante de Venise. Collectionneur zélé de monnaies et de manuscrits, cultivant par vocation les littératures arabe et grecque, jusqu'au moment où Charles-Quint l'appela au concile de Trente, Don Diégo réunit autour de lui tous ceux qui, à Venise, s'intéressaient aux sciences. C'est à cette époque, où les relations de Mantino avec son protecteur étaient très étroites, que la bibliothèque de Mendoca s'enrichit probablement du dictionnaire dédié à Mantino par Léon l'Africain, ainsi que de beaucoup d'autres manuscrits ayant appartenu au médecin juif.

Pour la première fois nous trouvons ici l'occasion de jeter un regard sur la vie de famille de Mantino. Deux lettres du médecin juif, géographe et historien, Joseph Haccohen [2], adressées à Mantino, permettent de supposer que les deux familles étaient apparentées. En tout cas, Joseph Haccohen, fixé alors à Gènes, crut être

[1] Pièces justificatives, II.
[2] Pièces justificatives, V. Cf. Loeb, *REJ.*, XVI, 39.

en droit d'invoquer l'intervention et l'influence de son ami dans une affaire qui le préoccupait alors beaucoup. Joseph avait eu le chagrin de subir une injustice de la part de deux des siens. Sa sœur Clara, dont le mari, Joseph ben David, était mort le 14 janvier 1541, trompant les exécuteurs testamentaires nommés par le défunt, avait augmenté arbitrairement la dot d'une de ses filles aux dépens des autres. Elle avait aussi rompu les fiançailles de sa plus jeune fille, contre le gré de celle-ci, avec son cousin Juda, fils de Joseph Haccohen, pour la fiancer avec le fils de son plus jeune frère, Todros. En vain Joseph s'était adressé à l'autorité rabbinique de son temps, R. Méïr ben Isaac Katzenellenbogen, de Padoue [1], pour lui demander son appui, il se vit abandonné et vit triompher sa sœur et son frère. Dans son dépit et sans égard pour la cécité du vieux chef des rabbins d'Italie, il osa mettre en doute la justice de cet homme qui jouissait de la vénération générale. Ce qu'il n'avait pu obtenir par la voie de la conciliation, grâce à l'intervention du rabbin, il chercha à l'obtenir des autorités. Dans ce but, il sollicita l'assistance de son ami influent de Venise. Mantino semble avoir été très au courant de ses affaires de famille et avoir éprouvé lui-même de pareilles contrariétés [2]. Le 22 avril 1544, Joseph lui annonce en termes indignés l'acte de déloyauté commis à son égard par sa sœur Clara et son frère Todros, mais ne demande encore rien de précis; sa lettre est écrite pour se décharger de son chagrin en le racontant à son ami, plutôt que pour lui demander son appui. Joseph sait de quelle influence Mantino jouit à Venise; il sait qu'il est le médecin et l'ami des diplomates de Venise. Aussi sa lettre devient, selon la mode du temps, un véritable journal, qui apporte à Mantino les dernières nouvelles du théâtre de la guerre. La guerre avait, en effet, éclaté en Piémont. Alphonse d'Avalos, marquis du Guast, appelé le Marquis tout court, neveu de Ferrante Francisco d'Avalos, l'époux de Vittoria Colonna, qui était connu sous le nom de duc de Pescara [3], lieute-

[1] Ainsi il écrit à son beau-père Abraham Cohen de Bologne, à la date du 30 juillet 1543, p. 64*a* : וגם אל הסגיא נהור אשר בפדואה כתבתי דברים כהויתן וכפתן חרש לא אבא(ה) שמוע ויבואו גזרל ויאנדו הנדה מתלאה. A la date du mercredi 6 août 1544, il écrivait à son frère Meir Cohen de Salonique, p. 69*a* : וכשכתבנו אל כמה"ר נתאר אל צדוקה כתב גם הוא כמונו ורות"ל לומר כי אין הדין נותן לגזרל האחרות לתת לגאמילה ובשהיינו שלא לניכך הידה יוצץ אל קשת הרוח והצורף אחותינו לעשות על אפינו ועל תנחתינו נגד הדין והדת ונגד צוואת הנפטר וגם סייעה לעשות הרשאה והרשאות שלא בפנינו לעשות הדבר הרע הזה ויגנוב את לבה החרוש ביום הזה.

[2] C'est à cela que font allusion les mots כי גם אני חולקתי בזיון.

[3] Cf. Alfred de Reumont, *Vittoria Colonna*, p. 10.

nant-général de Charles-Quint, qu'il accompagna dans son expédition contre Tunis, avait attiré sur lui les regards de l'Italie entière et fait craindre qu'il n'envahît la France avec ses troupes victorieuses, pour combattre François Ier dans son propre pays. Alors se passa ce fait inattendu que son armée, supérieure en nombre aux troupes françaises de plusieurs milliers d'hommes, fut battue et presque exterminée entièrement près de Cerisoles [1], le 14 avril 1544, le lundi des Pâques chrétiennes et le septième jour de la Pâque juive, au moment où elle accourait pour débloquer Carignan, assiégé par le duc d'Enghien. Six mille Français d'un côté, et, de l'autre, treize mille Espagnols et Allemands jonchèrent le champ de bataille. Le marquis du Guast lui-même fut blessé et dut être transporté à Milan. La flotte turque qui, en mai 1543, sous le commandement de Chaireddin, avait rançonné la côte calabraise, hiverna sur les côtes de la Provence. On ignorait encore où elle se rendrait en quittant le port de Toulon et quelles régions d'Italie elle choisirait pour y exercer ses pillages et ses dévastations. On parlait de soixante-dix nouvelles galères dont elle s'était renforcée [2].

C'est seulement après avoir rempli la moitié de sa lettre de nouvelles politiques que Joseph Haccohen se décidait à parler de l'appui qu'il demandait à Mantino. Il connaissait la situation élevée que son ami occupait à Venise et son influence auprès de l'ambassadeur de Charles-Quint. C'était précisément à Diégo de Mendoca que Mantino devait demander une lettre pour l'ambassadeur impérial à Gênes [3], afin qu'il appuyât la cause de Joseph Haccohen contre ses frère et sœur auprès des autorités locales. Il priait aussi Mantino de demander à l'ambassadeur impérial et à l'ambassadeur de France des lettres pour André Doria [4], alors âgé de soixante-dix-huit ans, le plus grand héros de mer de son temps, tout-puissant à Gênes, dont l'intercession suffirait à elle seule pour faire triompher la cause de Joseph. Il est évident que Mantino était un

[1] Lorenzo Capelloni, *Vita del principe Andrea Doria* (Venise, 1568), p. 106 et suiv.

[2] Cf. la relation plus détaillée de Joseph Haccohen, דברי הימים למלכי צרפת, p. 124 *a*, où toutefois il faut lire, au lieu de בארבעה ועשרים יום, בארבעה ועשר יום. Ici il indique comme chiffre des pertes des Impériaux seize mille hommes.

[3] Cela est indiqué par le mot הזה. Il faut donc rectifier ce que dit M. Loeb, p. 60, *ibid* : « a un autre ambassadeur qui n'est pas désigné ».

[4] Le fait qu'André Doria eut aussi à combattre un redoutable pirate juif résulte d'une relation de l'ambassadeur anglais de Venise, Jean-Baptiste de Casale, adressée au duc de Norfolk, à la date du 16 août 1533. Il écrit : As to Coron it was reported at Rome a few days ago that Andrea Doria was informed that the famous Jewish pirate had prepared a strong fleet to meet the spanish galleys which are to join Dorias nineteen. Voir *Letters and papers Henry VIII*, VI, 991, p. 427.

proche parent de la famille de Joseph Haccohen, car Joseph lui envoie des compliments de la part de sa femme et de tous les siens. Mantino lui-même paraît avoir été veuf à cette époque; du moins, il n'est pas fait mention de sa femme dans ces lettres, dont la première mentionne expressément le fils de Mantino, à qui Joseph Haccohen envoie ses salutations.

Ce fils de Mantino, nommé Samuel, du nom de son grand-père, était déjà très familiarisé, dans sa première jeunesse, avec la science rabbinique. Les trésors littéraires de la maison paternelle, la lecture des précieux manuscrits possédés par Mantino et qui à Rome attiraient dans la maison du médecin du pape maint collectionneur chrétien, éveillèrent de bonne heure dans l'esprit de Samuel le goût pour la littérature hébraïque, dont la profession et la position sociale de son père auraient pu facilement le tenir éloigné. A Venise, centre de l'imprimerie hébraïque, Mantino trouva encore plus d'occasions qu'à Rome de faire acte de libéralité en mettant ses manuscrits à la disposition de tous ceux qui voulaient les utiliser. En 1545, sortit des presses de Daniel Bomberg la première édition des ouvrages midraschiques et halachiques *Sifra* et *Sifrè*[1], pour lesquels Mantino avait prêté les manuscrits de sa collection. Ce fait mit sans doute Samuel en relation avec les imprimeurs juifs de Venise. Du moins, nous le trouvons en 1547 occupé de la préparation d'un texte corrigé du grand sermonnaire d'Isaac Arama[2]; c'était la seconde édition de cet ouvrage si aimé et si lu.

A ce moment, Samuel se contentait encore de jouir de la gloire

[1] A la fin du ספרי, éd. Venise, 1545, il est dit : ותשלם המלאכה גלאברת התקדש ספרא וספרי אשר היו עד הנה יקרי הנציאות וכמעט אבד זכרם מעי ארץ לולי אשר נרכה רוחו להחכם הכולל אברך הרופאים כמה"ר רפקב מנט'ין ספרדי יצ"ו להוציא לאור תעלומה משני ספרים אלו אשר נמצאו בבית גנזיו כדי לזכות את הרבים ואפריון נמשיחה לעיר אשר התנדב לפשפש בבית מדרשו ובזכותו יעמוד לעד וזכרו לדור דורים ויו ישלם לאיש כמעשהו, ותהי השלמתם יום כ' י"ח לחדש כסלו לפרט יצו"ח כל יצירת.

[2] A la fin de עקדת יצחק, éd. de Venise, 1547, p. 309 *b*, il est dit : על כן ריעים אבלי משמעוני ודתו מתמקו קני הכמה קנו בינה וערוניה לא תוזזו כי הוא סגולה דגיכו ביה והגות על ידו שיים אנשים והעמת תכניים ניחכמים שמני בפונק דעתי והבוני הרבי ודרכיו ראו וירבאתי כי לא חוה עמיר ושיטה שלא חוה שם טעית ושמאה רבה והתציאי בי נעשיט היון וכרתי האיבל והתזכית והפסולת והקלופיה הכבורו עלוהם קולמוס : הנצון בהה"ח משה בכה"ר זכריה כ"ץ ז"ל נקורפו והמשכיל כ"ר שמואל בכה"ר החכם השלם הפילוסוף האלהי החופא לשבורי לב רפקב טנצין יץ אשר כל הדבר הקשה הקריב אציו והוציא לאור כל תעלומה פי המדבר כא הגיע לרועה צאן זעריא דצין חבריה משה בכה"ר זכריה כ"ץ נקורפו ז"ל.

paternelle. Ses traductions, qui, sous l'égide des noms célèbres des papes, des cardinaux, des doges et des hommes d'État, s'étaient répandues par delà les frontières de l'Italie, avaient rendu célèbre le nom de Mantino. C'étaient surtout ses remaniements de quelques parties du Canon d'Avicenne, dont sa nouvelle traduction latine avait le grand mérite de corriger les points obscurs et les erreurs particulièrement regrettables dans un ouvrage de médecine pratique, qui lui avaient valu la considération et l'admiration générales. La conviction au sujet de l'insuffisance de la traduction latine du Canon d'Avicenne et de la nécessité de recourir au texte hébreu pour la contrôler, était si répandue, qu'André Vesale [1] avait recours aux conseils de son ami le médecin juif de Padoue, Lazaro de Frigeis, qui lisait avec lui le Canon dans le texte hébreu quand il voulait être sûr du sens dans Avicenne. Précisément, la partie du Canon dédiée à Marc-Antoine Contarini venait de paraître pour la seconde fois à Padoue [2]. La continuation de ses travaux promettait la gloire et répondait à un véritable besoin. Aussi Amatus Lusitanus, lors de son passage à Venise, insista-t-il auprès de Mantino pour qu'il publiât tout le Canon d'Avicenne qu'il avait commencé à corriger avec succès, en le remaniant complètement, afin de le rendre ainsi vraiment utilisable pour la science [3].

Ce projet qui, selon la déclaration d'Amatus, avait pris racine dans l'esprit de Mantino, a-t-il eu quelque influence sur la résolution qu'il prit de renoncer à sa position et à ses occupations à

[1] Fabrica, à la fin, I : à familiari mihi amico Lazaro Hebræo de Frigeis (cum quo in Avicenna lectione versari solco). Cf. N. Roth, *l. cit.*, 117, note 7, et Steinschneider, *Die hebraeischen Uebersetzungen des Mittelalters*, p. 690, note 252. Le célèbre professeur d'anatomie de son temps, Jacob Sylvius de Paris, savait aussi l'hébreu ; voir Roth, *ibid.*, 65, note 1.

[2] Voir Pièces justificatives, VI.

[3] *Amati Lusitani curationum medicinalium centuria prima curatio prima.* Il y a à la fin des notes, à propos d'une faute de traduction dans le Canon dont parlait Amatus : « Faxint dii, ut nobis aliquem Arabicè et Latinè loquentem mittant qui Avicennam latiniorem et incorruptiorem faciat, confecerat enim opus hoc Jacob Mantinus Hebræus, uir multarum linguarum peritissimus ac medicus doctissimus, qui jam nonnullas partes Avicennæ doctissimè interpretatus fuerat, veluti primam Fen primi libri, et quartam primi et primam Fen quarti ac nonnulla alia, nisi malus quidam genius eum a tam felici successu retraxisset, convocaueram enim ego hominem quum Venetiis agerem ad hoc complendum opus, et quasi jam in hanc meam heresim hominem traxeram, nisi patritius quidam Venetus Damascum Syriæ civitatem petens, ut ibi publicus Venetorum esset negotiator secum duxisset, et a quo itinere Dicius Didacus Mendocius Caroli Quinti Imperatoris apud Venetos vigilantissimus Orator illam nunquam retrahere potuit, ubi intra paucos dies vitam cum morte commutavit. Dabit tamen Deus aliquem qui nobis integrum Avicennam restituat, latiniorem faciat ac politum emittat ». A la fin de la Cent., IV, cur. 70, Amatus dit aussi : Est sanè Avicennæ opus, ut vastum, ita impeditum et caligine obscurâ obsitum, altero Galeno, ut a mendis et erroribus purgatum in totum restituatur indigens.

Venise pour suivre un ambassadeur de la République en Orient, à Damas, comme médecin particulier? Voulait-il, comme André de Belluno, séjourner quelque temps dans un milieu où l'on parlait l'arabe pour se consacrer ensuite en Europe, à son aise, à la tâche de traducteur qu'il avait encore à remplir? Ou bien était-ce de nouveau un événement inconnu qui le détermina à plier sa tente et à commencer une vie nouvelle sous d'autres cieux? Nous l'ignorons. Grâce à la relation d'Amatus Lusitanus, nous savons seulement d'une façon certaine qu'il quitta Venise et qu'il suivit l'ambassade vénitienne en Syrie, à Damas, comme médecin particulier. En vain son ami et protecteur, l'ambassadeur de Charles-Quint à Venise, Mendoca, qui lui avait rendu tant de services, comme Amatus l'entendit sûrement de sa propre bouche lorsqu'il fut appelé à lui donner ses soins[1], essaya de le détourner de l'exécution de son projet. Sa destinée le poussait; il allait vers la mort. On ne sait si c'était Francesco Lorenzo di Alvise [2], qui occupa les fonctions de consul vénitien à Damas du 29 mai 1547 au 28 mai 1549, ou si c'était Piétro Pizzamano di Giò Andréa, qui lui succéda, du 16 septembre 1549 au 18 juin 1552, qu'il accompagna comme médecin particulier. Il semble que ce fut Pizzamano qui l'emmena avec lui et que ce fut Mantino à qui le Sénat, par son décret du 19 juillet 1549 qui transférait le siège du consulat syrien de Damas à Alep, accorda un traitement exceptionnel de 180 ducats au lieu des 160 ducats qui étaient affectés jusque-là au médecin du consulat de Damas. Le séjour que Mantino devait faire sur ce nouveau théâtre d'action fut fort court. Au bout de quelques jours de résidence à Damas, Mantino mourut prématurément.

Samuel Mantino avait suivi son père dans son voyage. Du moins il me paraît certain que le Samuel Mantin qui a inscrit son nom sur le Commentaire du Pentateuque dans le ms. Eb 399 de la bibliothèque royale de Dresde comme ayant acquis cet ouvrage à Jérusalem [3], n'est autre que le fils de Jacob Mantino, qui, par affection filiale, émigra avec son père, comme s'il avait pressenti que celui-ci ne reviendrait pas de son voyage.

Cependant Mantino ne quitta Venise que lorsqu'il eut mis en sû-

[1] *Curationum medicinalium Centuria*, I, Curatio XXXI (Florence, 1551) p. 190 : Nam Venetias ieram, ubi dnum Didacum Mendocium Caroli Quinti imperatoris apud ipsos Venetos vigilantissimum Oratorem ægrotantem inveni et curavi.

[2] D'après les communications des Archives de l'État de Venise.

[3] P. 64 *a*, il y a cette mention : כה' הארץ ונילואה אני שמואל מנטין קנין כספי בירושלים תובב"א. Cf. H.-L. Fleischer, *Catalogus Codicum manuscriptorum orientalium bibliothecae regiae Dresdensis*, p. 67, N° 399.

reté le fruit de son labeur de longues années, les traductions qu'il n'avait pas encore pu faire imprimer. Dans l'édition des œuvres d'Averroès, qui parut dans la célèbre officine Giunta de Venise, les travaux de Mantino, ses traductions de quelques ouvrages d'Averroës, cultivé par lui avec zèle depuis l'enfance, sa traduction du Commentaire de Lévi b. Gerson sur Aristote et Porphyre furent aussi imprimés. Le 26 avril 1550 le Sénat de Venise accorda, sur leur demande, aux héritiers de Luca Antonio Giunta un privilège de quinze ans pour leurs articles de dépôt parmi lesquels figuraient aussi les traductions de Mantino [1]. Ainsi sa renommée grandissait encore à Venise longtemps après sa mort survenue à Damas.

Non seulement son funeste projet d'émigration en Orient a déterminé sa mort prématurée, mais il a aussi effacé son souvenir chez les Juifs italiens, d'ordinaire très attachés à la mémoire de leurs hommes éminents et il a servi à supprimer presque entièrement les traces, peu nombreuses d'ailleurs, de son pèlerinage terrestre. C'est ainsi seulement qu'on s'explique que, lorsque le pasteur de Herrenlaurschitz, Chrétien Théophile Unger, demanda en 1717 des renseignements sur la vie du grand traducteur, le nom même de cet homme de mérite était oublié dans les milieux juifs [2]. Même Isak Vita Cantarini, le savant rabbin et célèbre médecin de Padoue, ne put donner aucun renseignement sur Mantino [3], qui naguère avait séjourné dans sa ville natale et qui avait tiré de l'enseignement qu'il y reçut la base de son érudition et de sa science médicale.

David Kaufmann.

---

[1] Voir Pièces justificatives, n° VI.

[2] *Ozar Nechmad*, III, 129 : כי חקרתי הנה והנה אצל חכמי ישראל בשבעל החכם יצקב מנטינו הנ"ל אבל אין קול ואין עונה כי אין ידוע להם שמו (של) החכם הנעלה ההוא ק"ו מעשיו וחבוריו.

[3] *Ib.*, 134.

PIÈCES JUSTIFICATIVES.

I.

LES DÉDICACES DE MANTINO.

1.

Paraphrasis Averrois Cordub... principis : de partibus et generatione animalium[1].

Romæ, 1521. Quinto Nonas Julii.

Leoni decimo Pont. Max. Jacob Mantinus Hebreus medicus perpetuam felicitatem. Inter caeteras naturalis Philosophiæ partes ea profecto iucundissima est (LEO summæ Pont.) quæ de Animalium natura ortu partibusque pertractat : Sunt enim res eius modi quas ignorare hoc turpius est nobis : quo nostris frequentius oculis obversantur. Ea sic tradidit Aristoteles divino vir ingenio : ut ipsius naturæ interpres fuisse videatur. Multis post annis Averrois Cordubensis (qui unus interpretis nomen iure merito est assequtus) ut cæteros Aristotelis libros ita et eos : qui de partibus et generatione animalium inscribuntur explicavit : conscripta brevi quadam sed certe Divina paraphrasi, in qua Aristotelis sententiam adversus Galenum Avicenam : et alios complures acerrime defendit. Hanc quam diu a Latinis desyderatam nuper offendissem nostris (hoc est Hebraicis) exaretam litteris ; incredibili gaudio sum affectus. Nec prius destiti : quam eam pro virili meo : in latinam converterem orationem : facturum me arbitratus gratissimum iis, qui scientiam (quæ de natura est) profitentur. Nam ut rerum naturalium cognitionem sine Aristotele adipisci difficile est : ita Aristotelem : sine Averroi profiteri (meo quidem iudicio) non est valdæ probandum. Sed quoniam multos et præsertim eruditos : ab huius lectione interpretis avertit : inculta horridaque barbaries quæ non tam ipsius authoris est culpa : quam illius : qui primus ex Arabico in vestrum sermonem transtulit : huius volumina dedimus operam (quantum nostri vires ingenii eficere potuerunt) ut si is non multum ornate atque expolite : saltem non nimis barbare aut aspere loqueretur : fide ac diligentia sine controversia usi sumus, quod facile perspexerint ii, qui cum Hebræo latinum codicem conferre voluerint. Hæc sunt magnæ LEO quæ ex meo penu possum depromere : munera in quam exigua sed non omnino aspernenda. Transferendi enim

[1] Copie de M. Léopold Koritschan a Vienne.

negotium : et si tam magnificum non sit : quam propria conscribendi tamen cum summo labore et non mediocri rerum de quibus agitur indigeat cognitione non videtur sua esse laude fraudendum. Id autem (qualecunque est) tuo tibi iam pridem jure vendicasti : non tam ob rationem dignitatis tuæ : quæ maxime ab omnibus est habenda : quam ob incredibile studium : quo bonas artes alioqui depressas erigis : atque sustentas : quæ res non minorem tibi gloriam est allatura : quam attulerint propagatum imperium et alia abs te preclare gesta : quæ sempiterne posteritatis memoriæ comendata erunt (quod a me attinet) Et si addictus sim religioni longe ab ea diversæ, cuius tu es moderator et arbiter : menm tamen esse existimavi semper te venerari : tibique offerre, quicquid agellus meus (licet incultus) ferre potuerit. Habemus conscripta nostris litteris complura gravissimorum Authorum volumina presertim Medicorum quæ omnia primo quoque tempore : in latinum convertam : tuoque nomini consecrabo. Interea paraphrasim hanc Averrois accipe : ac (si quando per occupationes tuas licebit) lege : inter cætera enim laboris mei præmia hoc erit vel præcipuum me tuo iudicio comprobatum esse. VALE.

2.

LA DÉDICACE DU LIVRE *Epitome Metaphysicæ* D'APRÈS L'ÉDITION DE BOLOGNE, 1523 [1].

Herculi Consagæ Electo Mantuano Domino suo Illustrissimo Jacob Mantin Hebreus Medicus. Secundam optat Fortunam.

Quoniam inter philosophorum sectas. R. D. Princepsque Illustrissime, peripathetica profecto videtur : hac tempestate nostra cæteras antecellere. Tum quia nobis propinquior tempore. Tum maxime : quia sensui cognatior quo natura summopere gaudet : ab eoque omnes ferme : disciplinæ initium sumunt. Et si platonici oppositum celebrent ordinem : Ab intellectu. n. (= nam) originem suæ doctrinæ suamque disciplinam nancisci nituntur. Neminem tamen latet hanc esse probabiliorem facilioremque præsertim in rerum naturalium notitia : nam in methaphisicalibus sepissime errare : et rarissime demonstrare contingit : nisi quis divino afflatu imbutus fuerit. In consortio vero huius peripathetici novissimi dogmatis : solus Aristoteles colitur ad sideraque extollitur : et omnes laudes illius sectæ : iure merito ad se vendicavit : cui omnes posteriores gratias referunt et agunt cum ea quæ scripsit : quadam brevitate : admiratu digna : ordineque mirifico compacta ab eo habeantur.

[1] Je dois la copie de ce précieux document, d'après l'édition de Bologne, 1523, à l'obligeance de M. Francesco Bancalari, par l'intermédiaire de M. le prof. Ignazio Guidi à Rome.

Huius equidem expositores atque commentatores : innumerabiles, prope dixerim, extant : Inter quos. Unus tantum Averroys Cordubensis machometanus : sententiis ipsius Aristotelis maxime accedere nullus prorsus potest ambigere. Quis nam præter Averroem ita abunde Aristotelem commentatus est? Edidit namque ipse : super libros Aristotelis tres expositiones : unam videlicet longam iuxta litteram, quam latini in nonnullis libris habent. Aliam vero quæ per tractatus et summas atque capitula procedit ad instar paraphrasis : quam ut reor : ideo fabricavit : ut si quid in longa erroris acciderit : ex brevitate vel incorrecta translatione textus possit tutius mentem suam aperire cum in ea non sequatur seriem verborum Aristotelis sed tantum sententiam. Condidit et tertiam brevissimam potius summulam quandam : seu epithoma : in quo aggregat rationes dumtaxat demonstrativas : vel robustiores ipsius Aristotelis difficilesque sententias digressionibus ; ut eius moris est diluit. Ad necessaria quaesita tantum observanda : in qua summula tectum latebat : epithoma methaphisice quod amplectitur omnes duodecim libros Aristotelis quatuor tractatibus tantum : ipsumque tuo nomine nunc interpretatus sum : ex hebraica in latinam orationem : cum eas expositiones omnes in sermone hebraico obtineamus : quas deo duce : teque favente transferre spero in latinum idioma : quum primum librum Colliget Averroys (ut incepi) verti perfecerim. Est enim ille liber totus perverse depravateque translatus : quod facile iudicari poterit si nostra cum prima examinetur traductione et correctiones errorum : in prisca Avicennæ translatione inventorum : qui fere infiniti sunt : in lucem dederim : paraphrasis quoque Iohannitii interpretari desierim super plurimos libros Gal. opus sane laude dignum : cum diffinitive et divisive in eo procedat : et prolixitatem Gal. in miram redigiat brevitatem. Te tamen annuente et aspirante. Et quamvis in his libris vertendis ; et iam conversis a nobis latinam eloquentiam non profiteamur. Fateor enim me eam non esse assecutum. Illam tamen traductionem quæ pridem fede et barbare : latinis data fuit : atque obscure non imitabimur. Sed pro viribus conabimur sententiam integram authori reddere et intelligibilem. Quapropter hoc epithoma metaphisice Averroys p°. =prelo] transferre decrevi, cum in longa commentatione ipsius quam latini habent, multa inculta et mutiliata appareant, propter depravatam traductionem idque profecto est familiare omnibus priscis traductionibus Averroys fuitque causa, ut multi hac etate doctrinam Averroys damnent, quod fortasse temere faciunt, cum omnis bona philosophia iam diu ab Averroë accepta comprobataque fuit, ubi religioni non obstat : et si aliqua non esse probe dicta videantur ab eo, non equidem eius ignorantiæ ascribendum : sed traductionis vitio (in maiori parte.) Accipe igitur Praesulum decus, epithoma metaphisice : Averroys quod tuo dicavi nomini : cum neminem putavi hoc tuo evo : plus decere : lucubrationes meas inscribere quam tibi : tum quia litteratura probitate nobilitate præditus es. Tum etiam

quia bonas mentes iuvare patrocinium assumpsisti tuaque præsentia opem fert philosophis piis probisque. Ingenia recta ad te conducis libros quoque varios tuo ere undique aggregas: ut aliis conices honum: ut boni moris est: et philosophiam locupletare cupis patrem profecto atque patriam non degeneras: et aquam claram ex illo magno fonte præclarissimi philosophi Petri Pomponatii patricii Mantuani bibis. Neque a dextris tuis illum eruditissimum Iohannem Franciscum Furnium unquam amoves. Nullæ prorsus sunt cogitationes tam arduæ quæ curam hanc a te excutiant: facis Hercle rem per quam semper vives: pandis namque vela ventis prosperis ducentibus ad optimum mortalium vitæ finem: quam ob rem ratus sum rem haud ingratam tibi me egisse: ut si quando ex negocio pubblico ad ocium: tua generosa mens respiret: aliquid huius methaphisicalis contemplationis degustet: et meas novas fruges ut sunt: hibare dignetur: et si exiguum et tenue hoc donum comparatum magnitudini dignitatis tuæ. Aio tamen et corde amplissimo tibi manante leta obsecro fronte sacrificia hec litteraria tibi perlitata acceptare non dedigneris.: et in mei laboris præmium præcipuum hoc cupio te valere et me ut cepisti amare. VALE.

3.

Præfatio Rabi Moysis Maimonidis Cordubensis Hebræorum doctissimi in æditionem moralem seniorum massecheth Aroth apud Hebræos nuncupatam octoque amplectens capita eximio artium et medicinæ doctore M. Jakob Mantino medico hebræo interprete.

Illust. Gui. Rang. Comiti. Digniss. Jakob Mantin Medicus Hebræus. S. P. D.

Etsi illust. Princeps, tecum sermonem fecisse mihi gaudeo ita ut non modo verbis exprimi, sed ne mente quidem cogitari id unquam possit, tamen multo maiori me afficit lætitia, quum et abs te honorifice exceptum me viderim. et arctissimo amoris vinculo (Quæ in te est erga litterarum studiosos humanitas) maxime devinctum cognoverim, Cum præsertim variis ac multiplicibus studiorum generibus præter res publicas bellicasque te detineri nedum delectari prospexerim. Sed præ cæteris id. s. maximum fuit et multo mihi gratius, quum hebraicarum literarum interpretationis desiderio ita teneare, ut quicquid in ipsis lateat, id omne tibi ac tuis cures parare omniaque tuo auspicio toti terrarum Orbi, nota fieri, enitaris Et rite. Quidnam potest esse vero Principi decentius, quam monstrante iter virtute percelebris ubique terrarum fieri? Quid ei honorificentius? Quidne magis decorum, quam ipsa et duce et comite, nescio quid divinum adipisci? quo et ipsam mox adipiscatur immortalitatem. Quam ob rem oblata est mihi tandem facultas, ut summa in te mea observantia re ipsa et (ut aiunt) sole clarius elucescat. Quod

si fecero et si tibi obsequiosus fuero, nihil perfecto mihi clarius aut iucundius contigerit. Quare ne sis ullo pacto meum amplius desyderaturus officium et ut meum in te studium magis ac magis in dies dilucidius appareat pervetusta litterarum nostrarum monumenta evolvens, libellus mira ornatus elegantia nec certe illepidus, ultra mihi se obtulit ac si eum tuo nomini dedicandum nequaquam se latuisset *sic*. Dii boni, quam humano generi profuturus quam pertulis (*sic*). Continet nam non impolitum Prohemium Rabi Mosis in æditionem moralem seniorum nostrorum quam non alia re freti ediderunt viri illi probatissimi nisi ut optimis moribus homines instituerent Itaque humanissime Princeps, si provinciam hanc, tuo maxime sumptam ductu si dicendi genus si denique interpretandi modum non improbaveris, dabo operam ut quamprimum nactus fuero ocium huiuscemodi operi ac labori me accingam. Quam ob rem non incongruum fuerit, si me de singulis iis, quæ potissimum a me latino sermoni donari percuperes mihi significaveris. Navabo siquidem operam, ut tametsi medicæ artis negociis detinear id a me non frustra petisse intellegas. Et quamvis pro Illustriss. Patrono meo Reverendo Hercule Consaga. Principe proculdubio liberalissimo omnique virtute ornatissimo, Averrois Philosophiam sim interpretatus, non omittam tamen bis negociis impeditus, tibi morem gerere. Temporis nam angustiam, studiosa solertia et quam diligentissima exercitatione resarciam. Tu vale, Et de me, quæ tibi quoquo modo placere credis, libere cuilibet polliceare. Tua enim et tuorum sunt, quæ habeo omnia. Vale. BONONIAE.

4.

LA DÉDICACE DU LIVRE *Avicennæ Arabis quarta Fen primi de universali ratione medendi per M. Jacob medicum Hebræum latinitate donata* Hagenoviæ 1532, 8°.

Andreæ Grili, Sereniss. ac Excellen. Venetiarum Principi, Jacob Mantinus Hebræus secundam optat fortunam.

Inter eos qui hactenus Arabice de medica arte scripsere, Serenissime Princeps, clarissima omnium confessione, Primus Avicennæ gloriæ locus attributus est. Nam licet, quæ composuit ab antiquioribus, presertim Græcis, copiosissime ornatissimeque tradita fuerint, ea tamen omnia doctissimus ipse fœlici brevitate, in mirificum redegit ordinem, ita, ut eo docente multo facilius quam aliis omnibus, ea quæ ad medendi rationem pertinent, percipi valeant. Quare velut lege quadam sancitum est, ut in publicis gymnasiis, Avic. opera maxima animorum satisfactione legantur, eiusque libri plurimos expositores habuerint, quod non itidem cæteris obtigisse videmus. Sed quoniam Avicenna in scribendo gentilitio ac sibi peculiari, Arabico idiomate usus est, quod a latinis hominibus non ita

facile comparatur, eius operum traductio maximis ac multis erroribus scatet, quos Andræas Beluensis, ætatis nostræ medicus insignis et Arabica latinaque lingua pariter eruditus, magna ex parte laudabiliter emendaverit, alieno tamen semine campum penitus expurgare non potuit sed adhuc plurima relicta sunt quæ veluti nebula quadam veritatem lectionis obducant. Quam obrem ego qui nihil magis proprium hominis esse semper existimaverim, quam quoquo modo universis utilitatem conferre mortalibus, Quemadmodum pleraque in variis facultatibus ex Hebraico in latinum sermonem converti, ita nunc aliquos Avicennæ commentarios aggressus, eos maculis omnibus emendatos ac quoad fieri possit, absolutissimos latinitate donatos, tanquam evidens animi mei indicium legentibus offerre decrevi. Qui postquam meam cum aliorum interpretationibus comparaverint, quid mihi debeant ipsi viderint. Cum autem tres potissimum Avicennæ partes in gymnasiis publice legantur, videlicet prima pars primi libri, quæ prima fen primi dicitur, et quarta, quæ quarta fen primi nuncupatur ac prima pars quarti libri, quæ prima fen quarti appellatur, ea omnia in latinam orationem vertere proponens, a quarta fen primi libri interpretari exorsus sum, quia haec pars maiorem cæteris in universali medendi arte utilitatem afferre videtur et hanc primo in lucem edere volui. Mox autem annuente deo optimo maximo ad reliquas expediendas accingar. Cum vero omnes fere qui aliquod literarium opus in lucem edere meditantur, alicuius patrocinio comendatum emittant. Idem mihi facere cogitanti, tua vere serenitas occurrit, quæ tanta est ut quascumque animi tenebras atque perturbationes solo intuito discutere valeat. Quando ea te pulchritudine ac dignitate corporis exornari contigit, ut nemo te conspectior hactenus imperasse credatur, cui animi pulchritudo, cum prudentia, tum consilii maturitate ut effectus ipsi probant, ac omnium moralium virtutum probitas æque respondet, tibique potissimum duabus de causis, hanc editionem nostram deberi arbitror, vel quia vestro florentissimo studio Patavio a puero fuerim semper addictus, nunc vero præcipue ob egregiam eorum eruditionem qui ibi publice profitentur, vel quoniam Respub. cui tu merito præsides iustius antiquioribus præponenda quam recentioribus comparanda, ita de me iam merita est, ut omnia illi debeam, omnia optem, Ne vero in dicendo sim prolixior quam ipsa res postulare videtur, has princeps illustriss. tuo nomini dicatas elucubrationes suscipe, tuaque si opus fuerit auctoritate defende. Non quod eas te dignas existimem, sed ut mea tibi mens aliquando manifesta fieret, quæ publice ac privatim huic civitati pro viribus inseruire proposuit. Nec tamen gratum ideo tibi minus me futurum spero, cum qui quod potest dat, omnia dedisse censeri debeat. Vale.

5.

LA DÉDICACE DE LA PARAPHRASE DE PLATON.

PAVLO III. PONTIFICI MAX.
Jacob Mantinus Hebræus[1]

Inter omnia imperandi nomina, Pater beatis., hoc unum pastoris nomen tum antiquissimum, tum divinum, tum sanctum omnibusq' orbis terrarum populis pergratum fuisse nemo ambigit : ea siquidem imperandi facultas misericordia, mansuetudine, fide, pietate est referta. Iccirco nedum Græci ubiq' pastorem populorum regem appellant, verum, sacri antiquæ legis codices passim Reges, summosq' Sacerdotes, Judices, egregiosq' Prophetas, ac aliorum moderatores, pastores vocant : nec me hercule iniuria, cum Deus Opti. Maxi. Pastor Israelis a Davide fuerit nuncupatus, quam inter cæteras præcipuam artem, primi omnium parentes, superis acceptissimus Moses legislator æquissimus accurate excoluerunt. Qod nomen Christianis adeo venerandum, mirificum fuisse cernimus, ut qui ad summi sacerdotii apicem, dignitatemque fuerint perlati, illico pastoris nomine decorentur, quo nihil apud eos sanctius, nihil divinius, nihil denig' præstantius reperiri posse existimem. Qod non solum hominum opinione, quam summis tuis virtutibus tibi comparaveras, sed divina quadam ratione tibi deberi significatur. Nam qui primus Farnesiorum cognomen in gentem tuam intulit, is (mea quidem sententia) nescio quo numine afflatus prænuntiasse videtur, aliquando fore, ut eius nominis ratio in sempiterna temporum serie involuta, insigni aliquo dignitatis gradu immortalis efficeretur. Pharnes enim Hetruscorum lingua, quæ meo iudicio et syria est et ut patria Hebræis recepta, pastorem, atq' gubernatorem significat : et sic Deus Pharnes Israelis apud eos vocatur. Salomon quo q' in gravissimo suo poemate, populum in hunc modum introducit loquentem : Amicus meus mihi, et ego illi Pharnes inter lilia, id est pastor, ut iam non obscure ad gentilitia tua insignia alusisse intelligatur. Qod nomen ex antiquissima Hetruscorum origine in tuae Beatitudinis familia, ceu divinum quoddam oraculum relictum exsistit, quo tibi summum in Christicolas imperium promittebatur. Cum igitur Diis, hominibusq' faventibus in custodia quadam totius Christiani gregis sis constitutus Beatis. Pater diu mecum consyderavi, quidnam in publica lætitia tibi afferem, quod animum meum Sanctitati tuæ devotissimum, mirificumq' desyderium ratione aliqua declararet. Quanquam vero intelligerem nihil in me esse, quod tanta Sanctitatis tuæ maiestate dignum videretur, tamen minus culpæ in me residere putaui, si vel minimo quopiam argumento voluntatem meam illi aperierim, quam si nullas omnino voces ederem quibus

[1] Voir le privilège de Paul III, à la fin.

me ab ingratitudinis suspicione penitus vindicarem. malle etenim ineptus videri, quam ingratus, optimus quisq' debet. nam dilui hoc peccatum nunquam potest, illud humanitate eius, cui debetur gratia, corrigitur.

Quocirca constitui Sanctitati tuæ hos Averrois Cordubensis in Platonis Rem-pub. commentarios, a me nunc primum latinite donatos dicare : non quod putem eos ad Sanctitatis tuæ rationes pertinere, quam sciunt omnes literis a pueritia deditam, cum per ætatem licuit in gerendæ Rei-pub. scientia mirifice profecisse : sed ut culpa vacarem, quæ profecto mihi inhæsisset gravissima, si optimo et sapientissimo principi studiorum meorum rationem non rederem : quæ ab ineunte ætate tibi debita fore semper speravi, cui literæ omnes earumq' professores se plurimum debere fateantur. Quod meum consilium a Sanctitate tua improbatum non iri adeo confido, ut etiam laudem quæ mihi ex ratione studii mei dubia certe esset, certissimam sola Sanctitatis tuæ humanitate putem consecuturum. Cæterum quid causæ homini Peripatetico fuerit, ut Platonis de Repub. dialogos susciperet interpretandos, in ipso statim operis initio explicabitur.

Reliquum est Beatis. Pater ut tibi me ipsum atq'
otii mei rationes, quæ in sacrorum librorum
interpretationibus et rei Medicæ
consumuntur studio diligenter
commendem : optemq'
ut sanctissimis tuis
de Republica
negotiis,
atq' desyderio tuo felix
exitus consentiat
vale

6 [1].

Avicennæ Primi libri Fen. prima nunc primum per magistrum Jacobum Mantinum Medicum Hebræum HEBRAICO IN Latinum translata.

Patavii, M. D. XLVII.
8°

Clarissimo doctissimoque viro D. M. Antonio contareno illustrissimi senatus veneti apud paulum III. Pont. Max. oratori dignissimo Jacob Mantinus Medicus Hebreus S. D. Solent fere omnes vir Humaniste, lucubratioues suas primatibus inscribere cum ut id utilitatis aliquid referat, tum et ut ipsis contra novitatis invidiam magni nominis authoritas suffragetur, ego vero, cum superioribus diebus primam, ut vocant, fen. primi libri Avicenæ ex hebraico, q. quidem nihil penitus ab ipso Arabico sensu discrepare, norunt omnes, vel mediocriter eru-

[1] Copie de M. Léopold Koritschan, à Vienne.

diti, in latinum transtulerim, rem quidem medicorum communitati non inutilem idque impresentiarum compulsu quorumdam prelo tradendum curaverim tibi integro philosopho amicorumque optimo ac nobilissima prosapia decorato. Jure dicandum duxi, cum, ut illud celeberrimo probatissimoque nomine, illustretur tuo, tum e(s)t ut sit tibi meæ ergo te observantiæ fideiq. memoria, et quoddam quasi pignus amicitiæ nostræ. Erit tuæ humanitatis munusculum hoc quantuluncumq. sit, hilari benignaq. fronte acceptare, atque illud contra detractores authoritate tua defendere, quod si tibi cæterisq. probatum iri cognovero dabo operam ut in dies. Prima[m] fen. quarti libri Avicennæ, que in publicis gymnasiis legi solet, ad communem utilitatem in latinum sermonem etiam transferam. interim cura ut valeas.

II.

EXTRAITS DES ARCHIVES DE L'ÉTAT A VENISE.

MDXXVIIJ. Die XXIIJ Januarij, in Consº X.

Che per auctorita de questo Conseio Sia concesso à Maistro Jacob hebreo phisico, chel possi portar la bareta negra per questa Cita nostra de venetia liberamente, habitando luj In Geto dove habitano li altri hebrei, Et questa concession se intendi valer et durar per tuto el mese de Marzo 1529 proximo futuro tantum, Et perche le prime patente non hanno havuto lo integro effecto per esser stato el dicto phisico absente à Bologna, Et novamente qui venuto come hora e sta referito, ge siano prorogate le patente per li doi mesi tantum ut supra.

De parte..... 11
De non 2
Non synceri..... 3
Capta.

(Venise, Archivio di Stato. — Consiglio dei X. Deliberazi Comuni, Registro N. 51 (4), c. 14 *b*.)

MDXXVIIJ. Die XXVIIJ Novembris, in Consº X.

Che per le cause et respecti hora allegati, sia concesso a Maistro Jacob hebreo physico de poter portar la bareta negra per Doi mesi, habitando perho in geto, come stano li altri hebrei.

Ad requisitionem et instantiam effŭcarem Reverendi Episcopi de Avranges oratoris Regis Christianissimi.

De parte..... 13
De non..... 1
Non synceri..... 2

(Archivio di Stato in Venezia. — Consiglio dei X. Deliberazi Comuni, Regº N. 51 (4), c. 128.)

MDXXIX. Die XVIJ Martij in Consilio X.

Essendone sta facta grandissima Instantia per el Reverendo Legato qui existente, come in conformità ne scrive lorator nostro in Corte, et parimente siamo pregati et instati per el Reverendo avranges orator francese, et dal orator del Serenissimo Re de Ingelterra ad prorogar la concession a Maistro Jacob hebreo phisico de portar la Bareta negra, Ne pare conveniente admetter la intercession de cussi degni personazi, Maxime in questi turbulentissimi tempi che non se die in cose de tal natura descompiacerli, per le presente occorrentie al stato nostro, Accedendo, che per fidedegne relation ne e affirmato el dicto hebreo esser doctissimo in la theorica et prattica de medicina et haver fatto de belissime cure, che sara etiam de commodita et utile a questa cita nostra perho,

Che per auctorita de questo Conseio sia concesso à Maistro Jacob hebreo phisico, chel possi portar la bareta negra per questa Cita nostra de Venetia liberamente, habitando luj in Getho dove habitano li altri hebrei, Et questa concession se intendi valer et durar per mesi quatro li qual habino ad principiar passate le feste proxime de pasqua.

De parte, 10..... 10
De non, 7..... 7
Non syncery 0... 0

Lecta fuit lex in Rubeo ad cartas 105.

(Venise, Archivio di Stato. — Consiglio dei X. Deliberazioni Communi, Registro N. 52 (5), carte 9.)

MDXXIX. Die primo Aprilis, in Cons° X.

Che per auctorita de questo Conseio sia concesso à Maistro Jacob hebreo phisico de poter portar la bareta Negra per questa cita nostra de Venetia liberamente, habitando luj in Getho dove habitano li altri hebrei, et questa concession se Intendi valer et durar per tuto el mese de mazo proximo.

De parte 13
De non 3
Non synceri..... 0

Lecta fuit lex M. 105 de 5/6.

(Venise, Archivio di Stato. — Consiglio dei X. Deliberaz[i] Comuni, Registro N. 52 (5), carte 18 r°.)

MDXXIX. Die XI Junij, in Consilio X.

Che ad contemplation del Illustrissimo Signor Theodoro Triulcio

sia concesso à Maistro Jacob hebreo chel possi portar bareta negra finoche dimorera qui esso Signor Theodoro, non obstante parte in contrario.

De parte..... 10
De non..... 4
Non synceri..... 0

(Venise, Archivio di Stato. — Consᵒ dei X. Deliberazioni Comuni, Regᵗ N. 52 (5ᵗ), c. 46 tᵒ.)

Clarissimi Signori Capi de lo excellentissimo Consiglio de X.

Restando yo come restaro sempre obligato a le Signorie Vostre de la gratia a mia instantia proiongata a maistro Jacob hebreo, di posser portare la berreta negra, mentre, ch'yo dimorava qua in venetia, desidero anchora per questa medexima causa restarli de piu in piu obligato, Et questo perche vorrey, come bene spero gratiosamente, ottenere, che quelle, a molti prieghi mey, et a nova instantia mia, refacessero gratia al detto maistro Jacob che non ostante la partita mia di venetia, la quale e piu presta che non credeva per le cause che vostre Signorie sanno, possa continuare il portare la detta berreta sino al ritorno mio, o vero al beneplacito di quelle, allequale confessaro che non tanto mi moveno alcune virtuose qualita che conosco et provo nel detto maistro Jacob, per le qual merita da ogniuno essere desiderato, quanto lo interesse mio particulare per la indisposicione che yo patisco, perche in vero ho sentito et sento grandissimo servitio da gli suoy remedij, et vorrey esser sicuro trovarlo qua in venetia ogni volta che ne havesse bisogno, da la quale non may si partira, se degnarano le Signorie Vostre fargli la detta gratia, la qual gratia potrebbe anche esser a commodo et servitio di quelle a lequal, che nostro Signor dio le guardi, potrebeno avenire de le indisposicione che yo patisco, et tale e la speranza che ho in Vostre Signorie che, perche mi persuado la gratia, da loro gia concessa et expedicta, mi muovo a ringratiarle et dirli che ne gli ho tutto l'obligo che si possa dire per cosa simile, et cosi in la loro buona gratia mi racomando sempre, Da sancto Zorzo maggiore el XXVIII di giugno 1529.

Di vostre Excellentissime Signorie
Servitore
Théodoro trivultio.

Lecta supplicatio suprascripta Consilio X.

1529. Die 5 Julij in Consᵒ X.

Quod in gratificationem Illustrissimi Domini Theodori Triulcij summopere hoc petentis auctoritate huius consilij concedatur Magistro Jacob hebreo physico quod possit portare biretum nigrum per

annum unum proximum. Dummodo habitet in geto sicuti cæteri hebrei, et memorata fuit lex in Rubeo 105.

De parte..... 11
De non..... 5
Non synceri..... 0

Et quum esset dubium an esset capta ballotatum fuit inter Dominos consiliarios : et date 4 ballote quod esset capta et Ita publicatum fuit Consilio.

Capta.

(Venise, Archivio di Stato. — Consiglio dei X. Deliberazioni Comuni, Filza N. 9.)

MDXXIX. Die VI Septembris in Cons° X.

Essendo sta sotto li V luio proximo posta parte in questo Conseio de concieder à Maistro Jacob hebreo medico licentia de portar bereta negra in questa cita per uno anno, Et non havendo el debito numero de le ballote limitato da le leze nostre essendo sta dechiarito per quarto de J conseieri nostri quella esser presa, che e inconveniente da non passar sotto silentio.

L'andara parte, che per auctorita de questo Conseio la dicta dechiaration facta per J conseieri et publication de essa parte sia cassa et nulla, ferme et in suo vigor remanendo esse leze et ordini nostri in tale materia molto importante.

De parte..... 5 5
De non..... 8 7
Non synceri..... 3 4
Nihil captum et pendet primo.

(Venise, Archivio di Stato, — Consiglio dei X. Deliberazioni Comuni, Reg° N. 32 [5], carte 88.)

Eccellentissimi Signori,

Prego alle Vostre Eccellentissime Signorie mi fazan gratia di meter la parte hozi nell' eccellentissimo consilio di X per la gratia che ho domandata dilla Barreta nera per misser Jacob hebreo dottor in medecina come gia la ha havuta, altra uolta. et sia per quel tempo che vorran le Signorie Vostre, a le qualle mi Raccomando da casa alli 30 di avosto 44.

Lui si contenta per il tempo che io sero in Venetia in servitio di la Serenità di la Signoria et io me contento per che faco pensier di stare assai.

Al servitio di le Excellentissime Signorie Vostre
Servitor Diego Hurtado de Mendoca.

1544. Die 30 Augusti.

Che sia concesso per auttorità di questo Consiglio a maistro Jacob

hebreo medico chel possa portar la bereta negra per questa cita de Venetia ad beneplacito di questo Consiglio

De parte.....	11	12	
De non.....	5	4	5/6 pendet
Non synceri.....	0	0	

(Venise, Archivio di Stato. — Consº dei X. Deliberazᵗ Comuni, Filza N. 35.)

MDXLIIII. Die XIX Novembris in Consº X.

Che in gratificatione del Magnifico Orator Cesareo sia concesso à Maistro Jacob hebreo medico chel possa portar la beretta negra in questa Citta, et nel Dominio nostro per anni doi prossimi, si come esso magnifico Ambassatore Instantissimamente ha rechiesto et fatto rechiedere piu fiate per il secretario suo.

De parte.....	12	
De non	4	3 4
Non sinceri.....	0	

Die suprascripto, in eodem Consilio.

Che per le cause hora dechiarite a questo Consiglio, la publicatione della parte in materia de maistro Jacob hebreo hora fatta sia tagliata.

De parte.....	6
De non	9
Non sinceri.....	1

Captum de non.

(Venise, Archivio di Stato. — Consº dei X. Deliberazᵗ Comuni, Regº N. 63 (16), c. 93 tº.)

MDXLVI. Die XXVI Junij in consilio X.

Che ad Instantia del reverendo Orator Cesareo la concessione fatta à Maestro Jacob hebreo medico di poter portar la bereta negra per doi anni, finiti quelli, gli sia prorogata per altri anni doi.

Lecta fuit lex in contrarium.

+ De parte.....	13	
De non.....	2	3 4
Non synceri.....	1	

(Venise, Archivio di Stato. — Consº dei X. Deliberazioni Comuni, Reg. N. 64 (17), c. 156.)

III

ARCHIVES DU VATICAN.

Armario, XI, vol. 45, collectio Angeli Massarelli, fol. 358 ab.
(Copie du temps.)

MDXXXVI die XII. Novembris. Quum porrecta esset quedam supplicatio Hebreorum qua petebant, licere sibi per summi Pontificis veniam atque edictum, imprimere, omnes et singulos libros hebreorum, presertim ante hac impressos, parumque abesset quin in frequenti signatura Pontificis concederetur; proponente et hanc gratiam Judeis fieri procurante Nicolao de Aragonia Decano auditorij Rote et referendario; Idque nec pie admodum nec prudenter, quum satis constet, eius patrem Ferdinandum nomine, arte medicum Rome notissimum e Judeo factum esse ad nos neophoetum.

Paulus capizuccus nobilis Romanus Episcopus Neocastri auditor Rote, Vicarius Pape, et referendarius, atque supplicationum signator, commonefecit Pontificem, rem non esse temere concedendam, sed mihi [1], ut pote in litteris hebreis et in sacris litteris versato, adnuit libentissime Pontifex. Ego vero habita supplicatione huiusmodi, ita subscripsi.

1. Quod supra petitur nequaquam est concedendum, ne doctrinam Hebreorum post adventum Domini insanientium adeo contrariam sensui, quem in sacris litteris Christiana ecclesia tenet S. D. N. ullo pacto probare videatur.

2. Posset tamen Sua S^tas^ tolerare conniventer si quos libros imprimant, presertim ante hac impressos.

3. Scribendum item esset etiam ad R^mum^ Legatum Bononie, et ad alios legatos, seu gubernatores ecclesiastice ditionis, ne quid forte tale concedant per litteras aut privilegia.

Die XXVI Novembris hora prima noctis quum essemus apud B^mum^ Cardinalem Capuanum, ego et magister sac. Palatij, quidam nomine et jussu Ill. Petri Aloysij Farnesij advocavit feras magistrum sac. Palatij, cui dixit optare atque adeo petere predictum Farnesium, ut magister sac. Palat. subscriberet supradicte supplicationi fuisse enim postea ita decretum et subscriptum supplicationi. Videat magister sacri Palatij qui ingenue et pie respondit se non posse neque salvo honore dei neque Pontificis id facere.

Nemini dubium est, quin Hebrei, qui alia via non potuerunt circumvenire summum Pontificem, omnibus modis tentarint pervertere mentem eius filij, boni alioquin Principis, sed fortasse nimis ad importunas preces hominum facilis.

[1] Souligné; à la marge : *Aleandro.*

Hec notare hic libuit, seculi causa, cujus tanta est improbitas iniquitasque.

Finis libelli I.

ALEANDRI.

IV

UN PROTOCOLE DE LA COMMUNAUTÉ ISRAÉLITE DE ROME.

בעצם היום הזה שהיא יום ה' ח' יואדר רצ"ו באו לפנינו המורשים והדיינים אש"ר נקראו על אידות השענות נפקו בין כמה"ר הדריאל יצ"ו ור' אברהם טיראלו יצ"ו... אשר הם המשואר והשוב כמה"ר והודה בכ"ר שבתי מב"ע והגאון כמה"ר יעקב מנטין אבור הרופאים והמשואר ר' חיים יצ"ו אש"ר ... כבוד ראו את כל אשר נעשה ונתן הדין ניתן ביאר הושב עם כל הענינים והתקונים אש"ר צריך בהם יאתרי תקנם ותודשם בכל הדינים הנצטרכים בהרו לתת הפסק דין על הדבר באשר נבאר לפנים.

ראשינה גזרי בי הרבנים ישישין ל"ר אברהם בנזרי בא' בחדש... השנית בי כמה"ר יחודה בבר' שבתי... לר' אברהם המלקית ארבעים... ויתרי, מהנים... ולא יוכל להדחק.

שלישית גזרו שר' הדריאל ילך לחצר העכלכל לחתוך... על אשר נעשה לר' אברהם חיזו להוצאות ר' אברהם ויהודה נתוייב כמה"ר הדריאל יצ"ו להות מרוצה ור' אברהם יצ"ו על כל אשר היה ביניהם עד עצם היום.

רבוציית שר' אברהם לא יהי' לו רשות... בכנסת קאסטיליאנה בעד ששה חדשים.

אני יהודה בכמה"ר שבתי מב"ע מודה ומאשר כל הכתוב לעיל.

אני יעקב נישין בן החכם השלם במה"ר שמואל נישין ז"ל מקיים כל הכתוב לעיל.

אני... בב"ר יהודה מודה כל הכתוב לעיל.

V

LETTRES DE JOSEPH HA-COHEN A MANTINO.

אל יד הנעלה לשם ולתהלה כמ' יעקב נאנטין יצ"ו ולחפארתו שלו'.

חכם הרשי' כפיר בעדרי צאן קדשי' י"א. אכן אלי"ם תרפתך כי מכרני ויאכל גם אכול איש צר ואויב הניון הרע הזה תכי קרא שמי מדרוש ויטירוני זת פעמים שלש ואתתון הגדיל ישרידהו אל ויכתהן מאהל באשר הטרדני וכאשר הסית והדית חבא והחניא את נעות הנדידות הדיברת בציה שלם ובקרבה אריכה תשים אתו ורחי זאת ותשלחני רוקם על לא תמנם בכפה אל חמתה ורא ה' וישפט.

[1] Esther, VII, 6.

לכן אמרתי אגלה את אזנך למיזן תידע וחשבזל כי גם אני חוליתי כמוך נחשבתי יזר בינותם ואשר חשבתי לאחים נעשו חוחים בידו וישכחו כל גמולי ואת אשר השיבותי להם לפיהם משורת הדין מעורי עד היום הזה. ומה לעשות רק לשבח האל אשר נסה אותי זה עשר פעמים ולשמוח במיעט המושג מתועלת ושובתי הנה בעל כורחם שלא בטובתם כי אין מחסור לה' לחושיע ברב או במיעט. מרוב שיחי דברתי עד הנה. ומכל זה היה נסבה חוסר יראת אלים אשר בלבם ולשון תהפוכות יוסף המר ואמו ואשתו. ישלם להם ה' פועלם וישיב להם שבעתים אל חיקם אמן. הן אמת כי גם רוע מזגי אסתומכת טכיניך המעכלת שלהם ושל אחרים הסבו את לבם אחורנית בבקשה נמנה פי שנים נגד הדין ונגד צוואת בעלה. גם כי הותרו בכתב ובעל פה כי אינו נן האפשר כי אם בבא גזלת היתומות בביתם בראותם חשקה הנדומה להשפל להם. ולא לחנם הלך זרזיר אצל עורב. ראה אדני ושפוט למו כל חמדתה שומו שמים על זאת. ובכן אקצר ואומר דכולהו מחלנ(ה)[א] להו בר מברתא' יהי רצו(ה)[א] דלמסרי' אם יש גזל בכפם' בידא דמלכותא דלא מרתמו עליהו' חדש אין אתנו רק כי בלבת המרקיש אל פיאמוגטי בחיל גדול יצאו הצרפתים לקראתו בעם כבד ויברכו שם אתו מלחניה ביום ז' של פסח ויזם ב' לפסחם ויפלו שמה מהקסרים כ"ג אלף ומחיל צדפת כששת אלפים איש וינוסו הוא ואנשיו הנשארי' בחרפדה. והמרקוש הוכה בארכובה ויבא מילאנה' ואנחנו הנה לבנו חרד כל היום כי לא ידענו איך יפול דבר. החוגרמים עודם בימי פרובינצא ושמענו אומר במיצינדי' יכין התוגרמי עוד ע' דוגיאות לא נודע עדיין על מי יפילו גורל ה' יצוץ נוידס' ומכל צרה וצוקה' כל בני בריתי אמן' ולא אאריך רק לפרוש עליך שערת זמננו ועל כל הגלוים אליך שלומות לאלפים ניצדי ומצד בני יצו' נושק ידי אדני וקורא אל בי' ואל תפארת הבחורים בנך יצו בגרון משפל מצבו שלו' ולמ' אחר הקדידה הראויה שלו'

עמוס ההלאות נרצע בדלתות אהבתך יוסף כב אפריל דש.

אל ידידי אשר כנפשי כמ יעקב מנטין יצו ולחפארת שלו' מגינזה בוניציאה.

אבור הרופאים ויעטרת נבוני' מורי ויקירי ר"א אין מלה בלשוני הן אדני ידעת כלה מתוך כתבי אשר כתבתי א(ת)[ל] מעלתך זה ימים לי בשם אחד ומפי השמועה כי לעת כזאת נתפרסם בכל אושאליאה איכדה התעיבה אחותי בקלות שכלה כל חלקה' טובה באוספה האספסוף ובהתקרבה אל הריקה ואותי עזבה ותשלחני ריקן אל חמתה יראה ה' וישפוט' ועתה זה חסרך אשר תגדיל עמדי אשר שמך אלים לראש ולקצין בין מלכי ארץ. לחלות פני האינבאצאטור ספרדי שיכתוב אל האינבצאטור הזה תוכן הדבר הרע הזה על ניתכונתו וכי דבר מתועב הוא בעיני כל איש ישר ונאמן רוח וכי יהיה לו להן

[1] II Rois, III, 19.

פרשי לתקן את (אשר) עות תמרן הרע הזה' מן ישטע בחוץ שניתן יד לפרשים
ופחות וויתר לפי ראות שכלך ולחכונא ברמיזה' ויד בתב אחר אל
הושיש הפרינסיפי די אירוה נהארוכאשאציר ספרדי ומהצרפתי ובואת
אידע כי מצאתי חן בעיני נעלתך, ואל יתהלל הגבור בגבורתו
באומרו נצפני מאלוה עתים ולא ידע בכל אלוה בשורות לבי אלך
כי השמים להי' והארץ נתנה ביד רשע' ולהיות כי חכם אתה לא
אאריך רק להשתחוות מיל הדר תפארת נעלתך בראית ו' ולפרוש
עלו ועל אנשי שלומית לאלפים ולרבבות מצרי ומצר אשת חוקי מבלי
ומצר כל הגלוים אתי בבית נושקים בפות ידי אדו' יצו ולמעלתך שלו'
אביר תשוקתך יוסף הכהן.

VI

Serenissimo Principe et Illustrissimo Senato.

Havendo li heredi del quondam luchantonio Zonta fatto redur insieme un volume de viaggi fatti et composti da diverse persone, nel qual intrano li sottoscritti Autori, non più stampadi et quelli fatti tradur de altre lingue in la Italiana con grandissima lor spesa et Industria et acioche de tal fatiche altri non cogliano il frutto, Supplicano la Sublimita Vostra se degni comederli gratia per anni XV proximi che altri che loro supplicanti non possano in questa Citta et suo Dominio stampar ditti libri. et se per caso in terre aliene stampati fussero, non sia licito ad alcuno portar quelli et vender in questa Citta et suo Dominio, sotto pena de perder i Libri, et pagar ducati Cinquanta per volume, da esser applicadi un 0 3 al Magistrato che fara la execution, un 0 3 al Accusador et un 0 3 a loro supplicanti.

Et la medesima gratia supplicano etiam per le sotto scripte Tradution nove, fatte da maistro Jacob Mantino hebreo, delle opere de Averroe, et de levi G[illegible]ersonides sopra Aristotile, ac etiam de altre opere de Aristotile tradutte novamente da altri, che se stamperano insieme con ditto Averroe, Navigatio alle Indie Orientali per Thoma lopes Navigation de Jambolo tradutta de greco in Italiano. Col suo discorso

Viaggio de Don Francesco Alvares nella Ethiopia et paese del prete Janni, tradutto de portugese in Italiano.

Discorso sopra il Crescimento del Nilo, et sua Resposta, Navigation de Arriano alle Indie, tradutta de Greco in Italiano. Col suo discorso.

Odoardo Barbessa de Tutte le Indie, tradutto de Castigliano in Italiano. Col suo Discorso

Summario delle Indie Orientali, tradutto de portugese in Italiano.

Viaggio di Nicolo di Conti Vinitiano. Col suo Discorso

Discorso sopra i viaggi che han fatte le Spiciarie da 1500 anni in qua.

Aristotelis de animalibus liber decimus, tradutto per misser Zuan Bernardo feliciano. Et de admirandis auditionibus per misser Dome-

nico Montesoro Veronese. Et de placitis Xenophontis, Zenonis, et Gorgie.

Libri diversi de Averrœ, et de levi Gersonides sopra Aristotile et Porphirio, novamente tradutti per maistro Jacob Mantino hebreo, et per Jo. Francesco burana Veronese.

1550, die 26 Apris in Rogatis.

Che per auttorita di questo Consiglio sia concesso a Domino Pamphilo Fiorembene che alcuno altro che lui senza permission sua per anni X prossimi non possa stampar, ne far stampar, ne vender in questa nostra citta, et in cadaun luogo dil Dominio, ne in quelli vender, ancora che fosse stampata altrove l'opera de febribus da lui composta, sotto pena alli contrafacienti di perder l'opere, le qual siano dil detto supplicante et sotto l'altre pene nella supplicatione sua dechiarite. et il medesimo sia concesso a Domino Christophoro dal legname medico per l'espositione sua sopra il prologo di Averœ sopra la phisica di aristotile, et a Michiel Tramezzino per l'opera di Monsignor di lange della militia, tradotta dal francese in italiano, et a Dominio Antonio Cerato per li versi latini da lui composti. essendo obligatti tutti li sopradetti di osservar quello che per le nostre lezze e disposto in materia di stampe et ancora il medesimo sia concesso a Domino Nicolo da londa per l'institution compendiarie di Georgio pachimerio sopra la fisica di aristotile tradotte dal greco in latino per lui Nicolo. Et ad andrea spinelli per l'espositione di Origene sopra l'evangelio di San Giovanni greca, et per la medesima tradutta nel latino per il Reverendo Padre don ambrosio da Millano Monaco di Santo Benedetto. Et alli heredi di luca antonio gionta librari per anni 15 per la navigatione all' Indie orientali per Thoma lopes, per la navigation di Jambolo tradutta di grecco in italiano con il suo discorso, per il viaggio di Don francesco alvaros nel ethiopia et paese dil Re Janj tradotta di portoghese in italiano per il discorso sopra il crescimento del Nilo, et sua risposta, per la navigation di Ariano alle Indie tradotta di grecco in italiano col suo discorso, per Odoardo barbessa di tutte l'Indie, tradutto di castigliano in italiano con il suo discorso, per il sommario dell'Indie Orientali tradutto di portoghese in italiano, per il viaggio di Nicolo di Conti Venetiano col suo discorso; per il discorso sopra i viagij che han fatto le spetiarie da 1500 anni in qua, per il libro X di Aristotile de animalibus tradutta per misser Zuan Bernardo Feliciano et de admirandis auditionibus tradutte per misser Domenico Montesoro Veronese, et de placitis Xenophontis, Zenonis et gorgie, et per diversi libri di Averrœ et di levi Gersonides sopra aristotile et Porphirio tradutti per misser Jacomo Mantino ebreo et per misser Jo. francesco burana veronese.

\+ 163
— 6
— 3

(Venise, Archivio di Stato. — Senato Terra, Filza N. 11.)

VII.

LE PRIVILÈGE DE PAUL III POUR L'IMPRESSION DE LA PARAPHRASE DE PLATON[1].

Arch. Vat. Armar. II, vol. 15, N° 109: Minutæ brevium Pauli III.

Ad futuram rei memoriam. cum sicut magister Jacob Mantinus medicus Hebreus almæ urbis nostræ incola nobis exponi nuper fecit ipse paraphrasim Averrois super libros Platonis de republica, quam ex hebraico in latinum transtulit per Brandinum Scotum in eudem alma urbe nos'ra [2] imprimi fecerit vel imprimi facere intendat nos ne alii sumpto inde exemplo ipsam paraphrasim imprimant et ex alieno labore luerum querant, dicti Jacob precibus nobis super hoc humiliter porrectis inclinati omnibus et singulis in universa Christianitate constitutis sub excommunicationis late sententiæ. in locis autem nobis et sedi apostolicæ mediate vel immediate subjectis etiam amissionis librorum et quinquaginta ducatorum auri de camera pro una fabricæ basilicæ principis apostolorum de urbe et alia partibus eidem Jacob applicandis penis inhibemus ne intra decennium proxime futurum dictam parafrasim sine speciali licentia dicti Jacob imprimere seu imprimi facere aut vendere vel venalem habere quoquomodo presumant, mandantes tam ejusdem urbis quam totius Status nostri Ecclesiastici officialibus et executoribus ac quorumvis locorum Christianitatis ordinariis ut dictum Jacob et Agentes pro eo presentibus nostris literis libere et pacifice gaudere faciant et curent juris remediis opportunis contrariis non obstantibus quibuscumque.

Datum Romæ 24 octobris 1539 anno 5.

Blosius.

[1] Je dois la communication de ce document à l'obligeance de M. le prof. Walter Friedensburg, de l'Institut historique royal prussien à Rome.

[2] Note à la marge, dont une partie est coupée; il faut peut-être lire : [ad] communem utili[tatem].

GLOSES ROMANES DANS DES ÉCRITS RABBINIQUES

Il y a soixante-dix ans, Zunz, dans sa biographie de Raschi, affirmait que « si les gloses de Raschi, altérées dans les éditions, pouvaient être rétablies dans leur texte primitif, elles serviraient à former un lexique de la langue française du temps de la première croisade [1] ». Depuis, on a généralement reconnu que ces gloses étaient, en effet, très utiles pour l'étude du vieux français ; et non seulement ces gloses, mais toutes celles qui se rapportent à des langues étrangères, ainsi que les glossaires étrangers qui existent dans la littérature juive, sont aujourd'hui appréciés et attentivement étudiés. On a déjà fait beaucoup pour avoir des leçons correctes et identifier ces expressions étrangères, qui sont parfois presque méconnaissables sous leur forme hébraïque. Un de ceux qui ont rendu les plus sérieux services dans ce domaine est, sans contredit, Arsène Darmesteter, chargé, en France, par le ministère de l'Instruction publique « de poursuivre dans les deux bibliothèques de Parme et de Turin les recherches commencées à la Bibliothèque nationale de Paris et en Angleterre sur les gloses françaises qui se trouvent dans les manuscrits hébreux du moyen âge [2] ». A côté des excellents travaux de M. Darmesteter [3], bien des études ont encore été faites sur les gloses romanes disséminées dans les ouvrages hébreux, gloses que M. J. Landau a su utiliser pour expliquer les textes qui les contiennent [4]. Il serait à souhaiter, aussi bien dans l'intérêt de la philologie romane que dans celui de la saine interprétation des textes, qu'on recueillît, examinât et identifiât toutes les gloses de ce genre. Nous avons obéi nous-même à ce sentiment en donnant ici, d'après l'édition correcte du *Schibbolé Halléqét* publié par M. Buber, la liste des expressions romanes contenues dans cet ouvrage rituel, composé

[1] Page 327.

[2] *Gloses et glossaires hébreux-français*. Extrait des *Archives des Missions scientifiques et littéraires*. Troisième série, t. IV, p. 3.

[3] Il serait regrettable que les matériaux réunis par A. Darmesteter avec sa conscience et sa sagacité bien connues, fussent perdus pour la science.

[4] Steinschneider, *Die fremdsprachlichen Elemente im Neu-hebräischen*, 1845, p. 28.

en Italie vers 1230, par Cidkiyya ben Abraham. Comme l'extrait du *Schibbolé Halléqét* connu sous le nom de *Tanya* contient également un certain nombre de termes étrangers, qui appartiennent en propre à l'écrivain qui a donné ce résumé, mais ne se trouvent pas dans l'ouvrage original, je les ai réunis également dans ce travail.

I

MOTS ÉTRANGERS DANS LE *Schibbolè Halléqét* [1].

אגוצר (p. 389, ligne 3) Agguzzare, *aiguiser* = השחיז. Dans le Maqrè Dardeqè (*RÉJ.*, XVI, 256) [2], ce mot traduit חדק et חדד, et *ibid.*) pour שנן il y a agguzzato. M. Kohut (*Aruch*, VIII, 49 *a*) cite de mon ms. du *Iqqarè ha-Talmud* de Zacuto le mot אגוזאדירא (mot écrit en un seul mot et non en deux, comme le prétend M. Kohut), qu'il faut lire agguzzatore, et non pas aguzzare.

אדרימנט (p. 154) Adrament = חרתא דאושכפי. Voir L. Löw, *Graphische Requisiten*, I, 150; Kimhi, *s. v.* שחר : אירדמנט, et variante : אידדמינט.

אובלידש (p. 125) *Oublie*, dans Pardès, 37 *c*, et Tanya, 39 *a*. Raschi, dans Genèse, XL, 16, a אובלש « oublies ». Dans tosafot sur Pesahim, 37 b, au paragraphe דכולי עלמא, on trouve אופלשקי, et plus correctement, d'après Rabbinowitz, אובליש; Tos. Houllin, 64 *a*, אובליאש. אובליט et אובלש, moyen haut-allemand : obleie; Güdemann, *Geschichte des Erziehungsw.*, III, 134. אובליש, אובלש, Sèfer Hassidim (Benjacob, 759), Varsovie, 1866, p. 17 *a-b*.

אורפוניטנשו (p. 154) Orpimento, *orpiment* = סרנין qu'il faut lire זרניך. Voir *Aruch*, *s. v.* סם et זרניך; L. Löw, *Graphische Requisiten*, I, 165; זרניך dans *Alphabet ben Sira*, p. 121, éd. Steinschneider; Maïmonide, Houllin, VI, à la fin, אורפיינטש = זראניך. Raschi sur Houllin, 88 *b*, et Schabbat, 104 *b*.

איגרוס (p. 184) = תרוכת. Raschi sur Pesahim, 40 *b* et 30 *b*, איגריש; selon Landau, *aigre*. Cf. איגרש dans Raschi sur Houllin, 111 *a*.

[1] Edition Buber, 1886.

[2] A cette occasion, je ferai remarquer que dans la nomenclature des mots italiens du *Maqrè Dardeqè* (*RÉJ.*, XVII, 114), טרטרגא et טיטיגא = קפיד, sont expliqués à tort par *nottolo*. Kimhi, 331 *a*, et dans son commentaire, à propos de קפיד, donne *tortuga*, *tartugue*, tandis que *nottolo* est indiqué par עכלה (*RÉJ.*, XVII, 122).

אינגלוטידורי (p. 390) Inghiottitore (*inghiottitoja, œsophage*) = תרבין הרישט. Cf. inglute et ingloture = inghiotte, inghiottire (*RÉJ.*, XVI, 261).

אינגלטירא (p. 81) Inghilterra, *Angleterre*.

אינדריאה (p. 184) Endivia, *endive* = עולשין. Dans un vocabulaire imprimé à Venise, 1796 (*RÉJ.*, XVIII, 111), il y a ce mot endivia = עולסין, lire עולשין. Dans *Aruch*, III, 222 *a*, סינצינו, et variante סנצובי, M. Kohut propose de lire אינדובי! Abu's-Salt, *Simplicia* [1], nos 410 et 481; *Aram. Pflanzennamen*, 255.

אינטרול (p. 401) *Entrailles* = בנתא. Dans *Aruch, s. v.*; Kohut, IV, 265 *b*; VI, 318 *b* (III, 188 *a*, Raschi אנטרול, Houll., 113 *a*; Bekhor., 30 *a*. אנטלי, Houll., 48 *b*) אינטרילו. Dans l'index des mots italiens de l'*Aruch* de Kohut, au mot « interiora », au lieu de VI, 380 *b*, lire VI, 318 *b*, et III, 188 *a*.

אישפרוויר (p. 405) Esparvier, *épervier* = נץ. Raschi sur Lévitique, XI, 16, et Houllin, 63 *a* et 42 *a*; Kimhi, *s. v.* נץ. אישוויר, Kaufmann, *Monatsschrift*, 1885, p. 228; Lewysohn, *Zoologie*, 164. — אשפרויש, dans Joseph Bekhor Schor sur Exode, VIII, 16, d'après Güdemann, *Gesch. des Erziehungsw.*, 31.

אישקובא (p. 316) Escoupe, *balai* = חיבא. *Tanya*, 122 *a* : אישקובא, comme dans *Or Zaroua Soucca*, 134 *a*, et Raschi. Kimhi, *s. v.* בבד a *à scopa di palma*, et, *s. v.* טאטא, a סקובר, *scopare*. Dans *RÉJ.*, XVII, 286, סקובא et סקופרא.

אלום (p. 166), *alun* (cf. alumineux), = צרוף, de l'*Aruch*, III, 465 *b*; cf. VII, 50 *a* (V, 71 *b* et 398 *b*).

אלמוס (p. 355), *rasoir*. Tiré de l'*Aruch*, au mot גמסה; mot arabe. Cf. Fleischer dans le dictionnaire de Lévy, III, 336, arab. מוסי.

אלמוצא (p. 77) Almucium; mot latin du moyen âge signifiant *bonnet*.

אמירפויל (p. 184) = מדור, dans Raschi sur Pesahim, 39 *a*. D'après Landau, *amer-feuille* (?). Voir Tosafot Houllin, 59 *a*.

אנקא (p. 402) Anca, *hanche* = יצעם האליה. *Aruch* et *RÉJ.*, XVI, 262. Dans Raschi, חנקא, hanche, Schabbat, 152 *a*; Houllin, 50 *a*, 54 *b* et 93 *a*; Kohelet, XII, 5. — הנקש dans Houllin, 11 *a*; Grünbaum, *Chrestomathie*, 476; Kohut, VII, 97 *a*, et V, 117 *b*.

אסכרולא (p. 184) Aspérule ? (אסב), *espèce de chicorée* = מרור, יערית, עולשין. אשפרולא dans Raschi sur Houllin, 25 *a*.

אפיה (p. 184). Appio, *ache*. *Tanya*, 57 *b*, ע"ז : אפיו. Dans Raschi, אפיא; dans *Aruch*, אפי. Assaf Hebraeus a אבי = appio. Dans *Ar. Pflanzen.*, 225.

[1] Steinschneider, Archiv de Virchow, 94e vol., 1883, dans l'article : *Abu's-Salt* (décédé en 1134) *und seine Simplicia*.

אשטרי (p. 405) Astore, *autour* = גז. אסטורי dans *Aruch*, V, 372 *a*, et VI, 449 *a*; R. Sch. Kel., 24, 15; Kimhi, *s. v.* נץ; Joseph Bekhor Schor sur Exode, VIII, 16, dans Güdemann, *Geschichte d. Erziehungsw.*, 31, a : אישטרא, austor, prov. Diez, 5e éd., 29. Dans *RÉJ.*, XVI, 263 : « אסטורו, astoro, נץ (= struzzo) », il faut effacer le mot struzzo.

אשיפיגולא (p. 75) Espingle = *épingle*. Dans Raschi sur Schabbat, 57 *a*, אישפיגלא.

אשפיגא (p. 131) Spica, *nard* = שבולת נרד. Dans *Tanya*, 40 *b*, אשפיקא נרדי; voir aussi *Aruch*, VIII, 13, et *Kol Bo*, 40 *b*; dans *RÉJ.*, XVII, 285, ספיקא; dans Abu' Salt, *Simplicia*, n° 354, שפיקא; Consult. des Gaonim, éd. Harkavy, 29, et dans *Torathan schel Rischonim*, II, 61, אספיק. Salfeld, dans *Das Hohelied*, 150, dit à tort : נרד = אשפיק, espick, « lavande ».

אשפינטר (p. 243) Spuntare, *épointer* = נשבר חודו.

באשטיל (p. 75) Basto, *bât* (Diez, 5e éd., 46 n'a pas la forme bastel) = מרדעה. *Tanya*, 24 *b*, dans Raschi, בשטיל; בשטו, variante בשטיל, dans Raschi sur Genèse, XXXI, 34; R. J. Siponte Kilayim, 9, 4, ברדא.

בודיץ (p. 401) Budello, *boyau*, en vieil esp., budel (Diez, 5e éd., 72) = כנייא דיבי. Dans Lewysohn, *Zoologie*, p. 38; Raschi sur Houllin, 58 *b*.

בירושה (p. 77) Berretta, *barette*. Dans *Tanya*, 25 *b*, בירישא.

בשטיר (p. 362) Bastire, *bâtir* = שוכלל.

גואנטי (p. 77) Guanti, *gants* = בתי ידים. Kimhi, *s. v.* טשפחת; Vocabulaire de Venise, 1796, dans *RÉJ.*, XVIII, 111; Güdemann, *Gesch. d. Erzhngsw.*, 27; Raschi sur Exode, XXVIII, 41.

גומא (p. 154) Gomma, *gomme* = קוניוס. *Aruch*, VII, 122 *a*; Raschi sur Exode, XXX, 34; Grünbaum, *Chrestomathie*, 170.

גרופולי (p. 127) Garofano, *girofle*. Dans *Tanya*, 39 *b*, גרופלי, כ"מ; dans Abu' Salt, n° 294, גרופילי. Voir *Aruch*, IV, 301.

גרמטיקא (p. 184) Gramatica, *grammatical?*

ודילא[1] (p. 184) = תרחבינה dans Raschi sur Pesahim, 39 *a*; voir *Aruch*, I, 251 *a*.

ויאולי (p. 131) Viola, *violette*. Dans *Tanya*, 40 *b*, וויאולי; ל : ויאולה dans Immanuel ben Salomon pour שושנה (Salfeld, *Das Hohelied*, 94); dans Abu' Salt sur benefseg; dans Raschi, ויולש; Grünbaum, *Chrestomathie*, 176; *Aruch hakacor*, ויולין; *Aruch*, V, 17. Kimhi, au mot שושנה, a : ויאולי, mais dans les appendices, les éditeurs corrigent ce mot en אילי, qui est le

[1] Ne pas confondre avec וודיל, vadil, vedil, « pelle à feu », dans Raschi et Raschbam sur Exode, XXVII, 3; Raschi sur I Rois, VII, 40, et Haguiga, 20 *a*.

mot provençal hieli = lis (*RÉJ.*, XVII, 117, ייליו, giglio; Ibn Ezra sur Cantique des Cantiques, II, 2; Salfeld, *Hohelied*, 69); Raschi, éd. Berliner, Genèse, XXX, note 11.

ווינציאה (p. 83) Venezia, *Venise*.

טבחיאה (?) (p. 401) = חלחולת. Cité d'après Raschi; voir *Aruch*, *s. v.*

טנירום (p. 393) Tenerume, *cartilage* = חסחוס. Dans *RÉJ.*, XVII, 115; R. Guerschom et Raschi sur Exode, XXIX, 22, et Lévitique, XIV, 14; *Aruch*, VI, 33, טנדרום et טנדרין, tendron. Kimhi, au mot הנוך, a טול, mol, et טינירו, tenero. [Hyrtl, dans *Das Arabische und Hebr. in der Anatomie*, dit par erreur, d'après Vesal, השחוסים, hascechusim, pour חסחוסים.]

טריפידי (p. 44) Tripod, *trépied* = פטפוט. *Tanya*, 17 *b*, י"ב: טריפידו; Raschi a טרפייד, trépied; Grünbaum, *Chrestom.*, 478. Au mot שפת, Kimhi dit que cela s'appelle *endes* en provençal.

לאורו (p. 311) Lauro, *laurier* = יר. Dans *Aruch*, III, 112 *a*, et VI, 256 *b*; *Aram. Pflanzn.*, 299.

לאטש (p. 306) Latta, *latte* = נסרים. Ce dernier mot est traduit par tavole dans *RÉJ.*, XVIII, 112.

לוהיר (p. 28 et 99) Lothair, *Lorraine*.

לזורו (p. 396) Lazuro, *azur* (encore avec la lettre *l* du persan *lazvard*; Diez, 5e éd., 33) = כוחל. Raschi sur Houllin, 47 *b*.

למגה (p. 184) Lattuga, *laitue* = חזרת, dans *Tanya*, 57 *b*, מ"ד. Raschi et *Aruch*, III, 364 *b*; R. J. Sip. Kilayim, I, 2, לטוקא; *RÉJ.*, XVIII, 112, לאטוקה; לייטוגא, en provençal, laytuga, voir Kaufmann, dans *Monatsschr.*, 1885, p. 225.

לימא (p. 164) Lima, *lime* = שופינא, dans *Tanya*, 53 *b*, מ"ד; Raschi sur I Sam., XIII, 21, Isaïe, XLI, 15, Amos, I, 3, Job, XV, 27, et sur Houllin, 25 *b*; Kimhi, *s. v.* פה; *RÉJ.*, XVII, 118, פצורה, בורג.

לימוני (p. 64) Limone, *limon*. *Tanya*, 23 *a*, יח; Güdemann, *Gesch. d. Erziehungsw.*, III, 25 et 137.

לפיש (p. 165) Lapis (?) *pierre* = בורמי[1] דגלגלי dans *Tanya*, 53 *b*, מ"ד.

מוסקו (p. 31) Muschio, *musc*. *Tanya*, 40 *b*, ל; R. Sch. Kelim, 30, 4; Kimhi *s. v.* מור = מושקו; *RÉJ.*, XVII, 119; Salfeld, *Das Hohelied*, 34.

מינטא (p. 131) Menta, *menthe* = אמיתא. *Aruch*, I, 131 *a*; V, 181 *a* et 349 *b*, מינטא et מנתא; *Aram. Pflanzennamen*, 261.

[1] Le Schibbolé Halléket identifie le mot בורמא avec l'arabe ברמה, ce que font également les glossographes syriens pour le syriaque בורגא. C'est ce que prouve M. Rubens Duval, *Journal asiatique*, 1893, 309. Payne Smith, *s. v.*, a déjà observé que c'est le persan ברמה. Les *Halakh. Guedolot*, éd. Hildesheimer, 143 *b* et 11, portent à tort כורמי avec un *kaph* au lieu d'un *bet*.

ויסקריא (p. 405) Vischio, *glu* = דבק. *Aruch*, III, 7, ורשקא et ויישקויר.

גלנץ (p. 399) = צבחים. Raschi sur Houllin (46*b*), 48*a*, et Berakhot, 40*a*, גלנץ. Landau, dans ces passages, lit malanz.

מקרוני (p. 253) Maccheroni, *macaron*.

מרובריה (p. 184) Marrobbio, *marrube* = תנוכה. *Tanya*, 57*b*, ר"ז, *Aruch*, VIII, 245*a*, V, 53*a*; *Aram. Pflanzenn.*, 33, 36 et 87.

מרטורה (p. 405) Martora, *martre* = נמייה. Raschi sur Isaïe, XIII, 21, מרטרוניש, sur Houllin, 52*b* (Landau); Kimhi, *s. v.* איח : מרטורי; *Aruch*, III, 395 *b*, martorella. L'hypothèse émise dans la note 6, par M. Kohut, qu'il faut lire mustella (dans Raschi sur Lévitique, XI, 29, *mouslitte*) est fausse; c'est bien martorella. Il faut également effacer le mot martora dans l'index italien.

נוזלש (p. 125). *Tanya*, 39*a*, כ"ח : לחמניות שלישתן קבה, *espèce de pâtisserie*.

סידירא (p. 75), *bâl* = מזרקת. *Tanya*, 24*b*.

סיגא (p. 388) Sega, *soie* = משיכה. *RÉJ.*, XVII, 123; שיגא, dans Kimhi, *s. v.* גדר, נשר; Raschi sur Houllin, 15*b*, סייגא; on trouve aussi dans Kimhi סירא; R. J. Sip. Schebiit, 4, 6.

סלסא (p. 112) Salsa. *Tanya*, 34*b*, כ"ד, שלוחה; Güdemann, I, 73, salce, et dans *Semag*, Défense 65, שיצי, *sauce*.

סקלאבי (p. 89) Sclavi, *Slaves*.

עמברא (p. 131) Ambra, *ambre*. Kimhi, *s. v.* קציעה, dit : en arabe, עגבר. *Torathan schel Rischonim*, II, 61 et 63; Pinsker, *Likkoutè Kadm.*, 206 et 214; Maïmonide, *Hanhagat Habbriout*, éd. Jérusalem, 24, אמברי, עינבר.

פאריר (p. 210) Ferrare, *ferver*. Cf. ferratore, maréchal-ferrant, ferro di cavallo, *fer à cheval*.

פויצטיר (p. 316) = חטוטן. *Tanya*, 121*b*, כ"ח : כרשטו; dans Raschi, פיצטור, פיצפור, פויצפור (Rabbinovitz, Soucca, 32*a*); *Aruch*, IV, 368, d'après Perles, *Beiträge*, 95, fourchette[1]. D'après Mahzor Vitry, 425, il faut lire : פייוצייר, *pointeur*[2]. C'était un instrument à deux pointes dont se servaient les copistes pour marquer les lignes. Je supposais d'abord que c'était un compas à pointes tournantes, qui, comme l'indique l'image de l'apôtre Luc, dans Montfaucon, *Palaeographia graeca*, faisait partie des outils des copistes et est appelé קונפאס dans Raschi sur Genèse, XXIX, 19, et Proverbes, VIII, 26; קונפס, dans Raschi sur Isaïe, XL, 22, et Job, XXII, 14, et קינגש, dans Raschi sur

[1] פורקא, fourche. Raschi sur I Sam., XIII, 21; Raschbam sur Genèse, XLIX, 24; Kimhi, *s. v.* קלש.

[2] Cf. פונזייר, en provençal, poigner, poumtar, espig, punzar, daus Kimhi, *s. v.* פרש, f° 309 *b*.

Isaïe, XLIV, 13. Kimhi, *s. v.* חוג : קונפש ; R. Sch. Kelim, 27, 5, קומפש, compas.

פונוקלי (p. 301) Fenuclo, *fenouil* = שומר. *Aram. Pflanz.*, 384 ; R. J. Sip. Schebiit, 9, 1, traduit שומרים par פינוקלי.

פונוגרוקי (p. 266) Fenugreco, *fenugrec*. *Tanya*, 102 *b*, פינו' ע"ב : *Aram. Pflanz.*, 316 ; פנוגריצי, dans R. J. Sip. Kilayim, 2, 5.

פונטא (p. 394) Punta, *pointe d'aiguille* = חודה של מחט. Raschi sur Houllin, 48 *b*, פונטה (cf. Raschi sur Genèse, XXX, 32, פיוונטורא, pointure, et פינטורא dans Raschi sur Houllin, 57 *a*) ; פויינט, pointe, dans Raschi sur Lévit., XIII, 51, sur Proverbes, XXIII, 32, sur Houllin, 8 *a* ; פורפוויינט et פויינטוריר, Raschi, éd. Berliner, sur Lévit., XIX, note 40, et Lamentations, I, 14 ; פונטו dans R. J. Sip. Kilayim, 9, 10, au mot חכירפה.

פוריש (p. 396) Porro, *porreau* = כרתי. Kimhi, *s. v.* חציר ; פורוא, dans *RÉJ.*, XVII, 289 ; Grünbaum, *Chrestomathie*, 476, l. 2, dit, par erreur, porelle, « mousse » ; Abu' Salt. n° 599, כיירי, qu'il faut lire פורי (voir *Aruch*, IV, 342 *b*) ; *Aram. Pflanz.*, 228, l. 3 ; Raschi sur Nombres, XI, 5, פוריולש ; R. J. Sip. Shebiit, 7, 1, פורי.

פורצילא (p. 393). Raschi sur Houllin, 45 *a*.

פיטרוסינדלו (p. 184) Petroselino, *persil*. *Tanya*, 57 *b*, פישרוסולו, מ"ד.

פלאוירש (p. 355), *sandale* = סנדלים. Ce dernier mot, dans *RÉJ.*, XVIII, 113, est rendu par פנטפלי, pantufole ; voir *s. v.* pedule dans le glossaire italien de l'*Aruch*.

פלטרו (p. 77) Feltro, *feutre* = כובע של לבד ; dans *Tanya*, 25 *b*, פילטרו ; *Aruch*, VIII, 262 *b*, et V, 7 *a* ; Raschi, פלטרא ; Raschi sur Houllin 138 *a*, פלטרי ; Kimhi, *s. v.* שיעטז, פלטרי = לבדים ; Güdemann, I, 215, note 7, פלטריד. Raschi, éd. Berliner, sur Lévit., XIX, note 33.

פנצה (p. 401) Pansa (en provençal) et Panza (en espagnol), *panse* = בית הכוסות ; Grünbaum, *Chrestom.*, 468 ; Raschi sur Houllin, 42 *a* et 49 *a*, sur Soucca, 34 *a*, sur Schabbat, 36 *a*.

פסא (p. 397) = חרותא (?)

פריסקו (p. 121) Fresco, *frais* = חי. Dans *RÉJ.*, XVII, 293, ce mot traduit רענן, אביב et כחה ; Salfeld, *Das Hohelied*, 152, פרישק.

צוקרון (p. 402). Raschi sur Houllin, 76 *a*, צוניקרון.

צורפוליה (p. 184) Cerfoglio, *cerfeuil*. Dans *Tanya*, 57 *b*, מ"ד, צירפוליו ; R. J. Sip. Schebiit, 9, 1, צירופרולי[1] ; *Kobèç al yad*, II, préface, p. XV, צרפילא.

[1] Voici le passage complet : כוסבר שבהרים לינ כולאנדרו ויש אומרים הואיל גבריסקות מנוי צירופיליו. Les éditeurs ont placé le mot הואיל entre parenthèse, mais a tort. Il faut lire ainsi : ... הואיל וגבי ירקות מנוי, et le

צרקלי (p. 90) Circolo, *cercle* = גלגלין. *RÉJ.*, XVII, 294, cercello = כגל.

צינטופלי (p. 401) Centopelle = תכסכס. Grünbaum, *Chrestom.*, 543; Perles, dans *Monatsschr.*, 1882, p. 137; Raschi sur Houllin, 42*a*, et Schabbat, 36*a*, צינפוריל = *centpoël, en vieux-français; voir Kaufmann, dans *Monatsschr.*, 1885, p. 189.

קבלייש, קווילש (p. 206) *Cherille*, caviglia = קבוזא. Raschi sur Lévit., XXVI, 13, קבילייא, sur Juges, IV, 21, et sur Isaïe, LIV, 2.

קבריאוניש p. (306) ? *Poudre ?*

קוסיר (p. 362) Cucire, *coudre* = מאתה. *RÉJ.*, XVII, 296, קוסירי = תפר.

קורבריץ (p. 125), espèce de *pâtisserie* ?

קיטין (p. 48) Cotone, *coton* = צמר גפן. *Tanya*, 18*b*, ר״ב, קוטין; Kilayim, 7, 2, dans R. Schimschon; Kêlim, 14, 4; 23, 1; 27, 5.

קלוניש (p. 355) Calza (?), *chausson* = אינפלאות של בגד.

קנבי (p. 48) Canapa, *chanvre* = קנבס. *Tanya*, 18*b*, ר״ב, קנפי; *Aruch*, VII, 131*a*; R. J. Siponte Kilayim, 5, 8, קנבו.

קנדלייא (p. 49) Candela, *chandelle*. *Tanya*, 18*b*, ר״ב, קנדילי.

קנטלש (p. 125) espèce de *pâtisserie*. *Tanya*, 39*a*, כח, קנדילש; *Pardès*, 37*c*, קנישטלש; Tos. sur Houllin, 64*a*, קנשיאש.

קרושטא (p. 395) Crosta, *croûte* = קליפות. *RÉJ.*, XVII, 298, קרוסטא = גלד; Raschi sur Houllin, 46*b* et 51*a*.

קריספיניירו (p. 184) Crespino, crespigno = כולשין. *Tanya*, 57*b*, מ״ז; *Aruch*, VI, 210; Raschi sur Houllin, 118*a*, קרשפילא.

קשטורו (p. 131) Castoro, *castor*. *Tanya*, 40*b*, ל.

רוזמרינו (p. 131) Rosmarino, *romarin* = חילפא דיגא. *Tanya*, 40*b*, ל; *Aruch*, III, 410*a*; *Pflanzennamen*, 168.

רוטא (p. 131) Ruta, *rue* = פיגם *Aruch*, VI, 291*b*; *Pflanzennamen*, 372; R. J. Siponte Kilayim, 1; 8, רוניטא [l. רוטא]; *ibid.*, Schebiit, 9, 1; Kol Bo, 40*b*, רודא.

רומינוסקיטא (p. 75) Lire רומי נוסקיטא בלע״ז ? Voir Landau sur Moed Katan 12*b*.

שוסש (p. 112) Soupe.

שפינא (p. 90) Spina, *pipe* = ברזא.

sens est le suivant : Il y en a qui disent que כוסבר ne signifie pas coriandre, qui fait partie de la catégorie des graines, mais *cerefoglio*, puisqu'il est enuméré avec les herbes (ירקות). Au sujet de la classification de כוסבר, voir R. Schimschon sur *Maasrot*, 4, 5.

II

MOTS ÉTRANGERS DANS LE *Tanya*[1].

אבוקאטי 106 *b*, כ״ה Avvocato, *arocat* = סניגור = דיקניקוס. *Aruch*, III, 126 *a* ; V, 380 *b* ; VI, 42 *b*. Il faut effacer les formes *avocatore* et *avogado* dans le glossaire italien de l'*Aruch*.

איזלדי 25 *a* = רצועה באמצע לקשור האנפלאות, *courroie*.

אילירא 117 *a*, פ״ג Edera, edera, *lierre* = קיסס. *Aruch*, VII, 148, *s. v.* אילרא קיסס (R. J. Siponte sur Kilayim, 5, 8 *a*, par erreur, אילנא) ; Raschi, *Marpé laschon*, Soucca, 36 *a* ; *Pflanzenn.*, 140.

איטרופיקוס 2 *a* Idropico, *hydropique*.

גרדילא[2] 53 *a*, ט״ר Gratella[3], *gril* = אסכלאות. En vieux-français, grail. Grünbaum, *Chrestom.*, 465 ; cf. *Aruch*, I, 180 *b*.

זנזירי 40 *b*, כ Zenzero, *gingembre*. *Aruch*, III, 305 *b* ; dans II, 316, il y a זינזיברי ; Vocabulaire italien, Venise, 1796, d'après *REJ.*, XVIII, 111, זנגיבל = זנגביל ; Abu's-Salt, n° 13, גינגיברי ; R. J. Siponte sur Orla, 2, 10, זינברי.

[1] Édition Crémone, 1565. Cf. Introduction de M. Buber au *Schibbolé Halleket*, p. 31, ligne 3 du bas.

[2] A l'occasion de ce mot, je ferai remarquer que אסכלא, dans lequel Buxtorf a reconnu le mot ἐσχάρα, cratis ferrea, craticula dans l'*Aruch*, graticola, se trouve : Aboda Zara, 5, 12 ; Baba, 76 *a* ; Sifra, Cav. éd. Weiss, 52 *d* ; Pesahim, 7, 2 ; Mekhilta, éd. Friedmann, 6 *b* ; Jer. Pesahim, VII, 34 *a*, l. 73, Isaac, 77 *a* ; Zebahim, 11, 7. — Au pluriel : אסכלאות, dans T. Aboda Zara, VIII, 473, 7 ; אסכלות, dans Sifrè, I, 158, 60 *b* Jastrow, *s. v.*, d'après Latès, *Nuovo Saggio*, 14, ; Schaare Teschonba, n° 265, et Schibbolé Halleket, 165. אסכלות. Tanhouma, éd. Buber, Hoekkat, 2, note 33. Dans Targoum Jon. des Nombres, XXXI, 53. אסכלא. Fidèle à sa manie de ramener à des racines sémitiques tous les mots étrangers commençant par א, M. Jastrow fait dériver אסכלא de סכל ; il prétend à tort que ἐσχάρα n'a pas le sens de אסכלא. — עסקרא, en syriaque עסקרא = עסקא, est identifié par M. P. Smith, dans son *Thesaurus*, *s. v.*, avec le persan خاسه et l'arabe خاسك, mot que Bar Alı a déjà comparé à עסקא ; voir aussi *Aruch*, *s. v.* M. Kohut cite également les *Halakhot guedolot*, 134 éd. Hildesheimer, 559 ; mais ce mot se trouve encore *Halakhot guedolot*, 7 *b*, l. 9-10, et éd. Hildesheimer, 14, 13. Pour l'explication du mot, voir *Schaaré Teschouba*, n° 273 עסקרא opp. זיבורי, n° 33, 11 *a*, l. 7 du bas, et n° 292, et *Schaaré Simha*, II, 87, et 83, note 111. Les Consultations des gaonim, 41 *a*, éd. Cassel, disent à tort que אסכלאות = עסקי = רקבים רעובים, en arabe מאכול. Dans les *Halakhot pesoukot*, éd. Schlossberg, p. 16, l. 4 du bas, cf. p. 117, on trouve les mots זיטלטבוריה, אסכלריות, qui, dans les *Halakhot guedolot*, 30 *a*, l. 4 du bas, éd. Constantinople, et p. 145, l. 16, éd. Hildesheimer, sont remplacés par בני מסעדה. Dans R. Isaac Giat, II, 88, בי תגי. Dans le poème du *Schabbat Hagadol* se trouve מגירה, mais au lieu de בני, les éditions ont בני.

[3] En italien il y a encore la forme *graticla* avec *d*, mais dans un sens différent ; Diez, 5e éd., p. 172.

טיילא (53 *b*, מ"ד) *Tuile*. Raschi sur Pesahim, 30 *b*, טיילש, sur Genèse, XI, 3, טוילש, sur Exode, V, 7, טיילש, sur Ezéchiel, IV, 1, טיילה prov. teule. Diez, p. 319.

טלמו (130 *a*, צ) Talamo, *chambre nuptiale* = חופה. Cf. L. Löw, *Gesammelte Schriften*, III, 202.

טארטיפלי (16 *a*, י"א) Tartufoli, *truffe* = בצחין. *Aruch*, VI, 318 *b*; IV, 246 *b*. טראטופלי ; Vocabulaire, éd. Venise, d'après *RÉJ.*, XVIII, 111, tarantupole = פטריות, forme qui manque chez Diez, 5e éd., p. 333.

כונין (56 *b*, נ"ח) Cumino, comino, *cumin*. Kimhi, *s. v.* כמון ; *RÉJ.*, XVII, 294, צימינו, cimino.

מישטצולי (39 *a*, ב"ח) Mostaciolo, mostaccio, *moustache*. *Aruch*, VII, 131 *b*.

נוקאטו (40 *b*, ל) *Nocato? = אגוזים מטוגנים בדבש, *des noix enduites de miel*.

נירמנטי (53 *b*. מ"ד) *Vernis dont on recouvre les poteries*.

סורבא (23 *a*, י"ח) Sorba, *sorbe* = עוזרדין. *RÉJ.*, XVIII, 112; *Aruch*, VI, 185, שורבא ; *Kaftor vaférah*, 120 *a* ; R. J. Siponte sur Kilayim, I, 4 (Demay, I, 1 = ריגין) ; Isaac b. Schèschet, Consult., n° 442. שירבוש .

סיברוקא (39 *a*, כח) = כיבא דארעא .

פונגי (16 *a*, י"א) Funghi, *champignon* = פטריות ; *Aruch*, IV, 246 *b*; VI, 318, note, 7. Kimhi, *s. v.* פקע.

פורנו (80 *a*, נ"ח) Forno, *fourneau*. Kimhi, *s. v.* תנור ; *RÉJ.*, XVII, 289, פורנו = כיר ; *Aruch*, VI, 430.

פלוטא (28 *b*) Pallotta, *bille* = כדור. Kimhi, *s. v.* כדור : פלא = pile en provençal. Raschi sur Isaïe, XXII, 18, Bèça, 12 *a*, Houllin, 64 *a* ; Landau, *ibid.* ; R. Schimschon sur Kèlim, 10, 4 ; 23, 1 ; Salfeld, *Das Hohelied*, 152, פאלוטיש, en espagnol, pelota, pelote de cheveux, et 153, פלוטה. En provençal, pilotta, pelote.

פרוגנא (23 *a*, י"ח) Prugna, *prune* = פרישין (lire : פגטין). *Aruch*, VI, 294 *a* ; cf. III, 155 *a* et 351 *b*, aux mots דורמסקין et בשק ; *Pflanzennamen*, 149.

פרינטא (39 *a*, ב"ח) Polenta = טקנוח וגירם ושמן ... שתיתא עבדה.

קודוניי (23 *a*, י"ח) Cotogna, *coing* = פגעין (lire : פרישין). *RÉJ.*, XVIII, 113; *Aruch*, III, 343 *a* ; *Pflanzennamen*, 144 ; R. J. Siponte sur Kilayim, I, 4, קוטניי ; R. Schimschon sur Oukcim, I, 6, קידוניץ, prov , codoing.

קונצר (23 *a*, י"ח), *chanci* = ... יין שיש בו קנתים שאנו לוקזין.

קורטינא (130 *a*, צ) Cortina, *courtine* = סדינים. *RÉJ.*, XVII, 296, קורטינא ; *Aruch*, III, 256 *a*.

קרדי (80 *a*, נ"ח) Cardo, *chardon* = עכבריות וקוצים. Raschi sur II Sam., XXIII, 6, et Kimhi, *s. v.* אשד. דרדר et חרול : קרדון ;

RÉJ., XVII, 298; *Aruch*, VI, 196 *a* (VIII, 245 *a*, au mot המכה ?). קרדונש, Raschi sur Exode, XXII, 5, sur Isaïe, XVII, 13, et Jérémie, IV, 3. Le glossaire publié par M. Darmesteter, p. 19, donne « chardons » pour קמשונים, p. 29, et דרדר, p. 45.

סאון (90 *b*, כ"ה) Sapone, *savon*. Kimhi, *s. v.* בריח : שאבון; *Aruch*, VI, 105 *a*, כבוני; Raschi sur Isaïe, I, 25, כבון, sur Jérémie, II, 22, סאבון; Keritoth, 6 *a*, et Nidda, 62 *a*, auxquels renvoie Landau; סאבונאל אירבא, dans Kol Bo, 40 *b*.

שקופיי (54 *b*, נ"ד) Cuffia, scuffia, *bonnet* = שבכה. Raschi sur Exode, XXVIII, 4, קופיא, sur I Rois, VII, 17, II Rois, XXV, 17, Jérémie, LII, 22, Job, XVIII, 8, שבכה = קוויפא. *coiffe*; Raschi sur Schabbat, 57 *b*, d'après Rabbinowitz, שקופייא; *Aruch*, VI, 8, en arabe, וקאיה [les Syriens rendent aussi par ce terme les mots סבכא, אוקיתא et שבכא; cf. Duval B. Bahlûl, 1306, *s. v.* סודרא], en italien קיולא, mot qui, d'après M. Kohut, est קוילא, c'est-à-dire, selon M. Kohut, cappello, chapeau. Pourtant l'*Aruch*, VII, 162, et Kimhi, *s. v.* בובע, écrivent le mot *cappello*, קפילו, mais n'y aurait-il pas cette difficulté que l'explication de M. Kohut serait quand même erronée. Car שבכה désigne un bonnet, une résille, et non pas un chapeau; ce serait plutôt le mot « coiffe ». Mais nous devons ajouter que l'*Aruch*, IV, 292 *b*, traduit שבכה par קפילא.

Szegedin.

IMMANUEL LŒW.

INFLUENCE DE RASCHI

ET D'AUTRES COMMENTATEURS JUIFS

SUR LES

POSTILLÆ PERPETUÆ DE NICOLAS DE LYRE

(SUITE ET FIN [1])

Raschi et Lyre examinent assez attentivement les épigraphes des Psaumes et nous fournissent ainsi une occasion très favorable pour nous rendre compte de leur méthode exégétique. Nous suivrons, dans notre étude, l'ordre même dans lequel se suivent ces épigraphes.

Ps. IV. — לַמְנַצֵּחַ בִּנְגִינֹת. Raschi fait dériver לְנַצֵּחַ de נֵצַח, *victoire*, et, se référant à Ezra, III, 8, il croit que ces mots indiquent une sorte de lutte musicale entre les lévites : לְנַצֵּחַ בִּנְגִינַת מִזְמוֹר זֶה יָסַד דָּוִד שֶׁיִּצְטָרְכוּ בְּנֵי לֵוִי הַמְנַצְּחִים בִּנְגִינוֹת בְּשִׁיר עַל הֶהָרִים לְשִׁין נְצוּחַ נוֹפֵל בְּמִתְחוֹקִים בַּעֲבוֹדָה בְּעִנְיַן שֶׁנֶּאֱמַר, וַיְעַנְּדוּ אֶת הַלְּוִיִּם בְּנֵי יְ׳ מִגְּדֹל וְלִמְעָלָה לְנַצֵּחַ עַל מְלֶאכֶת בֵּית ה׳. Lyre accepte cette explication, et il ajoute : « Per hoc autem quod subditur « in organis » intelligitur quod cantus huius psal. magis erat aptus decantari in instrumento musico, quod vocatur organa, quam in aliis musicis instrumentis. »

Ps. V. — נְחִילוֹת. Raschi reproduit d'abord l'opinion de Menahem ben Sarouk, auteur du *Mahbéret*, pour qui נְחִילוֹת, comme עֲלָמוֹת, גִּתִּית et יְדוּתוּן, sont des instruments de musique. Après avoir ensuite rejeté l'explication du Midrasch, qui fait venir נְחִילוֹת de נַחֲלָה, *héritage*, il dit que נְחִילוֹת signifie « des légions » et que le Targoum Yonathan traduit ainsi ce mot dans Ps. XVIII, 5,

[1] Voir *Revue*, XXVI, 172.

et II Sam., XXII, 5. Le mot נחילות indique que ce psaume est une prière pour écarter les ennemis d'Israël.

Lyre procède ici d'une manière bien caractéristique, il accepte les opinions de Menahem et du Midrasch, rejetées par Raschi, en même temps que l'explication de Raschi lui-même, et il cherche à les concilier : « Nechiloth autem dictio hebraica est æquivoca ad significandum quoddam instrumentum musicum, et sic est singulare — et ad significandum « hæreditates » in plurali, quia est plurale huius nominis Nechilah, quod significat hæreditatem...

» Dicit enim Ra. Sa. quod psal. iste factus est ad hoc, ut sacerdotes et Levitæ decantarent ipsum ad impetrandum divinum auxilium contra hostes Israel irruentes in terram suam : et sic ista dictio Nechiloth secundum utramque significationem ponitur in hoc titulo : quia denotat materiam ps. et instrumentum in quo cantabatur. »

Ps. VI. — שמינית. Lyre mentionne l'explication de Raschi, qu'il déclare être « l'opinion des Hébreux ».

Ps. VII. — שגיון. Raschi rejette l'explication de Menahem, qui voit dans ce mot un instrument de musique, ainsi que l'interprétation du Midrasch, qui fait dériver le mot שגיון de נשגה « égaré », et il déclare que, dans ce psaume, David reconnaît son tort d'avoir écrit une poésie sur la mort de Saül. Il maintient pourtant au mot שגיאות le sens d'erreur, mais il l'interprète d'après le ch. XI de *Sanhédrin*, où l'on raconte que David déplore dans ce psaume la faute qu'il a commise en étant devenu la cause indirecte de la mort de Saül et de Doeg. D'après une seconde explication, pour laquelle il avoue sa préférence, la faute de David consiste à avoir coupé le coin du manteau de Saül. Lyre se range à l'avis de Raschi.

Ps. VIII. — גיתית. D'après Raschi, c'est un instrument de musique fabriqué à Gath. D'après le Midrasch, גיתית dérive de גת, « pressoir. » Raschi cite cette explication, mais ne l'accepte pas. Lyre, au contraire, qui aime les interprétations messianiques, préfère l'explication du Midrasch à celle de Raschi : « Alii vero Hebræi antiqui dicunt, quod gittith accipitur in significatione videlicet, prout significat « torcular » dicentes quod per hoc intelligitur *Edon* sive *Esau*, qui dicitur torcular Esaja LXIII « Quis venit de Edon tinctis vestibus. » Tous deux répètent leur interprétation à propos du ps. LXXXI. Lyre concilie d'une manière originale les deux explications, dont l'une voit dans גיתית un instrument de musique, et l'autre le mot de « pressoir. » Selon lui, ce psaume était destiné à être récité à la fête du Nouvel An, célébrée vers l'automne, c'est-à-dire à l'époque des vendanges.

A cette fête, les Israélites de la Palestine offraient au temple une libation provenant des raisins nouvellement pressés, et, à cette occasion, les Lévites chantaient le Ps. LXXXI avec accompagnement d'un instrument de musique appelé *guittit*. Lyre reproduit cette explication au Ps. LXXXIV, où Raschi ne dit plus rien de גתית.

Ps. IX. — על מות לבן. Raschi et Lyre se sont arrêtés longuement sur cette phrase difficile, leurs explications résument les interprétations proposées pour ces mots par les rabbins et les Pères de l'Église, et montrent en même temps combien sont déjà anciennes certaines opinions émises par les savants modernes.

Raschi commence par réfuter ceux qui prétendent que David a écrit ce psaume sur la mort de son fils Absalon, car, dit-il, il aurait fallu, dans ce cas, חבן, et non pas לבן. Il cite alors les autres opinions. Les uns veulent transposer les lettres de לבן (ainsi que le font certains écrivains modernes, comme Hengstenberg) et lire נבל. Mais il n'est nullement question de Nabal dans ce psaume. D'autres, comme la grande Massora[1], voient dans עלמות un seul mot, comme à la fin du ps. XLVIII. Menahem lit להבין au lieu de לבן, et traduit : « au chantre des cantiques à expliquer. » Pour Donnasch, לבן est le nom d'un ennemi de David. La Pesikta, se référant au verset 6 de notre psaume, pense à Amalek et à Esaü. Finalement, Raschi donne sa propre explication; à son avis, il s'agit de la délivrance d'Israël de la captivité romaine. Lyre reproduit fidèlement l'exposé de Raschi, il dit que quelques-uns des « expositores nostri » appliquent également ce psaume à la mort d'Absalon, il cite ensuite l'explication de ceux qui y voient une allusion à la mort des premiers-nés d'Egypte. Enfin il déclare qu'en considérant עלמות comme un seul mot, on peut l'interpréter de trois manières différentes, comme Menahem, comme Raschi, ou dans le sens de choses cachées. « Tertio « Almuth » signat « occultationem » et secundum hoc ponitur tit. huius psal. communiter in Bibliis nostris « In finem pro occultis filii psal. David » quam significationem sequuntur Aug. et Cassiodor propter quod intendo eam sequi. »

Ps. XVI, LVIII et LX. — מכתם. Après avoir repoussé toutes les interprétations aggadiques, qui reposent sur la division du mot מכתם en מך et תם, Raschi dit que ce mot désigne un chant gracieux. D'après l'édition de Bâle, Raschi fait dériver le mot מכתם

[1] Raschi invoque parfois, mais rarement, l'autorité de la Massora pour les cas difficiles. Zunz, *l. c.*, p. 293, cite comme exemples les passages de son commentaire sur Deutér., XXXIII, 23, et Proverbes, XIII, 23, et sur *Schabbat*, 55 *b*.

de כתם, mais comme ce passage manque dans Breithaupt et que Lyre n'en parle pas, il paraît suspect.

Lyre accepte l'explication midraschique et traduit avec saint Jérôme, qui connut sans doute cette interprétation par les Juifs : נך = humilis ; תם = simplex. « Igitur secundum istam sententiam exponitur titutus prædictus : « Humilis et simplicis David » i. e. iste ps. factus est a David et ad laudem humilis et simplicis sc. Christi. »

Au ps. LVI, Lyre cite l'explication de Raschi.

Ps. XXII. — על אילת השחר. Raschi rapporte deux explications, dont l'une considère ces mots comme le nom d'un instrument de musique, et l'autre, d'après le Midrasch, y voit « la communauté d'Israël ». Lyre ne mentionne que la dernière, mais il ne l'accepte pas.

Ps. XXXII. — משכיל. Raschi rapporte l'opinion des docteurs qui déclarent que les psaumes désignés sous ce nom étaient récités par un interprète, et au ps. XLV il s'approprie cette explication. Lyre ne mentionne pas l'explication de Raschi, mais traduit le mot par « eruditio. »

Ps. XXXVIII. — להזכיר. D'après Raschi, cette épigraphe indique que ce psaume doit être récité à une époque de calamité nationale. Lyre repousse cette interprétation et les autres du même genre comme *mystiques* ou *morales*. « Sed salvo meliori iudicio omnes istæ expositiones videntur mysticæ et morales : propter quod dicendum, quod D. fecerit hunc psal. de seipso, ad recordandum propria peccata notabilia coram Deo. »

Ps. XXXIX. — לידותון. Voir t. XXVI, 182.

Ps. XLV. — עלשושנים. Pour Raschi, cette expression désigne partout une réunion de personnes remarquables. Ici, elle s'applique aux docteurs, dans ps. LX au Sanhédrin, et dans ps. LXIX et LXXX à tout Israël : על שושנים. לכבוד תלמידי חכמים ישדו השיר הזה, שהם רבים כשושנים ונאים כשושנים ומדשיבים מעשים טובים כשושנים. Lyre conclut d'une des trois qualités attribuées par Raschi aux שושנים que les Hébreux modernes traduisent ce mot par « roses », et non pas par « lis », comme saint Jérôme, qui tenait cette traduction des Juifs de son temps. Lyre répète fréquemment cette remarque. Nous pouvons en conclure qu'il était fort scrupuleux pour traduire le texte hébreu et qu'il attribuait une grande valeur à l'exégèse traditionnelle des Juifs. Voici ce qu'il dit à propos de ce psaume : « Huic ps. præmittitur talis titul. secundum Ra. Sa. ad victoriam super rosæ testimonium, suave canticum. » On voit que, dans sa traduction, il suit fidèlement Raschi, rendant לנצח par « ad victoriam », שושנים par

« rosæ », עדות, par « testimonium », et מכתם par « suave cantus ».

Ps. XLVI. — עֲלָמוֹת. Lyre rejette l'explication de Raschi, « instrument de musique », et voit dans ce mot le pluriel de עלמה.

Ps. LVI. — על יונת אלם רחוקים. Raschi lit אִלֵּם, *muet*, et dit que David se compare, au milieu de ses ennemis philistins, à une colombe muette. Lyre approuve cette explication et la reproduit tout au long.

Ps. LVII. — אל תשחת. D'après Raschi, cette épigraphe indique le contenu du psaume, où David demande à Dieu de ne pas le faire mourir. Lyre accepte cette explication et la concilie habilement avec le sens attribué par Raschi à מכתם : « *Ne disperdas* i. e. ne disperdi permittas, ut dicit Ra. Sa., quasi diceret David : Si permitteres me perire non possem amplius cantica dulcia ad laudem tuam facere et dicere. »

Ps. LIII. — על נחלת. Pour Raschi, ce mot désigne un instrument de musique ou bien des souffrances (de חלה, être malade). Lyre n'accepte que la première explication, mais il cite encore un autre sens, celui de « danse », de נחול. Au ps. LXXXVIII, Raschi donne à נחלת le sens de « souffrance », mais Lyre accomplit le tour de force de réunir dans son explication trois interprétations diverses, la sienne et les deux de Raschi. « Item sciendum, quod hæc dictio hebraica « Mahalath » est æquivoca, quia significat quoddam instrumentum musicum, et chorum, et infirmitatem. Et in hac triplici significatione hic accipitur. Quia quantus huius psal. magis proprie cantabatur in instrumento musico nomine « Mahalath » quam in aliis. Item quia cantabatur a chorro Levitarum, non solum instrumentis musicis, sed etiam vocibus humanis. Item quia secundum Hebr. Psal. iste loquitur de afflictionibus populi Israel ipsum debilantibus et infirmantibus. »

Ps. C. — לתודה. Raschi, comme Lyre, donne à ce mot la signification de « sacrifice ».

Ps. CXLV. — תהלה. Raschi ne dit rien, mais Lyre traduit par « hymne » et explique longuement ce qu'il entend par ce mot.

Ps. CXX. — שיר המעלות. D'après les deux auteurs, ces mots s'appliquent aux psaumes chantés par les lévites sur chacune des quinze marches conduisant du parvis du temple à la cour des femmes.

Il résulte de cet examen des épigraphes des Psaumes que presque partout Lyre s'inspire des travaux de Raschi, auxquels il ajoute les explications des Pères de l'Église ou ses propres explications. En outre, il est à remarquer que Lyre cherche toujours à concilier les interprétations rabbiniques avec sa propre façon de comprendre le texte. Si, malgré cela, il lui arrive parfois de re-

pousser complètement une explication de Raschi, il ne le fait qu'en appliquant un procédé de Raschi lui-même, qui s'efforce le plus souvent de trouver un rapport entre l'épigraphe et le contenu du psaume.

Nous allons maintenant examiner comment Raschi et Lyre procèdent pour se rendre compte du sujet traité par chaque psaume et quel jour particulier les détails de leur interprétation jettent sur leur système et sur l'action de l'un sur l'autre. Nous avons déjà dit précédemment quelques mots de cette question.

Quand l'épigraphe ne donne aucune indication sur le but et le contenu du psaume et que le psaume précédent ne donne non plus aucune indication sur ces deux points, Raschi et Lyre procèdent comme ils l'ont fait pour les noms d'auteur et les épigraphes, ils passent en revue les plus importantes des explications connues. En outre, Lyre indique avec soin l'ordre dans lequel se suivent les idées exprimées par le psaume. Il lui est parfois difficile de se servir du commentaire de Raschi, parce qu'au point de vue du christianisme, certains psaumes ont une signification messianique. Cependant, il y en a aussi que Raschi regarde comme messianiques, et d'autres qui sont interprétés au point de vue messianique par le Midrasch, mais que Raschi explique autrement. Lyre s'attache partout où il peut à l'interprétation messianique, en se plaçant naturellement au point de vue chrétien. Mais même dans ces divergences, on reconnaît chez Lyre l'influence de Raschi. Prenons comme exemple le psaume II. En dehors de la question théologique, Lyre suit pas à pas Raschi, mais au lieu de le nommer, il attribue son explication aux « Hebræi moderni. » Voici ce que dit Raschi : רבותינו... ולפי משמעו יהידה נכון לפתרו על דוד עצמו כענין שנאמר, וישמעו פלשתים כי משחו את דוד למלך וגו' ונפלו בדרך ועליהם אמר, למה רגשו גוים ולאמים יהגו ריק. Lyre dit : « ... Dicunt autem Hebr. moderni quod D. fecit hunc ps. laudando Deum de victoria habita de Philistæis, qui ascenderunt, quando audiverunt eum fuisse inunctum publice super totum Israel (II Sam., v). »

Lyre rappelle que David avait été sacré roi dans la maison de son père, puis plus solennellement, et il ajoute que le psaume se rapporte à la révolte qui eut lieu chez les Philistins quand David eut été proclamé roi de tout Israël, et il continue : « Et secundum istum intellectum exponunt Hebr. moderni ps. istum dicentes : v. 1. — *Quare fremuerunt gentes.* Philistæi, quia omnes qui non erant de gente Judæorum vocabantur gentes sive gentiles. » Raschi dit : מנחם פתר לאומים, ואומים, וגוים כולם קרובי ענין. Le commentaire

de Lyre sur le verset 7 est particulièrement intéressant. Dans ce verset, il mentionne Raschi à propos d'une rectification de texte, et pour une explication ordinairement attribuée à Raschi il mentionne un autre nom. Dans v. 9, au contraire, il cite au nom de Raschi une explication que celui-ci n'a pas du tout donnée. Ainsi, il dit : « *Et tanquam vas confringes eos.* Dicit Ra. Sa. quod hoc specialiter fuit impletum, quando D. super filios Ammon circumegit ferrata carpenta divisitque cultris, et traduxit eos in typo laterum ut hab. II Reg (II Sam., XII). » Raschi dit, en effet : תרוצצם : בשבט ברזל הוא התרנ; תשברם, והוא לשון נפוץ בכל המקרא, תרס התשובה לשברים דקים. Du reste, toute l'exposition de ce psaume, chez Lyre, est une paraphrase du commentaire de Raschi, avec cet avantage que Lyre donne chaque fois le nom de la personne qui parle. Avant d'exposer sa propre opinion, qui est d'appliquer ce psaume à Jésus, il réfute l'interprétation de Raschi qui, d'après sa citation, commencerait ainsi : רבותינו הרבו עת הענין על מלך המשיח, ולתשובת המינים ולפי משמעו יהודה נכון לפתרו על עצמו. « Item Ra. Sa. in principio glos. huius ps. dicit sic : Magistri nostri exposuerunt hunc ps. de rege Messia, sed ad intellectum psal. planum i. literalem et propter responsionem ad hæreticos exponitur de D. » Son argumentation est la suivante : Raschi doit reconnaître que les rabbins, c'est-à-dire les Midraschim, donnent à ce psaume un sens messianique; lui-même l'eût interprété ainsi si, comme le prouvent ses mots לתשובת המינים, il n'eût pas tenu compte des allégations des מינים, c'est-à-dire des Juifs convertis au christianisme. Il est à remarquer que Lyre regarde son explication messianique comme exprimant le sens littéral du texte.

On peut savoir ce que Raschi et Lyre pensent du contenu de certains psaumes par leurs observations sur les épigraphes. Avec plus ou moins d'accord dans les détails, ils sont d'avis tous deux que ces psaumes se rapportent à des événements de la vie de David. A signaler, à propos du ps. IV, verset 3, que Lyre, après avoir déclaré qu'il s'efforcerait toujours d'adopter le sens littéral, emprunte à Raschi une interprétation toute midraschique.

Ps. XIV et LIII. D'après Raschi, David a composé ces deux psaumes identiques sur Nabuchodonozor et Titus, qui ont détruit le temple. Lyre, qui ne veut jamais faire intervenir Rome, ne parle que de Nabuchodonozor.

Ps. XVIII. Le contenu de ce psaume est indiqué par l'épigraphe. Pour les détails, Lyre suit Raschi, qu'il cite souvent par son nom, comme dans vers. 1 et 8. Parfois, le commentaire de Lyre est la traduction littérale de Raschi. A propos du vers. 10, on remarque

pourtant une différence bien caractéristique entre Raschi, qui prend à la lettre le récit du psaume, et Lyre, plus éclairé et d'esprit plus philosophique. Ainsi, Raschi dit que c'est « bien réellement que le ciel s'inclina pour que Dieu pût descendre », et Lyre dit : « *Inclinavit :* non per loci mutationem quæ Deo est impossibilis, sed per effectus exhibitionem, Ægyptios in terra puniendo et Hebræos liberando. »

Ps. XX. Lyre dit explicitement qu'il se range, pour l'explication de ce psaume, à l'avis de Raschi.

Ps. XXII. Lyre n'accepte l'opinion de Raschi ni pour l'explication de l'épigraphe, ni pour celle du contenu.

Ps. XXIII. Raschi pense que, dans ce ps., David fait allusion à son séjour dans la forêt de Héréth. Il admet avec le Midrasch que cette forêt est ainsi appelée parce qu'à l'origine, le sol en était desséché comme un tesson (חרס) et qu'en faveur de David et de ses compagnons, elle est devenue verdoyante. Lyre préfère cette explication à une autre qui voit dans ce psaume une allusion à la captivité de Babylone.

Ps. XXIV, XXX et CXXXII. Nous en avons déjà parlé à propos du Midrasch relatif à l'inauguration du temple (voir t. XXVI, 177).

Ps. XXIX. Voir, à ce propos, la polémique injustifiée de Lyre contre Raschi (*ibid.*).

Ps. XXXI. Entre plusieurs interprétations, Lyre choisit celle de Raschi, qui voit dans ce psaume une allusion à la persécution de Saül contre David.

Ps. XXXII. Ici aussi Lyre suit Raschi, qui prétend que David a composé ce psaume après que Nathan lui eut annoncé que Dieu lui avait pardonné. « Et omissis aliis declarationibus, dit-il, unum modum dicendi accipio... et ipsum prosequitur Ra. Sa. Hebraeus... » Dans les détails également, Lyre copie parfois tout simplement Raschi ; cf. v. 3 et 4.

Dans Ps. XXXIII, Lyre indique la date de la composition de ses *Apostillæ* : *Hic autem opus fuit scriptum anno Domini 1526*.

Ps. XXXIV. L'épigraphe de ce psaume en indique le sujet. Comme le roi en question s'appelle Akisch dans I Sam., XXI, et ici Abiméléḳ, Raschi dit que ce dernier nom sert à désigner les rois en général, de même qu'en Egypte on appelait les rois *Pharaon*. Lyre rappelle, à ce propos, le titre de *César* usité chez les Romains.

Ps. XXXIX. Il est à remarquer que Lyre explique le contenu de ce psaume de deux façons différentes. Il accepte d'abord l'interprétation de Raschi et donne ensuite une explication personnelle : « Unus modus est, quem prosequitur Ra. Sa. dicens quod D. fecit

hunc ps. pro tribulationibus venturis filiis Israel, vel super populum Israel, maxime temporibus Babilonicæ quam prævidit D. in spiritu. » Dans les détails, pour la première interprétation, il suit presque partout Raschi ; cf. v. 3, 4, 5, 6, 7, 9, 10 et 12. Mais, d'après lui, ce psaume peut aussi être une suite de réflexions faites par David à propos des outrages que lui avait infligés Siméï.

A ps. LX, Lyre rejette l'explication de Raschi, qui y voit une allusion à la délivrance miraculeuse de l'Egypte, parce que le verset 7 ne peut pas s'appliquer à la Révélation du Sinaï. Ce verset parle, en effet, du dédain montré par Dieu pour les sacrifices, tandis qu'à cette époque Dieu venait, au contraire, d'instituer le culte des sacrifices.

Ps. XLIV. D'après Lyre, ce psaume relate des événements contemporains. Tout en considérant comme auteurs de ce psaume les fils de Korah, il y voit pourtant l'exposé de faits passés sous le règne d'Antiochus, opinion admise également par des savants modernes [1]. Naturellement, Lyre prétend que ces événements ont été prophétisés avant leur réalisation, comme l'a, du reste, déclaré plus tard Calvin [2].

Ps. XLV. Lyre, s'appuyant sur le Targoum, donne à ce psaume un sens messianique.

Ps. XLVII. Pour Raschi, ce psaume parle, en général, des bienfaits accordés par Dieu à Israël, mais Lyre y voit une allusion à la conquête de la Palestine. Deux fois, Lyre utilise les explications de Raschi sans le nommer (v. 4 et 10), fait que Paul de Burgos a déjà signalé.

Ps. XLVIII. En passant en revue les diverses interprétations des « doctores catholici et hebræi », Lyre cite aussi celle de Raschi relative à Gog et Magog. Pour l'explication de עַל־מוּת, il préfère celle de Raschi, qui dérive ce mot de עֶלֶם « garçon », à celle de saint Jérôme, qui traduit : *usque ad mortem*. « Hebræi dicunt suaviter, eo quod homo filium suum parvulum ducit in suavitate et non in rigore, secundum quod dicit Ra. Sa. super istum locum. Hier. tamen minus bene videtur dicere, quia in omnibus Bibliis Hebraicis quas vidi, halmuth hic est una dictio et non duæ. »

Ps. XLIX. Raschi et Lyre sont d'accord pour considérer ce psaume comme un poème didactique ; ils voient dans les pauvres du v. 3 les bons et dans les riches les méchants. Ils mêlent à leurs explications les dogmes de la résurrection et de la rémunération, chacun au point de vue de ses croyances particulières.

[1] Cf. de Wette, *Commentar über die Psalmen*, 5e édition, 1885, p. 262-263.
[2] Cf. Hitzig, *Psalmen*, t. II, introduction, p. x.

Ps. LI. M. Fischer[1] cite le commentaire de Lyre sur ce psaume comme le modèle d'une exégèse libre de toute influence étrangère. Et pourtant on y sent ça et là l'influence de Raschi, comme aux v. 15 et 20.

Dans ps. LXI et LXII aussi, Lyre cite et imite à plusieurs reprises Raschi.

Ps. LXIV. D'après tous les deux, ce psaume parle de Daniel, car David, d'après le Midrasch, a prévu qu'il serait jeté dans la fosse aux lions. Raschi s'applique à expliquer chaque verset conformément à cette interprétation aggadique, et le commentaire de Lyre n'est presque que la traduction latine des paroles de Raschi.

Ps. LXVIII. Contrairement à son habitude, Lyre mêle ici ensemble le sens littéral et le sens allégorique. Pour sa justification, il invoque l'autorité de Raschi, mais celui-ci avait, en réalité, séparé les deux interprétations par les mots אח"ר « autre explication ». « Non miretur aliquis, si toties in expositione huius ps. usus sum sensu metaphorico, quia aliter non potest fieri. Unde Ra. Sa. exponens Judaice, tantum vel plus utitur. »

Ps. LXXII. Ce psaume est très important au point de vue de l'opinion que Raschi et Lyre émettent sur l'origine et la rédaction des psaumes.

Dans ps. LXXV, v. 3, Lyre reproche à Raschi d'avoir traduit שפט par « louer », au lieu de « juger ».

Ps. LXXVI. Lyre admet avec Raschi qu'il s'agit ici de la défaite de Sanhérib, mais il fait pourtant cette réserve que certains événements historiques auxquels ce psaume fait allusion d'après Raschi ne se sont pas passés du temps de Sanhérib (les trois jeunes gens jetés dans une fournaise).

Ps. LXXX. Lyre mentionne l'explication de Raschi, qui dit que la triple invocation de ce psaume se rapporte à la triple oppression subie par Israël de la part des Syriens du temps de Jéhu, de la part des Grecs et des Romains; quant à lui, il donne à ce ps. un sens messianique, en s'appuyant sur un midrasch qu'il a trouvé lui-même.

Ps. LXXXI. Sauf pour un détail, Lyre interprète ce psaume comme Raschi. Mais ils ne sont pas d'accord sur l'interprétation des ps. LXXXIV et LXXXVI. Tous les deux donnent un sens messianique aux ps. LXXXIX, XCVI et XCVIII. Dans ps. XCI, v. 6, Lyre admet avec Raschi que דֶּבֶר et קֶטֶב désignent deux démons; cette explication émane du *Midrasch Tehillim*. A propos du ps. CIV,

[1] Fischer, *Des N. v. L. Postillæ perpetuæ*, dans *Ztschr. für prot. Theologie*, p. 468.

v. 6, Lyre combat une explication de Raschi, parce qu'elle lui paraît contraire aux lois de la pesanteur.

Ps. CVII. A l'explication de Raschi, qu'il mentionne, Lyre préfère l'interprétation mystique de saint Augustin. « Propter quod Ra. Sa. dicit, quod iste psal. est quaedam invitatio ad gratiarum actionem quorumcunque liberatorum divinitus a periculis et angustiis. Et hic sensus salvo meliori iudicio videtur mihi literalis. Expositio vero Aug. magis mystica videtur nec valet motivum. »

Pour les psaumes des שיר המעלות, voir p. 254. D'après tous les deux, les ps. CXX et CXXI se rapportent aux Philistins, le ps. CXXII à la construction du temple, le ps. CXXIII à Antiochus et le ps. CXXIV aux Philistins. Dans le ps. CXXV, Lyre dit qu'il ne peut pas s'agir, comme le croit Raschi, de la Jérusalem terrestre, où ne régna jamais la paix, mais de la Jérusalem céleste. Il n'est pas d'accord non plus avec Raschi pour le ps. CXXVI, qui, d'après ce dernier, indique le retour de la captivité de Rome, tandis que Lyre y voit le retour de la captivité de Babylone. Dans ps. CXXX, CXXXIII, CXXXVI et CXLVI, Lyre cite des explications de Raschi et en nomme l'auteur.

Avant de terminer cette étude, nous allons en résumer les conclusions. Il ressort avec évidence de ce qui précède que l'influence de Raschi a été très profonde sur Lyre. Au point de vue de la traduction, Lyre a souvent modifié le texte de la Vulgate d'après les explications de Raschi. Parfois même son commentaire de psaumes entiers n'est qu'une paraphrase de la traduction de Raschi. A noter pourtant quelques cas où il s'écarte de Raschi. D'abord, pour ps. II, v. 9, il mentionne, au nom de Raschi, une explication que celui-ci n'a jamais donnée. Ensuite, Lyre a vu dans un passage de ce psaume une allusion à un fait déterminé, tandis que pour Raschi il s'applique, en général, à tous les faits de ce genre, et ps. LXXV, v. 3, Lyre montre avec raison que Raschi traduit un mot autrement que ne le comporte l'usage de la langue. De plus, à certains détails on reconnaît que Lyre a vécu deux siècles plus tard que Raschi et qu'il a profité du développement des connaissances humaines. Ainsi, à propos du ps. XVIII, v. 36, il prouve qu'il était très familiarisé avec la théologie et la philosophie; au ps. XXXIV, v. 1, il fait voir qu'il connaissait les usages des empereurs romains; ps. CIV, v. 6, il montre qu'il est au courant des lois de la physique, et, enfin, ps. LXXVI, v. 3, il exprime son regret que pour une explication, qu'il admet, d'ailleurs, Raschi n'ait pas indiqué les motifs historiques à l'appui de son opinion.

C'est également le commentaire de Raschi qui a appris à Lyre à utiliser la littérature rabbinique, parfois même pour combattre les assertions de Raschi. S'il a commis quelques erreurs, nous devons pourtant reconnaître qu'il a su se servir avec intelligence et habileté des éléments aggadiques fournis par cette littérature.

Nous avons vu précédemment que Lyre a puisé dans Raschi ses opinions sur les auteurs et la rédaction des psaumes, et s'il s'écarte parfois de son maître, comme pour les ps. XCIX et CXXVII, il en indique les raisons. Même influence prépondérante de Raschi sur Lyre dans l'interprétation des épigraphes, même là où, pour des raisons religieuses, Lyre met Babylone à la place d'Edom.

Ainsi, le commentaire de Lyre ne donne pas seulement de nombreux extraits de Raschi, mais il est en quelque sorte imprégné de l'esprit du commentateur juif. Son travail présente même certains avantages sur celui de Raschi. Le style de ce dernier est souvent d'une concision qui frise l'obscurité, et, de plus, il n'exprime pas nettement ses vues sur les points les plus importants, ou les exprime en des endroits où l'on ne pense pas les trouver. Ainsi, il n'expose qu'au ps. LXXII son opinion sur la date de la composition des psaumes et sur leur arrangement, opinion que Lyre invoque si fréquemment. De même, il ne se prononce que dans le courant de son commentaire sur les auteurs des psaumes, et encore ne peut-on se rendre compte de son opinion sur ce point qu'en comparant plusieurs passages de son commentaire entre eux et avec le passage du Talmud qui s'occupe de cette question. Pour les épigraphes, il cite d'habitude les explications données avant lui, mais rarement il fait connaître ses préférences pour l'une ou l'autre par les mots רלפי משמעו ou ראמר אני. Très souvent aussi, il considère des psaumes comme de vraies prophéties, et ce n'est qu'à la fin, à propos du ps. CXLIX, qu'il se décide à déclarer que David fut animé de l'esprit prophétique. Enfin, il est parfois difficile de savoir quel est, pour Raschi, le sujet de certains psaumes qui ont un caractère historique, mais mêlent au récit des réflexions générales, ou qui, ayant le caractère de méditations générales, font allusion, par un verset, à un fait déterminé.

Le travail de Lyre n'offre pas ces inconvénients, mais, à force de vouloir les éviter, il est tombé dans l'excès contraire. Il est parfois d'une prolixité déplorable, répétant à tout propos certains Midraschim ou polémiques, citant sur un point quelconque toutes les opinions connues, même si elles ne présentent pas d'intérêt, démontrant longuement, pour des modifications de texte, que sous des paroles différentes, le texte hébreu, saint Jérôme, le *Psalterium* et Raschi disent au fond la même chose. Cette pro-

lixité se manifeste surtout dans l'interprétation des épigraphes. Il a, par contre, le mérite d'indiquer toujours la personne qui parle et les faits historiques auxquels se rapporte tel ou tel psaume.

Nous avons déjà fait remarquer dans le cours de cette étude que Lyre possédait le sens historique à un degré assez élevé. C'est sa connaissance de l'histoire qui lui a fait parfois écarter des explications de Raschi pour en donner de plus plausibles. Je dois ajouter que cette tendance à interpréter les psaumes historiquement, quand cela est possible, tout en ayant souvent des résultats heureux, conduit Lyre à des exagérations, car il s'efforce parfois d'appliquer chaque détail d'un psaume à un fait historique déterminé. D'autres fois, il est amené, au contraire, à des interprétations très ingénieuses (par exemple, ps. XLIV).

NEUMANN.

LES TROUPES DU MARÉCHAL DE BELLE-ISLE

ET LES JUIFS DU COMTAT-VENAISSIN

(1746-1758)

On sait que le maréchal de Belle-Isle fut chargé en 1746 par Louis XVI de défendre le Dauphiné et la Provence contre les Autrichiens. La province du Comtat-Venaissin formait alors une sorte de République autonome, complètement indépendante de la France, gouvernée par une assemblée, élue par le pays et par les vice-légats, représentants directs de la papauté. Elle n'en fut pas moins obligée de contribuer, pour une large part, au logement, à l'entretien et aux besoins de toute nature des troupes françaises. Tout en imposant cette lourde charge aux habitants du Comtat-Venaissin, Louis XVI avait fait la promesse formelle de rembourser les frais occasionnés par les troupes du maréchal. La parole du roi de France n'inspira-t-elle pas grande confiance au vice-légat Mgr Aquaviva, ou eut-il à cœur, comme il le dit, de soulager le peuple et les communautés en particulier? Nous ne saurions le dire. Toujours est-il qu'il adressa le 23 juillet 1747 une lettre à M. le marquis de Modène, élu de la province du Comtat à Carpentras, dans laquelle il exprimait le désir « de connaître le sentiment de l'assemblée du pays, touchant un expédient qu'il y aurait à prendre pour pouvoir subvenir au payement des foins et avoines que les particuliers ont livrés de bonne foi et dans l'espérance d'être payés, et qui ont été envoyés à l'armée de M. le maréchal de Belle-Isle en Provence ». L'idée de Mgr Aquaviva, quoique fort simple, est des plus ingénieuses. Il s'agit « d'obliger les quatre carrières des Juifs d'Avignon et du Comtat-Venaissin d'avancer, à titre de prêt sans intérêt, la somme de 80,000 livres pour employer au susdit payement ». Et que l'on ne crie pas à l'injustice! Rien de plus logique, selon le vice-légat, car « les Juifs n'ont souffert aucune incommodité, ni aucune dépense soit pour le logement des troupes, transport des denrées, etc., comme l'ont souffert les communautés et les particuliers ». D'ailleurs, pour

rassurer les Juifs et les convaincre qu'il ne s'agit que d'un prêt, il ajoute : « Ladite somme de 80,000 francs leur sera restituée lorsque le roi de France fera rembourser toutes celles qui ont été avancées par la ville d'Avignon et la province du Comté, suivant les promesses formelles faites de la part de Sa Majesté ». Cette proposition si étrange n'en fut pas moins approuvée à l'unanimité par l'assemblée, qui de tout temps s'était montrée hostile aux Juifs.

Cependant, malgré le vote de l'assemblée, le débat était loin d'être clos. Les Juifs, sûrs de leur droit, ne se donnèrent pas encore pour battus. Chaque carrière envoya sa protestation particulière. Les archives de Vaucluse [1] nous ont conservé celles des carrières d'Avignon et de Carpentras. Elles n'ont pas seulement un intérêt pour notre sujet, mais elles nous permettent encore de nous rendre compte de la situation de ces communautés à la veille de la Révolution française. Nous en ferons une analyse aussi succincte que possible.

Les Juifs d'Avignon, après avoir protesté contre le principe de la nouvelle imposition, contestent même le semblant de raison invoqué par le vice-légat. « Le motif de cette délibération ne peut regarder les suppliants, habitants de la ville d'Avignon, où il n'y a eu aucun logement de troupe et les suppliants ont toujours supporté et supportent les mêmes charges auxquels les habitants de cette ville se trouvent soumis en dehors de ceux qui sont propres et particuliers à la carrière de cette ville d'Avignon ». Et, enfin, pour démontrer l'impossibilité matérielle où ils se trouvent de payer la somme exigée, ils décrivent l'état de leur carrière.

« Remontrent enfin que la carrière de cette ville n'est composée que d'environ cinquante familles ou autrement deux cents personnes, les enfants même compris, que presque tous les Juifs de cette carrière sont dans la misère et l'indigence et ne se soutiennent qu'avec une grande peine, étant obligé de se cotiser pour parvenir au payement de leurs charges qui vont à plus de 5,000 livres par année et cela est si notoirement vrai que les anciens créanciers de cette carrière ayant reconnu l'impuissance où elle était, prirent des engagements pour lui faciliter le payement de leur pension en lui abandonnant les arrérages qui leur étaient dûs..... Le peu d'argent qu'ils ont se trouve répandu dans le petit commerce qu'ils font pour se soutenir et fournir aux charges de leur carrière et il n'est pas possible qu'ils puissent trouver à emprunter surtout après la perte que leurs anciens créanciers ont été obligés de faire et le danger qu'ils ont couru de perdre tout ce qui leur était dû. »

[1] *Délibérations des États du Comtat*, C 37, f° 314 et suiv. Nous remercions M. Duhamel, le savant et très obligeant archiviste de Vaucluse, de nous avoir mis sur la trace de ces documents.

La lettre de la carrière de Carpentras est intéressante d'un bout à l'autre. Nous la citerons donc presque complètement, malgré sa longueur.

« ....Ils prennent la liberté de lui (au vice-légat) remontrer que les Juifs sont réputés citoyens dans les choses temporelles et compris avec les chrétiens dans les droits, privilèges et statuts du pays et qu'ils ne doivent pas être traités différemment d'eux, dans ce qui concerne la contribution aux charges publiques ; et en effet, depuis un temps immémorial les tailles et impositions ont été réparties également et uniformément entre eux. de sorte que d'établir aujourd'hui une distinction entre eux a cet égard et soumettre les Juifs à une contribution ou à des charges qui leur seraient propres et particuliers, ce serait établir un droit nouveau et exhorbitant du droit commun contre les bulles des souverains pontifes et une observance aussi ancienne que leur établissement dans ce pays ; ce serait les faire regarder comme faisant un peuple séparé et anéantir cette communauté qui a été de tous les temps entre les chrétiens et les Juifs pour tout ce qui a rapport aux choses temporelles.

Il est par là incontestable que l'assemblée de la province du Comtat Venaissain n'a pu soumettre les Juifs à faire une avance d'argent qu'autant que les chrétiens en feraient une semblable en observant une justesse de proportion, entre eux et même en cela les Juifs y sont extrêmement lésés, puisqu'ils ne peuvent posséder aucun bienfonds dans cet État et qu'ils n'ont d'autres moyens et d'autres ressources pour subsister et fournir aux charges de tant d'espèces qu'ils ont à supporter que leur travail et industrie et la permission de donner le peu d'argent qu'ils ont à intérêt.

C'est sans fondement que l'Assemblée de la province a pris pour prétexte de sa délibération que les chrétiens auraient supporté jusqu'à présent toutes les dépenses et les incommodités que les troupes logées dans le Comtat ont occasionné, puisque les suppliants ont contribué en fournissant les matelas, paillasses, couvertures et tout ce qui leur a été demandé ; et d'ailleurs, si cette considération était de quelque poids, il faudrait donc demander une avance d'argent à toutes les communautés du Comtat qui ont été exemptées de logement et si ces communautés n'ont souffert d'aucune part pour transporter les fourrages, les suppliants ne pourraient jamais être obligés de contribuer que pour leur portion et eu égard à leur nombre aux charges et c'est ce qu'ils ont fait et au-delà par les fournitures qu'ils ont faites à l'occasion du logement des troupes dans la ville de Carpentras ; pour lequel logement ils ne doivent pas être surchargés au-delà des chrétiens, citoyens de Carpentras.

La carrière de Carpentras est composée d'environ cent soixante familles, ce qui fait environ huit cents personnes compris les enfants. Dans ces cent soixante familles, il y en a plus de trente que la communauté nourrit et plus de soixante qui sont dans une si

grande misère et si fort endettées qu'elles ne contribuent en rien au payement des charges. Ces charges sont extrêmement considérables et vont annuellement à plus de 1,600 livres comme ils sont prêts à le justifier par les livres qu'ils remettront au vice-légat.

Les dettes de la carrière de Carpentras arrivent à plus de 250,000 livres et celles des particuliers arrivent à une somme encore plus forte de sorte que si la carrière est obligée de faire une avance d'argent, l'impuissance où elle est en ferait déserter les habitants.

Il est notoire que les suppliants ne peuvent se nourrir et se soutenir qu'en faisant trafiquer et commercer le peu d'argent qu'ils ont, ce qui fait qu'ils en sont toujours dépourvu et cela est si vrai que la communauté de Carpentras ayant eu besoin d'argent pour achats de blés, elle engagea les particuliers à donner une somme de 6,000 livres en constitution de vente à la carrière de Carpentras sans quoi ladite carrière de Carpentras n'aurait pas pu faire cette avance à la commune de Carpentras.

Ce fut le syndic de l'assemblée qui se chargea de réfuter les mémoires des carrières.

Il commença par résumer les arguments des Juifs :

1° L'injustice de la demande qu'on leur fait ;

2° L'impossibilité où ils sont de payer une somme si considérable.

1° Sur quoi se fondent les Juifs pour déclarer injuste l'ordonnance de Mgr Aquariva ? Sur leur titre de citoyens, qui leur confère les mêmes droits et privilèges qu'aux chrétiens. Le syndic ne leur conteste point cette qualité, « il serait seulement à souhaiter, ajoute-t-il malicieusement, qu'ils fussent de bons citoyens ! » Et il oppose la conduite pleine de dévouement et de sacrifices des chrétiens (n'oublions pas que les chrétiens espéraient être payés de leurs peines) à la mauvaise volonté et à la parcimonie des Juifs, qui prétendent compenser « tant de dépenses et tant d'incommodités par le simple prêt qu'ils ont fait à l'hôpital de cette ville de 18 couvertures de peu de valeur, de 12 paillasses et de 12 vieux coussins pour les soldats malades, tandis que les chrétiens ont donné leurs plus belles chambres et des lits bien étoffés aux officiers, et que les soldats étaient mieux logés que les maîtres de la maison. »

2° « Quant à l'impossibilité prétendue de faire aucune avance d'argent, il est vraiment difficile de déterminer à quoi peuvent se monter les facultés des Juifs, attendu leur extrême sagacité et leur dextérité à cacher leurs affaires aux chrétiens. On peut cependant assurer que les Juifs de la carrière de Carpentras, qui nous est plus connue, sont nés à leur aise et même opulents, puis-

qu'ils auraient fait « batir, il n'y a que deux ou trois ans une sy-
» nagogue superbe qui, quoi qu'elle ne fut pas achevée, dominait
» déjà toute la ville. Il est vrai qu'ils ont été contraint de la dé-
» molir, mais il est évident par là qu'ils ont épargné des sommes
» très considérables qu'ils auraient été obligés de dépenser pour
» perfectionner et embellir un si grand ouvrage [1].

» D'ailleurs ils ne sauraient nier qu'il n'y ait parmi eux quantité
» de particuliers très riches. Or, comme tout le commerce de cette
» ville se trouve presque entre leurs mains, il est incontestable
» qu'ils doivent avoir beaucoup d'argent chez eux. Ils ont surtout
» beaucoup de bijoux et des pierreries qui ne leur servent de
» rien ; ils ne font d'ailleurs aucune dépense, ni en meubles, ni
» en habits, ni en équipages, et ils mènent une vie aussi frugale
» et aussi dure que les chrétiens les moins aisés et les moins
» commodes. »

Le syndic propose donc d'obliger les riches particuliers à avancer la somme de 80,000 francs, dont les différentes carrières payeraient les intérêts.

Naturellement, l'assemblée approuve les conclusions du syndic, tout en s'en remettant entièrement à la justice de Son Excellence, *même pour modérer la somme*, ainsi qu'elle le jugera à propos.

A la suite de ce débat, le vice-légat rend le 26 août 1747 une ordonnance qui oblige les carrières à avancer la somme de 50,000 livres. Mais, attendu que lesdites carrières sont dans l'impossibilité de trouver cette somme, Sa Seigneurie Illustrissime a ordonné et ordonne que la province du Comtat l'empruntera aux frais et « dépens desdits Juifs au meilleur fur que faire se pourra, dont lesdits Juifs supporteront les intérêts jusqu'au remboursement et extinction des fonds et, par conséquent, ils passeront envers la province toutes les obligations requises et nécessaires. »

Ce fut le tour de l'assemblée de n'être pas contente.

La promesse du roi de France ne lui paraît plus être une garantie aussi sûre ; et, dans une nouvelle lettre au vice-légat, elle lui exprime la crainte de voir la province seule chargée de la dette contractée pour les Juifs, attendu qu'il est si facile aux Juifs de faire des banqueroutes frauduleuses. Elle prie donc Mgr Aquariva, s'il lui est impossible de revenir sur son ordonnance, de rendre au moins la ville d'Avignon, indépendante de la province, responsable de la moitié de l'emprunt. Sur ce dernier point le vice-légat

[1] Ce détail prouve que la synagogue de Carpentras a été construite aux frais et par les soins de la communauté israélite, contrairement à certaines assertions récentes. Voir, d'ailleurs, Isidore Loeb, *Les Juifs de Carpentras sous le gouvernement pontifical*, *Revue*, t. XII, p. 227 et suiv.

donne satisfaction aux représentants du pays; et, de plus, pour la sûreté tant de la ville d'Avignon que de la province du Comtat, il modifie son ordonnance en ce sens qu'il exige des carrières, outre la promesse de payer régulièrement l'intérêt desdits 50,000 francs, l'engagement formel de verser le fonds dans le terme de trois ans, dans le cas où cette somme n'aurait pas été payée par la cour de France.

En même temps, il ordonne « que dans trois jours après » l'intimation de la présente, les baylons de la carrière de Car- » pentras, de l'Isle, de Cavaillon et ceux de la carrière de cette » ville (Avignon), munis d'une députation spéciale des pouvoirs » requis et nécessaires de leurs carrières respectives viennent dans » cette ville (Avignon), conjointement et solidairement, passer en » faveur de la ville d'Avignon, l'obligation dont il est question » antérieurement, après quoi lesdits baylons se porteront tout de » suite en la ville de Carpentras pour passer les mêmes obliga- » tions en faveur de la province du Comtat nonobstant tout » empêchement. »

Cette ordonnance fut strictement exécutée.

Jossé de Millaud dit Musca, Samuel de Millaud, Mordecaï Cohen, au nom de la carrière de Carpentras; Michaël de Bédarrides, Manouh de Bédarrides, au nom de celle de Cavaillon; Daniel de Beaucaire, Mossé de Beaucaire, Jacob Astruc et Salomon de Millaud, au nom de celle de Cavaillon; Isaie de Sasia, Samuel de Sasia, Ephraim de Carcassonne, Abraham de Monteux, Isaac Garet, Ruben Mossé, au nom de celle d'Avignon, signèrent toutes les obligations exigées par le vice-légat. Le rabbin d'Avignon était à cette époque Jacob Spire de Prague, celui de Carpentras s'appelait Jasséda de Lattès. Ce sont eux qui inscrivirent toutes les obligations contractées par leur carrière dans le livre de leur communauté respective.

En 1754, la cour de France s'acquitta d'une partie de sa dette; les Juifs, naturellement, demandèrent à rentrer dans leurs fonds, mais ils n'obtinrent que 2,800 francs, le reste devant servir, selon le désir de Louis XVI, à la construction de certains chemins. Enfin, en 1758, les carrières sont encore créancières vis-à-vis de la province d'une somme de 25,000 francs. L'assemblée est menacée d'un procès très coûteux; mais, sur l'intervention du vice-légat, les Juifs acceptent 12 500 livres, avec la promesse formelle d'obtenir le reste au prochain versement que fera la cour de France.

J. Bauer.

NOTES ET MÉLANGES

DE L'EMPLOI DU *LAMED* EN ARAMÉEN BIBLIQUE

DEVANT LE COMPLÉMENT DIRECT

Les grammaires de l'araméen biblique[1] remarquent que le *lamed* sert dans l'araméen de Daniel et d'Esdras à marquer le complément direct. La règle ainsi formulée est vague et incomplète ; aussi ne sera-t-il pas inutile de préciser l'emploi du *lamed* :

1° Le *lamed* ne se met devant le complément direct que lorsque celui-ci est une personne, et non une chose. C'est la même distinction qui existe en espagnol pour la préposition *a*.

2° On n'emploie pas le *lamed* si le complément direct est indéterminé. On sait que l'indétermination est marquée en araméen biblique par l'état absolu, et la détermination par l'état emphatique. En hébreu également la préposition את n'est employée que devant des noms déterminés.

Ces règles ont à peine besoin d'être prouvées par des citations. Les noms de choses, comme complément direct, sans *lamed*, se trouvent presque dans chaque verset de Daniel et d'Esdras. Le *lamed* pour les noms de personnes déterminés se rencontre dans Daniel, II, 12, 15, 17, 24, 25, 27, 28, 30, 45 ; III, 2, 12, 13, 20, 27, 28, 30 ; IV, 3, 22, 29, 31, 34 ; V, 4, 7, 23, 29 ; VI, 2, 12, 17, 21, 24, 29 ; VII, 14, 25[2] ; Esdras, IV, 14, 16 ; V, 2, 12 ; VII, 24, 25. Enfin,

[1] Luzzatto, *Elementi grammaticali del caldeo biblico*, p. 50; Kautsch, *Grammatik des Biblisch-Aramæischen*, p. 127.

[2] Dans ce passage עלורין, bien qu'à l'état absolu, paraît être déterminé, parce que c'est une transcription de l'hébreu עלוניים, comme אלהין II, 11, de אלהים.

nous citerons, comme exemples de compléments indéterminés, Daniel, II, 25; III, 24, 25; IV, 20; VI, 3; Esdras, VII, 25.

Il serait étonnant que ces règles n'eussent pas d'exceptions. Nous en trouvons, en effet, un petit nombre. Quelques passages présentent le *lamed* avec des noms de choses, ce sont : זחת לצלמא (Dan., II, 34, 35), למזא לאתרוא (*ib.*, III, 19), לחידוד לניאני (*ib.*, V, 2), לניאנא די בירה חידו (*ib.*, 23), בניהון לרגא רבא (*ib.*, VII, 2), צבית לרעבא (*ib.*, 19), שבקי לעבידת (Esdras, VI, 7). Dans le premier verset cité, la statue peut être considérée comme une personne; dans l'avant-dernier, le texte est probablement altéré : on attendrait צבית לרעבא (cf. v. 16). Dans le passage d'Esdras, לעבידת doit peut-être se traduire : *pour le travail*, et le complément direct de שבקו serait זחת יהודיא, devant lequel il faudrait un *lamed;* de la sorte, on comprendrait le *lamed* de לשבי יהודיא, qui en est la suite. Pour les autres passages on attribuera le *lamed* à un caprice de l'auteur ou à une faute de copiste.

Le *lamed* manque, par contre, devant les noms de personnes dans les passages qui suivent : ובעו דניאל יחברוהי להתקטלה (Dan., II, 13), די לא יהודון דניאל וחבריהי (*ib.*, 18), שלח מלאכה (III, 28), והקימי גברא אלך ; והרכוי גברא אלך (VI, 25) לבטלה גברא אלך (Esdras, IV, 21), כהנא בפלגתהון (*ib.*, VI, 18). Dans les deux premiers passages de Daniel et dans le second d'Esdras nous croyons qu'on a mis à tort le verbe actif pour le passif. Il faut lire ובעיו, au lieu de ובעו, et alors on comprend le passif להתקטלה. Avec ובעו, on attendrait לקטלה ou לקטלה. De même, il faut ponctuer יהוּבדון, au lieu de יהוֹבדון, et וְהָקִימִי, au lieu de וַהֲקִימִי. Quant aux trois autres passages, l'absence du *lamed* ne peut provenir que de la négligence d'un copiste. Encore pour גברא אלך peut-on supposer que le copiste a été entraîné à supprimer la préposition par l'analogie des mêmes mots dans Daniel, III, 21, 22, 23; VI, 6.

En finissant, nous observerons que le verset de Daniel II, 38, dont la construction est si obscure, deviendrait clair, si, au lieu de וכבל די ארען, on mettait ולכל די ארען, en sous-entendant באדמא (cf. IV, 32); ces mots sont le complément direct de יהב בידך, et בני אנשא חית ברא ועוף־שמיא en est l'explication[1].

MAYER LAMBERT.

---

[1] Hilzig, *Exegetisches Handbuch*, interprète le versel de cette façon, mais sans voir que וכבל doit être changé en ולכל.

SAADIA ET HIWI ALBALCHI

Les précieux renseignements que nous possédons sur le livre de psychologie de Bahia b. Joseph, découvert si tard, sont dus à Börl Goldberg, qui a fait savoir, pour la première fois, dans *Hamaggid*, XXII, 176, que cet ouvrage se trouvait en la possession d'Elie Sassoon de Jérusalem. C'est évidemment le même exemplaire qui est devenu la propriété de la Bibliothèque nationale de Paris (n° 1340). Dès 1884, j'ai fait de nombreux emprunts à ce livre dans mon ouvrage : *Die Sinne, Beiträge zur Geschichte der Physiologie und Psychologie im Mittelalter* (cf. p. 44, note 25).

Toutefois, l'importance de cette œuvre, égale à celle de tous les restes de la vieille littérature, ne pouvait être mieux mise en lumière que par la courte notice sur Hiwi Al-Balchi que M. J. Derenbourg en a tirée et qu'il a publiée dans la *Revue*, XXV, 249. Je prends la liberté, à ce propos, de reprendre quelques-unes de mes hypothèses, dont je crois trouver l'heureuse confirmation dans ce court article de M. Derenbourg.

Grâce au témoignage de Bahia, la conjecture que j'ai émise dans mes observations sur Juda b. Barzilaï (בירוש כפר יצירה, éd. S.-J. Halberstam, p. 334), et qui est aussi celle de Luzzatto, que l'ouvrage de controverse de Saadia contre Hiwi était en prose rimée hébraïque, se trouve vérifiée.

Je considère aussi comme une précieuse confirmation de l'hypothèse que j'ai exposée dans cette *Revue*, XXII, 289, touchant l'origine du rationalisme de Hiwi, l'opinion émise par Bahia comme un fait que Hiwi a adopté le système des Mages et que c'est pour cette raison qu'il a attaqué l'Écriture-Sainte. Ce que Bahia dit du caractère littéraire des *Emounot* n'est pas moins précieux pour confirmer ce que j'ai dit au sujet de la doctrine des attributs, p. 78-90. J'ai, en effet, supposé que Saadia a consenti à supprimer toute polémique contre les Arabes et les Caraïtes par égard pour les lecteurs mahométans. De là la mention très sèche de Bahia disant que Saadia, par égard pour les Arabes, n'a pas écrit sa réfutation de Hiwi en arabe, mais en hébreu. Cette hypothèse fortifiée par les paroles de Bahia, sert aussi à mettre ces mêmes paroles, dont M. Derenbourg ne peut (*ib.*, p. 250) expliquer le sens, dans leur vraie lumière. De même que j'ai cru avoir reconnu,

comme le principe déterminant de Saadia, que celui-ci a omis dans ses ouvrages arabes tout ce qui avait été dit par des *sectaires juifs* pour calomnier les documents religieux et la tradition du judaïsme, de même Saadia dut hésiter à faciliter, dans son ouvrage de controverse contre Hiwi, à des lecteurs arabes, c'est-à-dire aux adeptes de l'Islam, la connaissance des attaques frivoles que ce railleur cynique avait dirigées contre la Tora des Juifs.

Mon hypothèse, qui se trouve ainsi formellement confirmée par Bahia, jette aussi une lumière imprévue sur cette assertion d'Abraham Ibn Daûd qui jusqu'ici était entièrement incompréhensible, à savoir que Saadia lui-même aurait attesté avoir trouvé entre les mains des instituteurs, qui s'en servaient pour instruire la jeunesse, le nouveau Pentateuque de Hiwi, arrangé à la façon rationaliste. Comment l'attentat d'un audacieux rationaliste contre l'Écriture-Sainte aurait-il pu réussir si rapidement à pénétrer dans les écoles juives et à commencer ses ravages dans le cœur de la jeunesse? Quelles étaient donc ces communautés où on permettait si facilement à de simples instituteurs de jongler avec ce qu'il y a de plus sacré? Du reste, Hiwi n'était guère un critique de la Bible, mais un fondateur de secte; ce n'était pas un cynique, mais un réformateur; les maîtres qui enseignaient d'après son livre n'ont pas été guidés par leur prédilection pour ses blasphèmes, mais par leur attachement à la doctrine des mages, qu'il avait effectivement entrepris de propager parmi les Juifs de son temps. La notice isolée concernant les instituteurs qui avaient en mains le Pentateuque de Hiwi est la preuve historique d'un grand mouvement qui a cherché et réussi à donner accès dans le judaïsme à la religion des mages.

Si on considère, en outre, que les Zoroastriens ou les Manichéens, que les Arabes confondaient souvent avec ceux-ci, étaient parfois exposés à de violentes persécutions de la part des Califes, c'était une raison de plus, pour Saadia, de ne pas vouloir s'élever officiellement, c'est-à-dire dans une langue accessible aux lecteurs et aux autorités islamiques, contre les tendances zorastriennes qui se faisaient jour dans le judaïsme. Quant à écrire contre Hiwi en arabe avec des caractères hébreux, Saadia ne pouvait y songer, parce qu'une simple transcription en caractères arabes eût livré le secret si bien gardé aux Arabes.

Cependant, le fait que le second verset du premier chapitre de l'histoire de la création était effectivement exposé à de violentes attaques dans les écrits des Mages et que Hiwi Albalchi n'a eu qu'à répéter les objections de l'auteur qu'il avait sous les yeux contre תהו ובהו est attesté déjà par les citations de M. J. Darmes-

teter (*Revue*, XVIII, 8, n° 64). La traduction de Saadia des mots גאגרה וניסתכחרה « couvert comme par les eaux de la mer » semble dirigée contre l'assertion « que la terre, selon le récit de la création, était auparavant quelque chose d'indéfinissable », ce qui donnait facilement lieu à des objections rationalistes. Si Ibn Ezra conteste l'étymologie du Gaon en ce qui concerne תהו, il ne peut rien objecter contre son interprétation, qu'ici on a voulu seulement dépeindre le premier état de la terre après la création, quand elle était couverte par les flots et encore inhabitable. A l'objection de Hiwi disant que ce n'est pas de notre terre dont il est question ici, Saadia a dû répondre que c'était sûrement la même terre, notre noyau terrestre, qui, avant la séparation des eaux déterminée par la voix du Créateur, était invisible, parce qu'il était couvert par les eaux et flottait au milieu de la masse des eaux.

Dans ce cas, peut-être ne faut-il plus seulement considérer la perte de l'ouvrage ou des ouvrages de Hiwi comme l'œuvre des Juifs, mais aussi des Arabes, qui, dans le même temps, détruisirent la littérature des Zendyk, des hérétiques et spécialement des Manichéens, contre laquelle le fanatisme de l'Islam s'est donné carrière.

DAVID KAUFMANN.

LE MOT ΘΕΒΕΑΜΑΡΕΜΑΘΑ.

Dans le n° 51 de la *Revue* (XXVI, 135), M. Simonsen dit que ce mot est composé de deux mots syriaques, טב למזמר. Si l'on a recours au syriaque pour éclairer ce terme obscur, il y aurait peut-être une explication plus plausible que celle de M. Simonsen. Je suis également d'avis que la première partie est טב; la deuxième partie me paraît être composée de la préposition ל et d'un dérivé de la racine רם, être élevé. Je n'ai malheureusement pas de livres ici (à Bex), mais je crois me rappeler qu'on trouve le mot מרימא, *Meraima*, pour désigner la divinité [1]. Nous aurions donc ici le pluriel מרימתא, *meraimatha*. Peut-être aussi faut-il voir dans la première partie, non pas טב, mais טובהי, mot ou plutôt expression qui est devenue commune en syriaque (טובא

[1] Voir Land, *Anecdota Syriaca*, tome I, p. 27, 22; Kottek, *Das sechste Buch des Bellum Judaicum* (Berlin, 1886), p. 29, 7.

dans l'arabe chrétien) pour rendre le mot אשרי de Psaumes I, 1 (voir Duval, *Bar-Bahlul*, col. 1157, glose מרינא, en arabe טאלי et מרחמת)[1]. Ce terme serait alors : טיבוהי למרינתא, mais j'avoue que je ne m'explique pas le pluriel. Mon hypothèse de rendre ainsi הכלורה est pourtant en partie confirmée par la Peschitto, qui traduit les mots אַהַלֵּי אדני de II Rois, v, 3, par טובוהי למרי, parce qu'elle fait dériver אהלי de la racine הלל.

Richard Gottheil.

UN ÉPISODE DE L'HISTOIRE DES JUIFS EN ESPAGNE.

Sous ce titre, M. Schwab a publié, dans le n° 52 de la *Revue* (t. XXVI, 281), un feuillet d'un ms. hébreu de la Bibliothèque nationale de Paris[2]. L'épisode dont il est question dans ce texte n'intéresse pas l'histoire proprement dite des Juifs d'Espagne. Il s'agit d'un enfant de cinq années enlevé, à Santa-Cruz[3], à son père, Joseph, de Navarre, pendant un séjour momentané que ce dernier fit en Castille ; les brigands qui l'avaient enlevé le baptisèrent. Après de longues recherches, qui durèrent plusieurs années, le père retrouva son fils, le racheta au prix de tout son avoir et le conduisit en Aragon, où il arriva pauvre et misérable. Là, sous la protection du roi, il invoqua le secours de ses coreligionnaires.

M. Schwab semble ignorer que j'ai publié ce texte il y a vingt-huit ans (*Monatsschrift*, 1865, p. 351 et suiv.). Comme le prouve l'épigraphe du ms., qui manque dans le document de M. Schwab, et qui est ainsi libellée : מוקדמי ומנהגי קהל הקדש קהל פלוני, ce texte n'est pas un fragment du זכרון השמדות, comme le veut M. Schwab, mais une lettre de recommandation donnée au malheureux père par les administrateurs d'une communauté juive de l'Aragon, et qui se termine ainsi : החותמים מטה יראי ה' ברכו את ה'. D'après ces mots, ce document est de l'année 1461 ou 1468, selon

[1] Voir aussi Bar Ali, dans l'édition de M. Hoffmann (Kiel, 1874), n° 6696.

[2] Le texte publié est incorrect et incomplet. Ainsi, p. 282, ligne 3, il faut lire חנגי, au lieu de חנבר, et בבן, au lieu de בבן ; *ib.*, l. 4, ולתודה, au lieu do ולתודה ; l. 10, את, au lieu de אחת ; l. 15, והנגי, au lieu de והנגיר ; l. 22, il manque tout un passage.

[3] P. 282, l. 8, il faut lire ש' כרון, au lieu de ש' ברח.

qu'on calcule la date d'après les lettres du mot ירא ou du mot ברכו. On peut donc admettre avec certitude que cette lettre de recommandation a été écrite et remise au destinataire en 1461 ou en 1468.

M. KAYSERLING.

LES JUIFS A MONREAL

Dans le dernier fascicule du *Boletin de la real Academia de Historia* (t. XXIII), M. Fidel Fita a publié des documents inédits, relatifs à Don Juan de Jaso, docteur en droit et, comme son père Arnaldo Perez de Jaso, trésorier de la régente Doña Leonore de Navarre. En vertu du testament de sa mère, daté de Pampelune, 10 novembre 1490, Don Juan eut en partage un champ situé dans la banlieue de Pampelune et limité d'un côté par le cimetière des Juifs, « fossado de los Judios », qui se trouvait dans le voisinage de la porte Saint-Nicolas [1]. Quand, en 1477, Don Juan de Azpilcueta surnommé el chico, « le petit », fit saisir les biens de D. Juan de Jaso en garantie d'une créance de 500 florins d'or, la pièce relative à la saisie dut également être affichée à Monreal, pendant trois sabbats, « à la porte de la maison où les Juifs, faute d'une synagogue, célèbrent leurs offices [2]. » Monreal, dans la Navarre, possédait une *Juderia*, « juiverie », que Don Martin de Azpilcueta, parent de Don Juan, protégea en 1492 et les années précédentes, et à qui le gouverneur exprima pour cette raison ses remercîments et sa gratitude [3]. La petite ville de Monreal, à trois milles de Pampelune, qui offrit un refuge aux Juifs lors de la persécution des Pastoureaux, ne compta jamais beaucoup d'habitants juifs. En 1366, il y en avait quatorze, et, en 1477, ils y étaient également si peu nombreux qu'ils n'avaient pas de synagogue, comme on l'a vu plus haut, et faisaient leurs prières dans une maison particulière.

KAYSERLING.

---

[1] *Boletin*, p. 142.

[2] *Ibid.*, p. 108 : « En la puerta de la casa de los Judios, donde fazen su oracion en la Juderia de la dicha villa a falta de Sinahoga. »

[3] *Ibid.*, 160.

LE POÈME D'ÉLIA BAHOUR [1]

Ms. Halberstam, 496.

Malgré le soin avec lequel notre savant confrère M. Kaufmann a édité ce petit poème, composé seulement de 30 hémistiches, on y trouve encore un certain nombre de fautes qu'il importe de rectifier, puisqu'il s'agit d'une œuvre du célèbre grammairien Elias Lévita.

Avant tout, je ferai remarquer que chaque vers doit se terminer par la syllabe חֶם ou חֵם, pour rimer avec אברהם, nom du personnage à qui ce poème est dédié. Donc, au vers 4, à la fin, au lieu de בכליהם, il faut lire בְּכַלְּחֵם (cf. II Sam., XXIII, 6). A la fin de l'hémistiche, où il y a נבוני, M. Kaufmann lit נבוניהם; je préférerais נבונינו. — Vers 5, à la fin, au lieu de נוהם, lire נָהֵם. — Vers 6, deuxième hémistiche, יאל מלך כנוי הוֹתָם (cf. Josué, x, 3, מלך הוהם). — Vers 7, fin, ne pas lire כומתם, mais כּוֹמְתָם. — Vers 9, l'expression יושבים בקריית הם ne peut être considérée comme synonyme de זוזים, « florins », que par allusion au passage de Genèse, XIV, 5, mais le passage, cité par M. Kaufmann, de I Rois, I, 41, n'a aucun rapport avec le sens adopté ici. — Vers 10, je propose de lire עמקו שפת הח' וגם מוזהם. — Vers 11, fin, lire ומחמיהָם. — Vers 14, premier hémistiche, il faut lire, à mon avis, אצסיק בשיר שָׁבְחִי, « j'interromps mon panégyrique forcément », et deuxième hémistiche, כי חדלו קולות במוצא הם, « car il n'y a plus de mots se terminant par חָם ». Avec l'explication proposée par M. Kaufmann, on n'a ni un sens satisfaisant, ni un vers juste, et il ne tient pas compte de la nécessité d'avoir un vers avec une rime en חֵם. — Vers 15, fin, au lieu de שלשיתהם, lire שלשים הם (הם = הָמָה), comme à la fin du vers 7, dans לבבי הם, « mon cœur est ému ». Mais là le verbe est pris dans le sens intransitif, et ici זמרי... הם, « mon chant a laissé retentir », il est transitif. Voici la signification de ce vers 15 : « Comme la rime חֵם m'oblige à cesser, mon chant est vide et faible et n'a été capable de produire en bégayant que trente hémistiches. »

PORGÈS.

---

[1] Voir *Revue*, XXVI, 238.

BIBLIOGRAPHIE

REVUE BIBLIOGRAPHIQUE

2e SEMESTRE 1893.

(*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.*

ארבעה מאמרים Recueil de quatre articles : 1° Considérations sur la situation des Juifs, par Alexandre Cederbaum ; 2° Publication de poésies inédites d'Abraham ibn Ezra, de Samuel Hannaguid, de Salomon b. Gabirol, de Juda Hallévi, d'un extrait d'un chroniqueur juif italien sur David Alroy ; du récit d'un épisode de l'histoire des Juifs en Bulgarie à la fin du XVe siècle, par A. Harkavy ; 3° Principes de l'éducation morale, par Joseph Smilg ; 4° Biographie de R. Josué b. Lévi, par Isaac Rahlin. Saint-Pétersbourg, 1893 ; in-8° de 26 + 17 + 26 + 12 p. (supplément au Hamelitz, année 1893).

ס' בראשית Liber Genesis sine punctis exscriptus. Curaverunt Ferdinandus Muehlau et Æmilius Kautzsch. Editio tertia. Leipzig, J.-A. Barth, 1893 ; in-8° de v + 78 p.

ס' דברי ימי ישראל Geschichte der Juden von Dr H. Graetz in 's Hebräische übertragen von P. Rabinowitz. 2° partie, fascicules 4-8 ; 3e partie, fasc. 1-2. Varsovie, impr. Israël Alpin, 1893 ; in-8° de p. 193 à 512 et de p. 1 à 128.

Nous recommandons au traducteur de bien soigner la correction des passages ou titres d'ouvrages publiés en caractères latins ; les lecteurs auxquels il s'adresse auront de la peine à utiliser ces indications ou citations, car il n'en est presque pas d'exactes.

דברי צדוק הכהן « Trois sermons adressés à la jeunesse israélite par Zadoc Kahn, Grand Rabbin de France, traduits en ebreux (*sic*) par Isch Noomi (Wechsler). » Odessa, impr. A. Dychno, 1893 ; in-8° de 56 pages doubles (L'hébreu est en regard du français).

דורש רשומות האגדה Etudes agadiques, par Nehémia Samuel Leibowitsch. New-York, A.-H. Rosenberg, 1893; in-16 de 40 p.

ס' חיי היהודי על פי התלמוד La vie juive d'après le Talmud, par Isaac Simson Souvalski (2e éd.). Varsovie, impr. Schuldberg, 1893; in-8° de 160 p.

חנכה Récit de l'histoire des Macchabées, par J. Grazowski. Odessa, imp. Abba Dychno, 1893; in-8° de 30 p.

חסד ומשפט Chesed u. Mischpat, eine kritische Beleuchtung der Thätigkeit des ostgalizischen Exekutiv-Comite's der Baron Hirsch-Stiftung zum Zwecke der Förderung des Volksschulunterrichtes in Galizien u. der Bukowina, hrsgg. von B.-J. Friedländer. Drohobycz, impr. Zupnik, 1893; in-8° de 64 p.

יש תקוה Jesch-Tikwah, Schauspiel in 3 Acten aus dem jüdischen Leben in der Gegenwart von J.-L. Laudau. Cracovie, impr. Josef Fischer, 1893; in-8° de 48 p.

M. J.-L. Landau est aussi l'auteur de הורדוס, Herodes, dramatisches Gedicht.

מדרש אגדה Agadischer Commentar zum Pentateuch nach einer Handschrift aus Aleppo zum ersten Male hrsgg. u. mit Erläuterungen versehen von Salomo Buber. Vienne, A. Fanto, 1891; in-8° de XVII + 192 + 208 p.

על אדמה עמי Récit d'un voyage en Palestine et particulièrement dans les colonies juives, par Isaac Hourwitz. Varsovie, impr. Schuldberg, 1893; in-16 de 64 p.

ס' פעלים לתורה Recueil de consultations et de novelles talmudiques, divisé en deux parties : 1° אמרי שפר, par Samuel Abba Horodenski; 2° קונטרס על אורות, par Abraham Mathis Halfon. Odessa, impr. Belensohn, 1893; in-8° de 114 p.

Entre autres études ingénieuses, il faut lire celles de M. Halfon sur le passage de la Mischna de *Ketoubot*, 102, si sottement interprété par les antisémites.

קובץ בנסת חכמי ישראל Recueil de consultations théoriques et pratiques des rabbins contemporains réunies par Abraham Joel Abelsohn, 1re et 2e livraisons. Odessa, impr. Belensohn, 1893; in-8° de 32 + 60 p.

2. *Ouvrages en langues modernes.*

Ackermann (A.). Das hermeneutische Element der biblischen Accentuation. Ein Beitrag zur Geschichte der hebr. Sprache. Berlin, Calvary, 1893; in-8° de 89 p.

Back (S.). Die Geschichte des jüdischen Volkes und seiner Litteratur vom babylonischen Exile bis auf die Gegenwart. Zweite verbesserte Auflage bereichert mit Anhang : Proben der jüdischen Litteratur. Francfort-s/M., J. Kauffmann, 1894; in-8° de XVIII + 516 + 104 + XII p.

Basset (René). Les apocryphes éthiopiens, traduits en français. I. Le livre de Baruch et la légende de Jerémie. Paris, libr. de l'Art indépendant, 1893; in-16 de 43 p.

Borner (F. S.). Geheime Verkettung der Sprachenbildung aus Gothis Weisenstein mit Judenthum u. Römergewalt. Berlin, E. Rentzel, 1893 ; in-8° de VIII + 160 p.

Bruston (E.). De l'importance du livre de Jérémie dans la critique de l'Ancien-Testament. Montauban, impr. Granié, 1893; in-8° de 118 p.

Cazès (D.). Notes bibliographiques sur la littérature juive-tunisienne. Tunis, impr. internationale, 1893 ; in-8° de 370 p.

Malheureusement la plupart des ouvrages auxquels est consacrée cette étude manquent tout à fait d'intérêt, ce sont des Novelles et des Consultations rabbiniques. Leurs auteurs n'ont qu'une notoriété locale ; leur nom mérite, à la vérité, de passer à la postérité; mais l'histoire de la littérature juive pourra les ignorer sans dommage.

Easton (M.-G.). Illustrated Bible dictionnary and treasury of biblical history, biography, geography, doctrine and literature. Londres, Nelson, 1893 ; in-8° de 686 p.

Feilchenfeld (W.) Das Hohelied inhaltlich u. sprachlich erläutert. Breslau, Wilhelm Kuebner, 1893; in-8° de 81 p.

Gelbhaus (S.). Die Targumliteratur, vergleichend agadisch u. kritisch philologisch beleuchtet. I. Heft. Francfort s./M., Kauffmann, 1893; in-8° de IV + 90 p. (contient le Targoum Schéni sur Esther).

Graetz. Histoire des Juifs. T. IV. De l'époque du gaon Saadia (920) à l'époque de la Réforme (1500). Traduit de l'allemand par Moïse Bloch. Paris, A. Durlacher, 1893 ; in-8° de 472 p.

Ce volume est certainement le plus intéressant de la série. Il embrasse la période la plus accidentée et généralement la moins connue de l'histoire juive, et il comble une lacune que nous déplorions depuis longtemps. Le lecteur français, qui ne pouvait recourir à l'édition originale allemande, en était réduit à s'instruire dans les ouvrages de Depping, Beugnot, Bédarrides, pour ne citer que les meilleurs, ouvrages sans critique, d'une lamentable pauvreté de renseignements sur l'activité littéraire des Juifs. Sans doute, cette histoire populaire de Grætz, qui se présente sans un appareil de notes et références permettant de contrôler les assertions de l'auteur, forcée par sa nature même de prendre un ton dogmatique que ne permet pas toujours une science impartiale, commande quelques réserves. Ces réserves, nous ne craignons pas et nous jugeons même nécessaire de les exprimer, justement parce que ce volume est appelé, plus encore que ses devanciers, à un légitime succès. Grætz ne s'est pas suffisamment gardé contre certains pièges. Le plan même qu'il avait adopté était une première cause d'erreur. Voulant embrasser d'un seul regard l'histoire des Juifs dans tous les pays et dans le même temps, il a dû, pour satisfaire aux lois de la composition littéraire et à une certaine ambition de logique, établir des liens entre des événements indépendants complètement les uns des autres, généraliser à propos de menus incidents, au risque de se contredire souvent, forger des transitions artificielles qui sont presque toujours inexactes, parce qu'elles ne serrent pas de près la réalité. — Un défaut plus grave est le grossissement sous lequel Grætz a vu et dépeint le rôle joué par les Juifs dans l'histoire. Au lieu de rechercher dans leur destinée le contre-coup des événements contemporains, il a voulu trop souvent expliquer ces événements par l'action des Juifs ; à l'entendre, on croirait que pendant tout le moyen âge ceux-ci ont été le centre de l'histoire. D'un autre côté, par une réaction naturelle contre la partialité des historiens chrétiens et par une sorte de chauvinisme confessionnel, il attribue trop facilement aux Juifs une supé-

riorité scientifique et littéraire sur leurs contemporains. Enfin, M. G. a eu un penchant étrange pour la théorie des héros ; on dirait que la vie du judaïsme a été, à chaque époque, suspendue à l'autorité du grand homme qui l'illustrait. Qu'un Maïmonide meure, par exemple, et les Juifs sont privés d'une direction, alors que leur situation devient plus sombre. Comme si les Juifs de tous les pays, de son vivant, avaient eu les yeux toujours tournés vers lui et l'avaient consulté dans toutes les péripéties de leur existence si troublée ! — Mais si nous avons cru devoir mettre en garde le lecteur contre ces imperfections, nous nous croyons plus obligé encore de louer l'admirable lucidité de ce génie si clair et si français, les prodigieuses lectures dont il fait preuve, la profonde sagacité d'esprit et la vivacité du style qui ont fait de Graetz le premier historien des Juifs et qui ne se sont jamais mieux déployées que dans le présent volume. — La traduction, due à la plume de M. Moïse Bloch, est claire, sans prétention et d'une exactitude parfaite. Peut-être trop exacte même, car M. B. s'est interdit d'élaguer les transitions qui sont des hors-d'œuvre et de corriger certaines exagérations regrettables. Disons, pour terminer, que cette collection a le tort d'être offerte à trop bon marché : 5 francs un volume de près de 500 pages grand in-8° !

Graetz (H.). Emendationes in plerosque sacræ scripturæ Veteris Testamenti libros secundum veterum versiones nec non auxiliis criticis cæteris adhibitis. Ex relicto defuncti autoris manuscripto ed. G. Bacher. Fascicul. II. Ezechielis et XII prophetarum libros nec non Psalmorum (I-XXX) et Proverbiorum (I-XXII) partes continens. Breslau, Schles. Verlagsanstalt, 1893 ; in-4° de 33 p.

Handkommentar zum Alten Testament hrsgg. von D. W. Nowack. Das Buch Jeremia übersetz u. erklärt von Friedrich Giesebrecht. Gottingue, Vandenhœck et Ruprecht, 1894 ; in-8° de XXXV + 268 p. — Die Klagelieder des Jeremia übers. u. erklärt von Max Löhr. Gottingue, Vandenhœck et Ruprecht, 1894 ; in-8° de XX + 26 p.

Herner (S.). Syntax der Zahlwörter im Alten Testament. Lund, Möller, 1893 ; in-8° de 150 p.

Holzinger (H.). Einleitung in den Hexateuch. Mit Tabellen über die Quellenscheidung. Fribourg-en-Brisgau, Mohr, 1893 ; in-8° de XII + 511 p. + 14 tables.

Happel (Julius). Der Eid im Alten Teslament, vom Standpunkte der vergleichenden Religionsgeschichte aus betrachtet. Leipzig, W. Friederich, [1893] ; in-8° de 72 p.

Huyghe (C.). La chronologie des livres d'Esdras et de Néhémie. Besançon, impr. Jacquin, 1893 ; in-8° de 46 p. (Extrait de la *Revue des questions historiques*, 1er janvier 1893).

Jahresbericht der Landes-Rabbinerschule in Budapest für das Schuljahr 1892-93. Vorangeht : Der Vertrag nach mosaisch-talmudischem Rechte, von Rabb. Moses Bloch. Budapest, 1893 ; in-8° X + 108 + 32 p.

Judith Montefiore College, Ramsgate. Report for the year 1892-1893. Together with Origin and Sources of the Schulchan Aruch, and the Sepher Assufoth by M. Gaster. Londres, impr. Wertheimer, 1893 ; in-8° de 74 p.

Kalkoff (G.). Zur Quellenkritik des Richterbuches. Progr. d. Gymn. zu Aschersleben. Aschersleben, 1893 ; in-4° de 38 p.

KOHUT (Alexander). Die Hoschanot des Gaon R. Saadia das erste Mal ediert u. auf Grund dreier Yemen-Mss. kritisch beleuchtet. Breslau, S. Schottlaender, 1893; in-8° de 21 p. (Tirage à part de la Monatsschrift f. Geschichte u. Wissensch. d. Judenthums, 37e année).

KOHUT (Alexander). Discussions on Isaiah (ch. LII, 13 and ch. LIII) from an unpublished manuscript of the sixteenth century with preliminary notes. New-York, 1893; 33 p.

KOHUT (George-Alexander). The court Jew Lippold. Tale of a sixteenth century martyrdom. New-York, impr. Philip Cowen, 1893; in-8° de 15 p.

KOKOUTSOFF (P.). Contributions à l'histoire de la philologie hébraïque et de la littérature juive-arabe au moyen-âge. I. « Le livre de la comparaison de l'hébreu avec l'arabe », par Abou Ibrahim (Isaac) ibn Barûn, Juif espagnol de la fin du XIe et du commencement du XIIe siècle. Avec un appendice contenant tout ce qui reste de l'ouvrage d'Ibn Barûn. Saint-Pétersbourg, impr. de l'Académie, 1893; in-8° de VI + 158 (en russe) + IV + 100 p. (texte arabe et introduction en hébreu).

Il est fâcheux que cette étude soit rédigée en russe. En tout cas, la publication de ce texte fragmentaire d'un ouvrage dont le nom seul était parvenu jusqu'à nous sera accueillie avec joie par tous les amis de la littérature judéo-arabe de la Renaissance espagnole. Notre éminent collaborateur, M. J. Derenbourg, en rendra compte dans le prochain numéro.

KRAUSS (Samuel). Zur griechischen u. lateinischen Lexicographie aus jüdischen Quellen. Leipzig, impr. Teubner, 1893; in-8° de p. 495-548 (Tirage à part de la Byzantinische Zeitschrift, II, 3, 4).

LAGRANGE (Ch.). Sur la concordance qui existe entre la loi historique de Bürck, la chronologie de la Bible et celle de la grande pyramide de Chéops, avec une interprétation nouvelle du plan prophétique de la révélation. Bruxelles, F. Hayez, 1893; in-8° de 228 p.

LEDERER (Ph.). Hebräische u. chaldäische Abbreviaturen, welche in dem talmud. Schriftthume u. in den Werken der hebr. Litteratur vorkommen. Gesammelt, alphabetisch geordnet, ins Deutsche übersetz u. erläutert. Francfort s./M., Kauffmann, 1893; in-8° de 48 p.

LÉON (Henry). Histoire des Juifs de Bayonne. Paris, A. Durlacher, 1893; in-4° de XVI + 436 p.

436 p. in-4° pour l'histoire d'une communauté israélite fondée seulement au XVIe siècle, bien des gens trouveront que c'est beaucoup. Mais qu'ils se rassurent : pour peu qu'ils ne soient pas avides de lire la biographie des Israélites de Bayonne de nos jours, ou de relire pour la centième fois, et sans un détail nouveau, les séances du Sanhédrin, ou des considérations sur l'authenticité du Pentateuque et la description des « antiques rouleaux dont quelques-uns sont si anciens qu'on n'en connaît pas les auteurs », etc. etc., ils n'auront pas besoin d'aller jusqu'au bout. Si, avec cela, ils ont, par hasard, déjà parcouru l'*Histoire des Juifs de Bordeaux* de Malvezin, ils pourront encore passer les premiers chapitres, qui cependant devraient piquer la curiosité, puisqu'ils sont relatifs à la naissance de la communauté de Bayonne. S'ils ne prennent pas cette précaution, ils s'apercevront aussitôt de la méthode de travail de M. Léon : elle consiste à traiter longuement toutes les questions accessoires qui n'inté-

ressent pas le sujet même, et, à reproduire textuellement tout ce qu'ont écrit les historiens antérieurs. M. Léon a choisi comme *motto* cette phrase de Montaigne : « J'ai seulement fait ici amas de fleurs estrangières, n'ayant fourni du mien que le fil à les lier. » Cet aveu est, en partie, corrigé dans l'avant-propos, où M. L. dit, avec moins de modestie : J'ai *parfois* fait des emprunts aux pages savantes et intéressantes de... » Et, encore, dans cette liste qu'il cite, M. L. doit-il se vanter, car il a des renvois qui font rêver, comme, par exemple, p. 15 : *Moret, Hist. de Navarre, t. III. Die Juden in Navarra, etc. Kayserling.* Ce renvoi est d'ailleurs une exception car, de la p. 9 à la p. 24, M. L. copie Malvezin, p. 68 et suiv., sans le dire une seule fois. A la p. 11, par hasard, cet auteur est cité, mais pour un autre de ses écrits, *Michel Montaigne, son origine, sa famille*, parce que M. L. a copié le texte et la citation de Malvezin lui-même ! Si encore M. L. s'était borné à ces emprunts, on le lui pardonnerait volontiers, mais, voulant parfois démarquer ses extraits ou les enrichir de considérations ou de suppositions de son crû, il devient incompréhensible ou fausse l'histoire. Lisez, par exemple, cette phrase : « Dans ce mémoire, le sous-intendant faisait l'historique de l'établissement des Juifs à Bordeaux, exposant leur situation à ce moment, et divisés en marchands portugais, les plus considérables et les plus riches, autorisés et défendus par les lettres patentes des rois précédents, et les Juifs avignonnais, n'ayant aucune autorisation de résider et faisant le commerce de vieux habits et vieux galons, sans relations avec les premiers. » Si vous voulez y voir clair, il faut recourir à Malvezin, p. 174 : « Dans ce mémoire, le sous-intendant expose qu'il y a à Bordeaux deux sortes de Juifs formant deux corps distincts : 1° les marchands portugais qui sont les plus considérables, etc... » Pour faire œuvre d'historien, M. L. ne craint pas, par exemple, d'avancer sans preuve que ce sont les Portugais qui, en 1597, ont insinué au Parlement de Bordeaux l'idée de chasser les nouveaux marranes espagnols arrivés depuis peu. Quant aux exagérations, il ne faut pas les compter. Malvezin dit, p. 174 : « Il mentionne les services qu'ils (les Juifs) ont rendus à la cité de Bordeaux... » M. L. ajoute « ... et leur *coopération à toutes les sommes* avancées pour les nécessités du peuple et les besoins de l'Etat. » M. L. ne se donne même pas la peine de concilier les diverses assertions qu'il a puisées à des sources différentes. Ainsi, après avoir dit, d'après Malvezin, que les communautés du midi de la Guyenne durent leur naissance à l'édit de 1597, au chapitre suivant, où il utilise les archives de Bayonne, il les montre à Saint-Esprit, déjà en 1565 et en 1591. Il écrit sans broncher : « En *1622*, il se produisit dans la petite ville de Saint-Jean-de-Luz... » C'est l'histoire qu'a résumée déjà ici M. Loeb. t. XXII, 107). Et ce récit est emprunté au rapport de Doiharard (reproduit textuellement) qui est daté du 22 mars 1619 ! — Nous ne demandons pas à M. L. la rigueur d'un historien de profession ; mais, du moins, devrait-il avoir peur des allégations gratuites et hasardées. Il affirme, par exemple, p. 16, qu'Henri II en 1550, accorda aux Nouveaux-chrétiens de Bordeaux des lettres-patentes « non sans que ce fût à prix d'argent ». Qu'en sait-il ? C'est avec la même assurance qu'il raconte que la célèbre bulle du pape Grégoire vint en 1234 (*sic*) porter le premier coup à la sécurité des Juifs de Navarre, en ordonnant, entre autres vexations, la remise de tous les exemplaires du Talmud entre les mains des Frères Prêcheurs et des Franciscains. » Pour avoir une idée de la manière de M. L., qu'on médite cette phrase qui clôt le chap. II, consacré à l'établissement de la communauté de Bayonne : « Il est curieux d'avoir vu une *colonie* juive, après avoir traversé *plus de vingt siècles* (à partir de quel siècle donc ?) et parcouru en émigrants ou en persécutés *tous les sols de l'Europe*, être arrivée à se fixer définitivement sur la limite de l'Océan et des Pyrénées et, au milieu de tribulations diverses, conservant ses mœurs et ses usages, sous l'égide de sa foi religieuse, s'implanter en *maîtresse*, *prenant possession du sol* et grandir en

influence par son travail, son intelligence, sa patience et sa persévérance. » En bon français cela veut dire que de malheureux Juifs, échappés de l'Espagne ou du Portugal, et portant le nom de nouveaux-chrétiens, avaient fini, au XVII[e] siècle, par avoir un cimetière. — Nous n'en savons pas moins gré à M. L. de nous avoir conté tout au long les démêlés des Juifs du bourg Saint-Esprit avec la municipalité et les corps de métiers de Bayonne. Tout cela eût pu se dire en quelques lignes, sans qu'il fût nécessaire de reproduire *in-extenso* tous les mémoires présentés par les Juifs, mémoires qui se répètent sans cesse. Mais nous ne saurions faire un reproche à M. L. de nous avoir conservé et signalé ces pièces curieuses, qui jettent un jour intéressant, sinon nouveau, sur les luttes qu'à la veille encore de la Révolution les Israélites eurent à soutenir contre leurs concurrents, jaloux de leurs privilèges.

LOISY (A.). Le livre de Job, traduit de l'hébreu, avec une introduction. Amiens, impr. Rousseau-Leroy, 1892 ; in-8° de 179 p.

MAGNIER. La question biblique et l'exégèse large. Critique de l'anglicanisme rationaliste sur l'inspiration. Saint-Amand, impr. Saint-Joseph, 1893 ; in-8° de 127 p. (Extrait des Nouvelles Annales de philosophie catholique).

MEIGE (D[r] Henry). Le Juif-errant à la Salpétrière. Etude sur certains névropathes voyageurs. Paris, L. Bataille, 1893 ; in-8° de 64 p.

Etude singulière ! Quatre ou cinq Juifs, mettons-en vingt, si on veut, se sont présentés à la Salpétrière offrant les symptômes suivants : ils sont névropathes, ont le front sillonné de rides, les sourcils contractés, la barbe longue, la figure douloureuse, les vêtements sales et « baroques ». Ils ont déjà voyagé dans toutes les facultés ou universités de l'Europe, consulté toutes les célébrités médicales, à la recherche d'un traitement qui les guérisse. Ils ont minutieusement étudié leur cas, en ont enregistré les détails sur des papiers crasseux, qu'ils portent sur eux, avec toutes les ordonnances qu'ils ont déjà expérimentées, et ils racontent avec complaisance et volubilité leur histoire, dans une des nombreuses langues qu'ils parlent. Qui n'a reconnu à cette description le pauvre diable atteint de n'importe quel mal incurable, et qui, pouvant se mouvoir, en profite pour aller à la découverte du salut ? Si vous remplacez la Salpétrière, par n'importe quel autre hôpital ou cabinet d'un médecin célèbre, vous pourrez faire les mêmes observations, et pas seulement sur des Juifs. Je connais tel oculiste ou tel praticien qui soigne les maladies de l'estomac qui voit communément de pareils clients. M. le D[r] Meige, frappé de l'analogie que présentent ces quatre ou cinq cas avec le portrait que le moyen âge a tracé du Juif-errant, s'écrie triomphalement : Le Juif-errant pourrait n'être qu'une sorte de prototype des Israélites névropathes pérégrinant de par le monde. Suivons M. M. dans ce parallèle instructif « Le Juif-errant des estampes anciennes est bien un vrai Juif-errant, et c'est le Juif-errant de la Salpétrière ». « Il a la longue barbe frisée et inculte, le nez fort, l'œil triste et le sourcil contracté douloureusement ». Mais M. M. ignore que c'est aussi le portrait du Juif au moyen âge, errant ou non, et encore celui de *plusieurs centaines de mille Juifs* de Pologne, de Galicie et de Roumanie. Ce portrait, sauf le bâton, est celui du Juif, en général. S'il a une longue barbe, c'est que sa loi religieuse lui interdit de se raser et de couper les poiotes de sa barbe. Comme les chrétiens se rasaient, pour la plupart, ils ont été frappés de cette particularité. — « Le Juif-errant a la figure douloureuse. » Il n'était pas le seul au moyen âge, et déjà au XIII[e] siècle un rabbin répondait à un chrétien qui lui demandait la raison de cet aspect : c'est que le malheur nous déprime. — Tous ces malheureux viennent de l'Est, de l'Allemagne, de la Pologne et de l'Autriche. Or, « un exégète

d'une grande érudition, M. Charles Schœbel, a reconnu que la légende du Juif-errant est essentiellement germanique ». L'érudition de M. Schœbel n'était pas si grande puisqu'il a ignoré que la légende était répandue en Italie bien des siècles avant qu'elle apparaisse en Allemagne; c'est ce que M. M. aurait pu découvrir s'il avait connu, l'étude nouvelle de M. G. Paris sur cette question et celle de M. d'Ancona. Mais passons et ne chicanons pas l'auteur sur son érudition. Que ces névropathes viennent de l'Est, la raison en est simple : c'est que l'immense majorité des Juifs habite l'est de l'Europe. Il n'a pu en venir à la Salpêtrière de l'Espagne, par exemple, puisqu'il y en a à peine quelques centaines; il n'en est pas venu non plus de l'Italie, où ils ne sont que quelques milliers. Il est tout naturel que sur une population de cinq ou six millions d'âmes, il arriva plus facilement que certains cas se produisent, qui n'apparaissent pas dans des régions où ils sont une infime minorité. — Ces misérables, dénués de ressources, voyagent « avec leurs cinq sous dans la bourse », ils ne craignent pas de s'embarquer sans provisions de route. Pour la bonne raison qu'ils comptent sur l'esprit de solidarité de leurs coreligionnaires et qu'habitués à la misère, ils ne s'effraient pas d'une privation de plus ou de moins. — Ils sont mal vêtus, tout comme le Juif-errant dont « l'habit tout difforme et très mal arrangé... ». Mais il n'y a pas que ces névropathes qui ressemblent sous ce rapport au Juif, les juiveries du territoire russe en offrent bien d'autres échantillons; sans aller si loin, on en découvrirait quelques-uns même à Paris ou à Londres qui n'ont rien de juif. — Le Juif-errant parle allemand en Allemagne, espagnol en Espagne... et ces névropathes sont également polyglottes. Que M. M. se rende à Constantinople ou dans n'importe quel port du Levant, et il verra les enfants juifs parler jusqu'à sept ou huit langues. Sont-ce pour cela des névropathes ou des Juifs-errants ? — Enfin, « quelles ont été les causes occasionnelles de cette maladie du voyage ? Des traumatismes, des émotions violentes. » Or, — ici il faut citer textuellement, — « n'est-ce pas à la suite d'une émotion poignante, la vue de Jesus-Christ sous la torture du Calvaire, que Cartophilus s'enfuit de sa demeure, et se mit à pérégriner ? » Si ces mots ont un sens, cela signifie que le peuple, au moyen âge, savait *par une tradition authentique* que Cartophilus s'était enfui à la suite d'une émotion, et il en résulterait que M. le Dr M. croit et à cette tradition et à l'histoire même de Cartophilus !... Après cela, M. le Dr M. a le droit de terminer par ces mots : « Cartophilus, Ahasverus, Isaac Laquedem relèvent de la pathologie nerveuse au même titre que les malades dont nous venons de retracer l'histoire. »

MEYER (J.-B.). Joshua and the Land of Promise. Londres, Morgan, 1893; in-8° de 180 p.

MODONA (Leonello). Gli Ebrei et la scoperta dell' America. Cassal, impr. G. Pane, 1893; in-8° de 89 p.

NATHAN (S.-P.). Die Tonzeichen in der Bibel. Program d. Talmud Tora, Realschule zu Hamburg. Hambourg, 1893; in-4° de 42 p.

NEUSTADT (Louis). Die letzte Vertreibung der Juden in Schlesien. Breslau, Th. Schatzky, 1893; in-8° de 23 p.

Les lecteurs de notre *Revue* se rappellent qu'un de nos collaborateurs, M. J. Kracauer, a déjà traité cette question ici (t. XX, p. 108, et non t. XVII, comme le dit M. N.), d'après les documents que M. Neustadt lui avait communiqués. M. N. publie de nouveau ces pièces en corrigeant le texte de M. K., et les accompagne d'un commentaire qui fait mieux comprendre les incidents qui provoquèrent l'expulsion des Juifs de Leobschütz en 1553.

NIEBUHR (Carl). Geschichte des chräischen Zeitalters. Erster Band : Bis zum Tode Josua's. Berlin, Georg Nauck, 1894; in-8° de VII + 378 p.

NIEBUHR (Carl). Versuch einer Reconstellation des Deboraliedes. Berlin, Georg Nauck, 1894 ; in-8° de 48 p.

ROTHSCHILD (Samson). Aus Vergangenheit u. Gegenwart der israel. Gemeinde Worms. Mayence, J. Wirth, [1893] ; in-8° de 29 p. Avec 4 phototypies.

ROTHSTEIN (J.-W.). Das Hohelied. Halle, Mühlmann, 1893 ; in-8° de 61 p.

RUNZE (Georg). Unsterblichkeit und Auferstehung. Erster Teil : Die Psychologie des Unsterblichkeitsglaubens u. der Unsterblichkeitsleugnung. Berlin, R. Gærtner, 1894 ; in-8° de x + 224 p.

Contient dans la deuxième partie le chapitre suivant : Die Negation des Unsterblichkeitsglaubens in Mosaismus, Buddhismus u. Konfucianismus.

SCHILLING (J.). Bibel-Studie über Psalm 71. Riga, 1893 ; in-8° de 15 p.

SCHWARTZ (Adolf). Die Controversen der Schammaiten und Hilleliten. Ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte der Halachah. Vienne, Isr. theolog. Lehranstalt, 1893 ; in-8° de 109 p.

SIEGFRIED (C.). The Book of Job. Critical edition of the hebrew text with notes. Engl. translation of the notes by R. E. Brünnow. Leipzig, Henrichs, 1893 ; in-4° de 50 p. (17e partie des Sacred books of the Old Testament ed. by Paul Haupt). Avec impression en couleurs des divers éléments constitutifs du texte.

SAADIA ben Iosef al-Fayyoûmî. Œuvres complètes publiées sous la direction de J. Derenbourg. Volume premier : Version arabe du Pentateuque. Paris, Ernest Leroux, 1893 ; in-8° de VII + 32 + VIII + 308 p.

SIMON (Joseph). Du sentiment de la nature chez les anciens Hébreux. Nîmes, impr. F. Chastanier, 1893 ; in-8° de 23 p.

Etude charmante qui rappelle Herder.

SMEND (Rudolf). Lehrbuch der alttestamentlichen Religionsgeschichte. Fribourg, Mohr, 1893 ; in-8° de XIX + 550 p.

SPITZER (Sam.). Der Brief bei den alten Völkern, namentlich Hebräern, Römern u. Griechen. Budapest, impr. Sam. Markus, 1893 ; in-8° de 48 p.

STEINSCHNEIDER (Moritz). Jüdische Literatur (in der Realencyclopädie von Ersch u. Grüber, Band 27) Index der Autoren und Personen, nach der englischen Uebersetzung mit einer Concordanz der Seitenzahlen des Originals. Francfort s./M., J. Kauffmann, 1893 ; in-8° de 47 p.

Cet index des noms propres qui se trouvent dans cet article de M. Steinschneider, bien connu de tous les travailleurs, sera le bienvenu, car il permettra de se guider dans cette forêt de choses et de noms. Il ne renferme pas moins de 1,600 numéros.

STERN (Moritz). Urkundliche Beiträge über die Stellung der Päpste zu den Juden. Mit Benutzung des papstlichen Geheimarchivs zu Rom. Kiel, H. Fiencke, 1893 ; in-8° de 192 p.

Nous rendrons compte de cette très utile publication, lorsqu'elle sera terminée.

SULZBACH (A.). Die religiöse u. weltliche Poesie der Juden vom 7. bis zum 16. Jahrh. Trèves, Sigmund Mayer, 1892 ; in-8° de 216 p. (Tirage à part

de la collection : Die jüd. Literatur seit Abschluss des Canons, par Winter et Wünsche.

WAGNER (M.). Die Parteiungen im jüd. Volk zur Zeit Jesu (Pharisäer u. Sadducäer). Hambourg, Verlagsanstalt, 1893 ; in-8° de 31 p.

3. *Publications pouvant servir à l'histoire du Judaïsme moderne.*

ADLER (Liebman). Sabbath Hours. Philadelphie, Jewish publication Society of America, 1893 ; in-8° de XIII + 338 p.

AGNES (Herzogin von Sachsen-Altenburg). Ein Wort an Israel. Mit einem Vorwort des Weiland D. Friedrich Ahlfeld. Leipzig, W. Faber, 1893 ; in-8° de 74 p. (Schriften des Institutum judaicum zu Leipzig, n° 37/38).

BAHR (Hermann). Der Antisemitismus. Ein internationales Interview. Berlin, S. Fischer, 1894 ; in-8° de 215 p.

BLOCH (Armand). Les Juifs russes. Sermon. Bruxelles, impr. Van Dantzig, 1893 ; in-8° de 15 p.

DAL MEDICO (Umberto). L'antisemitismo. Lettera a Enrico Ferri. Rome, Impr. de l'Unione cooperativa editrice, 1893 ; in-8° de 28 p. (Tirage à part de la Nuova Rassegna, I, n° 35).

ERRERA (Léo). Les Juifs russes. Extermination ou émancipation ? Avec une lettre-préface de Th. Mommsen. Bruxelles, librairie européenne C. Muquardt, 1893 ; in-8° de 184 p.

> Un des meilleurs mémoires consacrés à cette question redoutable, dont l'opinion européenne se désintéresse à tort. Ecrit dans un langage ferme et sobre, sans déclamation ni exagération, appuyé sur des documents authentiques et des témoignages sûrs, il a le grand mérite de poser hardiment et nettement les deux termes du problème : extermination ou émancipation. Tant de voix impartiales et sincères, comme celles de MM. Errera, Leroy-Beaulieu, des commissaires du gouvernement américain, du prince Demidoff, finiront-elles par avoir raison des préjugés ?

FRANCK (Adolphe). A la mémoire d'. Discours et articles. Paris, impr. J. Montorier, 1893 ; in-8° de 48 p.

FRIEDEMANN (Edmund). Jüdische Moral u. christlicher Staat. Berlin, Cronbach, 1893 ; in-8° de 45 p.

FRITSCH (Theodor). Antisemiten-Katechismus. 25e éd. Leipzig, H. Bayer, 1893 ; in-8° de 411 p.

GIAVI (Victor). La religion d'Israël. Nouvelle méthode d'enseignement religieux à l'usage de la jeunesse israélite. Paris, Durlacher, 1894 ; in-8° de 295 p.

> La nouveauté de cette méthode consiste dans la numérotation des paragraphes de l'Histoire et du Catéchisme, qui correspond à celle d'un questionnaire placé à la fin. Ce n'est pas le seul mérite de cette publication : les idées y sont présentées sous une forme concrète et vivante et l'auteur a eu raison de ne pas abuser des termes abstraits incompréhensibles aux enfants. Une autre innovation heureuse est le court résumé de l'histoire juive depuis la ruine de Jérusalem jusqu'à nosjours. Peut-être y aurait-il lieu de faire quelques réserves, d'abord pour cette dernière partie : les noms

y sont choisis parfois au petit bonheur : on y chercherait vainement celui de Saadia, par exemple. Le style y est parfois celui de l'éloquence et non d'un livre d'enseignement. Enfin, et ce reproche est pour moi le plus important, destinée à la jeunesse, l'Histoire sainte perd toute sa beauté, sa poésie et sa force éducatrice quand elle est résumée, surtout dans sa première partie, en quelques phrases sèches et vagues. Au risque de violer les lois de l'harmonie et de la composition, il faut reproduire presque *in extenso* ces premiers récits, qu'on gâte à les mutiler. Mais ces réserves faites, la tentative de M. Giavi est une des plus heureuses que nous ayons enregistrées depuis longtemps, et son ouvrage rendra de grands services.

Herr Liebermann v. Sonnenberg als Parteiführer u. Gesinnunggenosse, von einigen Deutsch-Socialen. Leipzig, Hugo-Träger, 1893; in-8° de 139 p.

Holzhausen (Paul). Judenhatz in deutschen Nordseebädern. Mulheim, M. Röder, 1893; 8 p.

Jellinek (Ad.). Ein neuer Morgen. Rede für das Neujahrsfest 5654. Vienne, Moritz Waizner, 1893; 8 p.

Josaphet (Don). Bibel u. Judenthum. Ein Blick aus Israels Vergangenheit, Gegenwart u. Zukunft. Passau, Waldbauersche Buchhdlg., 1893; in-8° de 155 p.

Kahn (S.). La Communauté israélite de Nîmes. Allocution prononcée à l'inauguration de la synagogue de Nîmes. Nîmes, impr. Chastanier, 1893; in-8° de 14 p.

Kaufmann (David). Abschiedsgruss an Sigmund Gompertz. Budapest, 1893; 8 p.

Kohn (Jakob). Assimilation, Antisemitismus u. Nationaljudenthum. Vienne, L. Rosner, 1894; in-8° de 32 p.

Kraszewski (Joseph Ignatius). The Jew. Londres, W. Heinemann, 1893; in-8° de xvi + 409 p.

Lion (Moïse). Feuillets de livres divins et révélations humaines (poésies). Paris, A. Durlacher, 1894; in-8° de 281 p.

Mabille (P.). Apologie des Israélites. Paris, Blum-Salomon, 1893; in-8° de 28 p.

Pour l'auteur, « la race juive est remarquable par son aptitude au travail, par le progrès de sa population et par son unité ethnique, par la supériorité de sa religion monothéiste ». Les intentions de M. M. sont excellentes, ses idées très libérales; mais nous avons peu de goût pour ces sortes de défenses; les Israélites ne demandent pas d'admiration, qu'on s'habitue seulement à les traiter comme les égaux de leurs concitoyens, libres de professer ou de ne pas professer leur religion, voilà leur seul vœu. En tout cas ce contre quoi ils protestent, c'est l'emploi du mot « peuple juif » appliqué aux Israélites contemporains; encore une fois, ils sont une confession religieuse et rien que cela, et même sous la plume d'un défenseur, ce qualificatif erroné les choque et les agace.

Mondschein (Abraham). Eine wahre Geschichte aus dem jüdischen Leben entnommen. Der verlohrene Sohn, übersetzt aus dem hebräischen. Thorn, impr. E. Lambeck, [1893]; in-8° de 17 p.

Nemirowitsch-Dantschenko. Israel in Waffen. Unter den Juden Daghestans. Leipzig, H. Roskoschny, 1893; in-8° de 136 p.

Offenes Sendschreiben an den Fürsten von Bismarck von einem Polen. Zurich, Verlags-Magazin, 1894; in-8° de 80 p.

Pohlmann (Walter). Jüdische Leiden. Neuwied et Berlin, Heuser, 1893; in-8° de 48 p.

Rösel (Georg). Juden u. Christenverfolgung bis in die ersten Jahrhunderte des Mittelalters. Munster, A. Russel, 1893; in-8° de 88 p.

Rösel (Georg). Luther u. die Juden. Ein Beitrag zu der Frage : Hat die Reformation gegen Juda Toleranz geübt. Munster, A. Russel, 1893; in-8° de 40 p.

Rothschild (Baronne Charles de). Pensées suggérées par des textes de la Bible. Trad. de l'anglais. Paris, 1893; in-8° de 197 p.

Rothschild (Clémentine de). Lettres à une amie chrétienne sur les vérités fondamentales du Judaïsme. Traduit de l'anglais. Paris, 1893; in-8° de VI + 90 p.

Scholl (Carl). Hundert Jahre nach Lessing's Nathan. Den Judenhassern zur Beschämung ernsten Juden zur Selbstprüfung. Bamberg, Handels-Druckerei, [1893], in-8° de 196 p.

Tallqvist (Knut L.). Kulturkampen mellan Semiter och Indoeuropeer. Stockolm, Albert Bonniers, [1893]; in-8° de 30 p.

Tallqvist (K. L.) Kulttuuritaistelu seemiläisten ja indoeurooppalaisten välillä. Helsingfors, 1893; in-8° de 24 p.

Weinstein (N. J.). Die drei Ideale des Judenthums. Vienne, impr. Knöpflmacher, 1893; in-8° de 22 p.

4. *Périodiques.*

Archives israélites (Paris, hebdomadaire). 54e année, 1893. — N° 30. Daniel Lévy : Les Israélites à New-York (*suite*, nos 31, 32, 33, 38, 39). — N° 36. A. Ludvipol : Aperçu sur la littérature hébraïque en Russie. — N° 40. Napoléon Ier et les Israélites : Extrait des mémoires du chancelier Pasquier (*suite*, nos 41 et 42) — N° 42. Un centre israélite chez les Kurdes. — N° 43. Léon Kahn : La femme juive dans les synagogues de Paris. — N° 44. Jacques Schaky : Quelques notes historiques sur les us et coutumes des Juifs de Constantinople (*suite*, nos 45, 46, 48, 50). — N° 47. André-Leon Blum : Le sémitisme de Disraéli (*suite*, nos 49, 52). — N° 52. Kimosch : Antisémites bas-bretons.

Jüdisches Litteraturblatt (Magdebourg, hebdomadaire). 22e année, 1893. — N° C. G. Montefiore : Ueber biblische Metaphern (*fin*, n° 33). — Nathan Grün : Eine Gemeindeordnung der israel. Gemeinde in Prag vom Jahre 1767 (*fin*. n° 33). — N° 34. A. Rothschild : Unsterblichkeits- u. Auferstehungsglaube kein Hinderniss für Feuerbestattung. — Ueber die Aussprache des ש. — N° 35. B. R. : Luthers Urteile über die Juden. — Rothschild : Die Benedictionen in der jüd. Liturgie. — N° 36. M. A. Davis : Die ersten Juden in Winchester. — N° 37. Ludwig Pick : Rosch-Haschana Studie. — B. R. : Das Urteil einer Christin über das jüd. Gebet (Nahida Remy). — Geldfahn : Eine alte Synagogenordnung

(Die Parschijoth Schekalim u. Sachor; Piska Dirschu, *suite*, nos 38, 39, 41, 42, 43). = = N° 38. J. Herzberg : Der Begriff « Kadosch » u. seine Gegensätze (*fin*, n° 39). = = N° 40. Kronberg : Das Sendschreiben « Iggereth Themau » von Maimonides (*suite*, nos 41, 42, 43). — R. : Die mehrfache Bedeutung von « Azereth ». — = N° 41. S. Schweinburg-Eibenschitz : Zwei interessante Urkunden über Juden (sur les Juifs de la Styrie). — A. Kaminka : Zur Erklärung von Ijob, XXXVIII, 12-14. = = N° 44. Chotzner : Ueber die frühere u. jetzige jüd. Bevölkerung Irlands (*suite*, nos 45, 47). — B. Königsberger : Zur Erklärung Hiob, XXXVIII, 12. = = N° 45. Die Bibel u. der Orient. = = N° 46. Otto Moser : Zur Geschichte der Juden in Leipzig. — A. Eckstein : Samuel aus Babenberg (*fin*, n° 47). — J. Feinstein : Zur Erklärung der Verse 11-16 im 38. Kap. des Buches Hiob. — = N° 47. L. Cohen : Jüd. Sitten u. Gebräuche bei verschiedenen Völkern. = = N° 48. Alphonse Levy : Heinrich der Erlauchte u. die Juden der Markgrafschaft Meissen (*fin*, n° 49). — Kronberg : Das Ei des Columbus in der Mischna Nasir 10 *a* (*suite*, nos 49, 50). = = N° 49. Leopold Herzet : Beiträge zur Erklärung unklarer Bibelstellen (Deut., XXXII, 5). — = N° 50. Julius Oppert : Die jüngsten assyriol. Entdeckungen u. die Bibel. — L. Cohen : Zur Rätselkunde. = = N° 51. Singer : Ein Wort an Israel von Agnes Herzogin von Sachsen-Altenburg. — Hertzel : Erklärung unklarer Bibelstellen (II Samuel, XII, 23-24).

Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums (Breslau) 37e année, 1893; nouvelle série, 1re année. = = N° 9, juin. David Kaufmann : Ein Uebersetzungsfehler bei den Synoptikern (sur la correction proposée par M. Chwolson à saint Mathieu, XXVI, 17, qui aurait porté, dans l'original araméen : ויומא קדמיא דפטירייא קרב וקרבו : תלמידוהי לוה ישוע ואמרו. M. K. n'admet pas qu'on ait pu écrire : le *premier* jour de Pâque *approchait*). — J. Derenbourg : Ueber einige dunkle Punkte in der Geschichte der Juden. — W. Bacher : Zur Biographie Elija Levita's. — Moritz Steinschneider : Miscellen (*suite*, n° 11; XXXVIII, n° 2). — Max Freudenthal : Die ersten Emancipationsbestrebungen der Juden in Breslau (*suite*, nos 10, 11 et 12). — = N° 10, juillet. K. Kohler : Ueber die Ursprünge und Grundformen der synagogalen Liturgie (*fin*, n° 11). — J. Theodor : Der Midrasch Bereschit rabba (*suite*, t. XXXVIII, n° 1). — A. Epstein : Studien zum Jezira-Buche und seinen Erklärern. — D. Simonsen — Unechte Verse in שיר השירים. — I. Löw : Miscellen. — = N° 11, août. J. Fürst : Zur Erklärung schwieriger Stellen in Talmud u. Midrasch. — Alexander Kohut : Die Hoschanot des Gaon R. Saadia (*fin*, n° 12). = = N° 12, septembre. D. Chwolson : Ueber das Datum im Evangelium Matthäi, XXVI, 17. = = 38e année, n° 1, octobre. S. Kohn : Samareitikon u. Septuaginta (*fin*, n° 2). — P. G. von Möllendorf : Das Land Sinim. — J. Guttmann : Die Beziehungen des Johannes Duns Scotus zum Judenthum. — M. Steinschneider : Pseudo-Juden u. zweifelhafte Autoren. = = N° 2, nov. L. Lœwenstein : Jüdische u. jüdisch-deutsche Lieder. — David Kaufmann : Eine Blutbeschuldigung um 1654 in Grosspolen u. Jakob b. Naftali aus Gnesen als Sendbote zum Papste nach Rom. — D. Simonsen : Notiz (une dédicace hébraïque de Paul Fagius). = = N° 3, déc. F. Rosenthal : Das letzte Passahmahl Jesu u. der Tag seines Todes. — Adolf Büchler : Die Bedeutung von עדות in Chagiga III u. Megilla IV, 10. — Leo Bardowicz : Das allmähliche Ueberhandnehmen der matres lectionis im Bibeltexte u. das rabbinische

Verbot, die Defectiva plene zu schreiben. — W. Bacher : Zur Geschichte der Ordination. — David Kaufmann : Die jüdischen Schüler des Antonius Musa Brasavola in Ferrara.

Israelitische Monatsschrift (supplément de la Jüdische Presse, Berlin). 23e année, 1893. — N° 8. D. Hoffmann : Zur Lexicographie des Talmuds. — N° 9. Al. Kohut : Die Entdeckung Amerika's in der gleichzeitigen hebr. Litteratur (*suite*, n° 10). — Magnus Weinberg : Die Almosenverwaltung der jüd. Ortsgemeinden im talmud. Zeitalter. — N° 11. M. Rosenmann : Die Marranen.

Die Neuzeit (Vienne, hebdomad.). 33e année, 1893. — N° 31. J. Hamburger : Die Messiasse im Judenthum (*suite*, n°s 33, 34, 35). — N° 31. Alphl. : Die Orgel beim jüdischen Gottesdienste (*suite*, n° 35). — N° 48. S. Schweinburg-Erbenschütz : Ein Majestätsgesuch (*suite*, n°s 49, 50). — N° 50. Aus der Geschichte der Gemeinde Kremsier (*suite*, n° 51).

The Jewish quarterly Review (Londres). Tome V, 1893. — N° 20. C. G. Montefiore : Hebrew and greek ideas of Providence and divine retribution. — Michael Adler : The emperor Julian and the Jews. — Henry Lucas : Specimens of a metrical english version of poems by Jehudah Halevi. — Oswald John Simon : Missionary Judaism. — Critical notices. — Tome VI, n° 21. A. Buchler : The reading of the Law and Prophets in a triennial cycle (2e article). — E. Harris et L. M. Simmons : Jewish religious education. — S. Krauss : The Jews in the works of the Church Fathers (2e article). — C. G. Montefiore : Mr. Smith, a possibility. — L. Abrahams : Miss Smith, an argument. — H. Hirschfeld : Jewish arabic liturgies. — S. Schechter : Notes on hebrew mss. in the University Library at Cambridge (6e article). — Critical notices. — R. H. Charles : A new translation of the book of Jubilees. — Ignaz Goldziher : Ibn Hûd, the Mohammedan Mystic and the Jews of Damascus. — A. Bevan : The sing given to king Ahaz. — Neubauer : Elhanan, son of Shemariah ben Elhanan.

Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft (Giessen, semestriel). 13e année, 1893. — N° 2. Peritz : Ein Bruchstück aus J'hûdah Hajjug's arabischem Werke über die hebr. Zeitwörter mit schwachen Stammlauten. — Gunkel : Nahum I. — Valeton : Das Worte *herit* bei den Propheten u. in den Ketubim. Resultat. — Preuschen : Noch einmal das Origenesfragment. — Beer : Zu Hosea XII. — Bacher : Das Merkwort *pardes* in der jüd. Bibelexegese. — Klostermann : Nachricht. — Giesebrecht : Berichtigung zu Holziger's Schrift. — Goldziher : Ueber Bibelcitate in muhammedanischen Schriften. — Stade : Ps. 17, 10. — Bibliographie.

Allgemeine Zeitung des Judenthums (Berlin, hebdomadaire). 57e année, 1893. — N° 33. Heinrich Gross : Die Juden im Schatten der Alhambra (*fin*, n° 34). — N° 37. Hall Caine : Der Jude in der Litteratur (*suite* n° 38). — N° 38. M. Kayserling : Die erste in Amerika gedruckte jüd. Schrift. — N° 40. Georg Brandes : Der Zusammenhang des alten u. des neuen Testaments (*suite*, n° 41). — N° 42. Josef Jacobs : Die Volksmärchen u. ihre Verbreitung durch die Juden (*suite*, n°s 43, 44, 45). — N° 46. Albert Katz : Hillels Leben u. Wirken.

5. *Notes et extraits divers.*

— M. Morris Jastrow a publié dans le *Journal of biblical Litterature*, 1893, p. 61-72, une étude sur le fameux mot *Ia-ou-dou* qui se trouve dans les inscriptions de Tell-El-Amarna. M. J. défend contre le P. Delattre (voir *Revue*, t. XXVI, p. 156) l'identification de ce mot avec celui de Iehouda, et il traduit *Amebuti-Ia-ou-dou* par les « hommes de Juda ».

= Notre savant collaborateur M. W. Bacher, qui est infatigable, a publié dans le Journal asiatique allemand (*Z. D. M. G.*, XLVII, p. 487-514) un compte-rendu étendu de l'édition de l'Aruch par M. Kobut. C'est un chef-d'œuvre de science et d'impartialité. Il était impossible de mieux montrer les mérites et les défauts de cette entreprise de longue haleine. L'autorité de M. Bacher dans les études persanes donne plus de poids encore aux critiques qu'il adresse à la singulière prédilection de M. K. pour les étymologies des termes talmudiques par le persan. Un pareil compte-rendu ne peut qu'honorer M. K., dont l'œuvre, malgré ses défauts, sa prolixité, son indécision dans le choix des étymologies, est appelée à rendre de grands services.

— M. Bacher vient aussi de consacrer une savante étude à l'exégèse de Juda ibn Balam d'après l'édition qu'en a faite, dans notre *Revue*, le vénéré maître des études arabico-hébraïques, M. Joseph Derenbourg (*Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* de B. Stade, 1893, XIII, p. 129-155).

= Encore un nouveau mémoire sur les persécutions des Chrétiens à Nedjran (J. Deramey, *Revue de l'Histoire des Religions*, juillet-août 1893), malheureusement d'une obscurité désespérante. Pour s'y orienter, il faut au préalable avoir étudié les travaux consacrés à cette question par MM. l'abbé Duchesne et J. Halévy (*Revue*, XVIII, 16 et 169; XX, 220; XXI, 73). M. Deramey n'apporte, d'ailleurs, au débat aucun document nouveau ni aucun argument de poids. Pour démontrer l'historicité du récit de Simon de Beth Arscham, sur lequel repose la croyance qu'a tenté de détruire M. Halévy, M. D. se contente de présomptions sentimentales. C'est peu.

= Dans le même numéro de la *Revue de l'Histoire des Religions*, notre savant collaborateur, M. I. Goldziher étudie la notion de la « Sakina » chez les Arabes, qui est un avatar de la « Schekhina » des Juifs. M. G. en retrace l'évolution : de la représentation d'un objet réel et visible, ce mot a fini par ne plus désigner qu'une qualité morale. Peut-être n'eût-il pas été superflu, avant d'étudier cette transformation d'une idée étrangère, de déterminer avec précision le sens qu'avait ce mot chez les Juifs à l'époque où a pu se produire l'échange. Il est remarquable que la première conception de la « Sakina » chez les Arabes marque un recul sur celle des rabbins qui s'accordaient à y voir la présence mystique de la divinité elle-même. Cette altération doit-elle être imputée à l'ignorance des Arabes ou à la maladresse des Juifs qui ont été leurs maîtres ?

= On a fait quelque bruit en Angleterre de la publication d'un apocryphe juif dont le nom seul avait survécu (M. R. James, *The Testament of Abraham*). Fabricius a déjà édité, il est vrai, une œuvre portant le

nom de Testament d'Abraham, mais qui n'a rien de juif. Ce nouveau texte serait-il, enfin, celui que signalent, entre autres, la Stichométrie de Nicéphore et Origène? Nous n'examinerons pas s'il répond aux renseignements qu'ils nous en donnent, — et, en fait, il n'y répond pas, — mais nous avons peine à y reconnaître une œuvre juive. Sans doute, le récit de la mort d'Abraham rappelle l'histoire de R. Josué ben Levi : comme ce rabbin, le patriarche trompe son conducteur qui lui montre le monde ; de même qu'il rappelle la mort de Moïse en faisant exhaler l'âme d'Abraham dans un baiser de la mort. Mais ce sont justement ces analogies qui doivent mettre en défiance, les données juives y sont tellement défigurées et dénaturées qu'on ne comprend pas qu'un Juif se soit trompé à ce point. Qu'on en juge par ce trait. D'après le Midrasch, dont s'inspirent aussi les traditionnistes musulmans (voir Grünbaum, *Neue Beiträge zur semitischen Sagenkunde*, p. 183), c'est Dieu même qui aspire la vie du prophète dans un baiser; d'après notre apocryphe, Dieu, ne pouvant décider Abraham à mourir, lui dépêche la mort, qui lui donne sa main à baiser sous prétexte que ce baiser apportera à Abraham des forces nouvelles. Ce Testament est vraisemblablement l'œuvre d'une secte chrétienne, comme la *Caverne des Trésors* et le *Livre d'Adam*, qui ont aussi quelque notion du Midrasch.

— Puisque nous parlons du *Livre d'Adam*, que M. Schürer considère encore comme un midrasch juif, rappelons que M. Jagic vient de consacrer une étude intéressante aux versions slaves de cet apocryphe Slavische Beiträge zu den biblischen Apocryphen, I. Die altkirchenslavischen Texte des Adambuches). Grâce à ces textes, nous pouvons restituer les chapitres qui manquent à la version grecque (Apocalypse de Moïse) et qui se lisent dans le latin (Vita Adæ et Evæ).

— Le R. P. Fitel Fita poursuit le cours de ses belles études sur l'histoire des Juifs d'Espagne. Les découvertes qu'il fait dans ce domaine ne se comptent plus. Nous relevons dans le *Boletin de la real Academia de la historia*, t. XX, p. 462 et suiv. (mai 1892), compte-rendu des opérations de l'Inquisition de Ciudad-Real, de 1483 à 1485. Comme on le devine, les judaïsants ou marranes y figurent en nombre. — T. XXII, p. 171 (février 1893) : Les Juifs de Galice au XI^e^ siècle. — Enfin, t. XXIII, p. 369 (novembre 1893), travail des plus complets sur la *Censura et Confutatio libri Talmud* qui a été déjà étudiée ici-même par Isidore Loeb et Graetz *Revue*, t. XVIII, p. 231 et suiv., t. XX, p. 237 et suiv.). M. F. Fita identifie tous les noms propres qui sont relatés dans ce texte et reconstruit avec sa science bien connue l'histoire de ce mémoire qui devait servir à l'Inquisition de Ségovie contre les marranes. — Dans le numéro de février 1893 du même recueil, M. Ramon Santa Maria a publié justement un document du même genre provenant de l'Inquisition de Valence. C'est un manuel contenant la liste des rites et cérémonies dont l'observation constitue contre les marranes la preuve de leur réjudaïsation. Le deuxième chapitre est particulièrement remarquable par son titre : « Declaraciones de las ceremonias de los ritos judaycos declarados por cierto judio Rabbi ». Là aussi c'était donc un Juif, un rabbin même, qui avait dû dénoncer les usages qui sont observés par les Juifs. Et il faut reconnaître que ces déclarations sont exactes.

— Dans son *Histoire des tribunaux de l'Inquisition en France* (Paris, Larose, 1893, in-8° de 567 p.), M. L. Tanon a réservé un chapitre aux rap-

ports de cette institution avec les Juifs. L'auteur aurait tiré quelque profit de notre opuscule : *Les Juifs et l'Inquisition dans la France méridionale* (Paris, 1891). M. T. adopte un peu trop aveuglement la doctrine de saint Thomas, reprise par Eymeric, sur les raisons qui, en principe, affranchissent les Juifs de la juridiction de l'Inquisition. Ce n'est pas parce qu'ils rendent hommage à la vérité qu'ils y échappent, c'est parce que ce tribunal exceptionnel était chargé uniquement de défendre la foi contre les hérésies et que le Judaïsme n'est pas une hérésie, mais une autre foi, une *perfidie*. En outre, le pouvoir civil n'abandonnait pas de bon gré ceux qui, à ses yeux, étaient uniquement le gage de revenus sérieux.

= Le beau livre de M. Anatole Leroy-Beaulieu, *Israël chez les nations*, a été l'objet d'un grand nombre de comptes-rendus. Un des meilleurs est assurément celui de M. Eugène d'Eichtal (*Revue critique*, 1893 ; 2e semestre, n° 35-36). C'est un honneur pour le Judaïsme d'être défendu par les représentants les plus éminents du libéralisme et de la science.

= Une deuxième édition française de *Palestine et Syrie* de Baedeker vient de paraître. Elle correspond à la troisième édition allemande. Elle est l'œuvre de M. A. Socin et a été remaniée et mise à jour par M. Benzinger. Ce n'est pas seulement le voyageur qui pourra tirer profit de cet excellent manuel, l'historien, le géographe et l'archéologue y trouveront des renseignements sûrs et de précieux éléments de travail. Nous recommandons surtout les cartes, qui paraissent admirablement exécutées.

= On sait que Mgr d'Hulst, recteur de l'Institut catholique de Paris, avait publié une brochure intitulée *La question biblique* (Paris, Poussielgue, 1893; in-8° de 55 p.), dans laquelle il se déclarait partisan d'une *exégèse large*. C'est dans le même esprit, d'ailleurs, qu'était fait, dans cet établissement, le cours d'exégèse par M. l'abbé Loisy. Cette brochure provoqua un article virulent du P. J. Brucker, de la Société de Jésus, qui dénonça l'hérésie d'une telle conception (*Etudes religieuses*, numéro de mars). L'affaire fut portée devant le Pape, qui trancha la question par l'encyclique *Providentissimus Deus* : c'est la condamnation, non sans phrases, des études libres ; liberté absolue... à la condition d'accepter l'enseignement traditionnel de l'Eglise. Mgr d'Hulst s'est incliné et avec lui tout le corps de l'Institut catholique, à l'exception, semble-t-il, de l'abbé Loisy. Dans sa lettre du 16 décembre, Léon XIII enregistre leur soumission.

= Au 1er février va paraître à Vienne une nouvelle revue rédigée en hébreu (תורשיה) sous la direction de M. Brainin. Conçue sur le plan de la *Revue des Deux-Mondes*, elle renfermera surtout des articles de longue haleine et des travaux de vulgarisation. Le prix de l'abonnement est de 20 fr. par an. (S'adresser à Vienne, IX, Georg Siglgasse, 2.)

= L'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres vient, enfin, de publier le XXXIe volume de *l'Histoire littéraire de la France*, qui contient les *Ecrivains juifs français du XIVe siècle*. Sous ce titre, M. Neubauer en a publié un tirage à peu d'exemplaires, que nous sommes heureux de pouvoir offrir à nos sociétaires au prix réduit de 12 fr. 50. Nous croirions leur faire injure en leur recommandant ce bel ouvrage, indispensable à tous ceux qui s'intéressent à l'histoire et à la littérature des Juifs en France.

ISRAEL LÉVI.

KRAUSS (Samuel). **Zur griechischen und lateinischen Lexicographie aus jüdischen Quellen** (Tirage à part de la *Byzantinische Zeitschrift*, II, 3 et 4). Leipzig, 1893.

Les mots grecs et latins, si nombreux dans la littérature rabbinique, ont été de longue date un sujet d'étude. Les efforts tentés pour expliquer ces rejetons étrangers remontent jusqu'à l'époque talmudique, car, avec la décadence de la civilisation gréco-romaine, la connaissance des langues de l'Hellade et de Rome diminua aussi progressivement chez les Juifs, et beaucoup de mots usités par les maîtres anciens devinrent obscurs pour les modernes. A l'époque post-talmudique, ce furent surtout les gaonim des Académies babyloniennes, les continuateurs immédiats du Talmud, qui s'efforcèrent d'expliquer ces restes juifs des langues classiques devenues complètement étrangères pour eux. Il est vraisemblable que l'auteur de l'*Arouch* s'est borné à rassembler les productions des Gaonim. Depuis Nathan ben Yehiel, beaucoup de savants se sont distingués, comme on sait, en essayant de déchiffrer ces énigmes que leur nouvel accoutrement sémitique rend tout à fait étranges et incompréhensibles.

Depuis le réveil de la science chez les Juifs, les savants modernes ont continué l'œuvre des anciens. Le résultat est fort riche, trop riche malheureusement. Car tous les érudits qui se sont occupés de l'explication des mots étrangers n'avaient pas la science et la sagacité d'un M. Sachs ou d'un Joseph Perles. Beaucoup entreprirent cette tâche, rendue ardue par la négligence, munis, pour tout outil, d'un dictionnaire grec et latin ; il est donc naturel qu'en travaillant ainsi, on ait amené au jour beaucoup de gravois, qu'il faut déblayer avant d'arriver à la connaissance exacte. Le triage des matériaux constitue, par conséquent, par lui-même un travail d'un grand mérite.

Ce mérite appartient au plus haut degré à l'auteur du travail que nous analysons. Parmi les nombreuses étymologies justes ou fausses de cet ordre, il a choisi et réuni, avec une prudence digne de louange et avec un regard sûr, celles qui peuvent servir à enrichir les lexiques grec et latin. Il est vrai que les érudits plus anciens, notamment Sachs, Graetz, Rappoport et d'autres, ont remarqué déjà que dans les écrits juifs de l'antiquité on a employé des mots grecs et latins et des formes de mots qui ne sont pas consignés dans les lexiques de ces langues, mais aucun n'a compris si nettement ce problème et n'a surtout tenté, comme notre auteur, de réunir ces mots nouveaux et de les employer à enrichir la lexicographie classique. M. Krauss est le premier qui se soit appliqué à cette tâche et qui l'ait menée à bien, grâce à sa connaissance des deux littératures et à sa méthode philologique. Outre l'analyse des matériaux existants, l'auteur a réussi aussi à produire de nouveaux résultats qui sont pour la plupart plausibles.

Il traite en tout de soixante-quatre mots nouveaux, qu'il présente en cinq groupes :

1° Noms grecs et latins méconnus, c'est-à-dire noms qui manquent dans les lexiques, quoiqu'on les trouve dans la littérature classique, ou bien qui sont mal interprétés ; en signalant la présence de ces noms en hébreu, il s'agit d'en fixer le sens précis ;

2° Noms qui en hébreu ont une forme différente de celles qu'ils ont dans les lexiques et pour lesquels il faut démontrer que la forme nouvelle a pu très bien exister à côté de la forme connue ;

3° Nouveaux noms composés ; il s'agit de prouver que ces mots nouveaux sont composés d'après les lois générales de la langue grecque ;

4° Mots qui en hébreu ont reçu un sens tellement différent du sens usuel qu'ils paraissent devoir être pris pour des mots nouveaux ;

5° Mots nouveaux au sens propre du mot, c'est-à-dire qui ne se trouvent pas du tout dans les lexiques.

Nous passons maintenant aux points de détail.

Sous le n° 1, l'auteur traite du passage midraschique suivant (sur I Samuel, XIX, 13, c. 22) :

ותיקח מיכל את התרפים וגו׳ אמר ר׳ אבא בר כהנא ר׳ אייבו אמר עשרה נקודים של ברוקלי.

L'auteur, s'appuyant sur l'explication de S. D. Luzzatto, interprète ainsi cette glose : « Il est rapporté au nom de R. Aybo : Dix perruques (נקוסים, pluriel hébreu de ὄγκος) de masques (ברוקלי βρύκελοι), le chiffre 10 étant ici une exagération agadique. » Ces derniers mots doivent être rayés, car dans l'édition de Venise de 1546, qui concorde avec l'édition *princeps*, il n'y a pas ר׳. Luzzatto, que notre auteur cite, ne sait rien du ר׳, et dans l'édition nouvelle de Buber, cette leçon n'est pas indiquée. Du reste, cette édition porte ברולקי, terme qui est aussi cité par Luzzatto et qui peut être lu facilement comme s'il y avait un ר׳. Notre auteur dit donc injustement de Mussafia « Mussafia lit ברולקי, leçon qui n'existait pas et qu'il a inventée en faveur de sa traduction par *veriloqui*, fraude pieuse que Kohut, II, 18 *b*, lui reproche déjà (501) ». Ailleurs, l'auteur dit : « Par contre N. Brüll, *Jahrb.*, I, 169, objecte avec raison que la leçon ברוקלי est dûment confirmée et doit être maintenue (502). » ברולקי n'est pas une fraude pieuse et ברוקלי n'est pas confirmé par des exemples probants.

Quant à l'explication de ce passage, il faut remarquer que l'auteur soutient avec raison que la note agadique ne se rapporte pas nécessairement aux mots du texte cité et qu'il peut s'agir dans notre passage aussi bien de l'explication de כביר העזים que de תרפים. Mais cela ne nous tire pas d'embarras, car le docteur du Talmud n'entendait pas résoudre la question de savoir comment Michal réussit à tromper les serviteurs de Saül, mais celle qui concerne la présence de Teraphim dans la maison de David, chose qui à son point de vue lui paraissait bien étrange. Le Midrasch, dans *Gen. rabba*,

LXXIV, 5, cherche à résoudre la même difficulté (éd. Wilna, 285 *a* et passages parallèles). D'après le système de l'auteur, l'Amora n'aurait pas parlé de l'existence des Teraphim, ce qui n'est pas plausible. En outre, d'après son explication, il faudrait que le Midrasch portât נקוסים ובחוקלי, et non נקוסים של בחוקלי, car il dit : « Les Teraphim formant le trône, un masque de tragédie il s'agissait de faire croire à la maladie de David) formant le visage surmonté d'une perruque, sans doute d'une ressemblance absolue avec la chevelure de David (!), cela devait rendre la supercherie parfaite. » Remarquons encore que le pluriel נקודים, ou, d'après la leçon corrigée, נקוסים, paraît aussi se rapporter plutôt au pluriel תרפים qu'au singulier כסוי הפנים. Après, comme avant, on peut dire du passage en question : *non liquet*.

La citation tirée de Abot d. R. Nathan, éd. Schechter, p. יח (l. עד שבאו אלו דיוסבלא (505 fine), n'est pas exacte. Il y a le singulier שבא, ce qui rend la leçon דיוסבין invraisemblable. — Nous ne comprenons pas pourquoi, au n° 8, on ponctue אֲבָדוֹקוֹס = Εὐτοκος, et, n° 9, אַבָּטוֹלְמוּס = Εὐτολμος. Pourquoi le premier nom a-t-il deux *o* et le second deux *ou* ? Le nom d'Eutokos, J. *Megilla*, 71 *a*, est déjà établi par Graetz, IV, 2e éd., 309, note 1, et par M. Kohut. Quant à l'explication de tout le passage, il faut observer que, au lieu de לישנרין (d'après l'auteur : rhéteur), R. Nissim Gerundi, cité par קרבן העדה, lit דולשנרין, leçon également adoptée par Graetz (*l. cit.*), parce qu'elle convient mieux au contexte. Mais לשנרין aussi peut être pour le mot *délateurs* avec aphérèse du דו, aphérèse dont il existe des exemples; l'auteur lui-même en cite dans un autre endroit de son ouvrage.

Le n° 11 traite du *Notaricon*, M. Krauss dit, à ce sujet : « Cette méthode du Notaricon obtint dans la suite une faveur telle qu'on se crut obligé d'en retrouver déjà l'emploi dans l'Ecriture Sainte (אברהם = אב המון גוים, b. *Sabb.*, 105 *a* = *Gen. r.*, ch. XLVI, 6 ; cette méthode fut même comptée parmi les règles d'après lesquelles il faut interpréter l'Ecriture Sainte (dans le grand Midrasch provenant du Yémen — מדרש הגדול — dans les Königsbergers Monatsblätter für die Wissenschaft des Judenthums [1], 1890, livraison de décembre, p. III, on indique comme 31e règle נוטריקון (גילשון). Les mots placés entre parenthèses semblent indiquer que cette règle ne se trouve donnée comme règle exégétique que dans le Midrasch mentionné, qui sous sa forme actuelle est d'une époque très tardive, tandis qu'en réalité, elle est contenue dans toutes les versions de la Baraïta d'Eliézer ben Yosé Haggelili ; seulement elle y figure, non pas comme 31e règle, mais comme 30e.

L'étymologie inconnue du mot אדריכל amène l'auteur à admettre un sens forcé, qui apparaît clairement par la juxtaposition des différentes modifications que le mot a dû subir selon lui. אדריכל =

[1] Exactement : *Monatsblätter für die Vergangenheit und Gegenwart des Judenthums*.

ἐντολικάριος « entrepreneur de bâtiments ». Les modifications sont les suivantes : ἐντολικάριος = endolicarios = edolikarios = adolikarios = adlikarios = adrikalios = adrikal. Même si on admettait comme possibles toutes ces transformations, quoique nulle part on n'en trouve une seule, ce qui devrait donner à réfléchir, on ne pourrait cependant accepter l'étymologie de notre auteur, car elle donne au mot en question un sens qui ne permet pas d'expliquer les passages des textes. Le mot ne peut signifier que *architecte*, et non *entrepreneur de bâtiments*. Dans un des passages cités (*Nombres rabba*, ch. IX) il y a expressément « architecte » ; en un autre passage, dans la Baraita (b. *Baba meçia*, 118 *b*), on indique la série suivante d'ouvriers occupés à une construction ou à la préparation des matériaux nécessaires pour une construction : 1° le tailleur de pierres (חצב) ; 2° le sculpteur de pierres (שתת) ; 3° le roulier (חגר) ; 4° le manœuvre (בקף) ; 5° le maçon (בנאי) ; et, enfin, 6° אדריכל, d'où il ressort indubitablement que אדריכל ne peut être que l'*architecte* et non l'*entrepreneur*. M. Krauss traduit donc à tort, dans l'intérêt de l'étymologie qu'il a donnée, par ces mots : « Quand le maçon a déjà remis (le bâtiment) à l'entrepreneur », car là il ne s'agit pas d'un bâtiment terminé, mais d'un bâtiment en voie de construction. Les maçons sont les ouvriers de l'architecte, qui inspecte leur travail et l'approuve. S'il s'agissait d'un entrepreneur, qui n'est responsable que quand le bâtiment lui a été remis achevé, on ne pourrait guère comprendre l'autre passage du Talmud (*ib.*), d'après lequel le dommage causé par la chute d'une pierre branlante de la muraille doit être supporté par l'Adrichal, puisque, n'ayant pas à s'occuper de la construction, il n'a de ce chef aucune responsabilité ; en outre, il est fort insolite qu'une pierre d'un édifice nouvellement construit puisse branler. Il est évident qu'il n'est pas question d'un bâtiment terminé et, par suite, d'un entrepreneur. Du reste, je doute que l'antiquité ait connu des entrepreneurs dans le sens actuel du mot. L'auteur observe fort judicieusement (514) qu'on ne peut, à cause de l'étymologie, sacrifier le sens d'un mot exigé par le contexte. Aussi nous tiendrons-nous, pour « Adrichal » (Ardichal), au sens nullement douteux exigé par la plupart des passages, et nous continuerons à considérer l'étymologie du mot comme énigmatique.

Dans le passage de la Tosefta (*Baba batra*, III, 3 ; 402) : המוכר את המרחץ מכר הבתים הפנימים והבתים החיצונים בית הורות בית היקנין בית האולירין אבל לא מכר לא את התורות ולא את היקנין ולא את המגדלין שבתוכה, le mot המגדלין est traduit par « tours » et suivi d'un point d'interrogation (n° 20). Il signifie ici, comme en beaucoup de passages, des *armoires*. Ce sens répond bien au contexte. Dans la vente d'un bain est compris tacitement la chambre des chaudières, la chambre des cheminées et la chambre des garçons de bain. Les ustensiles se trouvant dans ces pièces ne sont pas compris dans la vente, par exemple : la chaudière, la cheminée et les armoires de la chambre des gens de service. Il résulte de ce passage

avec une entière évidence que ces armoires n'existaient que dans la chambre des garçons de bain, où elles servaient à conserver l'huile ou le linge nécessaire pour le bain. (Sur l'emploi de l'huile au bain, v. j. *Schebiit*, 8,2 = 38 *a*, 28.)

Au n° 28, l'auteur cite un mot piquant : אנדרולינסיה = ἀνδρολαψία, forme qui ne se retrouve plus une seule fois dans les exemples cités. Il faut lire אנדרולעסיא ou אנדרולעסיא. On cite bien de *Bamidbar r.*, XVIII, 9, passage que je n'ai pas retrouvé, אנדרולעסיא, mais cette variante paraît une faute d'impression. En tout cas, l'auteur, qui insiste avec raison sur la précision nécessaire au philologue, devait, dans le cas précité, indiquer qu'il établissait une forme nouvelle (ס = ס). — Dans פרוטוכמיא = πρωτοχαμεία, le dagesch dans le *mem* n'est-il pas une faute d'impression? De même, certains dagesch placés dans d'autres mots me paraissent inexplicables. Pourquoi, par exemple, le *yod* dans les deux mots précités et dans אפרכלריא apimulia (n° 36), etc., a-t-il le dagesch, tandis que dans גזיכיא (n° 47), il n'y en a pas? Si, dans ce dernier, il manque par une faute d'impression, il faudrait indiquer le motif pour lequel il y aurait un dagesch, et pourquoi γενέσια n'est pas plutôt = גניסיא, avec un scheva sous le ס. Nous n'attachons aucune importance particulière à ces minuties, la certitude en cette matière étant difficile à établir, mais la logique exigerait au moins de la rigueur dans les procédés.

Au n° 46, il est question de la Mischna d'*Aboda Zara*, I, 3 (et non I, 1, comme il est indiqué p. 536 et 538). La mischna est ainsi conçue :

יאלו אידיהן של נכרים קלוסיא וסטרוניא וקרטיסין ויום גניסיא של מלכים ויום הלידה ויום הסיחה.

Avant de traiter la question principale, je ferai les remarques suivantes. L'auteur, s'appuyant sur la Tosefta (*ibid.*, I, 4), explique fort judicieusement que יום טאהוד בי את המלכות est la traduction du mot קרטיסין. La question que pose M. Krauss, à savoir s'il s'agit des Romains ou des empereurs, est oiseuse. Du reste, les Juifs ne pensaient habituellement qu'aux Romains oppresseurs, et non aux Césars, qu'ils voyaient rarement. Comme il n'avait pas encore été question de rois, מלכים, les mots en question ne peuvent se rapporter à eux. Si les Juifs ont pensé à un potentat romain, c'est plutôt la figure du gouverneur de la Syrie que celle de l'empereur qui leur vint à l'esprit. Le passage de la Tosefta : קלנדא אעפי שהכל עושין אין אסור אלא לפולחין בלבד devient très clair par la disposition légale qui précède, savoir qu'il est défendu seulement d'avoir des relations avec la ville, le peuple ou la famille qui prend part à la célébration d'une fête païenne. La Tosefta veut dire qu'à l'époque des *Calendes*, quoique cette solennité soit une fête générale adoptée par toutes les cités, les peuplades et les familles, il n'est défendu d'avoir des relations qu'avec ceux d'entre les païens qui la célèbrent *effectivement*. Qu'on compare à cela l'opinion analogue citée au nom

de R. Yohanan (b. *A. Z.*, 8 *a* et j. *ibid*, 39 *c*, l. 24). Le sens du passage est tout à fait clair. Dans le Jérusalmi, le même terme est employé : לבלחין b. לעבדיה. Ces expressions désignent l'idolâtrie que le Talmud voit dans chaque fête païenne. L'auteur traduit d'une façon singulière par ces mots « Kalendæ... obzwar von allen gefeiert ist dennoch nur für die Priester (?) geheiligt ». C'est une méprise complète, car quel est le mot qui doit signifier « geheiligt » ?

Nous arrivons maintenant à la difficulté principale. Que signifient ces mots de la Mischna יום הלידה ויום הנויתה ? Le plus simple serait de penser, comme M. Krauss, qui, à la vérité, ajoute un point d'interrogation, au jour de naissance et à l'anniversaire de la mort de particuliers. C'est ainsi que le comprennent aussi les deux Talmud (j. 39 *c*; b. 10 *a*). Mais, en ce cas, on ne comprend pas que ces fêtes privées soient mises au rang des fêtes générales et que les mêmes défenses existent pour elles. Sans doute on peut aussi résoudre cette difficulté avec un peu de bonne volonté et je n'y insisterai pas. Selon moi, ויום הלידה ויום הנויתה est une glose explicative des mots qui précèdent יום גנוסיא של מלכים ; τὰ γενέσια a, en effet, les deux significations; jour de la naissance et jour de la mort. Dans la langue classique, le mot signifie anniversaire de la mort; dans le Nouveau-Testament et dans le Talmud, il a, comme l'auteur le fait remarquer, le sens de jour de naissance. C'est pourquoi la Mischna donne elle-même la signification de יום גנוסיא של מלכים, en disant qu'il s'agit aussi bien de l'anniversaire de la mort des empereurs que de leur anniversaire de naissance. D'après notre manière de voir, la Mischna ne parlerait donc que de fêtes publiques. Cette explication trouve aussi un appui dans le fait que, sans cela, les fêtes commémoratives en l'honneur des empereurs, qui coïncidaient probablement avec les fêtes publiques en l'honneur des morts, ne seraient pas mentionnées, ce qui serait surprenant. En outre, il faut prendre en considération que cette Mischna est rapportée au nom de R. Méïr, qui vivait parmi les Grecs et qui, étant familiarisé avec leur langue et leurs mœurs, connaissait le double sens de גנוסיא et, par suite, dut croire nécessaire d'ajouter une remarque explicative à l'usage des Palestiniens. Cependant, l'hypothèse d'une addition des mots en question qui aurait eu lieu plus tard avant l'achèvement de la Mischna n'est pas contredite par le fait que la Tosefta et plusieurs Baraïtot citées par les deux Talmud ont évidemment ici des gloses. Remarquons encore que dans Exode r., xv, 9 (et non 10) יום גנוסיא ne signifie pas nécessairement, comme le dit fort bien Einhorn, « fête en général » (n° 47). Il est très probable qu'il faut lire : ועשה לו המלך [באותו יום] יום גנוסיא.

Au n° 56 il y a : « Yelamdenu sur Exode, xxxix, 33 (dans l'Arouch) : כן שאנו מבחוב לא יגרע מצדיק עינו עינו (l. ארן) (אמר) הקב"ה מודיע מצדיק עינו דגניטודין שלו כאדם המבקש למכור פירות לחבירו והוא אומר לו הראה לו את הבנין. (Pour ce dernier mot, au lieu duquel il faut lire הדניין, il y a aussi la

variante העין : c'est là ce que dit l'Ecriture, Job, XXXVI, 7 : « Il ne détourne pas ses yeux du juste », c'est-à-dire : « Dieu ne retire pas son œil (עינו au singulier) au juste », c'est-à-dire l'objet de sa vision intérieure (= son espérance) : semblable à l'homme qui veut vendre du blé à son voisin, lequel lui répond : montre-m'en d'abord un échantillon. — Le Midrasch explique ensuite qu'Isaac ressemblait à Abraham, Joseph à Jacob ; ces mots : « il n'enlève pas au juste son regard » signifient donc que Dieu réalise durant leur vie l'image que les justes se font de l'avenir, ce qu'ils attendent et espèrent. Le Midrasch lit, en effet, עֵינוֹ au lieu de עינו ; or עין signifie aussi aspect, image (par exemple, Prov., XXIII, 31) ; à la place du terme hébreu, on emploie le terme grec plus compréhensible דוגמטירין ». Nous avons donné intégralement l'explication de notre auteur pour montrer quels efforts il fait pour rendre intelligible le passage du Midrasch. J'avoue ne pas comprendre son explication. Où est-il question de *conceptions* ou d'*espérances* ? On voit que l'auteur se laisse induire en erreur par les mots כאדם המבקש לטכור פירות, qu'il prend pour une comparaison. C'est là-dessus qu'il fonde son explication et il s'évertue à établir une comparaison, mais il n'y réussit guère. Le Midrasch veut dire simplement, ce qui ressort avec évidence des exemples cités immédiatement après, que le fils du juste lui ressemble et qu'en mourant il ne disparaît pas tout entier. Ce fait est indiqué dans le verset de Job, XXXVI, 7 : « Dieu ne retire pas son regard au juste ». Comme preuve à l'appui du fait que le mot עין peut signifier image, ressemblance, le Midrasch cite l'expression populaire de l'acheteur de blé disant au *vendeur* : montre-moi un échantillon (הראה לי את העין) ; עין signifie donc, quand il s'agit de fruits, quelque chose de ressemblant ; de même, quand il s'agit de l'homme. Dieu n'est donc pas un marchand de blé, et le juste n'est pas un acheteur de blé. La véritable leçon est העין, et non הבעין, ou ההדיוין ; cette dernière leçon ne se trouve, d'ailleurs, nulle part et n'est qu'une hypothèse de M. Kohut (III, 18 *b*). Ce qui est curieux, c'est que l'auteur, qui constate lui-même que le Midrasch lit עינו au singulier, corrige néanmoins le texte par עינוי. Remarquons encore que l'interprétation de דוגמטירין par δειγματήριον ne provient pas de M. Bacher, qui accompagne le mot d'un point d'interrogation, mais de M. Kohut, qui fait déjà observer que le mot n'est pas usuel en grec.

Au n° 59, M. Krauss donne, en s'appuyant sur l'*unique* passage suivant, un nouveau mot grec אטקטיא = ἀτάκτα : שריך סדרים וחברי גבורים (Is., I, 23) בר קפרא אמר אדני מדיונים = ארבי ברוניס דהוו זיניס אטקטיא (Pesikta Buber, 132 *b*, et non 112). L'Arouch a (Kohut, I, 64 *a*) : ארבי ברוניס דהוין אינון . . . אטקטקיא פי' שרים כסדרים האובלים בלא תרבות. M. Kohut croit que l'Arouch, malgré sa leçon de אינון, qui n'est contestée par aucun manuscrit ni imprimé, a lu זיניס, parce qu'il emploie le terme de האובלים. C'est tout à fait faux. L'Arouch ne peut avoir lu זיניס, car il savait que ce mot *Peal* est actif et ne signifie pas

manger, mais *nourrir quelqu'un*. Mais avec זיינים l'Arouch n'aurait pu traduire le passage du Midrasch. Pour comprendre l'Arouch et l'explication de Bar Kappara, il faut prendre pour point de départ les mots du texte qu'il s'agissait d'interpréter שריך סוררים. L'Arouch ayant vu dans אטקטקיא le sens de « désordre », fait interpréter à Bar Kappara le mot סוררים, par allusion à Deut., XXI, 20, par « mangeurs désordonnés ». Il lit donc דהוון אינון אטקטקיא et, en traduisant par אוכלין, il pensait évidemment à סוררים. Mais ce n'était pas la pensée de Bar Kappara, car ce serait une atténuation de la parole du prophète et ne répondrait pas au contexte. Selon moi, il veut résoudre cette difficulté : comment des princes peuvent-ils être dits rebelles, eux qui n'ont besoin d'obéir à personne. Il déclare donc qu'il s'agit de ארכי בריונים (= שריך) דהוון אינון אטקטקיא (= סוררים), qui ne connaissent pas de discipline, qui commettent des actes de bandits, etc. Comme les paroles de Bar Kappara ne sont qu'une paraphrase de la parole du prophète, אטקטקיא est sûrement, comme סוררים, un adjectif et doit être ponctué ainsi אַטַקְטָקְיָא, qui répond au grec ἀτακτικός (Kohut, *l. cit.*), ou, d'après la leçon de la Pesikta, אַטָקְטְיָא = ἄτακτος, ce qui est la même chose (cf. Levy, *s. v.*). Bar Kappara croit, d'après notre explication, que שריך סוררים signifie des « chefs », ou, selon notre auteur, φρούραρχοι, qui sont « désobéissants, indisciplinés ». Reste à savoir si dans l'Arouch le mot האוכלים n'est pas une addition postérieure. Si on le supprime, nous avons la véritable explication : טרים בלא תרבות. האוכלים ne paraît pas cadrer avec בלא תרבות. Notre auteur traduit ainsi le passage en question : « *les φρούραρχοι, qui sont armés du désordre* ». A cela il faut encore objecter, outre ce qui a été dit précédemment, que זיינים ne signifie pas « être armés » ; il faudrait en ce cas מזויינים et באטקטקיא. Du reste, « être armés du désordre » est une expressiou moderne qui ne peut guère être attribuée à un ancien Tanna. Aussi, je ne crois pas que de ce passage on puisse tirer ατακτια.

Cette analyse minutieuse de quelques passages du Talmud et du Midrasch n'a d'autre but que de montrer qu'avant d'admettre une étymologie ou une forme d'un mot, l'expression du texte qui le contient doit être étudiée avec exactitude et précaution, car seul le sens du passage entier peut décider du sens et de la forme d'uu mot isolé Toutefois le beau travail de notre auteur ne perd rien de sa valeur par les réserves que nous avons faites, et nous le recommandons vivement à tous les amis de la tradition juive ainsi qu'aux philologues classiques, auxquels il ouvre un nouveau domaine.

Budapest.

L. Blau.

מדרש אגדה על חמשה חומשי תורה. **Commentaire sur le Pentateuque**..., édité par Salomon Buber. Vienne, 1894; imprimerie A. Fano; 2 volumes, XVII + 192 + 208 p., in-8°[1].

En publiant ce commentaire inconnu du Pentateuque, M. Salomon Buber a rendu un nouveau service à tous les amis de la littérature exégétique et midraschique. Le ms. qui a servi à cette édition est malheureusement défectueux, il s'arrête au ch. XXIII du Deutéronome et présente aussi, par ci par là quelques lacunes; mais ce qui manque est presque insignifiant, relativement à l'étendue de l'ouvrage. Il est pourtant regrettable que la fin ait disparu, car elle aurait probablement fourni quelques renseignements sur l'auteur, sur le pays d'où il était originaire et sur la date de la composition de l'ouvrage. Dans l'ouvrage même on ne trouve aucun éclaircissement sur ces questions, l'auteur ne parle nulle part de lui-même et ne cite aucun nom qui pourrait nous mettre sur la voie. Sous ce rapport, notre commentaire se distingue complètement de l'ouvrage exégétique dont il se rapproche le plus par son caractère et où il a puisé abondamment, je veux dire le *Lékah Tob* de Tobia ben Eliezer. On sait, en effet, que ce dernier ne fait pas seulement connaître explicitement son nom, à de fréquentes reprises, dans son commentaire du Pentateuque, mais le laisse souvent deviner en commençant chaque péricope par un verset biblique contenant le mot טוב, par allusion à son nom de טוביה, tandis que l'auteur de notre commentaire n'indique jamais le sien.

Au lieu de donner à son ouvrage le titre de מדרש אגדה, M. Buber aurait été, ce me semble, plus près de la vérité en l'appelant מדרש תורה, titre que le ms. lui-même indique dans l'épigraphe suivante : בשם אל איום ונורא, ועניות שרא נהוראי, יהמוזיל לעצי דת יקרא, נתחיל לכתוב מדרש התורה. Ces vers sont de l'auteur ou du copiste, en tout cas on a le droit d'admettre que les deux derniers mots מדרש התורה[2] indiquent le titre même de l'ouvrage, et M. Buber aurait dû l'adopter. Et, de fait, ce commentaire est un midrasch, ou plutôt une compilation de midraschim sur le Pentateuque. Il appartient à ce genre littéraire dont j'ai dit quelques mots ici même (*Revue*, XXI, 121), à propos du Midrasch sur Job, édité également par M. Buber

[1] Ce compte-rendu nous a été remis avant la publication de celui de M. Epstein (voir plus haut, p. 153). Comme il ne fait pas double emploi avec celui-ci, nous l'imprimons ici, en supprimant seulement les observations qui s'accordent avec celles de M. Epstein. *Note de la Rédaction.*

[2] Il existe un ouvrage ms. de ce nom, de Josué ibn Schoeib, à la Bibliothèque du Séminaire de Breslau; il faisait autrefois partie de la collection Saraval (voir Benjacob, *Thesaurus*, 303[3]). Ce מדרש תורה est identique avec le מדרשת על התורה du même auteur, imprimé en 1520-1522. D'après une communication de M. Brann, de Breslau, ce ms. est moins complet que le livre imprimé, il paraît en être un resumé fait par l'auteur lui-même.

(מיקן גנזים), mais bien plus que ce dernier notre commentaire a le caractère midraschique. Il ne se rattache à la littérature exégétique que par un seul côté, c'est qu'il emprunte au commentaire de Raschi et au *Lékah Tob* de nombreuses explications qui sont de pure exégèse. Je dois pourtant ajouter que l'auteur lui-même donne parfois des explications conformes au *Peschat*, qui, tout en étant en petit nombre, suffisent pour lui permettre de prendre place, dans un rang très modeste, il est vrai, parmi les exégètes. Un autre fait qui prouve que notre auteur, malgré la tendance générale de son ouvrage, n'était pas opposé, en principe, à un système d'interprétation simple et rationnelle, c'est qu'outre le commentaire de Raschi, il n'a pas dédaigné d'utiliser également celui d'Ibn Ezra. Comme l'éditeur ne semble pas avoir remarqué ce dernier point, je crois utile d'y insister en citant des exemples. C'est surtout pour les *Nombres* que notre auteur a puisé dans le commentaire d'Ibn Ezra.

Nombres, v, 12. Ibn Ezra explique le mot תשטה par תסור מהדרך הישרה, et, pour prouver que ce verbe a cette signification, il cite Proverbes, IV, 15 (שְׂטֵה). Notre auteur[1] dit : שטרה אשתו מדרך הישרה; mais, pour montrer que שטה a le sens de סור, il cite le Targoum, qui a traduit סרו מהר (Exode, XXXII, 8) par סטו בפרש. Abou-l-Walid, dans son Lexique (éd. Neubauer, col. 716, l. 19), s'appuie aussi sur cet exemple du Targoum pour expliquer שטה[2]. — *Ibid.*, XII, 11. A propos de נואלנו, Ibn Ezra remarque que ce mot ne se retrouve plus qu'une fois dans la Bible, c'est נואלו dans Isaïe, XIX, 13; A. cite le même passage. — *Ibid.*, XVI, 12. De ce que le texte dit לא נעלה et non pas לא נבא, A. conclut que le Tabernacle se trouvait sur un emplacement élevé : מיכאן שמקום המשכן גבוה מכל מחנה ישראל. Ibn Ezra dit : יתכן שהיה אוהל מועד בתוך המחנה במקום גבוה, la deuxième explication d'I. E. coïncide avec celle de Samuel ben Méïr). — *Ibid.*, 14. A. explique ainsi la deuxième partie du verset : על יוצאי מצרים נאמר שנקרת עיניהם שאמרת שתעלה אותם אל ארץ זבת חלב ודבש לפיכך נגשבו אחריך ואתה לא קיימת דבריך... Cette explication est évidemment le développement des mots d'Ibn Ezra : רמז ליוצאים מצרים. Le sens figuré qu'I. E. donne à l'expression « crever les yeux » est également adopté par A., qui dit : עיניו תרצה לנקר[3] בדבריך (dans I. Ezra : תרצה לנקר העינים שלא תראינה). — *Ibid.*, 15. D'après I. E., נשאתי signifie « j'ai chargé » (ששמתי משא עלינו); Abou-l-Walid traduit également ce mot ainsi dans son Lexique (col. 455, l. 30). A. dit aussi : ונזהו נשאתי טענתי, et il cite à l'appui de sa traduction le Targoum pour נושאות, Genèse, XLV, 23 (טענין). — *Ibid.*, XVII, 28. D'après A., on peut conclure de ce verset que la

[1] Pour plus de commodité, nous le désignerons par la lettre A, c'est-à-dire *Anonyme*.

[2] L'explication donnée pour עוה (Genèse, XV, 11) semble être empruntée au dictionnaire de David Kimhi, où on lit, *s. v.* עוה : ואמרו כי העוף הדורס הוא אלו העופות שדורכין. A. dit תנקרא עוה.

[3] C'est ainsi qu'il faut lire p. 116, l. 20, et non pas תנקר.

révolte de Korah eut lieu avant que les tribus n'eussent été réparties d'après les bannières, comme l'indique le ch. II des Nombres, et avant que les lévites n'eussent été institués gardiens du sanctuaire, car autrement les Israélites ne se seraient pas plaints du danger qui les menaçait en s'approchant du sanctuaire. Cette remarque relative à l'époque où s'est produite la rébellion de Korah appartient a Ibn Ezra. Voici ce qu'il dit, Nombres, XVI, 1 : זה הדבר היה במדבר סיני : באשר נתחלפו הבכוריים ונבדלו הלויים, et, *ibid.*, XVII, 28, גם זאת התפרשה : לאות כי במדבר סיני היתה. — *Ibid.*, XXI, 30. Dans la deuxième des explications qu'il mentionne, I. E. interprète ונירם ainsi : באשר אנחנו ישראל ירדנו אותם. A. dit de même : ירדנו אותם אבד השבטן. — *Ibid.*, XXIII, 10. D'après A., Balaam, en souhaitant de « mourir de la mort des justes », montrait qu'il avait le pressentiment qu'il périrait d'une façon anormale : סימן נתן אותי : רשע לעצמו שאם ימות ימות ישרים שימות על משתי בדרך הארץ. I. E. avait dit avant lui : יהיא היתה מתאוה שימות מות ישרים כמו הישרים של ישראל בעבור דעתי כי בחכם ימות. — *Ibid.*, XXIV, 17. A. explique comme I. E. que קרקר signifie הרס, « détruire », comme dans Isaïe, XXII, 5. — *Ibid.*, 18. D'apres A. comme d'après I. E., les mots « Edom sera conquis » s'appliquent à la conquête d'Edom par David.

En dehors du livre des Nombres, on trouve encore d'autres passages où notre auteur a puisé dans le commentaire d'Ibn Ezra. Ainsi, Genèse, II, 3. A. dit : לעצמית שהנוח בהם מה לעשות ; I. E. dit aussi : שנתן בהם בח לעשות המיחם. Pour Genèse, VII, 18, A. dit : הגוים שנפלו רבי הגוים יגשאו : I. E. dit : באדץ הם נשאו התיבה ותהלכה על פני המים. — *Ibid.*, XVI, 12. I. E. explique בדא אדם par חפשי בין האדם ; A. dit aussi : שהוה גדל במדבר בפרא ישב במדבר בפרא שהוא חפשי.

Je ferai encore remarquer, à titre de curiosité, qu'une explication rejetée avec dédain par Ibn Ezra est considérée comme très acceptable par A., qui, en suivant le *Lékah Tob*, ne trouve pas étrange de faire dériver le mot מעלות d'Exode, XX, 26, du verbe מעל, « accomplir une profanation ».

Tous ces exemples prouvent avec évidence que notre auteur a utilisé le commentaire d'Ibn Ezra ; il n'y a donc pas lieu de s'étonner qu'il ait également mis à profit les œuvres d'autres exégètes considérables. Ainsi, a mon avis, A., en expliquant le nom de עשו (Genèse, XXV, 25) par les mots : שנעשה בעל שער גדיל, s'est rappelé l'explication de Samuel ben Mëïr רשבם, qui dit : אדם עשוי ונגמר שהוה בעל שער. De même, quand A., a propos du passage de Gen., XIII, 10, « comme le jardin de Dieu, comme le pays d'Egypte », dit : ולא אמר באדץ בכל אי אשור מצרי כי גן עדן ומצרים אחד הם ילא ובוא עליהם לא של ולא מצר אלא גן התחר ועלוה וישקה אותם וישובו[2], on

[1] M. Buber met : ירדנו.

[2] Peut-être faut-il lire ainsi ces derniers mots : אלא גן התחר ועלו וישקו אותם וישובו.

ne peut pas méconnaître, dans cette explication, l'influence du commentaire de Nahmanide, où on lit : כדרך הנעשה בגן ה' שנאמר ונהר יוצא מעדן להשקות את הגן ובדרך שהוא בארץ ניצרים שנאמר בה והשקית ברגלך. Enfin, Gen., xv, 10, A. dit : ויבתר אותם בתיך לפי שהקרבנות היו נתחים אותם לנתחים ואת הצפור לא בתר שכן בתים ושסע אתו בכנפיו לא יבדיל. Nahmanide voit également, dans ce verset, une allusion aux prescriptions relatives aux sacrifices.

Le fait d'avoir utilisé le commentaire de Nahmanide prouve que notre auteur vivait au plus tôt vers la fin du XIII^e^ siècle. Mais il a également mis à contribution un autre ouvrage, le *Paanéah Raza*, compilation exégético-midraschique sur le Pentateuque, d'Isaac Hallévi ben Juda[1], composé à la fin du XIII^e^ siècle, et dont notre auteur ne s'est vraisemblablement servi qu'au siècle suivant. Dans la préface, M. Buber ne fait pas remarquer que notre auteur a puisé dans le *Paanéah*, mais il mentionne, dans des notes, les passages empruntés à cet ouvrage (II, p. 73 et suiv.). On peut donc conclure de ces divers faits que notre Midrasch ne remonte pas au-delà du XIV^e^ siècle, et il date au plus tard du milieu du XVI^e^ siècle, époque à laquelle a été copié le ms., comme l'a prouvé M. Buber. On ne peut pas indiquer une date plus précise[2], mais pour un ouvrage de ce genre, c'est une précision suffisante. J'ai insisté un peu longuement sur ce point, car l'éditeur, avant d'avoir examiné assez attentivement le manuscrit, a supposé (introduction, p. VI) qu'il avait mis la main sur l'ouvrage perdu de R. Mosché Darschan, de Narbonne (première moitié du XI^e^ siècle), parce que les passages de cet ouvrage mentionnés dans le commentaire de Raschi se trouvent en grande partie dans ce ms. Il n'a renoncé à son hypothèse qu'après s'être rendu compte que notre auteur avait tout bonnement pris dans Raschi les passages de Mosché Darschan ainsi que beaucoup d'autres explications, mais, à la fin, il incline de nouveau vers cette supposition et il laisse « aux lecteurs attentifs le soin de décider si ce Midrasch peut être attribué à Mosché Darschan ou non » (p. VII) : ובכל זה אניח המשפט לקוראים המעיינים שהם ישפטו אם יש ליחס המדרש הזה לר' משה הדרשן או לא. Les lecteurs, grâce aux éléments qu'il leur fournit lui-même, n'hésiteront certes pas à se prononcer contre l'hypothèse qui a ses préférences, car il prouve clairement dans ses notes que notre auteur a puisé abondamment dans Raschi et dans le *Lékah Tob*. Mais, malgré ces preuves, M. B. ne semble pas croire que notre Midrasch doive quelque chose aux œuvres de Raschi et de Tobia ben Eliézer, car il s'exprime de façon à faire supposer qu'ils ont tous puisé à une ancienne source commune (voir, par exemple, I, 69, note 25 ; 72, note 52 ; *ibid.*, note 3 ; II, 21, note 1 ; 38, note 18).

[1] Voir Zunz, *Zur Geschichte und Literatur*, p. 92.

[2] Pourtant, comme, d'après une supposition que je fais plus loin, l'auteur a vécu avant la chute de l'empire byzantin, on peut admettre que son ouvrage n'est pas postérieur au milieu du XV^e^ siècle.

Nous avons montré plus haut que, sur ce point, il n'y a pas à hésiter et que ce Midrasch ne peut pas être antérieur au XIV^e^ siècle.

Dans quel pays demeurait notre auteur? Nous trouvons dans son ouvrage un seul passage qui puisse jeter quelque lumière sur ce point. Il explique ainsi les paroles de Jacob, Gen., XXXI, 40 : « Que j'aie gardé les troupeaux l'été ou les jours obscurcis par les nuages et ressemblant à la nuit », et il ajoute qu'il se présente parfois des jours couverts, comme on le voit dans *Yoma*, 28 *b* (יום מעונן הוה), et que ces jours s'appellent שקוטרוש. C'est le mot grec σκοτεινός, « obscur », comme le dit M. Buber avec raison. En se servant d'un mot grec pour expliquer un terme hébreu, notre auteur prouve qu'il est Grec et qu'il a écrit pour des Juifs parlant le grec. Notre supposition paraît encore confirmée par ce fait qu'il cite avec une satisfaction évidente les passages où l'ancien Midrasch explique un mot hébreu par un mot grec. Ainsi, Genèse, XXXV, 8 (*Gen. Rabba*, ch. 8 et 81, cf. *Die Agada der palestin. Amoräer*, I, 68) : אלון לשון יוני (ἄλλον) ; Gen., XLIX, 5 (*Gen. Rabba*, ch. 99) : נוכרתיהם לשון יוני בר בן קוראים לכבין מיכירי (μάχιμοι) ; Nombres, XX, 10 (*Bemidbar rabba*, *l. c.* ; *Pesikta*, éd. Buber, 118 *b*) : המורים שכן קוראים בכרכי הים לשושה מירה והוא בלשון יוני (μωρός). La remarque : והוא בלשון יוני, que notre auteur ajoute, prouve qu'il savait le grec. Notre compilateur ne montre pourtant pas de prédilection pour les termes grecs, il s'efforce, au contraire, à la manière des compilations midraschiques récentes, de rendre par des expressions hébraïques courantes les mots grecs qu'il rencontre dans les anciennes sources. Je n'ai trouvé qu'un seul passage où il ait employé un mot grec à côté du terme hébreu correspondant. Au commencement de la section מטעי (II, 163), dans une paraphrase du Ps. XXV, 14, il dit : הקב"ה לא גלה סידרו ומטעירוי אלא לישראל שהם יראיו. Ici מטעירוי (μυστήριον) n'est que la traduction grecque de סידרו. Du reste, cette paraphrase n'est pas de notre auteur même, chose que n'a pas remarquée M. Buber, il l'a empruntée au *Tanhouma* section יגדא, au commencement, sur Genèse, XVIII, 17 (cf. *Pesikta rabbati*, ch. V, commencement, 44 *b*, éd. Friedmann), où l'on dit, à la suite d'une assertion remarquable de Juda ben Schalom sur la Mischna : ואין הקב"ה מיסר מיסטירין שלו אלא לצדיקים שנאמר סוד ה' ליריאיו (parmi les traducteurs grecs, c'est Théodotion qui a rendu, dans le psaume précité, le mot סוד par μυστήριον).

Notre auteur ne nous fait pas seulement connaître la langue de son pays, il indique aussi, par allusion, la situation des Juifs de cette contrée. Quand Rebecca partit, sa famille la bénit en disant (Genèse, XXIV, 60) : « Puisse ta postérité conquérir la porte de ses ennemis ! », et notre auteur dit (I, 60) : פיהם הבשילם שגר היה הם שיהיו שונאיהם של ישראל אלא הארמים[1], « leur propre bouche a causé leur chute, car les ennemis d'Israël, ce sont les Araméens[1]. » Et il ajoute : בשם שאתה

[1] Cf. I, 51, sur Genèse, XXI, 5 : לבן נתנבא ולא ידע מדה נתנבא שנאמר ויברכו את רבקה ויאמרו עצמן ומברכין את רבקה

מוצא בכל יום, « nous en faisons l'expérience tous les jours ». Or, dans la littérature talmudico-midraschique ארמאי, ארמי signifie « païen, non-juif », plus spécialement « romain ». Le mot הארמים peut donc désigner ici également la nation et l'Eglise dominantes, et, sous la plume d'un Juif grec, l'empire romain oriental ou grec. C'est probablement à cet empire que s'adresse la malédiction proférée par notre auteur (I, 88) à propos de l'explication qu'il donne du nom de מגדיאל (Gen., xxxvi, 43) : זו רומי השם יעקרם מן העולם. Mais, comme dans Genèse, xxiv, 60, il s'agit de vrais Araméens descendant de Bathuel et de Laban, les ארמים de notre auteur sont peut-être les Syriens proprement dits, habitants de la Syrie, et il en résulterait que l'auteur vivait en Syrie, dans une communauté juive parlant le grec. Cette hypothèse est, en partie, confirmée par cette circonstance que l'unique ms. connu de son ouvrage vient d'Alep (en hébreu ארם צובה). Du reste, on voit par un autre passage que notre auteur habitait un pays musulman. A propos du mot נפל (Gen., xxv, 48), il dit (I, 61) : השם יפילהו בקרוב, « Que Dieu le (Ismaël, l'islamisme) fasse tomber bientôt! » On reconnaît aussi l'influence de la civilisation arabe dans l'emploi d'un mot chez notre auteur. Nombres, xiii, 23, indiquant le poids de la grappe de raisin rapportée par les explorateurs, il dit (II, 407) : משקל אשכול ענבים שהוציאו מרגלים ששלח משה חמשה אלפים וארבע מאות וארבעים ר ט ל י ם (c'est-à-dire 5,440 livres). רטל est le nom de poids arabe bien connu, dérivant du grec λιτρα et qui a également passé[1] dans l'hébreu[2].

Il y a un trait de caractère chez notre anonyme qui prouve également qu'il habitait un pays oriental. C'est son opinion sur les femmes. A propos d'Exode, xxxv, 25, il cite la maxime connue du tannaïte Eliézer ben Hyrkanos (*Yoma*, 66 *b*; Jer. *Sota*, 19 *a*) que « la sagesse (l'instruction) pour la femme doit être limitée à sa quenouille », ללמוד שאין חכמה לאשה אלא בפלך, et il ajoute sa propre réflexion : אבל בדבר אחר חס וחלילה שיש בהם דעת. Il est possible, pourtant, que ce dédain marqué pour l'intelligence de la femme soit un sentiment personnel à l'auteur, mais l'influence des idées orientales se manifeste plus clairement dans un autre passage. Pour expliquer le verset de Gen., iii, 16, « lui (le mari) te dominera », il dit (I, 9) שהוא כובשה שלא תדבר עם בני אדם. « le mari peut défendre à sa femme de parler avec les gens ». Ce qu'il dit (I, 4) à propos de Gen., I, 28 : הזכר כובש את אשתו שלא תצא לדרך, peut être considéré comme une imitation du Midrasch Rabba, ch. viii, fin, mais il ajoute, de son propre crû : ולא תעבר על דת יהודית. Ce n'est pas là une réflexion isolée, comme le croit M. Buber, mais une explication se rattachant à ce qui pré-

[1] Plus loin, j'indiquerai un autre mot arabe se trouvant dans notre Midrasch.

[2] Voir Zunz, *Zur Geschichte und Literatur*, 549 et suiv. L'extrait d'Abou-l-Walid cité par Zunz d'après Estori Farhi se trouve dans le dictionnaire, éd. Neubauer, col. 330, l. 26.

cède ; après avoir dit que le mari peut défendre à sa femme de sortir, il ajoute qu'elle sera ainsi empêchée de transgresser la loi juive relative à la réserve que doit garder la femme. Il faut, en effet, entendre ici les mots דת יהודית dans le sens que lui donne la Mischna de *Ketoubot*, VII, 6 (72 *a*) : ואיזוהי דת יהודית יוצאה וראשה פרוע : וטווה בשוק ומדברת עם כל אדם.

Après avoir fait connaître par des preuves qui me paraissent assez convaincantes le pays et l'époque où notre Midrasch a été composé, je veux dire quelques mots du fond de l'ouvrage. On a déjà pu voir par ce que j'en ai dit que c'est surtout une compilation dont les éléments sont empruntés, en partie, à la littérature talmudique et midraschique et, en partie, à des livres d'exégèse, principalement aux commentaires de Raschi et de Tobia ben Eliézer. Ce n'est que pour la Genèse et l'Exode que notre Midrasch a la forme d'un commentaire, expliquant le texte verset par verset ; pour les trois derniers livres du Pentateuque, le texte n'est plus régulièrement commenté, mais c'est souvent une suite de longs développements aggadiques empruntés à la littérature midraschique qui se rattachent d'une façon plus ou moins directe au texte des sections hebdomadaires. Je dois signaler une particularité, c'est que les deux dernières péricopes des Nombres (מטות, מסעי) et les deux premières du Deutéronome (דברים, ואתחנן) sont précédées, dans notre Midrasch, d'une introduction comprenant de longs développements aggadiques relatifs aux Haftarot qui se rattachent à ces péricopes : שמעי, דברי, ארבה (חזון), ונתנני. Ce sont là les quatre premières des douze péricopes de la saison d'été, et notre auteur n'a pas voulu laisser échapper l'occasion d'exposer dans son ouvrage, *destiné à l'édification des fidèles*, des sujets midraschiques édifiants qui se rapportent à ces quatre péricopes. Aussi, comme il poursuivait un but d'édification, il ne s'occupe que très peu de *Halakha* dans son Midrasch [1].

Dans son introduction, M. Buber énumère les travaux midraschiques que notre auteur a utilisés, à côté du Talmud babylonien, pour sa compilation, et il se donne la peine d'indiquer, dans les notes, la source des divers emprunts qu'il a faits à ces ouvrages. On comprend que l'éditeur n'ait pas pu indiquer chaque fois cette source, cela ne me serait pas plus possible qu'à lui. Pourtant, je peux combler certaines lacunes. Ainsi, pour Gen., III, 8 (I, 8), voir *Bereschit rabba*, ch. 19, § 8 (édition de Vilna) ; *Pesikta rab.*, ch. 40 (édition Friedmann, 167 *a*). — Gen., XIX, 8 (I, 44), voir *Ber. r.*, ch. 50, § 6 ; *Tanhouma*, éd. Buber, וירא, 22. — Exode, IV, 11 (I, 131), voir *Mekhilta* sur Exode, XVIII, 4 (éd. Friedmann, 58 *a*) ; Jer., *Berakhot*, 13 ;

[1] On trouve, par exemple, de la Halakha dans les chap. XIX et XXX des Nombres. A propos d'Exode, XIII, 18, l'auteur cite un texte biblique à l'appui d'un détail du cérémonial de la soirée de Pâque, dont j'ignore la raison d'être ; il dit (I, 143) : וינסב אלהים את העם שהסיבן במטיפות גבני גלגלים, ונצאנו להסבת פסח מן התורה. Au lieu de גבני גלגלים, il faut lire כבני גלגלים.

Schir r. sur VII, 5. — Exode, XIV, 30 (I, 146), voir *Pesahim*, 118 *b*, en haut. — Exode, XXIII, 5 (I, 161), voir *Tanhouma*, éd. Buber, משפטים au commencement; *Midrasch Tehillim*, Ps., XCIX, 4. — Nombres, XXII, 7 (II, 130), voir *Baba Batra*, 78 *b*. — II, 164, en bas : אגיר רב למה הדבר דומה לזקן שיושב על הדרך; voir *Kohélet r.* sur I, 14 : אגיר רבי אבא בר כהנא לזקן שהיה יושב בפרשת דרכים. La parabole d'Hercule à l'entrée des deux chemins est devenue ici une simple comparaison (voir Sachs. *Beitræge zur Sprach- und Allerthumsforschung*, I, 53), qui, dans *Kohélet r.*, est appliquée à Salomon et que notre auteur, peut-être à l'exemple d'un plus ancien Midrasch, met dans la bouche de Moïse, quand il laisse le choix à son peuple entre le chemin de la vie et le chemin de la mort (Deutér., XXX, 19).

Parmi les aggadot mentionnées dans notre Midrasch et dont la source n'est pas indiquée, plusieurs méritent d'être relevées; elles proviennent, en partie, d'ouvrages inconnus et présentent, par conséquent, un double intérêt. Comme M. Buber ne les a pas signalées dans son introduction, il me paraît utile d'en dresser une liste pour provoquer éventuellement des éclaircissements sur ces aggadot. Je donnerai également dans ma liste celles qui me paraissent connues, mais dont je ne puis pas indiquer actuellement la source.

Genèse, V, 24 (I, 44). « Hénoch marchait avec les anges (האלהים) », il resta avec eux pendant trois siècles et apprit d'eux la manière de calculer le calendrier, l'astronomie et beaucoup d'autres sciences [1]. — *Ibid.*, VI, 6 (I, 46). Explications de lettres et de nombres à propos du mot לִבּוֹ. — *Ibid.*, VIII, 11 (I, 49). Long parallèle entre la colombe de Noé et Israël. — *Ibid.*, XI, 10 (I, 25). Allégorie au sujet de la généalogie de Sem [2]. — *Ibid.*, 32 (*ibid.*). Raison pour laquelle la Bible n'indique pas la mort des descendants de Sem (וימת) à l'exception de celle de Térah, comme elle l'a fait pour les descendants d'Adam jusqu'à Noé (Genèse, V). — *Ibid.*, XXII, 5 (I, 51). עשרה נתנבאו ולא ידעו מה נתנבאו [3], « dix personnes ont prophétisé sans savoir ce qu'elles ont prophétisé », savoir, Abraham (Gen., XXII, 5), Jacob (XLIII, 14), Laban (XXIV, 60) [4], les frères de Joseph (XLII, 12), Joseph (XLV, 26), Pharaon (Exode, I, 10), Job (Job, II, 6), les Israélites sur les bords de la mer Rouge (Exode, XV, 17), Guéhazi (II Rois, V, 20), Hanna (I Sam., I, 28) [5]. — *Ibid.*, XXVI, 34 (I, 66). Application de Proverbes,

[1] Cf. le Livre d'Hénoch; le Livre des Jubilés, ch. 4, v. 17 et suiv.; *Jewish Quarterly Review*, VI, 193; voir ספר נח dans le *Beth Hamidrasch* de Jellinek, III, 158.

[2] Les passages qui y sont rattachés et qui se rapportent à Psaumes, LXXXIX, 21, à Néhémie, VIII, 9, et a Genèse, VI, 8, sont empruntés au *Berèschit rabba*, ch. 29, § 3.

[3] Cf. *Sota*, 12 *b* : מתנבאה ואינה יודעה מה מתנבאה (il s'agit de la fille de Pharaon, Exode, II, 9).

[4] Voir plus haut, p. 306.

[5] Plusieurs membres de ce groupe sont mentionnés dans des ouvrages connus. Ainsi, Exode, XV, 17, voir *Mekhilta*, *s. l.* (43 *b*) : נתנבאו אבות ולא ידעו מה נתנבאו ; Genèse, XXII, 5, voir *Berèschit rabba*, ch. 56, *Tanhouma*, éd. Buber

XXX, 19, aux empires ; « l'aigle dans le ciel » désigne Nabuchodonozor (Isaïe, XIV, 14) ; « le serpent sur le rocher » est Cyrus, qui fit reconstruire le sanctuaire où réside la majesté de Dieu (c'est-à-dire le *rocher*, Deutér., XXXII, 18) ; « le navire sur l'Océan » est Alexandre de Macédoine, qui, pareil au vaisseau sur la mer traversa la terre et s'empara de tous les points où il passa ; « l'homme avec la jeune femme » est Esaü, l'habile chasseur (Gen., XXV, 27 [1]). — *Ibid.*, XXVIII, 13 (I, 74). Les étoiles, le sable au bord de la mer, la poussière de la terre sont l'image d'Israël. — *Ibid.*, XXXV, 5 (I, 86). Dieu fendit la terre, et des colonnes de feu s'élevèrent entre le camp de Jacob et celui des Cananéens, de sorte que ceux-ci durent renoncer à poursuivre les fils du patriarche. — *Ibid.*, XLI, 1. Enumération d'une longue série de prières exaucées après un temps plus ou moins long et mentionnées dans un ordre où les prières les plus vite exaucées occupent les derniers rangs ; au commencement, il y a : יש תפלה שנענית למאה שנה (Abraham, Gen., XXI, 5), et a la fin, ויש תפלה שלא תצא מיפי ארמרה עד שנענית (Moïse, Exode, XIV, 15). — *Ibid.*, XLIX, 14. Ruben trouva des mandragores, mais ne savait pas ce que c'était ; il attacha alors un âne à cette plante et s'éloigna. En voulant s'enfuir, l'âne arracha les mandragores avec leurs racines, qui, selon leur habitude, firent entendre un grand cri. A son retour, Ruben trouva l'âne mort, mais en même temps il trouva les racines des mandragores, qu'il rapporta à sa mère (Gen. XXX, 14). Donc, c'est l'âne qui fut la cause indirecte de la naissance d'Issachar (חֲמוֹר יָרַם [2]). — Exode, II, 19 (I, 126). Moïse près du puits (אצורו חכמיהו ז"ל כל זגין שמשה ע"ה עמד על פי הבאר). — VI, 3 (I, 135). Le nom de Dieu שדי signale la délivrance du péril et le nom ה' la punition de l'ennemi. — XV, 1 (I, 146). Diverses interprétations de אז. — XV, 18 (I, 147). Les mots de ce verset ont été récités par les anges. — XX, 12 (I, 153). ד' דברים נאמרו בכבוד אב ואם. — XXVII, 1 (I, 170). Sur la signification du tabernacle et de ses ustensiles. — Nombres, II, 2 (II, 71). Les quatre drapeaux portaient des inscriptions composées avec les lettres combinées des noms des trois patriarches : le drapeau de Juda avait pour inscription אדר, celui de Ruben, בצת, celui d'Ephraïm, רחק, celui de Dan, נוקב [3] ; la lettre ה de אברהם se

(I, 113), פיר בשרו, « il a prédit le bien à son insu », l'opposé de la citation p. 306 פיהם הכשילם. II Rois, V, 20, voir *Tanhouma* sur ויצורץ, commencement ; I Sam., I, 20, voir *Midrasch Samuel*, ch. 3 : באותה שעה נצנצה בה רוח הקדש.

[1] Ces mots sont suivis d'autres sentences relatives à la méchanceté d'Esaü, sans qu'on puisse se rendre compte comment le verset דרך גבר בעלמה s'applique à lui.

[2] *Berèschit rabba*, ch. 99, donne aussi à יָרַם le sens de גָּרַם, mais ne raconte pas cette histoire singulière.

[3] Les quatre inscriptions doivent donner le sens suivant : « Pour moi (אדר = אדרתי), éloignez-vous (רחק) de l'idolâtrie et de la rapidité (בצת) et écrasez les idoles avec le marteau (נוקב). » Cette dernière inscription rappelle le nom de Macchabée.

trouvait au-dessus de l'arche d'alliance. — xxx, 11 (II, 157). Jérémie fut lapidé par les Israélites en Egypte, mais les Egyptiens lui donnèrent la sépulture parce qu'il les avait délivrés, par ses prières, des crocodiles [1]. Plus tard, le roi Alexandre fit transporter ses cendres à Alexandrie. Les Israélites ne tuèrent pas seulement ce prophète, ils mirent également d'autres personnes à mort, entre autres Hour [2], Schemaya, tué par le roi Basa, Ahiya de Silo, par le roi Abiya, Zacharie, fils de Joyada, par le roi Joas, Isaïe, par le roi Manassé. — *Ibid.* (II, 160). שלשה הם שנתאנו בשלוחותי של מקום, « trois ont refusé la mission dont Dieu les avait chargés », Moïse (Exode, iv, 13), Jérémie (Jérémie, i, 6) et Jona (Jona, i, 3). — *Ibid.* Parallèle entre Moïse et Jérémie.

Notre auteur ne nomme qu'exceptionnellement les ouvrages dont il cite des extraits. Il nomme plusieurs traités du Talmud גיטין, בסוטה, I, 133; גיטין בברכות, I, 77; סנהדרין אמר רבא, בב', I, 157; בדמפרש בפ' יוצא, I, 90, une fois, il nomme le *Sifré* בספרי כתוב, II, 96), une fois *Beréschit rabbâ,* (בבראשית רבה). Il cite une baraïta du Talmud de Babylone, dans les termes suivants : זו היא ששנינו במשנה (II, 111) [3]. Mais le plus souvent il rapporte des traditions sans indiquer, dans la plupart des cas, qu'elles emanent de nos anciens sages (רבותינו ז"ל, חכמינו ז"ל) ; ce sont, en grande partie, des extraits du Talmud de Babylone, parfois aussi de la *Pesikta* II, 164) et du *Pirké di R. Eliézer* (voir sur Gen., xxx, 3). Il est intéressant de voir comment il oppose une fois (II, 128 suiv.) l'opinion des docteurs de la Palestine à ceux de Babylone : רבנן מפרשים ... רבנן של ארץ ישראל מפרשים. L'explication des docteurs babyloniens sur Nombres, xxi, 14, désignés simplement sous le nom de רבנן [4], se trouve dans *Berakhot,* 54 *b*, celle des palestiniens, d'après M. Buber, dans *Tanhouma,* חוקת, *s. l.*

Dans les citations qu'il fait de la littérature aggadique, notre auteur en prend un peu à son aise ; on voit qu'il cherche à rendre ces aggadot aussi claires que possible. Aussi, tout en citant parfois littéralement une partie de ces textes talmudiques et midraschiques, n'hésite-t-il pas, quand il le croit nécessaire, à les abréger ou a y ajouter des explications personnelles, ou à combiner plusieurs textes entre eux ou même à en modifier certaines expressions. Il est inutile d'en citer des exemples. Notre auteur en agit de même à l'égard des œuvres des deux autorités exégétiques qu'il a mises le plus souvent à contribution, Raschi et Tobia ben Eliézer. Très souvent,

[1] נמצינו שהיו איתבים איתי שהתפלל על הנחשים התנו היו שהיו בנילוס והיו הנחשים במצרים. Les mots התנו היו n'ont pas de sens, il faut certainement lire התמסחיים, pluriel de l'arabe תמסאח (cf. Saadia sur Ps., 78, 45, et Ibn Ezra sur Exode, 8, 2).

[2] Voir *Sanhédrin,* 7 *a* ; *Tayyikra rabba,* ch. 10 ; *Lekah Tob* sur Exode, xxxii, et 25.

[3] Cf. mon ouvrage *Leben und Werke des Abulwalid,* p. 71, note 9.

[4] Peut-être aussi faut-il ajouter après רבנן les mots של ארץ בבל.

il les cite littéralement, mais fréquemment il les modifie avec une grande liberté. Ainsi, pour nous en tenir à ce seul exemple, prenons l'explication complète du mot בעלות (Exode, xx, 26) dont nous avons parlé plus haut (p. 304) Tobia ben Eliézer dit simplement (II, 142, éd. Buber) : לא תעלה בבעלות על מזבחי בבעילות בגין שעשה עזיזהו שנאמר צא מן המקדש כי מעלת (II Chron., xx, 18). Notre auteur ne s'approprie que le fond de l'explication, et, au lieu de la citation si juste des Chroniques, il donne un autre exemple bien moins probant : אל תקרי בעלות אלא מעולות כלומר שאם בודק שום בלוט בעל שטעלת בו הכהן פא יעלה לא תעלה ערוותך עליו ולא תכניסהו אצל מזבחי להקריב כי לא אקבלהו ועלה ערוותך על כל ישראל העומדים לנשה ורואין שאם לא יתקבל הקרבן אין העשן עולה בעמוד. Il ajoute encore la remarque qu'ici תעלה a le même sens que תכניס, et il cite le עלה de Prov., xxvi, 9, où il s'agit de l'épine qui *entre* dans la main de l'homme ivre.

Notre auteur ne fait, en général, aucune remarque grammaticale, différant en cela de Raschi et de Tobia ben Eliézer[1]. C'est que, comme nous l'avons dit, son ouvrage poursuit un but d'édification. Par contre, on trouve souvent chez lui des explications lexicographiques, et il s'efforce de donner l'étymologie des noms propres. Ces étymologies sont le plus souvent empruntées à d'autres auteurs, mais on en rencontre également dont on ne peut pas indiquer la source et qui lui sont peut-être personnelles. Voici quelques exemples : Gen., iv, 24 (I, 13) : לנשה נקרא שנוי יובל על שם והוא (Job, xxi, 32) לעברית ייבל. — iv, 26 (I, 14) אנוש על שם (Jér., xv, 18) ומכאיבי אנושה. — v, 18 (*ib.*) : ולנוח נקרא שנוי ורד שפעמיו ירדו המלאכים. — v, 23 (I, 15) : ולנוח נקרא שנוי מן השמים והיו מלכדים הברויות (de שָׁבַח, arme). — xi, 28 (I, 25) : תרח שהרהיה בעם הקב"ה על עובדי עבודה זרה. — xxx, 2 (I, 77) : בלהה בגין בהלה שהיתה מתבהלת בשעת לידתה ולא ידעה לתגרק[2]. — Nombres, xxvi, 42 (II, 152) : ולנוחה נקרא חושים שוחם שהיה שחור בגופו והיה כבד אזן זמזמים : כלומר כל הרואה אותם היה נאבד מחשבותיו ניצני פחדם. — xiv, 18 (II, 192). Il fait dériver le nom d'oiseau עקלת de עלה et שינו : עוף שאינו יוצא אלא בעלה. Citons encore l'étymologie du verbe הרה, être enceinte (sur Gen., xxix, 24, dans I, 76) : מהו ויתן כמו הר כשהאשה מעוברת נראת כהר.

On trouve également dans notre Midrasch de nombreuses interprétations faites d'après les lettres d'un mot ou les chiffres représentés par ces lettres; beaucoup sont empruntées à d'autres ouvrages, mais il y en a qui paraissent être personnelles à l'auteur. Ainsi, Gen., xliv, 16 (I, 102) : מה נצטדק בלשון נוטריקון נקיים צדוקים

[1] La seule observation quelque peu grammaticale que j'aie trouvée (I, 163, sur Exode, xxiii, 22) est empruntée à Tobia ben Eliézer.

[2] C'est par une métathèse analogue qu'il explique le mot תרצח, Exode, xx, 13 (I, 153) : הפכהו כנוי לא תרחץ בדגים.

נעד : טהורים דכוכים (= זכים) קדושים (Exode, III, 4) רועה (*ib.*, 3) עניו, (Nombres, XII, 7) נאמן. — XXI, 4 (I, 14) המשפטים נוטריקון הדיינים מצווים שיעשו פשרה טרם יעשו משפט[1]. — XX, 2 (I, 152). Le premier mot du Décalogue (אנכי) fait allusion au Dieu Un (א), aux soixante-dix (נכ) nations du monde et aux dix (י) commandements. — XXIII, 25 (I, 164). מחלה indique les 83 espèces de maladies incurables.

Notre Midrasch ne signale aucune particularité massorétique du texte biblique. Il me paraît pourtant intéressant de faire remarquer qu'il en appelle aux copies correctes du Pentateuque pour affirmer que le verset 17 d'Exode, XX, contient deux commandements (I, 153) : לא תחמוד בית רעך הרי כאן דבור אחד לא תחמוד אשת רעך הרי כאן דבור אחד ובספרים המדויקים הם מופלגים. Cette division, adoptée, comme on sait, par l'Eglise catholique romaine et par les luthériens, et d'après laquelle le premier et le deuxième commandements du Décalogue n'en forment qu'un seul et le dixième en contient deux, avait aussi des partisans juifs (voir S. Norzi, מנחת שי, *s. l.*) ; mais il est étonnant que, sans autre explication, notre auteur se déclare contre l'opinion généralement admise chez les Juifs. Notre auteur émet encore une autre assertion qui paraît étrange ; il dit, en effet, à propos de Gen., XVIII, 5 : אחר תעבורו זה אחד מן ההכרעות שבתורה אין אנו יודעין אם אמרו וסעדו לבבכם או אחרי תעברו (I, 40). M. Buber cite le passage où Issi ben Juda énumère cinq versets du Pentateuque où se trouve un mot au sujet duquel il y a doute s'il faut le rattacher à ce qui précède ou à ce qui suit[2], et il fait simplement observer que le verset indiqué chez notre Anonyme (Gen., XVIII, 5) ne se trouve pas dans cette énumération. M. Buber n'a pas fait attention que notre auteur a commis un quiproquo et qu'il a confondu une autre particularité massorétique avec celle des הכרעות, car אַחַר de Gen., XVIII, 5, appartient, d'après l'agadiste R. Isaac (*Nedarîm*, 37*b*), au groupe des עיטור סופרים. Notre auteur aurait dû dire, en réalité : זה אחד מן המקראות שקראו חכמים עיטור סופרים (voir Norzi, *s. l.*), mais il se rappela la catégorie des הכרעות et chercha à y faire entrer le verset précité. Je dois pourtant avouer que je ne m'explique pas ce qu'il entend par הכרעה, « équivoque », et comment il voit une équivoque dans ce verset.

Nous avons dit plus haut qu'abstraction faite des nombreuses explications empruntées à d'autres auteurs, notre commentaire contient beaucoup d'observations exégétiques qui peuvent être considérées comme conformes au *peschat*. Une seule fois il invoque explicitement cet ancien principe des amoraïm babyloniens que le texte ne perd jamais son sens littéral. En effet, à propos d'Exode, II, 4, où il donne l'interprétation aggadique d'après laquelle le verset s'applique à l'ins-

[1] Jacob ben Ascher (בעל הטורים) indique le même *notarikon*, mais il le met au singulier : הדיין מצווה.

[2] Voir *Die Agada der Tannaiten*, II, 375.

piration prophétique et le mot יתחצב a le sens de I Sam., III, 10, il dit (I, 123) : ד"א ויתחצב כמשמעו שאין הפסוק יוצא בידי פשוטו. Dans deux autres endroits, il désigne l'explication du Targoum comme « sens littéral ». Ainsi, Exode, XIII, 18 (I, 143) : דבר אחד והמורשים כפשוטו ומתרגמינן ומזרזין[1] כלומר עלו בכל טוב, et XVIII, 40 (I, 150) : דבר אחד ויחד כפשוטו והוא כמו וישכח ומתרגמינן : וחדי. Voir aussi à Gen., IV, 26 (I, 14) : חוחל התחבטל כמו לא יחל (Nombres, XXX, 3) דברו כתרגומו לא יבטל.

Je veux maintenant citer quelques exemples de l'exégèse personnelle de notre auteur. Gen., V, 1 (I, 14). Dieu créa l'homme à son image, c'est-à-dire il lui donna l'intelligence et la raison, une émanation de la sagesse divine, de sorte qu'il put donner un nom à chaque créature. — X, 8 (I, 23). Avant Nemrod personne ne mangeait de viande; Nemrod le premier alla à la chasse et mangea la chair des animaux qu'il tuait, c'est pourquoi il est dit : « Il commença à être un chasseur vaillant ». — XIV, 8 (I, 29). La bataille fut livrée dans la vallée de Siddim, parce que c'est là que demeuraient les cinq rois. — XV, 1 (I, 32)[2]. De même que le bouclier protège contre les flèches et le glaive, de même je te protégerai contre quiconque te combattra. — XXIV, 22 (I, 58). La bague indiquait les fiançailles, les deux bracelets d'une valeur de dix pièces d'or, c'est-à-dire de deux cent cinquante pièces d'argent (*Baba Mecia*, 44 *b*), représentaient la dot légale (200 deniers d'argent) avec le supplément[3]. — XXV, 32 (I, 64). Ésaü se dit que, tout en offrant des sacrifices, grâce à son droit d'aînesse, et en se consacrant au culte de Dieu, il serait quand même obligé de mourir comme les autres hommes. A quoi lui servirait alors ce droit d'aînesse? — XXXIV, 1 (I, 86). Dina sortit pour faire admirer sa beauté, et elle fut amenée ainsi à pécher. — XLIX, 10 (I, 111). עד doit être rattaché à ce qui précède et a le même sens que עדי עד. — Exode, XXIII, 19 (I, 162). Les prémices des produits du sol offertes à Dieu doivent appartenir aux prêtres, mais elles doivent également exprimer cette idée que la terre avec son contenu appartient à Dieu. Ne t'enorgueillis pas en disant : ceci est à moi et cela est à moi! Tu n'es sur la terre qu'un étranger et un voyageur qui a un gîte pour y passer la nuit. — Nombres, XII, 7 (II, 104). « Dans toute ma maison », c'est-à-dire dans la maison d'Israël, qu'il dirige en mon nom et envers laquelle il se montre fidèle, car il n'ajoute rien à mes paroles et n'en retranche rien[4].

[1] Notre auteur a été probablement incité par les paroles du *Lekah Tob* à invoquer ce principe, car nous lisons dans cet ouvrage (II, 5*a*) דק והבן שאתמ"י שאין מקרא יוצא מידי פשוטו מדרש חכמה נאה הוא להשכיל בו דבר מתוך דבר.

[2] Il entend מזרזין dans le sens de « bien équipés, munis de tout », probablement sous l'influence de la première explication proposée par Ibn Ezra pour והמורשים; il dit : ר"א מלאים חון שיש להם כל צרכיהם.

[3] זהב והוא חרוזין קדושין. Il est manifeste qu'on a été amené à donner cette explication par la traduction araméenne de זהם (= קדשא).

[4] Voir aussi sur Gen. 3, 12; 4, 13; 4, 16; 7, 2; 10, 10; 14, 13; 14, 24; 15, 1

On trouve aussi dans notre commentaire des exemples d'interprétation allégorico-philosophique. Ainsi, pour Exode, XXII, 24 (I, 159), il dit : Le « pauvre » (dans Ps. XXXIV, 10), c'est l'âme ; « son oppresseur », c'est le corps. On a expliqué de la même façon, ajoute-t-il, le verset de Zacharie, IX, 9 : « le pauvre », c'est l'âme, « composée » (רוכב = מורכב) de « la matière » (על החומר = על החמור). Il dit aussi, dans ce passage, que, si on supprime dans יהודה le ד, qui représente les « quatre » éléments, la partie corporelle, il reste יהוה, le nom de Dieu, Cf. son explication d'Exode, XXXIII, 20 (I, 185) : כי לא יראני האדם זה הנלקח מד' יסודות.

Signalons encore, avant de terminer, les parties homilétiques de notre commentaire, qui répondent parfaitement au but poursuivi par l'auteur. Je n'en citerai que quelques exemples, qui montrent en même temps le style simple et clair de l'ouvrage. Gen., XLI, 2 (I, 96) : ותרענה באחו נעת שיש שובע אחוה ושלום בעולם רעב בעולם האח מתרחק מן האח. — Exode, XX, 24 (I, 153) : אל תקרי מזבח אדמה אלא מזבח אדמא (= דם גילה)[1] כי חוים ישראל בעבותיהם וכל מי שיתן לו הקב"ה בן רגל איתו ביום השמיני כאילו בנה מזבח מפני מה נמשלה המיצוה כדה' והעלה עליו עולה בנר מדה הנר היד נדליקין מאותו כמדה נרות כן מרבין תורה ברבים כמה תלמידים הגונים מעניד והוא אינו חסר כלום אבל מוסיף חכמה כמו שאמרו רז"ל הרבה למדתי מרבותי ומחברי יותר ולמה עושה : מרבותי וניתלמידי יותר מכולם. — Lévit., XVI, 8 (II, 37) : כן נמוליך אותו השעיר לעזאזל ומביאו להר גדול וקשה ודוחפו עד שיחתך תחיכות אלא ללמדך שאנו מבקשים מהבורא שכמו זה השעיר שהוא נושא עונות ישראל עליו וכמו שנופל השעיר חתיכות חתיכות ולא ישאר בו לא ממשות ולא תועלת כן אחה מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא תפיל חטאותינו ויאבדו מספרך.

M. Buber a édité le texte de notre commentaire avec le même soin que les ouvrages précédents. En le divisant en paragraphes, en indiquant le commencement de chaque verset et en montrant où se trouvent les passages bibliques qui sont cités, il a rendu plus facile la lecture de cet ouvrage. Il a rectifié, à la fin du deuxième volume, dans une longue liste, les erreurs typographiques, mais le texte contient encore un nombre assez considérable de fautes, dues en partie à l'auteur de l'unique ms. de notre commentaire. J'ai déjà eu l'occasion, dans le cours de mon article, de rectifier quelques-unes de ces fautes, j'en indique d'autres, d'après la page et la ligne, dans la liste suivante :

I, 1, ligne 1. שריה, lire שרא. — 23, 7. עשו l. בנו ; *ib.*, l. 20. שעשהו ; *ib.*, l. 24. בהו. שעשהו כהן (Sem-Malkicédék fut prêtre). — 24, 9. בעריות, l. בעבודה זרה (cf. p. 29, l. 1). — 29, 23. מלכים, l. מלכי המלכים. — 31, 19, 1 ; 20, 13 ; 24, 47 ; 25, 25 ; 25, 33 ; 26, 22 ; 27, 4 ; 27, 14 ; 29, 6 ; 30, 33 ; 31, 39 ; 32, 12 ; 48, 10 ; 49, 11 ; Exode, 6, 9 ; 10, 1 ; 14, 21 ; 18, 2 ; 18, 19 ; 19, 8 ; 23, 23 ; Nombres, 14, 34 ; 14, 45 ; 17, 2 ; 18, 23.

[1] C'est ainsi que le comprend M. Buber.

10. Après שנאנר, ajouter (ותהושע יבו כנ). — 34, 12 du bas. Callinicus, l. Caligula. — 40, 14 ריצים, l. רצים. — 47, 16. Après לבך, manque (שמות א׳ י) התצה אותי ou הוציא אותי. — 51, dernière ligne du texte (בראשית נה, כ) l. באשר. — 64, avant-dernière ligne du texte. כשאר, l. שפסע. — 66, 12. Après נגעני ajouter בך. — 67, 13. שפסע, l. שפסע. — 80, 21. Le texte est défectueux, il contient une allusion à *Sabbat*, 77 *b* : גזיבתיה (= גנוזתיה) a le sens de גְּנָזָתִי ; נאוי טעמיה גנזא זוטר גנוזתיה אני הויתי מנחה אחיהם כמוך לזכם בניהם . Jacob dit : וכלילה. — 81, 16. עם יחזור, l. אם יחזור. — 91, 1. מבול נילוס, l. ניבול נילוס. — 116, 22. שהגעתיך, l. שהגעתיך. — 119, 6 du bas. Au commencement de la ligne, ajouter (ו). — 123, 20. שמואל א׳ (שנית ב׳ י), l. (ג׳ י). — 126, 2. צופין, l. צפין. — 127, 6. לגיצא, l. לגינה. — 128, 3. שרצתה. l. שרצה. — 131, 13. בפלטון, l. בפלטין ; *ib.*, l. 15. שאני יודע, l. שאיני יודע. — 163, 13. שולך, l. שולח. — *Ib.*, l. 25. יאויב, l. ואואים. — 165, notes, l. 5. Après והכהנים, ajouter בלקח טוב. — 173, 4. מרבין l. מרבין.

II, 33, 2. ונתמוטטה ידו, l. ונתעטה ידו. — 62, 16. לאחר, il faut peut-être lire לאחור. — 79, 8-10. האבות השנויות, האבות השלישיות, האיתיות האח׳, האותיות השל׳, האבות האחרונות. — 98, 10. הגדולים והנוצריים שבהם, l. הג׳ והמצויינים שבהם. — 100, 6. בקוסטא, l. בקוסטא. — 104, 1. Avant זר, ajouter בבל ביתי נאמן הוא. — 116, 20. תנקר, l. לנקר ; *ib.*, l. 24. [ט], l. [ט]. — 128, 20. עדנין, l. ארנין. — 130, 11. שבחנו n'a aucun sens, peut-être עָשָׂרְנוּ (voir Raschi sur Nombres, xxi, 23). — *Ib.*, l. 25. ידינו, l. ירינו. — 142, 1. לתרגא, l. לאדגא. — 149, 1. נשיאים, l. נשיאם. — 158, 1. Avant חגר, il faut sans doute ajouter במעשה היעגל הרגו. — *Ib.*, l. 7. כרישהון, l. ברתיהון. — 161, 3. קצת, l. קצרי. 170, 5. ודקושו, l. והקשי. — 183, 8. מפורשות, l. מיפרשות. — 187, 13. ישובו, l. ישיבו. — 197, 16. מובני, l. l. מיפני. — 205, 13. שתקדיש את האדון, l. שתקדיש את עצמה.

Budapest, décembre 1893.

W. Bacher.

ADDITIONS ET RECTIFICATIONS

T. XVIII, p. 111. J'ai parlé d'un vocabulaire hébreu-italien commençant par les mots *Or, Lustro*, et imprimé à Venise, en 1796, sans nom d'auteur. Cet opuscule n'est pas anonyme, comme on l'avait cru jusqu'ici, c'est la reproduction textuelle du דבר טוב, Venise, 1588, in-16. Le titre ne fait connaître que le nom de l'imprimeur *Joan de Gara*, mais la petite préface est signée : *David fils de Sion fils d'Abraham de Modène*. Le Catalogue de la Bodléienne, de M. Steinschneider, ne mentionne pas l'édition de 1796. — *Moïse Schwab*.

T. XXV, p. 142. M. Israël Lévi a rendu compte d'un article de la *Revue numismatique* sur les Médailles et amulettes à légendes hébraïques conservées au Cabinet des médailles et antiques de la Bibliothèque nationale. On avait omis, dans ce travail, une cornaline rouge de 16^{mm}, n° 2282 du Catalogue des Camées et antiques. L'auteur de ce catalogue, M. Chabouillet, se borne à dire qu'il y a sur cette pierre des « caractères rabbiniques ». On y lit le nom de Menahem bên Paltiel. Les numismates attribuent cette pièce au XVI^{e} siècle. — *Moïse Schwab*.

T. XXV, p. 148, l. 9 du bas. Au lieu de : « Il faudrait aussi rattacher le mot au poème... », lire : « Il faudrait y ajouter les mots בספר נאגרים qui se trouvent dans la poésie des disciples de Dounasch, éd. Stern, p. 7, dernière ligne. » — T. XXVI, p. 188, l. 7 du bas et suiv. Le mot ויטעם a été à tort corrigé par moi ; il faut laisser tel quel le texte du ms., comme dans I Sam., XXIV, 8. — P. 197, l. 10. Au lieu de « sens malicieux », lire « sens figuré ». — *Porgès*.

T. XXVI, p. 210, l. 10, au lieu de הקהלות, l. התהלות ; 210, 11, au lieu de פונות, l. צפונות ; 210, 16, au lieu de ברזה, il faut peut-être כרוה ; *ibid.*, au lieu de המתפשפות, l. המתפשטות ; 210, 12 d. b., au lieu de לירעוא, l. לרעוא ; 210, 11 d. b., au lieu de דעשירעא, l. דעשיראה ; 211, 10 d. b., au lieu de טורדת, l. טורדתי ; 211, 6 d. b. au lieu de גם גרן ישמעאל, l. יד קרן ישמעאל (cf. Zach., II, 4, לידות את קרנות הגוים). Les lettres de ces mots valent 815. — 211, 4 d. b., au lieu de שלי, l. טלו ; 211, 3 et 2 d. b., au lieu de כתרני הפגר, l. כתרני הבגום. Les lettres de ces mots valent 814, כתמוני הפגר, comme le veut M. Epstein, ne donne pas de sens. Par conséquent, la note 6 de la p. 211 n'a plus de raison d'être ; 211, 2 d. b., au lieu de ואש, l. וְאָשָׁא ; 212, 3, il manque, après תיר, les mots ולא תיר ; 212, 9 d. b., au lieu de לעת לעת, l. מעת לעת ; 212, 14, au lieu de עדה, l. יהדה ; 213, 6, au lieu de מעשיו, l. נעשי ; 214, 14 d. b., au lieu de נתרשת, l. נדרשת ; 215, 9, le nom יוסף, à ce qu'il paraît, a été employé comme un surnom de tous les partisans principaux du Pseudo-Messie, cf. 214, 15, יוסף שמואל החברירו et 215, 4 d. b. ; 215, 23, au lieu de שיתפקד, l. שיפקד. — *Porgès*.

T. XXVI, p. 213, l. 3. Il faut lire : נום ולא נום תיר ולא תיר. — *Epstein*.

P. 220, l. 10 d. b., au lieu de התעינד, l. התעוררם ; 227, dans l'élégie, vers 37, au lieu de כובבי נבוהה, il faut peut-être lire כיכבי הלוכה, ce qui donnerait un sens plus satisfaisant que la correction en כיכבי נכוכה ; *ibid.*, v. 47, au lieu de נגילעי, l. נגילם ; v. 48, au lieu de דגלו, qui ne donne pas de sens, il faut lire דגים, un des douze signes du zodiaque qui sont cités tous par le poète ; p. 228 *a*, l. 3 d. b., au lieu de חמקי, il faut probablement חלקי (cf. צור לבבי וחלקי, Ps. LXXIII, 26) ; 228 *b*, 2, au lieu de נוגו, l. נגנו ; l. 10, au lieu de נאכל, l. נאכל ; l. 11, au lieu de אחר, l. אתרינו ; l. 12, il faut lire probablement ומקרב ביתן ; l. 3 d. b. au lieu de ביעוקים, l. צועקים ; 229 *a*, l. 1, au lieu de נבתר, l. נכתר ; *ibid.*, l. 19, l. אם שולל זה כולל ולא תלוקי, le mot שולל voulant dire « tombe mort » et תלוקי « ma chemise » ; *ibid.*, l. 4 d. b., au lieu de צולה בל מחלל, l. peut-être טולה טל בַּיַּחֲלָל ; 229 *b*, l. 22, au lieu de בשרה, l. בשדה ; *ibid.*, l. 23 ; au lieu de אהלו ישרה, il faut peut-être lire באר יכרה ou אהלו ישרי ; *ibid.*, l. 6 d. b., au lieu de יתנה, l. יתוה ; *ibid.*, l. 4 d. b., au lieu de הנה, l. הוה ; l. 3 d. b., au lieu de ברחתה, l. ברחת ; l. 2 d. b., au lieu de סאר, l. באר ; 230 *a*, l. 5, au lieu de נתר שם עלוי, l. נתר שם עלית ; *ibid.*, l. 6, au lieu de חויתי, l. חוית ; l. 9, au lieu de אבני, l. אבנים ; l. 10, au lieu de בצוקם, l. בצוקך ; l. 15, au lieu de כל יד, l. על יד ou אל יד ; l. 3, d. b., au lieu de אין שמעה נראו, l. peut-être אור שמשו נראה ou אזר שמשו נראה ; 230 *b*, l. 7 d. b., au lieu de יוכתן, l. יגיע חי ou יגיעם חי ; 231 *a*, l. 3, au lieu de לברחי, l. peut-être לפרחי.

P. 234, l. 7, au lieu de אתה, l. אחד ; 234, 8, le mot בחבור, que M. Kaufmann change en כתבור, me semble exact ; cf. *ibid.*, l. 23, où il s'agit d'une œuvre philosophique (חבור) du destinataire ; 234, 17, au lieu de בגזרה, l. בגזרה ; 234, 12 d. b., au lieu de ניצרות, l. מצרות (cf. אשה ניצרה, Jer., XLVIII 41) ; 234, 7 d. b., au lieu de ונעזרים, l. וגזעם ou ונשעם ; 235, 16, ברצונא דקרדינותי ne peut être corrigé, les mots faisant partie des termes cabalistiques (v. le *Ma'arikh* de Lousano, éd. Jelliuek *s. v.* קרדינותא et בוצינא) ; 235, 18, au lieu de בהרות, l. פארות ou זמורות ; 237, 22, au lieu de נמלת, l. נמלה.

P. 270, l. 4 d. b., l. אדיר גזריא דתבוריא, ce qui a probablement le sens de « puissant parmi parmi les juges des abattus » (c'est-à-dire des Israélites) ; 270, 3 d. b., au lieu de שום יאי, l. שוביא ; 271, 3, au lieu de פרוצה, l. פרוצה ; 273, dernière ligne, au lieu de ברוני, l. ברוני.

P. 282, 3, au lieu de חנני האלים כבן, l. חנני האלים בבן ; 282, 4, au lieu de ולתורה, l. ולתורה ; 282, 8, au lieu de ברח, l. כרך ; 282, 25, au lieu de השנויים והסנוקת, il faut peut-être lire השניים והנשיכה. — *Porgès.*

T. XXVII, p. 84, l. 8, Luzzatto אגרות שד"ל, p. 791) croit que la correspondance des Juifs du Rhin avec ceux de la Palestine en 960 est un faux. — P. 88. Conf., au sujet du Piyout ארצא רקדא, Luzzatto, *ibid.*, p. 1190. — P. 154, l. 3 ; lisez : qui n'existent pas dans Raschi. — *A. Epstein.*

Le gérant,
ISRAEL LÉVI.

TABLE DES MATIÈRES

REVUE.

ARTICLES DE FOND.

BAUER (J.). Les troupes du maréchal de Belle-Isle et les Juifs du Comtat-Venaissin..... 263
EPSTEIN (A.). Meschoullam ben Calonymos..... 83
GRUNEBAUM (Paul). Les Juifs d'Orient d'après les géographes et les voyageurs..... 121
KAUFMANN (D.). Jacob Mantino..... 30 et 207
LÉVI (Israël). L'affaire Bourgeois (1652)..... 180
LOEB (Isidore). Réflexions sur les Juifs..... 1 et 161
LŒW (Immanuel). Gloses romanes dans des écrits rabbiniques. 239
NEUMANN. Influence de Raschi et d'autres commentateurs juifs sur les *Postillæ perpetuæ* de Nicolas de Lyre (*fin*)..... 250
REINACH (Théodore). Juifs et Grecs devant un empereur romain. 70
SACERDOTE (G.). Le livre de l'algèbre et le problème des asymptotes de Simon Motot..... 94
SACK (Israël). Les chapitres XVI-XVII du livre de Josué..... 61
SCHWEINBURG-EIBENSCHITZ. Le Livre des Chrétiens et le Livre des Juifs des duchesses d'Autriche..... 106

NOTES ET MÉLANGES.

BACHER (W.). Une ancienne altération de texte dans le Talmud. 141
GOTTHEIL (Richard). Le mot ΘΕΡΕΑΜΑΡΕΜΑΘΑ..... 273
GUNZBOURG (David de). Notes diverses..... 144
KAUFMANN ((David). Saadia et Hiwi Albalchi..... 271
KAYSERLING (M.). I. Notes sur l'histoire des Juifs en Espagne... 148
II. Un épisode de l'histoire des Juifs en Espagne..... 274
III. Les Juifs à Monreal..... 275
LAMBERT (Mayer). I. Le futur *qal* des verbes à première radicale *vav*, *noun* et *alef*..... 136
II. De l'emploi du *lamed* en araméen biblique devant le complément direct..... 269
PORGÈS. Le poème d'Elia Bahour..... 276

BIBLIOGRAPHIE.

BACHER (W.). Midrasch Aggada, édité par S. BUBER..... 302
BLAU (L.). Zur griech. u. latein. Lexicographie aus jüd. Quellen, par S. KRAUSS..... 294
EPSTEIN (A.). Midrasch Aggada, édité par S. BUBER..... 153
LAMBERT (Mayer). Etymologische Studien zum semitischen, insbesondere zum hebræischen Lexicon, par BARTH..... 150
LÉVI (Israël). Revue bibliographique, 2e semestre 1893..... 277

Additions et rectifications 317

ACTES ET CONFÉRENCES.

RÉVILLE (Jean). La résurrection d'une Apocalypse ; le Livre d'Hénoch..... I

Procès-verbaux des séances du Conseil..... XXIII

FIN.

VERSAILLES, IMPRIMERIE CERF ET Cie, 59, RUE DUPLESSIS.





DS
101
R45
t.27

Revue des études juives;
historia judaica

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

