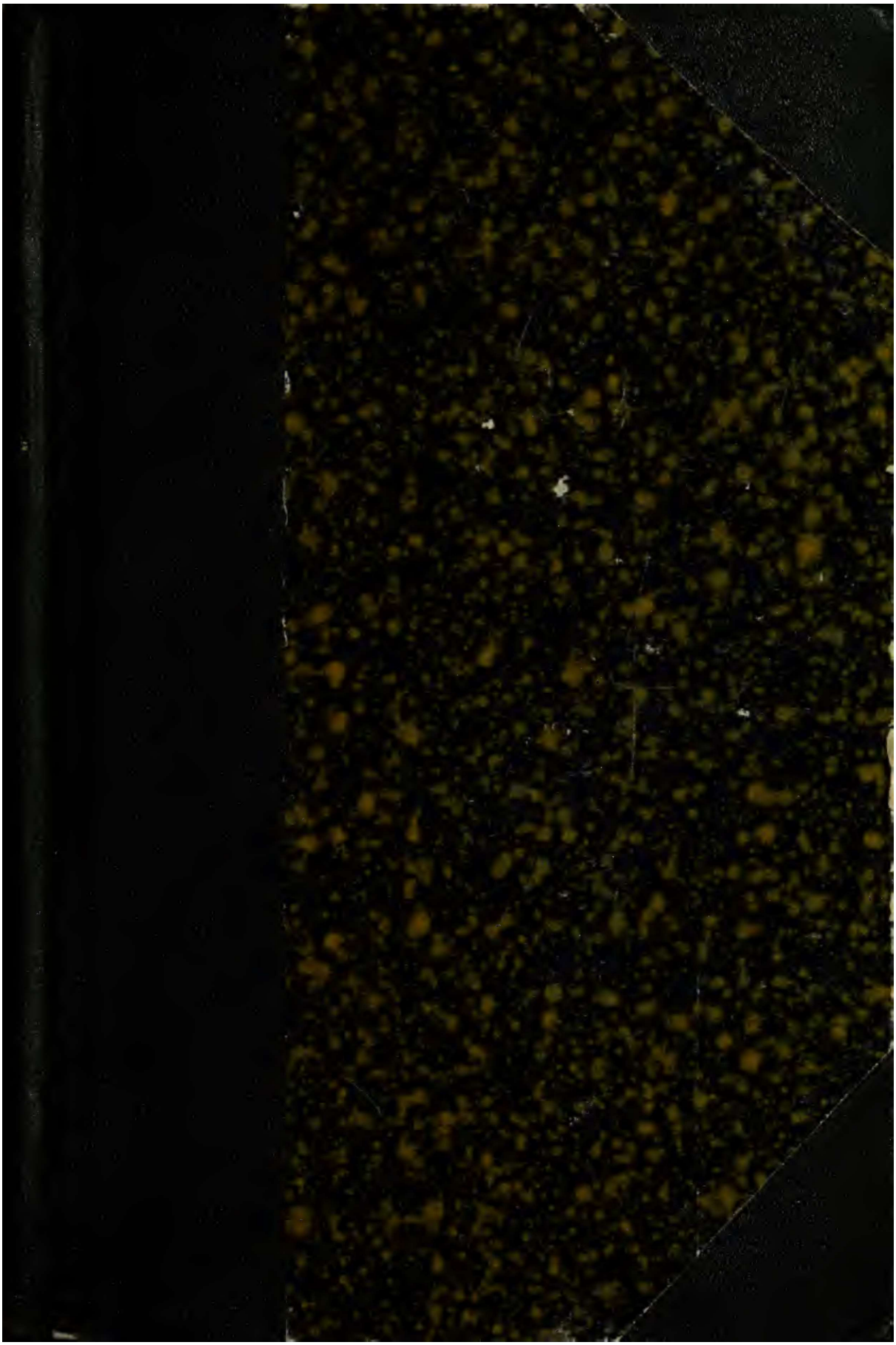
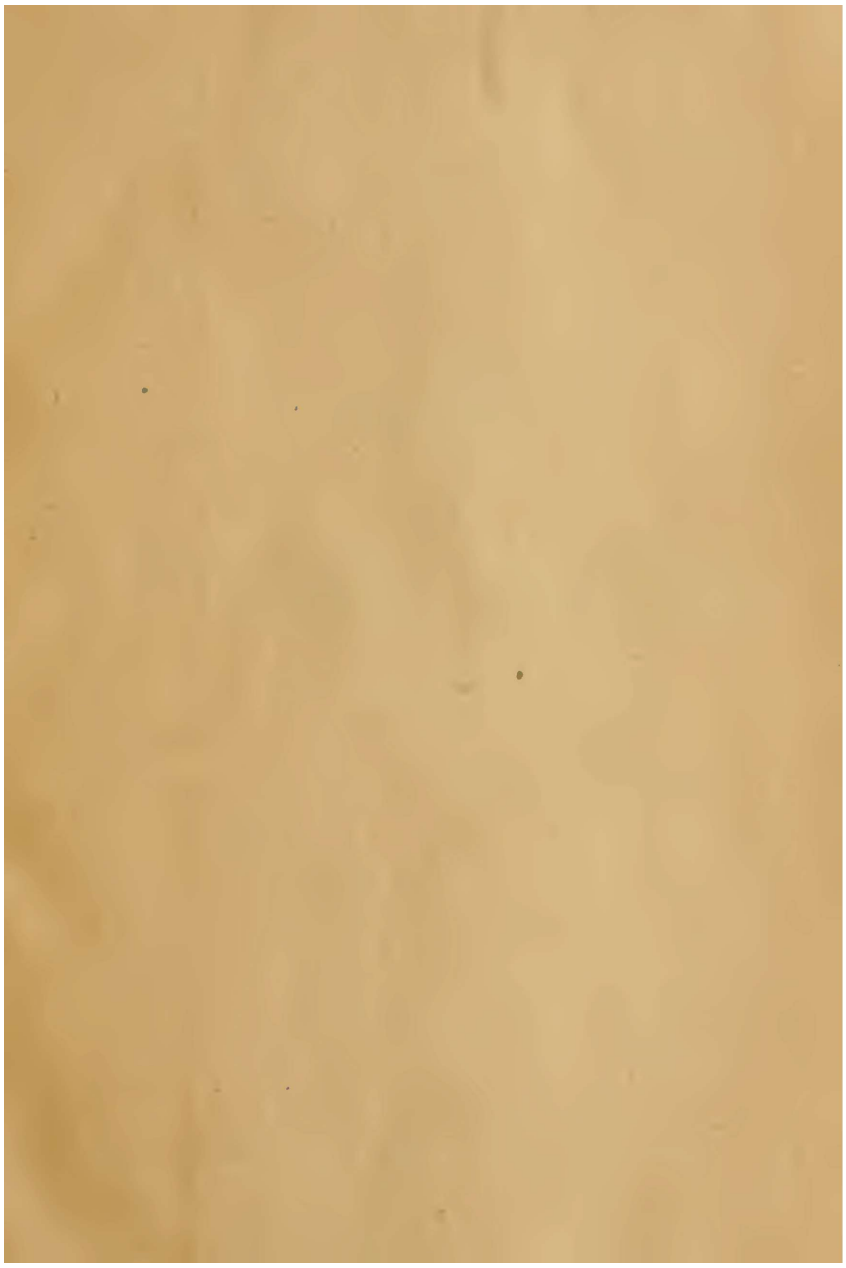




REVUE

DES

ÉTUDES JUIVES

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

P
Nadr 8S
R

REVUE

DES

ÉTUDES JUIVES

PUBLICATION TRIMESTRIELLE
DE LA SOCIÉTÉ DES ÉTUDES JUIVES

TOME VINGT-NEUVIÈME

PARIS
A LA LIBRAIRIE A. DURLACHER
83 bis, RUE LAFAYETTE
1894

436187
6.6.45

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

DS
101
R45
t.29

http://www.archive.org/details/revuedestudesj29soci

RÉFLEXIONS SUR LES JUIFS

(SUITE ET FIN [1]).

V

MENUS REPROCHES.

Reproches contradictoires, calomnies ; le service militaire.

Faut-il maintenant passer en revue tous les menus reproches qu'on a faits aux Juifs? Œuvre difficile et fastidieuse! Aucune absurdité ni aucune contradiction ne coûtent à leurs adversaires, tout est bon pour les accabler.

Tantôt ce sont des accusations en l'air, des phrases toutes faites qui traînent partout, que tout le monde répète machinalement, qui ne reposent sur aucun fait, sur aucune expérience directe [2]. Tantôt ce sont des assertions contradictoires et qui se combattent entre elles. Tantôt, enfin, ce sont des calomnies si évidentes ou des exagérations si monstrueuses, qu'elles ne peuvent tromper que les gens simples et incapables de réfléchir. Il est impossible d'imaginer une sottise qui n'ait été dite sur les Juifs. Que l'on lise, par exemple, Schudt, Eisenmenger, ou simplement cette Sentinelle contre les Juifs écrite en 1673 par un religieux espagnol [3]. Les Juifs y sont présomptueux, menteurs, traîtres, comparés à des chiens, vile canaille, superstitieux, ennemis capitaux des chré-

[1] Voir t. XXVII, pages 1 et 161, et t. XXVIII, p. 1 et 161.

[2] « On va jusqu'à produire à la tribune de telles accusations en l'air contre les Juifs! » dit le député Hänel au Reichstag. *Die Judenfrage* (1880), p. 17. Et le député Richter dit : « Ce que je trouve de plus blâmable, c'est cette façon d'émettre des assertions qui ne sont fondées sur aucun fait, des accusations générales qui déclarent que certains vices se trouvent chez un plus grand nombre de Juifs que de chrétiens... Vous parlez de la presse juive?... Récemment on a parlé de la *Gazette de Posen*, on l'a attaquée comme un organe juif. Messieurs, ni l'éditeur, ni un seul rédacteur de la *Gazette de Posen* n'est Juif. » (*Ibid.*, p. 96 et 99.)

[3] *Revue des Études juives*, V, p. 289; VI, p. 112 et suiv.

tiens et de la religion, chrétienne, remuants, vaniteux, séditieux, semence de discorde; les uns naissent avec une queue, d'autres ont des règles comme les femmes, d'autres ne peuvent cracher. Tous sont malpropres, sentent mauvais, ont l'haleine fétide[1]. Et l'auteur cite ses autorités. Il n'invente pas, il répète ce qu'on dit et ce qu'on pense autour de lui, ce que des centaines d'autres ont dit avant lui et répéteront après lui. Ce sont les rêves d'une imagination hallucinée. Il y a des esprits chez qui la haine des Juifs est poussée jusqu'au délire.

Une des raisons pour lesquelles ces billevesées trouvent quelque crédit dans le public, c'est que l'on s'imagine sans cesse qu'il se passe chez les Juifs toute sorte de mystères. Leur littérature sacrée ou profane, leurs pratiques religieuses, sont entourées d'une sorte de vénération superstitieuse. On en est encore à l'opinion du moyen âge, pour laquelle les Juifs, et surtout les médecins juifs, étaient des sorciers; les mathématiciens juifs, des astrologues; les livres juifs, des grimoires cabalistiques; les rites juifs, des pratiques de magie. Il est certain que quelques-uns des préjugés répandus contre les Juifs, par exemple celui de l'accusation dite du sang (prétendu usage de sang chrétien pour la Pâque juive), viennent en partie de cette habitude de voir partout, chez les Juifs, des secrets abominables[2]. Habitude commode, du reste, et qui dispense de rechercher la vérité. Les Juifs ne peuvent pas dire ni imprimer un mot sans qu'on y voie des sous-entendus, des projets cachés, des intentions perverses! Il y a des Sociétés juives dont tous les actes sont publics, dont toutes les résolutions sont immédiatement livrées à la presse par milliers d'exemplaires, elles ne continuent pas moins d'être traitées de sociétés secrètes, il circule sur leur compte mille folies, des auteurs sérieux colportent la légende qui se fait autour d'elles, personne ne

[1] Voir, sur cette question, *Les Juifs d'Alsace doivent-ils être admis au droit des citoyens actifs?* 1790, p. 91. Sur la prétendue haleine fétide des Juifs de Rome, au temps de Martial et d'Ammien, voir Joël, *Blicke in die Religionsgeschichte zu Anfang des zweiten christlichen Jahrhundert*, 2e partie, Breslau, 1883, p. 130 et suiv., où il est démontré que cette sotte légende repose sur une faute d'écriture (*fœtens* ou *fetens*, comme on écrivait au moyen âge, au lieu de *petens*). Il circulait, au moyen âge, une « Relation des douze tribus juives, dans ce que chacune a fait de mal au Christ et la punition qu'elles en subissent jusqu'à ce jour. » La tribu de Ruben a fait Jésus prisonnier, c'est pourquoi tout ce qu'elle touche se flétrit. La tribu de Siméon a planté la croix, c'est pourquoi les Juifs qui en descendent ont des plaies aux mains et aux pieds d'où coule le sang. La tribu de Dan a crié : « Que son sang retombe sur nos têtes », c'est pourquoi, tous les mois, des plaies se déclarent sur le corps des Juifs de cette tribu et il en sort une puanteur affreuse. Schudt, en 1714, n'a pas craint de reproduire sérieusement ces commérages (Schudt, *Jüdische Denkwürdigkeiten*, livre VI, p. 345).

[2] Voir Oort, *Der Ursprung der Blutbeschuldigung gegen die Juden*, Leyde et Leipzig, 1883.

s'avise de lire leurs statuts et de prendre connaissance de leurs procès-verbaux. Chaque société juive conspire contre les chrétiens, chaque administration juive rêve la conquête du monde. Toutes ont des projets ténébreux qui font frémir [1].

Il y aurait un chapitre curieux à faire rien qu'en opposant les uns aux autres les reproches que l'on fait aux Juifs. C'est un amas de contradictions. Pour les uns, les Juifs sont absolument incapables ; pour les autres, ils ne sont que trop intelligents, ils arrivent à tout, accaparent toutes les positions élevées ou lucratives. Tantôt ils ne sont pas assez cultivés, tantôt ils le sont trop, il y a trop d'élèves juifs dans les écoles primaires, dans les lycées, dans les universités. Ils sont tour à tour, et selon les nécessités de la polémique, paresseux ou d'une activité dévorante, avares ou prodigues, rampants ou orgueilleux ; leurs qualités même les plus incontestées sont tournées en ridicule, leur bienfaisance est de la vanité ; leur sobriété, ladrerie ou impuissance.

En veut-on des preuves ? Elles abondent.

D'après Bruno Bauer, par exemple, les Juifs ne sont absolument bons à rien [2]. « Ils sont abâtardis, on ne peut les régénérer », disait-on aux oreilles de l'abbé Grégoire [3]. Et d'autre part : Les Juifs vont tout accaparer, ils vont avoir toutes les terres (c'était le grand cri en Alsace), tous les capitaux sont entre leurs mains. A Nancy, pendant la Révolution, « les uns prétendirent que les Juifs étaient les accapareurs du blé, d'autres, qu'ils s'entendaient trop, qu'ils achetaient les plus belles maisons et que bientôt ils possèderaient toute la ville. Un des séditieux ajouta (en parlant à l'évêque) : Si nous venions à vous perdre, nous verrions un Juif devenir notre évêque [4]. » Cette crainte superstitieuse du Juif hante également tous les antisémites allemands, il en a été question sans cesse aux débats du Parlement allemand de 1880 si souvent cités dans ce travail. Soixante-dix Allemands tremblent devant un Juif [5] !

[1] Que n'a-t-on pas dit, par exemple, sur le *Kahal* de Russie, simple administration de la communauté juive ?

[2] Bruno Bauer, *Die Judenfrage*, Braunschweig, 1843, p. 9-10. Dühring développe le même thème.

[3] Abbé Grégoire, *Motion en faveur des Juifs*, p. 17.

[4] Discours de La Fare, évêque de Nancy, à l'Assemblée nationale, séance du 23 décembre 1789, au *Moniteur*.

[5] Voir encore Freund, *Zur Judenfrage in Deutschland*, Berlin, 1843, p. 40 : « On a mis en avant, pour les exclure, leur infériorité intellectuelle... » ; *Debatten des rheinischen Landtags über die Emanzipation der Juden*, Berlin, 1843, p. 38 : « La race juive est douée de grandes capacités intellectuelles, elle est rusée, perspicace et intelligente. »

Les Juifs ne sont pas civilisés. « Nous avons exclu les Juifs, parce qu'ils ne sont pas civilisés [1]. » Dans un des débats publics qui ont eu lieu en Allemagne, un orateur est même allé jusqu'à donner comme preuve de leur état d'infériorité une pratique religieuse comme on en trouve dans toutes les religions. Et il disait : « Quel profit l'État peut-il attendre de telles gens [2] ! » Ecoutez maintenant la thèse contraire : « Les Juifs, disait le député Virchow devant le Parlement, en 1880, auront beau employer les moyens les plus légaux, ils n'échapperont pas aux reproches. Permettez-moi de vous citer, pour appuyer mon dire, un court passage d'une brochure qu'a publiée un homme que vous connaissez bien, et qui se trouve ici (en Allemagne), à la tête de l'agitation antisémitique. L'auteur parle du nombre croissant des élèves juifs dans les écoles, surtout dans les écoles supérieures, et il dit : « Un tel désir de perfectionnement social et de culture supérieure mérite en soi les plus grands éloges ; mais à nous il impose un combat énergique pour l'exisence. Si Israël continue à s'élever dans cette direction, il nous dépassera de beaucoup. » Si un père de famille envoie ses enfants à l'école et les fait instruire, et que ses enfants sont supérieurs plus tard à d'autres enfants qui n'ont rien appris, vous êtes bien obligés de reconnaître que c'est une noble façon de lutter. En fait, je ne sais pas comment on pourrait mieux s'y prendre pour progresser. N'est-ce pas, en effet, la manière la plus élevée et la plus louable contre laquelle personne ne devrait élever d'objection ?... Reprocher aux Juifs leur culture et la faire servir de prétexte à ce que Darwin appelle le combat pour l'existence, c'est faire cesser tout développement pacifique, c'est rendre impossible toute paix que de reprocher au père d'envoyer ses enfants aux écoles supérieures [3]. » Et le député israélite Loewe ajoutait : « Vous reprochez constamment aux Juifs de ne pas être à votre hauteur, mais vous oubliez, vous qui auriez le temps d'étudier l'histoire, l'existence que vos ancêtres obligeaient les Juifs de mener pendant des siècles... Et lorsque les Juifs essaient de sortir, par leur propre effort et par un travail calme et régulier, du bourbier dans lequel les avaient enfoncés les siècles précédents, vous leur reprochez de chercher à s'élever trop haut ! Messieurs, nous voyons ce que veulent nos adversaires, ils ne nous blâmeraient jamais

[1] Lips, *Ueber die künftige Stellung der Juden*, Erlangen, 1819, p. 60 : « Nous avons exclu les Juifs parce qu'ils ne sont pas civilisés, et nous les laissons sans éducation parce qu'ils sont exclus. »

[2] Chambre des trois États, séance du 15 juin 1847, dans *Vollständige Verhandlungen*, Berlin, 1847, p. 226.

[3] *Die Judenfrage* (1880), p. 52.

de ne pas nous soucier de nos coreligionnaires et nous réaliserions leurs plus ardents vœux en laissant croupir les malheureux Juifs dans l'ignorance ! Alors, au moins, ils auraient le droit de se montrer sévères envers cette race [1]. »

On entend dire sans cesse : les Juifs sont avares, parcimonieux, économes. Les uns les en louent, d'autres les en blâment, selon l'humeur et l'occasion [2]. L'avarice des Juifs est devenue légendaire, mais, si, par hasard, ils font des dépenses de luxe, on entend crier contre la vanité des Juifs et leur désir de paraître. « Les diamants, les habits de soie, les galons, les dentelles d'or et de fil, les satins et les velours ne sont pas rares parmi leurs femmes [3]... Ils sont généralement continents et sobres, et quoique ces vertus soient communes à l'avarice, loin d'en affaiblir ici le mérite, nous observons que, par une bizarrerie morale assez remarquable, ils nous surpassent en ce point et semblent appuyer des actions iniques sur les bases les plus solides de la probité [4]. » — « La sobriété, dit un autre, est une vertu toute relative, elle n'en est même pas une quand elle a pour origine, comme chez les Juifs, une sale ladrerie... Des Juifs devenus riches ne le cèdent à aucun dissipateur chrétien en grossières et vaniteuses prodigalités [5]. » Explique qui pourra ces contradictions ! Pour faire pièce aux Juifs, l'ivrognerie même devient une qualité : « Henrici a reproché aux Juifs de ne pouvoir rien supporter, les avocats des Juifs font valoir, au contraire, la sobriété et l'économie de leurs clients. La vérité est que, si l'excès de la fantaisie et la force de notre constitution nous conduisent quelquefois, nous autres Germains, à boire un verre de trop, ce vice est si intimement lié à nos qualités, que nous ne voulons pas souhaiter d'en être débarrassés [6]. » — « Chaque fois, dit le député Seyffarth, que j'ai fait appel à la générosité d'un Juif, j'ai trouvé un cœur compatissant et une main

[1] *Die Judenfrage* (1880), p. 143 et 146.

[2] Voir, par exemple, le docteur Lagneau, dans ses *Remarques à propos du dénombrement de la population sur quelques différences démographiques présentées par les catholiques, les protestants, les israélites*, Paris, 1882, p. 10 : « Leur sobriété parfois exagérée par suite de la parcimonie. » Comparez, *Les Juifs d'Alsace doivent-ils être admis*, etc., p. 28 (avarice).

[3] *Les Juifs d'Alsace doivent-ils être admis*, etc., p. 117-119.

[4] *Ibid.*

[5] Rühs, *Die Rechte des Christenthums und des deutschen Volkes*, Berlin, 1816, p. 71.

[6] Fœrster, *Das Verhältniss des modernen Judenthums zur deutschen Kunst*, Berlin, 1881, p. 57, note 7. Comparez, dans un sens tout opposé, Ewald, *Ideen über die nöthige Organisation der Israeliten in christlichen Staaten*, Carlsruhe, 1816, p. 161 : « Il faut également avouer que certaines vertus comme la sobriété, la modération, l'amour de la famille, se rencontrent plus souvent chez les Juifs que les soi-disant chrétiens. »

largement ouverte, et cette générosité, je ne l'oublierai jamais. Et certes, ils n'ont pas agi ainsi dans l'intention de se faire valoir, car le plus souvent ils me disaient qu'ils voulaient rester anonymes[1]. »

Veut-on d'autres témoignages ? Que l'on prenne, par exemple, la liste d'une souscription publique pour une œuvre de charité publiée par quelque journal de Paris, on y trouvera toujours les Juifs au premier rang. Un Israélite anglais était, en 1830, membre de toutes les sociétés de bienfaisance de Londres[2]. Lorsque, en 1875, la ville de Toulouse fut ravagée par une inondation, la plus forte souscription donnée pour les victimes du désastre fut celle d'Adolphe Crémieux[3]. Une autre fois, Adolphe Crémieux, prié par un curé de plaider contre un chrétien qui, après avoir offert un ciboire à l'église, avait retiré le don, commença par remplacer le ciboire à ses frais[4]. Le Juif Touro, à la Nouvelle-Orléans, rachète pour 20,000 dollars un presbytère chrétien vendu à l'encan et le restitue à la communauté chrétienne[5]. Le Juif Antoine Lupez Suasso prête au roi de Hollande Guillaume III deux millions de florins, disant : « Si vous êtes malheureux, je consens à les perdre[6]. » — « Dans les derniers temps (fin du XVIII[e] siècle), plusieurs Juifs portugais de Bordeaux avaient formé des établissements à Saint-Domingue, où ils étaient négociants, armateurs et planteurs. MM. Raba, de Bordeaux, avaient une grande maison de commerce au cap Français[7]. » — « La famille Gradis, à Bordeaux, soutint les colonies affligées par la famine. Boulainvilliers observe qu'ils ont été d'un grand secours aux Alsaciens pendant les guerres du siècle dernier ; ils ont fait, pendant la famine en Alsace, le sacrifice de 36,000 livres sur le prix du blé[8]. » Cerfberr, de Strasbourg, au siècle dernier, obtint du roi des lettres de naturalité « pour services rendus à l'armée et à l'utilité publique et pour le zèle dont il est animé pour le bien de l'État et dont il a donné des preuves pendant la disette qui s'est fait sentir en Alsace pendant les années 1770 et 1771[9] ». L'évêque La

[1] *Die Judenfrage* (1880), p. 35.

[2] *Verhandlungen im grossbritannischen Parlamente*, 1830, p. 45 et 46.

[3] *Archives israélites*, 1875, p. 419 et 546.

[4] Journal *La France*, 2 juillet 1883.

[5] Moser, *Die Juden und ihre Wünsche*, Stuttgart, 1828, p. 122.

[6] *Mémoires de Brandebourg*, tome II, d'après la *Monatsschrift* de Graetz, XVII, p. 214.

[7] *Notice sur l'état des Israélites en France, en réponse à des questions proposées*, Paris, 1821, p. 54 (Rédigée sur la demande du gouvernement russe).

[8] Grégoire, *Motion*, p. 23 et 24.

[9] *Consultation pour MM. les Préteur, Consul et Magistrat de Strasbourg, concer-*

Fare, l'adversaire de l'émancipation des Juifs, disait en 1789 à l'Assemblée nationale : « Qu'il me soit permis, Messieurs, de payer à quelques Juifs, distingués par leurs lumières et leurs qualités personnelles, le tribut d'éloges qui leur est dû... Ces Juifs estimables ont rendu à la ville de Nancy qu'ils habitent et à la Lorraine entière des services importants [1]. »

Il va sans dire que nous ne choisissons pas ces faits ou ces témoignages, entre mille autres, pour en tirer la moindre vanité. Il faut bien répondre aux accusations. Et qu'on ne dise pas que les Juifs de France ou d'Angleterre ou d'Allemagne ne sont pas comme les autres, que si tous les Juifs étaient comme eux, tout serait facile, l'émancipation des Juifs ne souffrirait aucune difficulté. On a vu plus haut qu'on a dit exactement contre les Juifs de ces pays, avant l'émancipation, ce qu'on reproche aujourd'hui aux Juifs d'autres pays ! « Une complète culture des Juifs n'est possible que par la complète égalité des Juifs dans l'État, et si on n'émousse pas chez eux les sentiments de l'honneur et de la vertu, comme on l'a fait jusqu'ici, en les repoussant grossièrement... On demande au Juif vertu, honneur, civilisation, et on ne lui reconnaît ni honneur, ni vertu, on le traite comme le plus déchu des hommes [2]. »

Les Juifs détestent le travail, c'est le défaut de la race, tous les sémites sont des paresseux et tous les Juifs sont des sémites. Et cependant ces Juifs menacent de vaincre tous leurs concurrents sur le terrain social et économique ! Ils ne veulent pas travailler, ils ne le peuvent pas, leur samedi, leurs fêtes religieuses les en empêchent, ils chôment la moitié de l'année [3]. « Les Juifs ont des fêtes nombreuses et longues, leur jour de sabbat leur fait perdre le vendredi et le samedi de chaque semaine, leur anniversaire de la destruction de Jérusalem, leurs Pâques, et plusieurs autres, n'en finissent pas, et leur font chômer au moins encore cinquante jours dans l'année... Cette oisiveté de la moitié de leur vie, jointe aux impressions de leurs préjugés et au penchant qui porte tous les hommes à la paresse, quand ils peuvent exister sans travail, produit l'habitude qui les livre à la fainéantise le reste de leur existence [4]. »

nant les lettres patentes du mois de mars 1775 dont le sieur Cerf Berr, Juif, demande l'enregistrement, Strasbourg, 1786, p. 50.

[1] *Opinion de M. l'Évêque de Nancy sur l'admissibilité des Juifs à la plénitude de l'état-civil et des droits de citoyens actifs*, 1789, p. 5.

[2] *Verhandlungen der bayer. Kammer*, etc., p. 37, paroles du rapporteur Lang.

[3] *Les Juifs d'Alsace doivent-ils être admis au droit de citoyens actifs ?* Paris, 1790, p. 46, 68, 69.

[4] *Ibid.*, p. 117 à 119.

Mais le véritable mal ne serait-il pas plutôt que le Juif est trop laborieux? Il faudrait pourtant s'entendre. « L'objection tirée du chômage du sabbat est singulièrement en opposition avec un argument mis en avant par une nombreuse classe de chrétiens, qui prétendent prendre en mains les intérêts des ouvriers et veulent les protéger contre la concurrence remuante des Juifs, car ce serait en réalité un grand désavantage pour les Juifs, à l'égard des chrétiens, que d'être obligés de chômer deux jours de la semaine et de perdre, par conséquent, sept semaines entières par an, ce que les chrétiens devraient accepter *utiliter*[1]. »

On parle ici de l'influence de la race. Si jamais un peuple a été de sang arien, c'est le peuple grec. Voici ce que dit des Grecs un auteur qui les aime et qui a longtemps vécu parmi eux[2]: « Le Grec n'est pas cultivateur; son rêve c'est d'aller à la ville, à la tête d'une petite boutique, et de gagner beaucoup d'argent sans beaucoup de peine... Ses instincts mercantiles se révoltent contre le labeur incertain et vague de la campagne... Ce n'est pas par inintelligence que le paysan se refuse à travailler et à préparer le sol pour lui faire rendre tout ce qu'on en peut tirer, mais seulement par paresse[3]. Les Grecs, sous prétexte de religion, chôment trois jours par semaine[4]. — Si les Grecs méprisaient moins l'agriculture[5]... — Quand on songe à la quantité de terres en friche qui existent dans le royaume..., on regrette tant de richesses laissées improductives par la paresse des habitants, qui redoutent le travail suivi[6]. »

L'auteur signale encore chez les Grecs d'autres défauts qu'on reproche aux Juifs: « La sobriété (quel défaut!) n'est pas tant une nécessité imposée par le climat qu'une des qualités de la race[7]. » — « Quand on juge le caractère de la masse du peuple grec, il faut, en bonne justice, tenir compte des influences d'en haut. Tout rusés, égoïstes, menteurs, cupides, qu'ils se montrent, leurs vices ne leur viennent pas d'eux-mêmes, mais leur sont inoculés par les classes les plus élevées et jusqu'au plus élevé de leurs supérieurs[8]. » Que voulons-nous prouver par cette citation? Absolument rien contre le peuple grec, mais uniquement que le sang et

[1] Ersch et Grüber, article *Judenemancipation*, p. 297–298.
[2] H. Bell, *Trois années en Grèce*, Paris, 1881.
[3] P. 83.
[4] P. 134.
[5] P. 136.
[6] P. 140.
[7] P. 149.
[8] P. 194. On peut lire aussi dans le *Konversations Lexicon* de Meyer, article *Russisches Reich*, 3e édit., vol. XIII, p. 899, le jugement passionné sur les Russes.

la race ne jouent aucun rôle dans ces questions. L'influence historique est dominante. Il y a longtemps qu'on a comparé le sort des Grecs à celui des Juifs et, en général, au sort de tous les opprimés [1]. On leur fait à tous les mêmes reproches, vrais ou non, et les opprimés ont toujours tort.

Les Juifs sont bas, rampants, timorés, tout le monde le sait, on l'a répété sur tous les tons. « Ils sont trop susceptibles, s'écrie un autre, et crient dès qu'on leur marche sur les cors [2]. » Leur orgueil est immense. « Le peuple juif veut être tout, il se prétend unique, universel [3]. » — « Cet orgueil s'explique par la situation particulière qu'ils ont occupée pendant si longtemps... Ils ont exagéré leur valeur, parce que leur conscience leur a affirmé qu'on ne les estimait pas à leur valeur [4], » ou plutôt parce qu'ils ont été constamment attaqués et calomniés. L'apologie a été pour eux une nécessité, elle leur a été imposée et elle a suivi chez eux, comme partout, les lois du genre qui la poussent toujours aux extrêmes. Les Juifs n'ont jamais dit d'eux-mêmes tout le bien qu'en ont dit des chrétiens, jamais ils ne se sont vantés comme les vante par exemple, au parlement anglais, en 1833, l'archevêque de Cantorbéry, qui était cependant opposé à leur émancipation complète [5], ou le Père Lacordaire, en 1847, dans ses conférences de Notre-Dame [6]. Et qui donc, dans ce monde, n'a pas fait plus ou moins son apologie avec les exagérations qui en sont inséparables? Quelle est la nation, la race qui ne se vante pas d'être la première du monde? Les Allemands ont-ils assez raillé les Français de vouloir être « la grande nation [7] » et ne sont-ils pas, à leur tour, la nation élue, chargée d'une mission providentielle? Il faut prendre pour ce qu'elles valent ces illusions dont personne n'est entièrement dupe, et qui paraissent nécessaires à l'humanité. Elles élèvent et fortifient les cœurs. Le chauvinisme n'est point particulier aux Juifs, ils n'ont inventé ni le mot ni la chose, il est de tous les temps et de tous les pays. C'est un sentiment noble en soi et qui conduit aux nobles actions. Celui qui a une haute opinion

[1] Par exemple aux catholiques d'Irlande. Voir *Debatten des Rheinischen Landtags*, p. 21, paroles du rapporteur.

[2] *Die Judenfrage* (1880), p. 27.

[3] Bruno Bauer, *Die Judenfrage* (1843), p. 39.

[4] Ewald, *Ideen*, p. 161.

[5] *Verhandlungen des englischen Parlaments im Jahre 1833 über die Emancipation der Juden*, Altona, 1833, p. 49.

[6] *Univers israélite*, 1847, p. 6.

[7] C'est au point que le *Konversations Lexicon* de Meyer s'en montre encore blessé (Leipzig, 3e édit., article *Frankreich*, VIIIe vol., 1876, p. 17.)

de lui-même fera tout ce qu'il pourra pour l'inspirer aux autres et pour mériter leur estime.

On parle de la mauvaise foi des Juifs envers les chrétiens, on oublie que, durant tout le moyen âge, il a fallu faire des lois spéciales pour garantir les Juifs contre la mauvaise foi ou la haine des chrétiens ou de leurs débiteurs chrétiens. Le plus souvent le témoignage des chrétiens contre les Juifs n'était valable que s'il était corroboré par des témoignages juifs. Dans ce célèbre privilège accordé aux Juifs d'Autriche en 1244 et qui a servi de modèle à beaucoup d'autres pays allemands, l'article 1er stipule que « dans toute affaire concernant une propriété mobilière ou immobilière ou une question criminelle touchant la personne ou la chose du Juif, aucun chrétien ne sera admis en témoignage, mais il faut un chrétien et un Juif [1]. » Il en était de même en Espagne [2]. Dans les affaires récentes de Tisza-Eszlar, la femme Czerès, qui, auparavant, n'avait rien su de ce qui s'était passé ni pu apporter aucun témoignage, se rappelle tout à coup qu'elle a vu un fait qui ferait croire à la culpabilité des Juifs, et, interrogée au tribunal sur ce singulier réveil de sa mémoire, elle répond : « A Tisza-Eszlar on disait que les chrétiens vont perdre (le procès) et que les Juifs gagneront. Cela m'excita à sauver mon âme de l'enfer, et c'est pour cela que j'allai (porter témoignage) chez le juge [3]. » Qu'on se rappelle aussi ce que nous avons déjà dit plus haut sur cette question et sur les sentiments de moralité du bas peuple envers les Juifs [4].

« Certes, messieurs, dit le député Seyffarth devant le parlement allemand en 1880, l'usure est honteuse, mais n'y a-t-il que des usuriers juifs? il y a aussi des usuriers très chrétiens [5]. »

Tandis que les chrétiens ont pris part à toutes les spéculations qui ont été si funestes à l'Allemagne, « c'est un juif, Lasker, qui a le premier, dans cette maison (au Parlement), arraché le masque à cette spéculation qui s'était répandue dans les cercles (chrétiens) les plus élevés [6]. »

[1] Stobbe, *Die Juden in Deutschland*, Brunswick, 1866, p. 297.

[2] Voir, par exemple, Amador de los Rios, *Historia de los Judios de Espana*, I, 255, 339, 441, 420. Il faut dire cependant que certaines idées théoriques ou le désir de favoriser le commerce et les affaires de banque des Juifs ont eu quelque influence sur cette législation. Voir Stobbe, *ibid.*, p. 148.

[3] *Pesther Lloyd*, n° du 10 juillet 1883.

[4] Voir *Revue*, t. XXVII, p. 18 et suiv.

[5] *Die Judenfrage* (1880), p. 98.

[6] *Ibid.*, p. 97. Il faut lire toute cette page où sont désignés les spéculateurs chrétiens qui avaient amené la débâcle financière.

« Si la loi (sur l'acquisition des terres par les Juifs) est maintenue, on la tournera avec le concours des chrétiens [1]. »

Les Juifs haïssent les chrétiens ? « Sache être chrétien, dit Luther, et ne doute pas que, après le diable, tu n'as pas d'ennemi plus acharné qu'un vrai Juif qui veut être véritablement un Juif. Je veux donner mon conseil sincère ! Que l'on mette le feu à toutes les synagogues et que ce que le feu ne consumera pas soit couvert de terre [2]. » Comparez ces douceurs aux paroles suivantes adressées par Adolphe Crémieux aux membres de l'*Alliance israélite universelle :* « Vous êtes Juifs et il s'agit de protéger les Juifs. Si une persécution s'élevait contre les chrétiens, je vous dirais : courons en aide aux chrétiens [3]. »

Les Juifs, dit-on, sont unis entre eux et penchent toujours d'un même côté. Cela est si vrai que, par exemple, dans le Reichstag de la Confédération du Nord, les députés juifs étaient partagés, comme suit : le Dr Rée, de Hambourg, était de la gauche ; Lasker et Reichenheim, du parti libéral-national ; M. de Rothschild, de la droite [4].

« Vous avez aussi des Juifs qui portent vos armes, disait le député Rickert, en 1880, au parti conservateur du Parlement allemand, et ce sont des champions remarquables. On a déjà nommé Stahl et Léo (sans compter Rothschild). Messieurs, qu'aurait été votre parti sans Stahl ? Ce sont les Juifs qui vous ont élaboré votre programme. Ainsi, messieurs, un peu plus de respect pour ces compatriotes et concitoyens [5]. »

Nous ne saurions mieux terminer ces considérations qu'en citant ici une page d'un écrivain suisse qui confirme tout ce que nous avons dit de la contradiction et de l'iniquité des reproches adressés aux Juifs [6] :

« Il suffit qu'il y ait parmi nous des Juifs aisés ou riches, pour qu'on dise : le Juif a tout l'argent, la question sociale est la question juive. On ne connaît pas, on ne veut pas connaître le Juif indigent, le Juif mendiant. Il est vrai que ce dernier ne s'adresse qu'à ses coreligionnaires, qui ont incontestablement une organisation de la bienfaisance bien supérieure à celle des chrétiens,

[1] Streckfuss, p. 47.

[2] Buchholz, *Ueber die Aufnahme der jüd. Glaubensgenossen zum Bürgerrecht*, Leipzig, 1816, p. 49.

[3] *Bulletin de l'Alliance israélite universelle*, 1er semestre 1873, p. 30.

[4] *Allgemeine Zeitung des Judenthums*, 1867, p. 336.

[5] *Die Judenfrage* (1880), p. 164.

[6] Reichenbach, *Nach der Hatz*, Zurich, 1881, p. 54-56.

quoique ceux-ci vantent sans cesse leur charité et leur amour du prochain.

» Le Juif fait le petit commerce, il est mal habillé, se contente, pour la subsistance de sa journée, d'un morceau de pain et d'un verre d'eau ? Aussitôt on montre au doigt le Juif crasseux, le Juif déguenillé, le Juif avare ; car il est Juif, donc il doit avoir beaucoup d'argent, il a chez lui des trésors, mais il est trop avare pour mettre un vêtement décent ou se procurer une nourriture convenable.

» Le Juif s'habille à la moderne, se promène à pied ou en voiture, sa femme pare les enfants et les envoie à la promenade ? On lui reproche de se mettre en avant, de s'exhiber et se pavaner dans son orgueil, pour prouver au monde qu'il a du bien au soleil et qu'il est à son aise.

» Le Juif est-il commerçant, négociant en gros, fait-il des affaires de banque ou de bourse ? Il est accusé de ne savoir exercer aucun autre métier, d'être né pour l'usure, de dominer le commerce et la bourse. Tous les malheurs qui arrivent, la faute en est à lui.

» Il étudie, se consacre à la science ? On crie qu'il veut prendre d'assaut toutes les situations, il n'y a plus une carrière qu'il n'envahisse. S'occupe-t-il de droit ou de médecine ? Il est censé faire de ces études une affaire de spéculation pour gagner gros ou arriver haut. Un jurisconsulte éminent, qui se targue de mœurs parfaitement chrétiennes, a même proposé, dans un journal, d'agir envers les Juifs, dans la magistrature, comme agit envers eux le corps des officiers[1] ; toute la magistrature doit décider chaque fois s'il faut recevoir ou non les jeunes magistrats juifs.

» Si le Juif est homme de lettres, aussitôt on dit qu'il domine la presse, se mêle de choses qui ne le regardent pas, corrompt la littérature courante, empoisonne l'opinion publique, abaisse tout idéal, etc.

» Le Juif se fait artiste ? Il va sans dire que l'art aussitôt dégénère et tombe en décadence.

» Le Juif fonde des fabriques et s'occupe d'industrie ? Aussitôt et naturellement il est la sangsue par excellence, le bourreau des ouvriers ; la question sociale est la question juive. Il est bien entendu que la marchandise juive ne vaut jamais rien.

» Se fait-il artisan ? Mais qu'est-ce que le Juif peut entendre aux professions manuelles ? Faut-il qu'il se glisse encore parmi

[1] Le corps des officiers allemands rend très difficile aux Juifs l'accès des hauts grades militaires.

les gâcheurs du métier ! Ces Juifs gâtent tout ce qu'ils touchent !

» Le Juif est-il réservé ? il est raillé et traité de lâche ; fait-il valoir ses droits, en parle-t-il avec assurance ? il a de la présomption. Plus d'un Juif de l'ancienne génération a mieux aimé se taire et se laisser moquer. Le fils sait, au contraire, qu'il a les mêmes droits que les autres citoyens et il veut en faire usage. S'il arrive, par hasard, qu'il les soutienne avec plus de force que ne le souhaite son adversaire ou qu'il ne conviendrait, n'oublions pas que pendant longtemps il a été obligé de se taire. Du reste, les gens sans éducation seuls sont importuns ; un homme bien élevé, qu'il soit Juif ou chrétien, sait toujours observer les convenances.

» Mais il est singulier que le chrétien voie d'un œil tout spécial tout ce que fait le Juif. Une ville où la dixième partie de la population est juive est censée fourmiller de Juifs ; un chrétien qui rencontre six familles juives à la promenade dit que la promenade est remplie de Juifs. Il ne voit pas que les Juifs y sont en minorité, il ne voit que les Juifs, et il les voit d'un regard que la haine rend perçant. Son concitoyen chrétien a beau se rendre coupable des plus graves fautes, cuver son eau-de-vie au milieu de la rue, le manteau de la charité chrétienne couvre tout. La moindre défaillance du Juif est, au contraire, remarquée, publiée à son de trompe. Il est absolument faux d'alléguer des motifs à la haine du chrétien contre le Juif, le seul motif est qu'il est Juif. On blâmerait peut-être, à coup sûr on ne haïrait pas tout autre qui se rendrait coupable des mêmes fautes que le Juif... Bref, quoi que puisse faire ou dire le Juif, ce ne sera jamais bien aux yeux du chrétien borné, ce chrétien fût-il professeur. Il ne peut pas sentir le Juif, cela suffit. »

« En général, dit le même auteur, ils (les Juifs) sont cause de tout, c'est d'eux que vient tout le mal qui arrive aujourd'hui dans l'empire allemand [1]. »

Voici enfin un dernier reproche. On a dit : les Juifs n'ont pas le courage militaire ; s'ils étaient introduits dans les armées, les soldats en seraient indignés [2].

Ici encore la légende est en parfaite contradiction avec les

[1] Reichenbach, p. 33.

[2] Voir, par exemple, *Opinion de M. l'Évêque de Nancy sur l'admissibilité des Juifs* (Paris, 1789 ?) p. 3 ; Salomon, *Briefe an Herrn Anton Theodor Hartmann*, Altona, 1835, p. 46 ; *Notice sur l'état des israélites en France*, Paris, 1821, p. 81 : « Les Juifs ne peuvent pas devenir soldats, parce qu'aucun soldat ne voudra, par sentiment d'honneur, servir avec eux. » Voir *Kœnnen die Juden... in ihrer jetzigen Verfassung bleiben*, Berlin, 1803, p. 61.

faits. Il ne serait pas étonnant, sans doute, que les Juifs, après les horribles persécutions du moyen âge, fussent devenus timorés. Le même phénomène s'est produit partout chez les populations opprimées. Il y a aux environs de Bagdad des villages où la population entière est syrienne et parle encore la vieille langue syriaque ; mais les uns sont musulmans et ont le pouvoir, les autres sont chrétiens et opprimés. « S'il y a quelque chose de dissemblable au monde, dit M. Renan, c'est le chrétien et le musulman en Syrie : le chrétien, qui est la créature la plus timide du monde, le musulman, qui a l'habitude de porter les armes et de dominer [1]. » A propos de l'émotion qui a eu lieu à Beyrouth vers la fin de 1882, quelqu'un écrivit à M. Renan : « S'il y avait eu là un enfant musulman avec un sabre, il aurait pu tuer mille chrétiens [2]. » Cette timidité que les Juifs modernes ont montrée quelquefois s'explique donc parfaitement. C'est le résultat des nécessités sociales qui ont pesé sur les Juifs pendant des siècles, non un phénomène de race [3]. Bien des personnes se sont étonnées, en France, que les Juifs de Russie se soient laissé maltraiter sans résistance, dans les années 1882 et 1883, par les émeutiers, cette attitude leur a fait tort dans l'opinion de nos pays ; mais le Juif des pays orientaux n'est pas seulement arrêté par l'habitude d'être maltraité et de recevoir des coups, il l'est encore par la certitude qu'il a d'être finalement subjugué par le nombre, d'exciter jusqu'au paroxysme la fureur des assaillants, de faire retomber ailleurs, sur d'autres coreligionnaires, plus faibles et moins en état de se défendre, la peine de sa résistance. Il sait que si, dans ces pays, personne ne s'émeut au spectacle d'un Juif tué par un chrétien, la mort d'un chrétien par la main d'un Juif soulèverait des colères épouvantables. Qu'y a-t-il d'étonnant que, dans ces circonstances, sa main soit arrêtée et son courage paralysé ?

Il est superflu d'aller chercher dans la Bible des preuves du courage des Juifs, d'évoquer le nom des Macchabées ou de rappeler le célèbre siège de Jérusalem, le soulèvement des Juifs de la Cyrénaïque, sous Trajan (116), celui de la Palestine sous Adrien (132-135). Même au moyen âge, les Juifs sont restés fidèles aux traditions de bravoure de leurs ancêtres. Il a été parlé plus haut des tribus juives de l'Arabie qui avaient partout des châteaux-forts et des lignes de défense redoutées (VI^e^ et VII^e^ siècles). Au XII^e^ siècle, Benjamin de Tudèle a rencontré des tribus militaires

[1] Renan, *Le judaïsme comme race et comme religion*, p. 27.
[2] *Ibid.*, 27.
[3] *Ibid.*, 28.

juives à Théma ou Tehama [1] (dans le Khorassan), à Aden [2]. C'est lui qui raconte l'histoire si connue des tribus juives du pays d'Asserbeidjan conduites à la guerre par David Alroy (vers 1160) [3], celle des tribus guerrières établies dans les monts Nisabor et qui obéissaient à un prince juif, Joseph Amarkala [4].

Dans nos pays, les Juifs ont également et de tout temps donné de remarquables exemples de courage. Tout le monde connaît l'admirable défense des Juifs de Naples contre Bélisaire (en 536), où ils se montrèrent bien supérieurs aux Goths avec lesquels ils combattaient [5]. Sous le roi visigoth Egica (694), des Juifs gardaient les défilés des Pyrénées [6]. Les Juifs aidèrent par les armes Childéric dans sa guerre contre le roi Wamba [7]; ils prirent une grande part au siège d'Arles (508), dans la guerre entre Clovis et les troupes de Théodoric [8]. Près de Tarragone, en Espagne, il y avait une forteresse appelée Fort des Juifs [9]. Lorsque les Arabes envahirent l'Espagne, il y avait parmi eux des Juifs à qui ils confièrent la garde des villes conquises [10]. Plus tard, lors de l'invasion en Espagne de l'Almoravide Youssouf ibn Tschoufin (1086), 40,000 Juifs combattirent parmi les soldats d'Alphonse VI de Castille, à Zalaca, et ils se battirent avec tant de bravoure que leurs cadavres jonchèrent le champ de bataille [11]. Sous Alphonse VIII le Noble (1166-1214), les Juifs de Castille se battent également (1195) contre les Arabes [12]. Alphonse X (1252-1284) récompensa, en leur distribuant des terres, les Juifs qui s'étaient battus dans l'armée conduite par lui contre Séville à l'époque où il était encore prince héritier [13]. Lorsque Don Pèdre-le-Cruel eut à soutenir une guerre contre Henri de Transtamare, les Juifs, en sujets fidèles, défendirent le roi avec la plus grande énergie, à Tolède, à Briviesca et autres lieux [14]. Enfin, après l'expulsion des Juifs d'Espagne, en 1492, ceux d'entre eux qui s'étaient réfugiés en Turquie enseignèrent aux Turcs « la fabrication des armes à

[1] *Voyages de Rabbi Benjamin fils de Tudèle*, Amsterdam, 1734, p. 168.
[2] *Voyages*, p. 220.
[3] *Ibid.*, p. 179; Graetz, VI, 290.
[4] *Ibid.*, p. 191 et suiv.; Graetz, IV, 294.
[5] Procope, *De bello gothico*, I, 9, p. 45.
[6] 17e concile de Tolède, ch. VIII.
[7] Amador, I, 97. Cf. Cassel, p. 63, 2e col.
[8] Cyprianus, *Vita Cæsarii*; Graetz, V, 56.
[9] Graetz, V, 68.
[10] *Ibid.*, p. 170-171.
[11] Amador, I, 185.
[12] Graetz, VI, 229.
[13] *Ibid.*, VII, 136.
[14] *Ibid.*, VII, 423; Amador, II, 224 et 252.

feu, des canons, de la poudre[1] ». Les Juifs de Worms, au XI^e siècle, prirent les armes, avec leurs concitoyens chrétiens, pour défendre l'empereur Henri IV contre le pape[2]. On connaît la célèbre défense que firent les Juifs d'Ofen contre les troupes allemandes en 1688 et où ils se battirent plus bravement encore que les Turcs[3].

Et les Juifs modernes ? Que n'a-t-on pas dit de leur lâcheté, de l'impossibilité d'en faire des soldats et de les incorporer dans les armées, de la résistance même que rencontrerait leur enrôlement chez des soldats chrétiens ? Il était impossible de s'attendre à trouver chez eux, sans doute, après huit siècles d'oppression, le courage et la bravoure. L'impossible est devenu vrai, l'incroyable s'est réalisé. On ne saurait assez s'en étonner. Les témoignages sur ce point sont unanimes et éclatants. Déjà au lendemain de l'émancipation des Juifs français, on vantait leur esprit militaire. A Paris, à Bordeaux, ils entraient avec empressement dans la milice nationale, et plusieurs d'entre eux avaient obtenu le grade de capitaine[4]. « Un assez grand nombre d'entre eux (des Juifs français) ont servi avec honneur dans les armées françaises, plusieurs de ces militaires se sont distingués par leur bravoure et leurs talents, ils ont mérité d'être promus à des grades d'officiers dans l'infanterie, la cavalerie, l'artillerie[5]. » — On dit qu'à Waterloo, 52 officiers français juifs sont tombés sur le champ de bataille[6]. — « L'armée compte des Israélites distingués, disait en 1830 Augustin Périer à la Chambre des députés[7]. » — L'amiral Verhuell, quoique adversaire de l'émancipation des Juifs, convenait que « l'armée a compté dans ses rangs plusieurs braves de cette nation[8] ». Le ministre Mérilhou, enfin, disait : « Sous les drapeaux de nos phalanges immortelles... ils ont, en un quart de siècle, donné parmi nous le plus noble démenti aux calomnies de leurs oppresseurs[9]. » Le témoignage le plus éclatant a été donné

[1] Graetz, IX, 32.
[2] *Ibid.*, VI, 88.
[3] Schudt, *Jüdische Denkwürdigheiten*, livre IV, chap. 5, p. 117. Se rappeler encore les généraux juifs, sous les Ptolémées, à Alexandrie ; la résistance des Juifs contre Héraclius, à Jérusalem ; celle des Juifs de l'Asie contre Julien ; les soldats juifs de l'armée anglaise de Bombay ; Wertheimer, *Die Juden in Oesterreich*, II, 80 ; *Isr. Annalen*, 1841, n° 9. Rappelons aussi la défense des Juifs de Prague contre les Suédois, en 1648 ; Graetz, X, 50.
[4] Grégoire, *Motion*, Paris, 1789, p. 34. L'auteur dit aussi que les Juifs brillèrent à l'attaque de Port-Mahon, *ib.*, p. 35.
[5] *Notice sur l'État des Israélites en France*, p. 82.
[6] Ewald, *Der Geist des Christenthums*, Carlsruhe, 1817, p. 88.
[7] Halphen, p. 396.
[8] *Ibid.*, p. 447.
[9] *Ibid.*, p. 429.

par le général Chassé[1] aux soldats juifs de Hollande qui ont été sous son commandement, en 1830, dans la citadelle d'Anvers. En Allemagne, tout le monde sait avec quelle ardeur patriotique les Juifs se sont enrôlés volontairement dans les armées au commencement de ce siècle, après les victoires de Napoléon Ier. Tous les écrivains de l'époque leur ont rendu justice, le chancelier prince de Hardenberg écrivait, à ce sujet, le 4 janvier 1815, au comte de Grote, à Hambourg : « L'histoire de notre dernière guerre contre la France a démontré que, par leur fidèle attachement, ils (les Juifs) sont devenus dignes de l'État qui les a accueillis. Les jeunes gens israélites ont été les compagnons d'armes de leurs concitoyens chrétiens, et nous avons à citer parmi eux des exemples de véritable héroïsme et du plus louable mépris des dangers de la guerre[2]. » On compte qu'il y a eu, à cette époque, en Allemagne, un volontaire juif sur 18 Juifs valides et en âge de porter les armes, le premier soldat qui obtint la croix de fer fut un Juif nommé Gunzbourg, plusieurs autres volontaires juifs furent décorés ou nommés lieutenants, entre autres le futur officier d'état-major Burg, plus tard capitaine (Hauptmann) d'artillerie et professeur à l'école d'artillerie de Berlin[3]. Dans les pièces annexes au Mémoire présenté en 1847 par le gouvernement prussien à la diète unie, le ministère disait[4] : « On a noté comme bonne leur conduite (celle des Juifs) aux 2e et 3e corps d'armée, et on a remarqué que plusieurs d'entre eux se sont particulièrement distingués dans le service. Au 7e corps d'armée, on leur a rendu le témoignage qu'ils se sont courageusement comportés en face de l'ennemi, et le commandant général du 1er corps a fait leur éloge pour services rendus à la guerre. On a encore remarqué, au 2e corps, qu'il n'est pas rare de rencontrer des conscrits juifs plus instruits que leurs camarades chrétiens. Enfin, le commandant du 8e corps déclare indiscutable la réalité des qualités morales des Juifs pour le service militaire. »

Le mémoire concluait par ces mots :

« Considérant que les Juifs ont été appelés au service militaire, comme les chrétiens, par l'ordonnance royale du 9 février 1813 et la loi du 3 septembre 1814; qu'ils ne sont pas inférieurs, dans le danger, aux habitants chrétiens, et qu'ils ont participé à la dé-

[1] Dans Pinner, *Offenes Sendschreiben*, p. 36. « Il y a quelques années (avant 1790), dans un célèbre combat entre Anglais et Hollandais, un Juif portugais déploya un grand courage. » Dans *Pétition des Juifs établis en France adressée à l'Assemblée nationale le 28 janvier 1790*, Paris, 1790, p. 66.

[2] Geitel, *Gesuch der Bekenner des jüdischen Glaubens*, Braunschweig, 1831, p. 71.

[3] *Vollstændige Verhandlungen*, p. 457-458.

[4] Reproduit dans *Allgemeine Zeitung des Judenthums*, 1847, p. 355.

fense de la patrie ; qu'ils ont mérité la reconnaissance pour leur conduite pendant la guerre de l'indépendance, et qu'en temps de paix ils se sont toujours montrés amis de la tranquillité et de la paix [1]... »

Et après la guerre de 1870, un député allemand, Trœger, disait au Reichstag, après beaucoup d'autres de ses collègues : « On a parlé des Juifs qui avaient combattu avec tant de vaillance dans les rangs prussiens pendant la guerre de la délivrance (1812). Je vous demande, messieurs, s'il n'y a pas de souvenirs plus récents pour vous. Avons-nous accordé la croix de fer et les distinctions aux combattants de la grande guerre avec cette mention spéciale : Pour les juifs et pour les chrétiens, et ne savons-nous pas que sous ce signe sacré, où que nous le trouvions, bat un cœur vaillant, prêt à répandre son sang pour la patrie? Quel est le droit le plus élevé que vous puissiez accorder à un homme, la plus grande estime que vous puissiez lui témoigner? C'est de le juger digne de donner sa vie pour son idée. A celui à qui vous permettez de mourir pour la patrie, vous avez octroyé par cela même un droit d'honneur qui éclipse, par sa grandeur, tous les autres droits. Les Juifs ont rendu de grands services avec leur épée comme par leurs sacrifices d'argent [2]. »

Veut-on une preuve frappante de l'esprit militaire des Juifs et des services distingués qu'ils rendent dans les armées? Nous avons fait relever les noms de tous les officiers juifs de l'armée française en 1882 [3]. Si l'on réfléchit que les Juifs forment à peine le 400e de la population générale de la France (environ 90,000, avec les Juifs de l'Algérie, sur 36 millions), on sera confondu de voir le contingent qu'ils fournissent à l'armée. Il y a parmi ces officiers deux généraux de division (le général Sée et le général Lambert, et ce dernier s'est élevé à ce grade en passant par tous les échelons inférieurs depuis celui de simple soldat), 3 généraux de brigade (B. Abraham, G. Brissac, E.-A. Lévy), 5 colonels, 9 lieutenants-colonels, 12 chefs de bataillon d'infanterie, 4 chefs de bataillon du génie, 5 chefs d'escadron de cavalerie, 4 chefs d'escadron d'artillerie, 90 capitaines de diverses armes, 89 lieutenants, 104 sous-lieutenants [4]. A tous les grades, le nombre des

[1] *Allgemeine Zeitung des Judenthums*, 1847. p. 355.

[2] *Die Judenfrage* (1880), p. 64.

[3] *Annuaire de l'armée française pour 1883*, Paris 1883. L'*Annuaire* ne contient aucune indication relative au culte, mais on reconnaît les Juifs aux noms qu'ils portent, et quoique ce ne soit pas un signe infaillible, il y a de grandes chances pour que notre relevé ne contienne que peu d'erreurs. Nous n'avons, du reste, tenu aucun compte des noms qui nous ont paru douteux.

[4] Le tableau complet des officiers comprend, si nous ne nous trompons, 100 géné-

Juifs est considérable relativement à la population juive. Toute considération est superflue à côté de ces chiffres.

VI

CONCLUSION.

Rôle des Juifs dans les pays modernes, services rendus.

Nous arrêtons ici ces réflexions que l'on pourrait développer à l'infini. Nous croyons qu'il résulte suffisamment de tout ce qui précède que les lois d'exclusion contre les Juifs ne sont justifiées par rien et ne peuvent que nuire à la société entière ; que l'émancipation des Juifs, au contraire, est moins encore un bienfait pour eux que pour l'État. On a vu quels services les Juifs du moyen âge ont rendus au monde européen en lui enseignant le commerce et l'art d'employer les capitaux amassés par le travail. Dans les pays neufs surtout et moins cultivés, ils peuvent continuer aujourd'hui à jouer ce rôle utile et dont profitent toutes les classes de la société, mais surtout le paysan. « Est-ce que le Juif qui achète à l'agriculture les produits de la Russie pour les reporter à l'étranger, d'où il importe en échange du fer, des machines, des produits chimiques ou d'autres articles, n'est pas un membre de la société aussi utile et aussi digne de respect que n'importe quel citoyen ? Est-ce que les agriculteurs pourraient aussi se charger du rôle de l'exportateur et de l'importateur, peut-être aussi du banquier, puisque dans les affaires de ce genre il faut aussi recourir aux services du banquier ? C'est grâce à la concurrence parmi les acheteurs intermédiaires juifs que les grands propriétaires fonciers et les paysans cultivateurs peuvent vendre leurs produits à des prix très rémunérateurs [1]. » — « Quand les Juifs pourront s'établir partout où le besoin de la concurrence existe, la société russe toute entière en profitera, les produits agricoles destinés à l'exportation auront une valeur beaucoup plus grande dans les contrées les plus éloignées de la Russie, tandis que les prix des articles d'importation diminueront sensiblement. Donnez

raux de division en activité (*ibid.*, p. 67), 200 généraux de brigade (p. 71), et, dans l'infanterie, 167 colonels (p. 223), 183 lieutenants-colonels (p. 230), 966 chefs de bataillon (p. 248), 4,262 capitaines (p. 292), 3,428 lieutenants (p. 324) et 2,587 sous-lieutenants (p. 349).

[1] *Économiste français*, n° du 4 juin 1881.

au paysan-cultivateur les ressources nécessaires pour vivre d'une récolte à l'autre, et vous verrez ce même paysan, au lieu de se livrer à la paresse et à la boisson, s'occuper de sa terre, qui produira infiniment plus qu'elle ne produit actuellement [1]. »

Ce qui mérite également d'être signalé, c'est le concours que les Juifs prêtent à l'industrie et le développement qu'elle peut recevoir, dans certains pays, par leur travail. Si l'on doutait de leur action utile, quelques citations suffiront, nous les choisissons de préférence dans le passé.

La *Notice en réponse à des questions proposées*, de l'an 1821, cite, entre autres Juifs remarquables : Olry Hayem Worms, ancien adjoint au maire (dans un arrondissement) à Paris, propriétaire d'une filature de coton à Romilly ; Baruch-Weil, fabricant de porcelaines à Paris ; Furtado jeune, armateur à Bayonne ; Moïse May, à Neufchâteau, qui avait obtenu en 1807 une médaille d'encouragement de la Société d'agriculture de Paris [2]. La première fabrique de crayons en Angleterre a été fondée par un Juif à Liverpool [3]. Rohrer, en 1805, dans son Essai sur les habitants juifs de la monarchie autrichienne [4], donne une idée de l'utilité des Juifs, ou plutôt de leur nécessité en Gallicie. « Ils sont, dit-il, les forgerons, les charrons, les savetiers, les tailleurs de ce pays. » A Prague, déjà avant 1842, on trouvait des tailleurs de pierre, des charpentiers juifs, et beaucoup de Juifs avaient été employés comme ouvriers à la construction du pont de Beraun [5]. En Hongrie et en Gallicie, les Juifs, à la même époque, avaient fait monter à des millions les produits manufacturés de ces provinces, principalement le commerce de la laine [6]. Depuis 1782, il leur est permis, dans ces régions, d'avoir des fabriques où l'on travaille la soie, le coton, la laine, les cuirs ; la seule fabrique à vapeur de chocolat existant en 1842, une des plus grandes raffineries de sucre, le premier moulin à vapeur fondé par actions, ont été créés par les Juifs [7]. Les grandes fabriques juives de Bohême,

[1] *Economiste français*. Parmi les Français décorés, le 11 et le 13 juillet 1883, de l'ordre de la Légion d'honneur, se trouvent M. Dreyfus, de Marseille, pour son grand commerce de grains (probablement avec la Russie), et M. Bensimon, de Marseille, pour ses exportations. Le nombre total des décorés de cette branche est de trente-cinq (*Journal officiel* du 11 et du 13 juillet 1883). Sur les quatre commissaires français à l'exposition d'Amsterdam de 1883, il y avait deux commissaires israélites.

[2] P. 89 à 91.

[3] Wertheimer, *Die Juden in Oesterreich*, Leipzig, 1842, II, p. 26.

[4] *Versuch über die jüd. Bewohner der österr. Monarchie.*

[5] Wertheimer, II, 27.

[6] *Ibid.*, II, 55.

[7] *Ibid.*, II, 60.

celles des Porgès, des Jérusalem, des Epstein, sont célèbres. On trouve aussi dans ce pays des fabriques fondées par les Juifs pour le coton, le cuir, l'huile, le raffinage du sucre, à une époque où les fabriques étaient rares [1]. Une fabrique de poix a été fondée par un Juif à Trieste en 1787; une fabrique de savon, par Anselme Finzi, en 1808, laquelle obtint plus tard le titre de fabrique nationale [2]. On trouvera beaucoup d'autres renseignements très intéressants sur l'industrie des Juifs d'Autriche-Hongrie, dans les Annuaires de Wertheimer [3]. Les exemples qui précèdent suffisent, et il serait fastidieux de les prolonger.

Les Juifs de Bohême, dit un avocat des Juifs en 1831, sont connus par leurs fabriques de lin et de coton imprimés ; à Prague, les frères Koppeln et Beer Porgès occupent 300 ouvriers ; Przisram fils et Jérusalem, 300 ouvriers ; les frères Epstein et Duratzin, ensemble 400 ouvriers ; Philippe, à Karlskrona, occupe 600 ouvriers dans la fabrication des toiles à voiles, etc. [4]. Dans le duché de Bade, M. d'Eichthal emploie 300 à 400 ouvriers à la fabrication des armes et des machines à tisser [5]. Dans la Prusse, il y a des Juifs qui sont fabricants de soie (Leser et Cie, à Elberfeld, par exemple), d'impressions sur coton, ou qui ont des raffineries de sucre, des fabriques de cuir, etc. [6].

On peut lire des détails du même genre sur les Israélites d'Autriche-Hongrie récompensés à l'exposition de Londres de 1862, dans l'Annuaire de Wertheimer pour l'année 1863-64 [7]. Nous n'avons pas pu nous procurer des renseignements précis sur l'activité industrielle et commerciale des Juifs actuels en Allemagne, il n'y a pas de doute qu'elle ne soit très grande et très utile. En Autriche-Hongrie, tout le monde sait quels services éclatants les Juifs ont rendus, de nos jours, dans l'industrie meunière, dans celle de la levure de bière, dans la fabrication des bois courbés. Il résulte d'un relevé qui a été fait en 1883, qu'il y avait alors, parmi les Juifs de cette ville, 3,806 ouvriers industriels, 400 directeurs d'industries ou industriels. On compte parmi ces derniers des fabricants d'étoffes de soie, de laine, de coton, de velours, de

[1] Wertheimer, II, 61.
[2] *Ibid.*, II, 61.
[3] *Jahrbücher für Israeliten*, Vienne, 1854, p. 3 et suiv.; 1855, p. 177 et suiv. 1856, p. 74 et suiv. ; 1857, p. 160 et suiv. ; 1858, p. 278 et suiv. ; 1860, p. 122; 1861, p. 102.
[4] *Sulamith*, I, II, 223 ; VI, II, 421.
[5] *Ibid.*, VI, II, 37.
[6] *Ibid.*, VI, II, 186. Comparez, sur tous ces faits, Geitel, *Gesuch.* etc., p. 44 à 46.
[7] Vienne, 1864, p. 176 et suiv.

toile, de draps, de cuirs, de savons et bougies, de chaussures, des tisseurs, des métallurgistes, etc. Dans la chambre de commerce de Vienne en 1883, il y avait 16 Juifs. Un relevé que nous avons fait faire, d'après le dictionnaire des adresses de Paris (dictionnaire Botin) de l'année 1883, et suivant la méthode appliquée plus haut à l'Annuaire militaire, donne, pour les fabricants israélites de Paris les résultats suivants : 1 armateur, 4 fabricants de balance, 2 fabricants de batistes, 1 fabricant de becs de gaz, 3 fabricants de berceaux, 2 fabricants de meubles en bois courbé, 1 fabricant de boucles, 14 fabricants de bronze, 1 fondeur en bronze blanc, 4 fabricants de brosses, 1 fabricant de cachemires des Indes, 1 cambreur, 1 fabricant de caoutchouc, 2 fabricants de chasubles, 5 fabricants de chaudronnerie, 17 fabricants de chaussures, 10 fabricants de chemises, 2 fabricants de coffres-forts, 3 cordiers, 6 corroyeurs, 2 fabricants de corsets, 10 fabricants de cotons et de tissus, 4 fabricants de couleurs, 6 fabricants de cristaux, 21 fabricants de dentelles, 15 dessinateurs industriels, 1 fabricant d'appareils pour la distillerie, 8 fabricants de doublures, 14 fabricants de draps, 13 ébénistes, 5 fabricants de faïences, 2 fabricants de fil, 2 fondeurs d'or, 2 fondeurs en bronze, 1 maître de forges, 1 fabricant d'appareils à gaz, 4 fabricants de glaces, 8 graveurs sur acier, 2 graveurs sur camées, 1 graveur en caractères, 12 graveurs sur métaux, 22 horlogers, 8 imprimeurs, 19 imprimeurs lithographes, 23 imprimeurs en taille-douce, 1 fabricant d'instruments de musique, 4 fabricants de maroquin, 3 mégisseurs, 3 monteurs en bronze, 5 fabricants de papier, 3 fabricants de parapluies, 19 fabricants de peausserie, 8 fabricants de peignes, 5 peintres décorateurs en porcelaine, 10 fabricants de portefeuilles, 2 fabricants de porte-plumes, 7 relieurs, 6 fabricants de savon, 5 facteurs de pianos, 6 fabricants de pipes, 25 plumassiers, 3 fabricants de porcelaines, 7 sculpteurs statuaires, 3 sculpteurs ornemanistes, 2 serruriers, 6 fabricants de sièges, 4 fabricants de sommiers élastiques, 2 fabricants de sucre, 7 tabletiers, 7 tailleurs en diamants, 30 tapissiers, 3 tourneurs sur métaux, 1 tréfileur, 1 fabricant de tuiles, 1 fabricant de vis, 2 fabricants de voitures.

On trouvera dans diverses publications [1] les noms des Israélites italiens récompensés aux expositions industrielles de Vienne, 1863 et 1873; de Padoue, 1869 ; de Paris 1878 ; de Milan, 1881.

[1] *Vessillo israelitico*, 1881, p. 237 ; *Educatore israelitico*, année III, p. 311 ; 1854, p. 122, 251 ; 1855, p. 285 ; 1857, p. 216, 249, 282; *Catalogo uffiziale de la esposizione industriale italiana de Milano*, 1881.

Parmi les récompensés, se trouvent des fabricants de soufre, de bronze, de tourbe, de racine brûlée, de riz travaillé, de chanvre, de fils de coton, de soie, de laine, de toile, de pelleterie, de vins, d'alcools, de poterie, de dentelles, de meubles, de produits chimiques, etc. ; quelques-uns ont reçu des récompenses pour l'économie agricole, forestière et horticole.

Il nous sera permis de ne pas nous arrêter à prouver que les Juifs peuvent rendre des services dans toutes les fonctions sociales. Ce n'est pas sérieusement que l'on parle de l'infériorité intellectuelle des Juifs. Tout le monde sait qu'ils tiennent, dans nos pays, une place honorable dans les lettres, les sciences, les beaux-arts, la justice, l'administration ; on en trouve en France à l'Institut, au Collège de France, à la Sorbonne, à l'École des hautes études, à l'École normale supérieure, dans les lycées, à l'École de médecine, à la Cour de cassation, dans les ministères, au Sénat, à la Chambre des députés, au conseil municipal de Paris, etc. Il en est de même en Angleterre, en Italie, en Belgique, en Hollande, et, en partie, en Allemagne et en Autriche-Hongrie. Le plus haut magistrat d'Angleterre, le master of the rolls était naguère encore Sir George Jessel, qui vient de mourir il y a quelques mois et à qui tous les journaux anglais ont accordé des témoignages unanimes de regrets[1]. Que l'on lise également les éloges funèbres accordés par les organes du gouvernement et par tous les journaux de Belgique au sénateur J.-R. Bischoffsheim à Bruxelles[2]. Ou bien encore que l'on voie la part que le public anglais a prise à l'anniversaire célébré en 1883 par Sir Moses Montefiore et auquel le *Times* en particulier s'est si largement associé[3]. Ces faits ont d'autant plus de valeur que les Juifs sont obligés de se distinguer davantage pour arriver à ces hautes positions. « Si un Juif devenait député, disait en 1847, à la diète unie, le député von Sancken, il mériterait plus de confiance que les autres, puisque les chrétiens, sans cela, n'auraient pas voté pour lui[4]. »

Nous ne saurions assez le répéter, la vraie cause des persécutions ou des récriminations contre les Juifs, ce ne sont ni leurs défauts vrais ou prétendus, ni leur prodigalité ou leur avarice, ni leur richesse ou leur pauvreté, ni leur application au travail ou leur paresse, ni leur moralité ou leur immoralité, ni la force

[1] *Jewish Chronicle*, de Londres, 23 mars 1883.
[2] *Indépendance belge* et *Écho du Parlement*, numéros du 9 février 1883.
[3] *Times* des 23 et 24 novembre 1883.
[4] Voir, par exemple, *Vollständige Verhandlungen*, p. 233.

ou la médiocrité de leur intelligence, elle est uniquement dans l'esprit d'exclusion des populations chrétiennes et l'impuissance où elles ont été jusqu'à ce jour, au moins dans certains pays, et malgré de très sérieux efforts pour lutter contre cet entraînement irréfléchi, de considérer véritablement les Israélites comme des nationaux. Il y a là un sentiment d'une ténacité incroyable et dont la civilisation moderne n'a pas encore pu triompher partout. Ce n'est pas le sentiment de la race, qui a été vaincu depuis longtemps, dans nos sociétés modernes, et presque effacé par le sentiment des nationalités. Nous l'avons déjà dit, si on fait la guerre aux Juifs au nom de la race, toutes ces récriminations contre eux sont vraiment superflues, il n'y a qu'à les exterminer, en attendant que, sous le même prétexte, les autres races, à leur tour, s'exterminent entre elles. Il est impossible d'imaginer aucune raison pour que cette haine de race, si elle n'est pas plus fictive que réelle, s'arrête justement aux Juifs ; si l'esprit d'exclusion doit frapper les Juifs, il doit frapper aussi les autres races, et si l'idée de race est assez large pour comprendre tant de races différentes, elle doit comprendre aussi la race juive. La meilleure preuve que la race n'est pour rien, ou pour bien peu de chose, dans cette guerre qu'on fait aux Juifs, c'est que la réconciliation commence dès que le Juif passe au christianisme. L'Espagne compte probablement par centaines de mille des hommes de race juive : ils sont chrétiens, cela suffit, et personne ne pense à les inquiéter. Il ne peut pas y avoir le moindre doute que si les Juifs européens s'étaient fait baptiser, toute cette lutte contre eux serait maintenant éteinte et il en resterait à peine le souvenir.

La vraie cause de l'antipathie des chrétiens envers les Juifs n'est donc pas dans la race, mais dans la religion. L'idée de la race séparerait et disloquerait les nations européennes, c'est par l'idée religieuse, quelque confuse et éteinte qu'elle soit chez certaines personnes, que les chrétiens sympathisent entre eux et repoussent l'élément juif. Si on ne s'obstinait pas à considérer les Juifs comme des étrangers, la question juive n'existerait pas. Lorsqu'on avance que la question juive est une question économique et non religieuse, on ne dit pas autre chose. Qu'est-ce que ces paniques qu'on feint d'éprouver devant les Juifs, ces cris contre leur richesse, ces craintes qu'ils ne s'emparent de la fortune publique, qu'ils n'envahissent toutes les fonctions de l'État? Si les Juifs étaient considérés comme des compatriotes, ces plaintes n'auraient pas de sens. Il n'y a pas de raison pour qu'il ne fût pas permis aux Juifs d'être riches, s'ils l'étaient réellement ; leur fortune ne peut que profiter à toutes les classes de la société. Il n'y

a pas de raison pour qu'ils ne remplissent pas les fonctions publiques, pourvu qu'ils les remplissent bien, conformément aux intérêts de l'État. Mais si les Juifs sont considérés comme des étrangers, tout change. Leur fortune est un vol fait aux chrétiens, les places qu'ils occupent sont usurpées sur les chrétiens. Dans ses heures de détresse, tout chrétien qui souffre peut penser qu'il serait sauvé s'il tenait l'argent des Juifs, tout chrétien qui préférerait l'oisiveté au travail peut rêver de posséder les trésors imaginaires des Juifs. C'est en ce sens que la question juive est une question économique ou sociale, c'est en ce sens qu'elle l'a déjà été vers la fin du moyen âge. A un certain point de vue, la cause des persécutions contre les Juifs, à cette époque, a été bien plutôt sociale que religieuse, nous l'avons montré plus haut. Les classes moyennes, en naissant, ont voulu d'abord s'emparer du commerce des Juifs, puis de leurs biens. Cette révolution n'allait pas sans violences, aussi aucune autre époque de l'histoire juive ne présente-t-elle une pareille suite d'expulsions et de massacres[1]. Le fanatisme paraît y avoir bien moins de part que l'intérêt, c'est que l'un est la cause en partie obscure et cachée, l'autre le but apparent. Au fond cependant et dans le repli secret, la religion est la vraie coupable. Le préjugé religieux contre les Juifs a engendré le préjugé économique. Le préjugé religieux serait à peu près inoffensif aujourd'hui, s'il ne trouvait à sa suite le préjugé économique, qui est terrible ; mais sans le préjugé religieux, le préjugé économique n'existerait pas. Les Juifs sont des étrangers, non point parce qu'ils sont des étrangers, car ils ne le sont pas, mais parce qu'ils sont de religion juive. Ce sentiment qui tend à les exclure de la grande famille nationale est la cause de l'envie qu'on leur porte, et cette envie, si peu justifiée, est toute la question antisémitique. « Les préjugés du peuple contre les Juifs ne sont que trop connus. De temps à autre, ils ont des explosions violentes... Avaient-ils mérité cette malveillance par des manœuvres coupables, des monopoles, des entreprises contraires aux intérêts du peuple ? Non, Messieurs, le reproche le plus grave qui leur fut fait était de s'étendre trop dans les provinces (d'Alsace et de Lorraine), d'acquérir des maisons, des terres, des privilèges que les anciennes lois ne leur donnaient pas[2]. » Le député Virchow a dit à son tour : « En examinant toute cette agitation de plus près, on reconnaît qu'elle est produite par les plus viles passions. *En première ligne il faut placer l'envie*[3]. »

[1] Voir Roscher, *l. c.*
[2] *Opinion de M. l'évêque de Nancy*, p. 7.
[3] *Die Judenfrage* (1880), p. 52.

Au lieu de nourrir et d'encourager ce sentiment bas, les populations chrétiennes doivent lutter d'activité et de patience avec les Juifs. Cette libre concurrence, digne d'hommes civilisés, profitera aux uns et aux autres et surtout à l'État. « Voulez-vous dire que le Juif est plus actif, plus intelligent ou plus frugal ? Dans ce cas, le chrétien doit le prendre pour modèle, le public ne peut que gagner à cette concurrence [1]. » Voilà le remède aux maux dont on se plaint et dont les Juifs sont la victime et non la cause. Les lois d'exclusion et de défiance sont impuissantes à faire le bien, ce sont des lois de guerre, c'est le désordre à perpétuité. Ces lois sont moins funestes encore à ceux qu'elles frappent qu'à ceux qu'elles prétendent protéger. L'État qui les décrète pour sa prétendue sécurité en est la première victime. L'ordre et la prospérité de l'État sont dans le travail libre, la concurrence pacifique des intérêts, le respect des uns pour les autres, l'union de tous dans un même sentiment fraternel. Là est la solution du problème de la paix sociale. Là aussi et là seulement sont la justice et l'équité. Les peuples qui persécutent les Juifs ont à se demander s'ils veulent être des peuples civilisés ou s'ils veulent retourner à la barbarie, si le droit est pour eux un principe vivant ou une formule creuse, si les doctrines morales qu'ils professent sont vérité ou mensonge, si l'idéal de l'humanité est le règne de la justice et de la charité ou le règne des appétits sauvages. Tous ces cris contre les Juifs ne sont que des déclamations faites pour tromper le public ou pour se tromper soi-même et couvrir de faux prétextes des passions inavouables. Le procédé est connu, c'est l'éternelle hypocrisie de l'iniquité. Les Juifs ont le droit de demander qu'on leur fasse grâce de cette comédie. Il n'y a pas de milieu : ou il faut reconnaître aux Juifs tous les droits de l'homme, ou il faut avouer franchement que la force brutale seule gouverne le monde et que la justice est un mot.

Isidore Loeb.

[1] *Verhandlungen der bayerischen Kammer*, p. 23, paroles du rapporteur Lang.

NOUVELLES RECHERCHES GÉOGRAPHIQUES

SUR LA PALESTINE

I. — LE TERRITOIRE DE DAN D'APRÈS LE LIVRE DE JOSUÉ.

Les frontières septentrionale et orientale.

Le territoire primitivement dévolu à la tribu de Dan est défini comme il suit par le livre de Josué (XIX, 40 46) :

A la tribu des fils de Dan, divisés par familles, échut le septième lot. Ils eurent pour frontière Çorea, Eschtaol, Ir-Schémesch, Schaalabbin, Ayyalon, Yitla, Èlon, Timna, Eqron, Éltequé, Guibbeton, Baalat, Yehoud, Benê-Beraq, Gat-Rimmon, Mê-hayyarqon, Raqqon, avec le territoire qui est en face de Yafo.

Ce passage du livre de Josué ne fait connaître que des jalons de la frontière septentrionale du territoire de Dan, — les possessions de cette tribu étant bornées au sud par le territoire de Juda, dont les limites sont décrites dans un passage précédent du document biblique —. Ces jalons sont, d'ailleurs, énumérés dans l'ordre même suivant lequel ils se présentent à celui qui parcourt la frontière, en allant de l'est à l'ouest et du sud au nord.

Pour s'en convaincre, il suffit de se reporter au texte, souvent cité, d'une inscription de Sennahérib [1] :

Dans le cours de mon expédition, les cités de Bèt-Dagon (Bit Daganna), Joppé (Jaappuù), Benê-Berak (Banaaibarka), Azuru, villes de Zedek (roi d'Ascalon), qui ne m'avaient pas rendu hommage, je les

[1] *Records of the Past*, I, p. 38 ; Oppert, *Mémoire sur les rapports de l'Egypte et de l'Assyrie dans l'antiquité*, p. 547 du tome VIII des *Mémoires présentés à l'Académie des Inscriptions, par divers savants.*

attaquai, pris et mis à sac. Les chefs des prêtres, les nobles et le peuple d'Ekron (Amkarruna), qui avaient enchaîné Padiah, leur roi respectueux de la foi et de la puissance d'Assour, pour le livrer à Ezéchias, roi de Juda, et avaient manifesté leur impiété, furent terrifiés. Les rois d'Egypte accoururent à leur aide avec leurs archers, leurs chars, leurs chevaux d'Éthiopie, avec des troupes innombrables; dans les environs de la ville d'Altakou, ils ordonnèrent devant moi leur bataille et essayèrent leurs armes. Avec l'appui d'Assour, mon seigneur, je les combattis et les mis en fuite. Les conducteurs des chars et les fils du roi d'Egypte, ainsi que les conducteurs des chars du roi de Meroë, au fort du combat devinrent mes prisonniers. La ville d'Altakou et la ville de Tamna (Taamnaa), je les attaquai, les pris et les mis à sac. Puis j'approchai de la ville d'Ekron.

Les Assyriens, en marche vers le sud, abordèrent d'abord quatre localités : Beit Dagana, Iappuu, Banaabarka, Azuru, lesquelles correspondent manifestement à Beitdejan, sur la route de Jaffa à Ludd, à Jaffa, la Yafo biblique, à Ibn-Ibrak [1], à Yazûr, Ἄζωρ des Septante, toutes localités voisines les unes des autres — le groupement donné par le texte assyrien est bien celui qu'indique le texte biblique; il suffit de substituer un *daleth* à un *resch* dans le nom de Raqqon, de voir dans Banaabarka, contrairement à la Vulgate, une seule localité, et de remplacer, avec les Septante, Iehoud par Yazûr.

Après le sac de ces quatre localités, les Assyriens marchèrent sur Amkarruna, Eqron, que le savant Robinson a retrouvé au village d'Akir [2], situé entre Asdod et Ludd [3].

Mais avant d'atteindre Eqron, les Assyriens se heurtèrent aux forces ennemies, près d'Altakou, l'Eltéqué biblique, dont le nom semble se retrouver sous une forme corrompue au Tell el Batikh, qui se dresse au nord d'Akir; puis, ils prirent Tamna, le Timna du livre de Josué, dont le site doit conséquemment être cherché entre Tell el Batikh et Akir et pourrait fort bien correspondre au Kh. Selmeh.

Il est curieux de constater qu'en remontant vers le nord la route suivie par les Assyriens, on rencontre les localités dans l'ordre suivi par le texte biblique. Cette remarque a une grande importance, car elle va permettre de préciser, dans une certaine mesure, la position, restée vague, de certains points.

[1] De Saulcy, *Dictionnaire topographique de la Terre sainte*, p. 53, et Guérin, *Judée*, II, p. 68, voudraient placer Benè Berak dans la région d'Esdûd à Burkah.

[2] Guérin, *Judée*, II, p. 36,

[3] D'après un petit géographe grec, cité par Roland (*Palestina*, p. 509), Eqron se trouvait effectivement entre Asdod et Lydda.

La frontière de Dan, à partir de Beit Dejan ou Irdagon, contournait le territoire de Joppé (Jaffa); elle gagnait Gathrimmon, localité distincte de Gath, la métropole philistine, et qui paraît devoir être cherchée à Yazûr ou dans les environs de Selmeh, sur les collines, à l'est de Jaffa. Puis, elle se dirigeait sur Ibn Ibrak (Benè-Beraq) et el Yehudieh. Plus loin, elle s'infléchissait vers le sud pour atteindre Tell el Batik (Eltéqué).

Mais, auparavant, elle traversait une région dans laquelle doivent être cherchés les sites de Baalat et de Guibbeton. La signification de ce dernier nom [1] conduit, d'ailleurs, à tourner les yeux vers la région montagneuse. On est ainsi amené à proposer de placer Baalat au Khirbet Balâtah, situé à l'est d'El Yehudieh, sur la rive méridionale de l'oued Deir Ballût, et à prendre en considération l'identification, proposée par Conder, de Guibetton avec Kibbiah, située au sud-ouest-sud du Kh. Balâtah [2]. Entre Kibbiah et Tell el Batikh, au sud-est de Ludd, se trouve le Mukâm en Neby Dân, qui semble un vestige de l'ancienne occupation du pays par les Danites.

Au-delà de Tell el Batikh, la frontière se prolongeait vers le sud en contournant le territoire de l'ancienne Gezer, retrouvée par M. Clément-Ganneau au Tell Jezar ; elle passait par Akir (l'ancienne Eqron) et gagnait l'oued el Khalil, qui borde, au sud, le massif montagneux de Tell Jezar, et remonte vers Yalo (l'ancienne Ayyalon).

L'ordre géographique dans lequel sont énumérées les localités danites conduit donc, comme l'inscription assyrienne précitée, à repousser l'identification généralement admise de Timna avec le village de Tibna, situé au sud de l'oued es Sûrâr; mais, tandis que la succession des événements de la campagne de Sennahérib amène à placer l'ancienne Timna au Kh. Selmeh, l'analyse du livre de Josué ferait donner la préférence au Kh. Umm Kelkhah.

Cette analyse porte également à rattacher Elon et Yitla au bassin de l'oued el Khalil.

Au delà de Yalo, la frontière courait au sud par Selebin, Σαλαμίν des Septante (aujourd'hui Kh. Deir Sellâm), Ir Schémesch, Eschtaol et Çorea.

Les emplacements de ces deux dernières localités sont connus. Çorea était sur la route d'Eleutheropolis (Beit Djibrin) à Nicopolis (Amouas), à dix milles d'Eleutheropolis [3], proche d'une loca-

[1] *Gabathon sublimitas eorum vel collis mœroris.* De Lagarde, *Onomastica sacra*, p. 28.

[2] On pourrait également songer aux ruines de Ras el Akra et du Kh. Dathrah.

[3] De Lagarde, *Onom. sacra*, p. 151 et 293.

lité appelée par S. Jérôme, Cafar Sorec [1]; à ces données correspondent Surah et le Kh. Surik, situés au nord de l'oued es Sûrâr. Eschthaol était très voisin de Çorea, puisque le livre des Juges [2], pour préciser l'emplacement du tombeau de Samson, le place entre Çorea et Eschthaol : d'après la succession observée dans l'énumération des villes danites, Eschtaol devait être au nord de Çorea, à Eshua [3] ou au Kh. Aslin.

Quant au site d'Ir Schémesch, il doit être cherché entre le Kh. Aslin et le Kh. Deir Sellâm.

La frontière méridionale.

Le territoire des Danites était borné, au sud, par les possessions de la tribu de Juda. La frontière commune à Dan et à Juda est ainsi décrite par le livre de Josué (xv, 10-11) :

« .....à Kessalon, descendait à Bèt-Schemésch, gagnait Timna, touchait le dos d'Eqron au nord, atteignait Schikkeron, de là le mont Baala, puis Yabneël et se terminait à la mer. »

Les localités citées sont donc les suivantes :

1° Cheslon, dont l'identification avec Kesla n'est contestée par personne ;

2° Beth Sames, situé, d'après Eusèbe [4], sur la route d'Eleutheropolis (Beit Djibrin) à Nicopolis (Amouas), à dix milles d'Eleutheropolis, et dès lors placé à Ain-Schems ;

3° et 4° Timna et Eqron, dont les emplacements ont été précédemment précisés ;

5° Sechrona ;

6° le mont Baala ;

Et, enfin, 7° Yebneêl, que l'on s'accorde à placer à Iabneh.

En reportant ces données sur la carte, on obtient une frontière très vraisemblable, englobant l'oued el Mutluk, descendant l'oued es Sûrâr — jusqu'à la rencontre de l'oued el Khalil, et, de là, courant droit sur Iabneh, en laissant Akir au nord et en franchissant la chaîne de collines qui se dresse sur le bord de l'oued Bahlas.

Cette chaîne, par suite, correspondrait au mont Baâla : mais on ne sait quel emplacement assigner à Sechrona, qui, d'après le texte biblique précité, devait se trouver à l'est de ces collines.

[1] De Lagarde, *Onom. sacra*, p. 153.
[2] Juges, xvi, 31.
[3] Guérin, *Judée*, III, p. 324-326.
[4] De Lagarde, *Onom. sacra*, p. 237.

II. — LE TERRITOIRE DE BENJAMIN, D'APRÈS LE LIVRE DE JOSUÉ.

La frontière septentrionale.

La frontière septentrionale de Benjamin est tracée comme il suit par le livre de Josué (XVIII, 12-14) :

Au nord, leur limite, partant du Jourdain, s'élevait sur les hauteurs septentrionales de Jéricho, gagnait la montagne à l'ouest et atteignait le désert de Beth Avèn. De là, elle passait à Louz, vers les collines de cette ville au sud, — c'est aujourd'hui Bethel ; — elle descendait à Atroth-Addar, sur la montagne qui est au sud de Beth-Horon-la-Basse. De là, la frontière tournait à l'ouest, au sud de la hauteur qui est en face de Beth-Horon au midi, et aboutissait à Qiryath-Ieärim, bourg des fils de Juda. Voilà pour l'Occident.

Ce texte doit être rapproché de la description, donnée au chapitre XVI, 1-7, du même livre de Josué, du territoire dévolu aux fils de Joseph :

Le lot qui échut aux fils de Joseph partait du Jourdain, près de Jéricho, — des eaux de Jéricho à l'est — montait de là au plateau de Bethel, allait de Bethel à Louz, traversait le territoire de l'Arkite de Ataroth, descendait à l'occident, vers la frontière de l'Iaphlétite, jusqu'au territoire de Beth-Horon-la-Basse, et jusqu'à Guézer, pour aboutir à la mer.

Tel fut le pays dont prirent possession les fils de Joseph, Manassé et Ephraïm.

Voici le territoire des enfants d'Ephraïm, distribué par familles : leur frontière à l'est fut Atroth-Addar jusqu'à Beth-Horon-la-Haute. Elle atteignait à l'occident Mikmethath vers le nord, tournait à l'orient vers Thaanath-Schilo, passait à l'est jusqu'à Ianoah. De là, elle descendait à Ataroth et à Naara, tournait à Jéricho et aboutissait au Jourdain.

Le point de départ de la frontière, sur la rive droite du Jourdain, devait vraisemblablement correspondre à un accident de terrain bien caractéristique ; à défaut de tell, ce ne pouvait être qu'une embouchure de rivière, soit celle de l'oued Nüeiàmeh, soit celle de l'oued el Aujah, située plus au nord. Comme dans la bande de terrain découpée dans la plaine du Jourdain par ces cours d'eau se trouve la double ruine de Kh. es Sumrah, correspondant manifestement à la ville benjamite de Samaraïm [1], cette embouchure ne saurait être autre que celle de l'oued el Aujah.

[1] Josué, XVIII, 22.

D'autre part, Eusèbe [1] nous apprend que Naaratha, ville d'Ephraïm [2], se trouvait à cinq milles de Jéricho. L'historien Josèphe [3] nous fait, en outre, connaître que le territoire de cette ville était fertilisé par des eaux abondantes, dont une partie fut détournée, par Archelaüs, pour l'arrosage des *palmaria* des environs de Jéricho. Les ruines de cet aqueduc subsistent encore : la canalisation partait de l'Aïn el Aujah, suivait le lit de l'oued jusqu'au Kh. el Aujâh el Foka, puis, s'en détachant, constituait le Kanat Mûsa actuel, qui court, au sud-est, vers Jéricho. Les eaux abondantes, arrosant le territoire de Naaratha, ne pouvaient donc être que les eaux de l'oued el Aujah, et c'est sur les bords de ce ruisseau qu'on doit chercher le site de Naaratha. Bien qu'il faille s'éloigner du Kh. Kakoun, la Jéricho hérodienne, un peu plus que l'indique Josèphe (7 1/2 milles au lieu de 5), on placera Naaratha aux ruines signalées par M. Guérin [4] sur la rive gauche de l'oued el Aujah, près du Kh. el Aûjah et Tahtani.

Par suite, l'oued el Aûjah, dans la partie inférieure de son cours, tout au moins, servait de frontière à Benjamin. Il semble naturel de penser qu'il devait en être de même dans la partie supérieure, ce qui conduirait à assigner à Benjamin une véritable frontière scientifique, passant par Kefr Malik et Tell Asûr, et se prolongeant sur Beitin, par la crête étroite qui partage les eaux coulant au Jourdain et celles qui descendent à la Méditerranée.

Cette induction n'est nullement infirmée par les textes bibliques relatifs aux localités de Benjamin et d'Ephraïm.

Beitin correspond à Bethel, placé par Eusèbe [5] et S. Jérôme [6] à gauche de la voie conduisant de Néapolis à Ælia, à douze milles d'Ælia : telle est bien la distance de Beitin à Jérusalem. Luza n'est pas, d'ailleurs, une localité distincte de Bethel, comme on pourrait le supposer par un passage du livre de Josué [7] ; mais c'est le premier nom porté par Bethel [8].

La ville de Haï, que prit Josué, se trouvait au levant de Bethel et à faible distance [9] ; une hauteur s'élevait entre ces deux localités [3]. Malgré ces renseignements, on n'est pas arrivé à se

[1] De Lagarde, *Onom. sacra*, p. 283.
[2] I Chron., VII, 28.
[3] Josèphe, *Antiq. Jud.*, l. XVIII, c. XV.
[4] Guérin, *Samarie*, I, p. 227.
[5] De Lagarde, *Onom. sacra*, p. 83.
[6] *Ibid.*, p. 209.
[7] Josué, XVI, 2.
[8] Genèse, XXVIII, 19 ; Josué, XVIII, 13.
[9] Genèse, XII, 8 ; Josué, VII, 2.
[10] Genèse, XII, 8.

mettre d'accord sur son emplacement exact : Robinson [1] et M. Guérin [2] veulent le chercher au Kh. Koudeireh, Conder au Kh. el Hayan ; mais ces deux ruines sont si voisines l'une de l'autre, que le géographe ne saurait s'attarder à discuter les arguments présentés de part et d'autre.

A l'orient de Haï, s'étendait le désert de Bethavén [3]. Ce désert tirait-il son nom d'une localité ? on l'a nié, confondant Bethavèn et Bethel, et perdant ainsi de vue le passage décisif du Livre de Josué [4] : « Haï, qui est près de Bethavén, à l'est de Bethel ». L'existence de Bethavén doit donc être admise. Cette localité s'élevait dans la région du Kh. Kilia [5], si tant est qu'il faille en chercher les ruines ailleurs qu'au Kh. Kilia.

Dans le même district de Benjamin, se trouvait une localité d'Afra, Εφραθα, à laquelle S. Jérôme consacre la notice suivante : « Afra, in tribu Benjamin et est hodie vicus Efrem in quinto miliario Bethelis ad orientem respiciens [6]. »

A quatre milles et demi, au nord-est de Beitin, se trouve le village de Thayebeh, dont le nom arabe est la traduction du mot hébreu Ephrata, « la bonne », et qui a été identifié par Robinson avec Afra, l'Εφραθα des Septante.

D'un autre côté, la ligne-frontière indiquée passe bien à l'extrémité méridionale du défilé aboutissant à Seilun, l'ancienne Schilo, comme on pouvait l'augurer par la signification attribuée par le Talmud [7] à Thanath Schilo, *Seuil de Schilo*. Entre Kefr Malik et les ruines voisines d'Aïn ès Samieh [8] existent, d'ailleurs, les mêmes relations de position qu'entre Ianoah et Atharoth d'Ephraïm.

La ligne de partage des eaux sur laquelle s'élève Beitin laisse, à l'occident, les villages d'Et-Tireh et d'Aïn Arik, dont les noms rappellent l'Archi Ataroth de Josué [9]; plus loin, le Kh. Mahmeh conserve sous une forme à peine corrompue le nom de Machmethath. La position de Beth-Horon-bas (aujourd'hui Beit ûr et Tahta) est connue; Ataroth Addar était placé sur la montagne au sud de cette localité [10] et se retrouve conséquemment au Kh. Darieh.

[1] Robinson, *Biblical Researches*, I, p. 575.
[2] Guérin, *Judée*, III, p. 57-59.
[3] Josué, XVIII, 12.
[4] Josué, VII. 2.
[5] Guérin, *Samarie*, I, p. 215.
[6] De Lagarde, *Onom. sacra*, p. 94.
[7] Neubauer, *La Géographie du Talmud*, p. 159.
[8] Guérin, *Samarie*, II, p. 210-212.
[9] Josué, XVI, 2.
[10] Josué, XVIII, 13.

De ces observations, il semble résulter que la frontière suivait la crête occidentale du plateau de Benjamin, et, plus loin, la voie romaine qui mène à Beit ûr et Foka et Beit ûr et Tahta.

La frontière méridionale entre Jérusalem et le Jourdain.

Le livre de Josué nous a transmis deux descriptions de son tracé. Voici la première (xv, 5-8) :

...La frontière du nord (de Juda) prenait à la langue de la Mer de sel, à l'embouchure du Jourdain, montait à la limite de Beth-Hogla, passait au nord à Beth-haaraba, s'élevait jusqu'aux confins de la *pierre de Bohan*, fils de Ruben ; puis jusqu'au territoire de Debir, depuis la pointe de Akor ; au nord, la frontière tournait vers le Guilgal, en face de la rampe d'Adoummim, au sud de la vallée ; elle allait de là aux eaux de En-Schémesch pour aboutir à Ên-Roguel. Elle s'élevait ensuite vers le val de Bèn-Hinnom, au sud de la hauteur où est planté l'Ieboussite, — c'est Jérusalem.

La seconde (xviii, 16-19) énumérait les localités dans l'ordre inverse :

...(La frontière) traversait Guê-Hinnom, vers l'épaule de l'Ieboussite, au sud s'inclinait jusqu'à En-Roguel. Son tracé, allant au nord, gagnait En-Schémesch, atteignait le district qui est en face de la montée d'Adoummim, descendait à la Pierre de Bohan, fils de Ruben. Elle passait sur la hauteur qui est au nord de la plaine, dans laquelle, du reste, elle plongeait. Elle se dirigeait vers l'épaule de Beth-Hogla, au nord, et aboutissait à la langue septentrionale du Iam-Hammélah, à l'extrémité sud du Jourdain.

Voici quelques renseignements sur les localités visées par ces descriptions :

La bourgade benjamite de Beth Hogla a été placée par M. Guérin[1] à Kasr Hadjlah, par M. de Saulcy[2] à Aïn Hadjlah, à 1 k. 5 au nord-est de Kasr Hadjlah. Cette dernière opinion semble préférable; il est, en effet, rationnel d'attribuer à la localité antique un site voisin d'une source. Au demeurant, l'incertitude qui subsiste est sans influence sur le tracé de la frontière.

La montée d'Adoummim est le Ma'alleh Adoummim ; les ruines du poste militaire signalé sur la route de Jérusalem à Jéricho près de cette rampe par Eusèbe et S. Jérôme[3] existent encore au Ka-

[1] Guérin, *Samarie*, t. I, p. 53-63.
[2] De Saulcy, *Voyage en Syrie et autour de la mer Morte*, t. II, p. 149-150.
[3] *Onom. sacra*, éd. de Lagarde, p. 92 et 219-220.

la'at ed Demm, et l'oued que suit cette route au sortir de la plaine est appelé Telât ed Dumm.

Cette montée était placée au sud de la vallée (φάραξ) d'Achor, qui, dès lors, s'identifie avec l'oued el Kelt [1].

La Jéricho de Josué a été fixée au Tell es Sultân, près de la belle source d'Aïn es Sultan, d'après les renseignements qui nous ont été transmis par l'historien Josèphe. « Auprès de Jéricho est une source abondante et qui est éminemment propre à arroser et à fertiliser la terre. Elle jaillit du sol à côté de l'ancienne ville qui fut la première des villes des Chananéens que Josué, fils de Nave, chef des Hébreux, conquit par la force [2]. » Sous le règne d'Achab, roi d'Israël, et d'Asa, roi de Juda, Jéricho fut reconstruite par Hiel de Bethel [3] ; ce serait, d'après Eusèbe [4], la Jéricho hérodienne, la Jéricho de l'Evangile, que l'on place au Kh. Kakoun au sud de l'oued el Kelt. D'après cet auteur, « elle fut à son tour renversée lors du siège de Jérusalem, à cause de la perfidie de ses habitants, et une troisième ville fut plus tard bâtie, laquelle existe encore. » Ce paraît être la Eriha actuelle.

Guilgal, d'après les textes précités, était vis-à-vis la montée d'Adoummim : le livre de Josué le place à l'est de la première Jéricho [5] ; l'historien Josèphe [6] fixe à 10 stades (1,840 m.) sa distance à cette ville, et à 50 stades sa distance au Jourdain. Tell Djeljoul, étant à 6 kil., soit 30 stades, de Tell es Sultân, et à 6 k. 5, soit 35 stades, du Jourdain, ne satisfait pas à ces données et doit être écarté, malgré la similitude de nom. De son côté, S. Jérôme [7] fixe à 2 milles la distance de Guilgal à Jéricho, mais on ne sait de quelle Jéricho il parle. Est-ce de la troisième Jéricho, de Eriha? alors le Khel Mefjir, situé au nord-est de Tell es Sultan, à 10 stades de ce lieu et à 2 milles de Eriha, répondrait aux coordonnées de Guilgal. Mais cette ruine se trouve à 7 k. 300 du Jourdain, et n'est pas en face de la rampe d'Adoummim. Il faut donc admettre que S. Jérôme a visé, dans le passage en question de son *Onomasticon*, la Jéricho hérodienne ; l'on reconnaît, dès lors, que le Tell derb el Habasch, situé au sud-est et à distance convenable de Tell es Sultân, répond à toutes les données du problème, et doit être identifié avec le Guilgal.

[1] L'article d'Eusèbe, plaçant Achor au nord de Jéricho (*Onom. sacra*, p. 217), est très exact, s'il s'agit de la Jéricho hérodienne.
[2] *Guerre des Juifs*, l. IV, c. VIII, § 3.
[3] I Rois, XVI, 34.
[4] *Onom. sacra*, p. 265.
[5] Josué, IV, 19.
[6] *Ant. Jud.*, l. V, c. I, § 4.
[7] *Onom. sac.*, p. 126.

Entre Beth Hogla et la montée d'Adoummim, le tracé de la frontière passait par ou près Beth haaraba, la pierre de Bohan et Debera : on ignore l'emplacement de ces localités ; l'une des deux premières devait se trouver au Rujm et Mogheifir, au nord-ouest d'Aïn Hadjlah. L'existence de Debera est, d'ailleurs, problématique : Eusèbe et S. Jérôme ne font pas mention de Debera, qui ne figure pas davantage dans la version des Septante.

La fontaine Aïn Haud, sur la route de Jérusalem à Eriha, passe généralement pour l'En-Schémesch biblique. A l'appui de cette opinion, on peut invoquer le nom Arak es Shems attribué à une grotte que l'on rencontre sur les hauteurs qui bordent un peu plus bas le ravin d'Aïn Haud.

Auprès d'En Roguel se trouvait la pierre de Zaholeth[1]. La découverte de cette pierre à Siloam a permis à M. Clermont-Ganneau[2] de prouver l'identité d'En Roguel et de la *Fontaine de la Vierge* ; la description de la frontière de Benjamin corrobore cette opinion.

Enfin, Gué-Hinnom, le val d'Hinnom, est l'oued ed Rabâbi, qui enveloppe la ville de Jérusalem au sud et à l'ouest.

L'ancienne voie de Jérusalem à Jéricho franchissait la montagne des Oliviers[3] ; elle avait été, nous apprend Epiphane[4], établie bien plus par la nature que par la main de l'homme. Dans ces conditions, on peut la prendre comme frontière des deux tribus de Benjamin et de Juda, sans s'écarter beaucoup de la vérité. Dans la vallée du Jourdain, à partir du pied de la rampe d'Adoummim, cette frontière devait courir parallèlement au lit de l'oued el Kelt jusqu'au point où le ruisseau se grossit des eaux de la fontaine voisine de Tell es Sulthan, et de là se dirige, sinon sur le Rujm et Mogheifir, du moins sur le Kasr Hajleh, pour aboutir à la langue de terre qui accompagne dans la mer Morte les eaux du Jourdain.

Avant d'achever la délimitation du territoire de Benjamin, il paraît utile de préciser les sites respectifs de différentes localités attribuées, à tort ou à raison, à cette tribu :

Gabaa de Benjamin, Mikmasch et Rama.

L'on considère volontiers comme hors de conteste les identifi-

[1] I Rois, I, 9.
[2] *Quaterly statements*, 1886, p. 54.
[3] II Sam., XV, 30.
[4] Epiph., l. I, t. III, *Hær.*, XLII ; Reland, *Palæstina*, p. 407.

cations d'El Djib avec Gibeon, de Djeba avec la Gabaa de Benjamin, d'Er Ram avec Rama, et l'on part de ces données pour bâtir toute une géographie de Benjamin. Mais bientôt l'on se heurte à des difficultés que l'on cherche en vain à résoudre. Aussi semble-t-il nécessaire d'asseoir d'abord la discussion sur des bases réellement indiscutables.

La multiplicité des *Geba* bibliques rend le problème très ardu. On n'en compte pas moins de quatre dans la tribu de Benjamin, Gabaa, Guibéon, Guibeath-Saül et Guéba, en dépit du vague de certains textes. Le passage d'Isaïe : « Ils traversent le défilé, ils gîtent à Guéba, Rama est consternée, Guibeat-Saül prend la fuite [1] », permet de conclure à l'existence simultanée de Gabaa de Benjamin et de Guibeath-Saül.

Gabaa de Benjamin est, d'ailleurs, bien distincte de Guibéon, comme le prouvent les deux textes suivants :

1er texte : « Les Benê-Guibbar, 95 ; les Benê-Bethléhem, 123 ; les gens de Netopha, 56 ; les gens d'Anathoth, 128 ; les Benê-Azmaveth, 42 ; les Benê-Qiryath-Arim, Kephyra et Beéroth, 743 ; les Benê-Rama et Guaba, 621 [2]. »

2e texte : « Les Benê-Guibéon, 95 ; les gens de Bethléhem et de Netopha, 188 ; les gens d'Anathoth, 128 ; les gens de Beth-Azmaveth, 42 ; les gens de Qiryath-Ieârim, Kephira et Beéroth, 743 ; les gens de Rama et de Guéba, 621 [3]. »

De même, Guibéon se différencie nettement de Guibeath-Saül ; s'il en avait été autrement, on ne s'expliquerait pas l'ardeur apportée par Saül à l'extermination des Guibéonites, descendant des premiers possesseurs du sol, les Emorites [4]. Au lieu de les frapper impitoyablement, il eût dû les ménager, du moins à certaines heures critiques de son règne. D'autre part, les Guibéonites n'auraient pas demandé à prendre sept membres de la famille de Saül en spécifiant qu'ils seraient pendus dans Guibea de Saül. Guibéon et Guibeath Saül doivent, par suite, avoir été deux villes distinctes.

Parmi les villes lévitiques de Benjamin [5] figurent Guibéon et Guéba : cette dernière ville ne saurait être confondue avec Gabaa de Benjamin, puisque, s'il en avait été ainsi, le lévite d'Ephraïm aurait trouvé facilement un asile parmi les gens de sa tribu, et l'on n'aurait pas, en tout cas, rendu Benjamin responsable des

[1] Isaïe, x, 29.
[2] Esdras, II, 20-26.
[3] Néh., VII, 25-30.
[4] II Sam., XXI, 2.
[5] Josué, XXI, 17.

crimes commis par des gens d'une autre tribu; elle ne saurait davantage être confondue avec Guibeath-Saül, Saül étant d'une famille benjamite, laquelle devait résider dans une ville benjamite. La Gueba lévitique doit donc être différenciée des trois autres villes précitées.

Ce premier aperçu demande à être complété par la recherche de tous les détails propres à caractériser le site de chacune de ces localités. — C'est l'étude qu'on va entreprendre tout d'abord pour Gabaa de Benjamin.

Le livre Ier de Samuel, dans les chapitres XIII et XIV, contient le récit fort instructif de la première campagne de Saül contre les Philistins. Le chef hébreu, ayant réuni trois mille hommes, s'installa avec deux mille à Mikmasch et sur la montagne de Bethel ; il en posta mille autres sous le commandement de son fils Jonathan à Gabaa de Benjamin ; le reste du peuple formait la réserve. Ces dispositions prises, Jonathan donna le signal de la révolte contre les Philistins, en brisant une stèle élevée par eux à Gabaa. Après ce premier acte d'hostilité, les Hébreux, loin de prendre l'offensive, se préparèrent à résister aux bandes philistines, et Saül convoqua, à cet effet, tout le peuple à Guilgal.

Cet exposé conduit à assigner aux troupes de couverture de Saül des positions naturellement fortes. Or, est-ce bien là le caractère d'une ligne menée par les localités actuelles de Beitin, Mukhmâs et Jeba? Au point de vue militaire, évidemment non. La ligne de défense aurait été entrecoupée de ravins profonds descendant du plateau de Benjamin à la vallée du Jourdain. Beitin est bien sur le plateau, mais Mukhmâs et Jeba sont assis sur les pentes mêmes des contreforts qui s'en détachent. Les communications entre les trois localités sont des plus malaisées, de telle sorte que ces postes eussent été, en réalité, isolés les uns des autres, et hors d'état de se prêter un mutuel appui. La véritable position militaire est sur la crête occidentale du plateau de Benjamin, l'aile droite à Beitin, la gauche à El Djib, le centre à hauteur du Khirbet Mahmeh ; El Djib commande les têtes des Oueds Selman et El Keikabeh ; le Khirbet Mahmeh est perché sur une hauteur qui s'avance à l'ouest du plateau de Benjamin entre l'Oued es Sunt au nord et l'oued el Rueisch au midi, et maîtrise ces deux vallées. Sans doute, le Khirbet Mahmeh constitue un poste avancé de la ligne de défense; mais cette situation même justifie l'évacuation de Mikmasch par les Hébreux à l'arrivée de l'armée philistine, sa réoccupation par les avant-postes philistins,

et enfin la concentration de la défense à Gabaa de Benjamin.

Les rochers qui hérissent les pentes méridionales du massif du Kh. Mahmeh en rendent l'accès fort difficile en venant d'El Djib; le terrain se présente donc dans les conditions signalées par le récit biblique.

A l'encontre de ces considérations on pourrait mettre en avant le passage du 1er livre de Samuel [1] précisant la position de Mikmasch : « Mikmasch, en avant de Bethavén. » Mais l'argument tombe si l'on se refère à la leçon des Septante : Μαχμᾶς ἐξ ἐναντίας Βαιθωρῶν κατὰ νότου.

La fameuse prédiction d'Isaïe sur l'invasion assyrienne confirme les déductions qui viennent d'être tirées du récit de la campagne de Saül contre les Philistins (x, 28-32) :

Il marche sur Ayyat, traverse Migron ; à Mikmasch il dépose ses bagages. Ils traversent le passage, Guéba est l'endroit où ils passent la nuit. Rama est consternée, Guibeat-Saül prend la fuite. Fais retentir ta voix, fille de Gallim, prends garde, Laïscha, et toi, malheureuse Anathoth. Madména se met en mouvement, les habitants de Guébim se fortifient. Ce jour encore, il reste à Nob, il agite sa main vers la montagne de la fille de Sion, la colline de Jérusalem.

S'il fallait s'en rapporter aux partisans des anciennes identifications, Sennahérib se serait dirigé, de la vallée du Jourdain, sur Jérusalem, et, au lieu de suivre la route naturelle par Sichem, Bethel et le plateau de Benjamin, il aurait été chercher un terrain des plus accidentés, augmentant, comme à plaisir, les difficultés de sa marche. Or, il n'est venu ni par le nord, ni par l'est : Les documents assyriens établissent, d'une façon très nette, que dans sa troisième campagne, il suivit la route de la côte; le corps secondaire, envoyé par lui contre Jérusalem, fut détaché du gros de ses forces, maintenues sur le littoral.

Il faut donc ou renoncer aux identifications actuellement admises, ou déclarer qu'Isaïe s'est montré un faux prophète en annonçant l'arrivée de l'armée assyrienne par le nord-est, quand l'invasion s'est produite réellement par la route de l'ouest. On ne saurait, dans ce cas, qu'admirer les scrupules des docteurs, qui nous auraient transmis fidèlement, comme prophétie, un texte démenti par tous les événements. Mais il suffit de placer Mikmasch au Kh. Mahmeh, Gabaa à El Djib, pour rétablir l'accord entre le texte d'Isaïe et les documents assyriens.

[1] XIII, 5.

D'ailleurs, la distance du Kh. Mahmeh à Jérusalem est de neuf milles romains; c'est la distance, indiquée par Eusèbe, entre Machmas et Ælia [1]. Ce passage d'Eusèbe établit, en outre, l'existence, dans le voisinage de Mikmasch, d'une localité du nom de Rama : il confirme, à cet égard, le texte précité d'Isaïe. De nombreux textes achèvent de prouver la proximité de Rama et de Gabaa de Benjamin :

Faites entendre le schofar à Gabaa, la trompette à Rama (Osée, v, 8). Les habitants de Rama et de Gabaa sont six cent vingt et un ; les habitants de Mikmas, cent vingt-deux (Esdras, II, 26-27).

Même passage dans Néhémie, VII, 30-31.

Le lévite, se rendant de Bethléhem à la montagne d'Ephraïm, répond à son serviteur, qui lui conseille de s'arrêter, à la tombée du jour, à Iebous : « Je n'entrerai pas dans une ville étrangère, qui n'est pas aux enfants d'Israël, mais j'irai jusqu'à Gabaa ; nous nous arrêterons en ce lieu ou à Rama [2]. »

De tous ces textes, on conclura que Rama était placée près d'El Djib, sur la route de Jérusalem et, comme son nom l'indique, sur une hauteur.

Le site de Neby Samouil répond seul à toutes ces données. Il se présente sous la forme d'un piton isolé dominant de 100-130 mètres le plateau de Benjamin : à cheval sur le bord de la route de Samarie à Jérusalem, il constituait une position militaire d'une grande valeur. Aussi s'explique-t-on que le roi d'Israël, Baasa, s'en soit emparé et ait voulu en faire une forteresse menaçant Jérusalem. « Baasa, roi d'Israël, monta contre Juda, et bâtit Rama, afin que personne ne pût ni sortir ni entrer vers Assa, roi de Juda [3]. » Lorsque Baasa dut suspendre les travaux et courir à la frontière septentrionale d'Israël, attaquée par le roi de Damas, Assa s'empressa de démolir les ouvrages laissés inachevés et d'employer les pierres et les bois à fortifier Gabaa de Benjamin et Mispé. — Détail qui met de nouveau en évidence la proximité de Rama et de Gabaa.

Enfin, la position de Rama fut occupée par l'armée babylonienne qui vint assiéger Jérusalem, à en juger par le titre pris par Nabouzardan de « chef des gardes de Rama [4] ».

[1] De Lagarde, *Onom. sacra*, p. 280.
[2] Juges, XIX, 12-13.
[3] I Rois, XV, 17.
[4] Jérémie, XL, 1.

Ramathaïm-Sophim.

Il résulte des considérations précédentes que Neby Samouil ne saurait plus être identifié avec Ramathaïm, la patrie de Samuel. Cette opinion était, d'ailleurs, en désaccord manifeste avec le début fort explicite du premier livre de Samuel : « Il y avait un homme de Ramathaïm-Sophim, en la montagne d'Ephraïm, dont le nom était El-qana, fils d'Ieroham, fils d'Elihou, fils de Tohou, fils de Çouph l'Ephratite. » Ce passage ne laisse aucun doute sur la convenance de diriger les recherches vers la montagne d'Ephraïm.

Les textes bibliques qui ont trait à Ramathaïm sont, d'ailleurs, peu nombreux :

« Chaque année, Samuel faisait sa tournée à Bethel, à Guilgal, à Miçpa, et jugeait le peuple en tous ces lieux. Il retournait ensuite à Rama, où était sa maison ; il y jugeait le peuple et avait bâti là un autel à Iahvé [1]. »

Lorsque David s'enfuit de sa maison, pour échapper aux gens de Saül, il alla chercher un refuge à Rama, auprès de Samuel, et se rendit avec lui aux Naïoth. Les émissaires envoyés à la poursuite de David n'ayant pas réussi dans leur entreprise, le roi hébreu « prit lui-même la route de Rama. Arrivé au grand puits de Sekou, il demanda : où sont Samuel et David ? — Aux Naïoth de Rama, lui répondit-on [2]. »

De ce récit, on peut tirer deux conclusions :

1° Rama était un nom de pays et non un nom de localité, de telle sorte que le lieu de naissance de Samuel ne devait pas s'appeler Ramathaïm, mais plutôt Sophim. Cette déduction se base, du reste, sur une note de l'*Onomasticon* d'Eusèbe : Σωφείμ. ἐν ὄρει Ἐφραὶμ τῆς Ἀρμαθάμ [3].

2° Sur la route menant de Gibeath Saül, résidence habituelle du roi hébreu, aujourd'hui Tell et Foul, à Rama, on rencontrait un lieu dit Sekou, où il y avait de l'eau.

Cette route pouvait fort bien correspondre à la voie antique allant de Mejdel Jaba (jadis Antipatris) à Beitin (anciennement Bethel) ; or celle-ci passe auprès du village d'Oumm Suffah, qui rappelle à la fois le nom du chef de la famille de Samuel et celui de Sophim. Ce village a été visité par M. Guérin [4], qui lui consacre

[1] I Sam., VII, 16-17.
[2] I Sam., XIX, 22.
[3] De Lagarde, *Onom. sacra*, p. 295.
[4] Guérin, *Samarie*, II, 109.

la notice suivante : « Nous gravissons la colline, dont le sommet est occupé par le village d'*Oumm Saffa*. Ce village renferme 300 habitants. Il a dû succéder à une localité antique, comme le prouvent les matériaux employés dans les constructions de quelques maisons et plusieurs tronçons de colonne épars sur le sol. Une source abondante, appelée *Aïn Oum Saffa*, fournit aux besoins des habitants. Ils vénèrent, sous une Koubbeh, les restes de *Neby Hanan*. »

Si l'on se dirige d'Oumm Suffa au Kh. Tell et Foul par la voie antique, on passe non loin d'un lieu dit *Ayûn es Saky*.

L'identification de Ramathaïm-Sophim avec Oumm Suffa paraît donc devoir être à tous égards admise.

Gaston Marmier.

(*A suivre.*)

LA COMMÉMORATION DES AMES

DANS LE JUDAÏSME

I. L'intervention des vivants en faveur des morts est un des actes de foi qui s'observent dès les premiers âges de l'histoire : sépulture, offrandes aux défunts, prières et dons à leur intention, nombre de rites semblables qui se retrouvent sous toutes les latitudes et dans tous les temps attestent le souci qu'ont eu les mortels du sort des trépassés. A notre avis, les idées qui ont enfanté ce culte remontent à cette époque préhistorique où se sont élaborées ces conceptions vagues et consolantes dont l'écho retentit encore dans les esprits qui se croient le mieux affranchis de toute superstition. C'est dire aussi que l'assertion, devenue dans certains milieux un article du *credo* scientifique, que les Juifs ont ignoré l'idée d'une vie d'outre-tombe, ne résiste pas aux faits. L'érection seule des tombeaux est une protestation contre une pareille hypothèse. On a le tort de prétendre retracer l'histoire des idées à l'aide de la littérature seule, comme si les lettres étaient le miroir exact et total des consciences. Les monuments et les rites sont des témoins autrement sûrs, d'autant plus instructifs qu'ils évoquent une antiquité plus haute dont ils sont les vestiges, parfois vivants, parfois fossiles. Les croyances eschatologiques, chez les Juifs comme chez les autres peuples, ont pu varier avec le temps, s'enrichir ou s'appauvrir, s'altérer ou se modifier; elles ont pu, à certaines phases de leur cours, provoquer des résistances et des luttes, tantôt combattues, tantôt consacrées par la théologie officielle ou les classes dirigeantes, tantôt abandonnées à la théologie populaire et clandestine ; mais vouloir remonter à la source même de la croyance, en dater à jour fixe la naissance, quelle illusion ! Seules les formes dans lesquelles se sont enfermées ces conceptions, le culte par lequel elles se sont

traduites offrent matière à une histoire, car ici l'action des circonstances est sensible. Telle idée qui sommeillait, tout d'un coup s'est réveillée sous l'étincelle d'une rencontre imprévue; telle croyance qui ne s'était pas encore résolue en un rite, et qui s'ignorait presque, s'est reconnue et affirmée devant des rites étrangers jaillis d'un foyer commun de sentiments. Plus la foi était ardente et plus elle était indifférente à la crainte de l'imitation, croyant retrouver dans son emprunt un héritage paternel, parce qu'il répondait à des aspirations impérieuses et irrésistibles.

Les rites juifs qui ont pour objet le bonheur ou le salut des morts, si on excepte ceux qui touchent à la sépulture, ne sont pas nombreux ; ils peuvent se réduire à deux : prières et aumônes en leur faveur, et ces deux pratiques se mêlent généralement. Ces prières sont de deux sortes : le *Kaddisch*, qui est une partie de l'office, et la commémoration des âmes [1]. L'histoire du Kaddisch a souvent été écrite, il n'en est pas de même de celle de la commémoration ; c'est la tâche que nous allons entreprendre. Notre ignorance présente nous oblige à négliger, pour cette fois, l'étude de la *haschkaba*, en usage chez les Sefardim ; la chose est de peu d'importance, car cette prière est certainement d'introduction plus récente que la commémoration des âmes.

II. Et d'abord, quelle est la formule de cette commémoration ? La plus ancienne dont les documents fassent mention est celle qui a été conservée dans les *Memorbuch*. On sait qu'on appelle ainsi les registres dans lesquels étaient inscrits les noms des martyrs et personnages remarquables dont le souvenir était évoqué à certains jours de l'année. Ces mémoriaux, comme le révèle leur titre, étaient en usage dans les communautés allemandes. Voici sous quelle forme les fidèles rappelaient devant Dieu la mémoire de ces défunts :

יזכור אלהים נשמת פלוני בן פלוני... עם נשמת אברהם יצחק ויעקב... בשכר זה תהא נשמתו צרורה בצרור החיים עם שאר צדיקים שבגן עדן אמן.

« Que Dieu se souvienne de l'âme d'un tel, fils d'un tel, avec l'âme d'Abraham, d'Isaac et de Jacob (ici la mention des mérites du défunt). Qu'en récompense de ses mérites, son âme soit liée dans le faisceau de la vie avec les autres justes qui sont dans le Paradis. Amen. »

Quand le défunt était une femme, on ajoutait aux noms des patriarches ceux de Sara, Rebecca, Rachel et Léa.

[1] Nous ne parlerons pas des prières qui se disent sur la tombe des défunts : elles n'ont jamais atteint à la dignité d'un rite proprement dit.

Dans les *Memorbuch*, les premières personnes qui ont eu l'honneur de ce *memento* sont les martyrs qui ont succombé pendant les croisades de 1096 et 1146, ou en d'autres circonstances, comme à Blois ; ou bien les rabbins célèbres, comme Gerson, Raschi, R. Tam, Méïr de Rothenbourg ; ou encore ceux qui avaient sauvé leurs frères d'un danger ; enfin, les bienfaiteurs des communautés [1]. On prit aussi l'habitude de traduire cette prière dans la langue populaire parlée dans le nord-est de la France, et, comme on le sait, de l'autre côté du Rhin. Cette version nous a été conservée dans le Memorbuch de Mayence écrit en Allemagne, en 1296, par Isaac fils de Samuel de Meiningen [2]. Dans le rituel du Comtat Venaissin, qui s'inspire d'un paragraphe du *Colbo* [3], le jour de Simhat Tora, on disait : « Que celui qui a béni Abraham, Isaac et Jacob... bénisse tous ceux, hommes et femmes, qui ont voué une offrande... ; que, s'ils sont morts, leur âme soit liée dans le faisceau de la vie et que Dieu, dans sa miséricorde, leur fasse partager le sort des justes dans le Paradis. Amen ».

Ces formules étaient récitées au temple, pendant l'office, par le ministre-officiant, vraisemblablement. C'est pour que les fidèles pussent s'associer avec plus de ferveur à cette oraison que fut traduite en langue populaire celle qui se lit dans le Memorbuch de Mayence. Cependant, au moins d'après le témoignage du *Sèfer Hasidim*, il y avait tel cas particulier où la prière n'était pas récitée par le ministre-officiant. L'auteur de ce traité de morale ascétique prescrit, en effet, à ceux qui ont reçu un don fait par un défunt pour la commémoration de son âme, de dire la formule suivante, pendant toute l'année de deuil : « Que le Miséricordieux pardonne, en faveur du bien que m'a fait un tel, fils d'un tel, que son péché soit effacé, que son âme repose avec bonheur dans le lot des justes, et que son esprit réside dans l'héritage des bons ». Puis il récite le verset : « Le Miséricordieux pardonne le péché et ne détruit pas, » etc. [4]

Toutefois il est bon de noter que cet auteur est le seul à entrer

[1] Basnage, t. IX, p. 743 (nouv. édit.), dit des Israélites espagnols réfugiés en Hollande : « Afin d'honorer la Mémoire de ces Martyrs (de l'Inquisition), on en conserve un Catalogue. Les Juifs ont négligé longtemps ces Dyptiques de leurs Martyrs, dont les noms méritaient mieux de passer à la postérité que ceux de quelques Docteurs cabbalistes, mais on le fait présentement du moins en quelques lieux. » Il renvoie, en note, à Barrios, *Gouverno popular Judaico*, p. 42 ; Menasseh, *Esperança d'Israel*, p. 99.

[2] *Revue*, t. IV, 5 et suiv.

[3] Abrégé, comme on le sait, du *Orhot Hayyim* d'Aron Haccohen de Lunel. Voir Renan-Neubauer, *Les Écrivains juifs français du quatorzième siècle*, p. 123.

[4] § 242-357 de la nouvelle édition des Mekize Nirdamim.

dans ces détails et à régler ces cas particuliers[1] ; les codes officiels n'ont pas adopté cette règlementation, pas plus, d'ailleurs, qu'ils n'ont prescrit une formule spéciale de commémoration.

Aujourd'hui, dans beaucoup de communautés, la commémoration des défunts se fait par les fidèles eux-mêmes, à certains jours de l'année, quand il s'agit de leurs parents ou proches.

III. A la commémoration des morts se joint généralement une offrande faite en faveur des pauvres ou des institutions charitables et religieuses de la communauté. Mais l'usage de faire des aumônes en faveur des morts est plus ancien que celui de la commémoration, puisqu'il est déjà signalé par Scherira Gaon (IX^e^ siècle) et Nissim Gaon. Pendant longtemps même ces deux coutumes ne furent pas liées. Ni le *Mahzor Vitry*, ni le *Rokéah*, ni le *Mordekhaï*[2] n'établissent encore entre elles de relations ; c'est le *Colbo* qui le premier les unit. Nous verrons plus loin comment s'est vraisemblablement opérée cette jonction.

IV. Au témoignage des plus anciens textes, cette cérémonie était célébrée tous les samedis, mais uniquement en mémoire des défunts d'un mérite exceptionnel, tels que ceux qui eurent l'honneur de figurer d'abord dans les Memorbuch[3]. Pour certains martyrs, morts pendant une persécution, la commémoration était fixée au jour anniversaire de l'événement malheureux. Ainsi, d'après le Memorbuch de Mayence, la cérémonie a lieu pour deux martyrs le 7^e^ jour de Pâque, et pour ceux de Prague le 8^e^ jour de cette fête. Dans le *Schiboulé Halléket*, l'usage est établi pour tous les sabbats et pour tous les défunts, en général[4]. C'est en se fondant sur l'autorité de cet ouvrage et sur celle des

[1] Voir encore § 241-356, où l'auteur fixe les jours où la prière doit être dite après la première année de deuil : c'est à toutes les néoménies, et, d'après la version de la nouvelle édition, à toutes les fêtes. Voir aussi §§ 1042 et 1092 de cette édition.

[2] Fin du XIII^e^ siècle, Allemagne.

[3] Le *Mahzor Vitry*, p. 173, ne parle que des savants illustres et de ceux qui ont institué des mesures religieuses, des bienfaiteurs des communautés et de ceux en faveur desquels ont été faites des donations.

[4] Cidkiyya s'exprime ainsi (§ 81, p. 59 de l'éd. Buber) : « Après la lecture de la Haftara, il est d'usage de commémorer les morts. D'après mon frère, R. Benjamin, cette coutume s'explique comme suit : Comme c'est un jour de repos même pour les morts, il est juste de rappeler leur nom pour le repos et la bénédiction et de prier pour eux. » R. Benjamin est seul à motiver si gauchement cet usage; si les morts jouissent du repos le samedi, la prière serait plus opportune les autres jours. Ce rabbin s'est vraisemblablement trompé sur un passage inséré dans le *Mahzor Vitry*, p. 113, où, à propos de l'usage des orphelins de faire la prière publique ou de dire Kaddisch le *samedi soir*, il est question du repos accordé aux morts le samedi.

הגהות מרדכי (Gloses sur l'ouvrage de Mardochée ben Hillel) que R. Moïse Isserlès l'a inséré dans ses additions au *Schoulhan Aroukh*[1].

Jacob Lévi Möllin (Maharil) donne une règle nouvelle : la cérémonie a lieu tous les samedis en faveur de ceux qui sont décédés dans la semaine.

Certains casuistes assignent à cet usage le jour de Kippour, où la commémoration doit se faire après la lecture de la Haftara. Ici, sans aucun doute, l'introduction de ce rite est due à une confusion qui saute aux yeux : la commémoration a été entraînée par l'habitude de vouer en ce jour des offrandes en faveur des trépassés[2]. Cette habitude est déjà consacrée dans le *Mahzor Vitry* (p. 392), qui ajoute même qu'en Allemagne c'était ce jour seulement que les fidèles vouaient des offrandes en faveur des morts. Il proteste, à plusieurs reprises, contre l'usage de le faire aussi le jour de Matnat Yad[3] (8e jour de Pâque, 2e jour de Schebouot, Schemini-Acéret). Ce jour-là, dit-il, les offrandes doivent se faire uniquement à l'intention des vivants, car il ne faut pas s'affliger en pensant aux morts[4]. Cette protestation n'a pas enrayé cet usage, qui s'est perpétué, toujours à la faveur d'une confusion : les aumônes consacrées ce jour-là à l'intention des vivants ont appelé les aumônes en faveur des défunts, et ces offrandes, à leur tour, ont appelé à leur suite la commémoration. Encore faut-il remarquer que ce rite n'est signalé par aucun des décisionnaires attitrés ; il semble venir de la Pologne et n'avoir pas pénétré en Allemagne, car les Rituels de prières imprimés dans ce pays le passent sous silence.

V. Il est donc facile de reconstituer l'histoire de cet usage. Dès le temps des Gaonim, avant le xe siècle, existait la coutume de

[1] Glose sur *Orah Hayyim*, § 284 : « Il est d'usage, après la lecture de la Loi, de commémorer les morts,... mais tout dépend de la coutume. » — Par quelle voie ce rite a-t-il passé au Yémen, c'est ce que ne nous permet pas de déterminer l'histoire encore si obscure de la liturgie de ce pays. Il n'est pas impossible que les Juifs yéménites aient simplement adopté l'usage des Sefardim, car la formule qu'ils emploient est celle de la haschkaba (מנוחה נכונה).

[2] R. Jacob Weill fonde l'institution d'une expiation des péchés des morts le jour de Kippour sur le pluriel du mot כפורים : ce pluriel prouve, dit-il, que c'est un jour d'expiation pour les vivants et pour les morts. Le *Colbo* (§ 70) dit que la cérémonie de la commémoration des morts en ce jour-là a pour but de briser le cœur des fidèles. L'auteur du *Rokéah* (§ 218) appuie l'usage des aumônes en ce jour sur le rapprochement des versets 10 et 12 du ch. xxx de l'Exode ; son exégèse est bien boiteuse.

[3] Ni le *Tour*, ni le *Bet Yosef*, ni Moïse Isserlès ne parlent de la commémoration des âmes pour ce jour.

[4] P. 309, 345.

vouer des aumônes en faveur des morts. Mais ce n'est qu'après la première ou la deuxième croisade que, dans les pays rhénans, on commença à rappeler, pendant l'office, le souvenir des défunts qui avaient mérité cet honneur exceptionnel. Cette prière se récitait tous les samedis ou, dans certains cas, au jour anniversaire de la mort des martyrs. Cette habitude fut généralisée ; en certaines régions la prière fut dite tous les samedis en faveur même des trépassés qui n'avaient pas de titre à cette mention exceptionnelle. En d'autres contrées, elle fut réservée aux jours où la consécration d'aumônes est recommandée ; de là son institution à la solennité de Kippour et à celle de Matnat Yad.

Dès la fin du XIV^e^ siècle, l'usage s'était si profondément implanté, au moins en Autriche, que des lois nouvelles déterminent les cas exceptionnels où il doit être enfreint. D'après Abraham Klausner et Jacob Lévi Möllin (Maharil), la commémoration n'a pas lieu le samedi qui précède la néoménie, sauf si le décès s'est produit dans la semaine, ni les quatre samedis extraordinaires (ארבע פרשיות) avant Pâque[1].

VI. La croyance en l'efficacité de l'intervention des vivants en faveur des morts se manifeste-t-elle dans la littérature ou dans le culte avant l'établissement du rite de la commémoration, et l'usage découle-t-il d'anciennes observances pieuses dont il serait la transformation?

Des savants modernes ont cru pouvoir répondre affirmativement à cette double question, en montrant les antécédents de notre rite et dans une pratique du culte analogue, qui se constaterait déjà au II^e^ siècle avant notre ère, et dans les principes formulés par les docteurs du Talmud.

Notre rite, dit-on[2], peut se recommander d'un exemple fameux rapporté par le II^e^ livre des Macchabées (ch. XII, XXXIX et suiv.). Le texte mérite d'être reproduit *in extenso* :

39. Le lendemain les gens de Juda vinrent relever les cadavres, comme cela était devenu nécessaire, et se mirent en devoir de les ensevelir avec leurs parents dans les tombeaux de leurs pères. A cette occasion, ils trouvèrent sous les tuniques de chacun de ceux qui avaient péri des objets consacrés provenant des idoles de Iamnia, chose défendue aux Israélites par la loi. Alors ils comprirent que c'était pour cette cause qu'ils avaient été tués ; ils louèrent tous le Seigneur, le juste juge, qui révèle ce qui est caché, et se mirent à

[1] *Minhaguim* de Jacob Lévi Möllin, éd. Crémone, 1566, 3 *a*, 26 *b*, 74 *a*.
[2] Hamburger, *Real-Encyclopädie*, p. 1108.

faire des supplications pour que cette transgression fut complètement effacée, et le noble Juda exhorta ses gens à s'abstenir d'un pareil péché, puisqu'ils avaient sous les yeux les conséquences de la faute de ceux qui avaient péri. 43. Ensuite, il fit faire une collecte parmi tout son monde, et envoya deux mille drachmes à Jérusalem, pour les employer à un sacrifice expiatoire. C'était une belle et louable action, en ce qu'il songeait à la résurrection. Car, s'il n'avait pas espéré que ceux qui avaient été tués ressusciteraient, il aurait été superflu et ridicule de prier pour les morts. Mais, considérant qu'il est réservé une belle récompense à ceux qui meurent pieux, il eut cette sainte et pieuse pensée, par suite de laquelle il fit faire l'expiation pour les morts, afin de leur obtenir l'absolution de leur péché.

Le fait raconté dans ce récit est-il avéré? C'est ce que nous n'avons pas à rechercher, quelque suspect que soit, aux yeux des critiques les moins prévenus, l'auteur du IIe livre des Macchabées, qui vivait en Egypte. Même authentique, cet épisode ne prouve rien de ce que l'historien veut lui faire dire. Si Juda Macchabée a ordonné un tel sacrifice, c'est vraisemblablement parce qu'au souvenir de la désobéissance d'Akhan, il a craint pour son armée. Ce sacrifice fut un sacrifice *expiatoire*, destiné, non à racheter la faute des défunts pour leur salut d'outre-tombe, mais à prévenir la réversibilité de ce crime sur les troupes. Le commentaire du narrateur atteste seulement les idées d'un Juif d'Alexandrie ou de Cyrène, mais ne représente aucunement celles des Palestiniens, et ce serait singulièrement s'aventurer que, sur la foi d'un tel témoignage, reconstituer le culte du temple de Jérusalem. Encore longtemps après, les codes sacerdotaux, conservés dans la Mischna, ignorent l'existence de pareils sacrifices; les rabbins ne les connaissent pas davantage. Or, les Pharisiens, qui professaient la doctrine de la résurrection, auraient été heureux de l'arme que leur eût fournie l'institution de ces sacrifices, s'ils avaient eu cette destination, pour triompher des Sadducéens. Qu'auraient pu répondre les prêtres de cette secte à un argument tiré d'un rite observé dans le temple? Si leurs adversaires ont négligé cette arme, c'est assurément parce qu'il n'a jamais été offert sur l'autel de Jérusalem de sacrifices à l'intention des défunts. Dira-t-on que le livre des Macchabées, importé en Palestine, a eu assez de prestige pour y implanter un nouveau rite funéraire? La supposition ne se soutient pas un instant. Tout au moins, l'idée qu'il exprime se sera-t-elle introduite à la faveur de l'autorité dont il jouissait? Mais cette autorité du livre alexandrin est des plus problématiques; si, comme nous le verrons, elle a été accep-

tée par les premiers chrétiens, qui parlaient grec, elle fut nulle sur les rabbins. L'idée d'une expiation opérée par les vivants au profit des morts aurait-elle passé, avec le livre, en Palestine, que des vestiges en seraient certainement restés dans le Talmud ou le Midrasch.

VII. Ces vestiges, on a cru les découvrir et on en a tiré cette conclusion que la croyance était déjà admise par les Talmudistes. Que faut-il en penser ? Pour nous en assurer, examinons le texte sur lequel on s'appuie.

Voici la question traitée dans ce passage (*Horayot*, 6 *a*). Il est dit dans Ezra, VIII, 35 : « Ceux qui revinrent de captivité, les enfants de l'exil, offrirent des holocaustes au Dieu d'Israël, à savoir douze taureaux pour tout Israël, quatre-vingt-seize béliers, soixante-dix-sept agneaux et douze boucs pour le péché, le tout en holocauste à l'Eternel. » D'après Rabbi Juda, ces sacrifices furent offerts par les Israélites comme expiation du crime de l'idolâtrie, crime, ajoute Samuel, dont les Juifs se rendirent coupables sous Ezéchias.

Ce texte, prétend-on, prouve que les docteurs du Talmud admettaient le principe de l'intercession des vivants en faveur des morts [1]. Il faudrait, pour cela, que, dans la pensée des rabbins, ces sacrifices eussent été destinés à l'expiation des coupables défunts. Or, si, au lieu de détacher ce passage du Talmud de son contexte, on avait étudié, même superficiellement, le chapitre auquel il appartient, il aurait été impossible de se tromper aussi

[1] M. Hamburger, *Real-Encyclopädie*, p. 1108, *s. v. Seelenfeier*, dit en propres termes : « La Guemara babylonienne d'Horajoth déduit aussi de Deut., XXI, 9 que les morts peuvent être pardonnés par des sacrifices. Les douze sacrifices de péché mentionnés dans Ezra, VIII, 35, et offerts par les Juifs qui revinrent de Babylonie avec Ezra, devaient expier le péché de l'idolâtrie commis au temps d'Ezéchias, bien que cette génération fût morte depuis longtemps. » M. Hamburger ajoute à ces singulières conclusions d'autres renseignements historiques : « Le Jalamdenu (*sic*) va plus loin et parle de la commémoration des âmes le sabbat. » Il est impossible d'accumuler plus d'erreurs dans une seule proposition. Où donc M. Hamburger a-t-il lu cet extrait du *Yelamdènou* ? Aurait-il donc découvert ce fameux Midrasch, qui est perdu ? Non, mais trouvant le passage qu'il invoque dans le *Tanhouma* (section *Haazinou*), et établissant, sans crier gare, l'équation *Tanhouma* = *Yelamdènou*, ce qui est souvent faux, il remplace *Tanhouma* par *Yelamdènou*. Or, le plus beau de l'affaire, c'est que ce texte n'est même pas dans le *Tanhouma*, il est dans une additiou de l'édition de Mantoue de cet ouvrage, addition que l'éditeur a bien pris soin de présenter comme telle. Il eût, d'ailleurs, suffi de voir ce passage invoquer d'autres livres (la *Pesikta* entre autres) pour reconnaître l'interpolation. Si de telles légèretés doivent être critiquées, en général, combien ne sont-elles pas fâcheuses dans un article d'Encyclopédie, où les savants, non prévenus, vont chercher les derniers et indiscutables résultats de la science ? M. K. Kohler, qui traite si cavalièrement l'illustre Zunz, avant de le condamner d'un trait de plume, aurait bien fait de ne pas trop s'en fier à M. Hamburger. *Monatsschrift*, XXXVII (1893), p. 489.

grossièrement. Le Talmud traite, dans ce chapitre, du sacrifice prescrit par le Lévitique, IV, 13, à l'assemblée d'Israël dans le cas d'un péché commis par elle involontairement. Ce sacrifice, est-il besoin de le dire ? avait pour but de prévenir la réversibilité de la faute, et non d'amnistier les coupables. Quand donc, à ce propos, le Talmud parle des holocaustes offerts par les exilés revenus en Judée, il prétend seulement que les Israélites se conformèrent alors à la loi du Lévitique, mais il est loin de penser au sort des coupables déjà morts. D'ailleurs, le Talmud n'attribue une telle destination à ces sacrifices que parce que, justement, le nombre des taureaux immolés en cette circonstance s'accorde avec le principe, formulé dans la Mischna, que tout péché commis par erreur, c'est-à-dire *sur une fausse décision du Bet-Din*, par toute la communauté d'Israël, composée de *douze* tribus, nécessite un sacrifice de *douze* taureaux.

Que reste-t-il maintenant de ce bel échafaudage ?

VIII. Ce n'est pas à dire que les Talmudistes aient été réfractaires ou étrangers à l'idée de l'intercession efficace des vivants en faveur des défunts. S'ils ne parlent pas, dans le texte que nous venons de discuter, d'une expiation par des *sacrifices* offerts par les vivants en faveur des morts, certains rabbins laissent entendre parfois que la croyance en l'utilité des *prières* dans ces cas ne leur paraît pas inadmissible. Volontiers, ils font intercéder utilement des héros bibliques en faveur de coupables trépassés. Moïse, d'après R. Samuel b. Nahman, ou Hannah, selon R. Josué ben Lévi, aurait, par sa prière, tiré du Scheol les Korahides[1]. David, à en croire un autre rabbin, en s'écriant huit fois, après la mort d'Absalon : « O mon fils », l'aurait fait remonter du septième cercle de l'Enfer et entrer dans le monde des heureux[2]. Les casuistes citent l'histoire d'Elischa, qui, si elle ne prouve pas ce qu'ils veulent, montre, tout au moins, que les rabbins ad-

[1] J. *Sanhédrin*, 29 *c*.

[2] *Sota*, 10 *b*. Cité par l'auteur du *Rokéah*, § 217. — On peut encore invoquer ce texte de *Kiddouschin*, 31 *b* : Une baraïta dit : Le fils doit honorer son père après sa mort ; par exemple, s'il rapporte une de ses opinions, il ne doit pas dire : Ainsi a parlé mon père, mais : Ainsi a parlé Monsieur mon père, *que je sois l'expiation de sa couche* (de son âme). Le Talmud souligne le sens de cette dernière phrase en ajoutant : Ces mots doivent être dits dans les douze mois qui suivent le décès (durée extrême du séjour des Israélites dans le Guéhinnom) ; mais, passé ce temps, on se sert de la formule : « Son souvenir pour la bénédiction pour la vie du monde futur. » La formule : « Que je sois l'expiation de sa couche » (הריני כפרת משכבו) était, d'ailleurs, de pure politesse. C'est ainsi que R. Simon b. Lakisch disait : Que je sois l'expiation de Rabbi Hiyya et de ses fils ! Raschi fait justement observer, à ce propos, que c'est une simple expression laudative. *Soucca*, 20 *a*.

mettaient l'utilité de l'intercession des *défunts* en faveur des *défunts* [1].

IX. Les rabbins du moyen âge ont cru découvrir un texte talmudique plus favorable à leur thèse. Il est ainsi conçu (*Sifrè*, fin de la section *Schofetim*) : Le Pentateuque déclare que lorsqu'un cadavre est trouvé dans la campagne et que l'assassin est inconnu, les anciens de la localité la plus rapprochée doivent immoler une génisse en disant : « Pardonne à ton peuple que tu as sauvé ». Par les mots : « Pardonne à ton peuple », dit le *Sifrè*, les anciens pensaient aux vivants, et par les mots : « que tu as sauvé », aux défunts. « Preuve, ajoute-t-il, que les morts ont besoin d'expiation. Aussi le meurtrier pèche-t-il jusqu'à ceux qui sortirent d'Égypte (la responsabilité remonte jusqu'à cette génération). » Ainsi, cérémonie et prière *expiatoires*, voilà, en toutes lettres, le prototype de l'institution ultérieure des prières et des aumônes en faveur des défunts.

Nous n'épiloguerons pas sur le sens véritable de ce passage, qui n'a, d'ailleurs, pas la portée que lui ont assignée par la suite les casuistes. Qu'on lise *Horayot*, 6 *a*, qui invoque justement ce texte du *Sifrè*, et on verra que, d'après les docteurs du Talmud, cette cérémonie expiatoire n'est pas du tout célébrée pour le salut des défunts, mais uniquement pour celui des vivants. Le *Sifrè*, d'après un de ces docteurs, veut simplement dire que la cérémonie expiatoire dégage la responsabilité de la génération présente, non seulement pour le crime actuel, mais pour ceux

[1] D'après le Talmud de Jérusalem, un feu céleste étant descendu pour consumer le tombeau d'Elischa, Rabbi Méïr, son disciple, étendit son manteau sur le sépulcre, en disant ces mots, qui sont la paraphrase des paroles de Boaz à Ruth : « Repose cette nuit, c'est-à-dire en ce monde, et au matin, c'est-à-dire dans le monde futur, si le Bon (Dieu) veut te libérer, tu seras libéré ; sinon ce sera moi qui le ferai. » Aussitôt le feu s'éteignit (j. *Haguiga*, 77 *c*). D'après le Talmud de Babylone, Rabbi Méïr s'exprima ainsi : « Il vaut mieux qu'il soit puni et entre dans le monde futur. Quand je serai mort, je ferai monter de la fumée de son tombeau. Enfin, après la mort de R. Méïr, la fumée monta du tombeau d'Elischa. Puis le Talmud ajoute : « Rabbi Yohanan dit : ...Quand je mourrai, j'éteindrai la fumée de son tombeau ». Ces récits, d'ailleurs, n'ont d'autre but que de rehausser le mérite des rabbins renommés et montrer leur puissance même sur Dieu. C'est, d'ailleurs, ce qu'expriment très bien ces mots qui suivent le dernier passage que nous venons de lire : פתח עלוה דההוא סבדנא אפילו שומר הפתח לא עמד לפניך רבינו « Dans une oraison funèbre, faite sur la mort de R. Yohanan, quelqu'un dit : « Même le gardien de la porte ne te résista pas, ô notre maître. » L'auteur du *Rokéah* essaie de rattacher le rite de la commémoration à cette histoire. — *Sabbat*, 152 *a*, rapporte une historiette d'après laquelle R. Juda reçut les remerciements d'un défunt, mort sans laisser de famille, pour avoir été, sept jours durant, s'asseoir au lieu du décès. Par cet acte, le rabbin avait fait plaisir à ce malheureux. Mais cette histoire, comme celle de R. Akiba et du damné, montre seulement la vertu des rites funéraires, qui n'ont rien de commun avec les prières pour le salut des morts.

qui ont pu être commis par les générations antérieures « jusqu'à celle qui sortit d'Egypte ».

Certains casuistes ont cherché à rendre plus explicite ce passage du *Sifrè*, en l'enrichissant d'une glose qui consacrait le principe dont ils voulaient à toute force retrouver l'énoncé dans l'antiquité la plus lointaine. R. Senior Cohen Cédék disait : J'ai appris qu'il est écrit dans un Midrasch : « Pardonne à ton peuple », c'est-à-dire aux vivants, « que tu as sauvé », c'est-à-dire aux morts, *lesquels sont pardonnés par l'argent* (les aumônes) *des vivants*. Mais ce rabbin lui-même protestait contre cette addition, en soutenant, comme Abigdor Cohen Cédek, que le *Sifrè* n'avait certainement pas pensé à cette sorte d'expiation (*Schiboullé Hallékel*, éd. Buber, p. 60).

Ces correcteurs naïfs ont senti que, même dans leur interprétation, dont nous avons reconnu la faiblesse, ce texte ne se présentait pas avec la solennité requise et n'avait que trop les apparences d'une fantaisie rétrospective ; une règle générale formulant le principe qui peut, à la rigueur, se déduire de ce commentaire midraschique revêtait une autre autorité. Et, à la vérité, il fallait que cette règle — si règle il y avait — manquât de prestige aux yeux des docteurs du Talmud pour ne leur suggérer aucune prescription rituelle touchant le culte des morts. En cela, d'ailleurs, les rabbins paraissent avoir été en harmonie avec le peuple, qui, dans le même temps, n'a connu ni pratiqué aucun usage de cette nature.

X. Fait remarquable, ce sont des Gaonim, les chefs religieux d'une époque réputée pour sa crédulité et qui eux-mêmes n'ont jamais fait montre d'un rationalisme intempérant, ce sont Scherira, Nissim, Haï, les plus illustres représentants de l'école traditionaliste, qui protestent contre l'introduction des pratiques pieuses qui pouvaient se recommander de l'autorité du *Sifrè* [1]. La coutume s'était déjà répandue de prier et de distribuer des aumônes pour le salut des défunts. Scherira s'élève contre cette coutume en disant que tous les justes du monde auraient beau prier et accomplir les plus belles œuvres de charité, le coupable n'en serait pas innocenté [2]. Nissim entre déjà en composition avec la pratique, qui, sans doute, s'était généralisée et avait été admise par des rabbins : sa protestation est plus timide, il se borne à restreindre la portée de l'intercession des vivants. « Il n'est pas d'u-

[1] Interprété comme nous l'avons dit.

[2] קובץ ש'ו'ת ישן, Constantinople, 1516.

sage, dit-il, de prier en faveur des méchants pour qu'ils jouissent du même sort que les justes, car ce serait œuvre vaine. Si les *Sages* ont parlé de prière en faveur des pécheurs, ils ne lui ont attribué que le pouvoir d'alléger la punition [1] ». Haï s'approprie les termes mêmes de Scherira, mais il concède cependant que les prières et œuvres de charité des gens de mérite ne sont pas dépourvues d'efficacité. Quant aux prières des pauvres, il n'est pas sûr de leur utilité [2]. L'auteur du *Tanna* (§ 16) [3] connaît cette protestation des Gaonim, tout en n'osant pas s'y joindre. Par contre, Abraham bar Hiyya, au XII^e^ siècle, ne cache pas son opposition à cette institution, même quand prières et aumônes sont un acte de piété filiale, destiné au salut des parents [4]. Ainsi, en Afrique et en Espagne, se perpétue une sorte d'hostilité, tantôt franche, tantôt craintive, à l'égard de ce nouvel usage; ainsi aussi se manifeste le peu de crédit accordé au texte du *Sifrè*, considéré, à tort d'ailleurs, par les casuistes comme le fondement de ce rite.

XI. En Europe, l'Espagne exceptée, aucun doute ni sur l'efficacité de l'intervention humaine en faveur des morts, ni sur l'autorité du *Sifrè*, qui en formule censément le principe. Un nouvel appui venait, d'ailleurs, en corroborer la force, celui de la *Pesikta Rabbati*, qui déclare que, descendu dans la Géhenne, l'homme peut en remonter, quand on prie pour lui [5]. Les auteurs qui le citaient [6] ignoraient vraisemblablement que ce Midrasch est l'œuvre d'un occidental, Italien ou Byzantin, qui n'a pas vécu avant le IX^e^ siècle. Peu, d'ailleurs, leur eût importé ; mais, pour nous, il

[1] Extrait du *Meguillat Setarim*, cité par le *Sefer Hasidim*, § 605 = 30 de la nouvelle édition.

[2] Cité par Aron Haccohen, de Lunel, *Orhot Hayyim*, 107. Il n'est pas nécessaire de supposer une confusion de cet auteur, qui aurait pris R. Haï pour Scherira ou Nissim, car les Gaonim ne se gênaient pas pour reprendre à leur compte les opinions et même les termes de leurs devanciers. Ainsi en agissait aussi la chancellerie pontificale.

[3] Abréviateur du Schiboullé Halléket, qui a vécu probablement, comme son maître, en Italie.

[4] הגרון הנפש, Leipzig, 1860, p. 32 : « Celui qui croit que les prières de ses enfants ou amis lui serviront se trompe, de l'avis de tous les hommes de sens, car la Tora et les Docteurs n'ont parlé que de l'action de la vertu ou de l'iniquité des hommes sur leurs descendants, mais la Tora ne dit jamais que l'œuvre d'un vivant puisse être utile à un mort, sauf dans le cas de restitution d'un vol. »

[5] *Pesikta rabbati*, édit. Friedmann, p. 95 *b* ; Bahia, dans son כד הקמח, *s. v.* ראש השנה, le cite sans presque aucune variante sur ce point. La version est différente dans le *Mahzor Vitry* et le *Orhot Hayyim* d'Aron Haccohen. D'après leur leçon, la *Pesikta* s'inspirerait du texte du *Sifrè*.

[6] R. Aron Haccohen de Lunel, *Orhot Hayyim*, 107, mentionne ce passage comme provenant du Talmud de Jérusalem. Ce n'est pas qu'il ne connaisse pas la *Pesikta*, puisqu'il l'invoque ensuite à l'appui de la croyance en l'efficacité des aumônes. Sa version, en partie analogue à la nôtre, est la même que celle du *Mahzor Vitry*.

ne sera pas inutile de constater que c'est en Occident encore, et à l'époque des Gaonim seulement, que nous trouvons les premières traces et de la consécration du principe de l'intercession des vivants en faveur des morts, au moyen des prières et des aumônes, et de l'énoncé formel de la doctrine.

XII. Ainsi, institution des prières et aumônes en faveur des défunts et institution de la commémoration des âmes ne se rattachent d'une manière assurée ni à aucun texte, ni à aucun usage antérieur à la période des Gaonim, et quand on les y a rattachées, ce n'est que bien après qu'elles s'étaient imposées par l'usage. Le principe qui les justifiait, tout en n'étant pas antipathique à l'esprit des docteurs, et encore est-ce plus vrai des agadistes que des halachistes, n'était pas encore formulé avec assez de netteté, ni n'avait peut-être pas assez pris conscience de lui-même, pour engendrer de nouveaux rites.

Or, tandis qu'apparaît si tard chez les Juifs ce culte mortuaire, dès les premiers siècles de notre ère il est déjà constitué dans le Christianisme, et, au IVe siècle, saint Augustin peut parler, à ce sujet, de *la pratique universelle de l'Eglise* et de *la tradition des ancêtres* : sacrifice de la messe, prières, aumônes, commémoration des morts, au temps de l'évêque d'Hippone, figurent dans la liturgie. Et, sur ce point, l'Eglise latine et l'Eglise grecque s'accordent parfaitement. Il n'entre pas dans notre plan d'étudier l'histoire de ces pratiques pieuses dans le Christianisme ; peu nous importe de savoir si ce culte a commencé d'être célébré pour les saints, les martyrs et les apôtres seulement [1], si c'est seulement à l'occasion des visites qu'on faisait annuellement sur la tombe des martyrs que les chrétiens, pour la première fois, intercédèrent en faveur des morts, enfin, du sacrifice de la messe, de la prière, ou des aumônes, lequel de ces usages a inauguré cette nouvelle liturgie ; il nous suffit de constater l'existence de ces coutumes pieuses dès avant le IVe siècle [2]. Tertullien (IIe siècle) dit déjà, d'une manière très explicite, qu'on offrait un sacrifice pour les morts (*De monog.*, X) : « Tous les ans, dit-il, aux jours *natalices*, nous faisons des oblations » (*De corona militis*, ch. III). Saint Cyprien (IIIe siècle), en parlant des martyrs, s'exprime ainsi : « Nous offrons toujours des sacrifices pour eux, c'est-à-dire en leur honneur, toutes les fois que nous célébrons les passions des martyrs et leur commémoration anniversaire » (*Epist.*, XXXIV). Il prescrit à son clergé de noter avec soin les jours où le

[1] Les plus anciens textes semblent donner raison à cette conjecture.
[2] Voir *Encyclopédie des sciences religieuses*, *s. v. Messe*.

martyrs sortent de cette vie et de lui en donner avis, « afin que nous puissions célébrer ici des oblations et des sacrifices en leur commémoration » (*Epist.*, XXXVII). Ce n'est pas seulement en faveur des martyrs qu'étaient observés ces rites ; déjà au témoignage de Tertullien, des oblations étaient faites pour tous les morts à leur jour anniversaire (*ibid.*). S. Epiphane (IVe siècle) reproche à Aetius de nier que le saint sacrifice doive être offert pour les défunts [1]. Saint Cyrille de Jérusalem (milieu du IVe siècle) enseigne aux nouveaux baptisés la nécessité de prier pour les morts dans la Liturgie qu'il leur explique. « Nous prions, dit-il, pour tous ceux qui sont sortis de ce monde, dans notre communion, croyant que leurs âmes reçoivent un très grand soulagement des prières qu'on offre pour eux dans le saint et redoutable sacrifice de l'autel » (5e catachèse). Saint Augustin revient fréquemment sur ce sujet : « Il n'en est pas ainsi des prières de la sainte Eglise, du sacrifice de notre salut et des aumônes que l'on fait pour les morts ; nul doute que tous ces secours ne leur obtiennent d'être traités du Seigneur avec plus d'indulgence que ne l'ont mérité leurs péchés. En effet, c'est la tradition de nos pères et la pratique universelle de l'Eglise de prier pour ceux qui sont morts dans la communion du corps et du sang de Jésus-Christ et d'en faire mémoire au lieu prescrit, dans le sacrifice qui est offert pour eux aussi bien que pour les vivants. Qui peut douter encore que les œuvres de charité que l'on fait à leur intention ne leur soient aussi avantageuses que les prières qui sont pleines de fruits pour eux? » (Sermons, CLXXII, ch. II). — « Il n'y a de profitable pour eux que ce que nous demandons véritablement à Dieu, soit au saint sacrifice de l'autel, soit par les sacrifices de nos prières et de nos aumônes » (*De cura gerenda pro mortuis*, ch. XVIII).

XIII. L'Eglise avait besoin d'une autorité scripturaire pour légitimer ces usages ; elle ne trouva pas de texte plus explicite que le passage du IIe livre des Macchabées que nous avons cité plus haut [2]. Destinée singulière, ce récit, orné des réflexions de l'auteur, devait rester ignoré des Juifs, quoique écrit par un Juif, tandis qu'il devait exercer une influence profonde sur la liturgie chrétienne. C'est que l'Eglise fit entrer ce livre dans le Canon biblique, tandis que la Synagogue lui refusa, si elle le connut, les titres à cet honneur ; c'est surtout que le Christianisme, par son origine même, se trouvait en affinité de sentiments et d'aspirations plus grande que le Judaïsme avec ce théologien juif nourri

[1] Martigny, *Dictionnaire des antiquités chrétiennes*, p. 403.
[2] Voir, entre autres, saint Augustin, *De cura gerenda pro mortuis*, ch. I.

des enseignements des Grecs. Peut-être l'harmonie des situations, entre l'écrivain alexandrin et les Pères de l'Eglise, a-t-elle été plus significative encore. Il n'est pas invraisemblable que l'auteur du IIe livre des Macchabées ait attribué au sacrifice de Juda Macchabée la destination que nous savons, inspiré par la vue des sacrifices funéraires qui étaient prescrits par le rituel grec. Or, l'Eglise a eu à s'accommoder, là aussi, des usages païens qu'elle ne pouvait extirper. Saint Augustin l'atteste avec éclat, dans une consultation qu'il adresse à l'évêque Valère : « Mais puisque ces ivrogneries, ces somptueux festins dans les cimetières sont regardés par le peuple ignorant et charnel non seulement comme un honneur rendu aux martyrs, mais aussi comme une consolation pour les morts, il sera facile, à mon avis, de détourner de ces honteux désordres, en s'appuyant, pour les défendre, sur l'autorité de l'Ecriture. Comme il est vrai, cependant, que les offrandes faites pour les âmes des défunts sont pour elles un soulagement, que, du moins, ces offrandes soient modestes et sans faste. Qu'on y fasse participer avec empressement et sans orgueil tous ceux qui le désirent et qu'on n'en fasse pas un sujet de trafic. Si, par dévotion, c'est une offrande d'argent que l'on veut faire, il faut distribuer immédiatement cet argent aux pauvres. Ainsi le peuple ne croira pas qu'on veuille lui faire oublier ce qu'il doit à la mémoire de ceux qui lui sont chers (ce qui pourrait être pour lui le sujet d'une grande douleur), et l'Eglise ne verra plus se célébrer dans son sein ce qui est contraire à la décence et à la piété » (Lettre XXIIe, 6).

XIV. Les théologiens chrétiens avaient quelque peine à concilier la croyance en l'efficacité de l'intervention humaine en faveur des défunts avec l'idée de la justice divine ; sous ce rapport encore, saint Augustin est un témoin curieux des scrupules intellectuels des chefs de l'Eglise, forcés de compter avec les mœurs, et nous allons le voir parler comme plus tard s'exprimeront les Gaonim dont il a été question plus haut : « Il est donc certain que tous ces secours sont utiles aux morts, mais à ceux d'entre eux dont la vie sur la terre a rendu efficaces pour eux ces secours après leur mort. Car, pour ceux qui sortent de ce monde sans la foi, qui opère par la charité, et sans les sacrements de l'Eglise, c'est en vain que leurs proches et leurs amis leur rendent ces devoirs de piété, puisqu'ils n'en ont point eu le gage pendant leur vie, et que, n'ayant pas reçu ou ayant reçu en vain la grâce de Dieu, ils se sont amassé, non pas un trésor de miséricorde, mais un trésor de colère. Les morts n'acquièrent donc pas de nouveaux

mérites lorsque leurs proches font pour eux de bonnes œuvres ; mais ces bonnes œuvres sont comme une suite de celles qu'ils ont faites eux-mêmes pendant leur vie. Car c'est la vie qu'ils ont menée ici bas qui leur mérite de profiter de ces secours après leur mort. Ainsi, chacun de nous ne trouvera après sa mort que ce qu'il aura mérité pendant sa vie » (Sermons, CLXXII, II, [1]). — « Encore faut-il dire que le saint sacrifice de l'autel et les sacrifices de nos prières et de nos aumônes ne sont pas utiles à tous ceux qui en sont l'objet, mais seulement à ceux qui pendant leur vie ont mérité qu'ils leur fussent utiles ; mais, comme nous ne savons pas faire le discernement, il faut les appliquer à tous ceux qui ont été régénérés, afin de n'omettre aucun de ceux qui peuvent et doivent en retirer quelque avantage » (*De cura gerenda pro mortuis*, *ibid.*). Bien certainement les Gaonim n'ont pas lu saint Augustin, c'est la même situation d'esprit qui leur a suggéré les mêmes réserves.

XV. Si l'usage des prières et des aumônes offertes à l'intention des défunts était général dans l'Eglise chrétienne, celui de la commémoration des âmes ne l'était pas moins. Le *memento* est, comme chez les Israélites, la formule de l'oraison prononcée par le prêtre, soit en faveur des martyrs et des saints, soit en faveur des simples fidèles [2]. Déjà au IVe siècle se rencontrent des *diptyques*, ou tables pliées en deux, sur lesquels étaient écrits les noms des personnes pour lesquelles était récitée la messe ou la commémoration. Chose remarquable, comme nous l'avons observé pour les Mémoriaux juifs, sur ces diptyques étaient inscrits en première ligne les noms de tous les évêques célèbres qui avaient gouverné l'Eglise où le dyptique devait être lu. On y ajoutait ceux des évêques étrangers qui avaient laissé une grande réputation de sainteté, puis ceux des bienfaiteurs. Quant aux martyrs, leurs

[1] L'auteur du *Rokéah* (§ 217) s'exprime à peu près dans les mêmes termes : « En quoi, dit-il, l'offrande faite, le jour de Kippour, en faveur des morts leur sert-elle ? Dieu sonde les cœurs des vivants et des morts ; si ce mort, de son vivant, était charitable, ou si, pauvre, il était bon, ces aumônes ont quelque efficacité, car les vivants peuvent demander un adoucissement aux peines des trépassés. Mais, si c'est en faveur d'un méchant, cette charité est vaine. » Il ajoute — ce qui se lit aussi dans saint Augustin — : « En outre, les aumônes sont faites à l'intention des morts, parce que les justes intercèdent en faveur de leurs descendants. »

[2] Voici, d'après Pierre le Brun, la formule du *Memento* : « Memento etiam, Domine, famulorum famularumque tuarum N. et N. qui nos præcesserunt cum signo fidei et dormiunt in somno pacis. » Puis, le prêtre ajoute : « Ipsis, Domine, et omnibus in Christo quiescentibus locum refrigerii, lucis et pacis, ut indulgeas, deprecamur, per eumdem Christum Dominum nostrum. Amen. » Pierre le Brun, *Explication littérale, historique et dogmatique des prières et des cérémonies de la Messe*, Paris, 1726, t. I, p. 523.

noms figurent dans les plus anciens diptyques qui aient été conservés. Plus tard, on inséra, à la suite de ces noms illustres, ceux des prêtres, des diacres, des clercs, et, enfin, des laïques et des femmes. Le célébrant priait en faveur de ces défunts dans les termes suivants : « *Horum omnium animabus dona requiem, Dominator Domine Deus noster, in sanctis tuis tabernaculis* [1]. » On appelait cette oraison *oratio post nomina*, ou *super diptycha* [2].

XVI. Du rapprochement que nous venons d'établir ne se dégage-t-il pas un enseignement ou plutôt un renseignement historique sur la naissance du rite de la commémoration des âmes chez les Juifs, comme de l'usage des prières et aumônes à l'intention des trépassés? Evidemment la chronologie n'est pas toujours un criterium certain, mais l'absence de tout antécédent à l'institution de ces rites juifs, qui nous avait arrêtés jusqu'ici, ne conduit-elle pas à faire supposer, avec beaucoup de vraisemblance, que les Israélites ont été, sans le savoir probablement, les imitateurs des chrétiens? Ils devaient d'autant moins se défendre de cet emprunt que la croyance-mère de ces usages pieux n'était pas pour eux une nouveauté. Le peuple, qui paraît ici avoir été l'ouvrier de cette innovation, au moins pour les prières et aumônes, pouvait de bonne foi se laisser séduire par l'exemple en restant fidèle à la doctrine du Judaïsme, car il y retrouvait l'écho d'idées qui lui étaient sympathiques. Sa conscience était mûre pour l'appropriation de la croyance et des rites. Le monothéisme et le spiritualisme juifs se gardaient, d'ailleurs, de toute contamination, en repoussant tout ce qui contenait encore le résidu du paganisme, ou en évoquait le souvenir, comme le mot de sacrifice. En effet, tandis que prières, aumônes et commémoration des âmes ont leur correspondant dans la liturgie juive, il n'est rien qui y rappelle même de loin la mention des morts au « sacrifice » de la messe. Même devenue partie de l'office, la commémoration des morts y a toujours été hors cadre et n'a jamais été incorporée dans les prières traditionnelles.

Il n'est pas jusqu'à la géographie qui ne confirme cette hypothèse, car c'est en Europe, dans les pays chrétiens, ainsi que nous l'avons vu, que l'emprunt s'est produit sans résistance, tandis que dans les régions de l'Islamisme et de la science, des protestations non équivoques se faisaient entendre.

[1] Martigny, *ibid.*, p. 213.

[2] *Ibid.*; voir encore *s. v. Nécrologes.* Ces diptyques sont devenus à la longue de véritables registres mortuaires. Ainsi des Mémoriaux juifs.

XVII. En résumé, deux croyances, l'une vague, sans contours bien définis, sans rites qui la traduisent, l'autre, nette, consciente d'elle-même, exprimée par des usages religieux, se rencontrent : la plus molle subit sans peine l'empreinte de la plus ferme ; de là les rites qu'en réalité, elle lui emprunte. Pour les prières et aumônes, l'introduction s'en fit d'une manière obscure et naturelle, il ne fallait pas de causes occasionnelles pour la motiver ; pour la commémoration des âmes, il fallut un événement tragique pour en faire naître l'usage, c'est le sang des martyrs des croisades qui brusqua l'inauguration du rite, et peu à peu des martyrs aux grands hommes, des grands hommes aux bienfaiteurs, des bienfaiteurs aux simples fidèles, tous les Israélites décédés reçurent le secours de cette prière. Mais cette prière garda toujours la marque de sa nouveauté relative, elle ne parvint pas à se fixer d'une manière définitive et à prendre une place de premier rang dans le rituel des prières, constitué avant sa naissance. De nos jours, où le culte des morts gagne en ferveur ce que perd la piété, où la fidélité à la mémoire des parents devient une sorte de religion qui éclipse un peu l'autre, on ne s'étonnera pas que la cérémonie de la commémoration, au moins au jour de Kippour, se revête d'une solennité et d'un prestige sans cesse grandissants.

Israel Lévi.

RECHERCHES SUR LE SÈFER YECIRA

(SUITE ET FIN [1])

IV

STYLE.

Le style de l'auteur du S. Yecira diffère notablement de celui des anciens mystiques; il est concis, sobre, tel qu'il convient pour un ouvrage didactique, et il évite l'accumulation des synonymes. On y trouve une certaine chaleur, sans qu'il ait ce caractère extatique commun au langage des livres des *Hèkhalot*. Notre auteur, tout en affirmant que son système cosmologique est d'une vérité absolue, le donne comme le résultat des réflexions d'Abraham, et non comme une révélation. Sa langue est celle dont se sert la Mischna quand elle classifie et qu'elle met ses matériaux en ordre; on ne la retrouve plus dans la littérature rabbinique postérieure [2]. Le S. Yecira contient aussi de nombreuses expressions originales [3]. Notre auteur considère les racines de l'hébreu comme unilitères ou bilitères. Ainsi, pour lui, dans אויר ou אור, « air », le א seul représente la racine, dans אש, « feu », le ש; de יצר il forme le parfait צר, avec suppression du י. On sait que cette conception linguistique était celle de tous les anciens grammairiens jusqu'à

[1] Voir *Revue*, XXVIII, p. 95.

[2] M. Lambert (*Commentaire sur le Sèfer Yecira*, p. 11) trouve une ressemblance entre les petites Massekhtot et le S. Yecira et voit dans cette ressemblance une preuve que ce dernier ouvrage est de date relativement récente. Mais ces Massekhtot n'ont pas été composées à l'imitation de la Mischna, elles contiennent réellement des sentences de Tannaïtes; le S. Yecira, au contraire, n'est pas un recueil, mais un travail original, et, par conséquent, sa ressemblance avec la Mischna est très surprenante.

[3] Zunz (*Ges. Werke*, II, 175) a eu tort de dire que « cet ouvrage est rempli d'expressions néo-hébraïques, sans un seul terme qui lui soit particulier. »

Hayyoudj, qui, le premier, admit les racines trilitères. La Bible elle-même croit à la bilitéralité des racines, puisqu'elle fait dériver קין de קנה (Gen., IV, 1) et נח de נחם (*ibid.*, V, 29)[1]. Même remarque pour les anciens docteurs, qui définissent le זקן : זה שקנה (חכמה) (*Sifra* sur Lévitique, XIX, 32), et Jonathan, qui traduit כי הנה יוצר הרים ובורא רוח (Amos, IV, 13) de la façon suivante[2] : הדו הא אותגלי דצר טוריא ובורא רוחא ; donc lui aussi met צר pour יצר. Ainsi dans *Sanhédrin*, 91 *a* : אחד יוצר בין המינים... א"ל בין המינים צר בין הטרט לא כלן שכן[3].

On remarque dans le S. Yecira quelques mots pris dans un sens tout spécial et qui prouvent la haute antiquité de cet ouvrage. Ainsi la racine חקק a le sens de « créer », tandis qu'elle signifie d'habitude « tailler, graver. » A l'origine, les racines יצר et ברא désignaient aussi un travail mécanique. Le passage suivant : וברא את עולמו בשלשה ספרים בספר וספר וספור est obscur, mais on ne doit certainement pas y voir, par allusion à la métaphysique d'Aristote[4], l'intelligence, la conception et l'objet conçu, car l'ouvrage ne parle pas une seule fois de ces trois catégories. L'explication la plus vraisemblable est celle de Donnolo, qui dit que le S. Yecira fait allusion aux trois groupes de lettres avec lesquels le monde a été créé (שלש אמות ד' כפולות ר"ב פשוטות).

גולת, dans les mots בגולת הלשון ובגולת החיטור (I, 3), signifie « la partie molle », comme dans le passage de *Sifrè* sur Deut., § 122 : שאין רוצעין אלא בגולת, où il s'agit du lobe de l'oreille. נפש a le sens de « corps » (voir Franck, *La Kabbale*, 2e éd., 57), comme dans ces mots syriaques : ניזדרע פגרא נפשניא קאם פגרא רוחניא (I Corinthiens, XV, 44). On trouve encore des traces de ce sens dans le Talmud (*Schabbat*, 129 *a*), mais plus tard ce mot désigna l'âme. Il est à remarquer que dans les mots וצר בהם נפש כל היצור ונפש כל הנתוך לצור (II, 2), נפש semble signifier « substance, matière ». Dans le passage נמצא כל היצור וכל הדבור יוצא בשם אחד (II, 5) et dans שם אחד (II, 6), שם signifie « façon, manière », comme chez les

[1] Renan, *Histoire générale des langues sémitiques*, 5e édition, p. 126.

[2] Telle est la leçon de l'édition *princeps* et de l'édition de Lagarde.

[3] C'est sans raison aucune que M. Lambert dit (p. III) : « Par là, il révèle une certaine affinité avec la littérature des Pioutim, dont il adopte même la grammaire en employant, comme le fait remarquer Saadya, le mot צָר pour יצר. » Cette grammaire est plus ancienne que les Paytanim que nous connaissons. Du reste, צר peut dériver de צור, comme le dit Barzilaï (Commentaire, p. 240) : וצר בהם ככבים בעולם... וצר בהם פי' כמו ויצר ויש אומרים וצר מלשון צורה.

[4] Franck, *La Kabbale*, 2e éd., p. 58. M. Franck lui-même est d'avis qu'une telle allusion à Aristote n'est pas à sa place dans notre ouvrage, et il considère ce passage comme une interpolation. Mais comme ce passage se trouve dans toutes les recensions, il ne peut pas être regardé comme une addition postérieure.

anciens docteurs (לא נין השם ou ארנו נין השם). Plus tard, ce mot n'a gardé ce sens que dans l'expression כשם. Le mot גויה (III, 4, et *passim*) ne signifie ni « corps », comme en hébreu, ni « ventre », comme en syriaque, il désigne la partie spéciale du corps qui contient les poumons, organe de la respiration. On comprend ainsi ces mots : גויה נברא נרוח.

V

LE DRAGON (תלי)[1].

Le mot תלי désigne d'habitude le dragon en tant que personnification des nœuds de la lune. Les anciens Grecs et Romains ne connaissaient pas ce dragon, que nous nommerons *dragon lunaire*. Les Indiens le firent connaître aux Arabes, d'où il passa dans les ouvrages des astronomes plus modernes. Les Grecs et les Romains ne donnaient le nom de dragon qu'à la constellation du nord ; je l'appellerai *dragon polaire*. A mon avis, תלי, dans le S. Yecira, ne peut pas désigner le dragon lunaire[2]. On y lit, en effet (VI, 2), que le monde est gouverné par le תלי, l'année (le temps) par la sphère, et le corps humain par le cœur. Plus loin, cet ouvrage compare le *teli* à un roi assis sur son trône, la sphère à un roi habitant son pays, le cœur à un roi faisant la guerre. On voit donc que le *teli* est considéré comme plus stable et plus important que la sphère ; par conséquent, il ne peut pas désigner les nœuds de la lune qui montent et descendent. Il n'est pas possible non plus de regarder le dragon lunaire comme dirigeant le monde. Je me range donc à l'opinion du commentateur qui voit dans le *teli* du S. Yecira l'axe du monde[3], et j'ajoute que le dragon polaire symbolise le pôle septentrional de l'axe du monde.

Dans le système géocentrique, l'axe du monde était censé se trouver au milieu de la terre et se prolonger jusqu'au ciel. Autour de cet axe se mouvait l'univers, que les anciens se représentaient sous la forme d'une boule à laquelle étaient attachés

[1] Voir Steinschneider, *Magazin für die Literatur des Auslandes*, 1845, p. 320, et l'article de M. Harkavy sur תלי־אתליא, où ce savant identifie notre תלי avec le mot syriaque אתליא, « éclipse de soleil ou de lune ». Mais אתליא répond certainement au mot assyrien *atalû*, qui signifie également éclipse (v. Schrader, *KAT.*, 2e éd., p. 538), tandis que תלי semble avoir une autre racine.

[2] Au début de cette étude, ch. II, j'ai suivi l'opinion dominante.

[3] Cf. Barzilaï, *Commentaire*, p. 209 et 259 ; *Kousari*, IV, 25. Voir aussi D. Kasse sur le *Kousari*, *l. c.*

les corps célestes. Des deux pôles de l'axe on ne peut voir que le pôle septentrional. On croyait que le pôle nord de la boule céleste était une étoile placée au nord et restant toujours à la même place (d'après Eudoxe et Eratosthène), mais on n'était pas d'accord laquelle des étoiles du nord était l'étoile polaire. Pour Homère et Eudoxe [1], c'est la grande Ourse; Aratus [2] considère la grande et la petite Ourse comme étoiles polaires, et le cosmographe Manilius [3] partage son avis. Enfin, d'après Manéthon [4] et les Arabes [5], le pôle est une étoile de la constellation de la petite Ourse. Pour les Chinois [6], le pôle est une étoile située dans le Dragon; ils la qualifient de reine. Telle est aussi l'opinion de Vitruve [7] et d'autres [8]. Il semble que c'est pour cette raison qu'on portait volontiers l'image d'un dragon comme amulette. Des écrivains grecs et romains rapportent, en effet, qu'à côté du soleil et de la lune, on gravait aussi un dragon sur les amulettes [9].

Les Juifs aussi admettaient que l'axe du monde passait par le milieu de la terre et avait le dragon comme pôle septentrional. Ils croyaient même que ce dragon est déjà mentionné dans ce passage de Job, XXVI, 13 : חללה ידו נחש ברח. Symmachus traduit ces mots ainsi : τὸν ὄφιν τὸν συγκλείοντα; il entend sans doute par là « un verrou qui ferme ». Dans Isaïe, XXVII, 1, Aquila traduit aussi ברח par μοχλος, « verrou, poutre transversale », et les Septante rendent les mots הארץ ברחיה (Jonas, II, 7) par μοχλοι. Les anciens voyaient donc dans נחש ברח l'axe du monde, qui coupe la terre comme une traverse, et le dragon, en tant que personnification de cet axe, était appelé תלי. La Baraïta de Samuel dit expressément (ch. I) : נחש ברית זה התלי. Dans *Pirkè de R. Eliézer*, le נחש ברח est l'axe de la terre. Aussi lit-on dans le chap. IX : בחמישי השרץ מן הצום לויתן נחש ברית, נזדווגו בצום התחתונים ובין שני כנפיהן הבריח התיכון של ארץ עומד. On trouve le même passage dans le Midrasch *Konen* [10]. C'est certainement ce dragon représentant

[1] Voir Ideler, *Sternnamen*, p. 8-9.
[2] *Phaenomena*, vers 20 et suiv.
[3] *Astronomicon*, I, vers 275-284.
[4] Delambre, *Histoire de l'astronomie ancienne*, I, 82.
[5] Kazwini, Cosmographie (en allemand, par Ethée), I, 62.
[6] Bailly, *Histoire de l'astronomie ancienne*, I, 120 et 274.
[7] Ideler, *l. c.*, p. 9.
[8] Voir Bailly, *l. c.*, p. 427.
[9] Voir Sachs, *Beiträge*, II, 116. La Mischna aussi (*Aboda Zara*, III, 3) compte צורת דרקון avec צורת לבנה, צורת חמה. Pour ce passage, Maïmonide fait remarquer avec raison que les païens vénéraient l'image du dragon parce qu'elle représentait à leurs yeux une certaine partie des pôles célestes. Il dit aussi qu'un astrologue qu'il connaissait voulait identifier le dragon de la Mischna avec le dragon lunaire.
[10] Jellinek, *Beth ha-Midrasch*, II, 26.

l'axe du monde que notre S. Yecira désigne par le mot תלי, et voilà pourquoi il lui assigne un rang si important dans l'univers. Tel était probablement à l'origine le sens de תלי[1], et c'est seulement après que la conception du dragon lunaire eut pénétré dans les milieux juifs que ce mot prit d'autres significations et finalement celle de dragon lunaire.

Dans la Baraïta de Samuel (composée au plus tard au VIII^e^ siècle)[2], le sens primitif de תלי n'est pas encore complètement oublié. On y lit, en effet, à la première page : « Au nord, le chariot (la grande Ourse) met en mouvement (משרת) le *teli*, celui-ci met en mouvement le zodiaque, qui met en mouvement la sphère (גלגל) » Ici, le *teli* désigne encore une constellation boréale voisine de l'Ourse qui met en mouvement le zodiaque ; c'est, par conséquent, le dragon septentrional. Il est vrai que cette Baraïta considère la grande Ourse, et non pas le *teli*, comme le principal moteur des corps célestes, mais elle continue à qualifier le *teli* de roi (התלי כמלך ויגלה המנהיג). Déjà, d'après l'auteur de cette Baraïta, le *teli* est regardé comme la cause des éclipses, dirigeant le soleil par les mouvements de sa tête et la lune par ceux de sa queue, mais son principal rôle consiste à mouvoir le zodiaque, dont six signes sont attachés à sa tête et six à sa queue.

Dans un ouvrage du IX^e^ siècle, le *teli* est également mentionné comme cause d'une éclipse de soleil[3].

Donnolo, dans le S. Yecira, définit le *teli* comme la Baraïta; il ajoute que le *teli* se trouve dans le ciel central, c'est-à-dire dans le ciel du soleil, que les corps célestes y sont attachés les uns au-dessus de lui, les autres au-dessous, qu'il est formé de feu et d'eau et qu'il est invisible[4].

Saadia (I, 4) traduit תלי par גוזהר et entend par là les points d'intersection du soleil avec le zodiaque (solstice) et ceux de la lune avec l'orbite du soleil. Il fait remarquer, en outre, que le תלי ne désigne pas une constellation semblable à un dragon, mais les nœuds du soleil et de la lune[5]. Les commentateurs et

[1] Peut-être est-il identique avec le mot rabbinique תלוי, תלא, dans le sens de « piquet, anse ». Voir *Aruch*, *s. v.* תל.

[2] Voir Zunz, dans *Hebr. Bibliographie*, V, 18.

[3] *Seder Tannaim we-Amoraim*, dans le *Kerem Chemed*, IV, 187, imprimé aussi avec le מבוא התלמוד de Joseph Akuin, p. 28 : ובו ביום בלע התלי את השמש [l. הירח] ונראו כוכבים ביום. Zunz, dans *Hebr. Bibliogr.*, V, 16, compare à ce passage les mots de jer. *Rosch Haschana*, I, 4 : מיד איתבלע נון קדמוי. Mais là il est question de la disparition de la lune devant R. Aboun.

[4] *Hakmoni*, éd. Castelli, p. 79. Cf. les extraits du commentaire de Donnolo sur la Baraïta de Samuel dans Karo (*Monatsschrift*, 1857, p. 271-272, et 1858, p. 260 et 348-351) et *Raziel*, éd. Amsterdam, 18 et 19.

[5] D'après la traduction hébraïque, qui est ainsi conçue dans le ms. Munich, n° 92 :

les écrivains postérieurs expliquent ordinairement תלי par « dragon lunaire » [1].

VI

LA COSMOLOGIE ASTROLOGIQUE.

Le S. Yecira donne place dans sa cosmogonie à tout un ensemble de croyances astrologiques. Donc, avant de m'occuper de la doctrine de la création, je vais exposer les conceptions astrologiques de notre livre et les comparer avec les systèmes des astrologues, autant que me le permettent mes connaissances dans ce domaine si obscur. Le S. Yecira résume ainsi la doctrine de la création : Un (Dieu) au-dessus de trois (substances fondamentales), trois au-dessus de sept (planètes, etc.), sept au-dessus de douze (signes du zodiaque, etc.) [2]. Nous allons parler de ces 3, 7 et 12, mais nous ferons d'abord remarquer que, d'après le S. Yecira, ces objets ont été créés par les lettres correspondant à leurs attributs.

De l'esprit de Dieu émana d'abord l'esprit (רוח), qui donna naissance à l'eau, laquelle produisit le feu. A l'origine, ces trois substances étaient de nature idéale, et elles ne devinrent des réalités que par l'aide des trois lettres fondamentales אמש (voir ci-dessus, chap. II). De même que ces trois lettres forment les sons princi-

ופרשתי תלי גלגל גדול מתחלק לשנים, והם גלגל הכוכבים וגלגל השמש. לפי שקפוי גלגל השמש נוטה מקפוי גלגל המזלות כ"ה (כ"ג l.) מעלה ובעלות במחשבותינו שהשני גלגלים אחד מהם כפוי על חבירו מכריח הכורח (!) לחתכם לשני נקודות אחת לעומת אחת, ותקרי אחת מהם המתהפך הקיצי, והאחרת המתהפך הכתוי. וכן מתחלק גלגל השמש לשתי נקודות, כלומר לשני חלקים זה לעומת זה ויקרא מקום כל נקודה מהם תלי, אלא שאחת נקרא הראש והאחרת הזנב, וזה פי' למה נקרא שמו תנין. ואינו לא כוכב ולא תנין ולא זולתו, ולא נקרא כן אלא מפני סבובו ושקמוניתו ופיתולו בהיות עגול אחד צפון והאחד דרום. וגם העבריים כך קראום באמרם ברוחו שמים שפרה חללה ידו נחש בריח. Saadia s'exprime dans les mêmes termes d'après Barzilai, p. 209. L'original arabe n'est pas clair, mais les traductions hébraïques ne donnent pas d'autre sens que celui que j'ai indiqué. M. Lambert a compris Saadia autrement (*Commentaire*, p. 52) et y a ajouté des additions inutiles. Dans l'introduction à son livre *Emounot*, Saadia mentionne le préjugé de la foule qui croit que l'éclipse est produite par le dragon qui avale la lune.

[1] Voir Harkavy, תלי־אתליא.

[2] אחד על גבי שלשה, שלשה על גבי שבעה, שבעה על גבי שנים עשר (VI, 3).

paux de la langue, de même l'eau, l'air et le feu sont les trois substances fondamentales, la matière dont a été créé le *Cosmos*. Le Cosmos se compose du monde, de l'année (le temps) et du corps (l'homme), et dans chacune de ces trois catégories on trouve les substances fondamentales. Dans le monde, l'eau forma la terre, le feu produisit le ciel, et l'esprit donna naissance à l'air, qui se trouve entre l'eau et le ciel. Dans l'année, l'hiver correspond à l'eau, l'été au feu, la période de pluie (רוּחַ) à l'air. Le ventre de l'homme est de l'eau, sa tête est du feu, et sa poitrine, placée entre le ventre et la tête, est de l'air.

Ce système adopté par l'auteur du S. Yecira, et d'après lequel la matière est divisée en trois classes, est très ancien. Lydus le fait remonter aux Chaldéens [1]. On le trouve aussi exposé dans Manilius [2]. Sur ce point, comme sur beaucoup d'autres [3], les livres Clémentins se rencontrent d'une façon surprenante avec le S. Yecira. Ainsi, d'après les homélies, Dieu peut se modifier à volonté par la force mystérieuse de l'esprit qui réside en lui, puisqu'il a même accordé à l'éther la faculté de se changer en humidité, en eau, et que l'eau se solidifie pour devenir pierre et terre, qui, par le frottement, produisent le feu. Par des modifications (τροπή) successives, l'air se change également en eau et en feu et l'humidité devient une substance de nature opposée [4]. On lit aussi dans le Midrasch rabba sur Exode, ch. xv : ג' בריות קדמו את העולם : המים והרוח והאש. המים הרו וילדו אפלה... « Trois créations ont précédé le monde, celles de l'eau, de l'esprit et du feu. Les eaux conçurent et enfantèrent l'obscurité... » Le Midrasch fait observer avec raison que cette opinion est en contradiction avec la Bible, qui place en premier lieu la création du ciel et de la terre [5]. Cette conception est conforme à celle des anciens, qui admettaient que les nuages étaient de l'air condensé [6], et que, par conséquent, l'air pouvait produire de l'eau. On croyait aussi que l'eau peut se

[1] Dans l'ouvrage *De Mensibus*, II, 7, cité dans Movers, I, 285.

[2] *Astronomicon*, I, vers 147-161. Comparez surtout les vers suivants :

Ignis in aethereas volucer se sustulit auras...
Proximus in tenuis descendit spiritus auras,
Aeraque extendit *medium* per inania mundi...
Tertia sors undas stravit fluctusque natantis
Aequora perfudit toto nascentia ponto...

[3] M. Graetz, dans son *Gnosticismus und Judenthum*, a signalé de nombreuses analogies.

[4] Lehmann, *Die Clementinischen Schriften*, p. 431.

[5] Ce Midrasch dit : הרבה מעשים כתב נשה בתורה סתומים עמד דוד ופרשם. אנו מוצאים במעשה בראשית משברא שמים וארץ ברא אור... ודוד פרשו מאחר שברא אור ברא שמים.

[6] Kopp, *Geschichte der Chemie*, III, 188.

changer en terre ou en roche, comme le prouve le mot κρυσταλλος (glace)[1], et même en feu, comme l'expliquent Donnolo[2] et, d'une autre manière, les Clémentins.

Nous avons vu que l'auteur du S. Yecira ne divise l'année qu'en trois saisons. Il n'est pas l'inventeur de cette division, on la trouve chez les Babyloniens[3], les Égyptiens[4] et les anciens Indiens[5].

A propos des trois substances dont il a été question plus haut, le S. Yecira dit : « Des trois chacune est à part », c'est-à-dire que les trois substances n'ont aucun rapport entre elles.

Les sept lettres à prononciation double servirent à créer dans le monde les sept planètes, dans l'année les sept jours, et dans l'homme les sept ouvertures (deux yeux, deux oreilles, deux narines et une bouche)[6]. Le S. Yecira place la création des sept planètes avant celle des douze signes du zodiaque, auxquels elles sont bien supérieures (שבעה על גבי שנים עשר). C'est que les planètes jouent un rôle considérable en astrologie. D'après les astrologues, la destinée de l'homme est, en effet, influencée par l'action combinée des signes du zodiaque et des planètes. Pourtant, l'influence de ces dernières est prépondérante, car, en leur qualité d'astres mobiles, elles se rapprochent tantôt du zodiaque, tantôt de la terre, à laquelle elles transmettent alors l'action du zodiaque. En outre, l'influence du ciel sur la terre varie avec la situation des planètes, qui deviennent ainsi les intermédiaires de l'influence céleste et la cause des changements, tandis que les signes du zodiaque, étant des étoiles fixes, produisent toujours les mêmes effets[7]. C'est pourquoi les planètes méritent la préférence que le S. Yecira leur accorde.

Les planètes, qui engendrent les changements, ont été créées par les sept lettres doubles parce que la prononciation tantôt douce et tantôt dure de ces lettres est le symbole de la mutabilité : הבנית רך וקשה... כפולות שהן תמורות (IV, 1). Les sept jours de la semaine ont également été créés par ces sept lettres doubles parce que le temps amène les changements. Ces sept jours sont répartis entre les sept planètes directrices du temps. Enfin, dans

[1] Kopp, *Geschichte der Chemie*, III, 253.
[2] *Hakmoni*, éd. Castelli, 28.
[3] Nicomaque, dans Lydus, IV, 36; cf. Movers, I, 189.
[4] Maspero, *Histoire* (trad. en allemand par Pietschmann), p. 56 et 76.
[5] Zimmer, *Altindisches Leben*, 372.
[6] IV, 4. Les mots ומהן חקק שבעה רקיעים, שבעה אדמות... paraissent avoir été interpolés plus tard. Les astrologues grecs et latins connaissent déjà sept contrées.
[7] Dieterici, *Philosophie der Araber*, I, 184.

l'homme, les sept ouvertures (שׁערים) de la tête ont été créées avec les sept lettres doubles, parce que ces organes mettent l'homme en communication avec le monde extérieur, de même que les planètes mettent en communication le ciel et la terre. Ces organes sont subordonnés aux planètes, l'œil droit à Saturne, l'œil gauche à Jupiter, etc. (IV, 5 suiv.). Les anciens astrologues aussi avaient placé ces organes sous l'influence des planètes [1]. Le nombre 7, dit le S. Yecira (IV, 3), est ainsi partagé : 3 contre 3 et 1 au milieu. Ce 1 se rapporte à Mercure, qui est changeant, pendant que les autres planètes ont un caractère de stabilité; le soleil, Jupiter et Saturne, par exemple, sont des étoiles diurnes, la lune, Mars et Vénus, des étoiles du soir, tandis que Mercure apparaît tantôt le jour, tantôt la nuit [2].

Les douze lettres simples servirent à créer, dans le monde, les douze signes du zodiaque, dont l'action sur la terre reste toujours la même; dans l'année, elles produisirent les douze mois, plus stables que les jours et dépendants, par suite de la marche du soleil, des signes du zodiaque; dans l'homme, elles donnèrent naissance à ces organes qui dirigent le corps (מנהיגים) et accomplissent leurs fonctions à l'intérieur, indépendamment du monde extérieur. Ces organes sont donc subordonnés, comme d'après les anciens astrologues [3], aux douze signes du zodiaque.

« Douze, dit le S. Yecira (VI, 3), sont rangés en bataille : trois amis, trois ennemis, trois vivifient et trois tuent ». Je ferai remarquer, à propos de ce passage, que les astrologues divisaient le zodiaque en quatre trigones et attribuaient à chaque groupe de trois signes des qualités spéciales, les uns se combattant, les autres ayant des affinités l'un avec l'autre [4].

[1] Firmicus, *Matheseos libri VIII*, l. II, c. 10. Cf. Chwolson, *Ssabier*, II, 253, et Pipper, *Mythologie der christlichen Kunst*. II, 281, Les « frères de la pureté » subordonnent aux planètes le cœur, la rate, la bile, etc. (voir Dieterici, *Naturanschauung*, 155 et suiv.). Mais les plus anciens astrologues (Manilius, Firmicus), ainsi que le Sèfer Yecira, laissent ces organes au zodiaque; voir plus loin. La répartition astrologique des membres du corps humain parmi les corps célestes ne doit pas être confondue avec la comparaison établie par la philosophie entre le microcosme et le macrocosme. Pour l'énumération des organes il y a des variantes dans les diverses versions du S. Yecira.

[2] Uhlemann, *Grundzüge der Astronomie und Astrologie*, 68. Je ne sais pas si l'on a découvert aussi des rapports de ce genre entre les sept organes.

[3] Manilius, II, 456; Firmicus, II, c. 27. Voir, sur les מנהיגים, Sachs, dans הרונה, p. 45, et Zunz, *Literaturg.*, 609.

[4] Ptolmœus, *Quadripartitum*, I, 16-17, et משפטי הכוכבים, au commencement. Cf. Delambre, *Histoire de l'astronomie ancienne*, II, 544; Manilius, II, vers 297; Pfaff, *Astrologie* (Nuremberg, 1816), p. 111. Eléazar Rokéah, dans le commentaire sur le S. Yecira, éd. Przemysl, 14*c*, dit ...אלו הם השונאים אש לעפר ואוהבים אש לרוח. La Baraïta de Samuel indique quatre trigones (ch. 6); voir *H. B.*, IX, 175.

D'après le S. Yecira, le Cosmos est construit de la façon suivante. La matière est fournie par les trois substances fondamentales, qui ne s'allient pas entre elles chimiquement, comme dans le système des quatre éléments, mais se modifient physiquement. La force émane des 7 et des 12 corps célestes. Le Cosmos consiste ainsi en 22 parties, qui représentent l'alphabet de l'univers. On trouve en petit dans l'homme tout ce qui est dans le macrocosme. Aussi est-il soumis à l'influence des astres. Au-dessus du monde stable (la matière et les corps célestes) est placé le Dragon, תלי[1], au-dessus du temps (l'année) la sphère, גלגל, et au-dessus du corps, soumis aux diverses influences, le cœur[2]. Le Dragon ressemble donc à un roi assis sur son trône, la sphère à un roi qui voyage dans son pays et le cœur à un roi qui fait la guerre[3]. On voit que ce système repose sur les idées de l'astrologie naturelle ; il n'est question nulle part de l'astrologie judiciaire.

Il est à remarquer que notre livre ne s'occupe ni d'éthique ni de religion, mais on reconnaît pourtant que l'auteur n'admet dans la nature ni le bien ni le mal. Les combinaisons, les changements, les oppositions dans la nature[4] nous paraissent bons ou mauvais selon qu'ils nous sont profitables ou nuisibles, mais le bien en soi ou le mal en soi n'existent pas. Le S. Yecira avoue cependant que, par suite de la liberté morale de l'homme, le mal existe au point de vue éthique, et, par conséquent, il existe aussi une rémunération qui consiste en ce que la nature favorise le juste et se montre nuisible pour le méchant[5]. Mais on n'y trouve trace ni de vie future, ni de paradis, ni d'enfer. Sur ce point aussi notre livre ressemble étonnamment aux livres clémentins. Les homélies nient également l'existence du mal dans la nature, elles le considèrent simplement comme un contraire. Car dans la nature, tout se résout en contraires ; autrement, aucune vie ne serait possible.

[1] Sur le תלי, voir le chapitre précédent.

[2] ופקודין בתלי וגלגל ולב (VI, I).

[3] תלי בעולם כמלך על כסאו גלגל בשנה כמלך במדינה · לב בנפש כמלך במלחמה (VI, 2).

[4] כללו של דבר מקצה אלו מצטרפין עם אלו, ואלו תמורות אלו אלו כנגד אלו ואלו כנגד אלו ואם אין אלו אין אלו וכולם אדוקין בתלי גלגל ולב (2e recension, VI, 5). Ce passage fait sans doute allusion à la matière, aux planètes avec leurs תמורות et aux signes du zodiaque placés les uns en face des autres.

[5] גם את כל חפץ זה לעומת זה עשה האלהים : טוב לעומת רע [רע לעומת טוב]. טוב מטוב, ורע מרע. הטוב מבחין את הרע, והרע מבחין את הטוב. טובה שמורה לטובים, ורעה שמורה לרעים (VI, 2).

L'homme seul est libre, et voilà pourquoi ses actions sont objectivement bonnes ou mauvaises [1].

Le S. Yecira se rencontre aussi sur plusieurs points avec Bardesane. Ce gnostique enseignait [2] qu'au-dessus des sept planètes et des douze signes du zodiaque il y a « des substances contraires » (אירוא), et que Ahamot se trouve comme mère au-dessus des sept et des douze, autrement dit au-dessus de ce qui est mobile et de ce qui est stable [3]. Les sept représentent sans doute l'élément mobile et les douze l'élément stable ; les premiers produisent les changements, les autres les contraires. Le « livre des lois des pays » attribué à Bardesane s'élève aussi contre le fatalisme enseigné par les astrologues et s'efforce de prouver l'existence du libre arbitre. D'après cet auteur, il existe d'abord une action de la nature, qui reste toujours la même ; ensuite, il y a le destin qui dépend des corps célestes et peut modifier l'action de la nature. La nature produit des faits, tels que la naissance, la mort naturelle ; du destin dépendent la santé, la maladie, etc. La nature comme le destin agissent sous la contrainte d'une force immuable, mais l'homme est libre de sa volonté et peut parfois annuler l'action du destin, tout en n'y réussissant pas toujours. Il a, du moins, le pouvoir de choisir le bien et d'éviter le mal. Il existe donc trois espèces d'actions : celle de la nature, qui est éternelle ; celle des corps célestes, qui peut modifier l'influence de la nature, et enfin celle de l'homme, qui est libre [4]. Cette conception était assez répandue [5], et le S. Yecira se rencontre pour cette question avec les livres clémentins, Bardesane et le « livre des lois des pays ».

VII

LA CRÉATION.

La cosmogonie du S. Yecira a pour fondements deux doctrines différentes de la création. La Bible admet la création *ex nihilo*, faite sur l'ordre de Dieu ; celui-ci a dit : « que cela soit », et cela

[1] D'après Uhlhorn, *Die Homilien und Recognitionen*, 198 et suiv. Les opposés dans la nature (syzygies) jouent, comme on sait, un rôle important dans la gnose ; voir Uhlhorn, p. 186, et, pour le S. Yecira, Graetz, *Gnosticismus*, p. 114.

[2] Ephrem, dans Hilgenfeld, *Ketzergeschichte*, p. 521.

[3] *Ibid.*

[4] Merx, *Bardesanes von Edessa*, p. 36 et suiv.

[5] Merx, *l. c.*, p. 88.

fut. D'après la théorie de l'émanation, le monde a été créé par des émanations de l'Être suprême ; l'esprit, par des gradations successives, est devenu de la matière. Aucune de ces deux théories ne contenta notre auteur ; l'esprit humain ne conçoit pas une création tirée du néant, et la doctrine de l'émanation exclut l'action divine de la création. Il choisit alors dans chaque système ce qui lui paraissait juste, et il construisit un système où, à côté de l'émanation, il admettait un créateur conscient. D'après lui, il y eut donc deux périodes dans l'œuvre de la création, d'abord l'émanation, ensuite une création faite avec intention. La création de la première période avait un caractère idéal, elle était la préparation de la création réelle et ressemble, en partie, au monde des idées de Philon ; dans la deuxième période, le monde matériel fut créé. Pendant la première période, de l'esprit de Dieu sortirent les prototypes de la matière : d'abord celui de l'air, qui se changea en eau, laquelle devint du feu (I, 10-12). Ce sont les prototypes des trois substances fondamentales d'où fut tiré le monde ; ils n'eurent de réalité que dans la seconde période. Ce fut aussi dans la première période que Dieu fixa l'étendue (I, 13), il « scella »[1] le haut, le bas, le devant (l'est), l'arrière (l'ouest), la droite (le sud) et la gauche (le nord). L'esprit de Dieu, les trois substances primitives et les six directions de l'espace forment les dix *Sefirot*.

Les Sefirot sont, comme l'esprit de Dieu, de nature idéale et sont appelées des « nombres sans réalité », ספירות בלימה, car les nombres ne désignent pas l'être, mais les rapports d'un objet avec l'autre. De même que les nombres 2 à 10 dérivent de l'un, de même les 9 Sefirot dérivent de l'esprit unique de Dieu. Elles en viennent et y retournent, forment une chaîne fermée et y sont attachées comme la flamme est attachée à la braise[2]. L'esprit de Dieu est donc à la fois le point de départ et le point d'arrivée pour les Sefirot. Cette création n'est pas, à vrai dire, une émanation. Dans la théorie de l'émanation, l'esprit de Dieu descend par degrés jusqu'à devenir de la matière, et le dernier degré est le monde matériel, qui, après avoir descendu tant de degrés, est loin de ressembler à Dieu. Dans le S. Yecira, il ne s'agit pas de degrés à descendre, mais de changements. L'esprit de Dieu se change en esprit idéal ou air, qui devient de l'eau et, par suite, du feu, et le

[1] On emploie ici l'expression חתם et non pas צר, parce que les étendues furent fixées, et non créées. Au sujet du mot חתם employé à propos des trois substances fondamentales, voir plus loin.

[2] I, 7 : עשר ספירות בלי מה נעוץ סופן בתחלתן ותחלתן בסופן כשלהבת קשורה בגחלת שאדון יחיד ואין לו שני ולפני אחד מה אתה סופר.

dernier changement n'est pas plus éloigné de Dieu que le premier.

Les livres clémentins expriment les mêmes idées, car les homélies aussi modifient la doctrine de l'émanation et en font une théorie des changements, d'après laquelle les quatre οὐσίαι viennent de Dieu, qui n'est pas seulement l'ἀρχή de toutes choses, mais aussi la τελευτή à laquelle tout revient [1]. Nous avons déjà vu plus haut que, d'après les homélies, l'esprit de Dieu se change en air, celui-ci en eau, l'eau en rocher et en feu [2]. Ce sont là les quatre premières Sefirot du S. Yecira, qui se rencontre également d'une façon étonnante pour les six autres Sefirot avec les livres clémentins. Ce sont même ces derniers qui rendent compréhensibles le passage du S. Yecira. Clément dit que de Dieu, cœur de l'univers, partent les étendues infinies qui se dirigent, l'une en haut, l'autre en bas, celle-ci à droite, celle-là à gauche, l'une en avant et l'autre en arrière. Dirigeant son regard vers ces six étendues comme vers un nombre toujours égal, il achève le monde; il est le commencement et la fin, en lui s'achèvent les six phases infinies du temps et c'est de lui qu'elles reçoivent leur extension vers l'infini. C'est là le secret du nombre 7 [3]. On voit que ces six étendues sont celles du S. Yecira que Dieu scella de son nom divin [4].

Le premier chapitre traite de la création idéale de la première période, les chapitres suivants s'occupent de la création du monde matériel à l'aide des lettres. Tandis que les nombres expriment les rapports, les lettres ou les mots formés par ces lettres expriment la réalité des objets et ont servi, pour cette raison, à la création du monde réel. Comme on a vu précédemment (ch. I), les permutations des lettres furent employées par Dieu pour diverses opérations de la création. L'alphabet est divisé en trois classes. Les trois lettres principales donnèrent naissance aux substances fondamentales [5], auxquelles notre livre attribue déjà certaines qualités. Ainsi, le feu détruit, l'eau est bienfaisante [6]. Les lettres jouent

[1] Uhlhorn, *Die Homilien und Recognitionen des Clemens Romanus*, p. 181.

[2] *Ibid.*, 182.

[3] Hom., XVII, 9; voir Lehmann, *Die Clementinischen Schriften*, 377.

[4] Graetz, *Gnosticismus*, p. 113.

[5] III, 5 : שלש אמות אמ"ש חקקן... וחתם בהם שלש אמות בעולם. Pour les lettres אמ"ש, presque tous les textes ont, non pas וצר, mais וחתם, parce que les trois substances fondamentales avaient déjà une existence idéale (voir ce que nous avons dit de l'emploi de חתם pour la création de l'espace). Pour les objets créés avec les sept lettres doubles (ch. IV) et les douze lettres simples (ch. V), on emploie le mot וצר parce qu'il s'agit là de créations véritables. Saadia a le mot צר même pour les lettres אמ"ש (V, 1), parce qu'il a réuni arbitrairement toutes les trois classes des lettres dans un même paragraphe et qu'il s'est servi invariablement du même terme צר pour toutes les lettres, même pour אמ"ש. Sur l'arrangement du S. Yecira par Saadia, voir *Monatsschrift*, XXXVIII, p. 119.

[6] Dans toutes les religions, l'eau jouait un grand rôle parce qu'elle purifie. Les

un rôle identique dans les systèmes de création de plusieurs gnostiques, notamment dans celui de Marc. Ils divisent également l'alphabet en classes, dont chacune représente une qualité spéciale d'un éon [1].

Telle est, en résumé, la cosmogonie du S. Yecira, qui, comme nous l'avons déjà fait observer, présente bien des analogies avec celle des clémentins et des gnostiques; en général, elle a dans son ensemble un caractère gnostique. Nous n'examinerons pas en ce moment s'il faut admettre une influence babylonienne [2] dans le système de notre livre avec ses triades comme dans maint autre système des gnostiques.

VIII

VALEUR DU SYSTÈME DU SÈFER YECIRA.

D'après nos idées modernes, la cosmogonie du S. Yecira est un tissu d'absurdités. L'auteur veut résoudre le problème de la création par des similitudes de nombre et des jeux de mots. Toutes les cosmologies mystiques tombent dans ce ridicule. Pourtant, si nous comparons le système de notre livre avec les inventions monstrueuses de la gnose, nous devons lui donner la préférence; il témoigne d'une certaine réflexion et est construit avec habileté. Quoique composé d'éléments hétérogènes, il présente une certaine unité, et il fait dériver le monde de Dieu sans tomber dans un grossier matérialisme ou dans l'idéalisme. Le monde émane en dernier lieu de Dieu sans qu'il devienne lui-même un dieu. C'est une œuvre de Dieu, créée, non par un être qui se trouve en dehors de Dieu, comme le logos, le démiurge, etc., mais par Dieu même. Le S. Yecira ne connaît pas les inventions fantastiques de la gnose et du mysticisme. La question de l'existence du mal, si fatale aux systèmes gnostiques, est écartée dans notre ouvrage, qui admet que le mal n'est qu'une conception subjective, mais n'existe pas réellement. L'homme est une partie du Cosmos, dont il ne se distingue en rien. Notre livre ne parle ni de l'âme, ni des devoirs de l'homme, ni de la rémunération. En général, il ne dit rien de la

Recognitiones (VI, 10) font aussi ressortir l'action bienfaisante de l'eau, en contraste avec la force destructive du feu.

[1] Voir Hilgenfeld, *Ketzergeschichte*, 370-372, et Graetz, *Gnosticismus*, p. 105.

[2] מקדמוניות, p. 40 suiv. Cf. la préface.

religion. Il déclare que son système existait avant la Bible ; aussi ne tient-il nul compte de ce livre, avec lequel il est en contradiction. Il est, du reste, à remarquer que le S. Yecira fait abstraction de toute religion, et c'est là un trait caractéristique, car dans toute la littérature théologique on ne trouve pas de cosmogonie qui se tienne ainsi en dehors de toute confession.

A la fin de son livre, l'auteur raconte qu'Abraham, après avoir beaucoup réfléchi et résolu le problème de la création de la façon indiquée dans cet ouvrage, le « maître de tout » apparut, le plaça dans son giron, le baisa au front et l'appela son ami. C'est manquer de modestie, car ce système ne mérite pas une si haute récompense. Il présente cependant un grand intérêt, et je le signale à l'attention des savants, qui réussiront peut-être à éclaircir plus d'un point encore obscur.

IX

DATE DE LA COMPOSITION DU SEFER YECIRA.

Dans l'antiquité, Abraham était regardé par les Juifs, les chrétiens et les païens comme un savant astrologue qui, par ses seules réflexions, conclut de la marche régulière des astres à l'existence d'un Créateur unique [1]. Il passait pour avoir écrit des ouvrages sur cette question [2]. C'est ce qui engagea notre auteur à attribuer à Abraham la paternité de son système cosmogonique. Au moyen âge, cela suffit pour faire croire sérieusement que le S. Yecira avait été composé par Abraham, quoique notre auteur ne le dise nulle part. D'autres attribuèrent notre ouvrage au tanna Akiba.

Les savants modernes sont loin de s'entendre sur la date de la composition de ce livre, les uns (Franck) le faisant remonter avant l'ère chrétienne et les autres le plaçant seulement au VIIIe siècle de cette ère [3]. Ceux qui tenaient surtout compte du contenu de l'ouvrage (Franck, Graetz, Jellinek) lui assignaient une haute antiquité, tandis que les savants qui ne jugeaient que d'après la

[1] S. Beer, *Leben Abrahams*, p. 207. Les *Recognitiones* (I, 32) racontent qu'Abraham reconnut l'existence d'un créateur par la marche régulière des corps célestes; un ange acheva son instruction par des visions. Cf. le Coran, VI, 75-82.

[2] Firmicus prétend en avoir vus (IV, préface et ch. x).

[3] Ces opinions sont réunies dans Castelli, *Il Commento di Sabbatai Donnolo*, ch. III.

forme et la langue se croyaient obligés de le déclarer postérieur à la fondation de l'islamisme [1]. Nous avons démontré dans le cours de ce travail combien les preuves tirées de la langue sont faibles; la langue prouve plutôt le contraire.

Le livre ne contient pas une seule expression qui puisse en faire placer la composition à l'époque post-talmudique ; bien des termes, au contraire, indiquent une date assez ancienne (voir ch. IV). Il faut également tenir compte de ce fait que, dans le cours des siècles, mainte expression ancienne devenue incompréhensible a été remplacée par un mot plus moderne et qu'on a intercalé plus d'une addition ; déjà au Xe siècle existaient différentes versions de ce livre. Il est vrai que la classification des lettres, que Zunz fait ressortir comme argument, n'est pas mentionnée dans le Talmud, mais il n'en est pas plus question à l'époque des premiers Gaonim, pendant laquelle ce livre aurait été composé.

Prend-on en considération le système exposé dans le S. Yecira, alors il faut en placer la composition dans les premiers siècles de l'ère chrétienne. Il ne peut, en effet, avoir été écrit que dans un temps où la spéculation s'occupait de la création du monde et où l'on émettait des idées analogues à celles de ce livre. L'usage fait par notre auteur de la doctrine de l'émanation, de l'astrologie et de la théorie des lettres pour construire son système, et les analogies de sa doctrine avec celle des livres clémentins, de Bardesane et d'autres gnostiques indiquent une époque où la théologie gnostique était en pleine activité. Aussi me paraît-il très probable que le S. Yecira a été écrit au IIe siècle de l'ère chrétienne, temps où le gnosticisme pénétra dans les milieux juifs et conduisit plus d'un savant à l'hérésie, comme l'a prouvé M. Graetz dans son *Gnosticismus und Judenthum*. Mais, contrairement à l'opinion de M. Graetz, ce livre de tendance libérale et cosmopolite ne peut pas avoir été écrit par Akiba, ce docteur si fanatiquement pieux, il pourrait plutôt être attribué à l'hérétique Elischa ben Abouya surnommé *Aḥèr*.

Les légendes relatives à Elischa se contredisent, mais il n'est pas étonnant qu'on ait imputé à ce renégat plus d'un méfait. Ce qui est certain, c'est qu'il étudia soigneusement la littérature hérétique (ספרי מינים), qu'il n'observait pas les lois cérémonielles et

[1] Zunz, *G. V.*, 2e éd., p. 175; Graetz, *Geschichte der Juden*, V, 315, dit : « D'abord j'avais placé la composition du *Sefer Yecira* à l'époque du gnosticisme, mais je suis revenu de cette opinion, à cause de plusieurs expressions de l'époque arabe employées dans cet ouvrage; à vrai dire, je ne sais plus quand il a été écrit. » Graetz s'est laissé induire en erreur par M. Steinschneider, qui fait dériver תכלא de l'arabe; mais ni ce mot ni aucun autre du S. Yecira ne viennent de l'arabe.

ne croyait pas aux promesses de la Bible[1]. Il visitait souvent les écoles élémentaires pour exposer ses idées devant des élèves encore jeunes, car il partait de ce principe qu'on ne peut acquérir d'instruction sérieuse que dans la jeunesse, vu que les connaissances acquises à un âge avancé ressemblent à de l'encre blanche sur du mauvais papier (*Abot*, IV). Tous ces faits concorderaient bien avec les idées de l'auteur du S. Yecira, qui ne fait aucune mention de la religion et prend l'enseignement élémentaire (les permutations des lettres) comme point de départ de sa cosmogonie.

Voici les ouvrages de l'ancienne littérature rabbinique où l'on trouve des analogies avec le S. Yecira et son système :

1. *Haguiga*, 12*a* : תנא תהו קו ירוק... בהו אלו אבנים המפולמות ; ces mots se trouvent aussi dans la seconde recension du S. Yecira chez Saadia, IV, 6, et Donnolo, p. 40. Il n'est pas probable que l'auteur ait emprunté ce passage au Talmud, car il ne paraît rien savoir de cet ouvrage. Mais, comme ce passage manque dans la première version, il a peut-être été ajouté plus tard (voir Lambert, *Commentaire sur le Sèfer Yesira*, p. IV).
2. Dans *Berakhot*, 58*a*, Rab (IIIe siècle) parle des combinaisons de lettres par lesquelles le monde a été créé.
3. *Sanhédrin*, 65*b* et 67*b*, mentionne des הלכות יצירה avec lesquelles on aurait créé des êtres vivants. S'agit-il là de notre S. Yecira ? On lit dans *Haguiga*, 13*a* : רב יוסף הוה גניר מעשה המרכבה, כבי דפומבדיתא הוו תנו במעשה בראשית. Les הלכות יצירה sont sans doute distinctes du מעשה בראשית.
4. On lit dans *Schemot rabba*, ch. XV : ג' בריות קדמו את העולם : המים והרוח והאש... On fait remarquer que cette opinion n'est pas d'accord avec le récit biblique (voir plus haut, ch. VI). Ces trois substances fondamentales אמ"ש (sans la terre) sont également mentionnées dans le ch. XXIII : הכל מתגאין זה על זה : חשך מתגאה על התהום שהוא למעלה הימנו, והרוח מתגאה על המים שהוא למעלה הימנו, והאש מתגאה על הרוח שהוא למעלה הימנו, והשמים מתגאים על האש שהם למעלה ממנו והקב"ה מתגאה על הכל הוי כי גאה גאה.

   Le Midrasch rabba sur Schemot, à partir du ch. XV, est extrait du *Yelamdênou* (IV-Ve siècle ; voir מקדמוניות, p. 67), comme le prouvent les nombreux mots grecs qui ne sont pas usités ailleurs et se trouvent en quantité dans le ch. XV.

[1] Voir, sur *Aher*, *Haguiga*, 14 *b*-15, et Jeruschalmi *Haguiga*, II, 1.

5. *Hèkhalot*, ch. VII (dans *Bet ha-Midrasch*, II, 47) : ברא הקב"ה שש קצוות ופנה לבעלה... Cf. S. Yecira, I, 13, *Ibidem*, V, 175 et 185 : אותיות שנבראו בהן שמים וארץ, אותיות שנבראו בהן ימים ונהרות. Voir ci-dessus au n° 2.
6. Baraïta de Samuel, ch. I : התלי כמלך (cf. S. Yecira, VI, 2) ; *ibidem*, ch. V : וכולן אדוקין בתלי וגלגל (cf. S. Yecira, 2e recension, VI, 6).
7. Eléazar Kalir (probablement du VIIIe siècle) a utilisé le S. Yecira ; voir Zunz, *Litgesch.*, p. 32.

Ces quelques citations prouvent, du moins, que le S. Yecira est antérieur à l'Islamisme. Au Xe siècle, on le considérait déjà comme très ancien et on en avait diverses versions, sur lesquelles Saadia, Donnolo et Jacob ben Nissim (Dounasch) écrivirent des commentaires [1].

A. EPSTEIN.

[1] Sur l'histoire du texte du S. Yecira, voir mes articles dans la *Monatsschrift*, XXXVII. Sur un autre S. Yecira, postérieur au nôtre, voir mon article dans ההוקר, II, 1.

UNE

ANCIENNE LISTE DES NOMS GRECS DES PIERRES PRÉCIEUSES

RELATÉES DANS EXODE, XXVIII, 17-20

FRAGMENT DU MIDRASCH DE L'ÉCOLE D'ISMAEL SUR LE LÉVITIQUE

M. Hoffmann a réuni un grand nombre d'explications traditionnelles qui peuvent être considérées comme les restes du Midrasch de l'école d'Ismaël sur le Lévitique, supplanté par le Midrasch de l'école d'Akiba[1]. A cette liste nous ajouterons une baraïta, d'ailleurs intéressante par le fond, qui nous a été conservée dans *Exode rabba*, compilation qui a recueilli tant d'anciens textes midraschiques. Cette baraïta est ainsi conçue[2] :

באיזו זכות היה אהרן נכנס לבית קדשי קדשים אמר רבי חנינא בנו של רבי ישמעאל זכות המילה היתה נכנסת עמו שנאמר בזאת יבא אהרן זו המילה כדא' זאת בריתי אשר תשמרו וכן הוא אומר בריתי היתה אתו החיים והשלום ר' יצחק אומר זכות השבטים היתה נכנסת עמו שנאמר וזה הדבר אשר תעשה להם מנין זה ר"ב [3] ניה טעם שיהא הקב"ה נסתכל בהם ובבגדי כהן בכניסתו ביום הכפורים ונזכר לזכות השבטים.

« Quel mérite protégeait Aron à son entrée dans le Saint des Saints? R. Hanina, fils de R. Ismaël, répond : celui de la circoncision, car il est dit : C'est avec *ceci* qu'Aron entrera, et le mot *ceci* désigne, dans Gen., XVII, 10, la circoncision. D'ailleurs, il est écrit[4] : « Mon

[1] D. Hoffmann, *Zur Einleitung in die halachischen Midraschim*, 72 et suiv.

[2] *Exode rabba*, ch. XXXVIII, *in fine*.

[3] Suit la liste des douze pierres précieuses, qui débute par ces mots : ואלו הן ר"ב אבנים שהיו נתונות על לבו של אהרן ועליהם שמות השבטים.

[4] Malachie, II, 5.

alliance (la circoncision) était avec lui : la vie et la paix. » R. Isaac répond : celui des douze tribus, car il est dit[1] : « *Voici* (זה) ce que tu leur feras », et la valeur numérique du mot זה (*voici*) est *douze* : Dieu, voyant les douze pierres fixées sur le pectoral du grand-prêtre, lors de l'entrée de celui-ci dans le Saint des Saints le jour des Expiations, prenait en considération le mérite des douze tribus. »

Dans Exode rabba, cette discussion forme l'introduction du chapitre consacré à l'installation d'Aron et de ses fils dans leurs fonctions sacerdotales (Exode, XXIX, 1), et c'est aux premiers mots de ce chapitre que se rapporte la seconde explication (celle de R. Isaac). Mais le véritable texte sur lequel roule la controverse est celui de Lévitique, XVI, 3, comme le prouve la version de *Pesikta rabbati*, où les deux parties de la discussion sont présentées séparément et font ainsi connaître la source commune où ont puisé Exode rabba et Pesikta rabbati. Dans Pesikta rabbati on trouve, en premier lieu, l'assertion de R. Isaac : בזאת יבוא אהרן אמר ר' יצחק זכות השבטים היתה נכנסת עמו שנים עשר אבנים שהיו כתובות על לבו של אהרן מה טעם שיהא הקב"ה מסתכל בהם בכניסתו של אהרן ביום הכפורים ונזכר לזכות השבטים שנאמר והאבנים האלה לזכרון ואין זאת אלא שבטים ש' כל אלה שבטי ישראל שנים עשר וזאת.

On le voit, l'interprétation de זה (Exode, XXIX, 1) par sa valeur numérique, interprétation naturelle, manque dans cette version, qui la remplace par l'analogie établie entre זאת de Lévit., XVI, 3, et זאת de Genèse, XLIX, 28. Pour le reste, les deux versions concordent aussi dans les termes[2]. L'explication de Hanina ben Ismaël, qui se trouve en premier lieu dans Exode rabba, est placée dans Pesikta rabbati après celle de R. Isaac, comme assertion distincte (elle débute par les mots דבר אחר), et elle en est séparée par plusieurs autres explications. Elle est conçue presque littéralement comme dans Exode rabba : בזאת יבוא אהרן אמר ר' חנינה בנו של רבי ישמעאל זכות המילה היתה נכנסת עמו וזאת בריתי אשר תשמרו וכתיב בריתי היתה אתו החיים והשלום.

Dans deux autres ouvrages midraschiques, la Pesikta di R. Kahana (éd. Buber, 167*a*) et Lévitique rabba, ch. XXI (§ 6, éd. Vilna), à propos du texte בזאת יבוא אהרן de Lév., XVI, 3, on rapporte, entre autres explications, celle de l'agadiste palestinien Youdan (ר' יודן), qui compte le זכות de la circoncision et celui des douze tribus parmi les mérites qui protégeaient le grand-prêtre à son entrée dans le Saint des Saints : ר' יודן פתר קרוא בכהן גדול

[1] Exode, XXIX, 1.

[2] Dans la Pesikta rabbati, il y a un passage nouveau : שנאמר והאבנים האלה לזכרון. C'est un résumé inexact des versets 21 et 29 du chapitre XXVIII de l'Exode.

בכניסתו לבית קדשי הקדשים בזכות מילה זאת בריתי. בזכות שבטים וזאת אשר דבר להם אביהם. Ici la baraïta, telle que nous la trouvons dans Exode rabba et dans Pesikta rabb., où elle est divisée en deux parties, a évidemment fourni à l'agadiste d'une époque postérieure les matériaux nécessaires pour sa combinaison. Il est, en outre, à remarquer qu'en ce qui concerne les douze tribus, il utilise la version de Pesikta rabbati, c'est-à-dire l'explication de וזאת de Gen., XLIX, 28.

Nous savons, toutefois, que les deux passages précités d'Exode rabba et de Pes. rabb. contiennent un midrasch tannaïtique, et cela par les noms des auteurs des explications agadiques qui s'y trouvent mentionnés. L'un d'eux, et ceci donne à la baraïta un intérêt particulier, ne se retrouve nulle part ailleurs dans la littérature traditionnelle : R. Hanina, fils de R. Ismaël. La manière dont est indiqué le nom du père [1] montre qu'il s'agit ici d'un fils du célèbre R. Ismaël ben Elischa. Nous n'avons qu'une seule indication sur les fils d'Ismaël, le passage de *Moed Katon*, 28 *b*, qui relate leur mort ; ici nous aurions aussi une assertion d'un des fils de ce docteur, assertion qui serait entrée dans un Midrasch provenant de l'école de son père. Le passage, dans son contenu, porte aussi, en quelque sorte, l'estampille d'Ismaël, car c'est d'Ismaël qu'émane l'agada sur l'importance de la circoncision, aussi admise dans la Mischna (*Nedarim*, III, *fin* ; *Mekhilta*, sur Exode, XVIII, 3) : גדולה המילה ששלש עשרה בריתות נכרתו עליה.

Le nom de R. Isaac, dont l'assertion est opposée à celle de Hanina b. Ismaël, confirme aussi l'opinion qu'il s'agit ici d'une controverse empruntée au Midrasch de l'école d'Ismaël. Cet Isaac est, en tout cas, identique avec le Tanna de ce nom dont les dires, qui roulent pour la plupart sur l'exégèse halachique, ont été conservés presque uniquement dans le Midrasch de l'école d'Ismaël (*Mekhilta* et *Sifrè* [2]). En outre, il est à remarquer que ses paroles, dans la *Mekhilta* et le *Sifrè*, suivent le plus souvent celles d'Ismaël ou d'un de ses disciples, Josia et Jonathan. Cette circonstance répond bien à la teneur de notre baraïta suivant Exode rabba, où l'assertion d'Isaac est opposée à celle d'un fils d'Ismaël [3].

[1] בנו של ר' ישמעאל, et non בן ישמעאל. Cf. ר' אלעזר בנו של ר' יוסי הגלילי.

[2] Voir *Die Agada der Tannaïten*, II, 397 ; Hoffmann, *l. cit.*, 39.

[3] Peut-être ce Tanna de l'école d'Ismaël est-il identique avec Isaac b. Pinhas, dont les paroles, dans *Abot di R. Nathan*, ch. XXIX, fin, précèdent immédiatement celles de Jonathan, le disciple d'Ismaël. Parmi ces assertions d'Isaac b. Pinhas, il en est deux qui font ressortir la nécessité d'étudier à la fois les Halakhot (Mischna) et le Midrasch. Ceci concorde avec le fait qu'Isaac, comme on l'a remarqué plus haut,

D'après cela, il n'est pas douteux que la discussion agadique entre Hanina b. Ismaël et Isaac, d'après Exode rabba, ne soit un reste du Midrasch de l'école d'Ismaël sur le Lévitique (XVI, 3). Elle repose sur l'hypothèse que le mot בזאת contient une allusion au mérite exceptionnel d'Israël, en vertu duquel le grand-prêtre pouvait une fois par an pénétrer dans le Saint des Saints. Cette discussion, à laquelle se rattachaient peut-être encore d'autres explications du mot זאת, rappelle un passage de la *Mekhilta* (sur Exode, XIV, 15, p. 29 *a* et *b* de l'éd. Friedmann) qui contient une longue série d'opinions agadiques examinant en vertu de quel mérite Dieu a fendu la mer pour le salut d'Israël. La série s'ouvre par une assertion d'Ismaël, et parmi les divers motifs allégués, nous trouvons aussi la circoncision et le mérite des douze tribus (בזכות השבטים אני קורע להם את הים, בזכות המילה אני אקרע את הים). Cette analogie confirme l'hypothèse que notre baraïta est issue de l'école d'Ismaël. Il faut aussi faire remarquer que le Midrasch de l'école d'Akiba sur le Lévitique (notre *Sifra*) n'a pas les explications du mot בזאת que nous avons citées.

Dans ce passage midraschique, au sujet duquel nous venons d'établir la preuve qu'il provient de l'ancien Midrasch tannaïtique sur Lévitique, nous trouvons dans le corps de l'assertion de R. Isaac une liste des douze pierres du pectoral du grand-prêtre rangées dans l'ordre des douze tribus ou plutôt dans l'ordre des douze fils de Jacob. Quoique le passage parallèle de Pesikta rabbati ne contienne pas cette liste, nous n'avons pas de raison de douter qu'elle n'ait fait partie originellement de la baraïta. Elle forme un tout organique avec l'ensemble de l'assertion de R. Isaac. Après les mots d'introduction déjà cités plus haut, la liste commence avec cette suscription : וכסדר הזה היו נתונות, et, la liste terminée, on retrouve les phrases finales contenues aussi dans Pesikta rabbati. L'ordre dans lequel sont nommées les pierres est celui d'Exode, XXVIII, 17-20 (et XXXIX, 10-13), et les dénominations étrangères appliquées dans cette liste aux pierres doivent être considérées comme la traduction des noms bibliques. L'ordre des tribus est le même que dans Exode, I, 2, sauf que Benjamin est placé en dernier lieu, après Joseph[1]. Une liste analogue des noms des douze tribus combinés avec ceux des pierres précieuses se trouve dans le Targoum sur le Cantique

a cultivé avec prédilection le domaine de l'exégèse halachique. Voir, pour plus de détails, le début du V[e] chapitre du II[e] volume en préparation de mon *Agada der palästinensischen Amoräer*.

[1] Cf. *Sota*, 36 *a–b*. Sur les divergences des diverses sources relatives à la suite des tribus, voir Epstein, *Beiträge zur jüdischen Alterthumskunde*, I, 83-90.

des Cant., v, 14, et a été reproduite par Tobia ben Eliézer dans son commentaire du Pentateuque, *Lékah Tob*, sur Exode, xxix, 10; une autre existe dans *Nombres rabba* sur ii, 2 (ch. ii, § 7), où les drapeaux des douze tribus sont décrits en même temps que l'on indique la pierre du pectoral attribuée à chaque tribu[1]. Dans le Targoum du Cantique des Cant., les pierres sont désignées, pour la plupart, par des noms arabes, et, dans Nombres rabba, par les noms hébreux du texte biblique.

S'il est vrai, comme je le suppose, que la liste d'Exode rabba faisait partie à l'origine de l'assertion de R. Isaac, nous avons là une précieuse et ancienne explication des noms des pierres précieuses, explication se rapprochant le plus de celle des Septante. Les mots en question, altérés en partie par les copistes, n'ayant pu être expliqués jusqu'à présent d'une façon certaine, nous allons les étudier un à un et essayer d'en fixer la signification. Nous comparerons entre elles les traductions données par les Targoumim et la Peschito sur Exode, et nous y ajouterons la liste des douze pierres de l'Apocalypse (ch. xxi, versets 19-20), qui a certainement imité la liste des pierres du pectoral. Josèphe (Antiquités, III, 7, 5) et la Vulgate reproduisent simplement les noms des Septante[2].

1. Pierre de Ruben : שדרגנין (= אֹדֶם). Moussafia lit ici, avec raison, שרדנגין et prend ce mot pour le nom latin d'une pierre précieuse, *sardonyx*, sardoine. En effet, les Septante traduisent אֹדֶם par σάρδιον (Exode, xxviii, 17; xxxix, 10; Ezéchiel, xxviii, 13), tandis que Josèphe et l'Apocalypse donnent le mot σαρδόνυξ. Une forme dérivée de σαρδόνυξ est σαρδονύχιον, mot auquel K., VIII, 36 *b*, compare notre שרדנגין. Il faudrait alors admettre que שרדנגין est un adoucissement de שרדנכין. Mais peut-être la leçon originale était-elle שרדגון, qui serait identique à σάρδιον, dont le ι = י s'est transformé en ג[3]. L., IV, 513 *b*, lit le mot, sans doute par suite d'une faute d'impression, שדרגזין, et émet l'hypothèse qu'il faut lire שמרגזין, « une espèce de *smaragd* (émeraude). » On a évidemment traduit אֹדֶם par σάρδιον parce que ce mot désigne une pierre *rouge*, la cornaline, nommée *sardion* d'après la ville de Sardes.

[1] Cf. le Targoum palestinien (Pseudo-Jonathan) sur Nombres, ii, 3, 10, 18, 25.

[2] Je mentionnerai les explications de Levy et Kohut par les lettres *L* et *K*, avec l'indication du volume et de la page. *L T* désignera le Dictionnaire de Levy sur les Targoumim.

[3] Voir des exemples de ce changement de lettres dans les mots empruntés au grec dans S. Krauss, *Magazin*, de Berliner, XX, 105, où, entre autres, est cité טרגינוס = Trajanus.

Les Targoumim et aussi la Peschito [1] le rendent par le mot araméen signifiant rouge (כמוקא, כמקא, כמקן).

2. Pierre de Siméon : שימפוזין (= פטדה). Ni L. ni K. n'ont ce mot, qui ne peut être expliqué qu'à l'aide d'une correction, d'ailleurs facile. Les deux premières lettres שי sont une corruption de טר (ce qui arrive souvent, car le ו devient facilement י et le ט se change aisément en ש). La forme טרמפוזין n'est autre chose que τοπάζιον, nom donné par les Septante à la seconde pierre. Le מ paraît avoir été intercalé devant le פ, comme cela a lieu dans סמבטיון = σαββατίων, et סמפירינון = σαπφείρινον [2]. Peut-être le π, dans τοπάζιον, était-il prononcé fortement, ce qui amena l'intercalation de מ (cf. l'insertion de נ, en araméen, dans des mots tels que מנדעא = מדעא). Le second ו dans טרמפוזין est l'équivalent de l'α dans τοπάζιον, ce qui arrive fréquemment pour les mots empruntés au grec (cf. מוקדון = Μακεδών) [3]. La traduction de פטדה par topaze s'explique par la similitude de son. La topaze étant une pierre d'un jaune d'or, les Targoumim traduisent par ירוקא, ירקתא, ירקן ; le Targoum sur Job, XXVIII, 19, dit מרגלא ירקא. D'après ces mots, il faut peut-être ajouter, dans la Peschito sur Job, XXVIII, 19, à מרגניתא l'épithète de « jaune ». Dans Ezéchiel, XXVIII, 13, la Peschito traduit פטדה par קרכדנא, mot dont nous parlerons encore, tandis que P. sur Exode rend פטדה, dans les deux passages, par זרגא, probablement synonyme du ירקא des Targoumim ; זרגא désigne la couleur vineuse entre le rouge et le jaune safran (Payne-Smith, *Thesaurus*, col. 1154 ; Löw, *Aramäische Pflanzennamen*, 215).

3. Pierre de la tribu de Lévi : דיוקינתין (= ברקת). L., I, 402 *a*, et K., III, 53 *b*, expliquent le mot à bon droit par ὑάκινθος [4]. Le nom de cette pierre se rencontre ailleurs dans la littérature midraschique. Nous le trouvons, parmi les douze pierres, chez Symmachus, qui traduit constamment תרשיש par ὑάκινθος [5], et dans l'Apocalypse, où elle occupe la onzième place. D'après les Septante, ce n'est pas l'hyacinthe, mais l'émeraude qui est l'équivalent de ברקת. Les Targoumim reproduisent le mot hébreu sous la forme araméenne (ברוקא, ברקתא, ברקן), de même la Peschito

[1] Dans Ez., XXVIII, 13, P. traduit אֹדֶם par סרדון = σάρδιον.

[2] Cf. d'autres exemples dans Schürer, *Theologische Abhandlungen* (Fribourg en Brisgau, 1892), p. 52.

[3] Cf. *REJ.*, XXVI, 63.

[4] Au sujet de la transformation du son initial ד en ר, voir Krauss dans la *Byzantinische Zeitschrift*, II, 503. La traduction syrienne des Hexaples rend ὑάκινθος par יוקנתא ; voir Field, *Hexapla*, sur Ezéchiel, I, 16, et X, 9. Dans Cantique des Cantiques, V, 14, il y a אוקרינתון. Cf. Payne-Smith, col. 1584.

[5] Voir Field, *l. cit.*

(ברקא) ; Symmachus le traduit par le mot grec κεραύνιος [1]. L'idée de *pierre fulgurante* existait certainement dans l'esprit de ceux qui ont traduit par émeraude ou hyacinthe.

4. Pierre de la tribu de Juda : ברדינן (= נפך). Ce mot ne se retrouve nulle part ailleurs. Cependant, il est probable qu'on doit le lire ברדינן et qu'il est identique avec וורדינן, qui, d'après jer. *Demaï*, 22 *b*, est la traduction de שמן ורד, « huile de rose. » La transmutation des lettres initiales ב et ו est fréquente dans le langage palestinien (cf. בא = הוא = אבא). Comme nom de pierre précieuse, le mot signifie ῥόδινον « la rose ». Cette explication de L., I. 262 *a*, est préférable à celle de K., II, 186 *b* (πράσινος). Les Septante traduisent נפך par ἄνθραξ, ce que saint Jérôme traduit par *carbunculus*. L'anthrax ou carbunculus s'appelait aussi chez les Romains carchedonius [2] ; de là vient que dans l'ancien Targoum palestinien (Targoum des fragments) נפך est rendu par כרכדנא [3] (lire כרכדנא = carchedonius). Les deux autres Targoumim sur l'Exode et le Targoum sur Ezéchiel, XXVIII, 13, rendent נפך par « émeraude. » Moussafia lit, dans Exode rabba, au lieu de ברדינן, ברכדן, sans doute sur la foi du Targoum palestinien, et nullement d'après un manuscrit.

5. Pierre de la tribu d'Issachar : כנפרינן (= כפיר). La traduction de l'hébreu כפיר par le nom grec identique se trouve aussi dans les Septante (σάπφειρος [4]). Chez les Juifs palestiniens, ce n'est pas le nom grec de la pierre lui-même qui fut adopté, mais son dérivé σαπφείρινον ; au lieu de redoubler le π, on intercala un נ (voir n° 2). Dans notre passage, on a mis exceptionnellement כ pour נ, trompé peut-être par l'analogie des mots étrangers commençant par כנ (כנהדרין, כניגור, כנקלישוס). Outre כנפרינן, on trouve aussi כפרינן (voir LT., II, 184 *b*) [5]. Le Targoum de Babylone (Onkelos sur Exode, XXVIII et XXXIX, et Targ. sur Ezéch., XXVIII, 13) traduit כפיר par שבזיז. Ce mot ne se retrouve pas en dehors de la littérature des Targoumim (voir LT., II, 446 *a-b*). Ce n'est peut-être qu'une transformation populaire de כפיר.

6. Pierre de la tribu de Zabulon : אכמרגדין (= יהלום). C'est une forme, inusitée partout ailleurs, de אזמרגדין (formes latérales : אזמרגדא, זמרגד, אזמירד). Nous avons déjà fait la remarque que les

[1] Voir Field, sur Exode, XXVIII, 20, d'après la 64e épître de saint Jérôme : « Symmachus dissentit in smaragdo ceraunium pro eo transferens. »

[2] Voir Sachs, *Beiträge*, I, 24 ; K., IV, 198 *b*.

[3] Également cité dans l'*Aroukh*, *s. v.* בדכך.

[4] Dans Josèphe, σάπφειρος a changé de place avec ἴασπις, qui suit.

[5] Le Targoum fragmentaire sur Exode, XXVIII, 18, a סנפולינא, mot dont il faut rapprocher le syriaque ספילא.

Septante et les textes qui en dérivent traduisent par « émeraude » le nom de la troisième pierre (ברקת). Onkelos et le Pseudo-Jonathan sur Exode rendent le nom de la quatrième pierre (נפך) par « émeraude. » Dans le Targoum fragmentaire sur Exode, XXVIII, 19, la neuvième pierre (אחלמה) devient une émeraude. On voit qu'il ne s'est pas établi à ce sujet de tradition fixe. En ce qui concerne יהלום, ce mot est traduit dans les Septante par ἴασπις. Le Targoum fragmentaire a, par erreur, עין עגלא pour le nom de la sixième pierre, et זמרגדין pour la neuvième. Comme le prouvent les deux autres Targoumim et la Peschito, עין עגלא est la traduction du nom de la neuvième pierre; זמרגדין occupe donc, dans le Targoum fragmentaire, la place de עין עגלא. L'ancien Targoum palestinien a donc traduit יהלום par émeraude, et en cela notre baraïta de l'école d'Ismaël est d'accord avec lui : c'est une nouvelle preuve de l'ancienneté de cette baraïta[1]. Le Pseudo-Jonathan traduit יהלום par כדכודין. Ce mot ne me paraît pas identique avec le כרכדנא employé par le Targoum fragmentaire pour le n° 4, mais, comme je le crois, c'est le pluriel du כדכוד d'Isaïe, LIV, 12, et d'Ezéch., XXVII, 16. Or, il faut se rappeler que dans les Septante, כדכוד, LIV, 12, est traduit par ἴασπις (de même, la Peschito, *a. l.*, a ארספון). Onkelos (et, par suite aussi, le Pseudo-Jonathan sur Nombres, II, 10) traduit יהלום par סבהלום ; de même, le Targoum sur Ez., XXVIII, 13. Ce mot, pas plus que le שבזו mentionné plus haut, ne se retrouve nulle part ailleurs.

7. Pierre de la tribu de Dan : כוהלין [= לשם][2]. Ce mot, qui ne se retrouve plus comme nom d'une pierre précieuse (excepté dans la liste du Targoum sur le Cantique des Cantiques, V, 14, où le mot נפך est rendu par כחלי), doit, d'après L., II, 314 *b*, et K., IV, 215 *a*, avoir du rapport avec le כוחלא, *stibium* (Kohol), et désigner une pierre de la couleur du *stibium*. Il est peu probable que cela soit exact. Je propose une autre explication, qui s'appuie sur le témoignage des Targoumim. Onkelos aussi bien que le Pseudo-Jonathan traduisent לשם par קנכירי, קנכירין = κεγχριαῖον (LT., II, 372 *b*), c'est-à-dire une pierre de la grosseur d'un grain de mil. Le mot ne se retrouve pas ailleurs, mais la Peschito aussi traduit לשם par קנכנין, identique avec קנכרין, le ר s'étant changé en נ. Par suite d'une autre transformation et d'une autre trans-

[1] La Peschito sur Ez., XXVIII, 13, traduit aussi יהלום par זמרגדא, tandis que dans les deux passages de l'Exode elle a נקינתא.

[2] On explique que cette pierre a été attribuée à la tribu de Dan à cause de la similitude de son nom avec la ville de לשם (Josué, XIX, 47 ; ailleurs ליש, dans Juges, XVIII, 27), qui fut conquise par la tribu de Dan et appelée par elle Dan; voir Raschi sur Juges, XVIII, 27.

cription de κ et χ (כ et ח, au lieu de ק et כ), le mot κεγχριαῖον ou κέγχρινον est devenu כנחלין, d'où, par une faute de copiste, כוחלין. Les Septante traduisent לשם par λιγύριον (Josèphe, λιγυρός ; Vulgate, ligurius), pierre de l'espèce de l'hyacinthe ; le Targoum fragmentaire a זוזין, mot qui ne se retrouve plus comme nom de pierre.

8. Pierre de la tribu de Nephtali : אבאטס (= שבו). Déjà Moussafia lit correctement אכאטס et le traduit par « agate » ; de même, L., I, 72 *b*, et K., I, 73 *b*. Ici, notre baraïta est de nouveau d'accord avec les Septante, qui traduisent שבו par ἀχάτης [1]. Le Targoum fragmentaire sur Exode, XXVIII, 19, traduit שבו par בירזלין (LT., I, 115 *a*), qu'il faut lire, en tout cas, בירולין (= βηρύλλιον). La Peschito a קרכדנא (voir plus haut, n° 4), et Onkelos (et, à son exemple, le Pseudo-Jonathan) טרקיא « pierre de Thrace », et non « türkis », comme LT., I, 322 *b*, et K., IV, 95 *b*, l'admettent, contrairement à Moussafia, car *türkis*, en italien, turchese, en français, turquoise, est une dénomination moderne.

9. Pierre de la tribu de Gad : הרמוסין (= אחלמה). Le mot ne se retrouve pas ailleurs. Moussafia lit הרמיסין, mais n'explique pas le mot. L., I, 465 *b*, l'explique par αἱματίτης « sanguine » ; K., III, 202 *a*, corrige en הרמינטון, qui serait identique à אמיינטון, ἀμίαντος, amiante. A moins de le corriger, le mot est certainement inexplicable ; le mieux est d'admettre que le mot était originellement une transcription ou une altération de ἀμέθυστος, mot par lequel les Septante rendent שבו ; il y avait donc primitivement quelque chose comme אמסיסטון. Peut-être le nom populaire de l'améthyste était-il עין עגלא, « œil de génisse », mot par lequel on traduit שבו dans les Targoumim et la Peschito.

10. Pierre de la tribu d'Aser : קרומטיסין (= תרשיש). Le mot ne se retrouve pas ailleurs (L., IV, 382 *a*, dit : « pierre de couleur, peut-être χρωμάτιον »; K. ne donne pas le mot). Les Septante ont χρυσόλιθος. Peut-être notre mot doit-il être ramené à cette dernière forme et était-il primitivement כרוסליטין [2]. Les Targoumim ont partout כרום ימא, expression qui ne se rencontre pas ailleurs et dont la première partie est, sans aucun doute, le grec χρῶμα, par conséquent, « couleur de la mer ». Cette explication repose naturellement sur le fait qu'on donnait à תרשיש la signification de « mer » ; c'est ainsi qu'on peut aussi expliquer la traduction des Septante par « chrysolithe » si, ce qui est, d'ailleurs, douteux, il faut considérer cette pierre comme une pierre d'un vert transpa-

[1] Chez Josèphe, ἀχάτης a changé de place avec ἀμέθυστος, qui suit.

[2] Peut-être dans la Peschito sur Ezéch., XXVIII, 13, l'avant-dernière pierre קרוסטללוס doit-elle se lire קרוסלטוס (= כרוסליטוס).

rent. La Peschito conserve le terme hébreu תרשיש, ce que les Septante font aussi parfois. Nous avons déjà fait remarquer plus haut (n° 3) que Symmachus traduit תרשיש par ὑάκινθος.

11. Pierre de la tribu de Joseph : פראלוקין (= שהם). Ce mot ne se retrouve pas ailleurs. L., IV, 96 *b*, l'explique par λευκόν [1]. K., VI, 407 *b*, le rapproche, à tort, de פרוזא, mentionné dans la liste du Targoum du Cantique et dans Tobia ben Eliézer. Il est probable que פראלוקין est le mot παράλευκον, « mélangé de blanc », ou περίλευκον, « blanc tout à l'entour ou sur le bord ». Cette épithète correspond à la description de l'onyx. Ainsi Riehm, dans son *Handwörterbuch des biblischen Alterthums*, art. *Edelsteine* (col. 290 *a*), dit : « On donne le nom d'onyx à des chalcédoines ayant un fond de diverses couleurs sombres ; la pierre a des parties blanches ou, du moins, plus claires, parallèles à la surface. Ce nom est surtout attribué à la pierre où des couches claires alternent avec beaucoup de parties sombres, donnant une impression de nuances harmonieuses. Il est aussi employé pour des pierres où des taches sombres sont enchâssées par une ou plusieurs lignes circulaires plus claires, de la forme d'un œil ». Les Septante, à la vérité, traduisent שהם par βηρύλλιον et le mot ישפה, qui suit, par ὀνύχιον [2], mais il résulte de Josèphe et de la Vulgate que c'est le contraire qui est exact ; Josèphe traduit שהם par ὄνυξ et ישפה par βήρυλλος ; la Vulgate a *onychius* et *beryllus*. Dans les autres passages où on trouve שהם, les Septante traduisent diversement : Exode, xxviii, 9, et xxxv, 27, σμάραγδον : *ibid.*, xxv, 7, et xxxv, 9, σάρδιον ; Genèse, ii, 12, πράσινος. Dans Job seulement, xxviii, 16, שהם est traduit par ὄνυξ. Il est remarquable que les Targoumim aient traduit, dans la liste des douze pierres, le mot שהם par béryl, c'est-à-dire conformément à l'interversion inexacte des Septante. Onkelos a בורלא, le Targoum fragmentaire בדולחא, qu'il faut sans doute remplacer par בורלחא, et le Pseudo-Jonathan a בורלוות חלא ou (xxxix, 13) בורלת חלא, « béryl de sable ». La Peschito aussi traduit שהם par ברולא. Ailleurs aussi, les Targoumim traduisent שהם par בורלא ou בורלין. Ainsi, Exode, xxv, 7 ; *ibid.*, xxviii, 9 (où, dans le Pseudo-Jonathan, דכולא est une altération de דבורלא) ; *ibid.*, xxxv, 9 ; *ibid.*, xxxv, 27 (où le Pseudo-Jonathan a aussi בורלות חלא) ; Genèse, ii, 12 ; Job, xxviii, 16. La Peschito a aussi partout ברולא. L'identification de שהם avec le béryl était donc généralement adoptée.

12. Pierre de la tribu de Benjamin : מרגליטס (= ישפה). C'est évidemment μαργαρίτης ou μαργαρῖτις. C'est le seul cas où l'expres-

[1] L. dit, par erreur : « pour le mot biblique ישפה », au lieu de שהם.
[2] De même les Septante sur Ezéch., xxviii, 13.

sion désignant la perle est ainsi écrite. Elle est ordinairement écrite מרגלית, מרגליתא, מרגניתא[1]. Dans notre liste, il ne s'agit naturellement pas de la perle, mais d'une pierre portant son nom (μαργαρίτης χερσαῖος, « perle du continent », valant trois fois le prix de l'or pur, d'après Arrien et Élien). Les Septante, comme il a été remarqué au n° 11, traduisent ישפה par béryl, d'après la version confirmée par Josèphe et la Vulgate. Le Targoum fragmentaire, c'est-à-dire le Targoum palestinien le plus ancien, est ici d'accord avec notre baraïta et traduit par מרגליתא. Onkelos traduit par פנטרי (פנטירי), « pierre tachetée comme une panthère. » De même, la liste dans le Targoum sur le Cantique, v, 14, et sur Nombres, II, 25, a le mot אפנטור. Le Pseudo-Jonathan combine à sa manière les deux traductions; il a מרגנית אפנטורין. La Peschito maintient, comme pour תרשיש, le terme hébreu ישפה. Cependant, il faut noter que dans Ezéch., XXVIII, 13, la Peschito nomme מרגניתא la dernière pierre. Cela provient de ce que, parmi les pierres du pectoral, מרגניתא est nommé comme étant la dernière pierre. Mais dans Ezéchiel, ישפה n'est pas à la fin de la liste.

Dans cette étude des diverses pierres du pectoral, je n'ai pas utilisé la liste du Targoum sur Cantique des Cant., v, 14, parce que celle-ci n'est pas conforme à la tradition exégétique primitive, mais, en vue des temps postérieurs, donne les noms des pierres d'après leur dénomination arabe. Le Targoum samaritain n'a pu être utilisé davantage pour établir l'ancienne tradition; celui-ci, au lieu des noms des pierres, indique quatre couleurs et trois nuances différentes pour chacune, savoir : rouge (סמוק, סמק, סמקמק), noir (חכום, חכם, חכמכם), vert ou jaune (ירוק, ירק, ירקרק), blanc (אברבר, אבר, עואר)[2].

Si maintenant nous reconstituons la liste des pierres précieuses mentionnées dans le fragment du Midrasch provenant de l'école d'Ismaël, d'après les identifications certaines ou probables que nous avons faites, nous aurons la série suivante :

1. σάρδιον. 2. τοπάζιον. 3. ὑάκινθος. 4. ῥόδινον. 5. σαπφείρινον. 6. σμάραγδος. 7. κέγχρινον (κεγχριαῖον). 8. ἀχάτης. 9. ἀμέθυστος. 10. χρυσόλιθος (?). 11. παράλευκον (= ὄνυξ, ὀνύχιον). 12. μαργαρίτης.

Les numéros 1, 2, 5, 6, 8, 9, 10 se trouvent aussi dans les Septante; le n° 3 est confirmé par l'Apocalypse et par Symmachus; les n^{os} 7 et 12 se trouvent dans les Targoumim; le n° 11 est identique au fond, sinon pour la forme, avec le terme usité dans les

[1] Le ט se trouve dans l'expression composée אולומרגליטין = ὁλομαργαρίτης; voir *Pesikta*, 4 *b*, et la remarque de Buber, *a. l.*

[2] Voir, dans Kohn, *ZDMG.*, XLVII, 654, les variantes de cette traduction samaritaine d'Exode, XXVIII, 17–20.

Septante. Seul le n° 4 n'est pas confirmé par un autre texte[1]. En tout cas, il est hors de doute que la liste des noms grecs de pierres précieuses conservée dans Exode rabba n'est pas due à l'arbitraire d'un agadiste d'époque récente, mais provient d'une source ancienne, qui, pour la signification des pierres précieuses de la Bible, s'appuie sur l'ancienne tradition exégétique conservée dans les traductions grecques et araméennes de la Bible ainsi que dans l'Apocalypse. Comme fragment d'un Midrasch provenant de l'école d'Ismaël, cette liste fait connaître les opinions ayant eu cours en Palestine au milieu du IIe siècle sur la signification des noms des pierres précieuses. Le témoignage de ce Midrasch est d'autant plus important que nous ne connaissons pas, pour ces noms, les traductions d'Aquila et de Theodotion et que nous n'avons la traduction de Symmachus que pour deux d'entre ces pierres.

Budapest, juin 1894.

W. BACHER.

[1] D'après la leçon de Moussafia seule, le n° 4 est identique avec le terme employé par l'Apocalypse, la Peschito et l'ancien Targoum palestinien.

ÉTUDES TALMUDIQUES

I

UNE MESURE RELIGIEUSE RELATIVE A LA MEZOUZA ET PRISE LORS DE PERSÉCUTIONS.

Le Talmud, en parlant des persécutions, emploie indifféremment le mot סכנה (danger) et le mot שמד (extermination), comme si ces deux termes étaient synonymes. Cela provient, sans nul doute, de ce que, pour le Talmud, à l'époque où les Juifs furent persécutés par les Grecs et les Romains, celui qui voulait observer sa religion était en danger de mort et que le peuple d'Israël était menacé d'extermination.

Les docteurs, au lendemain de la chute du Temple, comprirent que les Juifs ne pouvaient plus résister aux Romains. Alors, pour empêcher la destruction complète du peuple, ils décidèrent dans une grande assemblée, tenue à Lydda dans la maison d'un personnage nommé Nitza, que si un Israélite, sous menace de mort, était contraint de transgresser une loi négative de la Tora, il devait le faire pour sauver sa vie, mais que, plutôt que de se livrer à l'idolâtrie ou de se rendre coupable d'un inceste ou d'un meurtre [1], il devait se faire tuer. Cette assemblée, en prenant une telle décision au sujet des lois négatives, n'avait pas à délibérer sur les commandements positifs, qui sont bien moins rigoureux [2].

Cependant, pour certains commandements positifs, dont quelques-uns sont d'institution rabbinique, des prescriptions spéciales furent édictées par les docteurs, afin d'éviter les dangers qu'une ère de persécution pouvait faire naître. Ainsi une *baraïta* dit [3] :

[1] *Sanhédrin*, 74 *a*.
[2] Voir יד מלאכי, 515.
[3] *Tosefta Meguilla*, III. Voir *Menahot*, 32 *b*. Dans ce traité, après les mots ושל בית מונבז המלך היו עושין כן בפונדקאות, il y a cette addition : « en

התולה מזוזתו בתוך פתחו סכנה ואין בה מיצוה. נתנה במקל ותלאה אחורי הדלת סכנה ואין בה מצוה ושל בית מונבז המלך היו עושין כן בפונדקאות : « Si quelqu'un suspend sa *mezouza* dans l'espace vide de la porte (entre les deux poteaux — et non sur le poteau de la porte, comme le prescrit la Tora), il y a danger, sans que le devoir soit accompli ; si l'on met la mezouza dans un bâton creux et qu'on la suspende derrière la porte, il y a danger sans que le devoir soit accompli. Quand la famille royale de Monabaze voyageait, elle avait l'habitude de faire ainsi dans les auberges où elle descendait. »

D'abord, de quel danger s'agit-il ici, et pourquoi la baraïta emploie-t-elle l'expression : « sans que le devoir soit accompli », au lieu de la formule ordinaire פסולה : « la mezouza est défectueuse ? »

D'après les commentateurs, la baraïta parle d'un danger matériel : la maison ne sera pas gardée des démons et des mauvais génies, si la mezouza n'est pas placée selon la prescription de la loi (sur le poteau de la porte) ; ou bien, si la mezouza se trouve dans un bâton derrière la porte, on pourra se blesser en se heurtant contre le bâton contenant la mezouza [1]. Mais il est fort peu probable que la mezouza soit considérée par la Mischna et la baraïta comme une amulette, ayant la vertu d'éloigner les démons. En effet, ni la Mischna, ni la baraïta, ni le Talmud de Jérusalem n'attribuent cette efficacité à la mezouza. Le Talmud de Jérusalem rapporte seulement l'historiette bien connue où Juda le Saint envoya une mezouza à Artaban, roi des Parthes, le dernier représentant de la dynastie des Arsacides (216-226), en lui disant que cet objet veillerait sur lui pendant son sommeil [2].

Cette anecdote prouve-t-elle que les Juifs palestiniens considéraient la mezouza comme une amulette ? En tout cas, elle ne peut témoigner de l'opinion de Juda le Saint, car au lieu de רבינו הקדוש, il faut lire רב (Rab), docteur babylonien qui fut l'ami d'Artaban [3], tandis que nulle part le Talmud ne dit que ce souverain ait été l'ami de Juda le Saint.

souvenir de la mezouza ». Le Talmud de Jérusalem (*Meguilla*, IV, 12) a la version ושל בית מלוון היו עושין כן בפולמסיות ; les mots זכר למזוזה ne s'y trouvent donc pas.

[1] Raschi et Tosafot, *Menahot*, 32 *b*.

[2] J. *Péa*, I, 1 ; Midrasch Rabba sur la Genèse, ch. xxxv. Les *Scheeltot* font suivre ce texte d'une addition : « Tout de suite un démon entra dans le corps de la fille d'Artaban. Comme aucun médecin ne pouvait la guérir, Artaban mit la mezouza sur la porte, le démon s'enfuit et Juda le Saint garda la perle ». Ce n'est qu'une interpolation, car le texte du Talmud de Jérusalem est rédigé en araméen et ce morceau est en hébreu.

[3] *Aboda Zara*, 10 *b*.

Il est vrai que la *Mekhilta*, en certains endroits, dit de la mezouza qu'elle préserve les maisons des mauvais génies, et cependant l'auteur de cet ouvrage, R. Ismaël, qui vivait à la fin du Ier siècle et au commencement du IIe, était palestinien [1]. Mais on sait que, si le premier rédacteur de la Mekhilla a été R. Ismaël, cet ouvrage n'en fut pas moins revu et remanié longtemps après la mort de son auteur, car elle rapporte les opinions de docteurs postérieurs à R. Ismaël. Bien plus, la Mekhilla ayant été, suivant M. Weiss[2], rédigée et mise en ordre par Rab en Babylonie, il est presque certain que des agadot et des idées babyloniennes y ont été introduites. Le passage relatif à la mezouza peut être une de ces additions.

Un autre passage du Talmud semble aussi donner à croire que les Palestiniens professaient cette opinion. Il est ainsi conçu : « Le prosélyte Onkelos, fils de Kalonymos, étant poursuivi, pour sa conversion, par les Romains et ayant été pris par eux, toucha une mezouza qu'il aperçut à la porte d'une maison devant laquelle il passait. Les Romains lui ayant demandé ce qu'il faisait, Onkelos leur fit à peu près la même réponse que Juda le Saint avait faite à Artaban : la mezouza possède la vertu rare de protéger les habitants de la maison [3]. » Mais ce récit peut, à la rigueur, prouver le contraire, car, ainsi que le suppose avec vraisemblance un commentateur, Onkelos lui-même pouvait ne pas attribuer une telle vertu à la mezouza ; c'était pour rehausser le peuple d'Israël aux yeux des Romains qu'il avait ainsi parlé [4], s'appropriant, pour la circonstance, l'opinion des Babyloniens, qui seuls, comme le dit formellement le Talmud babli, attribuaient cette efficacité à la mezouza [5]. D'ailleurs, l'anecdote, au moins sous sa forme présente, est d'origine babylonienne, témoin le nom d'Onkelos.

[1] *Mekhilta*, sect. Bo, ch. XI : והלא דברים קל וחומר ומה אם דם פסח מצרים הקל שאינו אלא לשעה ואינו נוהג ביום ובלילה, ואינו נוהג לדורות נאמר בו ולא יתן המשחית, מזוזה שהיא חמורה שיש בה עשרה שמות מיוחדין ונוהגת ביום ובלילה ונוהגת לדורות על אחת כמה וכמה שלא יתן המשחית אלא מי גרם עונותינו שנאמר כי עונותיכם היו מבדילים ביניכם ובין אלהיכם וחטאתיכם הסתירו מכם פנים משמוע.

[2] Introduction à son édition de la *Mekhilta*, Vienne, 1865.

[3] *Aboda Zara*, 11 *a*.

[4] Voir dans Maïmonide, הל' מזוזה, ch. v, 4, le commentaire כסף משנה, qui dit au nom de R. Moïse Cohen, l'adversaire de Maïmonide sur le terrain de la Halakha : דבמסכת עבודה זרה (11 *a*) מהא דאמר אונקלוס לגונדא דרומאי כי הקב"ה עושה המזוזה לשמור ישראל מבחוץ, ויש לדחות דאונקלוס הוא דאמר להו לאחשובינהו לישראל.

[5] *Menakot*, 32 *b* : רב חנינא מסורא אמר כי היכי דתינטריה ; voir aussi *Pesahim*, 4 *b* : מזוזה חובת הדר היא, d'après l'explication de Raschi. Cf. le même commentaire sur *Baba Mecia*, 102 *b*.

Les docteurs babyloniens eux-mêmes ne considéraient pas tous la mezouza comme une amulette, et ceux qui le croyaient savaient fort bien que la mezouza a pour but de rappeler à l'israélite ses devoirs envers Dieu. Mais ces docteurs, bien que n'y croyant pas eux-mêmes, ont laissé croire au public que la mezouza avait le pouvoir de protéger les maisons contre les démons, parce qu'à cette époque, comme cela ressort d'une parole de R. Nathan, qui était d'origine babylonienne [1], les Juifs de la Babylonie n'observaient pas bien le devoir de la mezouza. Comme, d'un autre côté, ils croyaient probablement, à cette époque, aux mauvais génies, il n'est pas impossible que plusieurs d'entre eux, pour se garder contre les démons, aient mis en usage les moyens employés par leurs dominateurs, les Guèbres ou Parsis, sectateurs de Zoroastre [2], et que les docteurs, pour empêcher les coutumes des païens de s'introduire chez les Israélites, n'aient pas mieux demandé que de faire croire que la mezouza avait plus d'efficacité que les amulettes.

Ainsi donc, ni la Mischna, ni la Tosefta, ni le Talmud de Jérusalem ne paraissent considérer la mezouza comme une amulette, et, par conséquent, le mot « danger » employé dans notre Tosefta ne peut nullement signifier le danger que les mauvais génies et les démons font courir aux hommes.

Quant à l'explication des tosafistes, qui prétendent que ce mot veut dire « danger de se blesser », si l'on met la mezouza dans un bâton creux derrière la porte, elle ne résiste pas à un examen sérieux. Il faut donc trouver une autre explication.

En plusieurs endroits, le Talmud montre que, même dans les temps les plus malheureux des persécutions religieuses, sous les Grecs et les Romains, les Israélites, menacés de mort s'ils accom-

[1] *Berakhot*, 47 *b* : תנו רבנן איזהו עם הארץ... רבי נתן אומר כל שאין מזוזה על פתחו. En plusieurs autres endroits, le Talmud exhorte à l'observation des tefilin, des çiçit et de la mezouza, ce qui laisse supposer que ces trois commandements étaient mal observés par les Juifs de la Babylonie.

[2] Voir *Yoma*, 11 *a*, où il est dit : Abaïa demanda à R. Safra : « Pourquoi ne met-on pas de mezouza sur les portes de la ville de Mahouza, dont la majorité des habitants est juive ? » Après différentes réponses de R. Safra, Abaïa lui-même répondit : « Parce qu'il y a danger à le faire. » Raschi explique que ce « danger » était que le roi pût croire à des sortilèges opérés par les Juifs dans cette ville. Mais, si l'on considère les moyens employés par les sectateurs de Zoroastre pour éloigner les mauvais génies de la maison, on peut dire que le « danger » n'était nullement dans l'apparence de sortilège, mais provenait de ce qu'en mettant la mezouza, qui contient l'affirmation de l'unité de Dieu, les Israélites pouvaient paraître protester contre la croyance dualiste des sectateurs de Zoroastre, qui dominait alors en Babylonie. Mettre des mezouzot aux portes d'une ville aussi importante que Mehouza, c'était exposer les Juifs de la Babylonie à un grand danger, surtout à l'époque du docteur Abaïa, c'est-à-dire sous Sapor II, qui n'était pas tendre pour les Juifs.

plissaient des devoirs religieux, employaient toute sorte de ruses pour tromper la vigilance des persécuteurs.

1° On se servait de signes de ralliement pour l'accomplissement des devoirs qui demandaient à être remplis en société. Ainsi une baraïta dit : קול רחים בבורני שבוע הבן שבוע הבן, אור הנר בברור חיל נישתה שם נישתה שם : « Les moulins à mains résonnent-ils à Bourni, c'est qu'il y a une circoncision ; voit-on la lumière briller à Berour-Haïl, c'est qu'il y a un festin (de noce) [1]. » Ces signes de ralliement, en usage pendant les persécutions, survécurent à ces persécutions, probablement pour rappeler ces temps malheureux [2].

2° On correspondait, quand il le fallait, au moyen de phrases ou de lettres énigmatiques. Lorsqu'on eut défendu de fixer la néoménie, Juda le Saint envoya secrètement Hiyya à En-Tob, en le priant de lui faire savoir si sa mission était bien accomplie, et cela par cette phrase énigmatique : דוד מלך ישראל חי וקיים. « Que David, roi d'Israël, vive éternellement [3]. » De même, pendant les persécutions religieuses qui eurent lieu sous Gallus (351-354), les rabbins, pour informer les Babyloniens qu'ils avaient décidé de déclarer l'année embolismique, leur envoyèrent une lettre analogue, afin de dépister les recherches [4].

3° On se servait parfois de procédés légaux, pour empêcher les décrets iniques des persécuteurs d'être exécutés. Ainsi, lorsque les Romains défendirent aux docteurs de donner l'investiture, menaçant de mort celui qui la donnerait et celui qui la recevrait et condamnant à la destruction la ville et les alentours de la ville où l'investiture serait donnée, Juda ben Baba, qui voulait donner l'investiture à cinq docteurs, s'installa entre deux hautes montagnes situées à égale distance des deux villes d'Ouscha et de Schefaram. Les Romains ne purent exécuter que la première partie de leur décret [5].

4° Dans certains cas, le peuple, pour échapper aux persécutions, avait la liberté d'enfreindre les prescriptions les plus antiques des rabbins, tandis que les docteurs refusaient d'abolir ces institu-

[1] *Sanhédrin*, 32 *b* ; j. *Ketoubot*, I, 5 ; *Meguillat Taanit*, 6.

[2] J. *Ketoubot*, *ibid.* : אף על פי שבטל השמד המנהג לא בטל...

[3] *Rosch Haschana*, 25 *a*. Pour nous, Juda le Saint faisait ainsi allusion à R. Hiyya, qui était secrètement son adversaire (voir *Killaïm*, à la fin, *Horiot*, 11 *b*, et *Moëd Katan*, 16 *b*). C'est pourquoi le Nassi, ne pouvant assister à la fixation de la néoménie et R. Hiyya devant le remplacer, il lui donna comme mot d'ordre cette phrase significative : « Que les Patriarches (נשיאים), qui sont les descendants de David, vivent éternellement », c'est-à-dire leur autorité existera toujours, ainsi que Dieu a assuré à David et à ses descendants que leur trône durera à jamais, comme le soleil et la lune (Psaumes, LXXXIX, 37-38), et personne ne pourra rien contre leur autorité.

[4] *Sanhédrin*, 12 *a*.

[5] *Ibid.*, 14 *a*.

tions, fût-ce momentanément. Ainsi, d'après une règle très ancienne, le mariage d'une vierge devait avoir lieu le quatrième jour de la semaine, pour que, si le mari avait une accusation à porter contre la jeune femme, il pût la formuler dès le lendemain devant le tribunal, qui tenait régulièrement ses assises le jeudi [1]. Au dire des rabbins, pendant les persécutions que les Grecs firent subir aux Juifs à l'époque des Macchabées, un chef civil ou militaire usa du *jus primæ noctis* [2]; le peuple, pour éviter cette souillure, changea le jour du mariage. Les rabbins ne s'opposèrent pas à cette modification, mais ils n'y donnèrent pas non plus leur adhésion, ne voulant pas, même momentanément, abolir une institution des docteurs consacrée par le temps [3].

5° Pour éviter des dangers pendant les persécutions, les docteurs renonçèrent à une institution des plus importantes. Lorsqu'un homme et une femme se présentaient devant le tribunal et demandaient le divorce, le scribe devait écrire l'acte de divorce, et les témoins qui signaient cet acte devaient être sûrs de l'authenticité de ces noms [4]. Cependant, comme cette formalité nécessitait des recherches et que, pendant les persécutions, ces recherches auraient pu révéler aux agents de l'autorité qu'on voulait appliquer la loi du divorce, les docteurs établirent que, pour le divorce, il fallait, en ce qui concerne les noms, avoir confiance dans le dire du mari [5].

6° Pour éviter un danger pendant les persécutions, les docteurs abolissaient les défenses (גזירות) qu'ils avaient faites pour sauvegarder les préceptes de la Tora. Ainsi, ils avaient interdit de couvrir les tentes élevées pour la fête des Tabernacles avec des planchettes

[1] Mischna *Ketoubot*, I, 1.

[2] *Ketoubot*, 3 *b*; jer. *ibid.*, I, 5; *Meguillat Taanit*, ch. VI.

[3] *Ketoubot*, *ibid.*

[4] *Baba Batra*, 167 *b*.

[5] *Guittin*, 66 *a* : תנא דבי רבי ישמעאל בשעת הסכנה כותבין ונותנין אף על פי שאין מכורין. D'après Raschi, les mots בשעת הסכנה se rapportent à un moribond; il est urgent que le divorce ait lieu tout de suite, car autrement la femme pourrait rester abandonnée (עגונה). Dans ce cas, il est permis de faire l'acte de divorce, sans vérifier les noms des intéressés. Mais si le Talmud parlait de ce cas, il aurait employé le mot במסוכן, qui sert habituellement à désigner un agonisant, tandis que les mots בשעת הסכנה désignent ordinairement le danger provenant de persécutions religieuses. C'est sans doute pour cela que Maïmonide donne ici aux mots בשעת הסכנה leur sens habituel. Voir שו"ת ב"ח החדשות citées dans הגם, פתחי תשובה שולחן ערוך אבן העזר, ch. CXX, § 15, qui dit : שרש"י פירש בפרק המקבל בשעת הסכנה כגון שמסוכן למות ואם לא עכשיו אימתי... גם הרמב"ם פ"ה מהל' גירושין (הל' י"ב) כתב אמר שהיה מושלך בבור שזה כשעת הסכנה נראה דמפרש בשעת הסכנה כההיא דבמה מדליקין (שבת כ"א ב') והיינו לומר בשעת הגזירה שלא חיו רשאים לקיים המצות...

ayant la largeur de quatre palmes, parce que les tentes ainsi faites ressembleraient à la voûte d'une maison. Dans ce cas, il y a à craindre que les fidèles n'en viennent à annuler un précepte de la Tora : il n'y aurait guère de différence entre une maison et la *soucca* [1]. Pendant les persécutions, les docteurs permirent de couvrir ces tentes avec des planchettes de cette largeur, pour tromper la vigilance des persécuteurs [2].

7° Si une observance religieuse, devant être accomplie à jour fixe, exposait à un danger, les docteurs reculaient ce jour. Ainsi, pendant les persécutions qui eurent lieu du temps de R. Yohanan, chef de l'école de Tibériade (mort en 279), on ne put célébrer le Yom Kippour au jour fixé par la Tora, on l'ajourna et on le célébra un jour de sabbat [3]. Cette manière de procéder pour le Yom Kippour ne présentait pas un grand inconvénient, la célébration de ce jour ayant pour but la pénitence, qui pouvait se faire n'importe quel jour de l'année et produire le même effet, mais nous ne savons pas si l'on a agi ainsi à l'égard des autres préceptes de la Tora qui doivent être accomplis à jour fixe; le Talmud n'en dit rien.

8° Pour cause de danger aussi, les docteurs modifiaient parfois la forme des prescriptions religieuses. Tout le monde sait que la fête de Hanouka se célèbre pendant huit jours par des illuminations, en souvenir des victoires des Macchabées. Ces illuminations doivent se faire publiquement, et chacun doit placer les lumières à sa porte en dehors de la maison. Cependant, comme, pendant les persécutions religieuses, il y aurait eu danger à agir ainsi, on permit, pour tromper la vigilance des persécuteurs, d'allumer des lampes et de les mettre sur la table comme en temps ordinaire [4].

Nous sommes maintenant en mesure d'expliquer la baraïta relative à la mezouza. D'après ce que nous venons de voir, au temps des persécutions religieuses, sous les Grecs comme sous les Romains, les Juifs employaient toute sorte de ruses pour pouvoir accomplir les préceptes de la Tora et des docteurs. Il s'agit, dans notre baraïta, de l'époque des persécutions, alors que, pour tromper la surveillance des persécuteurs, l'Israélite qui voulait accomplir le précepte de la mezouza la mettait, non à sa place, sur le poteau de la porte, mais la suspendait dans l'espace vide de la porte, ou la plaçait dans un bâton creux qu'il suspendait derrière la porte. C'est au sujet de ce stratagème que la baraïta dit : « Le danger subsiste toujours », car les persécuteurs peuvent découvrir

[1] *Soucca*, 14 *a*.
[2] *Ibid*.
[3] *Houllin*, 101 *b*.
[4] *Schabbat*, 21 *b*.

ces ruses. Or, il est défendu de s'exposer à un danger, même à un danger douteux et incertain; d'ailleurs, si l'on met la mezouza de cette façon, on n'a même pas le mérite d'avoir accompli son devoir [1]. La baraïta défend donc d'employer de ces moyens pendant les persécutions, pour que ceux qui en font usage ne croient pas accomplir le précepte de la mezouza.

La baraïta ajoute : ושל בית מונבז המלך היו עושין כן בפונדקאות זכר למזוזה. Ce qui veut dire : bien que celui qui met la mezouza dans l'espace vide de la porte ou dans un bâton creux n'ait accompli aucun devoir, la famille royale de Monabaze le faisait lorsqu'elle était en voyage. Les mots זכר למזוזה « comme souvenir de la mezouza » se trouvent dans la version du Talmud babli. Comme nous l'avons fait remarquer plus haut [2], ces mots ne se trouvent ni dans la Tosefta, ni dans le Talmud de Jérusalem, où cette même baraïta est citée, et l'on peut y voir une addition du Talmud babli pour expliquer pourquoi la famille royale de Monabaze agissait ainsi. Elle savait qu'en posant la mezouza comme elle le faisait, elle n'accomplissait pas de prescription religieuse, d'autant moins que dans une auberge, même si l'on y habite pendant trente jours, on est dispensé d'y mettre une mezouza [3], mais elle le faisait pour avoir, même en voyage, un souvenir de la mezouza. Ceux qui ont étudié le Talmud savent qu'on y trouve quelquefois des baraïtot que les rédacteurs ont modifiées ou augmentées.

Cette explication de notre baraïta fera mieux comprendre une mischna sur le sens de laquelle les commentateurs ne sont pas d'accord. Cette mischna dit [4] : ומקל שיש בו בית קבול מזוזה ומרגליות הרי אלו טמאין : « ... Un bâton dans lequel se trouve un creux pour contenir une mezouza et une perle devient impur [5]. » Simson de Sens croit qu'il s'agit, dans cette mischna, d'un moyen employé par les fraudeurs de cette époque pour ne pas payer l'impôt établi sur les perles; ils plaçaient alors dans le creux d'un bâton une perle qu'ils recouvraient d'une mezouza. D'après Maïmonide [6], il s'agit ici de deux choses différentes : d'un bâton creux fait pour contenir une perle ou une mezouza. Mais, alors, pourquoi mettre une mezouza dans un bâton ? Lipmann Heller suppose, dans son commentaire, qu'il est possible qu'à l'époque de la Mischna il y ait eu des Juifs qui portaient sur eux une mezouza. Ils considéraient cela comme l'accomplissement d'un devoir et se

[1] Voir Tosafot sur *Meguilla*, 24 *b*.
[2] Voir n° 3.
[3] *Menahot*, 44 *a*.
[4] *Kélim*, XVII, 16.
[5] Etant un objet qui sert, il reçoit l'impureté.
[6] *Hilkhot Kélim*, II.

croyaient ainsi protégés contre les mauvais génies [1]. Si ingénieuse que soit l'hypothèse de ce commentateur, elle n'a cependant aucune consistance. Nous avons vu, il est vrai, que la famille royale de Monabaze portait ainsi la mezouza, mais la baraïta a soin de nous faire remarquer qu'elle rapporte ce détail comme un fait exceptionnel; la Mischna n'établirait pas une halakha pour un fait exceptionnel accompli par une famille sans le consentement des docteurs [2]. Quant à la supposition de ce rabbin que, du temps des docteurs de la Mischna, certaines personnes portaient la mezouza pour se protéger contre les mauvais génies, nous croyons avoir démontré plus haut qu'en Palestine on ne croyait pas que la mezouza pouvait rendre un tel service.

Expliquons notre mischna comme la baraïta : pour nous, elle parle du temps des persécutions où l'on était obligé, pour tromper la vigilance des ennemis, de mettre la mezouza dans le creux d'un bâton, et c'est alors qu'a été instituée la halakha en vertu de laquelle un bâton creusé pour recevoir la mezouza devient impur s'il touche quelque chose d'impur. La Mischna et le Talmud portent témoignage que nombre de halakhot, institutions et défenses, ont été établies à l'occasion des persécutions, non seulement pour le présent, mais aussi pour l'avenir, afin de prévenir des cas semblables.

L. Bank.

[1] *Mischna, ibid.*, dans le commentaire *Tosefot Yom Tob*. Dans cette explication, la suite de la mischna : יעכ כולן אמר רבן יוחנן בן זכאי אוי לי אם אומר אוי לי אם לא אומר, ne se rapporte qu'aux autres cas mentionnés dans la mischna.

[2] Voir Samuel Straschoun, dans ses annotations sur le Talmud (édition Vilna, 1886).

LE SÉFER SÉKHEL TOB

ABRÉGÉ DE GRAMMAIRE HÉBRAIQUE DE MOÏSE QIMHI

(SUITE ET FIN [1])

ספר שכל טוב

שער בפירוש הבניינים הד׳

כל הפעולים שקולים כנגד פעל וכל אות נקרא בשם אותיותיו ועתה התבונן בד׳ בניינים שהם שמונה, חצים הם שלמים משרת חלקיהם ומורים על מקרה העצם היוצא מארת הפועלים והם ראשים לשרידים, וחצים מורים על הפעולים המקבלים מקרה הפועלים ודבקים בהם, ועתה אחלקם לארבע חלקים עם הדבקים:

האחד הוא בנין הקל ונקרא כן בעבור הולד נעלם בין הפ״א והע״ן[2], והוא נמלט מדגשות ואין בו אות נוסף זולתי המורים על העתידים, ויש לו ד׳ ראשים כמו פָּעוֹל וּפָעֵל או חציו קָמֻץ וחציו פתח או כלו קמוץ והוא המעט כמו אריד שָׁאַג (עמוס ג׳ ח׳) שָׁפַט את ישראל (שמואל א׳ ז׳ י״ז) וזולתי שָׁאַג שָׁפַט את ישראל, וזולתי המופסקים שהם בקָמֻץ, והדבק אליו נקרא בנין נפעל זהו המקבל מקרה הפועל מן הקל באמרנו נִמְשַׁר ובנביא נשמר (הושע י״ב י״ד), ופעם המקרה מאתו ודבק בו כי הפועל הוא הנפעל באמרנו ועמשה לא נשמר (שמואל ב׳ כ׳ י׳), ולעולם יהיה פתוח אם לא יעמוד על ההפסק, והבינונים קמוץ זולתי הנצמד לאחר באמרנו נֶאֱמָן־רוּחַ (משלי י״א י״ג), ובגלל שהוא מקבל המקרה אין בו שרש, והצווי

[1] Voyez *Revue*, tome XXVIII, p. 212.

[2] D'après la théorie d'un ancien grammairien, après la voyelle longue ou accentuée devrait venir une lettre quiescente qu'on n'écrit pas, et qui reste occulte, נח נעלם. Cf. *Sèpher Zikkaron* de J. Kimchi publié par W. Bacher, Berlin, 1888, p. 31; *Michlol*, Venise, 1545, p. 2 *b*, 48 *a*; Luzzatto, *Hebraïsche Briefe*, p. 1386.

והמקור פּעם בתוספת ה״א להורות על הנו״ן הנופלת מאהו, כמו הָפָּעֵל, ופּעם שלם באמרנו נְשָׁלוֹחַ (אסתר ג׳ י״ג), נְשָׁאוֹל נָשָׁאַל (שמואל א כ׳ כ״ח), נְכָסוֹף נָכְסָפָה (בראשית ל״א ל׳), נְדָמוֹד נָדְמָה (הושע י׳ י״ט), ואחרי הנוספים דגש להורות על הנו״ן:

והשני בנין פֹּעֵל הדגוש יש לו ב׳ ראשים והם פֹּעֵל ופֹּעַל, ואם אינם נמלטים מאותיות הגרון יהיה פֹּעַל כמו בָּרַךְ את אדוני (בראשית כ״ד ל״ה), וּבָרֵךְ ולא אשיבנה (במדבר כ״ג כ׳) ויש מהם לא ישתנו כמו בְּגֵר רְחַם, ושם תאר מזה הבנין אָשֵׁר, גִּבֵּן, כמו הנני יָפַד בצוון אבן (ישעיה כ״ח י״ו), ושם דבר כְּפָר, אָפָר. והבינוני והפעול בתוספת מ״ם, והצווי והמקור פַּעֵל או פַּעֲל או פַּעֳל כמו פַּגֵּל לשונם (ההלים נ״ה י׳), יַסֵּר יסרני יה (שם קי״ח י״ח), קַוֵּה קויתי (שם מ׳ ב׳), ואם עי״ן הפועל אות גרונית בקמץ וָקָרַב אותם (יחזקאל ל״ד י״ז) אבל אם ה״א או ח״ת עי״ן הפועל יהיה פתוח כמו רָחַם, ועל זה הדרך הנתידים ואותיות א״ה״ח בשוא אבל האל״ף בפתח ושוא. והדבק בו ונמצא ממנו הוא הנקרא פֹּעַל והוא המקבל מקרה המפעל אם לא נזכר ע״כ אין בו פּוֹעֵל ואין צווי כי המצווה אינו נזכר רק יש שם פּוֹעַל הנקרא סבוב כאמרו גֵּב גַּנָּבְתִּי (בראשית מ׳ ט״ו) ולעולם הוא הגוש, עם אותיות גרון ותבאנה אל קרבנה. ואם מצאנו לָקַח (שופטים י״ז ב׳) אֶפֶל (שמות ג׳ ב׳) עֵזֶב (ישעיה ל״ב י״ד) ולא ימצא המורה עליהם מסבב הפעולה נאמר על דרך הסברא אֶפֶל, עֵזֶב, לְקֵחַ מן הדבר הדגוש אם לא נמצא, וכן דיתי בכל הבניינים להרחיב[1] לשוננו ולא לקצר, וללמד מן הנמצא על מה שלא נמצא:

והשלישי הוא בנין הנוסף בה״א באמרנו הפעיל ואם אחר הה״א את גרונית תהיה הה״א בכלל, הֶאֱרִיךְ, הֶחֱרִיד, הֶעֱמִיד, והבינוני בתוספת מ״ם ובחסרון ה״א זולתי מהוקצעות (יחזקאל מ״ו כ״ב), גם הפעול אם את גרונית אחר המ״ם יהיה את המ״ם בקמץ ופ״א הפעל בקמץ חטף באמרנו מָעֳמָד (תהלים ס״ט ג׳), מָאֳחָזִים (ד״ה ב׳ ט׳ י״ח), והצווי בה״א רק התתידים חסרים זולתי יהושע (שמואל א׳ י״ז מ״ז), ופעם שם הפועל במשקל העבור באמרנו את הדריכה (ירמיה נ״א ל״ג) עד השמידו (דברים כ״ח מ״ח) ורבים כן. והדבק בו ויוצא מאתו ומקבל מקרהו הוא בנין הָפְעַל או הוֹפְעַל בחלם אם את גרונית אחר הה״א באמרנו הֶעָלָה על המזבח (שופטים ו׳ כ״ח) וכן לאמר הֶעָמַד, הָחְרַם, וכן וַיַּעֲמַד חי (ויקרא י״ו י׳) או על דרך הֶחֱלִיתִי (ד״ה ב׳ י״ח ל״ג) הקמץ הא׳ מעמד והב׳ חטף כמו וָחֳרַם כל רכושו (עזרא י׳ ח׳) ואין בו פּוֹעֵל כי הוא כדמות פעול ואין בו צווי כי המצוה נגרע, ושם הפועל בה״א באמרנו הָחְתֵּל, הָמְלֵחַ (יחזקאל י״ו ד׳), רדה וְהָשְׁפָּדָה (שם ל״ב י״ט), והתתידים בשורק ואם אחריהם את גרונית יקראו כדרך פעול מן הפעיל:

והרביעי הוא בנין מרובע בחלם הפ״ד, ולא יקרא כן בגלל השלמים רק בעבור הנחים, כי יודעתי המשקל פועלתי, וכוונתי

[1] J'ai mis להרחיב au lieu de להרחיק.

פועלתי, והוא מארבע אותיות ע"כ נקרא מרובע, ומיט קט מצאנוהו בשלמים העובר באמרנו את הנערים יודעתי (שמואל א' כ"א ג'), וּשְׁבָתָּ בלבנון (ירמיה כ"ב ל"ג), והפועל בתוספת מ"ם לְמִשְׁפְּטֵי אֶתְחַנָּן (איוב ט' ט"ו), מָלָּטְנִי בסתר רעהו (תהלים ק"א ה'), רק הצווי והפעול נעדרים כי לא נמצאו מהשלמים אבל נתחכם להם על פי נחי הע"ן, והצווי והעבר משקל אחד הם והתיודים תָּאָכְלֵהוּ אֵשׁ לֹא נָפָח (איוב כ' כ"ו) הַיֶחְבָּרֶךָּ פְּקֵא הַזּוֹת (תהלים צ"ו כ') : והדבק בו ומקבל מקרהו הוא בנין התפעל אם אינו נבנה על תכונת בניינו, והיד הנאמן על דברי כי כן הוא, ראה גם ראה הנרומע מנחי הע"ן כי הוא מורה על הפועל, וכאשר התחזק להורות בו על הפעול מקרה הפועל התברהו עם בנין התפעל באמרנו עמוד והתבונן נפלאות אל (איוב ל"ז י"ג), מתעורר להחזיק בך (ישעיה ס"ד ו'), זהו אורח ישר ואשר בעיני יכשר, ועתה שים עיניך לבניינים, קשרם על לבבך ושימם בחדרי תבונתך:

שער לד' בניינים שהם ח'.

אלה הם הפעלים וסדר כל בנין שלם : פָּעַל, פָּעֲלָה, פָּעַלְתָּ, פָּעַלְתִּי, פָּעַלְנוּ פְּעַלְתֶּם, פָּעַלְתֶּן, פָּעֲלָה, פָּעֲלָתָה, פָּעֲלָתֶן. הבינוני : פּוֹעֵל, פּוֹעֶלֶת, פּוֹעֲלִים, פּוֹעֲלָה, פּוֹעֲלוֹת. פַּעוּל : פָּעוּל, פְּעוּלָה, פְּעוּלִים, פְּעוּלָה, פְּעוּלוֹת. הצווי : פְּעֹל, פַּעֲלוּ, פַּעֲלִי, פְּעֲלָה. המקור : פְּעֹל או פַּעֵל ובאותיות ב'כ'ל'ם : אוה"ן : אֶפְעַל, נִפְעַל, תִּפְעַל, נִפְעַל, יִפְעַל, תִּפְעַלְנָה, תִּפְעַלוּ, תִּפְעַלְנָה תִּפְעַל, תִּפְעַלְנָה, לנסתרות ולנמצאות. אלה הם אבות הפועלים, ובהתחברם עם כל תולדותיהם סימן הפועלים יהיה מספרם מאתים ותשעים ושנים זולתי ה' הנשתוים. ותדע והשכיל כי כל שם ומלה בהתחברם עם אותיות הקנין יעלה מספרם עד י"ב. ג' ליחודיך, נסתר ונמצא, ומדבר בעדו, והריבים שלשה, נסתרים ונמצאים ומדברים בעדם וו' לנקבות בין יחידות בין רבות עם הנשתווים. אבל הפועלים פעם הם כמספר הזה י"ב, ופעם יחסרו שלישיתם וזה החסרון יהיה בעבור שאין נכון בלשוננו לחבר סימן הפעול עם סימן הפועל יחיד ורבים ושניהם מדברים בעדם או סימן הפיעל והפעול שניהם נמצאים, ואם תמצא פעל בו' פעולים תדינהו בח' עם הנשתוים, ואם תמצאנו בח' נשתוים הם חסרים, ואם י' הם י"ב עם הנשתוים, ובטרם אעמדם על מתכונתם אודיעך איך יבואם חסרון ואדריכך בדרך ישרה:

שער בביאור הפועלים עם הפעולים לדעת מתי יחסרו.

התבונן תולדות הפועלים בהתחברם עם סימן הפעולים רק הפעולים הם עם סימן הפועלים. פעל י"ב הם תולדותיו עם הנשתוים שהם פָּעֲלָנִי פָּעֲלָנוּ. פעלת שמונה[1] עם הנשתוים, ויחסרו ד' בין

[1] J'ai cru nécessaire d'ajouter ce mot, qui manque dans le ms.

זכרים בין נקבות, כי לא יתכן לחבר סימן הפעולים הנמצאים עם פעלת, גם פעלתך אין הב"ף סימן הפעול רק היא כנוי הפועל ושעמו פעלת לך. פעלתי זה נשתוה לזכר ולנקבה ויחסרו שניהם פעלים ד', והם הנשתוים כי לא יתכן סימן הפעולים המדברים בעדם עם פעלתי, גם פעלתיני אינני נמצא זולתי עם הפועל והנד עשיתיני (יחזקאל כ"ט ג') ושעמו עשיתי לו. פעלו י"ב עם הנשתוים וזה נשתוה לזכרים ולנקבה. פעלתם יחסרון ב' שהם ד' כי לא יתכן כנוי הפעול הנמצא עם פעלתם רק פעלתכם הוא סימן הפועלים ושעמו פעלתם לכם. פעלנו וזה נשתוה לזכרים ולנקבות ויפלו מהם ב' שהם ד', והנגרעים הם הנשתוים כי לא יתכן לחבר סימן הפעול המדבר בעדו עם פעלנו, רק פעלנוני הוא סימן הפועלים ושעמו פעלנו לנו. פעלת י"ב עם הנשתוים. פָּעַלְתְּ עם הנשתוים ויחסרון ב' שהם ד' כי לא יתכן לחבר סימן הפעולים הנמצאים עם פָּעַלְתְּ רק פעלתיך הוא כנוי הפועלת ושעמו פעלת לך. פעלתן ח' עם הנשתוים ויהיה זה מתחבר הפועלים כמו פעלתום כי וא"ו הרבים יסירהו מדרך נשים, וכן פעלנו פעלו והחסרים ב' ב' שהם ד' כדרך פעלתם, ואם יהיה פעלתן מופרד מן הפעולים אז טוב. פועל י"ב עם הנשתוים בסימן הפועלים. פועלים י"ב עם הנשתוים, פועלת י"ב עם הנשתוים, פועלות י"ב עם הנשתוים. פָּעַל ח' עם הנשתוים ויחסרון ב' שהם ד' כי לא יתכן לחבר סימן הפעולים הנמצאים יחיד ורבים עם פָּעַל או פָּעָל או פָּעוֹל כמו אֲהַבְתָּ (הושע ג' א'), אֲהֻבָה ותצרכה (משלי ד' ו'), הפתוחים בגלל אות הגרון. פעלו ח' עם הנשתוים ויחסרו שניהם שהם ד' כי לא יתכן לחבר סימן הפעול הנמצא עם פעלו בפתח או בחרק או בקמץ חטף כמו שמרו, ושחטו הפסח (שמות י"ב כ"א, מָשְׁכוּ אותה (יחזקאל ל"ב כ'), פעלוכם הוא כנוי הפעולים, ושעמו פעלו לכם ונמון להפרידם. פעלו שמנה עם הנשתוים ויחסרו ב' שהם ד' כי לא יתכן לחבר סימן הפעולים הנמצאים יחיד ורבים עם פעלי. פעולנה או פעלנה הם נפרדות מן כנוי הפעולים. פעול הנקרא סבוב י"ב עם הנשתוים ופעם יהיה עם כנוי הפועלים והענין מבדיל ביניהם כמו לֹא אָבְדָה נַפְשִׁי (דברים כ"ה ז') כי הוי"ד סימן הפעולה, ובדברי עמך[1] (שמות י"ט ט') בסימן הפועל ויודע הקדוק הלשון יוכל לדעתם. אפעל ה' ויחסרון ב' שהם ד' כי לא יתכן לחבר סימן הפעולים המדברים בעדם יחיד ורבים עם אפעל או אפעול, וזה נשתוה לזכר ולנקבה והחסרים הם הנשתוים. יפעל י"ב עם הנשתוים ויחסרון ב' שהם ד'. תפעל לזכר הנמצא ה' עם הנשתוים ויחסרון ב' שהם ד' כי לא יתכן לחבר כנוי הפעולים הנמצאים יחיד ורבים עם תפעל כי לא יתכן. תפעל הנקבה נסתרת י"ב עם הכנויים כי הוא כנגד יפעל. תפעלי א' עם הנשתוים ויחסרון כנוי הפעולים הנמצאים יחיד ורבים עם תפעלי כי לא יתכן רק תפעליך סימן הפועלת ושעמו תפעלי לך. תפעלנה לעולם מופרדות:

[1] Dans le ms. : ובדבר אותך, que j'ai corrigé selon le sens des mots qui suivent.

עד כאן ביאור מספרם וחסרונם ועתה אעמידם על מערכותם ג׳ יחיד וג׳ רבים וכן לנקבות׃

זה השער לפעלים בהתחברם עם סימן הפעולים או הפועלים על מתכונתם.

פעל, פעלו, פעלך, פעלני, פעלם, פעלכם, פעלנו, פעלה, פעלך, פעלן, פעלכן, וב׳ נשתוים שהם פעלני, פעלנו, פעלת, פעלתו, פעלתני, פעלתם, פעלתנו, פעלתה, פעלתן, פעלתי, פעלתו או פעלתיהו, פעלתיך, פעלתים, פעלתיכם, פעלתיה, פעלתיך. פעלתין פעלתיכן.

פעלו, פעלוהו, פעלוך, פעלוני, פעלום, פעלוכם, פעלונו, פעלוה, פעלוך, פעלון, פעלוכן.

פעלת, פעלתוהו, פעלתוני, פעלתום, פעלתונו, פעלתוה, פעלתון.

פעלנו, פעלנוהו, פעלנוך, פעלנום, פעלנוכם, פעלנוה, פעלנוך, פעלנון, פעלנוכן.

פעלה, פעלהו, פעלהך, פעלתני, פעלהם, פעלתכם, פעלתנו, פעלהֶן כנקבה, פעלהיהו, פעלהיני, פעלהים, פעלהינו, פעלהיה, פעלהין. פעלהן כדרך פעלתם.

פועל, פועלו, פועלהו, פועלך, פועלם, פועלי, פועלכם, פועלנו, פועלה, פועלך, פועלן, פועלכן.

פועלים, פועליו, פועלֶיךָ, פועלַי, פועליהם, פועליכם, פועלינו, פועליה, פועלַיִךְ, פועליהן, פועליכן.

פועלת, פועלתו, פועלתֶךָ, פועלתי, פועלתם, פועלתכם, פועלתנו, פועלתה, פועלתֵךְ, פועלתן, פועלתכן.

פועלות, פועלותיו, פועלותֶיךָ, פועלותי, פועלותיהם, פועלותיכם, פועלותינו, פועלותיה, פועלותַיִךְ, פועלותיהן, פועלותיכן.

פעול, פעולו, פעולֶהָ, פעולי, פעולם, פעולכם, פעולנו, פעולה, פעולֵךְ, פעולן, פעולכן.

פעולים, פעוליו, פעולֶיךָ, פעולַי, פעוליהם, פעוליכם, פעולינו, פעוליה, פעולַיִךְ, פעוליהן, פעוליכן.

פעולת, פעולתו, פעולתֶהָ, פעולתי, פעולתם, פעולתכם, פעולתנו, פעולתה, פעולתֵךְ, פעולתן, פעולתכן׃

פעולות, פעולותיו, פעולותֶיהָ, פעולותַי, פעולותם, פעולותיכם, פעולותינו, פעולותיה, פעולותַיִךְ, פעולותיהן, פעולותיכן.

פָּעוֹל, פָּעָלֵנִי, ואם הוא פָּעַל, נאמר פָּעָלֵהוּ, פָּעָלֵנִי, וכן כלם, פעלם, פעלנו, פעלה, פעלן.

פעלו, פעלוהו, פעלוני, פעלום, פעלונו, פעלוה, פעלון.

פעלנה הן מופרדות.

פעול, פעלו, פעלֶךָ, פעלי, פעלם, פעלכם, פעלנו, פעלה, פעלֵךְ, פעלן, פעלכן.

אפעל, אפעלהו או אפעלנו, אפעלך, אפעלם, אפעלכם, אפעלנו, אפעלנה או אפעלה, אפעלך, אפעלן, אפעלכן.

יפעל, יפעלהו או יפעלנו, יפעלך, יפעלני, יפעלם, יפעלכם, יפעלנו, יפעלה, יפעלך, יפעלן, יפעלכן.

תפעל, תפעלהו או תפעלנו, תפעלני, תפעלם, תפעלנו, תפעלה, תפעלן.

נפעל, נפעלנו או נפעלהו, נפעלך, נפעלם, נפעלנה או נפעלה, נפעלך, נפעלן, נפעלכן.

יפעלו, יפעלוהו, יפעלוך, יפעלוני, יפעלום, יפעלוכם, יפעלון.

תפעלן, תפעלום, תפעלוה, תפעלון.

תפעל לנסתרת תפעלהו, תפעלך, תפעלני, תפעלם, תפעלכם, תפעלנו, תפעלנה או תפעלה, תפעלך, תפעלן, תפעלכן.

תפעלנה לעולם מופרדות.

כאלו דרכי הפועלים עם הפעולים, ועתה אעירך שאר הבניינים על עמדם: וזה הדבק בבנין הקל בנין נפעל.

נָפְעַל נִפְעַלְתִּי וכו׳.

הבינוני נִפְעָל, ופעלים, הציוי הִפָּעֵל, הִפָּעֲלוּ, מקור הִפָּעֵל, אית״ן אֶפָּעֵל וָפָּעֵל.

בנין פָּעֵל הדגוש, פָּעֵל פָּעַלְתָּ פָּעַלְתִּי, הבינוני מְפַעֵּל, הפעול מְפוּעָל, הצווי פַּעֵל פַּעֲלוּ, מקור פַּעֵל, אית״ן אֲפַעֵּל וָפַעֵּל. והדבק בו בנין פּוּעַל פּוּעַלְתָּ, אית״ן אֲפוּעַל וָפוּעַל.

בנין הפעיל הִפְעִיל הִפְעַלְתָּ, בינוני מַפְעִיל מַפְעִילִים, פעול מָפְעָל, צווי הַפְעֵל, הַפְעִילוּ, מקור הַפְעֵל, אית״ן אַפְעִיל, וַפְעִיל. והדבק בו בנין הָפְעַל הָפְעַלְתָּ, אית״ן אָפְעַל וָפְעַל:

בנין פועל מרובע, פּוֹעֵל פּוֹעַלְתָּ, בינוני מְפוֹעֵל, פעול מְפוֹעָל, הצווי פּוֹעֵל, פּוֹעֲלוּ, מקור פּוֹעֵל אית״ן אֲפוֹעֵל, וָפוֹעֵל:

והדבק בו בנין התפעל, התפעל, התפעלת, בינוני מתפעל, צווי התפעל, מקור התפעל, איהן אתפעל יתפעל, והדבק בו:

שער.

אין פעל פחות משתי אותיות בעבור כי החלת ׳עיב שפתים נע ותכליתה נח, ויש פועלים שנים ונח ביניהם, גם שלשים גם מרובעים, והם המעט, ויש מהם חסרים ורפים נאות הפ״א והע״ן והלמ״ד, ואלה הם החסרים:

שער פועלי החסרון.

אותיות החסרון הם נו״ן[1] ורב חסרי הפ״א חסרונם אות נו״ן, והם ב׳ בניינים שהם ד׳ עם הדבקים והשאר כשלמים, ובצווי ובעתידים יראה חסרונם בבנין הקל, ובדבק אליו יראה החסרון

[1] Il semble qu'on devrait ajouter : יו״ד, ולמ״ד.

בעוברים, ובהפעיל הכבד הנוסף ובדבק בו יראה חסרונם בכל בנייניהם, ואם א' מאלה נמצא בבנין הקל ומקרהו יוצא מאתו ודבק בזולתו, אין צורך לאחד מן הכבדים שיוציאנו, באמרנו נָגַשׁ, נדר, נטע, נצר, ויש לו פעול, ואם הפעיל דבק בעצם הפועל באמרנו נפל, נָגַשׁ, נגע, הנה א' מן הכבדים יוציאנו ואין בו פעול:

וזה מתכונת בנין הקל בין הפועלים: נגש, נגשת, נגשתי, נגשו, צווי נְגֹשׁ או גֵּשׁ, גְּשׁוּ, בינוני נוגש, נוגשים, רק גושו מגזרה פעול, מקור גַּשׁ או גֶּשֶׁת, איה"ן אגש, יגש, הגש. בנין נפעל נִגַּשׁ, נִגַּשְׁתָּ, נִגָּשְׁתִּי, בינוני נִגָּשׁ, נִגָּשִׁים, צווי הִנָּגֵשׁ, מקור הִנָּגֵשׁ, איה"ן אִנָּגֵשׁ, יִנָּגֵשׁ, תִּנָּגֵשׁ. בנין הפעיל הגיש, הגשת, בינוני מגיש, פעול מוּגָשׁ, צווי הגש או הגישׁ, הגישו, מקור הגש, איה"ן אגיש, יגיש, תגיש, בנין הָפְעַל הוּגַּשׁ, הוּגַּשְׁתָּ, בְּהוּגַּשׁ, הוּגַשׁ, איה"ן אוּגַשׁ, יוּגַשׁ, תּוּגַשׁ וכן חסרי הוי"ד ע"ז הדרך כמו יצק, אצוק, יצר, אצרך, יצב, הצב.

שער נחי הפ"א מבעלי האל"ף.

נמצא ב' בניינים מבלתי הדבקים זולתו ונארכו בתוכם והשאר כשלמים, ואם מבנין הקל הם פועלים עומדים דבקים בפעל אין צורך לפעול וא' מן הכבדים יוצאים לאחר, ואם הם פועלים פעלים יוצאים אל השני אין צורך לכבדים כאמרנו אנד, אכל, אחז, אזר, ואם הפועל יוצא לשלישי א' מן הכבדים יוציאו באמרנו האכיל, האחיז, האזיר, וזה מתכונתם בבנין הקל העומדים: אבד, אבדת, אבדתי, בינוני אובד, אובדים, מקור אבוד, איה"ן אֹבַד, יֹאבַד, תֹּאבַד, בנין הפעיל האביד, האבדת, האבדתי, בינוני מאבד, מאבידים, פעול מֻאבד, מֻאבדים, בעבור אורת הגרון, צווי האבד או האביד, איה"ן אאביד, יאביד, תאביד. אינו נמצא בין הָפְעַל ולא מן המרובע, התפעל התאכל, התאכלת.

שער נחי הפ"א מפעלי היו"ד.

אלה הם ב' בניינים שהם ד' עם הדבקים והשאר כשלמים, ואם בבנין הקל נמצא פועל יוצא לאחר אין צורך לאחד מן הכבדים באמרנו יצר, יצק, יעץ, יסד, יעד, והדבק בו הוא מקבל מקרהו, ואם המקרה עומד בעצם הפועל אחד מן הכבדים יוציאנו לאחר כאמרנו ידע, ירד, ישב. ובבנין הפעיל על שני דרכים האחד כמו הישיב הילל, הידע מן ממרחק יידע (תהלים קל"ח ו'), רק צרי יְיֵדַע מורה על הִפְּעִיל והראוי יהוידע כאשר נפל מן המקרה העמידו תנועתו תחת הוי"ד, והדרך האחר נאמר במקומו כי הוא במקומו, וזה מתכונת בניינים בפעל הקל ידע, ידעת, ידעתי, בינוני יודע, יודעים, פעול ידוע, ידועים, צווי דַּע או הַדַּע, הינו, מקור דָּעוֹת, איה"ן אדע, ידע, תדע. והדבק בו בנין נפעל נוֹדַע, נודעת, נודעתי, בינוני נוֹדָע,

נודעים, צווי הִוָּדַע, הִוָּדְעוּ, מקור הִוָּדֵע, איה"ן אִוָּדֵע, יִוָּדֵע, תִּוָּדֵע, בנין הפעיל הוֹדִיעַ, הוֹדַעְתָּ, בינוני מודיע, צווי הוֹדַע, הוֹדִיעַ, איה"ן אוֹדִיעַ, יוֹדִיעַ, והדבק בו בנין הָפְעַל הודַע או הוּדַע, הוּדַעְתָּ, איה"ן אודַע, יודַע, תודַע, והדבק בו:

שער נחי העי"ן.

האותיות הנחות מאלה הם אר"ו וכשהם נעות[1] כן יהיה עם הקָמֶץ אל"ף, ועם שׂרֶק וא"ו, ועם חֹלֶם יו"ד. ובניניהם ג' שהם ז' עם הדבקים בהם כי בנין ח' מרובע מורכב עם התפעל ופועל. ויפול מהם הנח הראשון בנמצא ומדברים בעדם יחיד ורבים בקל או בנפעל ובכבד, אך בהָפְעַל הנח האמצעי יפול, ואם אחרי ה"א הפעיל ימצא אות גרונית ינקד ההי"א בפַתח באמרם הַעִידוֹתִי בָכֶם הַיוֹם (דברים ד' כ"ו) ועל דרך הסברא נאמר האוצרת, החישותי, ההינהו מן והחינו (שם א' מ"א). וביתדים יפול הנח בהיות נו"ן נוסף בסוף הנסתרים והנמצאים זולתי מן הנפעל. והעובר בבנין הקל על ג' דרכים הם על משקל פָּעַל, וְאוֹר לָכֶם (שמואל א' כ"ט י') במשקל פעול, מֵת הַיָלֶד (שם ב' י"ב י"ח) במשקל פָּעֵל. ויש מן הנחים שהם יוצאים בקל ובכבד שָׂם הֻשַׂם, שָׂב הֻשַׁב, ומהם יהיה הפעול שׂוּם, שׂוּב כמו הצווי וכן באמרם גיל יגיל (משלי כ"ג כ"ד); ובנין הפעיל על שני דרכים, האחד כמו הֵפַר והוא המעט, והשני תמצאנו במקומו וזה במקומו.

בבנין הקל בן בנת, בנתי, בינוני בן, בנים, פעול בוּן בוּנים, צווי בין, בינו, בינִי, בינדה או בננדה, מקור בין איה"ן אבין יבין תבין והדבק בו. בנין נפעל נבון, נבונות, נבונתי, צווי הבון, הבונו, איה"ן אבון, יבון, תבון. בנין הפעיל הנוסף הבין, הבינות, הבינותי, בינוני מבין, מבינים, פעול מובן מובנים, צווי הבן או הבין, מקור הבין. איה"ן אבין, יבין, תבין, והדבק בו בנין הָפְעַל הובן, הובנת, הובנתי, איה"ן אובן, יובן, תובן, בנין מרובע בונן, בוננת, בוננתי, בינוני מבונן, מבוננים, צווי בונן, איה"ן אבונן, יבונן, תבונן. והדבק בו בנין התפעל התבונן, התבוננת, התבוננתי, בינוני מתבונן, מתבוננים. צווי התבונן, איה"ן אתבונן, יתבונן, אך התבונן בפַתח הוא מורכב מן פועל והתפעל.

שער נחי הלמ"ד.

מאות אל"ף אלה הם כשלמים, רק אין כח באדם להראות

[1] J'ai mis נעות au lieu de רעות qu'on lit dans le ms., répété aussi après le mot יהיה, et j'ai ajouté la lettre אל"ף qui manque dans le ms., mais qui est nécessaire.

האלף במוצא בסוף התיבות כשאר אותיות, אבל במקום השוא יניחוהו ברוב יאמרו יֹאכַל, ובאחד מהמלכים יניחהו ברוב זולתי קוֹרְאִים אל ה׳ (תהלים צ״ט ו׳) ואחרים מלבד אלה:

ואלה נחי הלמ״ד מאות הה״א, ובניניהם ד׳ שהם ח׳ עם הדבקים בהם, אך בנין מרובע לא מצאנוהו זולתי שוסתי (ישעיה י׳ י״ג)[1], ולא אזכירהו כי הוא במתכונת הפועלת עם הפעול והצעולה, ע״כ ההפעל ישאר לבדו. ופעם יתחלף ביו״ד הה״א הפעל מן הקל ובפעלים אחרים, והצווי נקוד בצֵרי, והנפעל עובר והנפעלת בקָמֶץ, והעומד בסֶגול, ופעם[2] יפול ולא ימצא הה״א רק בעתידים פעם חסרים, והעמדת הנוספים תשלום לה״א הנופל באמרנו ויגל יהודה מעל אדמתו (מלכים ב׳ כ״ה כ״א). וזה בבנין הקל וכבד רק מן פָּעַל וְהָפְעַל לא נמצאו חסרים. וזה מתכונתם:

בבנין הקל גָּלָה, גָּלִיתִי, גָּלִית, בינוני גּוֹלֶה, גּוֹלִים, פעול גלוי, גלוים, צווי גְּלֵה, גְּלוּ, מקור גְּלוֹת, איה״ן אָגְלֶה, יִגְלֶה, תִּגְלֶה. והדבק בו בנין נפעל נִגְלָה, נִגְלִיתָ, נִגְלִיתִי, בינוני נִגְלֶה, נִגְלִים, צווי הִגָּלֵה או בחסרון הִגָּל, הִגָּלוּ, מקור הִגָּלוֹת, איה״ן אֶגָּלֶה, יִגָּלֶה, תִּגָּלֶה ובחסרון ה״א אֶגָּל יִגָּל תִּגָּל.

בנין פָּעַל הדגוש גִּלָּה, גִּלִּיתָ, גִּלִּיתִי, גִּלּוּ, בינוני מְגַלֶּה, מְגַלִּים, פעול מְגֻלֶּה, מְגֻלִּים, צווי גַּלֵּה, גַּלּוּ, מקור גַּלּוֹת או גַּלֵּה, איה״ן אֲגַלֶּה, יְגַלֶּה, תְּגַלֶּה, והדבק בו בנין פָּעֵל גָּלָה, גָּלִיתָ, גָּלִיתִי, איה״ן אֲגַלֶּה, תְּגַלֶּה, יְגַלֶּה.

בנין הפעיל הִגְלָה, הִגְלִיתָ, הִגְלִיתִי, בינוני מַגְלֶה, מַגְלִים. פעול מָגְלֶה, מָגְלִים, צווי הַגְלֵה, הַגְלוּ, מקור הַגְלֵה או הַגְלוֹת, איה״ן אַגְלֶה, יַגְלֶה, תַּגְלֶה.

בנין התפעל הִתְגַּלָּה, הִתְגַּלִּיתָ, הִתְגַּלִּיתִי, בינוני מִתְגַּלֶּה, מִתְגַּלִּים, צווי הִתְגַּלֵּה או בחסרון ה״א הִתְגַּל, הִתְגַּלּוּ, מקור הִתְגַּלּוֹת, איה״ן אֶתְגַּלֶּה, יִתְגַּלֶּה, תִּתְגַּלֶּה, נִתְגַּלֶּה.

שער חסרי הפ״א ונחי הלמ״ד.

בניניהם כ׳ שהם ד׳, ובקל ירא חסרונם בעתידים, ובדבק בו בעוברים, ובכבד הנוסף ובדבק בו בכל בניניהם, וזה מתכונתם: נָטָה, נָטִיתָ, נָטִיתִי, בינוני נוטֶה, נוטִים, פעול נטוי, צווי נְטֵה, נְטוּ, מקור נְטוֹת, איה״ן אֶטֶּה יֶטֶּה תֶּטֶּה והדבק בו.

בנין נפעל נָטָה, נִטִּיתָ, נִטִּיתִי, בינוני נָטֶה, נְטִים, צווי הִנָּטֵה או בחסרון הִנָּטֶה, מקור הִנָּטוֹת, איה״ן אֶנָּטֶה, יִנָּטֶה או בחסרון אֶנָּט, יִנָּט.

[1] Dans le texte masorétique ce mot est écrit שׂוֹשַׂתִּי ; mais évidemment le *sin* est au lieu du *samech*, comme, d'ailleurs, on le voit dans quelques manuscrits.

[2] J'ai cru devoir corriger en ופעם le mot ופעל qu'on lit dans le manuscrit.

בנין הפעל הָטָה, הִטִּיתִי, בינוני מַטֶּה, מַטִּים, פעול מֻטֶּה, מֻטִּים, צווי הַטֵּה או בחסרון הַט, מקור הַטּוֹת, אית"ן אַטָּה, נַטָּה, הַטֵּה, והדבק בו בנין הָפְעַל, הֻטָּה, הֻטִּיתָ, הֻטֵּיתִי, אית"ן אֻטָּה, נֻטָּה.

שער נחי הקצוות.

אלה הם הנחים כמו יגה, ידה, ינה, יעה, יפה, ירה ובניניהם ב' מבלעדי הדבקים, כי לא מצאתים, רק על דרך סברה יבנו על מתכונתם בקל ובכבד, רק הכבד הנוסף והדבק בו העוברים נשתווים והיד הגדה מן המסלה (שמואל ב' כ' י"ג), ויתכן להיות בשורק וזה דרכם:

בבנין הקל. יָדָה, יָרִיתָ, יָרֵיתִי, בינוני יוֹרֶה, יוֹרִים, פעול יָרוּי, יְרוּיִם, צווי יְרֵה, יְרוּ, מקור יָרֹה, יָרוֹת, אית"ן אֲיֹרֶה, תֵּירֶה, נִירָה או בחסרון אִיר, יִיר, תִּיר, והדבק בו בנין נפעל נוֹדָה, נוֹרֵיתָ, נוֹרֵיתִי, בינוני נוֹדֶה, נוֹרִים, צווי הָוָדֵה או בחסרון הָוָד, מקור הָוָדוֹת, אית"ן אֲוָדֶה, יְוָדֶה, תָּוָדֶה או בחסרון אָוֹד, יָוֹד, תָּוֹד, בנין הפעיל הוֹדָה, הוֹרֵיתָ, הוֹרֵיתִי, בינוני מוֹדֶה, מוֹרִים, פעול מוֹדָה, מוֹרִים, צווי הוֹדֵה, הוֹדוּ, מקור הוֹדוֹת, אית"ן אוֹדֶה, יוֹדֶה או בחסרון אוֹר, יוֹר, והדבק בו בנין הָפְעַל הוֹדָה או הוּדָה, הוֹרֵיתָ, הוּרֵיתִי, אית"ן אוּדֶה יוּדֶה הוּדָה.

שער פעלי הכפל.

אלה הפעלים הם המדומים מהע"ן והל"ד באים במחסור בנקור להם כל ע"ניהם וידגש למ"ד הפעל ותשלם לחסרון. ובניניהם ב' שהם ד' והשאר כשלמים, והפועל העובר בבנין הקל ובניניהם הנוסף פתוח בעבור הדגשו עם הנמצא והמדבר בעדו יחיד ורבים עם הנסתרים ועם אותיות הקנין ידגש עם הל"ד, אינו אות גרונית, כמו הַחָתַּתִי (ירמיה מ"ט י"ז), ומהם נאמר הפעולים הפעלים יוצאים בקל ובכבד כדרך נחי הע"ן, כאמרם וברותי מכם (יחזקאל כ' ל"ח), הָבֵרוּ הַחֲצִים (ירמיה נ"א י"א), וגנותי (מלכים ב' י"ט כ"ד) יגן עליהם (זכריה ט' ט"ו) ומהם נאמר הפעולים ברוד, גנון, כשלמים, או בור, גון, תום מן תמם כנחי הע"ן, ואם הפעל בעצם הפועל נאמר חת, קל, תם הכסף (בראשית מ"ג ח') חם לבי (תהלים ל"ט ד'). הכבד הנוסף יוציאנו, ובנין נפעל העובר על ג' דרכים האחד על משקל נפעל נקל, והשני על משקל נפעול נגולו כספר (ישעיה ל"ד ד') והשלישי כדונג נמסו (תהלים צ"ז ה'). וזה מתכונתם מן העומדים: בבנין הקל תַּם, תַּמּוֹתָ, תַּמּוֹתִי, בינוני תַּם, תַּמִּים, צווי תֹּם' תֹּמּוּ, אית"ן אֹתַּם, יָתֹּם, תָּתֹּם. והדבק בו בנין נפעל נָתַם או נֵתַם או נֶהֱתַם, נֶתַמּוֹתָ, נֶתַמּוֹתִי, בינוני נָתַם, נָתָמִים, צווי הֵתַּם או הִתַּמּוּ, הֶתַּמּוּ,

אית"ן אֶתֶם, וְתֶם, תֹּם או אֵתַם, וֵתַם, כאמרם אָז אֵיתָם (תהלים י"ט י"ד), וּתֵכַל גְּבִרְתָּהּ (בראשית י"ו ד').

בנין הפעל הנוסף: הֵתֵם או הֵתַם, הֲתֵימוֹתָ, הֲתֵימוֹתִי, בינוני מֵתֵם, מְתֵימִים, צווי הָתֵם, הָתֵמוּ, אית"ן אַתֵּם, וַתֵּם, וַתֵּם בדגש או ברפה אָתֵם, תָּתֵם. והדבק בו בנין הָפְעַל הוּתַם, הוּתַמּוֹתָ, הוּתַמּוֹתִי, אית"ן אֻתַּם, וֻתַּם, תֻּתַּם, נֻתַּם, תֻּתַּמוּ, תֻּתַּמְנָה, תֻּתַּמְתָּ, תֻּתַּמְתְּ:

אמר משה קמחי הצעיר כבר שלמו ותמו הפעלים השלישיים והשניים בחלקים הישרים הנכונים כיד אלהי הטובה עלי, ונשארו פעלים רבועים שרשם מארבע אותיות, ומתכונתם נמצא בבנין הכבד הדגוש אם אינם דגושים ובדבק בו ובבנין התפעל באמרם מכורבל במעיל (ד"ה א' ט"ו כ"ז), מתחרה באדז (ירמיה כ"ב ט"ז), רטפש בשרו (איוב ל"ג כ"ה), וטאטחיה (ישעיה י"ד כ"ד), ואשתחוה (תהלים ה' ח'): גם יש אחרים רבועים מכפלים שוים במשקלם ולא נודע שרשם כאמרם ושעשע יונק (ישעיה י"א ח'), כלכל את המלך (שמואל א' י"ט ל"ג), ויפרפרני (איוב י"ו י"ב), ערעד תתערעד (ירמיה נ"א נ"ח), ויתמרמר אלי (דניאל ח' ז'), יעלעו דם (איוב ל"ט ל'), קלקל בחצים (יחזקאל כ"א כ"ד), וכבכתי מצרים (ישעיה ט' ב'), וגלגלתיך מן הסלעים (ירמיה נ"א כ"ב), הנצפצפים (ישעיה ח' י"א), תשגשגי (שם י"ז י"א), ורבים כאלה. גם יש חמישיים שנכפל בהם הצ"ן והלמ"ד פעמים, כאמרם פני המרמרו מני בכי (איוב י"ו י"ו), יפיפיה מבני אדם (תהלים מ"ה ג'), כל אלה נכוחים וישרים וכל מבין מהלכי הלשון יוכל לדעת מתכונת בניינם מהם ומן הדומים אליהם.

אך אם נמצא מלים נוטים מן הישרה בהתרכב עם הפעולים זה עם זה כאמרם משתחויתם קדמה לשמש (יחזקאל ח' י"ו), מקננת בארזים (ירמיה כ"ב כ"ג), והדומים אליהם, או בהתחבר ב' שרשים יחד, כאמרנו והושבתים כי רחמתים (זכריה י' ו'), והטיבות מראשותיכם (יחזקאל ל"ו י"א), מקללוני (ירמיה ט"ו י'), אל תוסף אל דבריו (משלי ל' י'), כאשר פרשתי בפרוש משלי, גם בהתחבר שני בניינים להיות אחד כמו לא התפקדו (במדבר ב' ל"ג), נגואלו בדם (איכה ד' י"ד), ולא נתבונן אליהם ונעזבם נשושים כי הם הלכו ארחות עקלקלות, לא נכוחות, ואלהי הרוחות יבינינו לדבר צחות, ויורנו תרות על הלוחות, כדכתיב ה' חפץ למען צדקו יגדיל תורה ויאדיר:

סגר שכל טוב נשלם — שבח לבורא עולם
ברוך נותן — ליעף כח

ולאל"י

LE LIVRE DE L'ALGÈBRE

ET LE PROBLÈME DES ASYMPTOTES DE SIMON MOTOT

(SUITE ET FIN [1])

I

Quand les choses (racines [2]) sont égales aux unités (nombres), divise les unités (nombres) par les choses (racines), et ce qui résulte de la division est la chose (racine) [3] ; cela se comprend de soi-même.

Question. — Je veux diviser le nombre dix en deux parties de telle façon qu'en divisant une partie par l'autre, j'aie 5 comme quotient. Procède ainsi et dis : la partie par laquelle on va diviser est une chose (racine) et la partie qu'on va diviser est nécessairement cinq choses (racines), comme le nombre qui résulte de la division [4]. Les deux parties réunies sont donc six choses, et elles sont égales au nombre dix. Conformément au procédé mentionné dans ce théorème, il faut donc diviser le nombre 10 par 6, et il résultera de la division 1 et 2 tiers. Et la chose est ainsi.

II

Quand les carrés (censi) sont égaux aux unités, divise les unités par les carrés [5], et la racine de ce qui résulte de la division est la chose (racine) [6].

[1] Voir *Revue des Études juives*, tome XXVII, p. 91, et tome XXVIII, p. 228.

[2] Les mots que je mets entre parenthèse se trouvent dans le ms. au-dessus des mots correspondants. Quant à la relation entre *chose* et *racine* et *nombre* et *unité*, que Motot emploie dans le même sens, voy. t. XXVII, mes notes, p. 98 et 99.

[3] Je crois utile de transcrire chaque théorème sous sa forme moderne, afin qu'on puisse saisir immédiatement les procédés de notre auteur :

$$p\,x = q \qquad x = \frac{q}{p}.$$

[4] Le diviseur étant l'unité, le dividende est nécessairement égal au quotient, est 5, dans notre cas.

[5] C'est-à-dire par le coefficient des carrés.

[6] $a\,x^2 = q \quad x = \sqrt{\frac{q}{a}}$.

Question. — Je veux trouver un nombre tel qu'en en retranchant un tiers, le carré du reste soit le nombre 20. Procède de cette façon ; dis : Ce nombre dont les deux tiers sont la racine de 20, est une chose. Multiplie ces deux tiers par eux-mêmes, et tu auras quatre neuvièmes du carré du nombre entier que je veux trouver. Conformément à la méthode mentionnée dans ce théorème, il faut diviser le nombre 20 par 4 neuvièmes ; le quotient est 45, qui est le carré de tout le nombre. Sa racine est ce que tu cherchais.

III

Quand les carrés (censi) sont égaux aux choses (racines), divise les choses (racines) par les carrés (censi)[1], et ce qui résulte de la division est la chose (racine)[2]. Ce théorème suit la règle du premier, parce que la raison du carré avec la chose est comme la raison de la chose avec l'unité, comme nous l'avons établi dans la proposition. C'est pourquoi, si un carré est égal à 3 choses, par exemple, une chose est nécessairement égale à trois unités.

Question. — Je veux trouver un nombre tel qu'en en retranchant un tiers, le reste soit la racine de tout le nombre entier. Procède de cette façon ; dis : Deux tiers de ce nombre sont une chose. Donc le nombre entier est une chose et une moitié. Donc une chose et une moitié sont égales à un carré, et, d'après la règle déjà mentionnée, il faut diviser 1 et une moitié par 1. On a comme résultat 1 et une moitié. C'est là la chose, qui est deux tiers du nombre que tu veux trouver. Donc le nombre entier est 2 et un quart.

IV

Quand les choses (racines) et les unités (nombres) sont égales aux carrés (censi), divise les choses et les unités par les carrés[3]. Puis divise par moitié le résultat de la division des choses, et multiplie la moitié par elle-même. Ajoute le produit aux unités qui proviennent de la division, extrais la racine du résultat et ajoute-la à la moitié des choses qui résultent de la division. Le résultat est la chose[4].

Pour faire comprendre cette démonstration, nous ferons une figure et nous prendrons un exemple avec des nombres (*fig. 6*).

Soit la ligne A B de 10 mesures, coupée à volonté au point E, et soit

[1] C'est-à-dire le coefficient des choses par le coefficient des carrés.

[2] $ax^2 = px \quad x = \frac{p}{a}$.

[3] C'est-à-dire par le coefficient.

[4] $ax^2 = px + q$; $\frac{p}{a} \quad \frac{q}{a}$; $\left(\frac{p}{2a}\right)^2 + \frac{q}{a}$,

$$x = \frac{p}{2a} + \sqrt{\left(\frac{p}{2a}\right) + \frac{q}{a}}.$$

le segment A E de 8 mesures. Construisons sur A B le carré A B C D, et du point E, menons dans ce carré la ligne E F parallèle aux lignes A C, B D. Nous aurons le rectangle A F, qui vaut 8 choses comme le nombre des mesures de la ligne A E (car chacune des mesures de A E vaut une chose dans le rectangle A F), et le rectangle E D dont la surface est 20 mesures. Les deux ensemble sont équivalents au carré A D. Prenons maintenant la ligne A E, qui est longue de 8 mesures, comme le nombre des choses. Partageons-la par moitié au point H, et ajoutons-y la ligne E B. On a déjà démontré dans la sixième proposition du deuxième livre d'Euclide que le rectangle compris entre la ligne entière plus la ligne ajoutée et entre la ligne ajoutée (ce qui est égal, dans notre exemple, au rectangle E D dont la surface est 20)[1], tous les deux ensemble (et ils sont équivalents à 36) sont équivalents au carré de la ligne composée de la moitié de la droite et de la droite ajoutée, qui est, dans notre figure, la ligne H B.

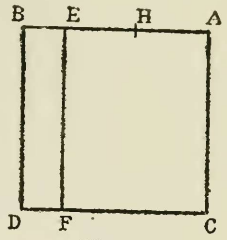


Fig. 6.

C'est pourquoi, si tu prends la racine de 36, qui est 6, tu auras la mesure de la ligne composée de la moitié de la ligne et de la droite ajoutée, qui est la ligne H B. Ajoute la moitié des choses, qui est le nombre 4, comme le nombre des mesures de la ligne A H ; tu auras 10 comme mesure de toute la ligne A B, côté du carré. C'est là la chose.

Question. — Nous voulons trouver un nombre tel qu'en y ajoutant 28, il soit égal à deux fois son carré. Procède de cette façon ; dis : Ce nombre est une chose, et quand nous y aurons ajouté 28, il sera une chose et 28 unités, ce qui est égal à deux carrés. Alors, selon la méthode mentionnée dans ce théorème, il faut diviser une chose et 28 unités par 2, qui est le nombre des carrés : on aura comme quotient la moitié de la chose et 14 unités. Prends la moitié de la moitié de la chose qui provient de la division ; ce sera un quart de chose. Multiplie-le par lui-même ; on aura une partie de 16. Ajoute cette partie à 14, nombre des unités qui résultent de la division, et on aura 14 et une partie de 16. Prends sa racine qui est 3 et 3 quarts, et ajoute-la à la moitié des choses résultant de la division, qui est un quart de chose. Il en résultera 4. C'est là la chose.

V

Quand les carrés et les unités sont égaux aux choses, divise les choses et les unités par les carrés ; puis divise par 2 le résultat de la division des choses et multiplie la moitié par elle-même. Retranche

[1] Le copiste a évidemment oublié les mots « et le carré de la moitié de la ligne ».

du produit le nombre qui provient de la division des unités, extrais la racine du reste et ajoute-la à la moitié de ce qui résulte de la division des choses. Le résultat de ces opérations représente la chose [1].

Pour te faire comprendre cette démonstration, nous tracerons la figure (*fig.* 7) et nous prendrons un cas avec des nombres.

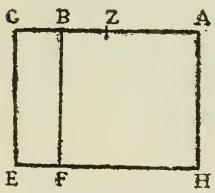


Fig. 7.

Soit la ligne droite A C de 8 mesures, partagée en deux parties égales au point Z : la ligne C Z aura 4 mesures. Partageons-la encore (la ligne A C) en deux parties inégales au point B, de façon que la ligne C B ait 2 mesures. Construisons sur la ligne A B le carré A B F H, et prolongeons la ligne H F jusqu'à E, de sorte que la ligne H E soit égale à la ligne A C, et menons la ligne C E. La surface du rectangle C F sera alors 12. Nous avons maintenant le carré A F et le rectangle C F, dont la surface a douze mesures. Les deux ensemble sont équivalents au rectangle A E, dont la surface est de 8 choses, parce que chacune des mesures de la ligne A C vaut une chose dans le rectangle A E. Or, d'après ce qui a été démontré dans la cinquième proposition du deuxième livre d'Euclide, le carré de A Z, qui est de quatre mesures, sera comme le nombre de la moitié des choses, et son carré est évidemment 16, c'est-à-dire équivalent au rectangle B E, qui est égal au rectangle compris entre les segments inégaux et dont la surface connue est 12, plus le carré de Z B, qui est compris entre les deux segments. Retranchons le rectangle B E, qui est 12, du carré de A Z qui est 16, il restera le carré de Z B, qui est connu. Prends la racine de ce carré et ajoute-la à la ligne A Z qui est la moitié des choses, on aura la ligne A B, connue, qui est le côté du carré. C'est ce que nous cherchions.

Question. — Un marchand va négocier avec un certain capital et il gagne 6. Il y retourne avec le capital et le gain, et il gagne dans la même proportion que la première fois. Il se trouve alors en possession de 27. Quel était son premier capital ? Procède de cette façon ; dis : Le premier capital est une chose. Cette chose, il l'a fait prospérer et en a fait une chose et 6 ; et, dans la même proportion, d'une chose et 6, il a fait 27. D'après celà, le rapport d'une chose à une chose plus 6 est égal au rapport d'une chose plus 6 à 27 unités. Nous avons donc trois grandeurs proportionnelles, et on a déjà démontré dans la dix-septième proposition du sixième livre d'Euclide, que la multiplication du premier par le dernier [2] est comme la mul-

[1] $ax^2 + q = px$; $\frac{p}{a}$ $\frac{q}{a}$; $\left(\frac{p}{2a}\right)^2 - \frac{q}{a}$,

$$x = \frac{p}{2a} + \sqrt{\left(\frac{p}{2a}\right)^2 - \frac{q}{a}}.$$

[2] C'est-à-dire des « extrêmes ».

tiplication du moyen par son semblable. En multipliant donc une chose, qui est le premier, par 27 unités qui est le dernier, on aura 27 choses. Multiplie ensuite une chose et 6, qui est le moyen, par lui-même, et tu auras le carré d'un, et 12 choses plus 36 unités. Retranche maintenant les 12 choses de ces deux grandeurs égales, et il restera 15, ce qui est égal au carré d'un et 36 unités. D'après la méthode que nous avons exposée dans ce théorème, il faut diviser 15, nombre des choses, et 36, nombre des unités, par 1, qui est le nombre du carré ; et il en résultera 15 choses et 36 unités. Puis, divise les choses par 2 ; on aura 7 et demie. Multiplie cette quantité par elle-même, et tu auras 56 et un quart. Retranche 36 unités, il restera 20 et un quart. Extrais la racine, qui est 4 et demi, et ajoute-la à la moitié des choses qui est 7 et demie. On aura 12. Voilà la chose qui est le premier capital.

VI

Quand les carrés et les choses sont égaux aux unités, divise les choses et les unités par les carrés, et divise par moitié le résultat de la division des choses, multiplie ensuite la moitié par elle-même. Ajoute ce produit à ce qui provient de la division des unités, et la racine du total, moins la moitié des choses qui proviennent de la division, est la chose[1].

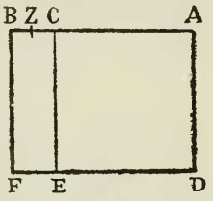


Fig. 8.

Pour t'en donner la démonstration, nous tracerons le carré A C E D (*fig. 8*), et nous lui ajouterons le rectangle B C E F, dont la surface connue est, par exemple, égale au nombre de deux choses. Les deux ensemble, je veux dire le carré et le rectangle, sont équivalents au nombre 48. La longueur du côté C B du rectangle C B E F est connue, elle est de deux mesures comme le nombre des choses. Maintenant, pour connaître la ligne A C, côté du carré, partageons la ligne B C en deux parties égales, au point Z. Nous aurons donc la ligne B C partagée par moitié à ce point Z. Ajoutons-lui la ligne A C. On a déjà expliqué dans la sixième proposition du deuxième livre d'Euclide que le rectangle compris entre une droite entière plus un segment ajouté, et entre ce segment ajouté (ce qui est égal, dans notre cas, au rectangle A F, dont la surface connue est 48), plus le carré de la moitié de la ligne (dont la surface connue est 1 : de sorte que les 2 ensemble sont équivalents à 49) sont équivalents au carré de la ligne composée de la moitié de la ligne et du segment ajouté, c'est-à-dire de A Z. C'est pourquoi, si tu extrais la

[1] $ax^2 + px = q$; $\frac{p}{a}\ \frac{q}{a}$; $\left(\frac{p}{2a}\right)^2 + \frac{q}{a}$,

$$x = \sqrt{\left(\frac{p}{2a}\right)^2 + \frac{q}{a}} - \frac{p}{2a}.$$

racine de 49, qui est 7, tu auras la ligne A Z. Retranche de 7 la moitié de la ligne qui est C Z, qui est une mesure, il te restera la ligne A C connue, qui est 6 mesures. C'est ce que nous voulions démontrer.

VII

Quand les cubes sont égaux aux unités, divise les unités par les cubes et tu as ainsi le nombre des unités du cube[1]; sa racine cubique sera la chose. Cela se comprend facilement[2].

VIII

Quand les cubes sont égaux aux choses, divise les choses par les cubes, et extrais la racine carrée du quotient; tu auras la chose[3]. Ce théorème est la conséquence du deuxième théorème, parce que le rapport du cube à la chose est égal à celui du carré à l'unité, ce qui ressort de l'explication[4]. C'est pourquoi, si, par ex., le cube d'un nombre est égal à 9 choses, son carré sera nécessairement égal à 9 unités.

IX

Quand les carrés des carrés sont égaux aux unités, divise les unités par les carrés des carrés; extrais la racine de la racine du quotient, et tu auras la chose[5]. Cela aussi se comprend de soi-même.

X

Quand les carrés des carrés sont égaux aux choses, divise les choses par les carrés des carrés, et extrais la racine cubique du quotient; tu auras la chose[6]. Ce théorème est une conséquence du septième, parce que le rapport du carré du carré à la chose est égal au rapport du cube à l'unité. Et cela peut être compris par l'explication.

[1] Le ms. a כאשר המעקבים שוים לאחדים תחלק האחדים למעקבים וככה מספר אחרי המעקב ושרשו המעקבים הוא הדבר. Pareillement, selon une aimable communication de M. le prof. Castelli, dans le ms. de Florence. Je lis אחדי au lieu de אחרי, comme l'a suggéré M. le baron Carra de Vaux, à qui j'adresse mes plus vifs remerciements pour d'autres conseils qu'il a bien voulu me donner.

[2] $ax^3 = q;\ x = \sqrt[3]{\frac{q}{a}}$.

[3] $ax^3 = px;\ x = \sqrt{\frac{p}{a}}$.

[4] C'est-à-dire de l'explication dont il a fait précéder les théorèmes algébriques.

[5] $ax^4 = q;\ x = \sqrt[4]{\frac{q}{a}}$.

[6] $ax^4 = px;\ x = \sqrt[3]{\frac{p}{a}}$.

XI

Quand les carrés des carrés sont égaux aux carrés, divise les carrés par les carrés des carrés, et la racine du quotient est la chose[1]. Ce théorème est la conséquence du deuxième, parce que le rapport du carré du carré au carré est égal au rapport du carré à l'unité. Cela se comprend d'après l'explication.

XII

Quand les carrés des carrés sont égaux aux cubes, divise les cubes par les carrés des carrés, et le quotient est la chose[2]. Ce théorème est la conséquence du premier, parce que le rapport du carré du carré au cube est égal au rapport de la chose à l'unité, comme nous l'avons déjà dit dans l'explication.

XIII

Quand les cubes et les carrés sont égaux aux choses, divise les carrés et les choses par les cubes, et les carrés[3] qui proviennent de la division tu les diviseras par moitié. Multiplie la moitié par elle-même et ajoute (le produit) aux choses qui résultent de la division. La racine du résultat, moins la moitié des choses qui proviennent de la division, est la chose[4].

Ce théorème est la conséquence du sixième, parce que le rapport du cube et du carré à la chose est respectivement égal au rapport du carré et de la chose à l'unité, comme on l'a dit dans l'explication.

XIV

Quand les cubes et les choses sont égaux aux carrés, divise les choses et les carrés par les cubes. Divise par moitié le quotient de la division des carrés, et multiplie la moitié par elle-même. Retranche du résultat les choses qui proviennent de la division, et extrais la racine du reste. Ajoute-la à la moitié des carrés qui résultent de la di-

[1] $ax^4 = px^2$; $x = \sqrt{\frac{p}{a}}$.

[2] $ax^4 = px^3$; $= \frac{p}{a}$.

[3] Le ms. dit : והמיעוקבים, « et les cubes ».

[4] $nx^3 + ax^2 = px$; $\frac{a}{n}\ \frac{p}{n}$; $\left(\frac{a}{2n}\right)^2 + \frac{p}{n}$.

$$x = \sqrt{\left(\frac{a}{2n}\right)^2 + \frac{p}{n}} - \frac{p}{2n}.$$

vision, et tu auras la chose [1]. Ce théorème est la conséquence du cinquième, parce que le rapport du cube et de la chose au carré est égal respectivement au rapport du carré et de l'unité à la chose. Cela peut être compris par l'explication.

XV

Quand les carrés et les choses sont égaux aux cubes, divise les carrés et les choses par les cubes. Divise par moitié le quotient de la division des carrés, et multiplie la moitié par elle-même. Ajoute le produit aux choses qui proviennent de la division et extrais la racine du résultat. Ajoute-la à la moitié des carrés qui résultent de la division, et tu as la chose [2].

Ce théorème est la conséquence du quatrième, parce que le rapport du carré et de la chose au cube est respectivement égal au rapport de la chose et de l'unité au carré.

FIN.

Voilà ce que j'ai cherché çà et là et trouvé, en fait de calculs du « livre de l'algèbre », dans les livres des chrétiens. Parmi ces théorèmes j'en ai imaginés beaucoup moi-même. Et tu dois savoir, mon cher et affectionné frère, *Mordekhaï* [3], fils de notre honorable maître Abraham Finzi (que sa mémoire soit bénie dans le monde futur) que l'auteur du livre a donné tous ces théorèmes dans son livre sans démonstration, à tel point que pas un de tous ceux qui l'étudient ne connaît la méthode du savant ni d'où il les a tirés. Et moi, ton frère, quand je t'ai vu ainsi que mon cher ami R. Juda, fils de notre honorable maître Joseph (que Dieu le garde et le fasse vivre), fils de notre honorable maître Abigdor (que sa mémoire soit bénie dans le monde futur), avides de connaître ce livre — et le connaisseur, pour être appelé tel, doit connaître les choses par les démonstrations — moi, j'ai dû réfléchir sur les démonstrations, pour accomplir votre volonté, et les écrire pour vous. Mais j'ai été bref pour deux raisons : la première parce que je me fie en votre intelligence divine qui plane

[1] $nx^3 + px = ax^2$; $\frac{a}{n}\ \frac{p}{n}$; $\left(\frac{a}{2n}\right)^2 - \frac{p}{n}$,

$$x = \sqrt{\left(\frac{a}{2n}\right)^2 - \frac{p}{n}} + \frac{a}{2n}.$$

[2] $ax^2 + px = nx^3$; $\frac{a}{n}\ \frac{p}{n}$; $\left(\frac{a}{2n}\right)^2 + \frac{p}{n}$,

$$x = \sqrt{\left(\frac{a}{2n}\right)^2 + \frac{p}{n}} + \frac{a}{2n}.$$

[3] L'auteur écrit après le nom de Mordekhaï les premières lettres du 10e verse du 53e chap. d'Isaïe : « Il verra de la postérité, ses jours seront prolongés, et ce que Dieu aime prospérera entre ses mains. »

sur la science ; la deuxième, à cause des grandes préoccupations de mon âme et des tourments de mon corps, par suite des malheurs qui m'ont atteint, et de mes nombreuses [1] occupations dans la vie.

En tout cas, si, à cause de mon insuffisance et de la fatigue que ressentait mon esprit à s'arrêter longtemps aux démonstrations, quelque chose restera obscur pour l'un de vous, je suis prêt à ajouter des explications.

Je n'ai pas besoin d'en dire plus long. J'intercède auprès de Dieu pour qu'il laisse s'accomplir tous tes desseins [2], et pour que tes fontaines se répandent, sources de salut, amen, selon ta volonté et la volonté de ton frère affectionné et soumis, Schim'on, fils de notre honorable maître, le rabbin Mosché (que Dieu le garde et le fasse vivre), fils de notre honorable maître, le rabbin Schim'on Motot, que sa mémoire soit bénie dans le monde futur).

EXPLICATION RELATIVE A LA MANIERE DE TIRER DEUX LIGNES QUI NE SE RENCONTRENT PAS.

PAR R. SIMON MOTOT

Que sa mémoire soit bénie [3].

Nous voulons mener deux lignes de telle façon qu'il y ait entre elles, à leur point de départ, une certaine distance qui diminue à mesure qu'elles sont prolongées et qu'elles se rapprochent l'une de l'autre sans jamais se rencontrer, quoiqu'elles soient prolongées à l'infini et qu'elles se rapprochent à mesure qu'elles sont prolongées. De ces deux lignes, l'une est courbe et l'autre droite.

I

Démonstration. — Représentons un demi-cône sous la forme qu'Eu-

[1] L'expression hébraïque est empruntée à l'Ecclésiaste, VII, 29.

[2] Psaume, XX, 6.

[3] Voici le titre hébreu : באור הר' שמעון מוטוט ז"ל על יציאת ב' קוים נרצה להוציא שני קוים יהיה שלא יפגשו. L'explication commence ainsi : ביניהם בתחלת יציאתם רחק אחד וכל אשר ירחקו יחסר הרחק ההוא ויקרב אחד מהם אל האחר ... Comme je l'ai déjà dit, je me suis servi du ms. 36 de la bibliothèque de Munich, qui est un précieux recueil d'œuvres mathématiques. M. Steinschneider en a déjà donné une courte description dans son Catalogue, et M. Schapira en a parlé un peu plus longuement dans son étude sur *Mischnat ha-middot*, que j'ai déjà eu l'occasion de citer page 92 du tome XXVII. Mais le ms., qui contient aussi des ouvrages inédits, me semble d'une telle importance qu'il est à désirer que quelqu'un en fasse une étude complète.

clide nous a indiquée dans l'introduction à son onzième livre, de sorte que le côté qui reste immobile soit égal à l'autre côté qui tourne autour de l'angle droit. Ce cône sera nécessairement rectangulaire. Soit A B C (*fig. 9* et *10*) avec l'angle B A C qui est droit. Partageons en deux l'angle B A C par la ligne A D; la ligne A D sera nécessairement perpendiculaire à la ligne B C. Imaginons[1] un plan qui coupe le cône selon la ligne E Z parallèlement à la ligne A D. Supposons la ligne E V la courbe et la ligne E Z sa corde. Les lignes A B, E Z ne sont pas parallèles, car l'angle A B D est la moitié d'un angle droit et l'angle E Z B est droit, puisque la ligne E Z est parallèle à la ligne A D; donc, si nous prolongeons à l'infini les lignes A B, E Z, elles se rencontreront nécessairement. Prolongeons-les hors du cône; elles se toucheront au point H, et la ligne H E sera le diamètre. Divisons la ligne E H en deux parties égales au point T; ce point sera appelé « centre du diamètre[2] ». Conduisons de la ligne courbe, d'un point pris à volonté, une perpendiculaire sur la ligne E Z : soit I K. Il est évident que le produit de la ligne H K par E K est équivalent au carré I K. En voici la preuve. Conduisons du point K une ligne parallèle à la ligne B C : soit L M. Imaginons sur cette ligne un cercle qui passe sur la surface du cône au point I. Il est évident que le rectangle L K par K M est équivalent au carré de I K, conformément à la démonstration de la huitième proposition du sixième livre d'Euclide. Mais L K est égale à H K, parce que l'angle H L K étant la moitié d'un droit et l'angle L K H un droit, l'angle restant K H L sera la moitié d'un droit. Donc L K et K H sont égales. Mais la ligne K M est égale à la ligne E K, et cela pour la même raison. Donc le produit de H K par E K est équivalent au carré de I K. Et cela peut être démontré pour chaque perpendiculaire conduite d'un point quelconque de la ligne courbe sur la ligne E Z. Donc le produit de la ligne H K par E K est équivalent au carré I K ; ce que nous voulions démontrer.

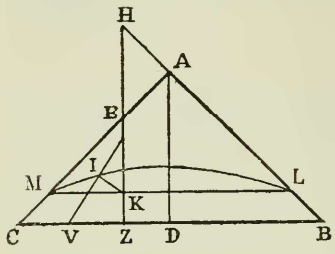


Fig. 9.

Si, avec un plan, on coupe un cône[3] sur le triangle qui passe par sa moitié, et si, de son sommet on prolonge, d'après une ligne droite,

[1] Je reproduis ici les figures telles que je les ai trouvées dans le manuscrit.

[2] Je traduis littéralement l'expression hébraïque מרכז הקוטר, quoiqu'elle ne soit pas juste, car le diamètre ne peut pas avoir de centre.

[3] Le texte a מחותך מעוגל, expression que je n'ai trouvée chez aucun autre mathématicien, et que je ne sais comment traduire. On ne pourrait le rendre que par « segment de cercle » (*segment de cercle* est toujours rendu par חתיכת עגולה) ; mais alors je ne comprendrais pas ce que l'auteur écrit. Je crois qu'il y a une faute du copiste et qu'il faut lire מחודד מעוגל, expression par laquelle on désigne le cône (rendu plus fréquemment par le seul mot מחודד). Je suis confirmé dans cette opinion par la notice que M. le Dr S. Fuchs a bien voulu me communiquer sur le ms. 46 de Vienne, où il a lu : כל חרות עגול.

un de ses côtés (du triangle) jusqu'à un autre point, hors du cône, et si, de plus, de ce point placé hors du cône, on tire une ligne droite qui arrive dans le cône coupé, perpendiculairement à la base du triangle; et si sur des points, pris à volonté sur cette ligne, on tire des perpendiculaires qui arrivent jusqu'à la surface du cône, je dis que le rapport du rectangle compris entre cette ligne entière, tirée du point qui est hors du cône jusqu'au pied d'une perpendiculaire quelconque, et entre le segment de la ligne, qui est dans le cône jusqu'à la perpendiculaire, au carré de cette perpendiculaire, est égal au rapport du rectangle compris entre la ligne qui va de ce même point, hors du cône, jusqu'au pied d'une autre perpendiculaire, et le segment de la ligne qui est dans le cône jusqu'à cette autre perpendiculaire, au carré de cette perpendiculaire[1]. En outre, chaque perpendiculaire éloignée du point pris hors du cône est plus grande qu'une perpendiculaire qui soit plus près du même point.

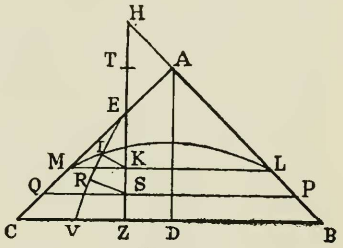


Fig. 10.

Exemple. — Retraçons la même figure (*fig. 10*), mais tirons une autre perpendiculaire sur la ligne E Z, d'un point quelconque pris sur la ligne courbe. Soit la perpendiculaire R S, et du point S conduisons une ligne parallèle à la ligne B C; soit Q S P. Nécessairement, comme nous l'avons dit dans la proposition précédente, le produit de la ligne H S par E S sera équivalent au carré de R S, et le produit de la ligne H K par E K sera équivalent au carré de I K. Donc le rapport de H K par E K au carré I K est comme le rapport de H S par E S au carré de R S. On fera la même démonstration pour chaque perpendiculaire menée de cette façon sur la ligne E Z : ce que nous voulions démontrer[2].

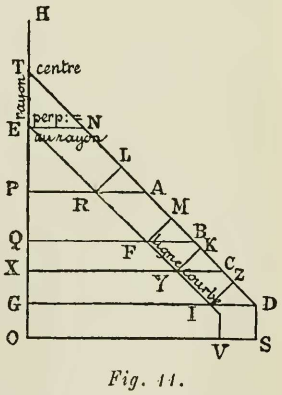


Fig. 11.

Puisqu'il en est ainsi, imaginons dans le plan le diamètre H T E, indiqué à sa place. Seulement construisons une autre figure (*fig. 11*) pour que l'élève ne se trompe pas. Prolongeons le diamètre à l'infini, et du point E élevons, hors du plan, une perpendiculaire; soit E N, égale à la ligne E T, qui est la

[1] C'est-à-dire, pour nous servir de notre cas (*Fig. 10*) :

$$(HK \times EK) : \overline{IK}^2 = (HS \times ES) : \overline{RS}^2.$$

[2] L'auteur a oublié ici de démontrer la deuxième partie du théorème, c'est-à-dire que I K est plus courte que R S.

moitié du diamètre. Menons à l'infini la ligne courbe, et du point T menons une ligne droite jusqu'au pied de la perpendiculaire E N, c'est-à-dire le point N: soit T N, et prolongeons-la à l'infini.

Nous disons qu'elles se rapprochent l'une de l'autre sans jamais se toucher, quoiqu'elles soient prolongées à l'infini et qu'elles se rapprochent à mesure qu'elles sont prolongées.

Démonstration. — De la ligne courbe menons à volonté des perpendiculaires sur le diamètre que nous avons tiré à l'infini; soit R P, F Q, Y X, I G. Conduisons toutes ces perpendiculaires hors du cône jusqu'à ce qu'elles se rejoignent avec la ligne droite que nous avons tirée du point T. Soit R A, F B, Y C, I D. Conduisons encore des points R, F, Y, I des perpendiculaires sur la ligne droite ; soit R L, F M, Y K, I Z. Nous dirons qu'on a partagé en deux parties égales la ligne droite, qui est H T E, et qu'on y a ajouté la ligne E P. Alors le produit de toute la ligne H P par la ligne E P, augmenté du carré de T E, sera équivalent au carré de la ligne T P[1]. Mais T P est égal à P A, parce que l'angle H P A étant droit et l'angle P T A étant la moitié d'un droit, la perpendiculaire E N ayant été conduite égale à E T, il restera l'angle P A T qui est la moitié d'un droit. C'est pourquoi P T sera égale à P A, puisque les angles à la base sont égaux. Et puisque la chose est ainsi, le produit de H P par E P, plus le carré de T E, sera équivalent au carré de la ligne P A, puisque cette dernière est égale à la ligne T P.

De plus, nous avons les lignes T P et P A qui sont égales ; supposons maintenant qu'elles se trouvent en ligne droite et partageons cette ligne en deux segments égaux au point P, et en deux segments inégaux au point R. Nécessairement le produit de la ligne T P R par la ligne R A, plus le carré de la ligne P R (qui est entre les deux points des segments) sera équivalent au carré de la ligne P A[2], qui est égal au carré de la ligne T P, comme nous l'avons démontré. Donc, le produit de H P par P E, augmenté du carré de T E, est équivalent au produit de la ligne T P R en R A, plus le carré de R P. Mais le produit de H P en E P est équivalent au carré de la ligne R P, comme nous l'avons démontré dans la proposition précédente. Supposons donc dans les deux (égalités) la même chose, c'est-à-dire du produit de la ligne T P R par la ligne R A, plus le carré R P, retranchons le carré de R P, et du produit de la ligne H P par E P plus le carré de T E, ce qui est équivalent au produit de la ligne T P R par R A plus le carré de R P, retranchons le produit de la ligne H P par E P, qui est équivalent au carré de R P. Il restera le produit de la ligne T P R par R A, équivalent au carré de T E. De cette manière, on prouvera que le produit de la ligne T Q F par F B est équivalent au carré de T E, de même on prouvera que le produit de la ligne T X Y par Y C est équivalent au carré de T E. On pourra prouver de même pour toutes les lignes

[1] Voir Euclide, II, 6.
[2] Euclide, II, 5.

menées dans le cône et hors du cône, de la façon dont tu as mené ces autres lignes. Et si tu prolonges la ligne courbe et la ligne droite à l'infini, elles ne se rencontreront pas, mais elles se rapprocheront toujours plus, et si elles se rencontraient, on aurait une absurdité. Supposons, en effet, qu'elles se rencontrent au point V sur la ligne O V. D'après ce que nous avons dit plus haut, le produit de la ligne H O par E O sera équivalent au carré de O V, et le produit de la ligne H O par E O, plus le carré de E T, sera équivalent au carré de T O. Mais le carré de T O est égal au carré de O V, parce que la ligne O V touche la ligne droite T N que nous avons prolongée, et elle est égale à la ligne T O, selon ce que nous avons démontré ci-dessus pour les autres lignes. On aurait donc le produit de la ligne H O par la ligne E O, plus le carré de T E, égal au produit de la ligne H O par E O, c'est-à-dire que le grand serait égal au petit, ce qui ne peut pas être. C'est pourquoi elles ne se rencontreront jamais, quoiqu'elles soient prolongées à l'infini. Ce que nous voulions démontrer.

Pour prouver que la ligne courbe et la ligne droite se rapprochent toujours à mesure qu'elles sont prolongées, nous dirons que la perpendiculaire R L est plus grande que la perpendiculaire F M, et la perpendiculaire F M plus grande que la perpendiculaire Y K, et la perpendiculaire Y K que la perpendiculaire I Z, d'après ce que nous avons démontré plus haut. Car le produit de T P R par R A est égal au carré du T E. Ainsi le produit de T Q F par F B est équivalent au carré de T E. Il en sera de même successivement de tous les autres. Donc le produit de la ligne T P R par la ligne R A sera égal au produit de la ligne T Q F par F B; et de même tous les autres qui se suivent; ce que tu pourras comprendre par les premières propositions. Mais on sait que la ligne T P R est plus courte que la ligne T Q F et la ligne T Q F plus courte que la ligne T X Y, et ainsi de suite. En effet, la perpendiculaire P R est plus courte que la perpendiculaire Q F et la perpendiculaire Q F plus courte que la ligne X Y, et ainsi de toutes les autres, conformément à ce que nous avons indiqué dans la démonstration de la deuxième proposition[1]. Il est encore évident que la ligne T P est plus courte que la ligne T Q, et la ligne T Q plus courte que la ligne T X, et ainsi de suite. C'est pourquoi, la ligne T P R est plus courte que la ligne T Q F, et la ligne T Q F est plus courte que la ligne T X Y, et ainsi de toutes les autres. La ligne R A sera donc nécessairement plus longue que la ligne F B, et la ligne F B plus longue que la ligne Y C, et ainsi de suite. En effet, puisque les rectangles formés par les premières lignes et par leurs prolongements sont respectivement équivalents à un seul carré, et puisque la première des premières lignes est plus courte que la deuxième, et la deuxième plus courte que la troisième, le prolongement de la première sera forcément plus grand que le prolongement de la deuxième, et le prolongement de la deuxième plus grand que

[1] L'auteur l'a énoncé dans la deuxième proposition, mais ne l'a pas démontré.

celui de la troisième, et ainsi de suite [1]. Donc, la ligne R A sera plus grande que la ligne F B et la ligne F B plus grande que la ligne Y C. Sache encore d'après ce que nous avons établi dans les propositions précédentes, que l'angle R A L est la moitié d'un droit, et l'angle A L R est droit, car la ligne R L est perpendiculaire. Il restera l'angle L R A, moitié d'un droit ; c'est pourquoi la perpendiculaire R L est égale à la ligne L A. Le carré de R A est donc le double du carré de R L. Nous dirons de même que le carré de F B est double du carré de F M, et le carré de Y C est double du carré de Y K. Mais le carré de R A est plus grand que le carré de F B, et le carré de F B est plus grand que le carré de Y C, parce que la ligne R A est plus grande que la ligne F B et la ligne F B est plus grande que la ligne Y C. Donc la ligne R L sera nécessairement plus grande que la ligne F M et la ligne F M plus grande que la ligne Y K, et ainsi de toutes les autres. Elles se rapprocheront par conséquent de plus en plus à mesure qu'elles seront prolongées. Mais nous avons déjà prouvé qu'elles ne se rencontreront pas, quoiqu'elles soient prolongées à l'infini ; c'est ce que nous voulions démontrer.

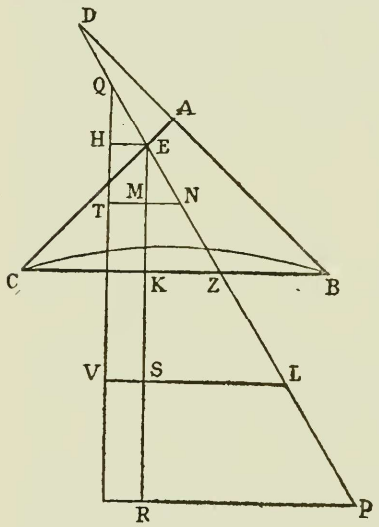


Fig. 12.

Après avoir fait comprendre ces prémisses, nous allons expliquer comment nous mènerons les deux lignes, l'une droite et l'autre courbe, dont nous avons parlé au commencement. Soit le cône A B C (*fig. 12*), qui a pour base le cercle B C. Supposons qu'il soit coupé par un plan qui passe par sa moitié en y formant le triangle A B C, et prolongeons la ligne B A, selon sa direction, jusqu'au point D, et du point D menons la ligne D E Z à la base B C. Du point E élevons une perpendiculaire sur le triangle A B C ; soit la perpendiculaire E H. Conduisons le plan D H E, qui coupe le cône selon la ligne E K ; la perpendiculaire E H sera tangente à la section E K, et le plan D H E sera perpendiculaire au triangle A B C le long de la section commune à lui et au plan du triangle A B C, c'est-à-dire sur la ligne E Z. Si nous prolongeons à l'infini cette ligne (E Z), elle sera entre les lignes A B, A C, si nous prolongeons (en même temps) les lignes A B, A C à l'infini. La ligne E Z, prolongée à l'infini se trouvera toujours dans le cône A B C, prolongé lui aussi à l'infini. Mais avec elle on

[1] Je me suis un peu éloigné, dans cette phrase, du texte hébreu, car une traduction littérale n'aurait pas été intelligible.

prolongera à l'infini aussi un plan, c'est-à-dire la continuation du plan D H E, et ce plan coupera la surface du cône selon une ligne infinie, et précisément selon la ligne E K avec laquelle il sera prolongé à l'infini. Or si deux points quelconques sont donnés sur la ligne E K, la ligne E K ne les joint pas en ligne droite. En effet ces deux points quelconques sont donnés sur le plan D H E, et le sommet du cône, qui est le point A, se trouve à l'extrémité de la surface (du cône). Mais les deux points ne sont pas opposés au sommet, et la droite qui les rejoint tombe dans le cône, donc la ligne E K qui est sur la surface du cône, ne va pas par droit selon ces deux points quelconques qui ont été pris sur elle. Donc la ligne E K est courbe.

Prenons sur cette ligne E K le point M, et menons de ce point une perpendiculaire sur le plan du triangle A B C, soit la perpendiculaire M N. Il est évident qu'elle tombera sur la section commune au plan D E H et au triangle A B C, laquelle est D Z. Elle tombera aussi sur la partie de cette ligne qui est dans le cône, parce qu'elle tombe à côté du point E, duquel on a tiré la perpendiculaire E H, tangente. Coupons par moitié la ligne D E au point Q, et donnons à la ligne E H une longueur telle que le rapport du rectangle qui résulte de D N par N E au carré de N M soit égal au rapport du carré de Q E au carré de E H. Conduisons Q H. Nous dirons que la ligne Q H et la courbe E K, tirées jusqu'à l'infini, ne se rencontreront jamais.

Démontrons qu'il n'est pas possible qu'elles se rencontrent. Supposons qu'elles se rencontrent au point R, et du point R abaissons une perpendiculaire sur la ligne D E ; soit la perpendiculaire R P. Elle sera perpendiculaire au triangle A B C, et le rapport du rectangle D N par N E au carré N M est égal au rapport du rectangle D P par P E au carré de P R. Alors le rectangle D P par P E serait équivalent au carré de Q P[1]. Or cela n'est pas possible, car il a de plus le carré de E Q. La ligne Q H, donc, ne touchera pas la courbe E K, quoiqu'elles soient prolongées à l'infini.

Nous disons encore qu'elles se rapprochent à mesure qu'elles sont prolongées. Prolongeons la ligne N M jusqu'au point T, et après avoir pris sur la courbe E K un autre point, qui sera le point S, tirons la perpendiculaire S V. Le rapport du rectangle qui résulte de N D par N E au carré de N M est égal au rapport du carré de Q E au carré de E H et au rapport du carré de Q N au carré de N T. Et le rapport du surplus du carré de Q N sur le rectangle de D N par N E (qui est le carré de Q E) au surplus du carré de N T sur le carré de N M (qui est le carré de M T plus deux fois le rectangle M T en M N) est égal au rapport du carré Q E au carré de E H. Le carré de E H sera équivalent au carré de M T plus deux fois le produit de M T en M N. Il est

[1] En effet, selon ce qu'on a démontré ci-dessus (page 123) on a

$$DP \times PE = \overline{RP}^2 \quad \text{et} \quad DP \times PE + \overline{EQ}^2 = \overline{PQ}^2.$$

Or, si on suppose que la courbe rencontre la droite au point R, on a P R = P Q, et, par conséquent, $DP \times PE = \overline{QP}^2$.

donc évident que le carré de E H est équivalent au carré de V S plus deux fois le produit de V S en S L, et le carré de M T plus deux fois le produit de M T en M N est équivalent au carré de V S plus deux fois le produit de V S en S L. Mais la ligne M N est plus petite que S L ; donc la ligne M T est plus grande que la ligne V S. Par conséquent, la perpendiculaire élevée de M sur la ligne Q H est plus grande que la perpendiculaire élevée du point S. C'est pourquoi le point S est plus près de la ligne Q H que le point M. On fera la même démonstration pour chaque point qui se trouve sur la ligne courbe E K, tirée à l'infini. C'est cela que nous voulions démontrer.

Complètement achevé. Louange au Dieu éternel.

LES JUIFS DE PRAGUE

PENDANT LA GUERRE DE TRENTE ANS

Depuis la fondation de la première Université allemande, sous la dynastie des princes de la maison de Luxembourg, la Bohême était devenue, pour ainsi dire, le cœur de l'Europe centrale et du mouvement intellectuel. Lors de la guerre des Hussites, on vit avec surprise une population de paysans se lever, sous la direction de chefs à qui l'enthousiasme donna du génie, pour la défense de la liberté de conscience et rejeter victorieusement hors des frontières du pays de nombreuses armées de croisés. Pour la première fois, l'Église était forcée de pactiser avec des hérétiques. L'amour de la liberté persista dans l'âme de ce peuple, et presque deux siècles après il devait encore attiser l'incendie qui embrasa l'Europe à peu près entière, nous voulons parler de la guerre de Trente Ans.

A Prague, d'où partit le premier signal de la guerre, la fameuse *défenestration*, et où devait se jouer aussi le dernier acte de ce drame, il existait à cette époque, une vieille et vénérable communauté juive. Quand l'insurrection éclata, elle comptait déjà un glorieux passé et pouvait citer avec fierté les noms de Lœwe ben Bezalel et de Mordechaï Meisel. Esquisser le tableau des vicissitudes de cette communauté juive durant cette époque féconde en calamités, tel qu'il ressort de documents originaux, tel est le but du présent travail [1].

[1] La plupart des documents utilisés ici sont empruntés aux archives municipales de Prague. Je remplis un agréable devoir en exprimant ma vive gratitude à M. Henri Solc, bourgmestre de Prague, ainsi qu'à l'archiviste de cette ville, M. Emler, qui m'ont prêté leur appui bienveillant dans mes recherches.

I

Insurrection de la Bohême. — Agrandissement du quartier juif de Prague. — Le gouverneur de la ville, le prince de Lichtenstein et Jacob Bassevi. — Le comte Albert Waldstein, duc de Friedland et sa fondation en faveur des enfants juifs baptisés.

L'insurrection éclata à Prague le 23 mai 1618. L'année suivante, les États de Bohême élurent pour roi de Bohême Frédéric V, du Palatinat, qui ne fut chassé du pays qu'après la bataille de la Montagne-Blanche, près de Prague, par l'empereur Ferdinand II. Ce fut une époque néfaste pour les Juifs. Lors de la *défenestration*, la foule hurlante s'était ruée sur le quartier juif, et un véritable pillage avait eu lieu [1]. Les mois suivants s'écoulèrent pour les Juifs dans la crainte et la terreur. Néanmoins, ils participèrent à la réception du *roi d'hiver*, Frédéric V, lors de son entrée solennelle dans Prague, le 23 octobre 1619. Ils y participèrent, il est vrai, d'une singulière façon. La population entière s'était rendue hors de la porte pour voir l'entrée du roi. Pendant ce temps, les Juifs restèrent dans les rues à titre de gardes, munis de seaux d'eau, de crainte que la ville abandonnée par la population n'eût à souffrir d'un incendie. Naturellement, les Juifs devaient avoir à cœur de se concilier les faveurs du nouveau prince, qui ne leur était pas précisément favorable. L'occasion n'allait pas tarder. Le 7 novembre eut lieu le couronnement du couple royal. Le lendemain, les délégués de la *juiverie de Prague* se présentèrent au château, porteurs de cadeaux. Ils offrirent au roi un bassin et une aiguière en argent, et à la reine, fille de Jacques I[er] d'Angleterre, une coquille en forme de coupe contenant quarante ducats portugais ; au jeune fils du roi, le prince Henri-Frédéric, une chaîne d'or ; au prince Louis, frère du roi, un grand bol en argent, et de riches cadeaux aux seigneurs de la Cour.

Cependant ces libéralités ne servirent guère aux Juifs. Les

[1] Pour cet événement nous possédons une source juive intéressante dans la relation historique qui précède les deux élégies (*Selihot*) de R. Lipmann Heller (l'auteur des tosafot Yom-Tob), composées précisément à l'occasion de la bataille de la Montagne-Blanche. Voir Kisch, *Die Prager Judenstadt während der Schlacht am weissen Berge*.

caisses du roi Frédéric furent bientôt vides : les troupes qui tenaient la campagne contre l'Empereur réclamaient impérieusement leur solde. Les États faisaient la sourde oreille. Ni la noblesse, ni les bourgeois de Prague, qui voyaient peut-être déjà pâlir l'étoile du « roi d'hiver », ne pouvaient se décider à accorder une augmentation de contributions. Les Juifs étaient là comme dernière ressource. On résolut de leur extorquer une contribution énorme. En même temps qu'aux bourgeois de Prague, on avait demandé aux Juifs un prêt. Comme ils invoquaient l'impossibilité où ils se trouvaient de l'accorder, on mit les scellés sur leurs livres ainsi que sur leurs caisses de marchandises. Voyant leur commerce entravé [1], les Juifs se déclarèrent prêts à payer 30,000 florins, à la condition toutefois d'obtenir un délai pour le paiement. Mais, lorsque l'emprunt demandé aux bourgeois de Prague eut échoué, on se crut libre de tout ménagement à l'égard des Juifs et on résolut de fouiller leurs maisons, espérant y découvrir plus d'argent ou d'objets précieux. Pour ne pas faire buisson creux, on résolut d'envahir les maisons des plus riches d'entre eux pendant qu'ils seraient à la synagogue. Ce projet fut exécuté un vendredi soir. On envoya des fonctionnaires sous la direction du secrétaire de la guerre, Knod, à qui on donna une escorte de soldats. Cette fois le but fut atteint, car, dès le lendemain, les Juifs, voyant qu'on n'userait d'aucun ménagement, entrèrent en pourparlers et offrirent de verser, le mercredi suivant, 40,000 florins comptant ou en vaisselle d'argent, et, douze jours plus tard, encore 10,000 florins. Lorsque le secrétaire Knod fit son rapport au duc d'Anhalt au sujet du résultat de ses efforts, il dit qu'il n'avait réussi que grâce aux supplices qu'il leur avait fait subir [2]. On se procura ainsi les ressources nécessaires pour payer aux troupes leur arriéré de solde de trois mois. En présence de pareilles exactions, on comprend que les Juifs aient souhaité ardemment le retour des agents du fisc impérial [3]. Leur attente ne devait pas être trop longue. L'armée de mercenaires, rassemblés de tous côtés, du roi Frédéric recula devant les armées de la Ligue catholique et les troupes espagnoles, réunies sous le commandement du duc Maximilien de Bavière, et, dès le 6 novembre, l'armée impériale se trouva sous les murs de la ville. La panique se mit parmi les habitants. La bataille s'engagea le 8 novembre (1620).

[1] *Avisen aus Prag*, 14 juillet 1620, aux Arch. du royaume à Munich ; Gindely, *Gesch. des 30 j. Krieg*, III, 143.

[2] Arch. de l'Etat à Munich : *Knod an Anhalt*, 26 juillet 1620 ; Arch. du royaume à Munich : *Avisen aus Prag*, 26 juillet 1620 (2 lettres) et 3 août ; Gindely, *l. cit.*

[3] Elégie de R. L. Heller.

Beaucoup de Juifs furent forcés de construire des retranchements [1]. Après midi, l'issue de la bataille était décidée : les Impériaux étaient victorieux [2]. Le Roi et la Cour prirent la fuite. Le lendemain, les troupes impériales firent leur entrée dans la partie de la ville située sur la rive gauche de la Moldau. Les quartiers situés sur la rive droite, la Neustadt et la Altstadt, avec le quartier juif, qui faisait partie de cette dernière, tinrent encore un jour. Le mardi 10 novembre, ils durent se rendre à merci. On peut s'imaginer la situation des Juifs pendant ces heures critiques. Des détachements des troupes vaincues s'étaient rassemblés dans le voisinage du quartier juif et semblaient disposés à le mettre au pillage. Or, il fallait s'attendre à bien pis de la part des vainqueurs, auxquels la ville, selon le droit de guerre alors en usage, appartenait tout entière, comme une proie sans défense. Heureusement pour les Juifs, les choses devaient se passer autrement. L'empereur Ferdinand, instruit des dispositions favorables des Juifs à son égard, et peut-être déterminé par d'autres influences, avait adressé le 5 octobre 1620, quelques jours avant la bataille de la Montagne-Blanche, deux lettres au commandant en chef de son armée, le duc Maximilien de Bavière, dans lesquelles il le priait d'user envers les Juifs des mêmes ménagements qu'envers les catholiques lors de sa marche en avant en Bohême, attendu que les Juifs s'étaient prononcés plus ou moins ouvertement en faveur du parti impérial [3]. Grâce à ces ordres de l'Empereur, les Juifs furent épargnés lors du pillage de la ville, qui fut pendant plusieurs semaines livrée sans défense à une soldatesque furieuse. Aussitôt après l'entrée des troupes impériales, le commandant en chef, le comte Bouquoy, plaça des postes de garde devant les portes du quartier juif, qui fut ainsi préservé d'une épouvantable catastrophe.

Le bruit que les Juifs seraient épargnés semble avoir été répandu avant la prise de la ville, car beaucoup de nobles protestants dont les biens étaient menacés de confiscation crurent que le meilleur moyen de sauver leurs objets précieux était de les mettre en dépôt dans le quartier juif. Mais cet expédient ne leur servit à rien, car la chose s'ébruita, et les Juifs durent livrer aux vainqueurs dix-sept caisses de vases d'or et d'argent qui n'étaient pas leur propriété. Pleins de gratitude et de joie à cause de leur

[1] Voir la préface de cette élégie dans notre appendice.

[2] On sait qu'à cette bataille, l'armée victorieuse comptait parmi ses combattants le philosophe français René Descartes.

[3] Arch. de la Moravie, lettre d'Elisabeth de Zierotin à Catherine de Zierotin ; Gindely, *l. c.*

délivrance, les chefs de la communauté de Prague résolurent de perpétuer le souvenir du jour de l'entrée des troupes impériales, le 14 hesvan. C'est le Pourim de Prague. On y devait s'abstenir de boire et de manger jusqu'à la prière de *Minha* ; le reste de la soirée était consacré à des réjouissances. C'est à cette occasion que furent composées les *Selihot* de R. Lippmann Heller.

La faveur dont les Juifs jouissaient près de l'empereur devait les attirer en grand nombre à Prague. Jusqu'à la bataille de la Montagne-Blanche, il n'est question dans les documents que d'une *rue des Juifs*. Après cette bataille, il y eut un *Quartier juif*, la *Judenstadt*.

L'homme le plus influent de l'empire était alors le gouverneur de Prague, le prince Charles de Lichtenstein, plus tard duc de Silésie, l'*alter ego* de l'empereur, muni par celui-ci des pouvoirs les plus étendus. Un des premiers actes de l'administration impériale fut le jugement des protestants déclarés rebelles et la confiscation de leurs biens. Un grand bouleversement économique dans la valeur des propriétés résulta tant de ces confiscations que de la baisse des biens-fonds amenée par la guerre. C'est à propos de ces confiscations que nous voyons paraître pour la première fois Jacob Bassevi, qui joua à cette époque un si grand rôle. Par un décret du 11 mai 1622, le gouverneur, prince de Lichtenstein, lui fit don, au nom de l'empereur, de deux maisons sises dans la Vieille-Ville, appelée « les Trois-Puits », qui conduisait de la place de l'Eglise Saint-Nicolas à la *Judenstadt* et qui était échue au fisc. Il faut noter que c'était une propriété ayant appartenu à un chrétien qui passa ainsi aux mains d'un propriétaire juif.

Il ne nous est plus possible d'établir de quelle façon les Juifs avaient été instruits des dispositions favorables de l'Empereur à leur égard. En tout cas, ils profitèrent de la dépréciation des biens-fonds et sans doute aussi de la rareté générale de l'argent pour acquérir un grand nombre de maisons chrétiennes. Parmi les vendeurs, se trouve aussi le clergé paroissial de l'église de la Sainte-Croix. Les acheteurs, dont quelques-uns sont des personnages connus pour d'autres faits, méritent qu'on retienne leur nom. Nous les donnerons dans l'appendice.

Toutes les maisons acquises ainsi par les Juifs se trouvaient dans les trois paroisses de Saint-Nicolas, de Saint-Valentin et de l'église de la Sainte-Croix. Cependant, il semble qu'ils firent encore d'autres acquisitions. En effet, le rapport d'une commission impériale chargée d'examiner les maisons achetées par les Juifs mentionne beaucoup d'autres propriétés chrétiennes.

Le prix d'achat des maisons énumérées dans notre liste s'éleva à 57,465 *soixantaines* de gros. La famille Bassevi se rendit acquéreur de la plupart des maisons et des plus importantes ; presque le tiers de la somme totale, c'est-à-dire 14,225 *soixantaines*, fut déboursé par elle, sans compter les deux maisons reçues par donation.

Cependant les Juifs qui avaient acheté les maisons ne les possédaient pas encore légalement, car leur acquisition ne fut pas consignée immédiatement dans les livres fonciers. Ils prirent, il est vrai, possession des maisons, mais, quand arrivèrent des temps plus calmes, il fallut songer à s'en assurer la propriété, à cause de la vieille prohibition de posséder des biens-fonds en dehors du *ghetto*.

Le Conseil et la bourgeoisie n'étaient guère favorablement disposés à l'égard des Juifs, non seulement parce qu'ils voyaient en eux des concurrents, mais parce que les Juifs ne contribuaient pas aux charges municipales et payaient directement leurs impôts à la Chambre impériale. Par contre, le gouverneur impérial, le prince Charles de Lichtenstein, avait, comme nous le verrons plus loin, d'excellentes raisons pour être bien disposé à l'égard des Juifs, en général, et de Jacob Bassevi en particulier. En tout cas, les Juifs s'adressèrent à lui, et, le 30 mai 1623, il envoya un rescrit au bourgmestre et au Conseil de la Vieille-Ville de Prague, ordonnant de mettre les Juifs en possession des maisons achetées par eux [1]. Mais le Conseil n'était pas d'humeur à accorder sans autre difficulté un pareil accroissement de possessions et d'influence à ces Juifs qu'il haïssait. Il est hors de doute qu'il adressa d'abord une protestation au gouverneur. Celui-ci se vit dans l'obligation de nommer une commission chargée d'inspecter les maisons [2]. Les commissaires firent un rapport [3]. Les maisons étant situées dans la direction de la rue des Juifs et entourées, de deux côtés, de maisons juives, ils estimaient qu'il ne résulterait de leur acquisition par les Juifs aucun dommage pour les chrétiens. Quelques-unes d'entre elles étaient, il est vrai, situées au milieu de maisons chrétiennes, mais les commissaires exprimaient l'espoir que les Juifs sauraient s'y comporter convenablement. Ils ajoutaient que les Juifs avaient l'intention, au cas où ils seraient mis en possession des maisons, d'ériger quatre portes neuves dans la ville des chrétiens. Cette circonstance militait aussi en faveur d'un agrandissement important du rayon.

[1] Arch. municip. de Prague, *Lib. rer. memor.*, I (en tchèque).
[2] *Ibid.*, fasc. 104/1.
[3] *Ibid.*, et *Lib. rer. memor.*, p. 188.

Sur la foi de cette inspection, le gouverneur adressa au bourgmestre et au Conseil de la vieille ville de Prague un nouveau rescrit, daté du 16 juin 1623 [1]. « Les maisons devaient être remises en la possession des Juifs, et le droit de propriété des Juifs devait être inscrit dans les livres de la cité. Les maisons achetées par les Juifs devaient être exemptes de toutes charges municipales. » Le bourgmestre et le Conseil répondirent le lendemain, 17 juin [2], par une pétition, évidemment déjà préparée antérieurement, adressée à la Chambre impériale.

Les Juifs, disait cette pétition, allaient désormais pénétrer jusqu'au cœur de la ville. En plusieurs endroits, ils se sont frayé un accès vers la vieille ville et ils chercheront, de plus en plus, à s'emparer des maisons chrétiennes. Déjà ils possèdent environ 150 maisons de chrétiens. Dans la paroisse de la Sainte-Croix, les maisons les plus importantes sont déjà en leur pouvoir et il ne reste que quelques misérables maisons, sur le bord du fleuve, qui leur aient échappé ; même l'église du Saint-Esprit est déjà tout entourée de maisons juives.

Les Juifs refusent de payer des impôts pour ces maisons aux curés et aux clercs, et si un dommage survenait dans une de ces églises, il ne pourrait être réparé, les églises ayant été appauvries par les Juifs.

Le nombre des Juifs est déjà assez grand. Ils attirent à eux tout le commerce et réduisent les artisans chrétiens à la mendicité. Ils accaparent le bétail au préjudice des bouchers qui doivent fournir la ville de bonne viande. Si on leur laissait maintenant ce grand nombre de maisons, ils se multiplieraient encore davantage. Ils ne contribuent point aux redevances municipales et ils sont exempts de l'obligation de loger des soldats.

C'est avec une peine véritable qu'on voit les Juifs pénétrer jusqu'au cœur de cette ville, la capitale du royaume, la résidence de l'empereur romain et du roi de Bohême. Ce n'est pas pour ces contempteurs de la Sainte-Trinité que leurs aïeux ont bâti ces maisons. Or, quatre églises sont complètement entourées de maisons juives, Sainte-Croix, Saint-Esprit, Saint-Nicolas et Saint-Valentin, de sorte que les curés et les fidèles sont obligés de passer par la rue des Juifs, au sujet de la propreté et de l'odeur de laquelle le Conseil s'exprime en termes peu flatteurs. Il pourrait même arriver que les Juifs insultassent le Saint-Sacrement, car ils sont dix fois plus nombreux que les chrétiens et *possèdent*

[1] *Arch. municip. de Prague,* et *Lib. rer memor.*, p. 181 *a*.
[2] *Ibid.*, et *Lib. rer. memor.*, p. 179 *a*.

beaucoup plus de droits. Ce cas est déjà arrivé en 1389 [1].

Le Conseil a donc cru de son devoir de ne pas garder le silence en cette occurrence, ayant le sentiment de sa responsabilité envers la postérité.

Qu'il plaise donc à l'empereur de ne pas ratifier l'achat des maisons par les Juifs, et s'il devait le confirmer, que les Juifs soient tenus de payer les redevances de ces maisons envers la ville et le clergé.

Les conseillers ne paraissent cependant pas avoir fondé beaucoup d'espoir sur le résultat de leur démarche, car peu de jours après, le bourgmestre et le conseil remirent une nouvelle supplique à la chambre royale [2], dans laquelle ils se bornaient à protester contre le fait que les maisons achetées par les Juifs devaient être exemptées des charges municipales, qui retomberaient ainsi uniquement sur les chrétiens. Ils demandaient, en conséquence, que les redevances municipales et ecclésiastiques fussent portées dans le livre foncier comme attachées aux maisons.

Le gouverneur n'accepta point la proposition. Le 30 juin 1623 [3], il rendit un nouveau décret. Il mentionne la pétition des Juifs et constate qu'une commission a inspecté les maisons et a jugé qu'il n'est nullement préjudiciable aux intérêts de l'empereur ni de la ville de Prague de les céder aux Juifs. L'empereur a décidé d'approuver la vente, *les Juifs ayant offert de payer une somme importante à la caisse impériale pour subvenir aux frais de la guerre*. Les maisons devaient être remises en la possession des Juifs et exemptées de toutes les redevances municipales. Il était recommandé à toutes les autorités, sous peine d'encourir la disgrâce impériale, de protéger les Juifs dans leur possession.

On le voit, l'argument le plus puissant en faveur des Juifs, c'était le vide du trésor de guerre et l'empressement des Juifs à combler le déficit au moyen d'une somme exorbitante. D'ailleurs, les Juifs de Prague se montrèrent aussi dans d'autres occasions pleins de gratitude envers l'empereur Ferdinand II.

Le 11 avril 1623, Ferdinand II fit son entrée solennelle dans Prague, la capitale, désormais débarrassée de la présence des hérétiques protestants.

[1] Le copiste de la lettre consigne ici le chronogramme suivant :

M Semel tria C bis L XI removens
Pascha luce reus periit tunc Judeus =
MCCCLXXXIX.

[2] 26 juin 1625, Arch. municip. de Prague ; *Lib. rer. memor.*, I, p. 183.

[3] *Ibid.*; *Lib. rer. mem.*, I, et fasc. 104.

Le 18 avril, les Juifs organisèrent en l'honneur de l'Empereur un cortège solennel [1].

En tête marchaient trois jeunes filles, dont une jouait du violon, la seconde du luth et la troisième de la guitare. Elles étaient suivies des Juifs marchant en rangs et revêtus de leurs habits du sabbat. Ensuite, venaient les bouchers juifs, vêtus de blanc, portant deux bannières, sur chacune desquelles étaient montés deux petits garçons. Ils étaient suivis du rabbin portant sur son bras le rouleau de la loi. Derrière lui, plusieurs Juifs portaient un baldaquin (Houppa), sous lequel on avait placé la Table des dix commandements. Les écoliers juifs chantaient des cantiques, et l'un d'eux portait un tableau d'argent sur lequel était inscrite en lettres d'or une adresse d'hommage à l'empereur. Le cortège s'arrêta en plusieurs endroits, et un des notables lut à haute voix cette adresse en langue allemande.

Les bourgeois firent encore une tentative pour enlever aux Juifs la possession des maisons, mais, en réalité, ils n'obtinrent qu'une concession peu importante. L'Empereur, obéissant évidemment à la pression du clergé, rendit un décret, à la date du 8 avril 1627 [2], ordonnant que les Juifs ne pourraient revendre les maisons nouvellement acquises à d'autres juifs, mais seulement à des chrétiens. En cas de contravention, les maisons reviendraient, pour deux tiers, à la chambre impériale et, pour un tiers, à la ville de Prague. Mais il semble que ce rescrit impérial resta lettre morte. Évidemment les Juifs se plaignirent de cette restriction imposée à leur droit de possession, et, par le privilège accordé aux Juifs de Prague à la date du 12 août 1627, l'empereur confirma, non seulement le rescrit sus-mentionné du 30 juin 1623, mais il y ajouta encore que les Juifs auraient la faculté de transmettre la propriété des maisons à leurs descendants.

Les Juifs de Prague avaient ainsi obtenu un accroissement important de leur territoire. Il est vrai que les bourgeois en gardèrent du ressentiment, et, lors de leur expulsion en 1744, l'acquisition de ces maisons, qui furent appelées désormais, du nom du gouverneur, les maisons de Lichtenstein, fut invoquée comme un grief contre les Juifs.

Essayons maintenant de découvrir le motif de cette faveur extraordinaire accordée à des Juifs à une des époques où l'Église se montrait si intolérante et où la devise *cujus regio illius reli-*

[1] Chronique de Jean Beckowsky, manuscrit du couvent de la Croix publié par le prof. Rezek.

[2] Arch. municip. de Prague, 104, en tchèque.

gio pouvait trouver son application. Comment se fit-il que les Juifs purent acquérir des propriétés de catholiques, tandis que des centaines de mille protestants de la Bohême et des pays Alpins étaient expulsés sans pitié de leurs maisons ?

Les contributions financières des Juifs ne peuvent expliquer à elles seules cette faveur, puisqu'il y avait moyen de tirer de l'argent des Juifs sans aller jusqu'à des concessions si larges. La question s'éclaire tout à fait si nous tournons notre attention vers les personnalités qui jouèrent le rôle principal, le gouverneur, prince de Lichtenstein, d'une part, et le juif Jacob Bassevi, d'autre part.

Jacob Bassevi (בת שבע) était issu d'une famille habitant Prague depuis longtemps, peut-être d'origine italienne. Cette famille était riche et considérée, et Jacob Bassevi eut de bonne heure l'occasion de se concilier les faveurs de la cour impériale. Dès l'an 1590, l'empereur Rodolphe II lui accorda le titre de juif de la cour, privilège qui fut confirmé par son successeur Mathias. Il était bien l'homme qu'il fallait pour entrer dans les projets formés par l'avide gouverneur qui voulait s'enrichir.

Au XVII[e] siècle, c'est plus encore l'altération des monnaies que la guerre elle-même qui a produit la misère et le désordre. Le véritable auteur de cette altération des monnaies, en ce qui concerne l'Autriche, fut le prince Charles de Lichtenstein [1].

Un des premiers actes de l'administration du gouverneur — il occupait ces fonctions depuis le 17 novembre 1620, c'est-à-dire peu de temps après la bataille de la Montagne-Blanche — fut un rescrit adressé aux directeurs de la fabrication des monnaies, les engageant à fabriquer avec chaque marc d'argent fin 37 fl. 38 kr., tandis que jusque-là on n'en tirait que 19 fl. 39 kr.

Or, pour s'en approprier le bénéfice et pour éviter tout arrêt dans la fabrication, le prince de Lichtenstein conclut un arrangement avec Jacob Bassevi, en vertu duquel celui-ci était tenu de livrer chaque semaine 2,000 marcs d'argent au prix de 25 fl. le marc. Bientôt il modifia cette ordonnance en ce sens que les directeurs des ateliers de monnayage pouvaient acheter à d'autres fournisseurs de l'argent au prix maximum de 22 fl., tandis qu'à Jacob Bassevi ils devaient payer 25 fl. [2]. De fait, c'était un mono-

[1] L'histoire de cette falsification des monnaies est traitée dans Newald, *Die lange Münze in Œsterreich*, dans *Numismat. Zeitsch.*, XIII ; Gindely, *Waldstein während seines ersten Generalats*, I. Le procès qui fut entamé plus tard par le fisc impérial contre les héritiers du prince de Lichtenstein est reproduit d'après les documents originaux dans la *Neue freie Presse*, nos 9301, 9302, 9303 (1890).

[2] On peut se faire une idée de l'importance des affaires de Bassevi en songeant qu'il livrait pour 50,000 fl. par semaine et que son gain était de 4 à 6,000 fl.

pole qui était créé en faveur de Bassevi. Le gouverneur recommanda même, dans un mémoire adressé à l'empereur [1], qu'il fût accordé à Bassevi une patente impériale pour qu'il pût acheter beaucoup d'argent et le livrer à la monnaie impériale. Par suite de la frappe en masse, le prix de l'argent augmenta tout naturellement. Déjà en septembre 1621, le prince de Lichtenstein ordonnait aux directeurs de la monnaie de payer à Bassevi 27 fl. pour le marc d'argent ; plus tard encore, le prix fut élevé à 29 fl. 1/2.

Mais pour s'approprier tout le bénéfice et exécuter la falsification des monnaies en grand, il fallait que les ateliers de monnaie de l'empire fussent préalablement placés entièrement sous la dépendance du prince de Lichtenstein. Dans ce but, il forma avec d'autres nobles influents une sorte de *consortium* dans lequel figurèrent, outre le prince de Lichtenstein, le comte Albert Waldstein, devenu plus tard duc de Friedland, le célèbre général des armées impériales, le comte Paul Michna, Jean de Witte et Jacob Bassevi. Jean de Witte était l'homme de paille du Consortium, Jacob Bassevi l'homme d'affaires [2].

Toutefois la proposition du prince de Lichtenstein, en date d'octobre 1621, de confier la direction de la Monnaie de Prague à Bassevi fut d'abord rejetée par l'empereur. Là-dessus, le prince de Lichtenstein fit à l'empereur les promesses les plus brillantes ; si on lui confiait l'entreprise du monnayage, les recettes de l'empereur doubleraient et tripleraient. Enfin, le 18 janvier 1622, une convention fut conclue accordant au Consortium la ferme du monnayage en Bohême et en Moravie pour un an, en échange de quoi l'empereur devait toucher six millions. Le Consortium obtint aussi la direction de la Monnaie de Silésie ; ce fut Jacob Bassevi qui la prit à ferme, par un contrat conclu avec le Père Christophorus, le confesseur de l'archiduc Charles.

Le Consortium déploya aussitôt une activité fiévreuse. L'exportation des métaux précieux fut défendue et les monnaies de bon poids se trouvant dans le pays furent accaparées et refondues pour en faire des monnaies de moindre valeur. La frappe eut lieu par masses, et, tant que le secret fut gardé, le bénéfice fut considérable. Naturellement le prix de l'argent haussa bientôt et le bénéfice diminua. Nous ne pouvons, dans le présent travail, suivre cette opération sur les monnaies jusque dans ses détails. En peu de temps, le pays fut inondé de monnaies dépréciées. Lorsque la

[1] Mémoire du 16 juillet 1621, Arch. du ministère des finances à Vienne ; Gindely, *l. c.*, I, 24.

[2] Newald, *l. c.*, p. 100.

période de concession fut écoulée, le Consortium refusa naturellement de reprendre la ferme. L'Empereur dut renoncer à la frappe, le prix de l'argent étant devenu très élevé. Les thalers frappés par le Consortium durent être retirés peu à peu au prix net de l'argent. Beaucoup de gens perdirent ainsi une partie de leur fortune. Les nobles associés du Consortium avaient mis aussitôt leurs bénéfices en sûreté en achetant des biens-fonds. Dans le peuple se perpétua une tradition se rattachant précisément au nom de Jacob Bassevi, dont la famille s'appelait aussi Schmieles : les thalers qui étaient alors en circulation furent appelés Schmieles-thalers.

Néanmoins, le rôle que Bassevi joua dans le Consortium était un rôle secondaire. Il avait, il est vrai, mission de procurer l'argent nécessaire pour la frappe, mais sa part dans les bénéfices était faible. Bassevi seul fournit le quart de l'argent qui fut monnayé, savoir : 145,353 marcs au prix de 6,750,389 florins. Il reçut donc environ 46 florins par marc, tandis que le comte de Waldstein, par exemple, reçut 569 florins, c'est-à-dire douze fois autant. Mais, si Bassevi ne participa pas aux bénéfices dans la même proportion que ses nobles associés, il jouit, en revanche, de la faveur du Gouverneur et de la Cour.

Sur la proposition, sans doute, du prince de Lichtenstein, il fut élevé au rang de la noblesse de l'empire romain et devint ainsi le premier noble juif. En janvier 1622, l'Empereur lui conféra le titre nobiliaire de Treuenberg et un blason représentant un lion bleu avec huit étoiles rouges sur champ noir. En outre, le diplôme de noblesse contenait encore beaucoup de privilèges, la liberté de s'établir et de posséder dans tous les pays héréditaires de l'empire, le droit de commercer partout, l'exonération de tout impôt et de toute taxe et le droit d'avoir un oratoire particulier.

La considération dont jouit Bassevi rejaillit naturellement sur toute la communauté, et c'est ce qui lui permit d'obtenir l'extension de son périmètre de résidence. Jacob Bassevi se montra digne de sa position. Il était fort généreux, et même les pauvres de la Palestine reçurent de lui des aumônes considérables. Le rabbin Yomtob Lippmann Heller, auquel il était attaché par des liens de parenté et qui avait été emprisonné en 1625, fut l'objet de son appui efficace ; il contribua à sa rançon pour 2,000 florins.

Cependant l'astre de Bassevi ne tarda pas à s'éclipser. Son protecteur, le prince de Lichtenstein, était mort en 1627. Les héritiers du prince ne devaient pas être très bien disposés envers Bassevi, celui-ci ayant en mains une créance de 60,000 thalers reconnue par le prince de Lichtenstein. Un autre de ses protec-

teurs, le tout-puissant duc de Friedland, avait été destitué à la diète électorale de Ratisbonne. Beaucoup durent craindre que Bassevi ne les compromît ; dans la communauté juive aussi, Bassevi devait avoir plus d'un ennemi et d'un envieux. Il est impossible d'établir de quelle nature étaient les accusations qui furent portées contre Bassevi ; une commission d'enquête fut instituée spécialement pour les examiner. L'enquête ne donna pas de résultat. Le 18 septembre 1633, il parut un rescrit impérial portant qu'en considération de la pétition très humble de Bassevi, des services rendus par lui et de l'intercession du duc de Friedland (rentré en grâce), la commission d'enquête était suspendue et le procès « étouffé ». Bassevi dut payer sa grâce de la perte de sa fortune. Dès 1631, il quitta Prague et se rendit à Gitschin, dans le domaine de son fidèle protecteur, le duc de Friedland. Le 2 mai 1634, Bassevi mourut à Jungbunzlau, et ses maisons ne tardèrent pas à être mises à l'encan.

Nous trouvons parmi les protecteurs des Juifs quelques-unes des personnalités les plus influentes des classes dominantes. Toutefois, leur appui ne fut pas constant et absolu. C'est ainsi que nous apparaît le rôle d'Albert Venceslas Eusèbe, comte de Waldstein, dans une affaire qui faillit amener une catastrophe pour toute la communauté juive [1].

En l'an 1621, le comte de Waldstein remplissait les fonctions de gouverneur impérial à Prague. En cette qualité, il défendit qu'aucun chrétien ou Juif achetât rien d'un soldat sans l'assentiment de ses chefs. Le contrevenant à cette défense était menacé de la peine de mort. Or, un Juif avait enfreint cette défense et avait acheté d'un soldat des tapis de drap d'or qui avaient été volés. Suivant l'usage de cette époque, chaque vol déclaré était publié dans la synagogue et l'acquéreur éventuel était obligé de remettre l'objet au *Schulklöpper*, c'est-à-dire au notaire de la communauté. C'est aussi ce qui eut lieu dans l'espèce. Mais le gouverneur impérial ne se contenta pas de la remise des objets volés, il demanda qu'on lui livrât l'acquéreur pour lui faire subir le châtiment édicté. Le vaillant notaire, Hénoch *Schulklöpper*, qui seul connaissait le nom du malheureux, refusa énergiquement de le nommer, invoquant le secret professionnel. Le gouverneur s'en

[1] Au sujet de cet événement nous avons trois relations : 1° le rapport officiel consigné dans les Archives de la ville de Prague, en tchèque, *Lib. rer. mem.*, I, p. 133, dont il existe un extrait en allemand, fasc. 389, 38 ; 2° la relation du notaire de la communauté de cette époque מגלת פורי הקלעים, publiée par Kisch, dans *Jubelschrift zum 70. Geburtstag des Prof. Graetz ;* 3° une relation manuscrite du principal intéressé, celui qui avait acheté les tapis volés.

prit donc au notaire. Le brave fonctionnaire fut emprisonné et menacé lui-même de la peine de mort. Dans la communauté juive on suivait cette affaire avec anxiété. Les administrateurs de la communauté adjurèrent l'acquéreur de se présenter spontanément pour empêcher que le notaire, qui était innocent, ne fût condamné à sa place. En même temps, on résolut d'offrir au gouverneur 10,000 florins, s'il consentait à ne pas réclamer de châtiment pour la violation de son édit. Etait-ce une idée personnelle du comte de Waldstein, qui voulait se mettre dans les bonnes grâces de l'ordre des Jésuites, alors tout-puissant, ou les Juifs avaient-ils su gagner à leur cause un des membres de la corporation? En tout cas, le comte de Waldstein résolut d'utiliser cette occasion pour manifester d'une façon éclatante son attachement à l'ordre des Jésuites et à l'Eglise.

Le 7 janvier 1622, le gouverneur manda près de lui deux délégués de toutes les corporations ecclésiastiques, deux membres du Conseil de la Cité et beaucoup de notables. Il fit également mander, par le prévôt du régiment, les anciens parmi les Juifs. Le comte leur exposa combien on pourrait sauver d'âmes en épargnant la vie de ce misérable Juif. Les dix mille florins devaient être acceptés des Juifs comme rançon et servir à une fondation, et les intérêts devaient servir à faire élever des néophytes juifs chez les Jésuites. Tous les assistants approuvèrent la proposition du gouverneur. Pour humilier les Juifs, le comte de Waldstein décida qu'ils porteraient publiquement l'argent dans des sacs, du château jusqu'à l'hôtel de ville de la Cité. Les administrateurs qui sont nommés à cette occasion sont : Jacob Munk, Isaïe Liberl[1], Joseph Rabi (*sic*), Michel Zrze(?), Isaïe Kaprik[2], Samuel Toez, Rabbi Enczko, Gentl Rolacz(?), Marcus Kreyczy, Hirsch Gyffen, et deux serviteurs, Jacob et Moïse.

Un acte de fondation et un contrat furent dressés entre le comte de Waldstein, la Cité de Prague et le collège des Jésuites. En l'honneur de l'église catholique romaine, en mémoire éternelle de son nom et de ses héritiers et de toute la famille, le comte de

[1] Il est nommé dans l'épitaphe de son fils : בשבת ה' תמוז בשלום יבא לך הנעלה כהרר יצחק בן האלוף המרומם הקצין הראש מהר"ר ישעי' ליברלש. Il était le beau-père de R. Napthali Cohen de Lublin.

[2] Son épitaphe est ainsi conçue : יום א יט אלול שצ"ו לפק פה טמון כהרר ישעי' קינרפליש בר נתן ז"ל המצבה הזאת למען תהיה לעדות כי פה נקבר איש חמודות ותהלתו נעלה בכונה גבאי היה בב"הכ האך"שול כמה שנה וגם היה כמה שנים ממונה חסיד בכל עניינים במעשים הגונים והיה יושב בין חכמים ונבונים ולעד עומדת צדקתו אמרר מר ובכי על פטירתו בה"צ נשמתו.

Waldstein fit la fondation de ces 10,000 florins rhénans à 60 kr. le florin. Le bourgmestre et le conseil de la Cité de Prague ainsi que tous leurs successeurs devaient être tenus de verser annuellement 600 florins au recteur du collège des Jésuites de Saint-Clément, Valentin Coronius, et à ses successeurs, comme intérêts de cette somme. Ce revenu devait servir à instruire dans ledit monastère des jeunes Juifs convertis au catholicisme et à de fervents catholiques. Cette fondation eut un sort singulier. Il semble qu'elle fut établie au moment où la monnaie dépréciée était en circulation. D'ailleurs, le comte de Waldstein était lui-même un des principaux membres du Consortium. L'argent qui servit à cette fondation était précisément de l'argent de mauvais aloi et, la dépréciation étant survenue, le capital tomba à 6,400 florins et les intérêts se trouvèrent réduits.

La fondation existait, mais les néophytes juifs ne se présentaient guère, de sorte que les Jésuites conclurent, en 1663, un contrat avec le Conseil de la Cité de Prague, stipulant qu'à défaut de jeunes Juifs convertis au christianisme, les enfants des patriciens de Prague devaient jouir des bienfaits de la fondation. Lors de la dissolution de l'ordre des Jésuites, le capital fut employé par l'empereur Joseph II à des buts d'intérêt général et forma une partie du capital de fondation de l'Institut polytechnique de Prague.

M. Popper.

(*A suivre*).

NOTES SUR L'HISTOIRE DE LA FAMILLE « DE PISE »

I

ELIÉZER DE VOLTERRA.

L'élégie qu'Eliézer de Volterra fit composer par Beçalel de Sarteano sur la mort de Yehiel de Pise[1] nous apprend qu'Eliézer était un gendre de celui qui fut l'objet de cet éloge si pompeux. Beçalel, qui était sans doute originaire de cette même ville de Sarteano[2], où naquit le poète misogyne Abraham de Sarteano, n'a révélé sa qualité d'auteur du poème que dans la strophe finale, où il a mis son prénom en acrostiche; partout ailleurs il a laissé sa muse parler au nom d'Eliézer. C'est vers le milieu du poème que l'auteur révèle sa parenté avec Yehiel : il gémit sur la mort de son beau-père, dont la présence était pour lui d'un secours inappréciable. Ici la strophe reproduit aussi son nom, du moins en partie, Eliézer.

Malgré toutes les hyperboles, l'invocation des planètes et des légions d'anges, l'œuvre a un élan puissant et un souffle vraiment poétique. Longtemps avant la mort de Yehiel, le poète a rêvé que la nation juive s'appauvrit et perd son élite. C'était un sinistre pressentiment. En effet, de noirs nuages s'amoncellent, le ciel est en pleine effervescence, les sept planètes elles-mêmes avec les douze constellations[3] qu'ils dirigent, toute l'armée céleste, les

[1] *Revue*, XXVI, 227-231.

[2] Steinschneider, Cat. de Munich, nº 312, 9º. Cf. Neubauer, *Isr. Letterbode* de Roest, X.

[3] P. 227, dans la strophe 4, il faut, d'après le ms., lire חרון חומה. A la strophe 13, contrairement au ms., au lieu de כוכבי נבוחה, il faut lire כוכבי נבוכה. De même, dans la strophe 15, je corrige צדק דגים וקשת; cf. Aldabi, שבילי אמונה, 24*b* (Riva di Trente). P. 228, str. 2, l. בי יעלה; str. 5, l. וכפי; str. 12, l. חמק. Str. 13, מרב יגונו, ce qu'exige la rime des strophes suivantes. Strophe 16, au lieu de נאכל, qui rime avec פל, il faut quelque chose comme נטפל, comme il faut aussi changer אחר. A la strophe 17, au lieu de באות, il faut peut-être lire בנות. P. 229, la str. 11 doit sans doute être corrigée ainsi : כל [עלי] נפש תמה עולה מהלל. Str. 13, l. אל זה. Dans la str. 21, 4 mots סוג מין הבדל סגולה rappellent les 4 termes bien connus de la logique. Dans la dernière strophe, סאר, au lieu de פאר, est une faute d'impression.

esprits des sphères se ruent au combat, se disputant la gloire de recueillir l'âme de Yehiel de Pise. Le combat dura six mois : c'est la durée que paraît avoir eu la maladie de l'excellent homme, qui mourut le 10 février 1490. Le pays entier éclate en plaintes et en gémissements. Non seulement ses enfants, ses fils et ses filles, mais tous ceux qui avaient connu le défunt et joui de ses bienfaits, les veuves et les orphelins, les pauvres et les opprimés, dont il fut le protecteur et le sauveur, arrosent le sol de leurs larmes. Le deuil est général. Quoique tous soient atteints par ce malheur, il semble pourtant au poète que c'est lui seul que cette perte accable, car il pleure le père de son épouse, son orgueil et son protecteur. Mais dans sa douleur, il entend des voix célestes consolantes et réconfortantes, les voix de tous les bienheureux qui viennent à la rencontre du nouvel arrivant et lui dépeignent les joies et la béatitude qui l'attendent pour le récompenser de ses bienfaits. Le poète, lui aussi, proclamera donc bienheureux celui qui est entré dans l'autre monde, revêtu de vêtements de gloire, et pour qui ce qu'on appelle la mort et la fin signifient vie et durée. La lutte des éléments dont se compose notre organisme, de la constitution et de l'âge, est désormais finie pour lui. Qu'il soit donc bienheureux, lui qui a été comme une bannière pour les vivants (est-ce peut-être une allusion à son nom de Nissim ?) et un prodige parmi les morts. Bienheureux celui qui, avant de s'éteindre, a vu s'allumer deux foyers de lumière, les deux fils qu'il a laissés, comme s'il avait voulu donner aux survivants une compensation pour le tort que leur causera sa disparition ! Dans ses rejetons, héritiers de ses vertus, il revit lui-même, et d'eux sortira pour sa nation une double et impérissable félicité [1].

II

DANIEL DE PISE.

Parmi les plus chers souvenirs que David Reübeni avait em-

[1] P. 230, str. 2, il faut lire יָם נִיר נַח מֵהַר שָׁם עֵלִית, car les rimes des strophes suivantes l'exigent. La str. 12 a sûrement besoin de correction. Dans la str. 13, מִזֶּה et בָּבָא sont une allusion à la locution composée à la manière arabe בִּזֶּה וּבָבָא, « pour ce monde et l'autre ». Dans la strophe 15, les rimes de la strophe suivante indiquent qu'il faut lire [גַּז] וּבִכְנָפַי יִשְׁע, d'après Ps., xc, 10. Dans la str. 21, il faut lire הָיָה לְחַיִּים נֹס לְמֵתִים אוֹת. comme le porte le ms. Il ne manque pas d'autres passages dans le poème qui auraient besoin d'être corrigés, mais je ne voudrais pas me lancer dans des hypothèses, et je me suis borné à consigner les corrections sûres.

portés d'Italie, lui rappelant l'accueil qu'il avait trouvé près des Juifs de ce pays, il y avait deux drapeaux en soie blanche, sur l'un desquels était brodé le nom de son protecteur, Daniel de Pise, et sur le second, le nom de son amphytrion, Yehiel de Pise. Comme Reübeni le dit expressément, Daniel et Yehiel étaient cousins [1]. Mais tandis que nous n'étions pas réduits, en ce qui concerne Yehiel, au témoignage peu sûr de Reübeni seul, nous n'avions jusqu'à présent aucun document historique permettant d'identifier la personne de Daniel. Cependant, au risque de rendre la relation de David extrêmement suspecte, il fallait retrouver une trace historique de l'homme qu'il nous présente, non seulement comme un nomme savant et riche, mais comme ayant une haute situation sociale, jouissant même d'une grande influence à la cour du pape, où il avait ses entrées [2].

Dans un curieux acte de procédure qui vient d'être découvert par M. David Castelli, de Florence[3], Daniel de Pise apparaît réellement au premier plan de la société juive de Rome, y jouissant d'une considération telle que, d'un avis unanime, on lui confia l'œuvre de la réforme de la constitution de la communauté. Soixante électeurs de la communauté de Rome appartenant aux trois corps des banquiers, des riches et de la classe moyenne, votèrent tous pour que Daniel de Pise fût chargé d'élaborer un nouveau statut de la communauté, que tous s'engagèrent à accepter sans réserves [4]. On avait décidé de soumettre ce statut à l'appro-

[1] Voir Kaufmann, *Revue*, XXVI, 89, note 3. Voici comment David Reübeni s'exprime : ועשיתי אחד מהם בשם הנשיא כמר ר' דניאל מפיסא אלופי יגויא והב' עשיתי בשם ר' יחיאל מפוסא יצו אשר עמדתי בביתו ששה חדשים והוא אחיו השני לו. Cf. au sujet de אח שני = cousin, Zunz, *Ges. Schriften*, III, 157, note 2 ; Berliner, *Magazin*, IV, 55.

[2] וראותי איש אחד ושמו היה ר' דניאל מפיסא שבא לפני האפיפיור ויגרמד בבוזת סמוך לאפיפיור והוא עשיר ונכבד עד מאוד וחכם ומקובל והסכמתי בלבי לקרא אותו ושלחתי בעדו ובא לפני אל הבית ההוא ודברתי אתו ואמרתי לו אני רואה שאתה נכובד לפני האפיפיור ולפני כל החשמוני' ואתה אדם גדול והשוב ואני רוצה שתהיה ביני ובין האפיפיור למליץ וליועץ ותראני הדרך הטובה למען אהבת י"י ואהבת המלך יוסף אחי וכ' זקנינו מנדבר חבור ואהבת עמו ישראל והקב"ה יעשה לך כבוד גדול יותר ממה שהיה לך בעבור עבודתי ואז אמרתי לו כל חדרי לבי והסודתי אשר אמר לי המלך יוסף אחי יצ"ו הכל גליתי אליו לא נשאר אלי דבר שלא הגדתי לו כל רמיזות וסודות וזה עשיתי יען כי ראיתי איתו טוב וישר בעיני אלהים ואדם ואמרתי לו אחרי כן סוד י"י ליראיו.

[3] *Archivio storico italiano*, Ser. V., tom. IX (1893), disp. 2.

[4] Pro parte vestra nobis expositum fuit vos nuper, cupientes præsertim circa rerum vestrarum administrationem vos in melius reformare, quendam Danielem Isaac de Pisis ad dictam reformationem faciendam unanimi consensu elegistis ac deputastis

bation du pape. Le 12 décembre 1524, le pape Clément VII accorda son approbation à l'œuvre de Daniel de Pise. L'unanimité de l'élection aussi bien que la sage conception de ce statut, dont les 36 articles réglaient d'une façon approfondie tous les intérêts de la communauté, montrent que Daniel était un homme d'une haute valeur, à l'avis duquel la communauté la plus considérable de l'Italie se soumettait sans réserve. Sa qualité d'étranger, — sa résidence était à Florence — a dû le faire considérer comme d'autant plus apte à concilier les partis en présence et à agir avec plus d'impartialité.

C'était pendant l'année où David Reübeni séjourna à Rome. Nous savons maintenant ce qui, en dehors de ses autres affaires, obligeait surtout Daniel à prolonger son séjour à Rome. Si le document papal ne le désigne que comme un certain Daniel, cela doit d'autant moins nous induire en erreur au sujet de l'identité de l'ami florentin de David, qu'il est désigné expressément comme le fils d'Isaac de Pise, comme je l'avais supposé [1].

Cependant ce document ne se borne pas à nous éclairer d'une manière imprévue sur ce personnage principal de la relation de David Reübeni ; il confirme encore maint détail de son récit. Parmi les noms des signataires de l'acte d'élection de Daniel de Pise [2], représentants des Juifs romains et des Juifs immigrés, surnommés les Juifs ultramontains, plusieurs se retrouvent dans l'histoire de David. En premier lieu, Dott. Servadio Sforni et M. Raffaele de Camerino per gli Italiani. Nous y reconnaissons l'ancien rabbin de Rome, qui est ici qualifié également de médecin, et, dans l'autre nom, ce vieux Raffaël qui reçut David Reübeni comme hôte de sa maison à Rome. Sforno était venu chez David Reübeni avec trois autres membres de la communauté pour copier le bref papal qui lui était parvenu précisément par l'intermédiaire de Daniel de Pise, afin d'en perpétuer le souvenir. Isache Zarfadi pourrait être cet Isaac Zarfati que Clément VII, à cause des services éminents qu'il avait rendus dans l'art médical et de son érudition hébraïque, avait admis le 13 novembre 1530 parmi les hôtes de sa table, et auquel il accorda faculté pleine et entière d'exercer librement la médecine [3]. Un autre Zarfati, Joseph, est connu par

ac sibi ommem illam auctoritatem et amplam ac omnimodam facultatem et protestatem reformandi et statuendi quam vos habebatis et qomodolibet habere poteratis, dedistis et concessistis.

[1] *Revue*, *l. cit.*

[2] D'après une communication de M. Castelli à M. le rabbin S. Margulies, à Florence.

[3] Moritz Stern, *Urkundliche Beiträge über die Stellung der Päpste zu den Juden* n° 74.

l'histoire de David Reübeni à Rome. Je n'hésite pas à l'identifier avec ce Joseph ben Samuel Zarfati à qui Clément VII confirma, à la date du 25 février 1524, les privilèges de son défunt père [1]. Samuel Zarfati devait être mort peu de temps auparavant, car nous trouvons Joseph encore dans la maison de sa mère, où se trouvaient aussi ses sœurs, parmi lesquelles Dinah, au moment où David Reübeni qui, à mon avis, le désigne expressément comme médecin [2], reçut de lui l'hospitalité et des soins médicaux [3]. Si ce témoignage inattendu nous instruit du rôle que Daniel de Pise a dû jouer à Rome et nous permet de mieux ajouter foi à ce qui nous est rapporté du crédit dont il aurait joui auprès de la cour papale, suivant le journal de David Reübeni, il est permis aussi de penser que Daniel a dû jouir d'une haute considération parmi les Juifs de la Toscane et surtout en son lieu de résidence, Florence. Puissent de nouvelles découvertes nous apporter bientôt de nouveaux détails sur cet homme distingué.

III

ABRAHAM DE PISE A BOLOGNE.

Le manque presque absolu de renseignements sur la personnalité si éminente, selon le jugement de Guedalya Ibn Yahya, du petit-fils de Yehiel de Pise, donne une importance particulière à une notice, d'ailleurs fort sèche, que nous trouvons dans le rôle d'une taxe prélevée sur les Juifs d'Italie par le commissaire du

[1] *Ib.*, n° 69 ; cf. aussi n° 68.

[2] Dans les mots החכם צרפתי ר' יוסף, החכם paraît signifier « médecin », conformément à l'usage de la langue arabe (= אלחכים).

[3] ועמדתי בביתו ג' חדשים ועשה אלי כל ההוצאות וכל הצריך באהבה וברצון ואחיותיו שרתו אותי ואמתם הזקנה מכל הצריך לי השם יברכם והאכילו אותי ועשו רפואות מהחלפות הרבה וחממו לי עשבים ושמו על רגלי העשבים החם לילות הרבה וחממו לי יין פעמים ורחצו רגלי ועשו לי משיחות ולקחו לי זרת וכלי גדול ועכנסתי באותו שמן זית חם באותו כלי ד' פעמים ויצאתי מהשמן החם והייתי כונס במטה טובה והיו מתחלפים הסדינים בכל פעם ופעם והייתי כמו מת.

Parmi les autres signatures de l'acte électif de Daniel, le nom de Dattilo di Raffaele b. m. (= benedetta memoria) de Rieti paraît correspondre à l'hébreu יואב בן רפאל. Cf. Perles, *Beiträge*, p. 192, et sur Joab de Rieti (au xv^e^ siècle), Zunz, *Ges. Schriften*, III, 173. Salama delli Panzieri est un membre de la famille dont nous connaissons le cabbaliste Ephraïm מפנירירי (cf. Steinschneider, Catalogue de Munich, p. 141) et Sabbataï Pansieri (Mortara, מזכרת חכמי ארטליא, p. 47). Au sujet de Lazaro Tedesco, représentant des ultramontains, outre Joseph Aschkenasi, professeur du cardinal גרלין (voir Perles, *l. cit.*, 201, note 2), il faut encore mentionner un autre Aschkenasi de son temps vivant à Rome ; voir *Hebr. Bibliogr.*, XIV, 104.

pape Clément VII, en 1535[1]. De même qu'Innocent III décréta au 4e concile de Latran, en 1215, qu'il serait prélevé un vingtième des revenus ecclésiastiques comme contribution à la croisade[2], ainsi, sous Clément VII, les Juifs durent payer un vingtième de leurs revenus[3] entre les mains de Luca Thomasius comme taxe pour la guerre contre les Turcs. A côté de la communauté de Bologne, qui eut à fournir 1763 scudi et 5 1/2 julii, figurent encore spécialement sur la liste deux banquiers juifs de Bologne, Angelo de le Schole et Abraham de Pisa, pour une contribution totale de 370 scudi. Nous trouvons ainsi le petit-fils de Yehiel de Pise parmi les Juifs les plus imposés de l'Italie, et ce que Guedalya rapporte de sa fortune se trouve ainsi confirmé.

Au sujet du poème adressé par Elia Bahour à Abraham (voir *Revue*, XXVI, 238[4]) que j'ai trouvé aussi, mais sans titre, sous le n° 118, dans un de mes manuscrits, petit recueil de poésies provenant d'Italie, à peu près conforme à celui de mon ami Halberstam, sans que j'y aie pu relever des variantes considérables, je ferai observer qu'il paraît provenir de l'époque où Abraham n'avait pas encore de fils. En effet, je suis arrivé à expliquer le verset 6, qui restait seul obscur, en lisant לי au lieu de לו : Elie souhaite à Abraham un fils sage. Comme le ms. porte évidemment מלך, je lis le verset ainsi : לי בן (ה)הלואי יהי אשר הוא בן חכם ולא מלך כמו הודם. Le sens de ce vers un peu torturé par la rime est le suivant : Elia souhaite que le fils d'Abraham soit sage et non sot. Or, dans le verset de l'Ecclésiaste, IV, 13, l'enfant sage et le roi sot sont opposés comme contraste. A cause de la rime, Elia choisit comme type de roi sot le roi de Hébron, Hoham, dont parle Josué, X, 3. Que le fils d'Abraham ne soit pas un roi comme Hoham, c'est-à-dire un sot ! La ligne 10 doit être lue, d'après la conjecture de M. Rosin, יענקי שפת חתים. Ben Berachel הבוזי, c'est-à-dire le méprisable et l'Allemand, c'est ainsi que s'intitule Elie aussi. וגם מוזהם, selon la variante de mon manuscrit, se rapporte aux Allemands, que les Italiens appelaient ailleurs les « sales ». Or, Elia était Allemand.

DAVID KAUFMANN.

[1] Moritz Stern, *l. cit.*, n° 76, p. 77.

[2] Adolf Gottlieb, *Die päpstlichen Kreuzzug-Steuern des 13. Jahrhunderts* (Heiligenstadt, 1892), p. 24.

[3] Et non de leur fortune, comme le croit Stern, *l. cit.*, 76.

[4] P. 239, la note 5 appartient à יקדשה הם; mon manuscrit dit expressément : יקר שודהם. Au sujet de la ligne 4, M. Rosin émet l'hypothèse qu'il faut lire ainsi : בן כל אשר נמצא בכל כלידהם, mais comme le ms. porte בכלהם, je lis, d'après II Sam., XXIII, 16 : בְּכֻלָּהֶם « en tous ». Ma conjecture בין כך ובין כך est confirmée par mon manuscrit. Dans la dernière ligne, il faut lire זמירי.

NOTES ET MÉLANGES

NOTES EXEGETIQUES

מבכרות צאנו ומחלבהן (*Gen.*, IV, 4).

On s'est demandé, à propos du mot ומחלבהן, si c'est un pluriel ou un singulier, et s'il faut ponctuer le ב avec un *çèrè* ou un *scheva*. Quoi qu'il en soit, le suffixe de ce mot mérite qu'on s'y arrête à un autre point de vue. Les traducteurs et les exégètes, anciens et modernes [1], s'accordent à rapporter ce suffixe à בכרות, alors que, d'après la grammaire et la logique, il faut le rapporter à צאנו. En effet, בכרות est le pluriel de בְּכוֹר, qui est du genre masculin. On sait que la terminaison ות ne prouve absolument rien pour le genre des substantifs [2]. Les noms de la forme פעול ont souvent le pluriel en ות ; ainsi חֲלוֹם, רְחוֹב, etc. Pour בכור, le pluriel בכורים ne se trouve que dans des Psaumes de basse époque (CXXXV, 8; CXXXVI, 10), dans Néhémie, X, 37 (à côté de בכרות), et dans un passage obscur d'Isaïe, XIV, 30, où le mot בכורי est probablement dû à une altération du texte. Si le dictionnaire de Gesenius (11e édition, par Mühlau-Wolck) donne בכרות, comme un féminin pluriel, c'est en se fondant uniquement sur le passage de la Genèse. Le dictionnaire de Siegfried et Stade va plus loin et suppose un adjectif בכורה, comme singulier de בכירות. Si cet adjectif existait, il serait le seul de son genre, car la forme פָּעוֹל n'a pas de féminin employé adjectivement. בכורה ne peut être qu'un substantif signifiant droit d'aînesse. Au contraire, צאן est régulièrement traité comme un féminin pluriel (Gen., XXX, 37, 38, 42; Ex., XXI,

[1] Il y a une exception apparente. Le Targoum Onqelos, dans l'édition de Sabionète (rééditée par M. Berliner, en 1884) a משמניהן, au lieu de משמנהון ou משמניהון des éditions ordinaires et des manuscrits (cf. Merx, *Chrestomathia targumica*, p. 65). Mais, si le Targoum avait réellement pensé que מחלבהן se rapporte à צאן, il l'aurait traduit par תרבא, « graisse », et non par שמין, « gras ».

[2] Voir *REJ.*, t. XXIV, p. 101.

37; I Sam., XVII, 29, etc., etc.). Donc, grammaticalement, חלבהן ne peut se rapporter qu'à צאנו.

L'erreur que nous signalons a naturellement rendu difficile l'explication du mot ומחלבהן. Quand on rapporte le suffixe de ce mot à בכורות, on est obligé de voir dans le second mot, coordonné par le *vav*, une restriction du premier : *Abel apporta des premiers-nés de son troupeau, et, à savoir, de leur graisse.* Cette interprétation réduit singulièrement la générosité d'Abel. Ou bien, on explique חלב par *les meilleurs, les plus gras*, ce qui est bien forcé. Mais, une fois qu'on sait que חלבהן égale חלב הצאן, toute difficulté disparaît. La Bible raconte qu'Abel a offert les premiers-nés de ses moutons (en entier) et la graisse des autres.

MAYER LAMBERT.

LE 33e JOUR DE L'OMER

On sait que depuis les temps les plus anciens, les Juifs considèrent les 34 jours qui s'écoulent entre le 1er Iyyar et le 5 Sivan comme des jours de deuil, pendant lesquels on laisse croître sa barbe et on ne se marie pas. D'après une tradition qui paraît authentique, ce deuil rappelle la défaite des partisans de Bar-Kokhba et la fin douloureuse de la dernière révolte des Juifs contre la puissance romaine. Ce furent surtout les disciples de R. Akiba qui prirent part à cette lutte désespérée et qui presque tous tombèrent sur le champ de bataille.

On a fini par interrompre ce deuil pendant un jour, le 33e jour de l'Omer, ou le 18 Iyyar. Pourquoi cette exception ? Les docteurs et surtout les kabbalistes l'ont motivée par le mariage de R. Siméon ben Yohaï, le prétendu auteur du Zohar. Je pense qu'il n'en est rien. Je viens déjà de faire observer que le nombre des jours de deuil est de 34. En divisant ce nombre en deux moitiés, on aura deux fois 17; or, si l'on a désiré, pour en abréger la durée, couper le deuil par un jour de liesse, il a fallu choisir, ou le dernier jour de la première moitié, c'est-à-dire le 17 Iyyar, ou le premier jour de la seconde moitié, savoir le 18. On s'est décidé pour le 18. Je n'aurais pas cru que nous eussions quelque chose d'analogue à la mi-Carême.

J. DERENBOURG.

ENCORE LE MOT ΘΕΒΕΑΜΑΡΗΜΑΤΑ.

On se rappelle peut-être que j'ai essayé, dans la *Revue*[1], d'expliquer ce mot énigmatique de la Vision de saint Paul. Je ne demande pas mieux que d'accepter toute autre explication plus plausible que la mienne, mais celle que propose M. Gottheil[2] ne me paraît pas juste. S'appuyant sur mon hypothèse qu'il s'agit de deux mots syriaques, il veut lire טובוהי לנהריתא, expression qui signifierait à peu près : « heureuses les divinités ! » Il avoue pourtant qu'il ne comprend pas l'emploi du pluriel נהריתא. Et, de fait, il paraîtrait assez étrange que le roi David parlât de « divinités », au pluriel. Il n'est pas possible non plus d'accepter le mot טיבוהי, qui correspond au mot hébreu אשרי. Le mot אשרי est toujours suivi d'un nom de personne, mais jamais de celui de Dieu. Ainsi, on trouve אשרי העם, אשרי האיש, etc. A Dieu on applique l'épithète de בהולל, מהולל, etc. M. Gottheil a bien prévu cette objection, car il s'avise ensuite de comparer le mot syriaque טובוהי au mot hébreu אַהַלֵּי de II Rois, v, 3, ajoutant que la Peschitto traduit ainsi parce qu'elle fait dériver אהלי de la racine הלל. Malheureusement pour l'explication de M. G., le verset biblique en question n'a pas אהלי (avec un ה), mais אהלי (avec un ח).

D. Simonsen.

UN PRÉTENDU TALISMAN ARABE D'ORIGINE JUIVE

La figure publiée par M. David de Gunzbourg dans la *Revue* (t. XXVII, p. 145), sous le titre de : *Un talisman arabe*, est un carré magique sur lequel j'ai donné divers détails dans la *Zeitschrift der DMG.* (t. XXXI, année 1877, p. 339, note 73) et dans la *Zeitschrift des deutschen Palästinavereins* (t. VIII, p. 82, n. 8, et p. 90, n. 22), d'après *Ouseley's Oriental collections* (II, 341). M. Reinaud, que j'ai cité dans la *Zeitschrift d. DMG.*, donne ce

[1] T. XXVI, 135.
[2] *Ibid.*, XXVII, 273.

carré avec des lettres et des chiffres arabes [1] et renvoie en même temps [2] à la *Kabbala denudata* (I, 626) de Knorr von Rosenroth, où se trouve le carré ci-dessus avec des lettres hébraïques [3] :

ד	ט	ב
ג	ה	ז
ח	א	ו

En additionnant les chiffres représentés par les lettres des 3×3 champs par rangée horizontale, verticale ou diagonale, on trouve le total 15 ; le nombre 5 (ה) se trouve au milieu du carré et représente le chiffre du nom de Dieu. C'est peut-être pour cette raison que les Juifs affectionnaient particulièrement ce carré. Comme le prouvent le passage de Reinaud (p. 254) et d'autres citations que j'ai faites, ce talisman était célèbre et très répandu.

Le carré publié par M. de Gunzbourg se présente dans l'ouvrage original (*Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, VII, 238) avec les mots et lettres suivants (en arabe) :

גבריאל

ד	ט	ב
ג	ה	ז
ח	ו	ו

מיכאל — (שרפיאל) — אסראפיל

Ce carré qui, sauf le ו de la 3e ligne, mis incorrectement pour un א, ressemble en tout point à notre premier carré, est très probablement d'origine arabe. Cette supposition a en sa faveur les noms des quatre anges [4] placés aux quatre côtés et qui sont sou-

[1] Voir sa *Description des monuments musulmans du cabinet de M. le Duc de Blacas*, II, 252.

[2] *Ibidem*, 254.

[3] Dans ce passage de la *Kabbala denudata*, il est question, d'après l'ouvrage cabbalistique de אש מצרף, d'un carré magique de ce genre gravé sur une lamelle de plomb avec allusion à une des 9 *sefirot* (חכמה) et à la planète Saturne. On rencontre ce même fait pour un carré magique en argent de 9×9 champs (p. 360 et 483). Dans le même ouvrage de Reinaud (p. 240 et 257) sont établis des rapports entre les métaux sur lesquels sont gravés les amulettes et les planètes ainsi que les jours de la semaine.

[4] Voir, à leur sujet, Kazwini, I, 56 et suiv.

vent mentionnés dans des catalogues, comme le montre M. Reinaud (p. 251). M. H. Hirschelfd aussi parle[1] d'un talisman conservé dans la section égyptienne du musée de Berlin qui porte aux 4 côtés les mêmes quatre noms d'anges.

M. Grunbaum.

Note de la Rédaction. — M. Armand Bloch nous fait remarquer également que le ר de ce carré magique doit être corrigé en א, et que ce talisman est la solution d'un problème ou plutôt une récréation mathématique classique : Dans les angles formés par quatre droites qui se coupent, placer les neuf premiers chiffres de manière à obtenir le total 15 en additionnant les nombres horizontalement, verticalement et en diagonale. Pour cela, on inscrit d'abord les chiffres pairs, de gauche à droite, en commençant par le haut, dans les quatre champs extrêmes, puis, dans les cases restées vides, les nombres impairs, de bas en haut, en allant de droite à gauche. Ce qui donne :

2	9	4
7	5	3
6	1	8

UN ACROSTICHE DANS LE *MAHBÉRÉT*

DE MENAHEM BEN SAROUK

L'étude grammaticale que Menahem ben Sarouk a placée comme introduction au commencement de son lexique contient une liste d'homonymes[2]. Cette liste, comme d'autres listes données par Menahem, est rangée par ordre alphabétique. Il y manque bien plusieurs lettres de l'alphabet (ב et ר), parce que notre auteur ne connaissait pas d'homonymes commençant par ces lettres, mais, par contre, d'autres lettres sont répétées deux fois (ר, ז, ח, ג, ע, ש). A la place du ס, il a donné des mots s'écrivant par שׂ, comme le

[1] *Beitræge zur Erklärung des Koran*, p. 94.
[2] מחברת מנחם, éd. Filipowski, Londres, 1854, p. 8.

font les auteurs de compositions liturgiques [1], et il indique comme homonymes שַׂעַר, « cheveu », et שַׂעַר (Job, XVIII, 20), « horreur ». Après les exemples commençant par la lettre ת (תְּקִיעָה de Jérémie, VI, 3, et תקיע d'Ézéchiel, VII, 14), on trouve encore quatre homonymes ajoutés comme appendice à la liste alphabétique.

Voici ces homonymes :

(Nombres, XXIII, 10) מי מנה עפר יעקב — (I Sam., I, 5) מנה אחת אפים.
(Jérémie, XIII, 12) כל נבל מלא יין — (Ps., XXXIII, 2) נבל עשור.
(I Rois, XVII, 12) אם יש לי מעוג — (Ps., XXXV, 16) לעגי מעוג.
(Genèse, XXVII, 15) חלקת צואריו — (Genèse, XXXIII, 19) חלקת השדה.

En examinant avec quelque attention ces quatre homonymes, on remarquera que leurs lettres initiales forment le nom de l'auteur, si l'on change de place les deux derniers exemples. On a, en effet :

מנה
נבל
חלקת
מעוג

Ces quatre mots donnent, par leurs premières lettres, le nom de מנחם, Menahem. Il est possible que les deux derniers exemples aient été mal placés par un copiste, mais peut-être aussi Menahem lui-même les a-t-il ainsi disposés pour laisser moins facilement reconnaître l'acrostiche de son nom. Il y a, du reste, réussi ; car je ne sache pas qu'un seul savant qui s'est occupé de ce Lexique, le plus ancien des ouvrages de ce genre, ait découvert cet acrostiche. D'ailleurs, nous savons qu'une fois Menahem ben Sarouk a si bien caché l'acrostiche de son nom, que seule la perspicacité de S.-D. Luzzatto l'a pu découvrir : c'est dans le petit poème placé en tête de la lettre que Menahem écrivit, au nom de Hasdaï ibn Schaprout, à Joseph, roi des Khazars [2]. Comme Menahem n'a pas fait précéder son *Mahbéret* d'un poème, il voulait, du moins, perpétuer son nom dans l'introduction de cet ouvrage ; la liste alphabétique des homonymes lui en fournit une excellente occasion. A l'exemple des *païtanim*, il ajouta à la fin de cette liste les mots commençant par les lettres de son nom. D'autres grammairiens insérèrent leurs noms parmi

[1] Ainsi, dans אל אדון de la prière du samedi matin, שְׂמֵחִים בְּצֵאתָם.

[2] Voir *Kérem Chémed*, VIII, 189, et Geiger, *Das Judenthum und seine Geschichte*, II, 182.

les signes mnémotechniques qu'ils indiquèrent pour les lettres serviles, comme, par exemple, Dounasch, l'adversaire de Menahem, Salomon ibn Gabirol, Abraham ibn Ezra, Moïse Kimhi, Elia Lévita. Nous pouvons admettre, avec Geiger[1], que c'est là une vanité littéraire qui n'a rien de bien répréhensible.

W. Bacher.

MOTS ESPAGNOLS DANS LE *SCHIBBOLÈ HALLÉKÉT*

Les mots étrangers qui se rencontrent dans la littérature juive du moyen âge et des temps modernes, principalement dans les ouvrages rituels et les Consultations, sans parler des écrits historiques, appartiennent, pour la plupart, aux langues romanes. M. Lœw a essayé d'expliquer les expressions étrangères contenues dans le *Schibbolè Halléket*[2]. Comme le compilateur de cet ouvrage rituel vécut en Italie, M. Lœw a été amené à considérer presque tous ces mots étrangers comme italiens; aussi n'a-t-il pas pu expliquer un grand nombre de ces termes. Nous reviendrons prochainement sur ce sujet, pour le moment nous ne nous occuperons que des mots que M. Lœw a mal expliqués ou n'a pas expliqués du tout.

אגוצר = השחיז. Ce n'est pas le mot italien *aggiuzzare*, comme le croit M. L., mais le mot espagnol *aguzar*, « rendre aigu » ; de plus, le mot אגוזאדורא ne doit pas être lu *aggiuzzatore* — Zacuto, étant espagnol, n'emploie pas de mots italiens —, mais *aguzadera*, « pierre à aiguiser ».

אובליאש ou אובלידש, en espagnol *obleas*. Sorte de pâtisserie fort mince.

ארג"א מת"א (Schibb. Hall., 94) = הוא שחוק, pas mentionné par M. L. C'est le mot espagnol *ocha mala*, sorte de jeu de cartes

אורפימנטי = סם סנא. C'est le mot espagnol *oropimente*, « arsenic jaune ». Raschi (Houllin, 88 *b*) explique זרניך par le mot français אורפימנט"ש, orpiment.

אינגלוטיהודי. M. L. identifie ce mot avec *inghiottitore* ; c'est l'ancien mot espagnol *englutidor*, du verbe *englutir*, « engloutir ».

[1] Geiger, *l. c.*, 94.
[2] *Revue des Ét. juives*, XXVII, 239.

אינדיבייאה. *Endibia* en espagnol. Plante qui ressemble beaucoup à la plante suivante.

אסבירולא ou אסקירולא (Schibb. Hall., p. 184). Il ne faut pas lire aspérule, mais *escarola*, « escarole, chicorée, laitue ».

אישקובא ou אישקופא. *Escoba* en espagnol, du verbe *escobar*, « balayer ».

אלמוצא. Mot arabe et aussi espagnol, *almoza*, *almozala*, « couverture ».

אסקלא (Schibb. Hall., éd. Venise). *Escala*, « échelle ».

בשטיל (*ibid.*) ou בשטי. *Baste* en espagnol, mot qui a la même signification que כודירא (voir plus loin).

גירופלי ou גירופלי. *Girofle*.

גרמטיקא. M. Lœw dit : « gramatica, grammatical ». Mais que peut bien signifier *Endivia gramatica?* Dans le Schibb. Hall., éd. Venise, on lit רמטיקא. Il faut sans doute placer un א, et non un ג, devant le ר, et lire ארמטיקא, *aromatica*, « aromatique ».

טריפודי (éd. Venise). *Tripode*, « trépied ».

מוסקא. Ce n'est pas *muschio*, mais *musco*, « mousse », plante.

סודירא = מרדעת פי׳ בגד שמשימין ע״ג בהמה תחת האוכף. C'est *sudadero*, couverture pour les chevaux.

פוניצאדר. Probablement *punzador*, « celui qui pique ».

פסא = תרוהא. *Pasa*, « séché » ; c'est du raisin sec.

קבריאנוש = עצים שקורים. *Cabriones*, « pièces de bois ».

קוסיר. *Coser* en espagnol, « coudre ».

קנשילש ou קנדילש. *Candiels*, mets fait avec des jaunes d'œufs, du sucre, du vin blanc, etc.

שופש. *Sopas*, « soupe, potage ».

M. KAYSERLING.

CHRONIQUE

Joseph Perlès. — Le 4 mars dernier est mort à Munich notre regretté collègue M. Joseph Perlès. Né le 26 décembre 1835 à Baja (Hongrie), M. Perlès était entré au Séminaire israélite de Breslau, où il eut pour maîtres des savants éminents, tels que Frankel, Graetz, Joel et Bernays. En même temps il poursuivait ses études classiques, montrant déjà un goût très vif pour la philologie. En 1858, il remporta le prix du Séminaire par son travail sur l'esprit du commentaire de Nahmanide sur le Pentateuque. L'année suivante il était reçu docteur en philosophie pour sa thèse intitulée : *Meletemata Peschitthoniana*. Mettant à profit ses connaissances linguistiques et talmudiques, il signalait la part de l'influence juive dans la traduction syriaque de la Bible : ses conclusions, adoptées par la science, ont été le point de départ de nouvelles études qui les ont confirmées. Depuis ce temps, M. Perlès a montré le même parallélisme, si on peut ainsi s'exprimer, dans ses recherches, se vouant concurremment aux études philologiques et à l'histoire des Juifs du moyen âge. Dans l'une et l'autre de ces deux branches, il est devenu un maître incontesté, unissant la science des langues classiques et orientales à celles des choses juives. Ses études étymologiques sur la langue rabbinique ont jeté une vive lumière sur ce domaine encore si obscur et doivent compter parmi ses meilleurs travaux. Son activité scientifique, qui ne s'est jamais ralentie, comme en témoigne la liste de ses productions littéraires que nous donnons plus loin, ne faisait pas tort à son activité pastorale. Tour à tour rabbin à Posen en 1863 et à Munich en 1871, il acquit la réputation d'un excellent prédicateur et d'un administrateur de premier ordre. Il était aussi un des membres zélés du comité central l'*Alliance israélite universelle*. Voici la liste de ses travaux et articles :

Ueber den Geist des Commentars des R. Moses ben Nachman zum Pentateuch u. über sein Verhältniss zum Pentateuch-Commentar Raschi's (*Monatsschrift*, 1858 et 1860) ; — Meletemata Peschitthoniana (Breslau, 1859) ; — Die jüdische Hochzeit in nachbiblischer Zeit (Leipzig, 1860 ; *Monatsschrift*, 1860) ; — R. Salomo ben Abraham b. Adereth, sein Leben u. seine Schriften (Breslau, 1863) ; — Geschichte der Juden in Posen (Breslau, 1865 ; *Monatsschrift*, 1864-5) ; — Zu dem chaldäischen Wörterbuch von Dr Jacob Levy (*Monatsschrift*, 1866-7) ; — Urkunden zur Geschichte der jüdischen Provincial-Synoden in Palen (*Monatsschr.*, 1867) ; — David Cohen de Lara's rabbinisches Lexi-

con Kheter Khehunnah (Breslau, 1868 ; *Monatsschr.*, 1868) ; — Etymologische Studien zur Kunde der rabbinischen Spache u. Altertümer (Breslau, 1871 ; *Monatsschr.*, 1870) ; — Thron u. Circus des Königs Salomo (Breslau, 1872 ; *Monatsschr.*, 1872) ; — Zur rabbinischen Sprach- u. Sagenkunde (Breslau, 1873 ; *Monatsschr.*, 1872-3) ; — Das Memorbuch der Gemeinde Pfersee (*Monatsschr.*, 1873) : — Die in einer Münchener Handschrift aufgefundene älteste lateinische Uebersetzung des Maimonidischen Führers (Breslau, 1875 ; *Monatsschr.*, 1875) ; — Eine neu erschlossene Quelle über Uriel Acosta (Krotoschin, 1877 ; *Monatsschr.*, 1877) ; — Bibliographische Mitteilungen aus München (*Monatsschr.*, 1876) ; — Das Buch Arugat Habbosem des Abraham ibn Asriel (Krotoschin, 1877 ; *Monatsschr.*, 1877) ; — Kalonymos ben Kalonymos' Sendschreiben an Joseph Caspi (Munich, 1879) ; — Etudes talmudiques (*Revue des Études juives*, III) ; — Beiträge zur Geschichte der hebräischen u. aramäischen Studien (Munich, 1884) ; — Les savants juifs a Florence à l'époque de Laurent de Médicis (*Revue*, XII) ; — Die Berner Handschrift des kleinen Aruch (*Jubelschrift zum 70. Geburtstage von Grätz*, Breslau, 1887) ; — באורי אונקלוס Scholien zum Targum Onkelos, aus dem Nachlass von S. B. Scheffel hrsgg. (Munich, 1888) ; — Ahron ben Gerson Aboulrabi ; La légende d'Asnath, femme de Joseph, fille de Dina (*Revue*, XXI-XXII) ; — Beiträge zur rabbinischen Spach- u. Alttertumskunde (Breslau, 1893 ; *Monatsschr.*, 1892-3 ; — Jüdisch-Byzantinische Beziehungen (*Byzantinische Zeitschrift*, II, 1893).

Marco Mortara. — Marco Mortara, qui est mort le 2 février dernier, était né en 1815 à Viadana. Il avait été un des premiers élèves de l'école rabbinique de Padoue, où il suivit les leçons de S.-D. Luzzatto, Reggio et Della Torre. A l'âge de vingt-un ans, il fut appelé aux fonctions sacerdotales dans cette ville, puis il occupa le siège rabbinique de Mantoue. Il y a quelque temps, on fêtait le jubilé de son ministère pastoral dans cette communauté. Le *Vessillo israelitico*, dans son numéro de juin 1886, a publié la liste de tous ses travaux. On y voit que son activité s'est surtout proposé de mettre en lumière les idées religieuses et morales du judaïsme et de concilier les données de la Bible avec celles de la science. Dans tous ses écrits, il fait preuve d'un esprit libéral et généreux. Ses incursions dans le domaine de la science pure n'ont pas toujours été sans profit ; une de ses dernières productions, *Indice alfabetico dei rabbini e scrittori israeliti di cose giudaiche in Italia*, est un excellent instrument de travail. Sa collaboration aux divers journaux juifs a été très féconde.

Alexandre Kohut. — Alexandre Kohut, né à Felegyhaza (Hongrie), en 1841, et mort à New-York, le 22 avril de cette année, fut également un élève du Séminaire israélite de Breslau. Comme on le verra par la liste incomplète de ses travaux, que nous publions plus loin et que nous empruntons au récent rapport du séminaire de New-York, l'activité de notre regretté collaborateur était vraiment dévorante. Son nom restera attaché à l'édition nouvelle de l'*Aroukh*, œuvre colossale, dont l'utilité est incontestable. Ce qui fait l'unité de

la carrière scientifique de Kohut est sa recherche infatigable des rapports du Parsisme et du Judaïsme. Il a eu le mérite, après Rappoport et Schorr, de reconnaître l'importance de ces relations. Peut-être, ainsi qu'il arrive aux néophytes, a-t-il dépassé le but, comme Schorr, de son côté (de même que, dans ses étymologies, il accordait trop de place au vocabulaire persan), en tout cas il a eu le mérite de poser le problème, s'il n'a pas eu toujours celui de le résoudre. Après avoir été appelé successivement à diriger différentes communautés de la Hongrie, en 1885 il fut élevé au poste de rabbin de la congrégation « Ahawat Chesed » à New-York. De ce jour date une nouvelle période d'activité qu'on pourrait justement qualifier de fébrile. A son instigation, un séminaire israélite se fonde à New-York, dont il est la cheville ouvrière. Coup sur coup, il imprime dans les journaux américains des articles variés, et remplit de ses mémoires les rapports du séminaire, qui lui doivent l'existence. Dans ses dernières productions, il aborde un champ nouveau de recherches : la littérature judéo-arabe des Juifs du Yémen. Il laisse un fils, M. George Alexander Kohut, qui paraît destiné à recueillir l'héritage scientifique de son père et qui a déjà acquis un certain renom en Amérique et dans l'Ancien Continent.

Voici la liste des travaux principaux d'Alexandre Kohut, outre l'*Aruch Completum* (8 vol., Vienne, 1878-1892) : Ueber die jüdische Angelologie u. Daemonologie in ihrer Abhängigkeit vom Parsismus dans *Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes*, IV, Leipzig, 1866) ; — Was hat die talmudische Eschatologie aus dem Parsismus aufgenommen (*Z. D. M. G.*, XXI) ; — Die talmudisch-midraschische Adamslegende in ihrer Rückbeziehung auf die persische Yima u. Meshiasage (*ibid.*, XXV) ; — Die Namen der persischen u. babylonischen Feste im Talmud (*Jeschurun*, de Kobak, VIII) ; — Kritische Beleuchtung der persischen Pentateuch-Uebersetzung des Jacob ben Joseph Tavus, unter stetiger Rücksichtsnahme auf die ältesten Bibelversionen (Leipzig, 1871) ; — Etwas über die Moral u. Abfassungszeit des Buches Tobias (*Zeitschr. f. Wissensch. u. Leb.*, de Geiger, X) ; — Antiparsische Aussprüche im Deuterojesajas (*Z. D. M. G.*, XXX) ; — The Zendavesta and the first eleven chapters of Genesis (*Jewish Quarterly Review*, II, 1890) ; — Parsic and Jewish legends of the first man (*ibid.*, III, 1891) ; — Talmudical Miscellanies (*ibid.*, III et IV) ; — Mélanges talmudiques et midraschiques (*Revue des Études juives*, XXII) ; — Les fêtes persanes et babyloniennes mentionnées dans les Talmuds de Babylone et de Jérusalem (*ibid.*, XXIV) ; — Ist das Schachspiel im Talmud genannt u. unter welchem Namen (*Z. D. M. G.*, XLVI) ; — Haggadic elements in arabics legends (*Independent*, 1891, *Jüd. Literaturblatt*, 1891) ; — Zoroastrian legends and their biblical sources (*ibid.*) ; — Biblical legends from an ancient Yemen ms. (*ibid.*) ; — The discovery of America in contemporaneous hebrew litteratur (*ibid.*, 1892) ; — Talmudic Parsic conceptions of the Seven-Heavens (*Menorah*, 1894) ; — Discussions on Isaiah, ch. LII and LIII from an unpublished ms. of the XVI century, with preliminary notes on judaeo-polemic literature (1893) ; — Notes on a hitherto unknown exegetical, theological and philosophical commentary on the Pentateuch composed by Aboo Mansûr al-Dhamari (New-York, 1892 ; annexe au 3e rapport du jewish theological Seminary de New-York) ; —

Die Hoschanot des Gaon R. Saadia (*Monatsschrift*, XXXVII); — Light of Shade and Lamp of Wisdom, being hebrew-arabic homilies composed by R. Nathanel ibn Yeshaya (New-York, 1894; annexe au 4e rapport du jew. theol. Sem.).

Le Zend-Avesta et la Bible. — On voit dans la liste des travaux de notre regretté collègue, M. Alexandre Kohut, la place qu'y occupent ses recherches sur le rapport des récits de l'Avesta avec ceux de la Genèse. L'analogie de ces deux textes avaient déjà beaucoup préoccupé Schorr et d'autres savants, et l'on sait les conclusions qu'elle leur a inspirées. Par malheur, ces érudits attaquaient le problème du dehors, forcés de s'en fier aux assertions des iranistes de profession, et ils étaient naturellement enclins à reculer dans l'antiquité la plus lointaine ce livre dont ils ignoraient l'histoire. La question vient d'être reprise par un maître dans la science de l'Avesta, M. James Darmesteter (*Zend-Avesta*, traduction, dans *Annales du Musée Guimet*, t. XXIV, p. LVII et suiv.). Nos lecteurs nous sauront gré de leur faire connaître la solution nouvelle donnée par notre éminent ami à ce problème :

« L'influence juive, dit-il, est non moins visible dans l'Avesta que l'influence néo-platonicienne : elle paraît, non dans la doctrine, mais dans les vues générales et dans la forme. »

« Le Pentateuque et l'Avesta sont les deux seuls livres religieux connus où la législation descende du ciel sur la terre dans une série d'entretiens entre le législateur et son Dieu... L'un et l'autre livre a pour objet l'histoire de la création et de l'humanité; et dans l'humanité, celle de la race supérieure; et dans cette race, celle de la religion vraie. L'un et l'autre livre a pour objet de révéler au fidèle toutes les règles de la vie. »

Concordances particulières montrant l'unité de plan :

« Création du monde. — I. Jéhova crée le monde en six jours; il crée successivement la lumière, le ciel, la mer, la terre et les plantes, les luminaires du ciel, les animaux, l'homme. II. Ahura Mazda crée le monde en six périodes : il crée successivement le ciel, l'eau, la terre, les plantes, les animaux, l'homme.

Création de l'homme. — I. L'humanité dans la Genèse descend tout entière d'un couple, homme et femme, Adam et Eve, le mot Adam lui-même signifiant homme. II. L'humanité dans l'Avesta descend tout entière d'un couple, homme et femme, *Mashya* et *Mashyana*; le mot Mashya lui-même signifiant homme.

Le péché commence sur terre avec le premier homme, avec Adam dans la Genèse, avec Mashya dans l'Avesta.

Le Déluge. — I. Jéhova veut détruire l'humanité perverse, afin de la renouveler; il amène le déluge, mais sauve un juste, Noé, avec sa famille et avec un couple de tous les animaux. Il lui fait construire une arche sur un plan qu'il lui donne : Noé s'y réfugie avec les siens, et, le déluge passé, il repeuple la terre. II. Au cours des temps, suivant l'Avesta, la terre doit être ravagée et dépeuplée par trois longs hivers envoyés par le sorcier Mahrkusha. Ahura, pour repeupler la terre, avec une humanité supérieure, fait construire par Yima Khshaeta, le roi juste, un palais souterrain, où il doit abriter les spécimens les plus beaux de la race humaine et de toutes les races animales et végétales. Quand les jours mauvais viendront et

que la terre sera dépeuplée, les portes du Var s'ouvriront et une race meilleure repeuplera la terre.

Partage de la terre. — I. Noé a trois fils : Sem, Cham et Japhet, ancêtres des trois races qui se partagent le monde. II. Thraetaona, successeur et vengeur de Yima Khshaeta, a trois fils, entre lesquels il partage le monde : Airya reçoit l'Iran, centre de la terre; Sairima reçoit l'Occident; Tura reçoit l'Orient », etc.

« ...Nous arrivons au fait qui est le centre du Zoroastrisme, comme il est le centre du Judaïsme : la révélation. Zoroastre converse avec Ahura, comme Moïse avec Jéhovah; sur la montagne des saints entretiens, comme Moïse sur le mont Sinaï. »

Pareille concordance dans « la préoccupation chronologique. Tous les faits de l'histoire du monde depuis les origines jusqu'à Zoroastre sont aussi exactement datés que l'histoire du monde jusqu'à Moïse. »

« Si l'on reprend un à un les divers points touchés, on voit que l'un et l'autre système est infiniment plus clair si c'est l'Iran qui a emprunté. Le déluge est tout Noé : si le déluge est emprunté de la Genèse à l'Avesta, tout Noé disparaît. Au contraire, dans l'histoire de Yima, la légende du déluge est une addition si inattendue qu'elle brise l'unité de la figure et que la légende populaire, ne sachant qu'en faire, l'a laissé tomber. »

« La Bible connaît trois races, et donne, par suite, trois fils à Noé, le père de la nouvelle humanité. L'Avesta connaît cinq races : Airya, Sairima, Tura, Saini, Dahi; il partage pourtant le monde en trois parties, entre les trois fils de Thraetaona, parce que le modèle dont il s'inspire a divisé le monde en trois races. Si l'idée de ce partage était de lui, il aurait donné cinq fils à Thraetaona », etc.

« Autre différence : la création juive est l'œuvre d'une semaine : elle dure six jours suivis d'un jour de repos; le récit, tendentiel, a pour objet de faire ressortir la sainteté du sabbat et de la fête hebdomadaire. L'Iran zoroastrien ne connaît pas la semaine : ses grandes fêtes sont les six fêtes de saison, les fêtes du Gahanbar. La création durera donc une année, les actes successifs de la création se répartiront entre les six Gahanbars, et la commémoration de l'œuvre accomplie, au lieu de se faire en une fête pour les six actes, se fera en six fêtes distinctes pour chacun des six actes. »

« A quelle époque ont été faits ces emprunts à la doctrine juive et sous quelle forme ? »

M. Darmesteter croit que c'est aux premiers siècles de l'ère chrétienne où la propagande juive remporta le plus de succès dans le royaume Parthe.

ISRAEL LÉVI.

Le gérant,
ISRAEL LÉVI.

VERSAILLES, IMPRIMERIE CERF ET C^ie^, 59, RUE DUPLESSIS.

NOUVELLES RECHERCHES GÉOGRAPHIQUES

SUR LA PALESTINE

(SUITE ET FIN [1])

Les villes guibéonites.

Après la prise de Haï, les habitants de Guibéon se présentèrent aux Hébreux, en se donnant pour habitants d'une terre lointaine, et conclurent avec eux un traité d'amitié ; mais les Hébreux apprirent bientôt que les gens de Guibéon étaient des voisins. « Se mettant en marche, ils atteignirent le troisième jour les bourgs de leurs nouveaux alliés. C'étaient Guibéon, Kephira, Beèroth, Qiriath-Yearim [2]. »

L'ordre suivi dans cette énumération paraît l'ordre même dans lequel les villes furent visitées par les enfants d'Israël ; Guibéon aurait donc été de ces quatre villes la plus rapprochée de Haï, Qiriath-Yearim la plus éloignée.

Pour déterminer les régions respectives dans lesquelles les sites de ces bourgs doivent être recherchés, il semble convenable de préciser tout d'abord les emplacements de Kephira et de Beèroth, qui se trouvaient au centre du territoire des villes confédérées.

Kephira.

M. Guérin a été assez heureux pour découvrir les ruines de Kephira dans les conditions relatées ci-après [3] :

Guidé par le cheikh du village, je fais l'ascension, vers le nord, de la montagne rocheuse au pied de laquelle Kathanneh est bâti. Au bout de vingt minutes de marche, par un sentier extrêmement roide,

[1] Voyez plus haut, p. 27.
[2] Josué, IX, 17.
[3] Guérin, *Judée*, I, p. 283-284.

le cheikh me fait remarquer dans les flancs supérieurs et méridionaux de la montagne, six grandes citernes antiques creusées dans le roc et revêtues autrefois d'un ciment très épais qui n'a pas encore complètement disparu. J'observe ensuite les traces d'un premier mur d'enceinte qui environnait une petite ville, détruite de fond en comble. Celle-ci m'est désignée sous le nom de *Khirbet Kefirah*. Le mur dont je viens de parler était construit avec des blocs d'un assez grand appareil, mais très mal taillés et quelques-uns bruts encore.

Plus haut, sur la partie culminante de la montagne, et en même temps de la ville, une seconde enceinte, plus petite et bâtie de la même manière, dont il est facile pareillement de suivre le périmètre, enfermait l'acropole ou la citadelle. On y remarque, comme sur l'emplacement de la ville proprement dite, les vestiges de constructions presque entièrement détruites... Les habitants de Kathanneh vénèrent, vers le nord-ouest, un *oualy* qui est dédié à la mémoire d'un santon qu'ils appellent *Cheikh Abou-Kafir*.

A propos de Kephira, M. Clermont-Ganneau a recueilli, dans son voyage de Jérusalem à Bir-el-Maïn, de la bouche d'un guide, l'observation que les fellahin prononcent « kefîré » par un kef et les gens de la ville « qafîré » par un qaf. « Si cette dernière particularité est exacte, ajoute-t-il, ce que je ne puis garantir, elle est fort importante, parce qu'elle permet d'adopter sans restriction l'identification, proposée par Robinson, de ce village avec la Chephira biblique, l'une des quatre cités gabaonites, identification à laquelle on pouvait reprocher d'admettre le cas si rare de la substitution au kaf hébreu d'un qaf arabe [1]. »

Beèroth.

L'*Onomasticon* de S. Jérôme [2] consacre à cette ville la notice suivante : « Beeroth sub colle Gabaon. Ostenditur hodieque villa ab Ælia pergentibus Neapolim in septimo lapide. » Partant de là, on a fait d'El Bireh l'ancienne Beèroth.

Mais Eusèbe [3] nous fournit un renseignement différent : « Βηρώθ. ὑπὸ τὴν Γαβαών. καὶ ἔστι νῦν κώμη πλησίον Αἰλίας κατιόντων ἐπὶ Νικόπολιν ἀπὸ ζ σημείων. » La distance de Beèroth à Jérusalem n'est pas modifiée, mais le site de la ville est reporté de la route de Neapolis, c'est-à-dire du Nord, dans la région de l'Est sur la route de Nicopolis. Procope de Gaza [4] confirme la donnée d'Eusèbe : « Vicus

[1] *Bulletin de la Société de Géographie*, mai 1877, p. 495.
[2] De Lagarde, *Onom. Sac.*, p. 103.
[3] *Ibid.*, p. 233.
[4] Reland, *Palæstina*, p. 501.

nunc est prope Æliam descendentibus Nicopolim ad septimum lapidem. »

On se rangera d'autant plus volontiers à l'avis d'Eusèbe et de Procope, que, selon la remarque de Reland [1], la position de Beèroth à El Bireh, c'est-à-dire dans les environs immédiats de la ville de Haï assiégée par les Hébreux, rendrait invraisemblable la créance accordée par Josué aux dires des délégués des villes guibéonites se donnant pour habitants d'une contrée éloignée.

Si l'on reporte sur la carte, dans la direction de Nicopolis, la distance de 7 milles, on tombe au Kiriet El Anab. On propose donc d'identifier cette localité avec Beèroth, et non pas avec Kiryath-Yearim, comme l'avait suggéré Robinson [2].

Guibéon.

On connaît maintenant la région occupée par la confédération des Guibéonites. Guibéon, ayant été visité tout d'abord par les Hébreux, devait se trouver au nord ou au nord-est du groupe Kephira-Beèroth. On peut essayer d'arriver à la détermination de son emplacement en utilisant les diverses indications de la Bible. Elle nous apprend tout d'abord que Guibéon était adossé à une haute colline. Ainsi, David livra sept membres de la famille de Saül « aux Guibéonites, qui les pendirent sur la colline devant Iahvé [3] ». Ailleurs il est dit qu'au temps de Salomon, le peuple continuait de sacrifier sur les bamoth et que Salomon vint pareillement à Guibéon, « où se trouvait la grande bama », et qu'il offrit sur cet autel mille holocaustes [4]. Le second livre des Chroniques nous fournit même sur cette cérémonie quelques détails complémentaires : « Le roi, en ayant donné l'ordre à tout Israël, aux sars (chefs) de mille, aux centurions, aux schofetim (juges), aux princes de tout Israël, aux principaux des chefs de famille, tous ensemble se rendirent à la bama (haut lieu) de Guibéon, là où était le tabernacle d'Elohim, celui-là même qu'avait établi au désert Moïse, serviteur d'Iahvé..... L'autel d'airain..... était aussi en cet endroit (à Guibéon), devant le sanctuaire de cet Iahvé que venait consulter Salomon avec la réunion [du peuple]. Là, sur l'autel d'airain, attenant au tabernacle, Salomon fit des sacrifices ; il offrit mille holocaustes [5]. »

[1] Reland, *Palæstina*, p. 618.
[2] *Biblical Researches in Palestine*, t. II, p. 11 et 12.
[3] II Sam., XXI, 9.
[4] I Rois, III, 2-4.
[5] II Chron., I, 2-7.

Epiphane [1] ajoute, à ce sujet, que le mont de Guibéon était la plus élevée de toutes les montagnes des environs de Jérusalem et qu'il était éloigné de 8 milles de la montagne des Oliviers.

Guibéon cependant n'était pas dépourvu d'eau. Il suffit, pour le prouver, de rappeler la rencontre d'Abner et de Joab près de l'étang ou piscine de Guibéon [2], laquelle donna lieu au fameux combat des Douze, et cette autre rencontre de Jean, fils de Caréah, et d'Ismaël, fils de Nethania, près des eaux de Guibéon [3].

Guibéon avait donné son nom à une vallée et à un désert : « Jehovah s'irritera comme dans la vallée de Gabaon, » s'écrie Isaïe [4]. Le récit du combat des Douze [5] nous apprend qu'au coucher du soleil Joab et Abischaï, poursuivant Abner, « atteignirent Guibeath-Amma, situé en face de Guiah, sur le chemin du désert de Guibéon. »

Guibéon était du temps de Josué une grande ville, d'importance égale à celle des villes royales, mais supérieure à celle de Haï [6].

De toutes ces données, la plus caractéristique est, sans contredit, celle qui est tirée du relief de la montagne voisine de Guibéon. M. Clermont-Ganneau, dans sa relation de voyage de Jérusalem à Bir-el-Maïn [7], cite le Djebel er Rahman comme la cime « la plus élevée de toute la contrée, sans en excepter Neby-Chamouil. Elle est située, d'après les renseignements recueillis sur place, au nord-est d'Abou-Ghoch, au sud-ouest de Beit-Sourik, à environ une heure (?) du premier village; on y jouit d'une vue immense sur tout le pays environnant ». Effectivement, la carte du *P. E. F.* [8] accuse les altitudes suivantes :

Neby Samouil	2935	pieds anglais.
Hauteur voisine du Batn es Saïdeh...	2978	—
(Dj.-er Rahman de M. Clermont-Ganneau.)		
Kefireh	2510	—
Koubeibeh	2440	—
El Djib	2535	—
Jibia	2313	—

Cette dernière localité, où les explorateurs anglais signalent l'existence d'un ancien lieu sacré, et dont le nom présente une

[1] L. I, *adv. Hæreses*, p. 394.
[2] II Sam., II, 13.
[3] Jérémie, XLI, 12.
[4] Isaïe, XXVIII, 21.
[5] II Sam., II, 24.
[6] Josué, X, 2.
[7] *Bulletin de la Société de Géographie*, mai 1877, p. 501-502.
[8] *Palestinal Exploration Fund.*

certaine similitude avec celui de Guibéon, doit donc être écartée, ainsi qu'El Djib. D'un autre côté, Neby Samouil est à vol d'oiseau à 5 1/2 milles romains du mont des Oliviers, tandis que la cime du Batn es Saïdeh en est exactement à 8 milles. On peut donc affirmer que c'est bien à cette dernière cime qu'Epiphane attribuait le nom de Guibéon. Et, comme au pied de cette montagne se trouve Kiriet el Anab, que l'on vient d'identifier avec Beèroth, l'on se trouve par là même avoir prouvé la parfaite exactitude de l'expression employée par S. Jérôme[1] : « Beeroth, sub colle Gibeon. »

Au pied du versant nord de la montagne, près du village de Biddou, deux voies romaines viennent se croiser. Il est naturel de penser que ces voies ont succédé à des voies plus antiques, et de chercher s'il n'existerait pas non loin de ce carrefour des ruines importantes. Cette exploration du pays nous amène au village d'El Koubeibeh. « Autrefois, écrit M. Guérin[2], c'était un bourg assez important, comme le prouve l'étendue des ruines dont le pourtour peut être évalué à mille huit cents mètres sur le plateau incliné qu'elles recouvrent. On remarque de tous côtés des pans de murs plus ou moins épais, restes de constructions renversées. Au point culminant du plateau, plusieurs citernes creusées dans le roc avoisinent d'anciennes carrières. Un peu plus bas est un *birket* ou bassin, aux trois quarts construit et creusé dans le roc sur certains points. Long de quarante-cinq pas et large de trente-cinq, il est aujourd'hui fort mal entretenu. » Le *birket* d'El Djib n'a que vingt-quatre pas sur quatorze.

On hésite cependant à placer Guibéon à El Koubeibeh, parce que ce village ne se trouve pas au carrefour même des voies romaines, qui a dû être établi dans un endroit important, et surtout parce qu'il se trouve à un peu plus de 11 kilomètres de Jérusalem, tandis que Guibéon était, d'après Josèphe[3], distant d'Ælia de 50 stades, soit un peu plus de 9 kilomètres. C'est le village de Biddou, voisin du carrefour de voies qui se trouve à pareille distance de Jérusalem : il faudrait donc placer en ce lieu l'antique Guibéon.

Qiriath-Yearim ou la ville des Forêts.

L'emplacement de cette ville a donné lieu à maintes controverses. Eusèbe et s. Jérôme[4] allaient le chercher sur la route

[1] De Lagarde, *Onom. Sac.*, p. 103.
[2] Guérin, *Judée*, I, p. 349.
[3] Josèphe, *Guerre des Juifs*, l. II, ch. XXXVII.
[4] De Lagarde, *Onom. Sac.*, p. 103 et 271.

d'Ælia (Jérusalem) à Diospolis, à 10 milles d'Ælia, au village de Jarib (aujourd'hui Kh. el Jerabch, à 10 1/2 milles romains de Jérusalem) ; ils le reportaient donc au nord de Kesla (l'ancienne Keslon), et méconnaissaient, par suite, l'indication du livre de Josué qui conduirait à le chercher au sud-est : « Il incline vers Baal, qui est Qiriath Yearim (la ville des forêts). La frontière tourne de Baal vers l'ouest jusqu'au mont Sèïr ; elle passe près de la montagne de Yearim, au nord, à Kesalon [1]. »

Le savant Robinson a voulu placer Qiriath-Yearim au Kiriet el Anab, qui vient d'être identifié avec l'antique Beèroth.

Dans ces dernières années, le Rev. Henderson et le major Conder [2] ont proposé le site du Kh. Erma ; M. Birch [3] leur a opposé celui de Soba. La question, comme on le voit, reste toujours pendante. Il paraît néanmoins possible de restreindre et de circonscrire le champ des recherches.

Tout d'abord, Qiriath-Yearim, qui figure la dernière dans l'ordre d'énumération des cités guibéonites, devait se trouver à l'ouest ou au sud du groupe des trois autres villes ; et effectivement, tandis que Guibéon, Kephira et Beèroth échurent en partage à Benjamin, Qiriath-Yearim, tout en restant localité frontière, fut attribué à Juda.

Qiriath-Yearim doit être cherché, comme le remarque Josèphe [4], à une faible distance de Beth Schémesch, à l'est, par conséquent, d'Aïn Schems. En effet, lorsque les Philistins se décidèrent à restituer aux Hébreux l'arche d'alliance, les gens de Beth-Schémesch « envoyèrent des messagers aux habitants de Qiriath-Yearim avec ces mots : *Les Philistins ont fait revenir l'arche d'Iahvé : descendez pour l'emmener chez vous.* Les gens de Qiriath-Yearim vinrent et firent monter jusqu'à la maison d'Abinabab, à Guibea, l'arche d'Iahvé [5] ».

Qiriath-Yearim était même plutôt au nord-est qu'au sud-est de Beth-Schémesch, à en juger par le récit de l'exode des Danites [6] : « Alors partirent de là, de Çorea et d'Eschthaol, six cents hommes de la famille des Danites, ceints de leurs armes de guerre. Ils montèrent et campèrent à Qiriath-Yearim en Juda. Aussi appelèrent-ils ce lieu Mahâné-Dan, nom qu'il porte aujourd'hui. Quittant ensuite Qiriath-Yearim, ils gagnèrent la montagne d'Ephraïm. »

[1] Josué, xv, 9-10.
[2] *Palestine Exploration Fund, Quarterly Statements*, 1878, p. 19 et 196; 1879, p. 95.
[3] *Ibid.*, 1882, p. 61.
[4] *Antiq. Jud.*, VI, 2.
[5] 1 Sam., vi, 21; vii, 1.
[6] Juges, xviii, 11-13.

Il faut toutefois se garder de placer Qiriath-Yearim trop au nord. Le récit de la translation de l'arche de Qiriath-Yearim à Ir-David[1] et le Psaume CXXXII, relatif à cette cérémonie, tendraient plutôt à en faire reporter le site vers le sud. Le Psalmiste, après avoir relaté le vœu de David d'offrir un tabernacle au Dieu de Jacob, s'exprime ainsi :

5. « Voici, nous l'avons entendue à Ephrata, nous l'avons trouvée dans la campagne boisée.

6. » Nous entrerons dans ses demeures, nous nous prosternerons là où s'appuient ses pieds.

7. » Lève-toi, Eternel, pour ton repos, toi et l'arche qui témoigne de ta force. »

Ce passage n'indique-t-il pas que, d'après le Psalmiste, David traversa la contrée d'Ephrata — l'*Ephrata regio Bethlehem* de s. Jérôme[2], Ἐφραθά χώρα Βηθλεέμ d'Eusèbe[3] — qu'il trouva l'arche à Quiriath-Yearim, la ville des forêts, pénétra dans le tabernacle et, se prosternant, s'écria : « Lève-toi, Seigneur, de ton repos, toi et l'arche de ta sainteté ? » Le cortège dut donc suivre au retour la même route et passer, par conséquent, près de Bethléhem. Saül, quittant le prophète Samuel, était venu pareillement déboucher sur le territoire de Benjamin, au tombeau de Rachel[4], près de Bethléhem.

La translation de l'arche fut, comme on le sait, marquée par un incident. L'arche avait été placée à Baalê-Yehouda sur un chariot traîné par des bœufs ; ceux-ci glissèrent en arrivant dans Gorèn-Nakhon, et leur conducteur fut foudroyé au moment où il portait la main sur l'arche pour la soutenir. La route que les remarques précédentes ressuscitent a fort bien pu traverser le village de Djoura, dont le nom offre quelque analogie avec celui de Gorên, et dont les abords difficiles[5] expliqueraient fort bien l'impuissance des bœufs à traîner le chariot.

Lorsque l'on pèse ces différentes données, on ne peut se décider à adhérer à la solution de M. Birch, ni à celle qu'ont proposée le Rév. Henderson et le major Conder. Il faut, pour résoudre le problème, mettre en ligne de nouveaux arguments tirés de l'emplacement de Maspha, localité voisine de Qiriath-Yearim, et du tracé de la frontière de Benjamin entre Jérusalem et Beth-Horon.

[1] II Sam., VI, 1-12.
[2] *Onom. Sac.*, éd. de Lagarde, p. 117.
[3] *Ibid.*, p. 252.
[4] I Sam., X, 2.
[5] « Descendu des hauteurs où s'élève Sathaf, je franchis l'oued Sathaf, puis je suis dans la direction du sud-est un sentier assez roide » menant à Aïn Djoura. Guérin, *Judée*, II, 5.

Maspha.

On a longuement disserté sur l'emplacement de Maspha, et peut-être n'est-on pas arrivé à élucider la question pour n'avoir pas tenu suffisamment compte des indications d'Eusèbe :

a) Μασσηφά. φυλῆς Ἰούδα, ἔνθα κατῴκει Ἰεφθαὲ, πλησίον τῆς Καριαθιαρείμ, ἐν ᾗ καὶ ἡ κιβωτός ποτε κατέμεινεν, ἔνθα καὶ Σαμουὴλ ἐδίδαξεν. κεῖται καὶ ἐν Ἱερεμίᾳ [1].

b) Μασφά. φυλῆς Γάδ, Λευίταις ἀφωρισμένη. καὶ ἄλλη δέ ἐστι νῦν Μασσημὰ ἐν ὁρίοις Ἐλευθεροπόλεως ἐν βορείοις. ἔστι καὶ ἄλλη φυλῆς Ἰούδα ἀπιόντων εἰς Αἰλίαν [2].

c) Μασφά. φυλῆς Βενιαμίν [3].

S. Jérôme reproduit ces trois articles, mais en tronquant le second :

« Masfa, in tribu Gad, separata Levitis. Est autem et alia nunc Masfa in finibus Eleutheropoleos contra septentrionem pergentibus Æliam, pertinens ad tribum Judæ [4]. »

Il est facile de se rendre compte de l'erreur commise par S. Jérôme; la route d'Eleutheropolis à Ælia ne pouvait évidemment pas se diriger vers le nord.

Les indications d'Eusèbe ne sont pas davantage absolument exactes : Jephté était originaire de la Maspha de Gad [5], et Jérémie, ainsi qu'on va le voir, n'a visé que la Maspha de Benjamin. Néanmoins, on peut prendre le texte d'Eusèbe pour base de discussion ; ce qui amène à distinguer quatre localités portant le nom de Maspha :

1° Maspha en Galaad, au delà du fleuve, sur le territoire de Gad ;

2° Maspha de Juda [6], située au nord d'Eleutheropolis, l'*Alba Specula* des croisés, aujourd'hui Tell es Safy ;

3° Autre Maspha de Juda, sur la route d'Eleutheropolis (auj. Beit Djibrin) à Jérusalem, voisine de Qiriath-Yearim, où Samuel tenait des assises ;

4° Maspha de Benjamin [7].

[1] *Onom. Sac.*, éd. de Lagarde, p. 278.
[2] *Ibid.*, p. 279.
[3] *Ibid.*, p. 280.
[4] *Ibid.*, p. 139.
[5] Juges, xi, 11.
[6] Josué, xv, 38.
[7] Josué, xviii, 26.

Tous ceux qui ont pris pour guide s. Jérôme ont confondu ces deux dernières localités ; pour les distinguer l'une de l'autre, pour bien définir leurs sites respectifs, il est nécessaire de passer en revue les différents textes qui se rapportent à l'une ou à l'autre.

Premier texte, relatif à la guerre contre les Philistins qui survint vingt ans après l'installation de l'arche à Qiriath-Yearim [1].

« Rassemblez tout Israël à Miçpa, dit Samuel, et je prierai pour » vous. Les enfants d'Israël se réunirent à Miçpa et puisèrent de » l'eau qu'ils répandirent devant Iahvé... A Miçpa, Samuel jugea » Israël. Les Philistins ayant appris que les ennemis s'étaient ras- » semblés à Miçpa, leurs Séranim montèrent vers Israël... Les Phi- » listins engagèrent la lutte contre Israël ; mais Iahvé tonna de sa » grande voix en ce jour là contre les Philistins, et les débanda de » telle sorte qu'ils furent battus par les enfants d'Israël. S'élançant » de Miçpa, les vainqueurs poursuivirent les Philistins et les frap- » pèrent jusqu'au-dessous de Beth-Kar (βαθχωρ). Samuel prit une » pierre et la plaça entre Miçpa et Haschèn ; après quoi, il l'appela » Eben-ha-ézer, en ajoutant : jusque-là Iahvè nous a secourus... » Chaque année, Samuel faisait sa tournée à Bethel, à Guilgal, à » Miçpa et jugeait le peuple en tous ces lieux. Il retournait ensuite » à Rama, où était sa maison et où il jugeait Israël. »

Il s'agit ici de la Miçpa n° 3, puisque Samuel y rendait ses jugements. Ces lieux d'assises étaient convenablement répartis sur le territoire ; Guilgal, dans la vallée du Jourdain, était facilement accessible aux Hébreux d'au-delà du fleuve, Bethel aux tribus du nord (Rama était le tribunal ordinaire) ; Miçpa devait être à portée de Juda, à demi-séparé de Benjamin par le territoire indépendant de Iebous ; le site indiqué par Eusèbe sur la route d'Eleutheropolis se prêtait mieux à ces nécessités qu'un site placé au nord de Jérusalem, à Chafat [2], ou même à Neby Samouïl [3].

La Miçpa n° 3 avait des eaux assez abondantes pour suffire aux besoins d'une multitude.

Ebenezer avait été déjà le théâtre d'un engagement malheureux pour les Hébreux [4] ; l'Onomasticon [5] le place dans le voisinage de Beth-Schémesch ; et cette indication conduit à l'identifier avec le village de Déir-Aban, situé en face du débouché de l'oued es-Surar, l'une des principales routes d'invasion des Philistins.

[1] I Sam., VII, 5-7, 10-12, 16 et 17.
[2] Guérin, *Judée*, I, 395-402.
[3] *Ibid.*, I, 363-384.
[4] I Sam., IV, 1.
[5] *Onom. Sac.*, éd. de Lagarde, p. 96 et 226.

Deuxième texte, relatif à la première rencontre de Samuel et de Saül [1].

Saül avait été envoyé par son père à la recherche d'un troupeau d'ânesses. Il avait en vain exploré la montagne d'Ephraïm, visité le district de Salischa, fouillé le pays de Schalim, puis la terre d'Iemini. Parvenu au bout de deux à trois jours sur le territoire de Suph, découragé, songeant aux inquiétudes que son absence prolongée pouvait causer aux siens, il était prêt à abandonner ses recherches, lorsqu'un serviteur lui dit : « Mais il y a dans cette ville un homme d'Elohim fort considéré ; tout ce qu'il prédit s'accomplit ; rendons-nous là ; peut-être nous marquera-t-il le chemin que nous devons prendre. » Saül et son compagnon se rendirent à la ville où demeurait l'homme d'Elohim. Comme ils montaient par la rampe de la colline, ils rencontrèrent des jeunes filles qui sortaient pour puiser de l'eau : « Y a-t-il là un voyant, leur demandèrent-ils. — Oui, répondirent-elles ; là, devant vous ! hâtez-vous : aujourd'hui il est dans la ville, car le peuple sacrifie, en ce jour, sur la bama (haut lieu). A votre entrée dans le bourg, vous le trouverez avant qu'il monte à la bama pour le festin. Ils continuèrent leur route vers la ville. Au milieu de l'endroit, ils virent devant eux Samuel qui sortait pour monter à la bama. » Le lendemain matin, Samuel, après avoir oint Saül, lui dit : « Après m'avoir quitté, tu rencontreras deux hommes près du tombeau de Rachel, sur la frontière de Benjamin. Ils te diront : Elles sont retrouvées les ânesses que tu es allé chercher. Ton père a oublié les ânesses et s'inquiète de vous. »

Ainsi, la ville dans laquelle Saül rencontra Samuel était située à mi-côte d'une hauteur dont la cime était occupée par une bama. A ses pieds était une source ou puits où l'on allait chercher de l'eau. Ce site rappelle à plusieurs égards celui qui résulte pour Miçpa de l'analyse du premier texte.

Son nom n'est pas prononcé dans le récit qui vient d'être transcrit. On voit simplement par le contexte que c'était l'une des résidences de Samuel : il y séjournait au moins de temps à autre, puisqu'il y avait une demeure bien connue des habitants. C'était cependant un hôte de passage : « Aujourd'hui il est dans la ville, » disent les jeunes filles ; ce ne pouvait donc être Ramathaïm Sophim, comme l'avance Josèphe [2]. L'hésitation pourrait subsister entre Bethel, Guilgal et Miçpa de Juda, si les deux premières localités ne se trouvaient écartées par suite de leur éloignement du

[1] I Sam., IX et X.
[2] Josèphe, *Ant. Jud.*, l. VI, ch. V.

tombeau de Rachel ; par élimination, on arrive ainsi à fixer à Miçpa le théâtre de la rencontre de Samuel et de Saül.

La Bible est muette sur le nom de la localité, mais elle la place dans le territoire de Souph. Ce territoire n'aurait-il pas tiré son nom de la ville ? Cela n'est pas improbable, les mots Miçpa et Souph appartiennent à deux racines apparentées : ainsi la Miçpa n° 2 est identique à Tell es-Safy.

Les indications d'Eusèbe et de saint Jérôme ne s'écartent pas autant qu'on le croirait, de prime abord, de cette interprétation : Στίμ ἔνθα εὗρε Σαούλ τὸν Σαμουήλ, écrit Eusèbe [1], lisant sur le texte hébreu un *Mem* pour un *Pe*, comme il avait écrit Μασσημὰ pour Μασσηφά. « Stif ubi Samuel invenit Saulem », traduit, à son tour, saint Jérôme [2], écrivant Stif ou Tsif.

Troisième texte, relatif à la guerre de Baasa, roi d'Israël, contre Asa, roi de Juda.

« Le roi Asa convoqua tout Juda, sans excepter personne, afin d'enlever de Rama les pierres et le bois qu'avait assemblés Baasa pour bâtir, et avec ces matériaux le roi Asa construisit Gueba de Benjamin et Miçpa [3]. »

Baasa, ayant envahi le territoire du royaume de Juda, avait voulu organiser le massif de Rama (Neby Samouil), à quarante stades de Jérusalem, dit Josèphe, afin de commander l'entrée et la sortie de la capitale de Juda, et d'occuper solidement le plateau de Benjamin. L'attaque du roi de Damas l'ayant obligé à retirer ses troupes de Rama, Asa en profita pour démolir les fortifications élevées, et il utilisa les matériaux rassemblés par son ennemi pour fortifier deux localités voisines, Gueba de Benjamin, dont l'emplacement a été déterminé plus haut, et Miçpa.

Il s'agit évidemment ici de la Miçpa de Benjamin.

Quatrième texte, se rapportant à l'assassinat de Guedalia par Ismaël.

Nabuchodonosor, après la prise de Jérusalem, confia à Guedalia l'administration des territoires conquis : celui-ci s'établit à Miçpa. Il y fut traîtreusement assassiné par Ismaël, fils de Nethania ; tous les Juifs et Chaldéens résidant dans la même localité furent égorgés dans la même nuit. Le surlendemain du massacre,

[1] *Onom. Sac.*, éd. de Lagarde, I, p. 235.

[2] *Ib.*, I, p. 153 et II, p. 57. On adopte la version du manuscrit de Berlin : *Stif*, de préférence à celle des autres manuscrits : *Sthif*.

[3] I Rois, xv, 22. — Récit identique dans II Chron., xvi, 6, et Josèphe, *Antiq. Jud.*, l. VIII, ch. vi.

Ismaël, s'étant porté à la rencontre de quatre-vingts hommes de Sichem, de Silo et de Samarie qui se rendaient au Temple avec des offrandes, réussit à les attirer au milieu du bourg ; il les tua près du puits construit jadis par Asa par mesure de précaution à l'égard du roi Baasa, et précipita dedans leurs cadavres. Puis il prit avec tous les captifs, les princesses royales et le menu peuple, le chemin du pays d'Ammon. Cependant Jean, fils de Carèah, instruit de ces faits, s'étant mis à la tête de gens armés, courut à la poursuite d'Ismaël et le joignit près de la grande citerne de Guibéon. Ismaël réussit à lui échapper, mais ceux qu'il entraînait avec lui se rendirent avec joie à Jean, fils de Carèah. Tout ce peuple, ainsi que les eunuques ramenés de Guibéon, furent conduits à un village voisin de Bethléhem, puis acheminés vers l'Egypte.

Ce récit, qui nous a été transmis avec force détails par un contemporain mêlé à tous ces événements, le prophète Jérémie [1], établit l'identité de la Miçpa de Guedalia et de celle d'Asa. Il signale l'existence d'un puits au centre de la localité, et tend à faire assigner à Miçpa un site à l'ouest ou au sud de Guibéon ; ce qui concorde avec la place occupée par Miçpa, entre Beèroth et Kephira, dans l'énumération des villes benjamites [2].

Cinquième texte, relatif à la reconstruction des murs de Jérusalem par Néhémie.

Néhémie, dans sa revue des chantiers installés sur tout le développement de l'enceinte de Jérusalem, fait à trois reprises différentes intervenir les gens de Miçpa. « La Porte Ieschana fut réparée par Yoyada ben-Passéah et Meschoullam ben-Bessodeya... Près d'eux travaillaient Melatya le Guibéonite et Iadon le Méronothite, les gens de Guibéon et de Miçpa, attenant au siège du péha (gouverneur) d'au-delà du fleuve [3]. » « La Porte de la Fontaine fut réparée par Schalloun, fils de Kol-Hozé, chef du cercle de Miçpa... Il travailla aussi au mur de l'étang de Schélah, vers le jardin royal jusqu'aux degrés descendant de la cité de David [4]. » « Plus loin, ses frères, Bawai ben-Henadad, chef de l'autre moitié du cercle de Qeïla ; à leur côté, Ezer ben Yéschoua, chef de Miçpa, répara une seconde section, en face de la montée de l'arsenal, qui est à l'angle [5] ».

[1] Jérémie, XL et XLI.
[2] Josué, XVIII, 25-26.
[3] Néh., III, 6-7.
[4] *Ib.*, III, 15.
[5] *Ib.*, III, 18-19.

Le premier passage se réfère à une section du mur septentrional de Jérusalem ; le second à la partie de l'enceinte de cette ville située à l'angle sud-ouest ; le troisième, enfin, au mur occidental de Ir-David. On remarque, de plus, que les gens ont été de préférence employés sur le chantier le plus rapproché de leur localité d'origine. Le premier passage s'applique manifestement à la Miçpa de Guedalia, siège d'un gouverneur assyrien, et localité voisine du Guibéon. Les deux derniers passages paraissent, au contraire, viser une Miçpa différente, résidence d'un chef de cercle et située au sud-ouest de Jérusalem.

Sixième texte, relatif à la défaite infligée à l'armée syrienne par Juda Macchabée [1].

L'armée syrienne, forte de quarante mille hommes et de sept mille chevaux, était venue camper devant Emmaoum, dans la plaine ; l'ennemi tenait la citadelle de Ir David, lorsque Juda Macchabée appela les Juifs à la résistance. « Ceux-ci se rassemblèrent et vinrent à Massépha, près de Jérusalem, ancien lieu de prières pour Israël. » Juda, les ayant organisés en bandes, s'en fut à leur tête se poster au sud d'Emmaoum. Cependant Gorgias, l'un des chefs syriens, se porta, par une marche de nuit, avec cinq mille fantassins et mille cavaliers, contre le camp des Juifs ; il le trouva abandonné, et, croyant que les Juifs avaient fui devant lui, il se mit à battre la montagne. De son côté, Juda Macchabée, profitant de la faute qu'avait commise l'ennemi de s'affaiblir par un fort détachement, attaqua à l'aube le camp syrien d'Emmaoum, mit en fuite ceux qui l'occupaient, et après les avoir poursuivis jusqu'à Gazéra, fit faire volte-face à ses soldats pour lutter contre le détachement de Gorgias débouchant de la montagne.

Massépha, l'ancien lieu de prières, ne saurait être autre que notre Maspha n° 3 ; Emmaoum située dans la plaine, que l'ancienne Nicopolis, aujourd'hui Amouas. Massépha était dans une région montagneuse, et, pour se rendre d'Emmaoum à Massépha, l'on avait le choix entre plusieurs chemins. La distance entre les deux localités devait être assez faible, quinze à vingt kilomètres au plus, pour pouvoir être franchie par une forte troupe dans une marche de nuit.

Le site du Kharbet Shoufa près Akur répond bien à ces différentes conditions. Il se trouve à 10 kil. 7 à vol d'oiseau d'Amouas ; on peut se rendre du Kharbet Shoufa à Amouas, soit par une

[1] I Macch., III-IV.

succession de vallées en venant passer près d'Eshoua pour aborder Amouas par le sud, — ce fut la route suivie par Juda Macchabée, — soit par des sentiers franchissant la crête de Beit Mahsir, entre Beit Mahsir et Saris, — c'est la route la plus directe, celle que dut parcourir Gorgias.

Ce site satisfait, d'ailleurs, bien aux données révélées par l'analyse des textes qui ont été ci-dessus rappelés. Il commande par son altitude (2697 pieds anglais) le pays à la ronde dans un rayon de six kilomètres ; au pied de la hauteur se trouve la source Aïn el-Judeideh.

Quant à la Miçpa de Benjamin, elle doit être cherchée à l'ouest de Guibéon ; c'était, d'ailleurs, une ville importante à l'époque assyrienne, puisqu'elle était devenue le siège du gouvernement. Le site d'El Koubeibeh satisfait à ces deux données.

La frontière sud-ouest de Benjamin.

Voici la description qu'en donne le chapitre xv du livre de Josué :

> D'Èn-Roguel la frontière s'élevait vers le val de Ben-Hinnom, au sud de la hauteur où est planté l'Ieboussite, — c'est Jérusalem. — De là, la ligne de frontière montait vers le sommet de la colline qui est en face de Guê-Hinnom, à l'ouest, à l'extrémité nord de la plaine des Rephaïm. Elle allait ensuite du sommet de la montagne vers la source des eaux de Nefthoah, coupait les bourgs du mont Ephron, passait à Baala, — c'est Qiriath-Yearim. Elle tournait de Baala à l'ouest vers la hauteur de Séir, traversait le dos de la montagne de Yearim, au nord, c'est-à-dire à Kessalon, descendait à Beth-Schémesch...

Ce texte manque de clarté, ou, du moins, il a été longtemps mal interprété. On avait compris : « Cette frontière montera jusqu'au sommet de la montagne qui est vis-à-vis la vallée de Hinnom vers l'occident, et qui est à l'extrémité de la vallée des Rephaïm vers le septentrion ; » au lieu de : « Cette frontière montera jusqu'à la cime de la montagne qui regarde à l'ouest le débouché de la vallée de Hinnom, laquelle vallée s'étend au nord de la vallée des Rephaïm. »

L'on avait, en conséquence, fait décrire au tracé presque une demi-circonférence autour de Jebous, et on l'avait dirigé sur Lifta, dont on avait rapproché le nom de celui de la Nephtoah biblique.

Eusèbe et s. Jérôme avaient, de leur côté, donné une autre interprétation au texte, qui les avait conduits, tout en proclamant

territoire de Benjamin la vallée de Rafaim [1], à la placer au nord de Jérusalem [2].

Mais l'on ne saurait douter de leur erreur lorsqu'on rapproche les indications qu'ils nous ont transmises des textes précis qui fixent l'emplacement du tombeau de Rachel, sur le bord du chemin de Bethel à Bethléhem, proche Bethléhem [3], et sur la frontière de Benjamin [4], au point, par conséquent, où s'élève encore aujourd'hui le Kubbet Rahil.

La vallée des Rephaïm correspond donc à la plaine d'El Bukeia, que l'on traverse pour se rendre de Jérusalem à Bethléhem. Le texte grec d'Eusèbe [5] spécifie, du reste, la forme topographique de cette vallée, en employant, non pas le terme φάραξ réservé pour une gorge, mais le mot Ἔμεκ, c'est-à-dire une large vallée ceinturée de hauteurs, une sorte de fond de lac, tel que l'Amk des environs d'Antioche. Les Septante accentuent encore le caractère topographique de la vallée en se servant du mot γῆ, qui signifie, en réalité, une plaine.

Il est maintenant acquis que la seconde des interprétations données plus haut est la bonne, et que d'En Roguel la frontière suivait les cimes enveloppant à l'est et au sud-est la plaine de Rephaïm pour aboutir au tombeau de Rachel.

Entre ce monument et le village de Kesla, la frontière franchissait le mont *Sêïr*, en chaldéen *Seghir*. L'existence, sur la chaîne de hauteurs qui sépare le bassin supérieur de l'oued es-Sûrar de la vallée de Kiriet el-Anab, d'une ruine dénommée Kh. Batn es-Saghir, enlève toute hésitation sur l'emplacement du mont Sêïr. D'après cela, il faut chercher dans la région avoisinant Bethléhem la fontaine des eaux de Nephtoah, qui nous paraît être la Netupha de Néhémie et des Chroniques : « Les gens de Bethléhem et de Netopha, cent quatre-vingt-huit [6]. » Les lévites de Netupha venaient chanter au Temple de Jérusalem [7]. Les Talmudistes ne se sont pas trompés sur la région à laquelle appartenaient les eaux de Nephtoah ; ces eaux correspondaient, pour eux, à la fontaine d'Etam [8]. Il semble cependant préférable de songer aux belles sources de l'oued el-Werd, Aïn Yalo et Aïn Hanniyeh.

[1] De Lagarde, *Onom. Sac.*, p. 119 et 255.
[2] *Ibid.*, p. 147 et 288.
[3] Gen., xxxv, 19.
[4] I Sam., x, 2.
[5] De Lagarde, *Onom. Sac.*, p. 255.
[6] Néhém., vii, 26.
[7] II Chron., xii, 28.
[8] Neubauer, *Géographie du Talmud*, p. 146.

On propose donc de prolonger le tracé au delà du tombeau de Rachel par les hauteurs de la rive droite de l'oued Ahmed, en suivant une ligne de sept tells ou *Rujims* unique en Palestine : R. Atîyeh, R. Afâneh, R. el Barish, R. (?), R. Tarûd, R. ed-Dûribeh, R. ed-Dir, pour arriver sur la cime de la montagne près du Kuriet S'aideh.

Cette hauteur correspondrait, par suite, au mont Ephron.

Mais sur quel point de la chaîne du Batn es-Saghireh convient-il de diriger le tracé ? Du texte biblique il ressort simplement que la frontière laissait à l'ouest Qiriath-Yearim avant d'atteindre le mont Séïr : l'emplacement attribué à Miçpa, localité de Juda voisine de Qiriath-Yearim, le fait, d'autre part, diriger à l'est du Kh. Shoufa. Cette observation réduit à 3 kilomètres de largeur la bande de terrain dans laquelle doit être cherché Qiriath-Yearim. L'hésitation n'est plus possible qu'entre Soba, Sétaf et Kh. el-Loz.

Passons donc en revue les renseignements que l'on possède sur chacune de ces localités.

Souba est une montagne isolée et de forme conique, couronnée à son sommet par une petite ville ; d'après M. Guérin [1], d'anciens blocs, bien équarris, engagés dans des constructions encore debout, démontreraient l'antiquité de cette localité. A l'extérieur de la ville, on remarque plusieurs tombeaux creusés dans le roc. Sur les pentes inférieures de la montagne se trouve une antique fontaine servant à l'alimentation des habitants de Souba. Cette particularité avait jadis conduit à penser que Souba correspondait à Ramathaïm-Sophim, ou, du moins, au théâtre de la première rencontre de Saül et de Samuel [2], idée reprise de nos jours par

[1] Guérin, *Judée*, I, p. 265-278.

[2] *Itinerarium Hierosolymitanum et Syriacum*, auctore Joanne Cotovico, Antuerpiæ MDCXIX. On y lit, p. 316 : « Mox ad pedem Montis substitimus, cui *Soba* nomen est, Ramatha Sophin, aut Ramathain Sophim olim dictus. Samuelis prophete patria, eius que tumulo celebris, atque ipso meridie, œstus et reficiendorum corporum causâ in proximum Olivetum declinavimus; ubi iuxta fontem Saulis, limpidissimas et frigidissimas emittentem aquas, è vivâ scaturientes rupe, sub olearum umbrâ subsedimus, ac panè et aquâ paululum recreati, per horam unam atque alteram quievimus. Saulem nondum Regem, patris asinos quærentem, hoc loco Samuelem prophetam obvium habuisse, atque in Regem Israhel ab eo ibi unctum fuisse multorum opinio est. In montis apice insigne Delubrum est, Samuelis Prophetæ Monumento clarum, magnâ tamen ex parte collapsum et in barbarorum hodie Messitam versum; cui cohærent humiles aliquot domunculæ, Maurorum habitacula. Cum vero Prophetæ tumulum (cujus ossa in Thraciam translata scribit Hieronymus) atque oppidum ipsum invisendi desiderio teneremur, Mucharum ad oppidi Santonem à guardiano mitti curavimus, qui veniam peteret. Is re infectâ mox redit : recusasse Santonem refert, et illico abeundum nobis esse renunciat. Spe hac dejecti discedimus, ac cœptum prosequentes iter, ad meridiem flexímus. Aliquanto deinde viæ permenso spatio, ad montem venimus Machabœorum Monumentis insignem, Modin veteribus dictum; in cujus

Robinson [1]. Pour la réfuter, il suffit de rappeler que Ramathaïm-Sophim était une localité de la montagne d'Ephraïm. Une autre tradition locale plaçait, sinon à Souba même, du moins dans les environs [2], les tombeaux des Macchabées, retrouvés depuis par M. Guérin près d'El Medieh [3]. Enfin, les officiers de la *P. E. F.* ne signalent à Souba que des ruines médiévales.

Séthaf est assis sur les pentes d'une montagne, à la cime de laquelle on observe d'antiques carrières. Au bas du village jaillissent deux sources très abondantes, dont les eaux s'écoulent dans deux bassins carrés de douze pas de côté, qui passent pour des constructions antiques. A un niveau inférieur, deux autres sources sourdent de la montagne [4]. Sur ce village, il n'existe aucune tradition : personne n'a songé à lui appliquer la note de s. Jérôme : « Sthif ubi Samuhel invenit Saulem. »

Khirbet el-Loz offre plusieurs citernes creusées dans le roc et un petit birket, en partie maçonné et en partie creusé dans le roc, qui datent probablement de l'antiquité [5]. Les officiers de la *P. E. F.* y ont trouvé différentes ruines éparses sur une étendue de 400 mètres et sur les flancs de la colline une borne milliaire, vestige d'une voie antique venant sans doute d'Aïn Chems.

Ces renseignements militent assurément en faveur de l'identification de Qiriath-Yearim avec le Kh. el-Loz, mais il faut reconnaître qu'ils ne jettent pas sur la question une lueur décisive.

Un autre argument peut cependant être encore invoqué à l'appui de ces déductions. Le dernier groupe des villes de la région montagneuse de Juda ne comprenait que deux localités, à savoir : d'après l'hébreu, Qiryath-Baal, qui est Qiryath-Yearim et Harabba ; d'après le chaldéen, Kirijath-Baghal, qui est Kirjath-Iegharim et Haraba ; d'après le syriaque, Dacath et la ville de Baal, qui est la ville de Naarin ; d'après les Septante, Καριαθβαάλ, qui est la ville Ἰαριμ et Σωθηβέ. On peut s'étonner de trouver un groupe constitué par deux bourgs à côté de groupes englobant chacun un assez grand nombre de localités. En cherchant à justifier cette anomalie, on est conduit à penser que ce groupe devait

cacumine quina offendimus vetusti operis Monumenta, è durissimo saxo, atque in quadratum insurgentia opus, certo spatio inter se divisa. Inde viâ modo declivi, modo acclivi, difficilique ad locum quendam venimus ruderibus refertum, ab urbe distantem Hierosolymâ duo circiter millia passuum. »

[1] *Biblical Researches in Palestine*, t. II, p. 6-10.
[2] Guérin, *Judée*, II, p. 3.
[3] Guérin, *Samarie*, II, p. 404 et suiv.
[4] *Onom. Sac.*, éd. de Lagarde, p. 153.
[5] Guérin, *Judée*, II, p. 4-5.

correspondre à un territoire assez restreint limité au nord par la frontière de Benjamin, au sud par un accident de terrain établissant une ligne de démarcation naturelle entre ce canton et le canton voisin. Un simple coup d'œil jeté sur la carte montre que cette ligne était constituée par la gorge étroite de l'oued es-Surar. On a vu que Qiriath-Yearim était au nord de la coupure ; il devait en être de même de la seconde ville. D'ailleurs, les Septante, en nous transmettant la forme Σωθηβᾶ, donnent à la discussion une orientation nouvelle. Quelle modification cette forme a-t-elle subie avec le temps? Est-elle devenue par contraction Sôba, ou bien, par modification de la syllabe finale, Sethaf, comme ὄζηβ des Septante, Zib du syriaque, correspond à Ziph ? Ce précédent nous paraît décisif : Sethaf serait la Σωθηβᾶ des Septante, l'antique Harabba, et Qiriath-Yearim, dont il faut, d'autre part, chercher l'emplacement dans le voisinage du Kh. Shoufa, ne pourrait être placée ailleurs qu'au Kh. el-Loz.

L'on est, par suite, entraîné à assigner à la frontière le tracé suivant : elle laissait à l'ouest le Kuryet-Saïdeh et le Kh.-Kusur, accédait à l'oued es-Surar par le ravin qui court au-dessous d'El-Jurah, franchissait l'oued es-Surar, passait entre Sethaf et Soba, se dirigeait sur le col à l'est du Kh.-Batn es-Saghireh, et se glissait le long des hauteurs jusqu'à Kesla adossé au mont Jarin, dont le nom nous a été conservé par la fontaine Aïn el-Jurun, qui sourd sur le versant opposé à Kesla près de la ruine de Beit-Fajûs.

Après cette longue discussion du tracé de la frontière donné par le ch. xv du Livre de Josué, il semble inutile de rappeler la description plus concise de la même frontière que l'on trouve au chapitre xviii du même livre. Cette description ne s'écarte de la première que sur un point qui semble, d'ailleurs, inadmissible ; partant de Qiriath-Yearim pour aboutir à En-Rogel, elle assigne au tracé au-delà de Qiriyath-Yearim une direction vers la mer et non vers l'est.

Il nous reste, enfin, à indiquer comment la frontière méridionale de Benjamin se rattachait à la frontière septentrionale. Le livre de Josué est à cet égard bien laconique :

« La limite descendait à Atroth-Addar, sur la montagne qui est au sud de Beth-Horon-la-Basse. De là, la frontière tournait à l'ouest, au sud de la hauteur qui est en face de Beth-Horon au midi et aboutissait à Qiryath-Baal, qui est aujourd'hui Qiryath-Yearim, bourg des fils de Juda. »

Ce texte semble viser deux montagnes, toutes deux situées

au sud de Beth-Horon, l'une rapprochée, l'autre plus éloignée et débordant la première vers l'ouest. Cette dernière ne saurait différer de la crête qui court de Kuriet el-Anab à Beit-Mahsir à une altitude variant entre 2,300 et 2,000 pieds anglais. Du Khurbata ibn es-Seba, en marchant sur Beit-Mahsir, on devait donc longer de près la frontière, laquelle, contournant la montagne, rejoignait à Kesla la partie déjà étudiée du tracé.

Revue des villes benjamites.

Le livre de Josué répartit les villes benjamites en deux groupes.

Le premier groupe comprend douze localités : Jericho, Beth Hogla, Emeq-Qeçiç, Bethhaaraba, Cemaraïm, Bethel, Avim, Para, Ofra, Kefar-Ammona, Ofni, Guéba.

Ces noms sont à peu près exactement reproduits par les versions chaldéenne, syriaque et arabe. La version des Septante énumère treize noms, mais indique un total de douze localités; mais il saute aux yeux que la leçon Κεφιρὰ καὶ Μονὶ doit être rectifiée et ramenée à Κεφιραμονὶ; il faut toutefois remarquer que les Septante écrivent Ἐφραθὰ pour Ofra, qu'ils font suivre ce nom de celui de Καφαρὰ et qu'en revanche, ils ne mentionnent pas Ofni.

Les cinq premières localités étaient situées dans la plaine du Jourdain : Jericho ou Tell es-Sultan, Beth Hogla près de Aïn Hajla, Bethhaaraba au nord-ouest d'Aïn Hajla, Cemaraïm à la double ruine appelée Khurbet es Sumrah, ainsi qu'il a été précédemment dit.

On a beaucoup disserté sur la position d'Emeq-Qeçiç, Ἀμεκασίς. M. de Saulcy a proposé [1] de reporter cette localité dans une vallée dénommée Oued Kâasis et située dans le voisinage de Bir-el-Haoudh; M. de Norof [2] a songé à l'identifier avec l'emplacement du couvent de Chuziba; l'un et l'autre sites doivent être, à notre avis, écartés, l'un comme trop éloigné des localités entre lesquelles le texte l'encadre, l'autre comme se trouvant dans « un horrible ravin déchiré », qui n'aurait jamais pu être caractérisé par l'emploi en hébreu du mot *Emeq*, en syriaque *Amac* et en chaldéen d'un terme correspondant au latin *planities*.

Le site d'Emeq-Qeçiç nous paraît, en conséquence, devoir être cherché dans la plaine, sur le bord d'un des cours d'eau descendant de la montagne : Tell el-Kos près Eriha paraît, à tous égards, convenir.

[1] De Saulcy, *Voyage en Syrie et autour de la Mer-Morte*, t. II, p. 140.

[2] *Pèlerinage en Terre-Sainte de l'higoumène russe Daniel*, traduit par M. de Noroff, p. 45.

Jéricho semble avoir été la métropole de ce premier sous-groupe ; Haï, qui fut, après Jéricho, attaquée et détruite par Josué, a dû, au contraire, exercer sa domination sur les sept villes de de l'autre sous-groupe.

On a indiqué plus haut, plus ou moins exactement, les emplacements de Bethel, Avim et Ophra; mais les renseignements manquent sur Para, Kefar Ammona et Ofni. On doit, toutefois, signaler dans une vallée profonde descendant au Jourdain les ruines du Khirbet Tell el-Farah, qui pourraient, d'après leur nom, correspondre, ainsi qu'on l'a proposé [1], à la Para benjamite. Entre le Kh. Attara et le Kh. Kefr Tas existe une grotte dont le nom de Mugharet umm-Ifnun pourrait être rapproché de celui d'Ofni. S'il en était ainsi, il faudrait voir dans Guéba, de la liste des villes benjamites, non pas le Gabaa de Benjamin sur laquelle on a plus haut longuement disserté, mais la localité de Jeba, dont l'antiquité est attestée par des citernes et caveaux creusés dans le roc et par les vestiges d'un mur d'enceinte en gros blocs [2]; on serait dès lors amené à constituer le second sous-groupe avec des localités assises sur les pentes du plateau descendant au Jourdain. Mais ce sont là de simples conjectures.

Le deuxième groupe des villes benjamites comprenait quatorze bourgs : Guibéon, Rama [3], Beèroth, Miçpé [4], Kefira [5], Moça, Réqem, Irpéel [6], Thareâla, Séla, Eleph [7], Jebous qui est Jérusalem, Guibeath, Quiryath Yearim [8] ; ou selon la version des Septante ; Γαβαών, καὶ Ῥαμὰ, καὶ Βεηρωθὰ, καὶ Μασσημὰ, καὶ Μιρὼν, καὶ Ἀμωκή, καὶ Φιρά, καὶ Καφὰν, καὶ Ναλὰν, καὶ Σελημὰν, καὶ Θαρεηλὰ, καὶ Ἰεβοῦς αὕτη ἐστὶν Ἰερουσαλὴμ, καὶ Γαβαὼθ, Ἰάριμ.

On a indiqué plus haut les sites respectifs de Guibéon, de Rama, de Beèroth et de Miçpé. Les Septante remplacent sur leur liste Kefira par Μιρὼν, tandis qu'ils donnent le numéro sept à une localité Φιρὰ : il y a peut-être eu interversion des deux noms.

Moça, Ἀμωκή, Amsa de saint Jérôme et d'Eusèbe, pourrait bien correspondre aux ruines appelées Kh. Beit Mizzeh, qui occupent la partie supérieure d'une haute colline, jonchée d'innombrables débris de poterie antique et couvert de matériaux de toute sorte,

[1] Guérin, *Judée*, III, p. 71.
[2] Guérin, *Judée*, III, p. 67.
[3] Version chaldéenne, *Ramatha*.
[4] Μασσημα des Septante.
[5] Hacephira, v. chald. ; *Chephira*, vers. syriaque ; *Kephira*, vers. arabe.
[6] *Raphaël*, v. syr. ; *Jarphaël*, v. ar.
[7] *Gebira*, v. syr.
[8] *Kiryath*, v. chald. et ar. ; *Cariathim*, v. syr.

et paraissent avoir été enfermées jadis dans une enceinte [1]. La Mischna mentionne cette localité sous le nom de Hamoça et nous apprend qu'on allait y prendre les saules pour la fête des Cabanes. La Guemara appelle Moça, *Colonia*, ce qui a conduit M. Neubauer à l'identifier avec Kolounieh [2].

Réqem, Ῥεκέμ d'Eusèbe, Recem de saint Jérôme, n'est pas mentionné par les Septante, à moins qu'il ne corresponde au Μιρών dont il a été parlé. Deux localités voisines du Kh. Beit Mizzeh portent les noms de Beit Surik et de Kh. Mûrân ; d'après les officiers de la *P. E. F.*, Beit Surik serait un ancien site ; il n'y aurait au Kh. Mûrân que des traces de ruines.

Irpéel est appelé Ἰερφήλ par Eusèbe, Ierfel, par saint Jérôme [3] ; il n'est pas nommé par les Septante qui mentionnent en ses lieu et place les deux localités Καρὰν, Ναχὰν, dont la seconde rappelle le *Gorèn Nakhon* [4], où se produisit l'incident qui détermina le dépôt de l'arche dans la maison d'Obed Edom.

Thareâla, la Therama d'Eusèbe et de saint Jérôme, figure au onzième rang sur la liste des Septante. Site inconnu.

Séla correspond, d'après l'ordre d'énumération, à Σελτηκάν des Septante, et paraît identique à Hoçal mentionné dans les Talmuds comme ville fortifiée par Josué dans les possessions de la tribu de Benjamin [5].

Eleph, Ἀλφ d'Eusèbe. Site inconnu.

Jebous, c'est Jérusalem.

Guibeath Saül. La prophétie d'Isaïe sur la marche de Sennachérib établit la position de cette localité entre Rama et Jérusalem. Un passage de l'historien Josèphe [6] a permis à Robinson [7] d'en préciser l'emplacement. Dans ce texte il est dit que Titus, marchant sur Jérusalem, s'avança à travers la Samarie jusqu'à Gophna (aujourd'hui Djifna), qu'après y avoir passé la nuit, il quitta Gophna au point du jour, gagna d'une seule étape une vallée appelée en hébreu *vallée des Epines*, et campa près d'un village nommé Gabath Saoul, dont le nom signifie *Colline de Saül*, éloigné de Jérusalem d'environ trente stades. — Or, c'est à peu de chose près la distance de Jérusalem à Tell el-Foul.

On a invoqué bien à tort, à propos de Guibeath Saül, un passage de saint Jérôme relatif au pèlerinage de sainte Paule en Palestine :

[1] Guérin. *Judée*, I, p. 262.
[2] Neubauer, *La Géographie du Talmud*, p. 152.
[3] S. Jérôme explique comme il suit la signification de ce nom : « Ierfal dimisit deus. »
[4] II Sam., VI, 6.
[5] Neubauer, *La Géographie du Talmud*, p. 152.
[6] *Guerre des Juifs*, l. V, ch. II, 1.
[7] Robinson, *Biblical Researches in Palestine*, t. I, p. 577-579.

« Atque inde proficiscens ascendit Bethoron inferiorem et superiorem, urbes a Salomone conditas, sed varia postea bellorum tempestate deletas, ad dexteram aspiciens Aialon et Gabaon, ubi Jesus, filius Nave, contra quinque reges dimicans, soli imperavit et lunæ... In Gabaa urbe, usque ad solum diruta, paululum substitit, recordata peccati ejus, et concubinæ in frusta divisæ, et tribus Benjamin trecentos viros propter Apostolum reservatos. Quid diu moror? ad lævam mausoleo Helenæ derelicto... ingressa est Jerosolymam [1] ».

Les explications qui ont été données plus haut sur Gabaa de Benjamin montrent que sainte Paule se rendit à Jérusalem en passant par Beth Horon et el-Djib ; elle laissait évidemment sur sa droite Ayalon et Guibéon.

Quiryat Yearim, Ἰαρίμ des Septante, Cariath d'Eusèbe et de saint Jérôme, qui figure sur la liste des villes benjamites après Guibeath Saül, semble à première vue, en avoir dépendu : Καριὰθ πόλις ὑπὸ μητροπόλει Γαβαθά [2], « Cariath vicus qui sub Gaba metropoli fuit [3] » ; il devrait, s'il en était ainsi, se trouver dans le voisinage, peut-être à Kakul, qui passe pour un site antique. On hésite cependant à l'admettre, Guibeath Saül pouvant avoir été la demeure du roi sans être pour cela métropole. Ce titre semble plutôt désigner Guibéon ; mais comme la ville guibéonite de Quiryat Yearim est, d'autre part, attribuée à Juda, on doit écarter les renseignements d'Eusèbe et de saint Jérôme, ou supposer l'existence de deux agglomérations voisines l'une de l'autre et portant le même nom.

Les quatre villes lévitiques situées en Benjamin étaient Guibéon, Guéba, Anathot, mentionné dans la prophétie d'Isaïe, aujourd'hui Anata, et, enfin, Almon ou Allemeth, aujourd'hui Kh. Almit.

GASTON MARMIER.

[1] *Hieronymi opera omnia*, t. I, p. 883, éd. Migne.
[2] *Onom. Sac.*, éd. de Lagarde, p. 270.
[3] *Id.*, p. 109.

LA SIBYLLE JUIVE

ET LES PARTIS RELIGIEUX DE LA DISPERSION

Aussi bien que le judaïsme palestinien, les Juifs du dehors avaient leurs sectes religieuses. Si la Palestine avait ses Pharisiens et ses Sadducéens, la *Diaspora* comptait un parti orthodoxe et national et un parti interprétant le texte sacré au point de vue philosophique et prêchant l'universalisme. Les nationalistes, comme leurs adversaires, aspiraient à assurer à leur doctrine la conquête du monde. Les uns étaient fermement convaincus que la religion universelle de l'avenir serait la religion nationale juive, avec le temple et le culte des sacrifices, tandis que les autres n'espéraient convertir l'humanité qu'en abolissant le culte national, trop assujettissant, et la loi cérémonielle, qui paralyse tout libre mouvement, afin de *dégager l'esprit de la doctrine mosaïque*. Lequel de ces deux partis avait les vues les plus claires et la notion la plus juste des besoins de l'époque? Nous le savons aujourd'hui par le christianisme paulinien.

Philon n'eût pas signalé d'une manière aussi précise l'existence de ces deux partis religieux de la Diaspora antérieurement au christianisme, qu'on le devinerait de reste. En effet, une méthode d'interprétation de la loi comme celle de l'alexandrinisme juif, « qui ne voyait dans les lois écrites que le symbole de doctrines spirituelles », devait faire naître nécessairement un parti allant jusqu'au bout, « qui rechercherait avec soin tous les symboles, mais *rejetterait complètement les lois écrites* [1] ».

Lorsque l'on essaie, comme Philon l'a fait lui-même, de donner à la loi un sens philosophique, en allant jusqu'à faire consister, par exemple, toute la sainteté du sabbat dans le *nombre sept*, « qui nous enseigne la force créatrice de l'incréé et l'inactivité naturelle de ce

[1] *De migr. Abr.*, 1, 450.

qui est créé », on arrive facilement à cette conclusion qu'il est permis « d'abolir les prescriptions légales du sabbat [1] ». A quoi bon main-

[1] *Ibid.* Ici nous voyons clairement comment les judéo-alexandrins essayaient d'introduire dans le mosaïsme des idées étrangères, empruntées à la philosophie grecque. Ce travail, qui n'était ni facile ni rapide à exécuter, n'a pas été commencé par Philon, comme on voudrait le faire croire aujourd'hui, mais il fut préparé longtemps avant Philon par de savants Alexandrins; Philon n'eut plus qu'à cueillir le fruit déjà mûr. Déjà Aristobule (Eusèbe, *Praep. evangel.*, XIII, ch. 12) interprétait le sabbat philosophiquement, à la manière de Philon, en disant : « Ce jour peut être appelé la première production de la lumière, qui embrasse toutes choses. » Ailleurs il dit (*ibidem*) : « En outre, Dieu a sanctifié le *septième* jour comme le symbole de la raison (λόγου), qui occupe la septième place dans notre être et qui nous aide à distinguer les choses divines et les choses humaines. *C'est dans le nombre sept que se meut le monde entier, tout ce qui vit et ce qui a été créé.* » Cette conception du sabbat a donc été empruntée par Philon à ses prédécesseurs, parce qu'elle lui semblait établie d'une façon inébranlable, et il la propageait à chaque occasion avec un véritable enthousiasme. Ainsi, dans *De Mundi opif.*, I, 21 : « Le Créateur conféra au septième jour une dignité particulière en l'exaltant et en le sanctifiant, car il n'est pas seulement la fête d'une ville ou d'une contrée, mais la fête de l'univers. A mon avis, personne ne peut célébrer suffisamment le nombre *sept*, car sa valeur est au-dessus de toute expression. Mais, par cela même qu'il est supérieur à tout ce qui en a été dit, nous ne pouvons pas le négliger, mais nous devons essayer d'enseigner ce qui en est à la portée de notre entendement, quoiqu'il nous soit impossible d'en comprendre toute la supériorité. » Et, *ib.*, 23 : « Il y a tant de sainteté dans la nature du nombre sept, que celui-ci a une signification toute spéciale parmi les nombres de la décade. En effet, parmi ceux-ci, les uns engendrent sans être engendrés ; les autres sont engendrés et n'engendrent pas; d'autres, enfin, engendrent et sont engendrés. Seul le nombre sept est d'une espèce à part et ne rentre dans aucune de ces catégories... C'est pourquoi, les philosophes comparent ce nombre à la déesse de la victoire, la vierge qui n'a pas été enfantée et qui, selon la légende, est sortie du cerveau de Jupiter. Mais les Pythagoriciens comparent ce nombre à la cause première. .. ; ceux qui sont en état de donner un sens spirituel aux mots usuels appellent ce nombre le nombre qui achève, parce que par lui tout est achevé. » Et, *ibid.*, 30 : « Le nombre sept est honoré par les plus célèbres des Grecs et des Barbares qui se sont occupés des sciences mathématiques, mais surtout par Moïse, l'ami de la vérité, qui en a signalé la beauté à la postérité en l'inscrivant dans les saintes tables de la Loi... » Dans le *Leg. alleg.*, I, 46, il dit : « Dieu sanctifia le septième jour et le voua à la raison, car la raison et la sainteté ont entre elles beaucoup d'affinité... Les jours précédents n'avaient évidemment rien de commun avec la raison, car ce qui n'est pas saint est contraire à la raison, et seul ce qui est conforme à la raison est saint... Le verset biblique : *Ceci est le livre de la formation du ciel et de la terre lorsqu'ils furent créés*, signifie : « Ceci est la raison parfaite (τέλειος λόγος), déterminée selon les rapports du nombre *sept*, le commencement de la formation de l'esprit et du monde réel, qui ont été créés sur le type des idées. » De même, *Vita Mosis*, II, 167 : « Moïse a désigné comme saint le septième jour, dont sa perspicacité avait reconnu la beauté particulière, telle qu'elle était marquée dans le ciel et dans la création entière et proclamée par la nature elle-même ; il trouvait que ce jour n'avait pas eu de mère et qu'il n'avait pas été enfanté, que le Père seul l'avait créé et qu'il n'a pas été conçu. Il vit qu'il était, non seulement splendide et sans mère, mais virginal, né sans mère, et qu'il n'est pas mère lui-même, ni résultat ni cause de faiblesse. Enfin, il reconnut, après une réflexion attentive, qu'il était l'anniversaire de la création du monde... » De même, dans le traité *De Vita contemplativa*, II, 481, il dit que les Thérapeutes considéraient le sabbat comme sacré à cause du nombre *sept*, car ils savent « qu'il est éternel et virginal ». Qu'on compare encore *De Septenario*, II, 281, et passim. Dans tous ces passages et dans les passages similaires antérieurs à Philon, comme nous l'avons constaté chez Aristobule, qui vivait un siècle et demi avant lui, toute la sainteté du sabbat consiste uniquement dans le nombre sept, et le sabbat est toujours

tenir la célébration des solennités annuelles, si on doit les considérer « comme le symbole de la joie spirituelle [1] »? Quel homme intelligent pourra encore considérer la cérémonie sanglante de la circoncision comme obligatoire, si celle-ci n'est que le symbole « du renoncement à tout plaisir et de la suppression de toutes les passions [2] », surtout si l'on songe que cette obligation était le principal obstacle à la conversion des païens, qui formait la préoccupation dominante des judéo-alexandrins ?

Le développement de la méthode d'interprétation allégorique, telle qu'elle était pratiquée par le judéo-alexandrinisme, amenait forcément la disparition de la Loi et des cérémonies, et ce n'était pas Philon qui pouvait empêcher ce résultat, quand il exprimait ces regrets mélancoliques : « Une fois qu'on a commencé à ébranler les cérémonies saintes établies par des hommes supérieurs à ceux d'aujourd'hui, pour s'attacher uniquement à leur signification intime, on finira par rejeter, pour la même raison, le *culte du Temple* et beaucoup d'autres choses. Cependant, il est difficile de blâmer fortement ceux qui renoncent à certaines coutumes, sacrées pour la masse du peuple, parce qu'ils en ont reconnu la signification philosophique [3]. »

Il est clair que cet appel au sens commun ne pouvait avoir qu'une faible influence sur des hommes dont le zèle pour la conversion des gentils était beaucoup plus puissant que leur attachement aux formes religieuses, traditionnelles, quoiqu'elles eussent été établies par les hommes les plus vénérés. Nous avons déjà constaté que les Thérapeutes formaient un parti radical de ce

appelé le septième jour. D'après ce qui précède, il est difficile de comprendre pourquoi Lucius (*Die Therapeuten*) prétend conclure du fait que les Thérapeutes célébraient le sabbat par respect pour le nombre sept, qu'ils n'étaient pas des Juifs. En effet, il dit, p. 27 : « La monotonie de la vie des Thérapeutes, qui est attestée par le fait que pendant six jours les solitaires ne dépassaient pas le seuil de leurs cellules, n'était rompue que par la célébration du septième jour. Il est vraisemblable que, par ce septième jour, il faut entendre le sabbat juif, mais cela n'est pas certain, car les Thérapeutes célébraient ce jour, non comme sabbat, car ce mot ne se trouve jamais dans le *De Vita contemplativa*, mais comme le septième jour, c'est-à-dire en l'honneur *du nombre sept.* » Et, *ibid.*, p. 175 : « La même ambiguïté voulue qui apparaît fréquemment dans l'argumentation du *De Vita contemplativa* se retrouve aussi dans ce que cet ouvrage dit de la célébration du *septième jour* : il n'a garde de présenter ce jour comme étant le sabbat juif et de le désigner comme tel ; or, si les Thérapeutes avaient été des Juifs et si Philon était l'auteur du *De Vita contemplativa*, ce mot s'y trouverait sûrement... Au contraire, le septième jour est caractérisé comme une fête particulière aux Thérapeutes, qui la célébraient en l'honneur du nombre sept... » Nous avons déjà constaté que l'argumentation de Lucius est caduque, puisque le véritable Philon et les autres judéo-alexandrins ne parlent, eux aussi, que du septième jour et de sa sainteté spéciale.

[1] *De migr. Abr., l. cit.*

[2] *Ibid.*

[3] Cf. Friedländer, *Zur Entstehungsgeschichte des Christenthums*, p. 95, 150 et s.

genre, qui s'efforçait de remplacer la loi mosaïque par l'allégorie et passait par-dessus tous les usages religieux et nationaux pour « arriver à la vérité toute nue ». En face de lui se dressait un grand parti conservateur, qui, comme Philon, tout en abusant de la méthode allégorique, voulait qu'on respectât les coutumes nationales et religieuses. La Sibylle juive nous présente, avec des contours bien nets, ces deux partis de la Diaspora juive, les radicaux et les conservateurs. Examinons de plus près les IV^e^ et V^e^ livres des Oracles sibyllins, composés tous deux à la même époque, vers l'an 80 après J.-Ch., par des Juifs hellénisants de la Diaspora [1], et nous y trouverons la trace de conceptions religieuses foncièrement différentes.

L'auteur du IV^e^ livre sibyllin est l'adversaire de tous les temples et des sacrifices d'animaux. Selon lui, « Dieu ne choisit pas comme résidence une pierre consacrée du temple, qui, étant muette et sourde, est une honte douloureuse pour l'humanité [2]. »

[1] Voir Ewald, *Entstehung, Inh. u. Werth der Sibyll. Bücher*, p. 44 et s., p. 51 et s. L'auteur du IV^e^ livre vivait en Syrie ou en Asie-Mineure ; celui du V^e^ était un Alexandrin. Quoique le IV^e^ livre ne contienne pas la moindre allusion au christianisme et ne trahisse même pas la connaissance de son existence, la majorité des anciens critiques considéraient son auteur comme un chrétien, sans doute uniquement parce que, contrairement aux autres sibyllistes juifs, il ne préconise pas le judaïsme national et rejette le culte des sacrifices. Badt (*Urspr. Inhalt u. Text des IV. B. der Sibyll. Orakel*, p. 15) a fait remarquer, avec raison, que beaucoup d'idées émises dans ce livre sont en opposition directe avec les idées chrétiennes : chaque fois qu'il est fait mention du jugement dernier, on fait ressortir que c'est *Dieu lui-même* qui y présidera. Ainsi, au v. 40 il est dit : « Lorsque viendra, pour le monde et l'humanité, le jugement que *Dieu lui-même* tiendra. » D'après le v. 180, Dieu lui-même fera revivre les ossements et les cendres des morts. Au v. 182, l'auteur répète encore une fois que Dieu lui-même occupera le siège de justice. Il est évident que l'auteur ignore la théorie chrétienne du retour de Jésus, et il n'est pas nécessaire d'admettre, avec Badt, qu'il la combat. C'est à bon droit que Bleck (*Theol. Zeitsch.* de Schleiermacher, I, Berlin, 1819, p. 441), Ewald (*l. cit.*), Lücke (*Einl. in die Offenb. Joh.*, 2^e^ éd., p. 253), Hilgenfeld (*Zeitschr. für wiss. Theol.*, 1871, *Die jüdische Sibylle u. der Essenismus*) ont considéré le passage : « Car il n'habite pas une pierre consacrée dans un temple », comme la preuve que le Dieu de notre poète ne possède pas de temple et qu'il est un ennemi du culte des sacrifices. Par contre, Badt et, à sa suite, M. Schürer prétendent qu'ici on n'a pas voulu parler de temple juif, mais des temples païens. Cette opinion est contredite par la netteté de l'opposition que le poète fait aux temples en général. Il proclame heureux « ceux qui repoussent tous les temples ». Quant à la figure incompréhensible des *pierres muettes*, on la comprend mieux quand on se rappelle son mépris pour les temples et ses paroles : « Dieu ne peut être perçu ni mesuré par des yeux terrestres et ne peut, par conséquent, être contenu dans des espaces bornés » (vers 8-17). Mais, même pour le cinquième livre sibyllin, son origine juive est hors de doute. Reuss (*Die Gesch. der h. Schr. A. T.*, p. 662) veut admettre, en raison des vers 256 et s., où Josué est identifié avec le Christ, que l'auteur était chrétien. Mais ces quelques vers sont une interpolation postérieure due à une main chrétienne. Le caractère juif de ce livre est si manifeste que Frænkel lui-même (*Monatsschrift*, 1875, p. 327) est obligé de lui reconnaître une origine juive.

[2] IV, 8 et s.

Pour lui, les hommes les plus heureux sont ceux « qui aiment et adorent Dieu, avant de boire et manger, qui sont confiants dans leur piété, mais nient *tous les temples et les autels, formés de pierres insensibles qu'on asperge du sang d'êtres vivants* [1] ». En dehors de ces violentes sorties contre le temple et les sacrifices, tout ce livre est une protestation contre les limites trop étroites du judaïsme national. Pour lui, les justes sont ceux qui rejettent le temple et les autels, qui aiment Dieu et ont des sentiments purs. Cependant Badt essaie de prouver que le passage cité plus haut, même si on admet qu'il se rapporte aussi au temple juif, exprime des idées bien *pharisaïques*, et qu'il n'est pas nécessaire de penser, comme Ewald et Hilgenfeld, à un auteur essénien. Il cite, à ce propos, une parole de Yohanan ben Zaccaï. Celui-ci, en effet, en entendant (d'après *Abot di R. Nathan*, ch. IV) son disciple Josué se lamenter devant le temple en ruines et s'écrier : « Malheur à nous, c'est notre lieu expiatoire qui est détruit ! » lui aurait répondu : « Tranquillise-toi, il nous reste un moyen de salut qui vaut bien les sacrifices, car il est dit (Osée, VI, 6) : c'est de l'amour et non des sacrifices que je demande. » S'appuyant sur ces mots, Badt ajoute que, tout en n'admettant pas que ces vers parlent seulement de temples et d'autels païens, on peut quand même soutenir qu'ils reflétaient à cette époque les sentiments pharisaïques. Or, cela n'est pas si bien établi qu'il le croit. Autre chose est de chercher l'auteur et les justes dont il parle dans la vaste communauté des Esséniens, qui, effectivement, avaient rompu de bonne heure avec le temple et le culte des sacrifices, « parce qu'ils croyaient avoir de meilleurs moyens de purification », et qui, pour cette raison aussi, étaient exclus du temple de Jérusalem (Josèphe, *Antiq.*, XVIII, 1, 5) ; autre chose est d'admettre comme auteur un Pharisien pour le seul motif que Yohanan ben Zaccaï aurait laissé tomber de sa bouche une parole de consolation inspirée par un spectacle douloureux. — Badt paraît, du reste, ne pas avoir remarqué que Yohanan, quoique le disciple le plus libéral de Hillel, ne pouvait renoncer au culte des sacrifices aussi facilement que le laisserait croire ce soupir d'un moment. En effet, d'après une source plus digne de foi, le même Yohanan ben Zaccaï exprime ses vues sur l'importance des sacrifices pour Israël en ces termes : « La charité est pour les nations ce que le sacrifice expiatoire est pour Israël, כשם שחטאת מכפרת על ישראל כך צדקה מכפרת על הגוים (*Baba Batra*, 10 *b*). » De telles conceptions religieuses correspondent bien à la singulière

[1] IV, 24 et s.

indifférence avec laquelle ce livre parle de la destruction, récente alors, de Jérusalem et du temple, événement dont le poète ne se montre nullement affecté [1]. Il est ensuite question du grand châtiment qui sera infligé par le fait de l'éruption du Vésuve. Toutefois, cette catastrophe n'est pas présentée comme le châtiment de la destruction de Jérusalem, mais « parce qu'ils ont exterminé la race des hommes pieux ». Le passage est ainsi conçu : « Quand jaillira un jour du sol crevassé du pays italique un feu qui s'élèvera vers le vaste ciel, consumera beaucoup de cités et d'hommes et remplira l'air de cendres brûlantes..., reconnaissez alors la colère du Dieu du Ciel, parce qu'on a exterminé la génération des hommes pieux [2]. »

La génération des pieux ! c'est là le pivot autour duquel tourne tout le poème. Les hommes pieux sont proclamés heureux ; ils continueront à séjourner dans une contrée fertile « quand le jugement viendra sur le monde ». Pour l'amour d'eux, s'ils sont persécutés, Dieu exterminera toute la race humaine : « Si la piété, la fidélité et la justice n'ont pas disparu parmi les hommes, si on vit dans l'impiété et l'orgueil et si personne ne montre de considération pour les hommes pieux, si, par une audace criminelle, on les extermine et si on souille ainsi ses mains de sang, alors vous éprouverez que Dieu n'est plus clément, mais que, dans l'ardeur de sa colère, il détruira toute la race des hommes. » Tout le quatrième poème sibyllin — cela saute aux yeux — est consacré à la louange et à la défense des « hommes pieux ». Mais qui sont ces piétistes juifs ? Où faut-il les chercher ? Il ne peut être question ici du peuple juif en général ; du reste, l'auteur ne manifeste pour celui-ci aucun intérêt. En effet, il se borne à relater que, lors de la destruction de Jérusalem, « beaucoup de Juifs furent tués [3] », tandis que, quelques vers plus loin, il déplore « que la *race des hommes pieux* ait été anéantie en cet endroit [4] ». En outre, il donne de ces *hommes pieux* une caractéristique exacte qui permet de les reconnaître facilement : « Ils louent et bénissent Dieu avant chaque repas, méprisent le temple et les sacrifices d'animaux,

[1] IV, 125 et s., où il est dit : « Il viendra en Syrie un général romain qui brûlera le temple, tuera beaucoup d'habitants et dévastera le territoire judéen dans toute son étendue. » Quelques vers plus haut, au vers 115, il est dit : « Une violente tempête de guerre se déchaînera sur Jérusalem, venant d'Italie, et détruira le grand temple. »

[2] IV, 130-136, Εὐσεβέων ὅτι φῦλον ἀναίτιον ἐξολέκουσιν. Badt remarque aussi à ce sujet (*l. cit.*, p. 15) : « L'éruption du Vésuve est interprétée comme le châtiment des mauvais traitements infligés aux hommes pieux. »

[3] IV, 126, Σολύμων πολλοὺς δορὶ ἀνδροφονήσει.

[4] IV, 136.

qu'ils remplacent par d'autres purifications, des ablutions et des prières. » Tout à fait à la manière du Baptiste, il appelle les pécheurs à la pénitence et à la conversion : « Laissez les glaives, les gémissements, les meurtres et l'orgueil, et lavez tout le corps dans l'eau courante, les mains levées vers le ciel et demandant pardon pour les fautes du passé, et effacez votre impiété par la crainte de Dieu ; alors Dieu vous inspirera des sentiments meilleurs [1]. »

Tout autre est la tendance religieuse que représente l'auteur alexandrin du cinquième poème sibyllin. Il appartient au parti conservateur de la Diaspora juive, comme l'auteur du troisième livre, qui lui est antérieur de plus de deux siècles. Un vif attachement pour les sanctuaires nationaux et la stricte observance des prescriptions mosaïques, dont on essayait pourtant de pénétrer le sens spirituel, voilà ce qui caractérisait ce parti. Notre poète « était un hellénisant d'un esprit très cultivé, encore tout à fait dans le genre des vieux et célèbres hellénisants, qui, probablement, n'avait jamais vu le temple quand il était encore debout, mais qui avait pour son peuple et pour ses sanctuaires un amour ardent [2] ». Le cinquième poème sibyllin est écrit dans l'esprit du troisième et montre que la tendance religieuse représentée par ce dernier s'était maintenue intacte pendant l'intervalle de deux siècles qui les sépare. Dieu, le Temple, la loi mosaïque, voilà l'objectif de la religion qu'il prêche.

Le troisième poème sibyllin loue les Juifs de pratiquer la Loi divine [3]. Cette Loi, c'est Dieu qui l'a donnée au Sinaï, du haut du ciel, et il a inscrit sur deux tables tout ce qui est juste [4]. Si les Juifs n'observent pas la Loi du Dieu immortel, le sanctuaire s'écroulera [5]. « Mais toi, dit le poète, reste fermement attaché aux lois saintes du grand Dieu [6]... Alors le Temple de Dieu sera reconstruit [7]... Plus tard surgira une race sacrée d'hommes craignant Dieu, qui, selon la volonté du Très-Haut, rempliront le temple de libations et de parfums et d'hécatombes sacrées composées d'offrandes de taureaux gras... Ils seront heureux par leur justice, par la possession des lois du Très-Haut [8], et posséderont des cités et une terre fertile [9]... Mais les Phéniciens, les

[1] IV, 161-167, Θεὸς δὲ δώσει μετάνοιαν.
[2] Ewald, *l. cit.*, p. 57.
[3] III, 246.
[4] III, 256 et s., τὸν νόμον οὐράνοθεν προδῶκε θεός.
[5] III, 274 et s.
[6] III, 283 et s., πιστεύων μεγάλοιο θεοῦ ἀθνοῖσι νόμοισιν.
[7] III, 290.
[8] III, 580, νόμου ὑψίστου λαχόντες.
[9] III, 573 et s.

Egyptiens, les Latins, les Grecs et beaucoup d'autres peuples, les Perses et les Galates et toute l'Asie, qui transgressent la loi sainte du Dieu immortel[1], seront cause que Dieu affligera tous les hommes par des calamités, par la faim, par des souffrances et des plaies, par la guerre, la peste, par des douleurs et des larmes[2]. » Aux athées, la Sibylle crie de se convertir au Dieu unique et de l'apaiser par des hécatombes de taureaux, des premiers-nés de boucs et d'agneaux, afin qu'il ait compassion[3]. Aux Juifs la Sibylle promet un avenir splendide; ils vivront en sécurité près du temple du Grand Dieu, se réjouissant des dons du Créateur, qui les entourera de sa protection comme d'une muraille. Alors les îles et toutes les cités proclameront la prédilection de l'Eternel pour ces hommes. Car tout concourt à les protéger et les soutenir: le ciel, le soleil et la lune. Et en ce jour, la terre, la mère nourricière, sautera d'allégresse, et de chaque bouche sortira, comme un cantique, cette parole : « A genoux ! adorons tous le roi immortel, le Dieu grand et tout-puissant. Envoyons au Temple, car lui seul est le Maître. Méditons la loi du Très-Haut, car elle est la plus équitable de toutes sur terre[4]. »

Enfin, notre Sibylle s'élève contre « la misérable Hellas » et, de nouveau, fait allusion à l'époque messianique, où le Dieu immortel gouvernera les hommes de toute la terre d'après une loi commune, car lui-même est un Dieu unique et il n'en est point d'autre. Alors il établira un empire éternel pour tous les hommes, lorsqu'il aura donné sa Loi sainte aux hommes pieux. Et de toute la terre on apportera à la maison du Dieu puissant de l'encens et des présents. Et, à l'avenir, il n'y aura d'autre maison à rechercher parmi les hommes que celle que Dieu donnera aux croyants[5].

Ainsi, d'après notre Sibylle, la religion universelle du règne messianique comprendra la foi en un Dieu unique, « le culte des sacrifices et la Loi ». Sans doute, ce que notre auteur conservateur alexandrin comprend par « la Loi », dont il annonce qu'elle servira de guide à tous les mortels[6], n'est pas comparable, même approximativement, au « fardeau de la loi » ainsi que le comprenaient les Pharisiens. S'ils s'étaient embarrassés d'une loi de ce genre, nos convertisseurs alexandrins n'auraient guère eu plus de succès dans leurs tentatives de conversion des païens que les

[1] III, 600, παραβάντες ἀθανάτοιο θεοῦ ἁγνὸν νόμον.
[2] III, 597 et s.
[3] III, 624 et s.
[4] III, 702 et s.
[5] III, 703-775.
[6] III, 195, Οἱ παντέσσι βροτοῖσι βίου καθοδηγοὶ ἔσονται.

docteurs palestiniens. Du reste, notre Sibylle indique nettement le contenu de sa Loi. Elle ne s'occupe pas de la loi cérémonielle, mais de la loi morale de Moïse. D'après elle, le peuple juif se distingue des autres peuples par les caractères suivants : issu de la race d'hommes justes, il unit les bons sentiments aux bonnes œuvres [1], poursuivant la justice et la vertu, ennemi de la cupidité, scrupuleux pour les poids et mesures, respectant avec un soin religieux le bien d'autrui, n'essayant jamais de reculer les bornes du champ voisin, n'humiliant pas le pauvre et n'affligeant pas la veuve, mais leur prêtant assistance et leur laissant une part de la moisson; « il obéit ainsi à la loi de Dieu [2]. » Dans un autre passage, il est dit des Juifs : « C'est une race sainte d'hommes craignant Dieu, qui apportent au temple du Seigneur des sacrifices, qui vivent dans le respect de la justice et possèdent la Loi du Très-Haut. A eux seuls Dieu a mis au cœur l'esprit de prudence, de fidélité et de bonté. Ils n'adorent pas d'idoles, mais élèvent vers le ciel des mains pures, se lèvent de bon matin, font leurs ablutions, respectent, après Dieu, leurs parents et ont des mœurs chastes [3]. » Tel était le caractère du parti conservateur et national du judaïsme alexandrin.

L'auteur du cinquième poème sibyllin est un juif nationaliste du même genre, qui ne peut concevoir la religion universelle elle-même sans temple et sans sacrifices. Contrairement au poète du quatrième livre sibyllin, son collègue et contemporain, qui est indifférent à la destruction du sanctuaire et rejette le temple et les sacrifices, il professe un enthousiasme très vif pour ce culte et un amour brûlant pour le peuple juif, la terre de Judée et la ville de Jérusalem. Il célèbre le temple comme la « maison toujours florissante, la demeure de Dieu [4] que les saints ont construite et dont on espérait du fond du cœur qu'elle subsisterait toujours. Dieu y était honoré par des sacrifices et des hécatombes saintes [5]. » A l'époque messianique, où toutes les cités périront, « la ville préférée de Dieu brillera d'un éclat plus radieux que les étoiles, le soleil et la lune; elle sera ornée d'un temple saint, visible matériellement, beau et splendide..., d'une étendue immense, s'élevant jusque dans les nues, de sorte que tous les justes pourront contempler la gloire de Dieu. Du levant et du couchant,

[1] III, 218 et s.
III, 234-247.
[2] III, 573-595.
[4] V, 400 : Οἶκον ἀεὶ θάλλοντα, θεοῦ τηρήμονα ναόν. Le quatrième livre sibyllin enseigne, au contraire, que « Dieu n'habite pas de maison et ne peut être vu par l'œil d'un mortel, ni limité par lui » (IV, 8 et s.).
[5] V, 400 et s.

on célèbre la splendeur du Tout-Puissant... Alors est venu le temps des saints, où Dieu, le fondateur du temple puissant, réalisera tout cela [1]. » Dans l'avenir, cet appel retentira de la bouche des prêtres : « Allons, et construisons un beau et véritable temple à Dieu [2] ! » Non seulement en Judée, mais aussi « en Egypte il y aura un temple grand et saint, où le peuple choisi de Dieu offrira des sacrifices et auquel Dieu donnera une vie éternelle [3] ».

Notre Sibylle témoigne le même enthousiasme pour le peuple juif, la Terre-Sainte et Jérusalem. Jérusalem est, pour elle, « la ville des bienheureux [4] », « la ville puissante [5] », « la cité que Dieu aime [6] ». « La mer s'embrasera dans ses profondeurs, Babylone elle-même et la terre italique périront, parce que beaucoup de saints hébreux et le vrai temple périront par elles [7]. » Memphis, la cité autrefois puissante, éprouvera de grands malheurs, parce qu'elle a sévi contre « les oints du Seigneur » et causé du dommage aux « murailles bénies [8] ». « Le châtiment frappera les Bretons et les Gaulois, car ils ont commis des iniquités envers les enfants de Dieu [9]... Tous les hommes sont menacés de mort et de terreur, à cause de la grande cité et de la nation juste [10], qui, placée sous l'égide de la Providence, a toujours été sauvée... Lorsqu'un jour le royaume persan sera délivré de la guerre, des souffrances et de la peste, la race divine des Juifs bienheureux, qui habitent au milieu du pays, à l'entour de la cité sainte, s'élèvera... [11] ». Notre Sibylle arrive au comble de l'enthousiasme pour le peuple juif et la Judée quand elle leur adresse ces paroles de consolation : « Ne te tourmente plus le cœur, ne tourne plus l'épée contre ta poitrine, rejeton divin, fleur magnifique et uniquement aimée, lumière bienfaisante, ô chère Judée, et toi, cité resplendissante, célébrée par des hymnes. Tu ne verras plus les Hellènes fouler de leurs pas ton sol, sanctifié par l'esprit de lois

[1] V, 420–434.
[2] V, 493. Cf. *ibid.*, 61 : καὶ ναὸς ἀληθής.
[3] V, 501 ; *ibid.*, vers 506, la Sibylle prédit le châtiment encouru à cause de la destruction du temple d'Egypte : « Alors commencera l'iniquité, afin que tout s'accomplisse, car ils détruisirent le grand temple d'Egypte. Mais Dieu enverra contre eux une colère terrible, afin que tous les pervers et les méchants disparaissent ; il n'y aura plus de ménagement dans cette contrée... »
[4] V, 107.
[5] V, 154.
[6] V, 420.
[7] V, 161.
[8] V, 168, παῖδας, Θεοχρίστους... ἀνδράσι τοῖς ἀγαθοῖσιν. Cf. *ibid.*, 483.
[9] V, 202. θεοῦ τέκνοις.
[10] V, 225 et s., εἵνεκα τῆς πόλεως μεγάλης τε λαοῦ τε δικαίου.
[11] V, 247 et s.

équitables ; mais de zélés serviteurs te rendront honneur, et, avec de saintes hymnes, ils dresseront pour toi la table, multipliant les victimes et les prières... Seule la Terre Sainte des Hébreux produira tout cela, des rochers découlant du miel et du lait en abondance pour tous les justes, car, pieux et confiants, ils ont eu foi en Dieu, l'unique Créateur de toutes choses [1]. » Cet enthousiasme se manifeste aussi dans cette prière de notre Sibylle : « O Père céleste, veille sur la grande et fertile Judée, afin que nous observions tes commandements, car, dans ta grâce, tu as distingué, ô Seigneur, ce pays entre tous et tu as voulu qu'il apparaisse à tous comme l'objet de tes faveurs et de ta prédilection [2]. »

Un amour passionné pour le peuple juif, appelé par Dieu à de hautes destinées, et pour ses institutions nationales et religieuses créées pour durer éternellement, voilà ce qui éclate ici en termes éloquents. Si la « Loi » en elle-même n'est pas autant célébrée que dans le troisième livre, du moins en est-il fait souvent mention, tandis que l'auteur du quatrième livre sibyllin néglige d'en parler. Cela est tout naturel, car celui-ci a renoncé complètement au judaïsme national et à la loi cérémonielle, a proclamé indignes de Dieu le temple et les sacrifices, et, à leur place, préconise « d'autres purifications ». Les Judéens lui sont indifférents [3], et il se considère comme étranger au peuple juif. On peut difficilement s'imaginer un plus grand contraste entre l'enthousiasme du cinquième livre sibyllin et la froideur glaciale du quatrième pour tout ce qui est judéo-national. Et pourtant tous les deux sont l'œuvre de poètes juifs, contemporains et fils de la Diaspora !

Mais, si le judaïsme, en tant que nation, est indifférent à l'auteur du quatrième poème sibyllin, quels sont donc ces *hommes pieux* qui lui inspirent tant d'enthousiasme et en l'honneur desquels il semble avoir composé son œuvre ? La véritable solution de cette question a été donnée par Ewald. « Nous pouvons, dit-il, affirmer avec beaucoup de certitude que l'auteur appartenait à une sorte de secte essénienne qui s'était amalgamée avec les nouveaux adeptes du baptême pour former une classe de schismatiques, qu'on peut désigner aujourd'hui du nom ancien de *Hémérobaptistes*. L'aversion pour les sacrifices sanglants ainsi que l'insistance avec laquelle il est prescrit de prier avant tout boire et tout manger sont des idées bien esséniennes. Le même indice nous est fourni par le nom de « pieux » que se donnaient ces croyants célébrés par le poète, ainsi que par le terme de

[1] V, 260–285.
[2] V, 328 et s.
[3] Ewald, *l. cit.*, p. 46.

« piété » sous lequel ils désignaient eux-mêmes leur genre de vie. Cependant, ces personnages n'étaient pas de purs Esséniens, ils n'exigeaient aucune sorte d'isolement de la société, ni même le célibat. La pénitence, dans toute son austère signification, les bains fréquents dans l'eau courante et la crainte de l'arrivée prochaine du jugement dernier, tels étaient pour eux les principes fondamentaux de la piété. Or, ce sont les mêmes points que le Baptiste prescrivait à tous, sans distinction, comme ayant une importance capitale. Nous pouvons donc soutenir à bon droit que notre poète a appartenu à une secte qui s'inspirait, dans son genre de vie, des principes esséniens et des principes des baptistes [1]. »

Assurément, les « hommes pieux » dont il est question ici n'étaient pas « de purs Esséniens », s'il faut entendre par là des membres de l'ordre des Esséniens, tel que le représente Josèphe, mais ils étaient sans doute des adeptes de la doctrine essénienne, sans aller jusqu'à s'isoler de la société et à s'imposer le célibat. Du reste, nous savons qu'il existait une classe d'Esséniens qui ne rejetaient pas le mariage et qui ne renonçaient pas aux relations sociales [2]. On sait que le juif alexandrin Apollos, qui devint plus tard le zélé collaborateur de l'apôtre Paul, alla à travers la Diaspora juive, bien avant d'avoir eu connaissance de l'apparition de Jésus, prêchant l'abolition des lois, selon la méthode d'interprétation alexandrine, proclamant la doctrine du baptême, au point que les Chrétiens paulinistes qui l'entendaient reconnaissaient dans sa prédication l'évangile de Jésus et disaient qu'il n'y manquait que l'annonce de l'arrivée du Messie, apparu en la personne de Jésus [3]. Notre Sibylle aussi, sans avoir encore été influencée par le christianisme, cherchait à faire des conversions grâce à la même méthode d'interprétation de l'Ecriture et par l'appel au baptême et à la pénitence. Mais ce qui, naguère, avait été enseigné « dans les cellules et le désert » et pratiqué dans les cercles fermés des Esséniens était répandu, depuis l'apparition du Baptiste, dans les grandes masses populaires. La rupture avec le temple et les sacrifices sanglants avait été consommée par les Esséniens longtemps avant la formation du christianisme, et ceux-ci y avaient substitué d'autres purifications, telles que le baptême et la pénitence. Le christianisme primitif trouva donc ici aussi le terrain déjà préparé dans la communauté même où il naquit [4].

[1] Ewald, *l. cit.*, p. 46 et s.
[2] Cf. Friedländer, *Zur Entstehungsgesch. des Christenth.*, p. 126 et s.
[3] Actes, XVIII, 24-28.
[4] Cf. Clem., *Recognit.*, I, 39 : Ut autem tempus adesse cœpit, quo id quod deesse Moysis institutis diximus impleretur, et propheta quem precinuerat, appareret, qui

L'évangile essénien prêchant « l'amour de Dieu, l'amour du prochain et l'amour de la vertu », avec le baptême pour symbole, avait formé une nombreuse communauté de « pieux ». Ses membres cherchèrent à réaliser dans le cercle étroit d'un ordre l'idéal de l'avenir messianique. Ils se disaient les « serviteurs de la paix », et ils avaient banni de leur communauté les armes de guerre et ceux qui les fabriquent. « Ils ignoraient le commerce, la profession d'aubergiste et la navigation, parce qu'ils voulaient éviter toute occasion de cupidité[1]... Chez eux, il n'y avait pas d'esclaves, tous étaient libres et se rendaient mutuellement service. Ils condamnaient les possesseurs d'esclaves, non seulement comme injustes parce qu'ils violaient l'égalité, mais aussi comme impies parce qu'ils supprimaient la loi de la nature, qui, pareille à une mère, a engendré et élevé tous les hommes de la même manière et en a fait de véritables frères, non pas en théorie, mais en pratique. Mais leur union a été détruite par la cupidité, la ruse et l'orgueil, défauts nés de la prospérité, qui ont transformé leur affection en inimitié et leur amour en haine... Aucun d'eux n'avait de maison lui appartenant en propre, mais la maison de chacun appartenait à tous... Tous avaient la même provision de vivres, leurs dépenses étaient communes ainsi que les vêtements et les aliments... Leurs repas communs et surtout le communisme qui régnait entre eux en toute chose étaient célébrés comme les signes d'une vie parfaite, très heureuse[2]. »

Une pareille existence, telle que la menaient véritablement les Esséniens, voilà ce que les prédictions messianiques de la Sibylle promettaient aux justes de l'époque messianique : « Il n'y aura plus sur terre ni guerre, ni bruit de bataille, ni famine, mais une grande paix règnera sur toute la terre, et jusqu'à la fin du temps l'amitié règnera entre les rois[3]. » L'auteur du deuxième livre sibyllin a encore retracé en traits plus accentués l'idéal essénien. Voici comment sont conçues ses prédictions messianiques : « La terre sera égale pour tous[4] ; il n'y aura plus de murailles et de barrières qui sépareront les hommes, la vie sera commune et la

eos primo per misericordiam dei moneret cessare a sacrificiis, et ne forte putaren cessantibus hostiis remissionem sibi non fieri peccatorum baptismaeis per aquam statuit, in quo ab omnibus peccatis invocato ejus nomine solverentur et de reliquo perfectam sequentis in immortalitate durarent, non pecudum sanguine sed sapientiæ de purificatione purgati.

[1] Comme ici Philon, Josèphe, *B. J.*, II, 8, 2-14, dit : « Ils méprisent la richesse et ont établi parmi eux un communisme admirable pour tous les biens. »

[2] Philon, *Qui omnis prob.*, livre II, 457-459.

[3] *Or. Sibyll.*, III, 750 et s.

[4] Γαῖα δ'ἴση πάντων.

richesse sera inutile [1]... Il n'y aura plus ni pauvres, ni riches, ni tyrans, ni esclaves, ni nobles, ni gens de basse condition, ni rois, ni maîtres, mais tous seront égaux [2]. » Ces vers sont sûrement empruntés à une Sibylle anté-chrétienne, qui écrivait à une époque où fleurissait encore la communauté essénienne, dont elle reproduit les idées.

Cette communauté de « pieux » fut exterminée durant la guerre contre Rome, qui se termina par la destruction du second temple. Elle, qui jusque-là détestait la guerre et prêchait la paix, se jeta avec ardeur dans cette lutte contre Rome, qu'elle saluait comme le signal de l'approche du jugement dernier, devant être suivi de la paix éternelle [3]. Cette guerre lui apparaissait comme une guerre sainte « engendrée par les étoiles elles-mêmes et commandée par Dieu [4] ». La Sibylle dépeint la lutte suprême qu'elle voit approcher en esprit, en ces termes énergiques :

« Dans les étoiles je vis la menace du radieux soleil, et dans l'éclair la colère terrible de la lune : les étoiles enfantèrent le combat, Dieu commanda la bataille [5]. »

Dans cette lutte, la Communauté des hommes pieux, qui s'était beaucoup exposée, fut anéantie. Et c'est pourquoi « la colère de Dieu s'enflamme, et du sol crevassé de l'Italie un feu s'élance vers le ciel, qui réduit en cendres des villes nombreuses, détruisant beaucoup d'hommes et remplissant l'air de cendres brûlantes, parce qu'ils ont exterminé la race des hommes pieux [6] ».

Vienne.

M. FRIEDLÆNDER.

[1] Κοινοί τε βίου, καὶ πλοῦτος ἄμοιρος.

[2] *Or. Sibyll.*, II, 320–325. Cf. *Or. Sibyll.*, VIII, 209 et s. : « Sa vie et sa richesse seront la propriété commune de tous, la terre aussi sera commune pour tous, sans mur et sans barrière, et non pas divisée en parties, et produisant des fruits en abondance. »

[3] La plus ancienne Sibylle juive, longtemps avant l'ère chrétienne, a déjà annoncé l'approche de ce jugement divin qui frappera un jour les hommes, précédé *d'une guerre terrible*, « parce qu'ils ne reconnurent pas la loi et la justice de Dieu et parce qu'ils livrèrent sottement assaut au temple, le glaive à la main, c'est pourquoi Dieu jugera tous les hommes par la guerre, le glaive et le feu » (III, 686 et s.). — Ainsi, d'après le plus ancien oracle juif, Dieu lui-même inaugurera le jugement dernier par une guerre terrible, et cela surtout parce que les hommes n'observent pas la loi divine et, dans leur perversité, livrent assaut au temple. Et, à la fin du même livre sibyllin (III, 795-807), on indique le signe auquel on reconnaîtra facilement l'approche du jugement divin : « Dans le ciel étoilé, on verra, pendant la nuit, des glaives..., on apercevra dans les nues un combat furieux de fantassins et de cavaliers, telle est la fin que Dieu, qui habite le ciel, prépare pour la guerre. »

[4] *Or. Sibyll.*, V, 514 : Ἄστρα μάχην ὤδινε· θεὸς δὲ ἐπέτρεψε μάχεσθαι.

[5] V, 12 et suiv.

[6] IV, 130–136 : Εὐσεβέων ὅτι φῦλον ἀναίτιον ἐξολέκουσιν.

LA NATIVITÉ DE BEN SIRA

Pierre le Vénérable, bien avant Eisenmenger, s'était proposé de dévoiler les absurdités, mensonges et blasphèmes dont fourmille le Talmud, à ce qu'il paraît. Le célèbre abbé de Cluny (né vers 1093 et mort en 1156) n'avait pas seulement le goût des voyages, il était curieux des religions hétérodoxes et n'épargnait aucun soin pour les connaître, afin de mieux les pourfendre. Son humeur batailleuse lui inspira l'idée, remarquable pour le temps, de faire traduire le Coran, et lors d'un voyage en Espagne, en 1141, il mit à exécution son projet. Comment a-t-il eu vent de ces prétendues horreurs imputées au Talmud ? Une fois, on croirait qu'il va nous révéler le secret de sa science, mais il se tire d'affaire par une feinte spirituelle et garde pour lui le mot du mystère : « Tu te demandes avec étonnement, ô Judée, d'où moi, qui ne suis pas Juif, j'ai pu apprendre le nom du Talmud, d'où il est venu à mes oreilles, qui m'a dévoilé les secrets des Juifs et découvert vos choses les plus cachées? C'est, répondrai-je, ce Christ, oui, ce Christ que tu nies ; c'est la vérité qui a mis à nu ta fausseté, qui a étalé ton ignominie, elle qui dit : Rien de fermé qui ne sera révélé, rien de secret qui ne sera su » (Matthieu, x, 26).

Ce n'est pas, comme on le fera au siècle suivant, pour appeler les foudres du pouvoir ou de l'Église sur ce livre satanique, qu'il a composé son factum, c'est, il nous le dit lui-même, pour essayer d'amener les Juifs à la vérité, ou, tout au moins, retenir dans le christianisme les néophytes qui ont embrassé cette religion. Il ne se dissimule pas, d'ailleurs, le peu de succès que rencontreront ses polémiques : ils sont si rares ceux que la grâce divine sépare du troupeau voué à la perdition ! Dans ce but, il ramasse tout ce qui, dans le Talmud, lui paraît blasphématoire, monstrueux, fou, pour faire toucher du doigt aux Juifs la stupidité de leur entêtement. Le tout assaisonné d'injures grossières, d'invectives d'un goût douteux : animal, brute, jument, âne, sont les aménités qu'il

décoche couramment à son adversaire fictif. Ces épithètes d'un si haut ragoût ne sont pas une règle du genre, elles tendent à déconsidérer et à bafouer le juif aux yeux du chrétien ou du néo-chrétien.

Parmi les insanités relevées par Pierre le Vénérable, il en est une qui excite à juste titre son indignation et qu'il a honte de reproduire. Il reconnaît que cette fable ne se trouve pas dans le Talmud, mais, dit-il, elle se lit dans un ouvrage qui n'a pas moins d'autorité chez les Juifs.

Dans des termes que nous ne croyons pas utile de reproduire, l'abbé de Cluny rapporte qu'au dire de cet ouvrage, la fille de Jérémie, étant entrée dans l'eau où son père avait séjourné, devint mère (ex spermate patris quod diu in aqua mansisset). Puis :

Venit tempus pariendi, et peperit, et vocavit nomen ejus Bencera. Hic mox ut natus est, loqui exorsus, panem calidum et carnem pinguissimam, butyrum et mel petiit. Quod cum mater miraretur : Cur, inquit, talia petis, cum lac deberes accipere ? Magis, inquit, tales cibi mihi placent quam lac tuum. Hoc sapientissimis hominibus cum mater ejus ostenderet, et ad puerum videndum vocaret plurimos conflictus disputationis inter se habentes, omnes devincebat puer. Quod mater ejus magis stupens, ait : Quid est, fili, quod agis ? Unde tibi tanta sapientia ? Unde tibi tot modi disputationis, cum litteras non didiceris? Filius sum, inquit, Jeremiæ. Quod qualiter acciderit, narravit.

Un peu plus loin il ajoute : « ...adhuc istud unum ad eamdem fabulam pertinens adjungo :

Audiens Nabuchodonosor hujus prædicti pueri tantam famam, misit ad eum mille viros armatos, quorum unusquisque militem unum deferebat super unguem digiti sui, volens cognoscere utrum verum esset quod de eo ferebatur, et ut ad se veniret mandavit. Qui venire renuit, sed leporem ad eum misit, et quæcumque ab eo quærere volebat, vel interrogare in fronte leporis scripsit. Quod videns Nabuchodonosor, hunc esse omnibus sapientiorem cognovit. »

Il termine par ces mots :

Hæc fabula licet non de Talmut, non tamen de minoris auctoritatis libro, quam est Talmut apud Judeos, excerpta est [1].

[1] *Tractatus adversus Judæorum inveteratam duritiem*, Migne, *Patrol. lat.*, t. CLXXXIX, col. 645 et 648.

Pierre le Vénérable cherche à nous en imposer : le livre dont il avait détaché cette étrange invention n'était pas revêtu, aux yeux des Juifs de son temps, de l'autorité qu'il veut bien dire. Par sa nature même, il se classait dans la série des ouvrages de fantaisie destinés seulement à amuser. Il était consulté au même titre que, chez les Chrétiens, par exemple, les *Dits de Salomon et de Marculfe*, ou la *Vie de Merlin*, avec lesquels, d'ailleurs, il offre plus d'une ressemblance. L'opuscule visé par l'abbé de Cluny, nous le connaissons, c'est l'*Alphabet de Ben Sira*[1].

On sait qu'il existe deux ouvrages de ce nom. Le premier en date, d'après Zunz[2], est une liste alphabétique de vingt-deux sentences rédigées en araméen. Chaque pensée y est commentée par des considérations et surtout des historiettes écrites en hébreu. L'autre devrait, à proprement parler, s'appeler le Roman de Ben Sira. C'est l'histoire du fils de Jérémie et de sa fille, qui, prophète comme son père, parle dès sa naissance, étonne immédiatement, par sa science universelle, ses maîtres, qui veulent lui apprendre l'alphabet; qui, sur le bruit de ses prodiges, est conduit à Nabuchodonosor, triomphe des épreuves auxquelles celui-ci le soumet, déjoue les complots de ses adversaires et finalement confond le roi par les réponses qu'il donne aux vingt-deux questions de celui-ci *de omni re scibili et quibusdam aliis*[3]. A pre-

[1] M. Steinschneider en a publié une édition critique en 1858 : *Alphabetum Siracidis utrumque cum expositione antiqua*, Berlin. Cette édition, faite d'après un ms. de Leyde, est entièrement conforme à un imprimé dont je possède des fragments et qui n'est pas signalé dans le *Catal. Bodl.* Il diffère des autres éditions par la présence du *Midrasch Petirat Mosché*, qui se trouve à la fin. C'est ce texte imprimé qu'a suivi Israël ben Abraham Cohen (entre 1627 et 1630 à Ferrare), copiste du ms. H. 3507, de la Bibliothèque de l'*Alliance israélite universelle*. Schorr était propriétaire d'un autre ms. qui offre beaucoup de variantes avec le texte de M. Steinschneider et surtout de nombreuses additions aux questions posées par Nabuchodonosor à Ben Sira. Une autre copie, enrichie d'additions nombreuses, a été décrite par M. N. Brüll dans ses *Jahrbücher für jüd. Geschichte u. Litteratur*, IX, p. 13.

[2] *Gottesd. Vorträge*, 2e éd., p. 111.

[3] C'est un pêle-mêle extravagant de devinettes curieuses formant, pour la plus grande part, une sorte de faune populaire. En voici quelques-unes : Comment le lièvre se rase-t-il ? combien y a-t-il d'espèces fruitières ? qui les a plantées ? comment guérir l'éternuement ? pourquoi l'éternuement ? pourquoi sur le corps les pores sont-ils garnis de deux poils et sur la tête d'un seulement ? pourquoi les mouches ont-elles été créées, pourquoi les guêpes et les araignées ? pourquoi le bœuf n'a-t-il pas de poil sur le museau ? pourquoi le chat se nourrit-il de préférence de souris ? pourquoi l'âne urine-t-il à l'endroit où un autre l'a devancé et pourquoi flaire-t-il ses excréments ? quelle est la cause de la haine entre le chien et le chat ? pourquoi le chien reconnaît-il son maître et pourquoi pas le chat ? pourquoi la souris a-t-elle une couture à la bouche ? pourquoi le corbeau marche-t-il en sautant ? pourquoi lance-t-il sa semence par le bec ? pourquoi chaque animal terrestre a-t-il son représentant dans la mer à l'exception du renard ? pourquoi l'ange de la mort n'a-t-il pas pouvoir sur l'oiseau appelé Milham ? pourquoi l'aigle s'élève-t-il le plus haut vers le

mière vue, il semblerait que cet opuscule est la juxtaposition de deux livres analogues, se distinguant l'un par une liste des vingt-deux aphorismes cités par Ben Sira à son maître à propos de l'alphabet, l'autre par la solution des vingt-deux problèmes divers posés par Nabuchodonosor. Mais ces sortes de doublets étaient très fréquents dans les productions naïves du temps ; en outre, la seconde partie suppose nécessairement la première et est déjà citée sous le nom de Ben Sira par l'auteur de l'*Aroukh* au XI^e^ siècle. C'est à ce deuxième Alphabet qu'est empruntée l'histoire contée par Pierre le Vénérable [1].

On est malheureusement à court de renseignements sur l'origine de cet opuscule. Sa patrie nous est jusqu'à présent inconnue; de son âge, nous ne savons qu'une chose, c'est qu'il doit se placer entre le VIII^e^ et le XI^e^ siècle, l'ouvrage étant cité par l'*Aroukh* [2]. Le texte de Pierre le Vénérable est même, après l'*Aroukh*, le premier témoignage de la diffusion de ce roman : il nous en atteste l'existence en France au XII^e^ siècle, vers 1140. C'est, d'ailleurs, à la même date qu'un auteur caraïte de Palestine, Juda Hadassi, cite un autre passage de ce petit livre [3].

Les lecteurs ordinaires du Talmud seront autant choqués que l'abbé de Cluny de l'indécence et de l'étrangeté de cette fiction qui répugnent au génie juif : on citerait difficilement un autre exemple d'une fable aussi obscène. Cette circonstance seule éveillerait déjà quelque doute sur l'origine purement juive de ce récit. Voyons si Pierre le Vénérable, par ignorance, n'a pas attribué aux Juifs la paternité d'une production qu'ils se sont bornés à remanier.

Un fait surprenant, qui a déjà frappé M. Steinschneider, est la

ciel ? On reconnaîtra sans peine dans le cadre de notre Ben Sira celui du fameux *Sidrach* (La fontaine de toutes les sciences du philosophe Sidrach), qui a été si populaire au moyen âge et qui, d'après M. G. Paris, aurait été composé à Lyon au XIII^e^ siècle. Sidrach, comme Ben Sira, a reçu de Dieu le don de toute science et il répond au roi mécréant Boctus, comme Ben Sira à Nabuchodonosor, sur une série de questions. M. Paris s'avance donc trop, à notre avis, en affirmant que « des Juifs purent fournir des matériaux à notre compilation, mais il n'y a jamais eu, à ce qu'il semble, de Sidrach hébreu. Le cadre et les questions paraissent avoir été composés en même temps par un clerc chrétien » (*Hist. littéraire de la France*, t. XXXI, p. 313). La citation de Pierre le Vénérable prouve que notre livre hébreu était connu de quelques chrétiens au moins, et cela en France dès le milieu du XII^e^ siècle. Si le clerc chrétien a remplacé Sira par Sidrach, c'est par cette fausse science qui veut corriger un nom peu connu par un autre plus célèbre.

[1] Si le texte de l'abbé de Cluny n'est pas un résumé, hypothèse très vraisemblable, il diffère de la version hébraïque en beaucoup de détails, de peu d'importance, il est vrai.

[2] *S. v.* פרש. C'est en s'appuyant sur cette citation, sans doute, que M. Immanuel Lœw dit que notre ouvrage est du XI^e^ siècle (*Aram. Pflanzennamen*, p. 2).

[3] Steinschneider, *Catal. Bodl.*, col. 203.

ressemblance du récit de la Nativité de Ben Sira avec celui de la Nativité de Jésus d'après les Evangiles de l'Enfance [1]. Ben Sira joue le même rôle que le fils de Marie. Comme lui, il est conduit à un maître qui veut lui enseigner l'*alphabet*, et il le confond par sa science. La ressemblance est plus frappante encore quand on compare le texte hébreu avec les traditions arabes qui s'inspirent des Evangiles de l'Enfance. Dans ces derniers écrits, Jésus, pour convaincre d'ignorance son maître Zachée, lui demande ce que signifie chaque lettre, puis il lui expose les raisons mystiques de leur configuration. Dans les traditionnistes musulmans, comme Al-Kissaï, l'élève, à propos de chaque caractère, cite un principe théologique commençant par cette lettre. C'est la méthode que suit l'Alphabet, en remplaçant seulement les articles de foi par des sentences de morale, généralement ironiques.

Autre rencontre avec les traditions musulmanes : Ben Sira, qui est prophète, comme Jésus [2], du sein de sa mère, proteste de l'innocence de celle-ci, accusée faussement d'adultère, et, comme lui, il parle dès sa naissance [3].

Or, l'auteur de Ben Sira connaissait l'arabe, il le révèle lui-même en citant la traduction arabe d'un certain nombre de mots hébreux, et cela en copiant presque textuellement une classification des plantes qui se lit dans les auteurs musulmans. Ben Sira, en effet, pour convaincre Nabuchodonosor de son don de divination, lui révèle les trente sortes de fruits qui sont dans son jardin : il y en a dix dont l'extérieur seul se mange, dix autres dont l'intérieur et l'extérieur sont comestibles, dix autres, enfin, qui sont impropres à la consommation. Les arbres qui portent ces fruits proviennent du Paradis. Cette classification des arbres, comme l'a remarqué Schorr, se lit, il est vrai, déjà dans le Bundehesch. Mais ce n'est évidemment pas de cet ouvrage pehlevi que notre auteur l'a prise, car lui-même donne les noms *arabes* de ces espèces. Or, précisément, cette classification se trouve dans la Chronique de Tabari et les Prairies d'or de Masoudi, avec ce détail caractéristique que ces arbres ont été apportés à Adam du Paradis [4].

[1] *Catal. Bodl.*, col. 203. Voir, sur ces Evangiles apocryphes, Hofmann (Rudolph). *Das Leben Jesu nach den Apocryphen*, Leipzig, 1851; Michel Nicolas, *Etudes sur les Evangiles apocryphes*, Paris, 1866. Certains de ces Evangiles, comme celui de Thomas, étaient déjà connus au IIe siècle (Michel Nicolas, p. 330).

[2] Coran, XIX, 28-30 ; Tabari (trad. Zottemberg), I, p. 543.

[3] *Ibid.*

[4] Tabari, I, 84, il est vrai, ne reproduit que partiellement cette classification, mais elle se lit en entier dans les Prairies d'or de Masoudi (trad. Barbier de Meynard), I, p. 60 et suiv. : « Adam, chassé de son premier séjour, emporta une provi-

Si l'on poursuit les recherches dans ce sens, on reconnaît facilement d'autres emprunts faits par notre auteur aux traditions musulmanes. Pour lui, c'est Salomon qui est l'inventeur de la pâte épilatoire à base d'arsenic et de chaux : le roi d'Israël se servit de cet ingrédient quand il eut découvert que la reine de Saba avait des jambes velues. Or, et pour le fond et pour la forme, notre auteur se rencontre ici encore une fois avec Tabari [1].

Nous pourrions grossir ce chapitre des comparaisons ; les exemples que nous avons cités sont probants.

Il est un autre ordre de rapprochements qu'il convient de signaler. Schorr a déjà appelé l'attention sur l'analogie frappante de la fable du renard qui a oublié son cœur, telle qu'on la lit dans l'*Alphabet*, avec celle du singe qui a oublié son cœur, de la traduction arabe du Calila et Dimna [2] ; or, l'on sait qu'au témoignage de Haï, ce livre de contes et de fables était répandu chez les Juifs des pays musulmans.

Toutes ces coïncidences curieuses montrent les relations étroites qui unissent l'*Alphabet* à Tabari, auteur persan, et à l'athée persan, Ibn Mokafa, le traducteur de Calila et Dimna. Elles permettent déjà de resserrer le cercle où a dû vivre notre auteur : c'est tout vraisemblablement la Perse. Cette conclusion est confirmée par d'autres indices : il est question dans notre opuscule de talismans à noms cabbalistiques ; or, la patrie classique de ces superstitions est précisément la Perse. En outre, il est établi que l'Evangile de l'Enfance avait pénétré dans ce pays [3].

Toutes ces données se lient donc sans peine et forment un faisceau de coïncidences qu'on n'attribuera certainement pas au hasard. On sera donc autorisé à en tirer les conclusions suivantes : Un auteur juif de Perse, au courant des traditions musulmanes et, en particulier, de celles qui étaient relatives à l'enfance de Jésus, a transposé une de ces légendes en substituant Ben Sira au fils de Marie.

sion de froment et *trente* rameaux détachés des arbres fruitiers du Paradis. *Dix* de ces fruits ont une écorce : la noix, l'amande, l'aveline ou noisette, la pistache, le pavot, la chataigne, la grenade, la noix d'Inde, la banane et la noix de galle ; *dix* autres sont des fruits à noyaux, savoir : la pêche, l'abricot, la prune, la datte, la sorbe, le fruit du lotus, la nèfle, le jujube, le fruit du doum et du cerisier ; dix autres, enfin, dont la pulpe n'est recouverte ni d'une écorce ni d'une pelure et qui n'ont pas de noyaux, ce sont : la pomme, le coing, le raisin, la poire, la figue, la mûre, l'orange, le concombre, la courge et le melon. » C'est également comme Masoudi et Tabari que l'Alphabet dit que les aromates proviennent du Paradis.

[1] Tabari, I. 442. M. Grünbaum renvoie, de son côté, à Zamahdjari et à Ibn el-Atir, *Neue Beiträge zur semitischen Sagenkunde*, p. 219.

[2] *Halutz*, VIII, 170.

[3] Voir Michel Nicolas, *Etudes sur les Evangiles apocryphes*, p. 350.

S'il en est ainsi, le récit de la naissance de Ben Sira s'expliquera aisément : c'est une autre transposition, plus ou moins élégante, celle d'un mythe qui a pour sujet un autre Messie, le Messie *persan*, Sosiosch. Sosiosch doit naître, lui aussi, d'une *vierge*, de la semence d'un *prophète* conservée dans l'*eau* d'un lac [1]. Le thème de ce mythe, évidemment, revient très souvent, sous des formes variées, en différents pays. M. James Darmesteter l'a signalé dans les Indes [2], l'antiquité grecque l'a choisi pour expliquer la naissance d'Aphrodite [3]. Mais dans aucune de ces versions l'analogie n'est aussi complète.

Il est vrai que le Talmud semble connaître un mythe de ce genre, ou plutôt admet la possibilité d'une semblable conception. Seulement le Talmud n'en parle qu'à un point de vue théorique, dans une question de jurisprudence, et il est absolument certain que notre récit n'en dérive pas [4]. D'ailleurs, l'auteur du récit juif, tout en démarquant soigneusement son emprunt, a livré la preuve de son procédé de composition. Une chose, en effet, doit surprendre, c'est que Jérémie, après avoir paru dans la première scène de l'histoire, s'évanouisse brusquement. L'auteur ne s'est même pas donné la peine d'expliquer sa disparition. Or, cette incohérence se comprend vite dès qu'on se rappelle le mythe de l'Avesta : c'est après un millénaire que naît Sosiosch. Au contraire, dans les Evangiles de l'Enfance et les traditions qui s'en inspirent, c'est devant le père putatif de Jésus que Marie est justifiée.

Ce n'est assurément pas dans l'Avesta que notre auteur juif a lu le mythe de Sosiosch, c'est vraisemblablement de la tradition orale qu'il la tenait, et, effectivement, on sait que la donnée primitive qui mettait en scène trois Messies successifs, naissant de la même façon, a fini par se simplifier et ne plus garder que le dernier, Sosiosch [5]. Mais peut-être sera-t-on plus près de la vérité encore en supposant que l'auteur du Ben Sira n'a rien emprunté aux Parsis restés fidèles à l'ancienne religion vaincue par l'Islam, mais qu'il s'est inspiré des écrivains *musulmans* qui ont traité des dogmes des Mages. Il a vraisemblablement existé des traités de polémique anti-parsique ou même des sortes de *Toldot*

[1] James Darmesteter, introduction à la traduction du *Zend Avesta*, t. III, p. LXXIX *Annales du Musée Guimet*, t. XXIV) ; voir aussi, *ibid.*, t. II, p. 521, note 112.

[2] Naissance de Vasishtra, d'Agestya, *Ormazd et Ahriman*, § 177.

[3] Preller, *Griech. Mythologie*, 3e éd., I, 275. Cf. aussi le mythe de la naissance d'Erichtonios.

[4] *Haguiga*, 14 *b*, fin, et 15 *a*.

[5] Voir J. Darmesteter, *Ormazd et Ahriman*.

Yeschou dans lesquels les Musulmans ridiculisaient les imaginations persanes. Malheureusement, à ma connaissance, aucune œuvre de ce genre ne s'est conservée, et les savants que j'ai consultés sur ce point n'ont pu satisfaire ma curiosité. Peu importe, d'ailleurs, le milieu où notre auteur a rencontré ce mythe, il nous suffit, pour notre thèse, de l'avoir pris en flagrant délit de plagiat. Un détail, au reste, confirme notre hypothèse, c'est le lien qui est établi ainsi, d'une façon si singulière, entre Zoroastre et Jérémie. A première vue, le prophète d'Israël et le prophète de la Perse sont aux antipodes, mais, en fait, les Chrétiens syriens comme les Musulmans les avaient rapprochés, en convertissant Zoroastre en un disciple de Jérémie [1].

Du même coup, une foule de points obscurs s'éclaircissent dans cet étrange roman. Si ce n'est qu'un amalgame des deux traditions arabes sur la nativité de Jésus et la naissance de Sosiosch, on comprend tout le mal que se donne l'auteur juif pour rattacher Ben Sira à Jérémie. C'est ainsi qu'il est obligé de chercher, dans la valeur numérique des lettres du nom de Jérémie, la preuve de la parenté du prophète avec ce pseudo-prophète inconnu aux Juifs ; d'expliquer l'ordre alphabétique des sentences de Ben Sira par l'exemple des Lamentations de Jérémie.

Pourquoi, maintenant, avoir pris Ben Sira pour le héros de cette histoire, quelle raison de faire un tel sort à un moraliste dont la tradition juive n'a conservé que quelques sentences et qui n'est jamais entré dans le monde de l'aggada talmudique ? Il ne faut pas chercher trop loin, supposer, par exemple, que le nom complet de ce juif, *Jésus* ben Sira, s'était conservé par miracle. C'est le nom Ben Sira qui a engendré le roman : il faut, sur ce point, prendre au pied de la lettre l'assertion de l'auteur. Le mot Ben Sira offrant à l'oreille une certaine ressemblance avec Ben Zèra (*filius seminis*), il n'en fallait pas plus pour donner une nouvelle vie à ce personnage tombé presque dans l'oubli. Sans doute, ce calembour fait bon marché de la philologie, car סירא et זרע n'ont qu'une analogie fortuite, mais un jeu de mots n'a pas besoin d'être scientifique, et cette étymologie n'est pas plus malheureuse que celle du nom du rabbin Zèra זירא (qui vient de זעירא, le petit) par la même racine, et que l'auteur prétend avoir recueillie, comme celle de Sira et de Papa, des traditions des rabbins.

[1] Voir Richard Gottheil, *References to Zoroaster in Syriac and Arabic Literature* extrait de *Classical studies in honour of Henry Drisler*), p. 28, qui cite, pour les auteurs syriens, Bar Bahlul, Ishodad de Hâdatha (vers 852), etc. Tabari, trad. Zottenberg, I, p. 499.

Si ces conclusions étaient admises, nous aurions ici un exemple de syncrétisme peu commun : on chercherait vainement dans la littérature juive une transposition aussi curieuse de deux légendes chrétienne et persane unies par un seul trait commun : la naissance miraculeuse du héros. Notre roman serait la dernière étape d'un mythe religieux devenu simple conte amusant, sous la plume d'un écrivain éclectique de mauvais goût. Cette dernière aventure n'est pas rare : c'est la destinée de beaucoup de légendes sacrées.

Israel Lévi.

NOTES SUR LES JUIFS DANS L'ISLAM

I

CONTRIBUTION A L'ÉTUDE DES SECTES JUIVES DU TEMPS DES GUEONIM.

On a déjà fait remarquer à plusieurs reprises que le contact du judaïsme avec d'autres religions, dans les premiers siècles de l'islamisme, produisit divers phénomènes. Tout d'abord, dans l'Asie antérieure, le triomphe de l'islamisme jeta dans les esprits un trouble profond, qui se manifesta par la formation de nombreuses sectes juives et musulmanes, écloses sous l'action d'un mélange de conceptions religieuses de toute provenance. Ce mouvement n'était pas seulement dû aux événements historiques de ce temps, mais aussi à d'autres raisons, comme le prouveront les observations suivantes.

Voici ce qu'on lit dans l'ouvrage manuscrit *Kitâb al-farḳ beyn al-firaḳ*[1], d'Abd-al-Kâhir al-Bagdâdi, consacré aux diverses sectes et écoles musulmanes :

Cette opinion[2] ainsi que celle de Ka'bî, qui avait prétendu que tout homme ayant confessé la foi mahométane était musulman, sont contredites par la doctrine des *isawîyya*, parmi les Juifs d'Ispahan. Ceux-ci admettent, en effet, les prophéties de notre prophète Mahomet et reconnaissent que tout ce qu'il a proclamé est vrai, mais ils croient qu'il n'a été envoyé que chez les Arabes, et non pas chez les enfants d'Israël. Ils disent aussi que Mahomet est l'envoyé de Dieu, et pourtant ils ne sont pas comptés parmi les sectes musulmanes.

[1] Ms. de la Bibliothèque royale de Berlin, Ahlwardt, n° 2800.

[2] Il est question, dans ce qui précède, de l'opinion de ceux qui admettaient que les infidèles qui, du temps de Mahomet, avaient seulement embrassé l'islamisme en apparence devaient également être considérés comme musulmans.

D'autres, qui appartiennent à la secte juive des *schârakâniyya*, rapportent que leur chef, nommé Schârakân, aurait dit que Dieu a envoyé Mahomet auprès des Arabes et des autres hommes, à l'exception des Juifs. Il aurait aussi affirmé que le Coran est vrai et qu'il faut considérer comme obligations religieuses l'appel à la prière, la prière, les cinq époques de la prière, le jeûne du mois de Ramadhân et le pèlerinage à la Ka'ba, mais que ces pratiques ne sont prescrites qu'aux musulmans, et non aux Juifs, quoique plus d'un des schârakâniyya les observe volontairement. Ainsi les isawiyya, parmi les Juifs, et une partie des schârakâniyya reconnaissent qu'il n'y a pas de Dieu hormis Allah, que Mahomet est son envoyé et que sa religion est vraie, et, malgré tout, ils n'appartiennent pas à la communauté musulmane, parce qu'ils croient qu'ils ne sont pas liés par les prescriptions de l'islamisme.

On a déjà souvent parlé de la secte des isawiyya mentionnée dans le passage précité. Quant à la secte des schârakâniyya — c'est ainsi que ce nom est ponctué dans le ms. —, elle est certainement identique avec les טארגאנית mentionnés par Yéfet ben Ali[1] dans son commentaire sur le Pentateuque. En ajoutant les renseignements fournis par le passage que nous venons de citer aux remarques de Yéfet, nous voyons que, sous la pression des circonstances, la secte des schârakâniyya, non seulement acceptait Mahomet comme prophète et déniait aux pratiques juives tout caractère obligatoire en dehors de la Palestine, mais observait aussi, en partie, plusieurs usages musulmans.

On trouve aussi quelques renseignements sur les sectes juives et, en général, sur les Juifs, dans l'ouvrage de polémique écrit par Abou-l-Fadhl al-Mâlikî al-Su'udî contre le christianisme[2]. Nous ne relèverons que les détails suivants relatifs aux sectes juives; les autres informations sont déjà connues.

« Parmi les Juifs, dit Abou-l-Fadhl, on trouve une secte appelée *al-Binjaminiyya*. Ce sont les partisans de Binjamîn, qui admettent l'unité de Dieu, mais croient que, parmi ses créatures, Dieu a un adversaire qui travaille contre lui et est l'auteur du mal; ce n'est donc pas Dieu qui crée le mal. Il existe aussi une secte juive appelée *Malakiyya*, qui croit que le monde n'a pas été créé par Dieu, mais par un ange qui avait reçu de Dieu le pouvoir de mener à bien la création; d'après cette secte, c'est cet ange qui parla à Moïse et divisa la mer Rouge. Le fondateur est Malik al-Sejdulânî, de la ville de Ramla. »

[1] Voir Pinsker, *Likkoutè Kadmoniyyot*, p. 26.

[2] *Disputatio pro religione Muhammedanorum adversus christianos*, éd. E. J. van den Ham, Leyde, 1890.

Les *Binjaminiyya* sont les partisans de Benjamin al-Nehâwendî, en supposant qu'il en ait réellement eu. Les écrivains mahométans ont, en effet, l'habitude de parler souvent des idées d'un seul individu comme si elles avaient appartenu à une secte entière, afin qu'ils retrouvent ainsi, pour le nombre de sectes, le chiffre indiqué par la tradition. En tout cas, il ressort des observations d'Abou-l-Fadhl que, malgré son aversion pour les anthromorphismes, Benjamin al-Nehâwendî n'était pas un penseur du genre des Motazales, mais un esprit extravagant formé par l'influence perse. Les conceptions de Malik [1] dénotent aussi une influence gnostique.

Abd-al-Kâhîr al-Bagdâdî, dans son ouvrage précité, montre que d'autres influences étrangères ont encore agi sur les esprits juifs. Nous savons déjà par le gaon Saadia [2] que la doctrine de la métempsycose avait des partisans parmi les Juifs de son temps [3]. Al-Bagdâdî [4] nous apprend qu'il y avait des Juifs qui essayaient de prouver la métempsycose par les passages de Daniel relatifs à Nabuchodonosor (Daniel, IV).

II

LE DROIT DE SUCCESSION JUIF DANS LES PAYS MUSULMANS.

Pour se rendre un compte exact de la situation des Juifs et du judaïsme dans les pays de l'Islam, il importe de savoir dans quelle mesure les souverains musulmans prenaient en considération les institutions judiciaires purement juives. C'est pourquoi, il nous paraît intéressant de donner ici quelques indications sur le droit successoral juif dans ces régions.

Une tradition rapportée par Al-Buchârî [5] est ainsi conçue : « Le Prophète dit : le musulman ne peut pas hériter de l'infidèle, ni l'infidèle du musulman. » Cette prescription s'explique certainement par ce fait que, d'après la conception musulmane, des rapports assez étroits pour justifier le droit de succession ne peuvent exister qu'entre sectateurs de la même religion. C'est cette même

[1] Ce personnage est certainement identique avec Malik Armalî mentionné dans Graetz, *Gesch. d. Juden*, V, 506.
[2] *Amânât*, éd. Landauer, 207.
[3] Voir W. Bacher, *Die Bibelexegese der jüd. Religionsphilosophen*, p. 41, note 4.
[4] Voir Appendice I.
[5] Mawârîth, n° 25; Al-Tirmidhî, II, p. 13.

conception qui a fait décréter qu'un *zindîk*, qui, d'après la remarque d'al-Kastalânî, n'appartient à aucun culte, ne peut ni hériter ni avoir d'héritier. La même loi est applicable à un Juif converti au christianisme, parce qu'il a renoncé à une religion qui lui assurait certains droits reconnus pour en embrasser une autre à laquelle l'islamisme ne reconnaît pas les mêmes droits. Un musulman se convertit-il, les biens qu'il a acquis après sa conversion deviennent la propriété du fisc. Quant à la fortune qu'il possédait déjà quand il était encore musulman, les jurisconsultes sont en désaccord sur ce qu'elle devient. D'après Schafiî, le fisc se l'approprie également, tandis qu'Abou Hanîfa l'attribue aux parents musulmans [1].

Mais s'il est vrai que mainte disposition judiciaire a été inspirée par cette conception que le droit d'héritage dépend des croyances religieuses, il n'est pas moins vrai que plus d'un pieux musulman ne renonçait parfois qu'avec regret à l'héritage d'un infidèle. Aussi la tradition relative au droit de succession, qui naquit à une époque où l'action de la religion était prépondérante, rencontra-t-elle peu à peu des contradicteurs. Sans doute, beaucoup continuèrent à s'en tenir à l'ancienne loi, s'appuyant encore sur une autre tradition qui défendait aux adeptes de deux religions différentes d'hériter les uns des autres [2]; mais les novateurs avaient également une tradition en leur faveur, à savoir que l'islamisme pouvait être développé, mais non amoindri [3]. Ils appliquaient cette sentence à la fortune des musulmans et en concluaient qu'il leur était permis d'hériter d'un infidèle. Mouawiya engageait les kâdis à se conformer à cette dernière manière de voir.

Il va sans dire que le fisc ne se désintéressait pas non plus de la fortune des Juifs, et que sa conduite à leur égard, inspirée par les fetwas des savants, variait souvent. Il est question de ces variations dans l'important et gros ouvrage *Al-ṭabakât al-kubra* [4], de Tâg al-Dîn al-Subkî. Celui-ci rapporte que les Juifs demandèrent à Saladin qu'on prît en considération, dans toutes les affaires qui les concernaient, leur droit coutumier [5] qu'appliqueraient leurs chefs religieux. C'étaient, en effet, ces derniers qui jugeaient habi-

[1] Al-Kastalânî, au paragraphe *Fachr al-Dîn al-Râzî*, dans Mafâtîh al-geyb, éd. Boulacq, III, p. 229.

[2] Dans Al-Tirmidhî, II, p. 14 : לא יהוארת אהל מלתין.

[3] Il est possible que ce principe soit une modification de cette idée que la foi peut être fortifiée, mais non affaiblie : אלאירמאן יזיד ולא ינקץ (îman, n° 34); Abou-l-Leyth al-Samarkandî, *Bustân al-Arifîn*, éd. du Caire, 1303, p. 187.

[4] Voir Appendice II.

[5] עאדה. Voir, pour ce terme, Goldzieher, *Die Zahiriten*, 206.

tuellement leurs différends, et les droits de succession étaient réglés chez eux par leurs propres lois, sans que nul étranger intervînt. Se trouvait-il parmi les héritiers un mineur ou une personne disparue, la part qui leur revenait était sauvegardée par les administrateurs juifs. Ils prièrent donc le sultan de les autoriser à conserver ces coutumes. Saladin invita alors les imâm à lui exposer, dans un rapport, quelle suite pouvait être donnée à cette demande d'après l'école de Mâlik et celle de Schafiî. Le mâlikite Abou-l-Tâhir ben Auf al-Iskandarî et le schafiite Abou-l-Tâhir al-Salafî répondirent tous deux que les procès des Juifs et des chrétiens devaient être réglés par leurs propres juges chaque fois que les deux parties sont d'accord à ce sujet. Le juge musulman n'avait à en connaître que dans le cas où les parties se présenteraient devant lui, et alors il jugerait conformément aux prescriptions du Coran[1]. De même, pour la part d'héritage revenant au mineur ou à la personne disparue, ce sont les chefs religieux des intéressés qui en prendraient soin, et nullement les juges musulmans. Telle fut l'avis des contemporains de Saladin. D'après Ibn al-Subkî, Mohamet al-Isbahânî n'admit pas cette manière de voir. Comme le rapporte son fils, il traita la question dans son livre *Kaschf al-Ghoumma an mirâth ahl al-dhimma*, où il dénie, en général, à Abou-l-Tâhir al-Salafî l'autorité nécessaire pour émettre un fetwa, et déclare que la consultation précitée est absolument erronée. Il composa son livre sur les droits d'héritage des *Ahl al-dhimma* à l'occasion du fait suivant. Un Juif mourut, laissant une veuve et trois filles. On demanda alors à Mohamet al-Isbahânî si le fisc pouvait s'approprier l'héritage, à l'exception du huitième, destiné à la veuve, et des deux tiers, destinés aux trois filles. En effet d'après le Coran[2], deux tiers de la succession reviennent aux filles, s'il y en a plus de deux, et un huitième à la veuve, le reste appartient aux parents mâles du défunt. En l'absence de parents mâles, le fisc paraît avoir réclamé ce reste. Il semble que ceux qui adressèrent cette consultation à al-Isbahânî demandèrent s'il fallait étendre cette prescription aux Ahl al-dhimma. Celui-ci répondit affirmativement et écrivit alors l'ouvrage en question.

Ce livre rapporte aussi un fetwa d'Izz al-Dîn al-Kinânî, qui défend également au Trésor de se mêler des affaires de succession des Ahl al-dhimma, dans le cas où les héritiers veulent se conformer, pour le partage de la succession, à leurs propres coutumes. Al-Isbahânî n'est pas de cet avis. On ne peut même pas prétendre,

[1] Soura v, 46.

[2] Soura iv, versets 10-11. En expliquant ce passage, Mafâtîh, III, 224, rapporte un récit qui est imité du passage de Nombres, xxvii, 1-11.

dit-il, qu'Al-Kînânî en décida ainsi parce qu'il s'agissait du cas particulier d'un renégat, qui, d'après quelques jurisconsultes, ne peut pas avoir des musulmans pour héritiers, ou parce que la succession ne devait revenir qu'aux parents très proches, car il n'était nullement question de tout cela dans la demande adressée à Saladin. Il s'agissait simplement de savoir s'il fallait accepter la prétention, émise par les héritiers, de régler la succession d'après leurs lois particulières. Al-Kinânî répondit affirmativement, mais al-Isbahânî déclare son opinion fausse.

On voit que s'il y avait des jurisconsultes qui étaient d'avis de laisser les rabbins se prononcer d'après leurs lois dans les affaires de succession des Juifs, d'autres prétendaient que les Juifs devaient être soumis aux règles du droit successoral musulman et déclaraient licite, dans certains cas, le prélèvement d'une part importante de l'héritage au bénéfice du Trésor.

MARTIN SCHREINER.

APPENDICE.

I

Al-Bagdâdi.

F° 4 *a.*

והדא אלקול מע קול אלכעבי פי תפסיר אמה אלאסלאם ינתקץ בקול אלעיסויה מן יהוד אצבהאן פאנהם יקרון בנבוה נבינא מחמד צלע"ם ובאן כל מא גא בה חק ולכנהם זעמוא אנה בערת אלי אלערב לא אלי בני אסראייל וקאלוא אוצא מחמד רסול אללה ומא הם מעדודין פי פרק אלאסלאם וקום מן שארכאניה אליהוד חכוא ען זעימהם אלמעדוף בשארכאן אנה קאל אן מחמד רסול אללה אלי אלערב ואלי כאיר אלנאס מא כלא אליהוד ואנה קאל אן אלקראן חק וכדלך אלאדאן ואלאקאמה ואלצלואת אלכמס וציאם שהר רמצאן וחג אלכעבה כל דלך חק גיר אנה משרוע עלי אלמסלמין דון אליהוד ורבמא פעל דלך בעץ אלשארכאניה תטוע פהולא אלעיסויה מן אליהוד מע טאיפה מן אלשארכאניה קד אקרוא בשהאדה אן לא אלה אלא אללה ואן מחמדא רסול אללה ואקרוא באן דינה חק ומא הם מע דלך מן אמה אלאסלאם לקולהם באן שריעה אלאסלאם לא תלזמהם.

Ibidem, f° 103 *b*.

וקאל בעץ אליהוד באלתנאסך וזעם אנה וגד פי כתאב דאניאל אן אללה תעאלי מסך בכת נצר פי סבע צור מן צור אלבהאים ואלסבאע ועלבה פיהא כלהא תם בעתה פי אכרהא מוחדא.

II

Extrait du *Tabakât al-Kubrâ* de *Tâg al-Dîn Ibn al-Subkî*.

Ms. de Leyde, II, f° 151.

דכר אסתפתא וקע פי זמאן אלחאפט אבי טאהר. ומן בנא הדה אלפתיא אן אליהוד קבחהם אללה רפיוא קצדה אלי אלסלטאן צלאח אלדין רחמה אללה אנהוא פיהא אן עאדתהם יזל בגמל אמורהם עלי מא יראה מקדם שריעתהם פהם יתחאכמון אליה ויתואדהון עלי חסב שריעתהם מן גיר אן יתרצהם פי דלך מתרץ ואן כאן פי אלורהה צגיר אוגאיב כאן אלמחתאט על נציבהב מקדמהם וסואלהם חמל אלאמר עלי אלעאדה פכתב אלסלטאן מא נצה לידכר אלסאדה אלאימה ופקהם אללה מא ענדהם עלי מדהב מאלך ואלשאפעי רצי אללה ענהמא פכתב אבו אלטאהר אבן בוף אלאסכנדרי אלמאלכי וגמאעה וכתב אלחאפט אבו טאהר אלסלפי מא נצה : אלחכם בין אהל אלדמה אלי חאכמהם אדא כאן מרציא באתפאק מנהם כלהם ולים לחאכם אלמסלמין אלנטר פי דלך אלא אדא אתאה אלפריקאן והו אלה מכיר כמא פי אלתנזיל פאן גאוב פאחכם בינהם או אערץ ענהם ואמא מאל אלגאיב ואלטפל פהו מרדוד אלי חאכמהם ולים לחאכם אלמסלמין פיה נטר אלא בעד גרחה בבינה עליה וכיאנה שאהרה ובאללה. וכתב אחמד בן מחמד אלאצבהאני קלת וקד דכר אלשיך אלאמאם אלואלד רה הדה אלפתיא פי כתאבה אלמסמי כשף אלגמה ען מיראת אהל אלדמה וחכי כטוט אלגמאעה כלהם ודכר אנה וקף עליה אחצרה לה בעץ אלשהוד ליסתפתיה פי הדא אלמעני קאל אלואלד פאן כאנוא זורה פהם גריקון פי אלתזויר ואלא פנתכלם עליה תם תכלם עלי כלאם ואחד ואחד אלי אן אנתהי אלי אלסלפי פקאל ואמא אלסלפי גליל וחאפט כביר ומא לה וללפתוי ומא ראית לה פתוי גיר הדה ומא... כאן ינבגי לה אן יכתב פאן לכל עמל רגאלא וקולה בתכיירה אלחאכם פי אלחכם בינהם הו אחד קולי אלשאפעי ולעלה למא באלאסכנדריה ולים פיהא אלדאך אלא מדהב מאלך ונטרה פי אלפקה קלית או מפקוד אעתקד אן אלרגח עגד אלשאפעיה אלתכיר כאלמאלכיה ואלצחיח עגד אלשאפעיה וגוב אלחכם לקולה תעאלי ואן אחכם בינהם ממא אנזל אללה וקולה פי מאל אלגאיב ואלטפל לעלה תקליד וחסן טן במן קאלה מן אלמאלכיה אמא אלשאפעיה אלדין מתמדהב במואהבהם פלם יקל בה אחד מנהם אנהי. וסבב תצניף אלואלד רה הדא אלכתאב אנה ורדת עליה פתיא פי דמי מאה ען זוגה ותלאת בנאת הל לוכיל בירת אן ידעי במא בקי ען תמן אלזוגה ותלתי אלבנאת פימא לבירת אלמאל אלמסלמין ויחכם אלקאצי

בדלך פכתב אן לה דלך וצנף פיה אלכהאב אלמלכור ולכר פיה אן
אלאסתפתא רפע אלי אלשיך עז אלדין אבן אלכינאני עלי צורה אכרי והי
למי מאת ולכלף ורחה יסתועבון מיראהה עלי מקתצי שריעתהם פאראד
וכיל ביה אלמאל אלתערץ להם פכתב אבן אלכינאני ליס לוכיל ביה
אלמאל אלתערץ ואלחאלה הדה. קאל אלשיך אלאמאם פאן כאן מסתנד
אלכינאני אלרד או תוריה דוי אלארחאם פהו לם ילכר לה פי אלסואל
תעיין אלורחה באל קאלוא עלי מקתצי שריעתהם וגאז אן יכונוא ירון
תוריה ורחה ואסתיאבהם ממן יגמע אלמסלמון עלי עדם תוריהם ואן
כאן מסתנדה פכאד ביה אלמאל פאלמתאכרון אנמא קאלוא דלך פי אלרד
ולוי אלארחאם והו לם יסאל ען דלך בל אטלק אלסאיל סואלה פשמל
דלך וגירה ואן כאן מסתנדה תקריהם עלי מקתצי שריעתהם פליס לה כלף
מן אלשאפעיה יקול בה קאל פגואבה כטא עלי כל תקדיר יפרץ קאל
וחצרת אלי פתיא עליהא כטוט אבבעה מן אלשאמיין באלנמל עלי מקתצי
מואריהם קאל והו אטלאק לא ימכן חמלה עלי וגה מן וגוה אלצואב
אלא באן ירא אלא כלף ורחה מסתועבין במקתצי שריעה אלאסלאם
ולם יתראצוא אלינא פלא יתערץ אליהם פי קסמתהם ואטלאק תלך
אלפתאוי ואראדה הדה אלצורה אלכאצה כטא ותגהיל ואגרא באלגהל.

DEUX LETTRES DE SIMÉON BEN JOSEPH

(EN DURAN DE LUNEL)

Tout le monde connaît l'histoire de la lutte qui s'éleva, au commencement du XIVe siècle, dans les communautés juives du midi de la France, entre les partisans et les adversaires des études philosophiques. A l'instigation d'Abba Mari, de Lunel, Salomon ben Adret, de Barcelone, la plus haute autorité rabbinique du temps, intervint dans le débat, en se prononçant, après de longues tergiversations, contre ces études : l'excommunication fut lancée contre ceux qui étudieraient les sciences avant l'âge de vingt-cinq ans. Cette mesure provoqua une contre-manifestation; à Montpellier, l'excommunication fut lancée contre ceux qui s'opposeraient à ces études. On n'ignore pas que c'est Abba Mari, dans son *Minhat Kenaot*, qui nous a conservé les pièces de la première partie du débat, les lettres et pamphlets qui ont provoqué et suivi l'excommunication de Barcelone. Mais je ne puis renoncer à l'espoir qu'on ne finisse par découvrir la collection manuscrite des lettres et pamphlets relatifs à la contre-excommunication de Montpellier. Ces documents jetteraient une vive lumière sur l'histoire de la littérature et de la culture intellectuelle des Juifs du midi de la France, comme l'a fait le *Minhat Kenaot*. Nous savons qu'Abba Mari avait formé lui-même le projet de réunir dans une seconde collection l'histoire du mouvement déterminé par la contre-excommunication de Montpellier [1]. Il n'a sans doute pas été le seul à concevoir ce projet littéraire, car il est avéré que sa collection des écrits concernant l'excommunication de Barcelone n'a pas été unique non plus. Il semble, au contraire, que dans les

[1] *Minhat Kenaot*, éd. Bisliches, 176 : מפני שדעתינו לחברו בחבור אחד עם שאר הכתבים והקונדרסין אשר הגיע אלינו מגדולי ארץ פרנ[נ]יאן ועד מרסיליא כדי להיות לאוה ולירושה לכל באי עולם... וכשנהיה בשעת פנויה בעז"ה נשתדל לחבר הכל ולהיות הענין רשום בכתב אמת ונכתב בספר.

deux principaux foyers de ce mouvement, à Montpellier comme à Barcelone, on ait formé divers recueils contenant tous les documents relatifs à cette lutte. Nous savons même qu'à Perpignan, Joseph ben Pinhas Hallévi, probablement fils du poète Don Vidal Profet, avait pris à tâche, bien avant Abba Mari, de réunir tous ces écrits [1]. Salomon ben Adret lui-même [2] prit soin de recueillir dans ses archives la collection à peu près complète des documents de ce différend. De même, son disciple, Simson b. Méïr de Tolède [3], jeune homme de caractère énergique et ardent, qui avait prêté un appui efficace à un petit-fils de Maïmonide (peut-être David b. Abraham [4]), en Castille et dans la Navarre, avait entrepris de rassembler tous les documents intéressant la lutte où son maître était engagé.

Une telle collection des écrits de polémique qui ont précédé et suivi la contre-excommunication de Montpellier nous eût montré au premier plan de l'action une personnalité qui est restée trop dans l'ombre par suite de la perte de ces documents, je veux parler de Siméon ben Joseph En Duran de Lunel. En effet, dans la seconde partie de ces événements dramatiques, c'est Siméon ben Joseph, bien plus qu'Abba Mari, qui joue le principal rôle. L'existence d'une collection de ce genre, où on rendait justice à l'œuvre d'En Duran, est attestée par le remarquable fragment du ms. d'Oxford 2218, 2° (Pococke, 2803), où nous trouvons trois écrits composés par Siméon à l'occasion de cette lutte, si féconde en incidents, et qui semblent empruntés à une collection manuscrite encore inconnue [5].

Ce fut le grand mérite de Siméon ben Joseph d'avoir osé réfuter, dans un écrit de polémique qui, du coup, illustra son nom, le grand talmudiste de Perpignan, la plus haute autorité parmi les Juifs du midi de la France, Menahem Méïri ou Don Vidal Salomon. De même que Yedaya Penini entreprit de rompre lui-même une lance en faveur de la science et surtout de la philosophie, en adressant sa fameuse lettre à Salomon ben Adret, ici c'est un talmudiste, armé de son érudition et paré de l'éclat de sa célébrité, qui défend le Talmud contre le parti qui, à Montpellier, opposa une contre-excommunication à l'édit anti-scientifique de Barce-

[1] *Ibid.*, n° 19, p. 59. Cf. Renan-Neubauer, *Les Rabbins français*, 662, 724 et suiv.

[2] *Ibid.*, n° 66, fin, p. 138 et 140.

[3] *Ibid.*, n°s 67 et 69, p. 138 et 140.

[4] Cf. H. Brody, מטמוני נסתרים, p. 8, dans קובץ יגל יד, IX.

[5] Voir la fin de ce fragment : נשכמדת תשובת קונדרס החכם וטופס מאמריו בענין האדרבה.

lone. Il s'agissait d'affaiblir l'appui moral qui venait ainsi renforcer des adversaires. Abba Mari lui-même confia ce soin à son lieutenant Siméon b. Joseph, qui, dans sa réplique [1], intitulée « Pectoral », sut combattre pied à pied l'argumentation de Méïri et présenter la mesure prise par Ben Adret comme une œuvre de salut nécessaire.

La seconde lettre de Siméon, que je publie ici pour la première fois avec sa troisième lettre, montre aussi de quelle importance fut son intervention dans la question de la contre-excommunication de Montpellier. C'est seulement par cette lettre, adressée à Ben Adret, que nous apprenons que ce fut Siméon b. Joseph qui détermina Ben Adret et les co-signataires de son excommunication à se prononcer ouvertement et décidément contre les auteurs de l'excommunication de Montpellier et qui provoqua l'échange de ces nombreux écrits de polémique avec les auteurs de ce dernier édit. Il comprit qu'il fallait avant tout que Ben Adret affirmât catégoriquement son respect pour Maïmonide pour mettre à néant les malentendus réels ou intentionnels et les calomnies de ses adversaires. De même qu'au début de la controverse, les assertions injurieuses de Ben Adret sur Jacob b. Abba Mari Anatoli et son *Malmad* [2] avaient provoqué la colère des Tibbonides, ses parents, et de Jacob ben Makhir, de même on suscita des adversaires à l'excommunication de Barcelone en répandant le bruit qu'il était question de lutter contre Maïmonide et ses écrits [3]. Rien ne montre mieux la célébrité croissante du nom de Maïmonide dans le siècle qui suivit sa mort que ce simple fait, à savoir que la seule nouvelle d'une attaque possible contre Maïmonide suffit pour faire partir en guerre contre l'excommunication de Barcelone. En tête de la formule d'excommunication [4] qui de Montpellier fut opposée à celle de Barcelone, il fut dit, en conséquence, que tous ceux qui parleraient en termes irrévérencieux de Maïmonide et de ses écrits encourraient l'ana-

[1] חשן משפט, édité par nous dans la *Jubelschrift* de Zunz, תפארה שיבה, p. 142-174. Le fait que la lettre de Méïri ne se trouve pas dans le ms. du מנחת קנאות de l'Ospicio dei Neophiti de Rome, comme l'établit M. Neubauer dans *Jewish Quarterly Review*, IV, 698 et suiv., a déjà été mentionné par nous dans *Jubelschrift*, p. 149, note 29; j'ai publié moi-même des corrections de mon édition dans les *Göttinger gelehrte Anzeigen*, 1885, n° 11, p. 457 et suiv.

[2] Cf. *Jubelschrift*, p. 148, note 27,

[3] Ben Adret, dans sa réponse à En Duran, מנחת קנאות, n° 89, p. 166, dit lui-même : ואשר החפיאו עלינו דברים לשבר את האזנים ולסמא את העינים כי דברנו ברב הגדול רמב"ם ז"ל וכפריו.

[4] Dans la lettre des six co-signataires de l'excommunication de Montpellier, *ibid.*, n° 78, p. 150, nous trouvons les mêmes termes que chez Siméon ben Joseph : פתח דברי החרם ההוא : כל אשר יטיח כלפי הרב מורה צדק החכם הגדול רמב"ם ז"ל.

thème. De même, la troisième disposition [1] de la formule d'excommunication semblait porter qu'on excommunierait tous ceux qui n'auraient pas permis à leurs enfants d'étudier la physique et la métaphysique avant leur 25e année. Vainement on avait fait une exception à Barcelone en faveur de Galien ou, comme on disait chez les Juifs de ces contrées, de Gamaliel [2], c'est-à-dire en faveur de la médecine. Le gouverneur de Montpellier voulait que l'étude des sciences continuât à favoriser, comme il le croyait, la conversion des Juifs au christianisme [3]. Jamais on n'avait envisagé auparavant à Montpellier la possibilité d'une excommunication. Du reste, il n'était permis d'excommunier qu'avec l'autorisation du roi [4]. Préalablement, il fallait aussi, selon le statut de la communauté, que l'unanimité des membres de l'Administration se fût prononcée à ce sujet; une seule voix protestataire suffisait pour annihiler l'excommunication [5]. Mais après l'excommunication de Barcelone, on ne tint pas compte du statut de la communauté, et, à la pensée qu'il s'agissait de lutter en faveur de Maïmonide, on fit violence aux représentants de la communauté. On s'était assuré l'autorisation des autorités en insinuant secrètement au gouverneur royal qu'il était dans l'intérêt bien entendu du christianisme de s'opposer à ces attaques du fanatisme judéo-hispanique [6]. Trois mois auparavant, les amis de la philosophie et de l'allégorie s'étaient déja réunis à Montpellier pour faire, en trois congrès philosophiques, des conférences publiques sur des écrits de métaphysique anciens et nouveaux [7]; c'était là une sorte de protestation contre leurs adversaires. Siméon ben Joseph et son parti avaient

[1] Je conclus cela du n° 73, p. 142 : והאדון ברוב ישרו לא הרשה אותם כ"א מן החרם השלישי.

[2] Voir Kaufmann, *Die Sinne*, p. 7, note 12, et *Jubelschrift*, p. 147, note 26.

[3] *Minhat Kenaot*, n° 73, p. 142 : מפני שזה יהיה סבה ונעילת דלת שלא ישוב לדת הנוצרים שום יהודי.

[4] *Ibid.*, n° 50, p. 106, l. 14 : ולא נתן לנו רשות לנדות ולהקלות [l. ולהלקות] רק ברשות אדונינו המלך.

[5] *Ibid.*, n° 73, p. 142 : ויש לנו הסכמה ידוע בכח חרם אפילו הברורים אינם רשאים לנדות ולהחרים ולגדור שום גדר כי אם בהסכמת כולם ואפ' כדבר נוצודה לא רובם. De même, Siméon ben Joseph écrit à Ben Adret : להחרים שום אדם בלתי הסכמת כל הנאמנים אין לאל ידינו. Dans n° 73 du *Minhat Kenaot*, l. 2, je corrige ולא ידעו en ולא ידע; l. 4, אשר ישיל en אשר יציל את בנו en את בנו; l. 9, רוב הברורים en רוב הבחורים; l. 12, שנתעצמנו en שנתעצמו. Dans le *Letterbode*, IV, 160, M. Neubauer n'a indiqué aucune de ces rectifications.

[6] C'est ainsi que je comprends les paroles de Siméon ben Joseph : התעימו דברים לא נתנו ליכתב כל שמעיו תצלנה אזניו.

[7] Cf. dans la lettre des Six, p. 150 : ומדי שבת בשבתו יעל(ה)[ו] בית אל להתעסק בנסתרות ובנגלות נער וזקן ויום ויום ידרושון. Voir *Jubelschrift*, p. 148, n° 27.

cru devoir s'abstenir de protester. Mais maintenant que ses adversaires procédaient à des mesures aussi illégales que dangereuses, il ne pouvait plus garder le silence, sous peine d'être accusé de mollesse. Ben Adret ne pouvait s'en tenir à l'excommunication qu'il avait prononcée; il devait proclamer l'édit de Montpellier nul et sans effet et s'associer à la contre-excommunication signée par environ 70 personnages influents de Montpellier, ayant à leur tête Abba Mari et Siméon ben Joseph. Une déclaration aussi nette de Ben Adret déterminerait beaucoup d'hésitants à adhérer à la contre-excommunication et à se ranger ouvertement du côté de Ben Adret et de ses amis. Dans un appendice, Siméon résume encore une fois les arguments propres à enlever à l'excommunication de Montpellier la moindre apparence de droit et de valeur.

De même que, seul avec ses cinq co-signataires[1], Siméon ben Joseph avait entrepris de soulever toutes les communautés, jusqu'à Barcelone, contre l'édit de Montpellier, de même il entra seul en lice pour amener Ben Adret et les gens de Barcelone à se prononcer contre leurs adversaires. Son appel ne resta pas sans écho. Ben Adret déclara, en effet, qu'il n'avait pas eu la moindre intention hostile contre Maïmonide et ses écrits, qu'il tenait en haute vénération[2], et il combattit l'excommunication de Montpellier en reproduisant en partie les arguments de Siméon[3]. Outre cette déclaration, directement adressée à la communauté de Montpellier, comme Siméon l'avait désiré, il parvint encore de Barcelone d'autres lettres, conçues dans le même sens. Ainsi, le beau-frère du prince Calonymos b. Todros de Narbonne, qui s'appelait Es Capat Malit ou Moïse ben Isaac Hallévi[4], écrivit en même temps à Abba Mari et à Siméon[5] et ensuite à Siméon tout seul[6]; Salomon

[1] Renan-Neubauer, p. 686, se trompe quand il dit : « Les trois derniers sont probablement des rabbins espagnols. » Il faut en excepter Ben Adret; voir *ibid.* Salomon ben Nehémia Avignon apparaît déjà avec les trois premiers signataires et les vingt-cinq de Montpellier.

[2] *Minhat Kenaot*, n° 82, et *Isr. Letterbode*, V, 53 et suiv.

[3] M. Neubauer, dans *Rabbins français*, p. 686, et *Letterbode*, V, 79, considère cette assertion de Ben Adret comme inédite, lorsqu'en réalité dans *Minhat Kenaot*, n° 83, p. 156, elle se trouve imprimée à partir de la ligne 14 על אשר עשו מנדיכם, jusqu'à la fin de la page.

[4] Renan-Neubauer, *Rabbins français*, p. 726 et suiv.; cf. *Letterbode*, IV, 160.

[5] Dans *Minhat Kenaot*, n° 84, p. 160, au lieu de ר' שמואל, il faut lire ר' שמעון; cf. Renan-Neubauer, p. 687. Ici, les mots בן כבוד הישיש הנעלה (לה') ר' יוסף ז"ל מונפש"לור nous apprennent que Joseph, père de Siméon, était déjà mort à cette époque.

[6] *Ibid.*, n° 85, où le dernier mot de ר' משה הלוי ירושלים n'est qu'une répétition erronée du premier mot du début de la lettre ירושלים הבנויה. On s'adresse à Siméon en ces termes : בעל בעמינו גדול מרבן שמו אנ[ד]ן דלונזל י"ץ.

Gracian écrivit à En Duran, *alias* Siméon ben Joseph [1], et à En Astruc, *alias* Abba Mari, et Ben Adret lui-même écrivit à Siméon, à qui il s'adresse avec une respectueuse déférence [2].

Pendant cet échange de lettres, la communauté de Montpellier était devenue, presque sans s'en douter, la victime de l'édit de proscription préparé de longue main par Philippe-le-Bel. Dès 1293, par suite de la renonciation de Bérenger de Frédol, évêque de Maguelone, elle était passée au pouvoir de la France, du moins pour la partie des habitants juifs établis dans le quartier de Montpellieret [3]. Jayme de Majorque et Philippe-le-Bel y comptaient le même nombre de sujets. La protestation de Jayme [4] n'eut d'autre effet que de retarder de trois mois l'expulsion des Juifs de Montpellier. Les deux souverains, l'oncle et le neveu, s'étaient entendus rapidement, du moment qu'il s'agissait de partager les dépouilles des Juifs [5]. A l'époque où le sort des Juifs de Montpellier était encore indécis, il semble que Siméon b. Joseph émigra à Aix [6]. Peut-être Siméon ben Joseph se décida-t-il à se fixer à Aix parce qu'il professait les mêmes idées que le rabbin de cette ville, Abraham ben Joseph ben Abraham Barukh ibn Neriya [7], qui avait aussi engagé Ben Adret à lancer son excommunication [8]. Mais, en quittant Montpellier, il ne fit que devancer les autres habitants juifs, qui durent tous prendre le chemin de l'exil. Les plaintes des fugitifs parvinrent jusqu'à lui. Ayant appris qu'une grande partie de la communauté avait obtenu de la bienveillance de leur ancien seigneur, le roi de Majorque, le droit de s'établir à Perpignan, qui faisait partie de ses domaines, il ne put se résigner plus longtemps à rester dans sa retraite. La communauté de Montpellier, son génie, sa Muse ou, selon l'expression du poète juif, la colombe de Montpellier, lui apparut pour lui reprocher son infidélité avec des accents plaintifs.

[1] *Ibid.*, n° 87. Salomon Gracian est le שלמה בר משה חן du n° 83. Il s'adresse à Siméon en ces termes : הפטיש החזק החכם הנכבד השוע הנעלה הוא אנדוראן דלונייל.

[2] *Ibid.*, n° 90 : חכם חרשים ונבון לחשים וקודש קדשים השוע הנעלה והגדול מבצר עוז ומגדול אנדוראן דלונייל מונפשלייר יעזרהו האל.

[3] Voir Kahn, *Revue*, XIX, 264, note 1, et Saige, *Les Juifs du Languedoc*, p. 102.

[4] *Ibid.*, 92, note 2.

[5] Voir le contrat de partage, *ibid.*, 312-14.

[6] *Minhat Kenaot*, n° 44, au lieu de מעיר דמים הנקרא אריגש, il faut lire מעיר המים הנקרא איר"גש.

[7] *Ibid.*, p. 115 : בראש בעיר המים המכונה איי"גש כי שם לפנים קדושי ארץ ומיוחסים גדולים ונכבדים גם היום יושבים שם ושם חכם גדול ותיק מרנא ורבנא ר' אברהם דאיר"גש. cf. Neubauer, *Revue d. Ét. juiv.*, XII, 87 et 91.

[8] *Ibid.*, n° 44.

Le souvenir des divisions intestines de la communauté l'engagait bien à parler des causes de cette catastrophe, mais il n'osait proférer aucune parole de blâme quand il songeait aux terribles épreuves auxquelles étaient exposés les malheureux exilés de cette communauté, naguère si florissante. La pitié qu'il ressent pour eux est d'autant plus grande qu'il n'y a aucune espérance de salut. Toutes les communautés dont on aurait pu naguère solliciter l'appui étaient frappées du même coup. Lunel, autrefois l'oracle de tous ceux qui étudiaient la Loi, le refuge de tous les persécutés, n'existait plus comme communauté. La populeuse communauté de Béziers, si renommée pour son érudition et sa bienfaisance, avait disparu dans la catastrophe générale. Narbonne, cette ville qui fut naguère l'orgueil du judaïsme et le foyer de la science juive, avait péri avec la maison de ses princes et était vide de ses habitants. Alors le poète voit, comme dans un tableau vivant, les exilés errant sans secours, mourant de faim sur les chemins, jeunes et vieux, riches et pauvres. Troublé, éperdu, il abaisse ses regards vers la terre, l'esprit tourmenté par mille questions qu'il voudrait adresser au Destin. C'est encore la voix de la colombe qui lui rend le sang-froid et le calme : « Il ne faut pas essayer de pénétrer le secret des arrêts de la Providence : sûrement c'est une faute qui a dû être expiée; seule une prière fervente doit jaillir de tous les cœurs oppressés, pour que les malheureux fugitifs soient de nouveau réunis et reviennent aux sentiments de piété et aux mœurs pures de leurs pères, à l'étude de la Loi, afin que leurs fautes leurs soient pardonnées et qu'ils puissent rentrer dans leur patrie. » Pour rejoindre à Perpignan ses anciens frères d'armes, maintenant ses compagnons d'infortune, Siméon ben Joseph est heureux de quitter sa nouvelle résidence d'Aix. Ceux-ci, espère-t-il, pourront facilement lui assurer l'accès de cette ville, où naguère son père put se croire en sûreté sous la protection du roi de Majorque[1]. Comme une plainte sourde et comme un sanglot comprimé, résonne dans sa missive le souvenir de l'émotion produite en lui par la lutte engendrée par l'excommunication de Barcelone et celle de Montpellier. Nous ne savons s'il rejoignit à Perpignan Abba Mari, mais il est peut-être permis d'émettre l'hypothèse que dans le procès en divorce d'un fils de Siméon ben Joseph, Bondia Duran[2], Abba Mari figura comme président du tribunal rabbinique d'Arles.

[1] La traduction dans *Les Rabbins français*, p. 700 : « Où son père a enfin trouvé un pouce de terre pour le lieu de son repos, » provient de ce que cet ouvrage a mal compris la fin de la lettre de Siméon.

[2] Voir Neubauer, dans *Revue*, XII, 88-89.

La lettre d'En Duran à Menahem Méïri a été publiée par moi pour la première fois dans la *Jubelschrift*, composée en l'honneur du 90e anniversaire de Léopold Zunz. Je suis heureux de pouvoir publier le reste des productions littéraires de Siméon ben Joseph en cette année, qui, au 10 août, a marqué le centenaire de cet écrivain.

DAVID KAUFMANN.

טופס כתב שלח דון דוראן הלוניל לרב הגדול מאור הגולה ר' שלמה בן אדרת זלה"ה על הענין הנז'.

אריה שאג על נוהו ממעונתו יתן קולו. קול שאון מעיר נדחם בחיק נכריה עבודתו וזר פעלו. קול אומר קרא אל אלהיך קום לך דרך ארץ ישראל עבור בגבולו. קול קורא פנו דרך הרימו מכשול מדרך הולך חשכים ואין נוגה לו. לא תהיה זאת לפוקה לפני עור בעצו ישאל ובמקלו ירעם גבורותיו מי לא יתבונן מלך הכבוד הרעים נתן קולו לפני חילו. בת קול יוצאת ואומרת שועלים קטנים מחבלים יהרסו לעלות בהר ה' יראה ענן כבוד קשור בראשו. אל יעפילו עוד ישמרו עלות בהר פן יתגעש עליהם ברעשו. מי יבא אחרי המלך מי לא ייראַ לגשת ונגוע בקצהו ומי מלאו לבו לעשות ולא ישים אשם נפשו. מי אשר חטא והתקצף במלכו ובאלהיו ובפניו לא יענדה כחשו. מי מקדושים יפנה בהריסותיו ולא יעלה באשו וצחנתו בעיני יושב הארץ להבאישו. אמת אהה הוא מלכנו. מלך ישראל קול רעמך ורעם שריט קנאת ה' בלבם נשמע בארצנו. לקול תתך המון דברי אלהים חיים נשא(ר)[נ]ו עינינו. אש קנאתך בהולליט בערה בעצמותינו. אומרת מלך ודלת יראתו על פנינו תסוב ועל צורה. נשאנו אימיך נפונה כעיני עבד לרבו כשפחה ליד גבירה. קומו וקבלו ליד רעוותינו לבל יעשה כן במקומנו כתת הצעירה לפני הבכירה. וכן רבים אשר אתנו הלא הם כתובי' על ספר הישר אדנינו אמרו נבנה על חומת הרב טירה. כחתונו אז כחנו עתה למלחמת שמים מלחמתך לצאת ולבא. נכח ה' דרכנו כל איש ממנו ישלך עליו יהבו. האמנם יצאו אנשים מקרבנו. וידיחו את יושבי עירנו. להשמיע דבר המלך ודתו קמו עמדו. ברעתם ובכחשיהם יפחו בפיהם לחסיר לב ראשי עם הארץ לגליט יתעתדו. בחבלי השוא משכו קצת מן הנמשכים אחריך. באמרת כי תרפת וגדפת בעל המלמד בספרך. ועתה יוסיפו לחטא אמרו הרשעת ארץ פצמתה כנגד הרב הגדול מרנא ורבנא החכם רמב"ם ז"ל, וספריו החצוני' בלעז בלשונם יכזבו כי כמו בספרי יון. אמרת לגנוז עד הגבול יען משפט צדק האמונות נמצא שם מעוז ומעקל.

משפטיך חרצת בספרי הרב קדם זכרו ספר מורה הנבוכים, גם במ"ע מלך תקל"ל. גם אלה טענוים גניזה בסבת חכמת האלהות והטבע בראשם. לא ישָׁמע על פינו והאדמה לא תשם. אמרו אחינו שנאינו מנדינו' מי הוא שבא לרדותנו בתוך ביתנו. גם שם גם ישיש בנו. וכי כביר מצאה ידינו. מה לו להראות גדלתו בפנינו. וילכו במועצו' בשרירות לבם. וישימו בקרבם ארבם. גנבו דעת החכמים הגדולים רוב גברי בני קהלנו ולב קצת הראשים מיוחדים בעם מה מצאו להם עון אשר חטא ביגיעם. ואלה דברי ברית חרמם בזבולם ובתיעתועם. ולמען יאמנו דבריהם כי שלח ידו מורנו עם אנשי מופת היושבים לפניו במשיח ה' ר"מ וספריו. פתח דבריהם כל איש מבני קהלינו אשר ישיח דברים כלפי מעלתו וחבוריו. וכל מוציא דבה על שום מחבר ספר סמכו אחריו. וכל מונע בָּנו מלמוד הטבע והאלהות וחכמת האומות מחמת שום גדר גדרו בפני קהלה אחרת. אפי' הוא [פחות] מבן כ"ה פן ההיה האמת נעדרת. גם בטרם נבין לשמועתך אדנינו. ובטרם תקרב כל החרדה אלינו. החזיקו המתנגדים בתרמיתם לדרוש בהמון מדי שבת בשבת. זה כמשלש חדשים. ג' כתות חוזרות חלילה קוראים בספרים הראשונים ישנים עם חדשים. ואנו ממעשיהם בושים. נעשינו עם יתר נכבדי רוב הקהל כחרשים. אלה עשו והחרשנו לא הטינו אזן לדרשותם. ולא חששנו למנינם ידענו החשאים בנפשותם. אם אולי נמחה בידם לבלתי הפכם העיר לא נסתה ללכת באלה לדמנו יארובו בחרבם עד שהותם. אמנם על דבר החרם לא שקרנו בבריתך. נפשנו נשים בכפנו לכבודך ולכבוד העדה הקדושה קהלתך. גוינו נתנו למכים ושוט לשונם. ולחיינו למורטים בגאותם וגאונם. גם את הארי הכו הדובי' בחרב פיהם נדמה לעליון זה ינחמנו ממעשיהם קמנו ונתעודד, והאצילים רוב נכבדי הקהל בתוכנו ורבים מאנשי הקהל הסכימו עמנו לקנא לאלונ"ו ולתורתו. לצאת בעקבות הרב נועדו לשמור בריתו. גיגרנו במחרימים ובנסכמים עמהם דברנו באזניהם, כי הפרו ברית האלות המוסכמות בבני קהלנו נכתב ונחתם בהם לבלתי החרים לנדותו ולהלקות אם לא בהסכמת כל גברי הקהל הלא בשנאתכם מוסר ה' בזיתם דברי הסכמותינו ואפ' לדבר מצודה להחרים שום אדם בלתי הסכמת כל הנאמנים אין לאל ידנו. ואכ"ו מקום שיש חלול השם וחלול הרב הגדול בנתיב הוישר מדריכנו. הרעותם אשר עשיתם. ואם בדעתכם לכללנו בכלל החרם החרמתם. אדרבה לחוו בשמתא בקללה ובארור אם שלא כדין אותנו קללתם: אין אנו שמים על לב קללתכם, שלנו גדול משלכם[1] והיה ה' לדַין ולמשפט נקרבה לפני כל חכם למען ישפטו בינינו בשלמי הרעה על האלה ועל השבועה, והנה אנחנו מאלמים אלמי ראיותינו הלא בספרתנו לפני כל יודעי דת ודין אשר בקהלות פרובינציא דברי רבות בשיריהם ועצומותינו הגשנו לפניהם לא נפל לבבכם מלבבנו לבלתי השיג גבול הגבלת האמ' אהוב יותר בעיניהם. וגזרת מלך וסגניו

[1] *Baba Mecia*, 84 *a*.

יעגדו כענקים לגרגרותיהם. יורו משפטיך ותורתך בשעריהם, והיה בעבור ספרך גלוי לכל העמים, הכל הולך אחר החתו' לכונתך הרצויה ומאמריך מקוימים. עתה אדוננו אם שדדים באו לך יצדקו בדברם לאמר לא פעלנו לא הטחנו נגד מעלתך דברים. יתנו עדיהם הן הן עדי יהוד נתיהדו למרות עיני כבודך בדרשות ופרוץ גדריך כאלו אינם גדרים. צא הלחם מלחמת מצוה התחלת בה גמור יראת ה' טהורה מיד פריצים חללות שמור. אם לעת כזאת החרש התריש. המאמין בה' לבד לדבר כן לא יחיש. ושמן רוקח בידינו יבאיש, והיתה לנו השתיקה יפה מן הדבור. ופזור גויותינו יותר מן החבור. אל יאמר בן הנכר על יונה של תורה ועל דברי דודים ערבים בפגול הוא כי יבאש. והיתה כל הגלה כלה כמדורת אש. הוי מתחמם כנגד המורדים והפושעים. האלהך להם בחיקש ריבים לנגעים. ראה אתה אבינו כי אין בכח המתנגדים יד לבצר חומת תורתנו הקדושה מציב. אבל יום ויום עושים כונים להעצוב. כי בספרי הפלוסופים ומחברי ספר בכל לב דרושים מזהירים למנוע הנערים מן הטבע והאלהות ינן כי גבהו ונפלאו מהם רצים אחריהם ולא ישיגום. אולי יהטיאו הכונה וצללו במים אדירים ויעלה בידם חרס. ולבבם ידמה ויחשוב כי הציצו ולא נפגעו, ויודעים לטהר השרץ, והשובתם בצדם תמיד אתם רואים מכירי' וכופרי' ארסט"ו ובן רש"ד יוכיחו, כי חכמות אלו אינם ראויות לנערים, וכבר הסכימה דעת הרב לדעתם. ולמדה זה הקצפתם ובעברתכם ארץ נעתם. לא על המלך לבדו העוה לבבכם. כי אם על השם היודע מצפוניכם. וסתרי רוע יצריכם משלמן של הנגלות לנו ולבנינו אנו למדים היש ה' בקרבכם. לחשנו להם ולא אלחישו. ואת קדו' ישראל לא הקדישו. עוד יחם נטויה מחזיקים ברמחים בחנית כחישתן, וקולמוסן יפטירו בשפה יניעו ראש עוסקין בנמוסן, ועתה יבא נא דברך אדנינו באזניהם והביטו אל נחש הנחשת בעקבותיהם. ואולי על חטאיהם יהחרטו ולבבם להם יהאונן. ישיבו להי כבוד יתנו לו תודה בְּהַפְּשׁם חויא דרבנן[1]. יכירו וידעו כל באי עולם כונתך הרצויה. כדי שלא יסמוכו על קיר נטוי גדר הדחויה. הורם מה שידברו כי לא כנגד הרב מורה צדק נתכונת ולא כנגד ספריו גדרת. רק כנגד ספרי יון בחכמת הטבע והאלהות הֶחכמת והֶארת. להוציא מלבם של מוציאי דבה על מורנו ועל סעיהו ואם ידענו שאינך צריך להתנצלו' לפני חכמי הארץ ואצולידה כדי לבייש מי שאין לו דעת ולא תבונה, האמין לקול המלחשים ולנטות שלום כנהר לכל יושביה ולמען ענותך תרבה באור מצותך רחבה למען יחלצון ידידיך לשבטיך ידועים. ורמי הקומה גדועים. אין למגרעים פתחון פה רק בזאת הדבה ברואה [l. ברויה] גלויה ומפורסמת היא לעינים. ובסור הכבה לא ימצאון ידים ורגלים. ימהר אדני יחושה משעהו. אל הקהל חקה אהה ספרו הנכבד בנעם הארו יתארהו. יראו שנאיו ויבשו. ומעטה כרימה ילבשו. ואל יחר לאדני בכתב הקהל

[1] *Sabbat*, 110 *a*.

כתבניתו ראה ועשה כמוהו מראה בהר אל השרידים. למען ירוץ כל קורא בשל רבים ובשל יחידים. ואל יתמה אדני בהגיע אליו כתב המתנגדים ורבו חוהמיו. כי אשר אתנו שלמים וכן רבים ואל תהאו למטעמיו. כִּי׳ נפש מגדולי העיר או קרוב ירדו עבדיך הוסכם. והאדרכה נכתב ונחתם. ויותר מהמה אשר אתם. הסכימו לדעתך מורנו ולבך תשית לדעתם. ולולי הרכיבו כת המתנגדים אנוש לראשונו[1] הוא המושל השר הגדול הממונה מאת אדונינו המלך יר"ה הכניסו דבריהם לפניו. הטעימו דבריהם לא נתנו ליכתב, כל שמיעו תצלנה אזניו. כי היום רבו המסכימים עמנו יותר ויותר מאשר אתם. שפתנו אתנו שפת הזכות והיושר לא נעלמה מעיני כל חי עיניו בראשו. וכי מה עשה הרב וביח דינו הגדול כלום עשו אלא למדלוק אש ספרי היונים לבד בגדישו. והוא נער לא ימיש מתוך אהל התורה התמימ׳ והיא קודמת לחכמתו כי היא חכמתו ובינתו. ממנה פנה ממנה יתד תקועה במקום נאמן וממנה בהר קדש יסודתו. וזמנו מוכיח שחכמים יגידוהו. וכי הפלוסופים הגבילוהו. לא נתחדשה תורה ולא נתחדשה הלכה בקעה מצא בה הרב וגדר בה גדר[2]. ורוח ישים בין עדר ובין עדר. מי לנו בישראל גדול ממנו כי החכמות הנז׳ תבלית השלמו׳ האחרון. ובלבד שיקדים להם יראת החטא להיות לו לחומה ולבצרון. אבי ראה גם ראה איה האש והעצים. ואין מכבה זולתי נמימיך אנו שותים. יפוצו מעינותיך השקנו מי בארך והבנים מלקטים והאבות מבערים באפך יהיו נכתמים ואורך ימים ושנות חיים ושלום יוסיפו לך כנפשך שבעך ונפש עבד מעבדי אדני הקטנים מקנא למעלתו ולתורתו: נרצע בדלתי אהבתו. אסיר תשוקתו. למלא משאלות לבבו דורש ושואל כותב נחפז ללכת אחריו לבלתי סור מנמצותו. דוראן דלונז"ל:

וזה מעבר לכתב.

עיניך הרואות אדננו דברי ריבות בשערינו, רעת בני האדם רבה לא סרה הקנאה מבני עמנו והיא הסבה היא שעמדה לנו על דבר החרם והאדרכה שכנגדנו חלוק עלינו, אומר כי רגלנו בשבכה אין כח בידינו לאמר על המחרימים דבר כי רבים אשר אתם מאשר אתנו ואף כי שלא כדין הוטל החרם אמרו הסכימו בו דעת רוב מנין הקהל בין בדין בין שלא בדין כבר חל החרם והאדרכה בטל, ותשובותינו בצדם כי אנחנו הרבים בסגולה, ועוד אחרת אף׳ לדבריהם היכן מצינו הולכין אחר הרוב אם לא יהיו דנין אלו כנגד אלו וכבר גזבו דעת הקהל ולב ב"ד הם רוב ובררי הקהל בהטילם החרם, ועוד אחרת, כי החרם ההוא נעשה שלא כדין ואף׳ יסכימו בו רוב הקהל ומשוטו חולקים המושטים נעשו מרובים כי הדין עמהם, אמנם להוראת שעה כדי לעשות גדרים וסיגים מצינו שיש כח ביד ב"ד לעשות שלא כדין שלא לעבור על ד"ת מנוחים והנה החרם

[1] Psaumes, LXVI, 12.
[2] *Houllin*, 110 *a*.

הזה נעשה לעקור ד"ת ולפרוץ חומה נשגבה ואתה אדוננו ומורנו ורבנו יבא נא דבוך יאר עינינו ועיני כל העדה ואתה וביתך שלום וכל אשר לך שלום, התומה, לקדוש ה' מביבד הרב הגדול החכם הכולל הושיש נירנא ורבנא ר' שלמה וצ"ו פרי צדיק יסוד עולם הנעלה החכם ה"ר אברהם זלה"ה בן אדרת:

עוד לחכם הנעלה חנז' נ"ע בחדש טבת שנת ס"ז בחיותי אייגיש, בשמיו אבדן מולדתו מולדה בית ומולדת חוץ שלחו בַּסָּעוֹ"יצַן לקרוביו אשר גורשו מן הדר מונטפשל"ר והובאו שם במצות המלך החסיד הזקן מַיורקא.

שטיתי בת קול יוצאת מהר חורב ה"ר האלי"ם מנחמי כוונה, מתרפקרת על דודה בעל נעורים ידיו ידו עז מבטח ומבצר לאמונה בנה, בנה בית ישראל והגה בית פרץ וצוהה ואבל ואנינה. נחפה בקצף כנפיה מפני קשת ומלחמת הזמן מפני חרב ילדי יום שמנה, אשר שתה אפרוחיה לארץ ואברתה בירכתי בור טמונה. נרחפת על פני מימי יאודי מדבריה מבבה על בניה מאנה הנחם לא ידע את מקומה נודדת נקנה. צר וצוק רדפיה מצאיה השיגוה תיכלא ועורלנא. תענד ולא תביר מראה לנגד עיניה אין דמות תמונה. ממעונתה תתן קולה מברזת ואומרת איו לה לשלבונה. אוי לו לאב או לבנים שגלו מעל שלחנה. תשא בבי נהי הנירודים תקרא למספד ולזעקה לתנים ולבנות יענה. הוי ערבה כל שמחה והלך ותעבור הרנה. קוראה לשחת והיא באה לריונה הֶרים ברשות' ורשותי מבושלת לה ונתונה. מי יתן מותי ואבאה אליה. ואחי' מצע התחי' עלי תולע אמונה. בראיתי ילדי מעשה ידי בקרבה ופסקו ממני אנשי אמונ'. למה לי חיים של צער למה אבין בחוץ מלאכתי נמס ונמבזה למשל ולשנינה. טוב ניתי מהיי אל אראה בדעתי אל אדע שכול לנפשי בשעת כשלונה. השגחתי בבת קול ואומר אֶלֶיה למי את הנשקפה בעד חלוני המית כד היגון והדאגה מעל שכמך הטי נאי על מי תרימי קול מי ירה החצי להשביר אבן פנתך היתה לראש פנה. או מי נשה קו להשחית הכמתך לברות עצה. עץ הדעת לעקור נשוע וכנת האמת אשר נטעה ימינה. אף היא תשיב אמריה לי, מה תצעק אלי למה תגער בי ומה התלונה. בבני ישראל ראיתי שערוריה ארץ רעשה שבן עֵד על ומינה לשטנה. הר הגדול מונטפשל"ר נאבניו חוצבו כמה מרגליות מקום לזהב, ההר חמד אלהים ביה זכול לו ניכון לשבתו בנה. מזקף חומת הצדק והאמונה. אזור חלציו עיר גבורים תורת חסד על לשונה. שם ירעה עגל רוצה לחניק[1] חבטות ברחובותיה תלה. על משכנותיו עדרי חברים רובצים מְעַשִּׂים את גוויותיהם במדרש תלמוד ומשנה. ושם ינוחו זאב ונמר ירעו יחדיו ורבצו ילדיהן ואין מחריד אף ערשם רעננה. אחות לנו קטנה יגרשון מביה תינוגי' ביד עם צפון נתנה. המה יעלו בהר והיא יורדת בסתר המדרגה התחתונה. לא נסתה כף רגלה

[1] *Pesahim*, 112 *a*.

הצג על הארץ הרכה והעדינה. תלך ארחות עקלקלות במקום הרים וגבעות ערטילא"ה ולַאסַנָמא מסאָנָא[1]. ומה קולך באזני התפלא השים אשם נפשי שאוג תשאג על יגונה. אם תראה אותי לוקח מאתי תפארת רום עיני לא אפגע אדם חולץ ארח נכונה. ופגע בי האריי והדוב טרפים באפם כבשתי הקטנה. העל אלה אחריש אתאפק אנוח ליום צרה ואם תבא בי רגזה. באבדן מולדת בית ומולדת חוץ לשכים בעיני ולצדי צניחה. בחורי הכריעו בני ובנותי בשביית חמס ועושק במדינה. האוכלים למעדנים נדדים ללחם איה נפש שבעה רזון במשמנה. על במותי חלל שד ושבר בגבולי אם ליגת כזא' לא אמרר בבכי ולא יעלה בלבי טונא[2]. הלא מילדי העברים אתה ירדת אין ההר אל עמק התלאה שמה חבלתך אמך שמה חבלה המהפכה את מעשי ידיך, ויתינקך חלב מרורות כאשר תניק אה בנה. מן גו אביך גורשת ומחדר הורתך השלכת גמול מחלבה אין לך עליה שאר כסוה וענה. מה זו שתוקה שתקת עד כה ואד יעלה מן הארץ לעיניך כקיטר הכבשן עשנה. למה לא תבכה למה תנוד אל החי הולך למות מיתה משונה' ראיתיך היום איול מחריש לו גדל כנפי המהומה ארך אבר הצרה קצר ההבנה. האם אין יזרתך בך והיא חברתך ואשת בריתך גדרת הגונה. אם צרת הבת המהוללה חסודה ונאה היוצאת מחלציך אחר הדלת והמזוזה שמת זכרונה. איה איפה חכמיך ובוניך ואיה ביה נדיב אדניך היה לך למנה. ראה בית דוד מלכך מלך ישראל אדירו ומושלו וקריה נשגבה שם חנה. קריה ממלכותה מעליה גדע בחרי אף קרנה. שאל נא איפה אחיך רעים אם ארץ מריפה הרזה היא אם שמנה. לך נא ראה העודם חיים ואם לשערי מות יצאו זקיניך ושפטיך יודעי בינה. צא ולמד אנה הלכו האנשים אנשי מופת רעיך בני בריתך המה למגן לך נושאים לפניך הצנה. נגד אחינו הכר לך הכתנת הפסים אשר עליך, השפשוף מרורי יום או בני סינ"א. המשש בכל כליך, אם כלי קודש וטָהָר' ראה והביטה בהם בעין הבחינה. תבקשם ותמצאם כלי מות וכלי גולה אין קצה לתכונה. עקבות משיחך המשוחים בשמן ששון המעלות לא נודעו נסתרה דרכם לא שלטה בהו עינא. ואתה תשא ביעדם הגה והי האניה ואניה וקונה. איכה תוכל לראות כבלע את הקדש ומתו כל הצאן המקושרות להורה ולהעודה אחריתן מרה כלענה. הָר המוריה ניתק ממקומו, בא שמשו תשכן עליו עננה. ואהה תהיצב מנגד, והנה האדון ה' הסיר מידך משען ומשענה. על מי תנוס לעזרה. ואנה תלך ולמי אלה לפניך אן עין דעתך פונה. אם לבקעת לונ"ל שמשם יצתה הורא' לישראל עיר ה' שמה קריה נאמנה. גימו קדם קדמתה מושב אלי"ם מושבה זמעון הקדש משונה. את העני עמה תעניקהו מברכת' תשביע נפש נענה. שמש ירח עמד וידום כבה גרו בושה החמה וחפרה הלבנה. הלא מציר היא ודאבון נפש לכל רואיה יען התנצל עדיה מעליה הורד לארץ גאונה. גם היא נאנחה סופקת כף על ירך וצרה עם חברותיה ונותרה כסוכה בכרם וכמלונה.

[1] *Sota*, 8 *b*.
[2] *Sanhédrin*, 75 *a*.

אם אמרנו תבא העיר בדר"ש כל מבקש ה' דעת ותורה יבקשו מפיה מעין [m. נחל] נובע מקור חכמה מעינ(ך)[ה]. בלחמה קדמה נדד לקראת צמא עלו מימיה נאמני' היוצאי' מן הברכה העליונה. שמה יצא בכל העולם נודע בשערים מעשה תקפה וגבור' מעלת' שיאה לעב הגיעה ורום המונה. הלא היא ברבת העזובות עצובת רוח קדים בבטנ', מימיה נהפכו לדם אין עוֹלָלות בכרמה אין יבול בגפנה. שדמים באו לה ערות יסודה מעשיה לסתור ובנינה. שָׁיָא האמר אלך לי אל אחת מערי הממלכה שמה ישבו כסאו' לבית עיר ואם בישראל נרבוג"ה. והיה כי ירעב אכל תשבירני ואכלתו בלא כסף ובלא נחור לא יגרע מצדיק עינה. אשבעה מזי(ז)[ו] תמונת חכמיה ומבינה עמודי עולם אתענג כנהנה מזיו שכינה. גם עליה תעבור כוס חמת ה' מלכה ושריה אין בקרבה שבט ומחוקק בין רגליה כרע נפל, שם חלקת המלוכה נחלקה ושם היא ספונה. נכזבה תוחלתה ומחשבתה מועלה אבד חשבונה ומקולקלת מנינה. הנתקו מן העיר בקלון מגיניה וילכו בלא כח בלי חמלה וחנינה. נפשי יצאה בדברה רהת וזיע אחזתני ואקרא בקול גדול ואזעק בקול גדול ואזעק זעקה גדולה ומרה כי דברה עלי נכונה. ואהי בעיני כמתעתע ולבבי עם פושעים נמנה. ותשוח עלי נפשי ודאגתי בידי נכונה. הייתי כגבר אין איל כאיש שוגה ופתי כל רוח אין בקרבו לא דעת ולא תבונה. אבינה בעם והנה רבים חללו ועצומים הרוגיו נטושים על פני השדה ויש (ח)[י]וצאים אנה ואנה. ובשרי עלי יכאב וחרב מונחת על צאורי ועורי לקה ושנה. ע"כ נתתי פני ארצה ונפשי עלי תאבל ואומר אהה אדני אלהי יכבדו בנים ולא אדע מי אבין לצער הגלות ולריעש ההמון הרב ההולכת והמִתְנַוָּדָה[1]. אנה אוליך את חרפתי וראי יליעגו לי מידם אקח בשנה. יפשירו בשפה לאמר חלא כל הארץ לפניך אח מבוער' ואש מתלקחת זרם ברד זרם מים כבירים שָׁטָפם עלה מות בחלונה. מטע ה' להתפאר כנצר נתיב קבורת חמור יקבר באחת הפחתים אל תחת גפן ואל תחת האנה. נדיבי עמים פתם מצויה לעברי דרכים ידיהם תמכו מהזוק בפלך וחסר לחם הולכים ודלים ולא שכב לבם ולא ראו שֵׁנה. נשים רחמניות יושבות על מלאת תגשנה בשפחות הנה וילדיהן ותשתחוינה לבשת כדי פרנסתן אפי' פרנסת לינה. ואין מאסף אותן הביתה כי מבקשים להם האנה. שב וישיש נער וזקן ואיש שיבה לחטא כבן שנה. כטוב כחוטא יחדו יסופו ואש מצאה קוצים ונאכל גדיש וזֶרועי גנה. ואיך אשא פני מי יתן לי מהלכים בין העמדים אשר המה חיים עדנה. עוד אני מדבר בוכה ומהאבל ואשמע אחרי קול דברים בנחת שפה ברורה שיחה שופכת ושונה. תשוב תנחמני מה לי ולך לכלות עינים ולאדיב נפש נדה נתאונן לחיי בני ומזונא[2]. אם שאו ערים מארן יושב והאדמה תשם פנה זיוה פנה הדרה כלה דשא' תירושה ודגנה. מה כחינו לאבל ולדאגה נדאג מחטאתינו הנשה בא לקחת את נשיו שמא יש לו עליו מלוה ישנה. נחפשה דרכינו נפשפש במעשינו ונצדיק עלינו את הדין

[1] *Houllin*, 57 *b*.
[2] *Moëd Katan*, 28 *a*.

דלא עביד קב"ה דינא בלא דינה[1], נתנה ראש ונשובה אל ה' לא נמנע עצמנו מן הרחמים מן התפלה והתחנה, והטוב בעיניו יעשה אנו אין לנו בהדי כבשא דרחמנא[2]. ויהי כי הרבתה לדבר היה דברי אליה ברוכה את וברוך טעמך, ראוי' עצתך ונכוחה למבין והגונה. בא ונשוט בעולם לא נירא בהמיר ארץ אף כי לא תוסף תת כחה למו צמרה ופשתה שקויה ושמנה. כי ירדוף הקודא הגר[3] אחרינו נלכה נרדפה לדעת את ה' ביומי בחורותינו ולעת זקנה. עוד העם מזבחים את זבחיהם שתים והגגים יחלקו שללנו ביום יאכלנו חרב ובלילה קרח וצנה. אף שמינו ישרפו של המבוכרת נשכיל לאשורנו לאחריתנו נבינה. על ה' נשליך יהבנו והוא ינחמנו ממעשינו ויסר מעיניו אומרת מורת מוראה של מלכות אפה וחרונה. על זאת יתפלל כל חסיד ושהדו אל אלה ואל לעד יאנף בנו ולארץ לא יפקד את עונה. יקנא לתורה ולתושיה נדחה יביאה האהלה אהל אשר נטה שם בראשונה. ולא יהיה נגף בבני ישראל ולא יתן המשחית נבא אל בית העדה הנעלבת הנדוחה הלחוצה והמעונה. והארץ משכלת תרפא וה' יסלח לה יעביר פשעה וזדונה. לחבוש הנשברת והצולעה והנדחה יקבץ והשיבה על כנה. והחי זאת נחמתי עזבתי [m. נשתי] דבר אבלי הכבד ודאגתי לפריחה. הפריד ה' ביני ובין מאהבי נאמני ארץ עיני העדה. שמא גרם החטא והבדל יבדיל מהם וישם בסד רגלי ובמצודה. התחיק מיודעי הדל להיות לי ארח ברגלי לא אבא בקהלם פחד קראני ורעדה. אך הפעם אודה את ה' אפף כי אקדמה הוא יזכני לחזות בנעם פניהם אחסה החת כנף חסדם אברת החסידה. אראה בנחמת העיר שיאמרו כלילת יופי האבלה והשדודה. בסודם תבא נפשי לחדש ברית כרותה ביניו להכין אותה ולסעדה. אגורה באהלה עולמים במלאת סגקו או מחוסר צרה. חוק ומשפט חברתם אענדנו עטרות לי עניבה אחר עניבה. אתיצבה על ניצפה אהבתם על משמרת בריתם אעמידה. אנכי היום זה בָּאַיֶּיגיש אה קרוב דבק אליהם ואם ירחק המקום, ורב הדרך בינו[ו][י] וביניהם מחיצת ים וחרבה אינה ניפסקת את האהבה. גם אני ידעתי טוב לבבם לא יפרשו מסך מבדיל לא יסיעו עצמם מן האחוה. עתה באתי לפניהם אגוש עצומותי. את אחי אנכי [מבקש] לפקוח עין השגחתם וחמלתם על אודותי. וקשר חזק נקשרו בו לא יותר מכללו כב"ר אדוננו המלך ירום הודו ותנשא מלכותו. וחלק ונחלה יהיה לי עם אחי היושבים באדמתו. גם אני מתושבי העיר אשר התהלכו אבותי לפניו ולפני אדונינו המלכים הזריו לא יצאו ממדינתו. וגלוי וידוע כי נפש אדני אבי ז"ל צרורה בצרור חמלתו. ותחת כסא כבודו חקוקה צורתו. דואג לדאגתכם. יזכה בנחמתכם. דורא"ן די לונזיל:

נשלמה תשובת קונדרס החכם ושופט מאמריו בעניין האדרבה תהלה לאל חי:

---

[1] *Berakhot*, 5 *b*.
[2] *Ibid.*, 10 *a*.
[3] I Sam., xxvi, 20, et j. *Bev.*, V, 9 *c*.

LES JUIFS D'ANGERS

ET DU PAYS ANGEVIN

S'il fallait en croire les extravagances de Pierre Leloger ou Le Loyer, démonographe français (1550 - 1634) qui obtint une charge de conseiller au présidial d'Angers, c'est d'une colonie juive, ou peu s'en faut, que les Angevins tireraient leur origine. Dans un livre rare et peu connu, *Edom ou les Colonies Idumeanes*, il cherche à prouver, en effet, que les descendants d'Ésaü. après bien des péripéties, sont venus se fixer dans le village d'Huillé, pays natal de l'auteur, et il prétend retrouver les traces de la vieille famille biblique dans les noms des moindres bourgades de l'Anjou, qu'il martyrise à plaisir au moyen d'anagrammes grotesques et d'étymologies tirées par les cheveux. Le livre n'en est pas moins piquant à parcourir, nous ne disons pas à lire, car il est d'une lecture pénible, et il faut un certain courage pour aller jusqu'à la fin[1].

Il serait difficile de fixer avec précision la date à laquelle on trouve pour la première fois trace des Juifs en Anjou, mais les sources juives fournissent d'assez nombreux renseignements sur les Juifs de cette province. On connaît le nom d'un rabbin de l'Anjou au XI[e] siècle[2]. C'était une des autorités talmudiques les plus importantes de France vers 1050. Il s'appelait R. Joseph ben Samuel Tob Elem (Bonfils) et avait le titre de rabbin des communautés du Limousin et de l'Anjou. S'il n'a rien créé d'original, du moins sut-il rédiger et propager de plus anciens recueils, les décisions de Yehoudaï Gaon et des consultations des Gaonim.

[1] *Edom ov les Colonies Idvmeanes*, par Pierre Le Loyer, Conseiller au Siege presidial d'Angers. A Paris chez Nicolas Bvon, rüe S. Iacques, à l'Image S. Claude et de l'Homme Sauvage M.DC.XX — La Bibliothèque de Nantes en possède un bel exemplaire.

[2] Graetz, *Geschichte der Juden*, VI, p. 56.

Tob Elem était aussi poète liturgique, mais ses vers sont raboteux et, par suite, peu poétiques. Auprès de lui, on nomme trois frères, du Mans, à ce qu'on dit : Elie l'Ancien, Yekoutiel et Isaac, fils de Menahem, dont les deux derniers devinrent des autorités talmudiques à Orléans[1].

Il est question de R. Joseph Tob Elem dans la correspondance contenue dans le *Séfer Hayyaschar* : « C'est la faiblesse des rab-
» bins de France, écrit, au cours d'une polémique, Rabbènou Tam
» à R. Meschoullam, et leur modestie qui ont amené la foule à
» t'écouter... Certes, beaucoup de rabbins sont sortis de ton pays
» (Narbonne), et ils n'ont pas induit en erreur les habitants de
» leurs villes. C'est ainsi qu'ont émigré R. Mosché Haddarschan
» et, à sa suite, R. Lévi, son frère, et R. Joseph Tob Elem, qui a
» dirigé le royaume du Limousin et d'Anjou, שהנהיג את המלכות
» לימוזיג ואנדוב. »

Les rabbins d'Anjou prirent part à un fameux synode qui se tint au XII^e^ siècle à l'imitation des conciles, bien qu'avec moins de pompe. Ils étaient fort nombreux, puisqu'on n'y comptait pas moins de cent cinquante rabbins de Troyes, d'Auxerre, de Reims, de Paris, de Sens, de Dreux, de Lyon, de Carpentras, de la Normandie, de l'Aquitaine, de l'Anjou, du Poitou, de la Lorraine. D'importantes résolutions y furent prises sous la présidence de Samuel et de Jacob Tam, talmudistes remarquables et petits-fils de Raschi : on interdit à tout Juif de citer un de ses coreligionnaires devant la justice du pays, à moins que son adversaire se refusât à comparaître devant un tribunal juif. Il fut aussi défendu à tout Juif de chercher à se faire confier, par les autorités du pays, les fonctions de prévôt ou chef de la communauté, qu'il fallait ne devoir qu'à l'élection de ses propres membres, le tout sous peine d'excommunication. Défense aussi, sous la même peine, de dénoncer et de trahir les coreligionnaires et les communautés dont les croisades menaçaient la sécurité. Enfin, on décida que la mesure prise par Gerson de Metz contre la polygamie ne pourrait être abolie que pour des motifs très graves et par une réunion d'au moins cent rabbins venus de trois différentes régions, de l'Ile-de-France, de la Normandie et de l'Anjou.

Un autre synode, tenu à Troyes ou à Reims, sous la présidence de R. Tam (Jacob Tam), d'Isaac b. Baruck et de Menahem b. Pérec de Joigny, imposa aux communautés de l'Ile-de-France, de la Normandie, de l'Anjou et du Poitou de suivre comme lois les résolutions du rabbinat de Narbonne[2].

[1] Cf., sur ce sujet, Luzzatto, *Bet-ha-Ozar*, p. 48, et Landshuth, *Amudè Aboda*, 96.
[2] Graetz, *Geschichte der Juden*, t. VI.

On cite un peu plus tard un auteur de gloses sur le Talmud, Samuel d'Anjou, élève d'Isaac l'ancien de Dampierre.

C'était, d'ailleurs, l'époque où, sous la domination anglaise qui embrassait une partie de l'ouest de la France et particulièrement le Maine et l'Anjou, les Juifs vécurent longtemps dans une heureuse tranquillité, que rien ne vint troubler.

En 1162, le pont de Saumur venait d'être construit en bois sur la Loire, en face de la ville, par les bourgeois et chevaliers qui avaient entrepris ce travail pour le salut de leurs âmes. Henri II, roi d'Angleterre, qui était en même temps duc de Normandie et d'Aquitaine et duc d'Anjou, ne put s'empêcher d'admirer l'œuvre de ses sujets et de les en féliciter. Mais ce pont allait réduire à néant les revenus que l'abbaye de Saint-Florent, transférée par Foulques de Jérusalem, comte d'Anjou, du château de Saumur au bord du Thouet, retirait du bac installé par les soins des moines sur la Loire à Saumur. Aussi les supplications ne se firent-elles pas longtemps attendre. Cédant aux prières de Froger-le-Petit, abbé de Saint-Florent, Henri II, par une charte [1] en date de 1162, prise avec l'assentiment des barons et probes hommes du souverain, conféra à l'abbaye le passage et le péage du pont et établit à perpétuité un tarif dont voici l'article concernant les Juifs :

Juif emportant ses gages ou conduisant soit un cheval, soit tout autre objet qu'il veut vendre, *un denier*. En cas de contestation, il sera cru sur son serment prêté d'après sa loi.

A titre de comparaison, disons que les bestiaux destinés à être vendus, ânes, bœufs, porcs, vaches, payaient également un denier par tête; que celui qui portait lui-même ses marchandises ne payait rien, s'il n'était Juif; que les objets appartenant aux moines, religieuses, chevaliers, clercs, sergens-fieffés, étaient exempts de tout péage, etc.

Combien y avait-il alors de Juifs dans le Saumurois? Il serait difficile de le dire ; il n'en est pas moins intéressant de constater qu'en cas de contestation de la part du receveur, c'est le Juif qui était cru sur son serment prêté d'après la loi mosaïque.

[1] Archives Nationales. Trésor des Chartes. Titres originaux J. 178 et 179. — Archives de la préfecture de Maine-et-Loire : Livre Rouge de Saint-Florent, f° 24. — Livre d'Argent, f° 49 : ... Judei, si detulerint per pontem vadimonia sua ad vendendum, dabunt denarium unum. — Si non credetur Judeus, jurabit per legem suam et sic immunis transibit. — ...Interim Judei, si per pontem duxerent (sic) equum ad vendendum vel aliquod genus mercature, dabunt de costuma denarium unum. — Vidimus scellé du sceau de Guillaume d'Yssy en cire verte pendant sur double queue (Inventaire des Sceaux, n° 8048).

A quelques années de là, vers 1175, nouvelle charte de Henri II, laquelle établit les tarifs des péages que l'abbaye des femmes de Fontevrault avait le droit de lever, tant au passage des Ponts-de-Cé, que pour la traversée de Brissac [1].

Aux termes de cette charte [2], seuls ceux qui relevaient de l'abbaye et de la maison du comte d'Anjou étaient exempts de la taxe. Les autres payaient soit en se servant du pont, soit en passant la Loire en bateau.

A Beira autem Crescente usque ad Beiram Israel quicquid ex transverso aquæ transierit talem reddet consuetudinem qualem redderet si per pontem transiret.

Une seule ligne du tarif concerne les Juifs; elle est ainsi conçue :

« Judeus XII denarios ».

Mais l'entretien du pont *estoit chouse mout coustuse, dommageuse et perilleüse*, et, en janvier 1293, les religieuses, pour trois cents setiers de froment et soixante-dix livres de rente, abandonnent tous les droits énumérés par Henri II. C'était avec Charles III de Valois et sa femme Marguerite que se faisait cet échange, qui fut consacré par deux actes, à peu près identiques quant aux termes, et souscrits, l'un par l'abbesse de Fontevrault, l'autre par Charles et sa femme. Dans ces actes, parmi les pièces de terre octroyées aux religieuses, au moins quant à leurs revenus, figure « le tiers du Moulin au Juef », que les religieuses avaient acheté de Pierre et de Simon du Moulin au Juef, frères, et qui pouvait valoir seize sols de rente.

* * *

L'Anjou allait être réuni à la couronne de France. Dès 1204, l'ancien sénéchal d'Arthur de Bretagne, Guillaume des Roches, exécutait la sentence de confiscation qui rattachait l'Anjou au royaume : Philippe-Auguste l'avait investi du gouvernement héréditaire de l'Anjou, et, par un acte du mois d'août à Poitiers, Guillaume des Roches rendait hommage-lige au roi des droits qu'il exerçait sur la sénéchaussée d'Anjou, de Maine et de Touraine.

[1] Archives de la préfecture de Maine-et-Loire. Fontevraud Beaufort, *Carta regis Henrici de consuetudinibus Pontis Segii et Castelli de Brachesach.*

[2] Le texte latin de cette charte a été publié *in extenso* dans les *Archives d'Anjou* de Paul Marchegay, Angers, impr. Cosnier et Lachese, 1853, t. II, p. 255.

La déclaration suivante y figure :

Et si dominus rex fecerit demandam vel talliam in Xpistianis vel Judeis de senescallia Andegavensi Cenomanensi et Turonensi, illa demanda vel tallia levabitur per manum meam ad opus domini regis, per legitimum compotum et scriptum, sed ego de demanda vel tallia illa nichil habebo. De omnibus aliis, tam forisfactis quam expletis et serviciis que mihi fient, habebit dominus Francie duas partes et ego terciam.

*
* *

La croisade prêchée dans le monde chrétien en 1235 par le pape Grégoire IX, et qui provoqua en Bretagne l'expulsion et le massacre des Juifs, eut son contre-coup en Anjou. Pour porter les fidèles à seconder ses vues, le pape avait promis indulgence plénière à quiconque prendrait la croix et favoriserait l'œuvre de la croisade. Il fit plus en mettant sous la protection de Saint-Pierre tous les biens des croisés et en défendant à tous créanciers, soit juifs, soit chrétiens, d'exiger d'eux aucune usure.

C'était déjà beaucoup, les croisés de Bretagne exigèrent davantage et demandèrent l'expulsion des Juifs. Non seulement il leur fut défendu de réclamer ce qui leur était dû, mais ils furent contraints de rendre les meubles et effets qui leur avaient été donnés en nantissement.

De l'expulsion au massacre il n'y avait qu'un pas, que les croisés bretons n'hésitèrent pas à franchir. L'Anjou était trop proche de la Bretagne pour ne pas se ressentir de cette persécution. Les Juifs chassés de Bretagne trouvèrent tout d'abord sur leur passage le pays d'Anjou. Leur arrivée en masse dut inquiéter les habitants quant à leurs intérêts matériels, c'étaient autant de concurrents nouveaux qui venaient leur disputer une clientèle qui, principes religieux à part, ne se préoccupait que d'acheter au mieux. Les excitations du clergé firent le reste, et c'est ainsi que les massacres se poursuivirent dans les marches limitrophes d'Anjou avec plus de violence peut-être encore que dans les marches bretonnes.

Le *Chronicum Britannicum* rapporte, en effet, qu' « en 1236, aussitôt après les fêtes de Pâques, les Jérosolomitains, alors très nombreux, ornés d'une croix sur leurs vêtements, crurent devoir, avant de partir pour la Terre-Sainte, mettre à mort les Juifs dans toute l'étendue de l'Anjou, de la Bretagne et du Poitou [1]. »

[1] *Chronicon Britannicum* ex variis Chronicorum fragmentis in vetere collectione

Ce fut un horrible massacre. Les croisés traitèrent les Juifs avec une férocité inouïe; ils les foulaient aux pieds de leurs chevaux, n'épargnant ni les enfants, ni les femmes enceintes, laissant les cadavres sans sépulture en pâture aux animaux sauvages et aux oiseaux de proie, détruisant les rouleaux sacrés, brûlant les habitations des Juifs, après s'être emparés de leurs richesses. Plus de trois mille périrent au cours de l'été 1236; il y en eut qui se donnèrent la mort, après avoir égorgé leurs propres enfants. Il y eut aussi des désertions, et plus de cinq cents embrassèrent le christianisme [1]. De nouveau, les survivants se plaignirent au pape des cruautés qu'ils avaient subies, et ces plaintes provoquèrent de la part de Grégoire IX une lettre aux princes de l'Eglise, à Bordeaux, à Angoulême et dans d'autres évêchés, ainsi qu'au roi de France Louis IX, pour leur signifier que l'Eglise ne souhaitait ni la destruction des Juifs, ni leur conversion par la force. Mais que pouvaient ces exhortations occasionnelles contre une exécration que l'Eglise elle-même avait entretenue contre les Juifs? Ils n'avaient qu'un seul moyen d'adoucir la rage de leurs vainqueurs : l'argent.

Est-ce à ces massacres que se rapporte l'*Elégie* de Salomon ben Joseph d'Avallon, qui se trouve en manuscrit à la bibliothèque de Hambourg, sur le martyre des Juifs d'Anjou et au sujet de laquelle Zunz s'exprime ainsi [2] : « אבריח נקרה קראני est consacré aux martyrs באנוש, contre lesquels la tempête éclata un vendredi du mois de tammouz. Rabbi Gerschom, Jacob, Chajim, Simson, Abraham, Asriel, Ephraim, Isaac, Joseph, Jehuda et, en fait de femmes, Hanna, épouse de Gerschom, Esther, Miriam, Flora, Rosa, y sont désignés par leur nom. La Selicha, qui contient 29 strophes, se termine ainsi : תשא את ראש בני ישראל ». Ce qui est plus douteux, c'est le point de savoir si la persécution dont il est question dans cette pièce est celle des Pastoureaux ou la persécution qui éclata en France un siècle plus tard, et si אנוש signifie bien Anjou.

Que cette élégie se rapporte ou non aux Juifs d'Anjou, ce qui est hors de doute, ce sont les massacres de 1236 auxquels ne fut pas étranger un Juif renégat, Donin ou Dunin, de La Rochelle, qui, à l'instigation probable du clergé, excita la foule contre ses

mss. Ecclesiæ Nannetensis repertis : MCCXXXVI, statim post Pascha Cruce signati Ierosolymitani qui tunc temporis multi erant, interfecerunt Judæos per totam Britaniam, Andegaviam et Pictaviam.

[1] A rapprocher des aveux du *Chronicon Britannicum* le Schebet Yehuda de R. Salomon ben Verga (traduction allemande de Wiener, p. 234), qui parle de 3,000 Juifs massacrés et de 500 qui se baptisèrent.

[2] *Literaturgeschichte der synagogalen Poesie*, p. 349.

anciens coreligionnaires et amena plus tard, quand fut apaisée la fureur du meurtre, la saisie et la destruction par le feu des exemplaires du Talmud.

Déjà quelques années auparavant, le concile tenu en 1231 à Château-Gontier, diocèse d'Angers, par l'archevêque de Tours et ses suffragants, avait, dans l'article 33, qui a pour titre *Ne testimonia Judeorum contra christianos admittantur*, défendu aux juges, sous peine de censure, d'admettre les Juifs en témoignage contre les chrétiens. Le même concile défend aux Juifs de blasphémer et de faire quoi que ce soit de méprisant pour la foi chrétienne. Interdiction est faite aux seigneurs de les nommer à aucune dignité, spécialement à celle de bailli [1].

Malgré cette défense, nous avons trouvé dans une charte hébraïque, en date de 1234, signée à Nantes et contenant quittance de dette au prieur de Donges, la présence comme témoin d'Aron bar David, indiqué dans la contre-partie latine de la dite charte comme résidant à Segré [2].

Il est encore fait mention des Juifs dans un traité passé à Angers, au mois de mars 1239, entre le duc Jean le Roux et Raoul de Fougères, traité par lequel Raoul accordait au duc Jean sur les Juifs la même juridiction qu'avait déjà le seigneur de Vitré [3].

Mais il faut croire que la persécution avait été en Anjou moins cruelle qu'en Bretagne et que les Angevins, fidèles à leur renom de douceur vantée déjà par Jules César (*Andegavi molles*), avaient conservé des Juifs dans leur province ou y avaient toléré leur retour. Nous trouvons trace de leur présence dans une lettre adressée par Charles Ier d'Anjou, le 15 février 1271, au bailli d'Angers pour les Juifs de la province et qui est datée d'un des deux palais voisins de Foggia, où il résidait habituellement. Cette lettre inédite, nous avons pu la faire copier aux *Archives royales* de Naples, grâce à l'inépuisable complaisance de M. le commandeur Bartolomeo Capasso, surintendant des Archives [4].

Il écrit au bailli d'Angers qu'à la suite des plaintes de tous ses fidèles Juifs du comté d'Anjou, il a appris que, soumis à de nouvelles tracasseries, ils sont contraints, tant pour le passé que dans l'avenir et malgré un ordre spécial, de porter un signe et que

[1] Le texte de ces décisions a été donné par M. Lucien Lazard dans son intéressant travail sur les *Juifs de Touraine* (*Revue*, t. XVII, p. 215).

[2] *Les Juifs de Nantes et du pays nantais*, par Léon Brunschvicg (*Revue des Études juives*, t. XIV).

[3] *Revue des Études juives* (*l. c.*).

[4] Registres Angevins de Naples, X, f° 146 *v°*, n° 6. Archivio di Stato in Napoli. Voir *Pièces justificatives*, n° 1.

le bailli ne leur permet pas de faire sceller des sceaux de sa curie les actes ou lettres rédigées pour constater les ventes de leurs marchandises, selon l'habitude consacrée jusqu'alors, ce qui les empêche, faute de cautions favorables, de pouvoir toucher ce qui leur est dû. Ils ont ajouté dans leur plainte que, bien que plusieurs personnes du comté se soient emparées, de leur propre autorité et par la violence, d'héritages en grand nombre appartenant aux Juifs et que certaines même soient tenues vis-à-vis d'eux, pour diverses sommes d'argent, le bailli se serait cependant, malgré de fréquentes requêtes de leur part, refusé à leur rendre justice à ce sujet. Voulant que les personnes et les biens des Juifs, placés comme sous sa protection, soient mis à l'abri de quelque injure que ce soit, il lui mande de n'enfreindre en aucune manière l'usage observé par ses autres baillis, de ne rien innover contre eux, de ne pas les forcer à porter un signe de ce genre, de ne pas les empêcher, ni souffrir qu'on les empêche de s'assurer des cautions utiles pour la vente de leurs marchandises et d'obtenir le sceau de la curie sur leurs contrats. Il lui recommande, au contraire, de contraindre les détenteurs de leurs biens et leurs débiteurs, quels qu'ils soient, à leur restituer leurs héritages et à payer leurs dettes sans intérêts, de façon qu'il ne reste aux Juifs aucun juste sujet de plainte contre lui.

Une ordonnance concernant les Juifs d'Anjou, et inspirée par les mêmes sentiments, fut signée le mois suivant, exactement le 3 mars 1271, à Anagni. Elle figure au même registre que la lettre précédente, f° 151, n° 2 [1].

Cette ordonnance, destinée à la curie et aux Juifs d'Anjou, est adressée au bailli d'Anjou, aux officialités et aux autorités constituées du comté. Elle rappelle que les Juifs ont pris l'engagement de payer annuellement pendant huit ans, qui prendront fin au jour de la Saint-Michel, la somme de dix sols tournois par tête, homme ou femme, et c'est le bailli qui est chargé de cette perception. S'il est des Juifs trop pauvres pour acquitter cette taxe, la communauté paiera jusqu'à concurrence de mille personnes ; il en sera de même si le chiffre de mille Juifs n'est pas atteint : c'est encore la communauté qui fera face au déficit.

Les Juifs avaient même promis, au-dessus de cette somme, un supplément de deux cents livres tournois. L'ordonnance le rappelle au bailli en l'invitant à exiger cette somme de la communauté.

Les documents que nous venons de publier ne sont pas sans

[1] Voir *Pièces justificatives*, n° 2.

importance ; c'est une preuve de la lutte engagée entre l'autorité des comtes d'Anjou, relativement bienveillants pour les Juifs, qui étaient sans doute leurs banquiers et qu'ils considéraient comme leurs fidèles sujets, et les baillis circonvenus par les commerçants angevins, qui ne cachaient pas leur jalousie contre leurs concurrents. Forts de l'appui qu'ils trouvaient auprès de Charles Ier, les Juifs ne craignirent pas de se plaindre à lui de ces fréquentes vexations de ces dénis de justice, et ils obtinrent d'abord la lettre du 15 février 1271, puis, en échange, ils se montrèrent disposés à assurer à leur protecteur des ressources financières qu'il était loin de dédaigner.

Quatre ans plus tard, à la date du 28 août 1275, nouvelles instructions signées à Lagopesole et qui, visant les précédentes ordonnances dont les baillis avaient malicieusement méconnu les dispositions et exagéré la portée, rappellent les conditions arrêtées avec la communauté juive d'Anjou.

Nous en avons trouvé le texte latin dans l'intéressant travail sur l'*Établissement de la maison d'Anjou dans le royaume de Naples d'après des documents nouveaux* du regretté M. André Joubert, qui s'était mis à notre service avec une extrême obligeance pour faciliter nos recherches.

De cet important document, il résulte à n'en pas douter — ce que les précédentes pièces laissaient pressentir — qu'il y avait depuis longtemps à Angers une importante communauté qui avait à sa tête, comme syndic et procureur (*sindicus et procurator universitatis judeorum*), un juif du nom de Moyse; que ce Moyse, accompagné de délégués, se présentait de temps à autre auprès de Charles d'Anjou pour défendre les intérêts de ses coreligionnaires contre les taxes dont ils étaient frappés ; que la population juive devait être relativement considérable, puisque les lettres et règlements qui la concernaient prévoyaient sans étonnement le cas où elle atteindrait et même dépasserait le nombre de *mille* individus ; qu'elle s'y était, pendant un certain temps et par ordre, distinguée des chrétiens par des signes extérieurs, sans doute une rouelle de drap jaune, que Charles d'Anjou, moyennant finances, l'autorisa à supprimer ; que les Juifs d'Angers payaient des redevances à la curie, représentée par le bailli d'Angers, et au roi, représenté tantôt par l'un, tantôt par l'autre de ses sujets, et que ces deux personnages s'efforçaient de percevoir les sommes les plus fortes, accumulant livres tournois sur *sols* et *sols* sur augustales ; que ces exactions, commencées du temps de Guillaume Morrier, se continuèrent sans doute sous son successeur Jean de Blenesco, tout professeur de droit qu'il était, et se fussent perpétuées sous

Geoffroy de Brézé, sans la lettre que Charles d'Anjou adressa à ce dernier et à Raoul de Vemarcio, ancien chanoine de Saint-Cloud, que le roi Charles Ier avait chargé de l'administration de ses droits en Anjou, en remplacement de Guillaume, doyen de Saint-Martin d'Angers; enfin, que le roi Charles Ier, quelque éloigné qu'il fût de l'Anjou, ne se désintéressait pas de ce qui s'y passait, et qu'il intervenait pour protéger, dans une certaine mesure, contre l'humiliation et la rapacité les Juifs qui ne craignaient pas de recourir à lui.

Cette situation relativement bonne ne dura pas longtemps : le 8 décembre 1288 parut, datée d'Angers, une ordonnance de Charles II, roi de Sicile et comte d'Anjou, qui expulsait les Juifs du Maine et de l'Anjou[1].

Il fallait purger le pays d'abominations odieuses à la divinité et à la foi chrétienne : sur de nombreux points du comté, les Juifs faisaient au milieu de la population chrétienne une propagande ouverte pour amener les gens de l'un et l'autre sexe à la pratique du Judaïsme. Ils se livraient à une usure perfide, dépouillant les chrétiens de leurs biens, meubles et immeubles, et les réduisant à une honteuse mendicité. Enfin, méfait plus horrible encore, ils avaient un commerce abominable avec beaucoup de femmes chrétiennes.

Aussi, Juifs et Juives, adultes, impubères, enfants à la mamelle, quelle que fût leur condition, leur lieu de naissance ou d'éducation, étaient chassés à tout jamais des comtés d'Anjou et du Maine — à tout jamais, voulait dire jusqu'à ce que le besoin d'argent les y fît rappeler. Ce fut Maurice VI, seigneur de Craon, sénéchal d'Anjou, que Charles II chargea de cette expulsion, en lui accordant trois sols à prendre par feu (*a quolibet foco tres solidos*) et six deniers par domestique à gages (*a quolibet serviente mercedem lucrante sex denariorum*). Nicolas, évêque d'Angers, Durand, évêque de Nantes, les chapitres de ces diocèses et ceux du Mans, de Poitiers ainsi que l'abbé de Saint-Martin de Tours avaient donné leur assentiment à cette triste exécution.

Charles II ne traitait pas avec la même rigueur les Juifs de tous ses États. La Constitution qu'il fit en 1297, en conformité du concile de Riez, pour les Juifs de Provence, dont il était le maître, comme roi de Naples, leur défendait d'avoir des domestiques de la religion chrétienne, d'exercer la profession de médecin, de chirurgien, de pharmacien, sous prétexte qu'ils en abusaient. Elle ordonnait aussi aux Juifs d'Avignon de porter sur leurs habits une

[1] Bibl. nat., collection de Dom Housseau, t. VII, n° 3362. Cité dans le texte latin par L. Lazard, dans les *Juifs de Touraine*.

pièce d'étoffe en rond, de couleur jaune, quand ils sortiraient dans la ville. C'étaient autant d'injustices et d'humiliations, mais ce n'était pas l'expulsion et la confiscation qui s'étaient pratiquées en Anjou [1].

Ils revinrent à Angers au cours du XIVe siècle, mais à des conditions rigoureuses. Ils durent habiter un quartier spécial, la juiverie, et porter un vêtement d'étoffe jaune, sur laquelle étaient tracées deux roues. Défense leur était faite de se baigner dans la Maine. Aucune femme juive ne pouvait confier ses enfants à des nourrices chrétiennes. Ils étaient placés sous la surveillance d'un moine. Le populaire, qui les tolérait à cause de leurs richesses, les haïssait pour le même motif et les fuyait comme des pestiférés, sauf quand il s'agissait de leur emprunter de l'argent. Tout Angevin convaincu d'avoir eu des relations avec une femme juive encourait la peine du feu [2].

* * *

C'est vers la même époque, à quelques années de là, pendant que Charles III régnait en Anjou, que les Juifs d'Italie trouvèrent un protecteur bienveillant dans la personne d'un des plus puissants princes italiens, Robert d'Anjou, qui était roi de Naples, comte de Provence, vicaire général des Etats du pape et même vicaire de l'Empire. C'était un ami des sciences et des lettres, ainsi qu'un chaleureux admirateur de la littérature juive, ce qui l'amena naturellement à protéger les Juifs. Quelques érudits juifs étaient ses maîtres ou travaillaient avec lui à des écrits scientifiques ou théologiques [3].

Mais l'Anjou avait changé de maître. Philippe de Valois le donna en apanage à son fils Jean, qui le transmit à son tour à son fils Louis, après l'avoir transformé de comté en duché-pairie. Tant que Charles V vécut, son influence bienfaisante eut son contre-coup favorable dans l'ouest de la France, mais avec lui cessa la prépondérance des fils de Manessier de Vesoul. Louis Ier, duc d'Anjou, consentit, à la vérité, moyennant finances, à confirmer tous les privilèges des Juifs de France (14 octobre 1380) et prolongea pour cinq nouvelles années leur autorisation de séjour.

[1] Petrineau des Noulis, *Histoire des rois de Sicile et de Naples des maisons d'Anjou*, Paris, 1707, in-4°.

[2] André Joubert, *Les invasions anglaises en Anjou aux XIVe et XVe siècles*, Angers, 1872, qui cite lui-même les Mémoires de Richemont.

[3] Graetz, *Geschichte der Juden*, t. VII, p. 283.

Mais sa protection n'allait pas bien loin ou plutôt, par son peu de sympathie, il fit des Juifs un objet de compassion et de pitié [1].

Ce n'était qu'une accalmie avant la tempête. Le 17 septembre 1394, Charles VI prononçait un arrêt d'exil contre tous les Juifs du royaume, condamnés encore une fois à quitter la France, quatre-vingt-dix ans après en avoir été proscrits par Philippe-le-Bel.

Ils disparaissent d'Anjou pendant quelques années, ou du moins n'en est-il pas fait mention pendant que cette malheureuse province sert de champ de bataille aux Anglais, maîtres, ou peu s'en faut, d'une partie de la France. A noter parmi les hommes d'armes qui servirent le mieux Jean V, duc de Bretagne, pendant qu'il faisait contre le duc d'Alençon le siège de Pouancé, en 1432, Dizabet le Juif, *escuïer d'escurie* [2]. Quelle était l'origine de ce sobriquet?

Deux ans après, à la mort de Louis III, qui ne laissait pas d'enfants, l'Anjou échut à son frère René, personnage considérable, qui fut mêlé à toutes les grandes questions politiques de son temps et dont l'histoire touche ainsi de près à l'histoire générale. N'était-il pas tout à la fois duc de Lorraine, roi de Sicile, duc d'Anjou, comte de Provence, pair du royaume?

René d'Anjou mourut en 1480, mais, dès 1471, il avait abandonné son duché au roi de France, Louis XI, qui, deux ans plus tard, le réunit de nouveau, et cette fois définitivement, à la couronne [3].

* * *

Désormais nous ne rencontrerons plus que de loin en loin quelque mention relative à des Juifs isolés.

C'est, en 1601, le 13 septembre, l'acte de baptême de René, fils d'Abraham de Lévy et d'Hester de Lévy, « Juifs, demeurant en la » ville d'Avignon, dont ledit René de Lévy est aussi natif, estant » s'y d'avant Juif et de ladite lignée de Lévy [4] ».

Ce sont, d'ordinaire, et au XVIII[e] siècle, des réclamations formulées par les corporations ou par les marchands contre une concurrence qui les gênait. Témoin le procès-verbal du 11 dé-

[1] *Geschichte der Juden*, t. VIII, p. 38.

[2] Dom Lobineau, *Preuves*. — An 1432, p. 590 et suiv.

[3] Villeneuve-Bargemont, *Histoire de René d'Anjou*, Paris, 1825. — Desessarts, t. VI, p. 375.

[4] Archives communales d'Angers, GG., 212-310 (Registres) in-f°.

cembre 1747, dressé contre deux Juifs, Lange et Petit, qui refusaient de soumettre leurs marchandises au contrôle des marchands drapiers [1].

C'est encore un procès-verbal, en date du 24 mai 1758, d'une séance du Conseil municipal d'Angers, qui interdit aux Juifs, pendant les foires, l'accès de la grande salle de la mairie [2].

A partir de là, nous ne retrouvons plus, jusqu'à la Révolution, rien qui concerne les Juifs dans l'histoire particulière d'Angers. Désormais leur existence se confond avec celle de la nation elle-même.

LÉON BRUNSCHVICG.

APPENDICE.

GÉOGRAPHIE JUIVE DE L'ANJOU.

Il résulte de ce qui précède que, dès le XIV[e] siècle, il existait à Angers une juiverie, d'où les Juifs ne pouvaient sortir sans porter la rouelle jaune. Cette juiverie était-elle située là où se trouve aujourd'hui la rue de la Juiverie? Nous ne le croyons pas. La rue de la Juiverie est, en effet, des plus excentriques, elle s'embranche obliquement sur une longue rue, appelée rue Saint-Léonard, qui part d'auprès du collège et se poursuit vers la campagne, de l'autre côté de la ligne du chemin de fer, dans le canton nord-est de la ville. Cette rue, qui aboutit, à son autre extrémité, sur la rue ou chemin des Mazières, est longue d'environ deux cents mètres. Les maisons y sont espacées et séparées les unes des autres par des jardins maraîchers entourés de murs, et, il y a peu de temps, c'était par des fossés et des douves qu'elles étaient séparées de la voie publique. Cette dernière n'a pas de trottoirs, elle n'est pas pavée, mais seulement empierrée.

Rien ne ressemble moins aux vestiges d'un ancien quartier juif. C'est une rue de commune rurale, malgré la présence de l'Ecole normale du département, et nous comprenons à merveille que d'excellents esprits se soient demandé s'il n'y avait pas, dans ce nom de Juiverie, la corruption d'un autre mot, suifferie, par exemple.

La rue de la Juiverie n'est cependant pas de percée récente : elle

[1] Archives départementales de Maine-et-Loire, corporations d'arts et métiers, E, 4413 (Registre), petit in-4°, 24 feuillets papier.

[2] Archives anciennes de la mairie d'Angers, BB, 118, f° 7.

est antérieure tout au moins à 1770, d'après les recensements de ce temps qui en indiquent tous les habitants comme passagers ou ouvriers. Actuellement, elle se termine, du côté impair, par le n° 35, du côté pair, par le n° 32.

* * *

Il existe au sud de Segré, à huit cents mètres environ des fortifications anciennes de cette ville, qui fut au moyen âge une toute petite place forte et qui se trouva mêlée, à ce titre, à la guerre de Cent-Ans et à la Ligue, une tenue dite « les Juiveries ». Elle était anciennement située sur la commune de Saint-Gemmes-d'Andigné et elle s'y trouve encore, mais tout-à-fait sur les limites de Segré. Elevée dans une boucle formée par les rivières de l'Oudon et de la Werzei, elle était, en quelque sorte, isolée du centre des habitations et maintenue à l'écart.

D'après le maire de Segré, il est évident qu'une petite communauté juive a dû habiter là autrefois.

Au nord de Segré, à peu près à même distance hors des murs, se trouve une autre ferme dite la « Maladrerie », vestiges d'une vieille léproserie.

La situation, au sud et au nord de Segré, de ces deux fermes prouve qu'au moyen âge, on éloignait avec le même soin, des centres, les Juifs et les lépreux.

* * *

A Baugé, il y a une rue des Juifs, mais c'est moins une rue qu'une impasse, qui appartient aux propriétaires riverains. La partie de la ville où se trouve cette ruelle dépendait autrefois du Vieil-Baugé, d'où elle en a été distraite vers 1855. Rien, dans les archives communales, ne justifie cette dénomination.

Il paraît certain qu'après la révocation de l'édit de Nantes, plusieurs familles juives ont habité Baugé dans le quartier Saint-Michel, absolument opposé, d'ailleurs, à celui dans lequel figure la rue des Juifs.

De la commune de Villebernier, qui fait partie du canton nord-est de Saumur, dont elle n'est séparée que par 5 kilomètres, dépendent plusieurs hameaux ou villages.

L'un de ces hameaux qui, en 1872, comptait quinze maisons et trente-huit habitants, porte le nom de la Rue-Juive [1].

La Juiverie est un hameau de la commune de Jarzé.

---

[1] Célestin Port, *Dictionnaire historique, géographique et biographique de Maine-et-Loire*, Angers, t. II, 1876.

PIÈCES JUSTIFICATIVES.

I

Pro Judeis andegavie.

Scriptum est ballivo andegavie Ex parte omnium Judeorum comitatus andegavie nostrorum fidelium fuit nobis conquerendo monstratum quod tu eosdem judeos novis molestijs impetens ipsos compellis tam anterius quam posterius absque nostro speciali mandato signum portare neque permittis eorum instrumenta seu litteras confectas super venditionibus mercimoniorum suorum curie nostre sigillari sigillis prout hactenus bajulorum precessorum tuorum temporibus extitit consuetum. Propter quod eorum debita oportunis carentes cautelis nequeunt rehabere. Adiecerunt etiam in querela quod licet nonnulli de comitatu ipso quam plura bona hereditagia judeorum ipsorum auctoritate propria perviolenter occupaveriut et quidam etiam in diversis pecunie summis teneantur eisdem tu tamen super his ab eis sepius requisitus denegas ipsis justitiam facere de premissis. Nos igitur qui personas et bona Judeorum ipsorum tanquam sub nostra protectione manentia volumus a quibuslibet injurijs illesa servari fidelitati tue districte precipiendo mandamus quatenus Judeis ipsis consuetudinem per alios nostros bajulos observatam nequaquam infringens nec contra eos aliquam faciens novitatem ipsos absque speciali mandato nostro ad portandum signum hujusmodi non compellas nec impedias vel impediri permittas quin oportune cautele super venditionem suarum conficiantur mercium et sigillo nostre curie sigillentur detemptores quoque bonorum suorum hereditagiorum nec non debitores quoscumque suos ad restituenda eis bona et solvenda debita usuris cessantibus omnino prout justum fuerit compellere non postponas, ita quod nulla eis de te justa maneat materia conquerendi. Datum in palatio vivarij Sancti Laurentij XV februarji.

II

Pro curie et Judeis Andegavie.

Ballivo Andegavie et universis Officialibus ac hominibus per comitatum Andegevie constitutis. Licet nuper vobis nostris sub certa forma dederimus licteris in mandatis, ut pro unoquoque Judeorum comitatus Andegavie utriusque sexus magno et parvo decem solidis turonensium singulis annis usque ad octo annos in festo beati Michaelis curie nostre solvantur, ita tamen quod tota huiusmodi pecunia colligatur per te Ballivum et secundum familiam suam in ea contribuat unusquisque. Si vero aliqui ita essent pauperes quod

non potuissent solvere quantitatem pecunie supradicte comuniter colligatur quod restabit ab aliis ad solvendum, tali tamen condicione et pacto quod in predictorum Judeorum numero debent esse mille persone que dictos decem solidos turonensium proporcionaliter et distincte solvant prout dictum est usque ad terminum prelibatum, ac si in Judeorum ipsorum numero mille persone non forent, comunitas Judeorum dicti comitatus in solvendo pecuniam compleret defectum, quodque si essent plures quam mille de dicto comitatu sive de forensibus quod ab unaquaque personarum ipsarum, decem solidi turonensium exigerentur in termino supradicto. Dicti tamen Judei per nuntios suos nobis voluntarie promiserint ultra predictam summam pecunie in licteris ipsis contemptam singulis annis in predicto termino usque ad octo annos predictos ducentos turonensium libras fidelitati vestre precipiendo mandamus quatenus ultra summam huiusmodi pecunie contemptam in licteris ipsis predictas ducentas libras turonensium singulis annis usque ad dictos octo annos a festo beati Michaelis proximo preterito quas per te ballivum recolligi volumus et mandamus pro parte nostra exigere debeatis ab universitate predicta. Datum Agnanie iij° marcii xiiii Indictionis.

INSCRIPTIONS TUMULAIRES

DE LA BASSE-AUTRICHE

La *Revue* [1] a publié récemment six inscriptions tumulaires de Wiener-Neustadt. L'éditeur de ces inscriptions les croyait sans doute encore inconnues, mais c'est là une erreur. Elles ont été publiées il y a longtemps, et sous une forme beaucoup plus correcte, par un ancien habitant de Wiener-Neustadt, feu M. H. Friedenthal, dans le recueil hébraïque כוכבי יצחק, livraison XXVIII, p. 51. M. Simon Szanto a donné ensuite, dans la *Neuzeit* de l'année 1862, p. 246, la traduction de ces inscriptions, qu'il a fait précéder des observations suivantes :

M. de Camesina, conseiller impérial royal et Conservateur de la Basse-Autriche, a fait savoir récemment qu'on avait de nouveau découvert à W.-Neustadt des inscriptions tumulaires juives. A la suite de cette information, l'administration israélite de Vienne s'est adressée au *bürgermeister* de W.-Neustadt, comme elle l'avait fait il y a quelques années [2], dans une circonstance analogue, pour obtenir l'autorisation de faire transporter ces pierres à Vienne. Le bürgermeister a répondu à cette demande par un refus très poli, déclarant que la municipalité de W.-Neustadt savait apprécier la valeur de ces monuments et était disposée à prendre des mesures pour la conservation de ces antiquités, qui seront un ornement pour la ville. Et, de fait, ces pierres ont été conservées avec un soin respectueux [3] ;

[1] T. XXVIII, p. 260.

[2] L.-A. Frankl, dans les *Inschriften des alten jüdischen Friedhofes in Wien*, p. XXI, rapporte qu'à cette époque le prédicateur Mannheimer se rendit à W.-Neustadt, d'où il fit transporter ces pierres à Vienne ; elles furent placées dans l'ancien cimetière juif situé dans le faubourg de Rossau. Les inscriptions de ces monuments funéraires ont été publiées par M. S.-G. Stern (*ibid.*, nos 703 et 704), mais d'une façon inexacte et défectueuse.

[3] Elles ont été encastrées dans le mur de la ville, et, à l'endroit où elles se trouvent, on a planté des saules pleureurs.

elles attestent quels progrès considérables la bourgeoisie de cette ville a faits dans la voie de la civilisation et combien elle est éloignée du vandalisme des siècles précédents, puisqu'elle manifeste d'une façon si éclatante et si honorable pour elle son respect pour les monuments du passé[1].

En outre, M. G. Brecher, médecin à Prossnitz, a publié 5 inscriptions tumulaires de W.-Neustadt dans le *Literaturblatt des Orients*, année 1847, p. 108 et 551. Enfin, M. Wendelin Böheim, dans la 2e édition de la *Chronik von Wiener-Neustadt*, II, p. 57 et suiv., de son père F.-K. Böheim, a donné la traduction allemande de 12 inscriptions juives de W.-Neustadt, dont 5 sont identiques à celles qui ont été reproduites dans la *Revue*. Ces diverses publications m'avaient fait renoncer dans le temps à achever un travail que j'avais déjà commencé. En effet, à cette époque, M. Semeleder[2], qui se rendit plus tard au Mexique en qualité de médecin de l'empereur Maximilien et y exerce encore aujourd'hui sa profession, vint me trouver, sur le conseil du prédicateur Mannheimer, et m'apporta 19 inscriptions, dont 18 de W.-Neustadt et 1 de Krems. C'est à lui que nous sommes redevables de ce que, lors des démolitions exécutées en 1846 sur l'emplacement de l'ancien cimetière juif de W.-Neustadt, toutes les pierres tumulaires juives n'ont pas été détruites ou vendues comme matériaux de construction et de ce que nous possédons au moins la copie des inscriptions gravées sur les pierres qu'il avait pu sauver à l'époque, mais qui ont également disparu.

M'étant rendu un peu plus tard à W.-Neustadt et à Krems pour comparer ma copie avec les inscriptions mêmes, j'admirai avec quelle exactitude M. Semeleder avait fait ce travail, quoique ne sachant pas l'hébreu. Peut-être même cette particularité fut-elle heureuse. Car si un israélite, sachant l'hébreu, avait fait cette copie, il se serait sans doute livré à des conjectures erronées là où l'inscription n'aurait pas présenté un sens clair, au moins pour le copiste. Or, c'est précisément parce que M. Semeleder a copié ces inscriptions d'une façon purement machinale, mais avec la plus scrupuleuse attention, qu'il a exécuté des copies qui sont de vrais fac-similes.

Je me disposais à faire connaître ces 19 inscriptions avec quelques autres que j'avais trouvées à W.-Neustdat et à Krems,

[1] En lisant ces mots, on ne peut s'empêcher de faire des réflexions douloureuses sur le mal causé par l'antisémitisme. La municipalité de W.-Neustadt oserait-elle encore témoigner aujourd'hui d'une telle vénération pour des monuments juifs ?

[2] Et non Senneleder, comme écrivent Frankl, *l. c.*, et S. Deutsch, dans le *Literaturbl. d. Orients*, 1847, p. 474.

quand j'appris qu'elles avaient déjà été publiées en grande partie, et sous une forme assez correcte, dans l'*Orient* et le כוכבי יצחק. Je renonçai donc à mon projet, quoique j'eusse pu indiquer quelques corrections de détail. Depuis, j'ai été informé que ces pierres s'effritent de plus en plus et que les inscriptions deviennent de moins en moins lisibles. Il me paraît donc bon de publier les inscriptions que j'ai entre les mains et qui ont été copiées à un moment où les pierres étaient encore en bon état. Je ferai remarquer, en outre, que parmi les 24 inscriptions que je vais publier, 3 concernent des martyrs [1].

Le mot *Sem* indiquera les inscriptions copiées par M. Semeleder, et les lettres *Hg* celles que j'ai copiées moi-même.

S. Hammerschlag.

---

1. Sem.

Fragment. — De toute l'inscription, écrite en grands caractères, grossièrement exécutés, on ne peut plus lire que les mots suivants :

זאת מצבת... שמתה עלי בשנת... אלף.

2. Sem.

On a trouvé cette pierre dans la *Breite Strasse*, 113, à W.-Neustadt. Les caractères de cette inscription ressemblent à ceux du n° 1.

האבן הזאת אשר שמתי מצבת לראש אהרן בר משה שר [2] שהלך
לעולמו [3] ביום ה' לשבת בשנת התקצ"ו לפרט ליל ה' אדר [4] תהא נפשו
צרורה בצרור החיים עם הצדיקים בגן עדן מ... תהא כ..ת [5].

[1] M. D. Kaufmann, de Budapest, vient de m'informer que M. Pollak, rabbin à Oldenbourg, a publié en 1892, sous le titre de *A Zsidok Bécs-Ujhelyen*, un ouvrage sur W.-Neustadt, où il donne les clichés photographiques des inscriptions publiées dans la *Revue* (XXVIII, 260) sous les nos 1 à 4, et le texte de l'inscription n° 5. En outre, cet ouvrage contient tous les documents publiés dans la *Revue*, *l. c.*

[2] Ces deux lettres, qui se trouvent à la fin d'une ligne, devaient certainement former le commencement du premier mot de la ligne suivante (שהלך), mais comme il n'y avait plus assez de place pour achever le mot, on a récrit tout le mot à la ligne suivante.

[3] Ce mot peut aussi être lu לשלום.

[4] Le 5 Adar 4996 était un mercredi. Il se présente donc deux hypothèses : ou bien les mots ליל ה' אדר signifient « la nuit qui suit le 5 Adar » et qui, par conséquent, fait déjà partie du jour suivant, c'est-à-dire du jeudi, ou bien il faut lire ביום ד' לשבת, et non pas ביום ה', et admettre que le trait détaché du ה provient de l'effritement de la pierre. Mais, comme la copie a été faite avec beaucoup de soin, j'incline pour la première hypothèse.

[5] Peut-être ces trois derniers mots doivent-ils être lus : מיתתו תהא כפרתו (cf. Zunz, *Zur Geschichte*, 333), ou מנוחתו תהא כבוד (*ibid.*, 345).

3. Sem.

Cette inscription a été publiée dans l'*Orient*, 1847, p. 109, mais avec des lacunes et des inexactitudes. Les caractères en sont mal faits. M. Semeleder, qui copia cette inscription le 8 décembre 1838, fit alors remarquer que l'autre partie de la pierre était enfoncée dans le sol. Mais on voit par les derniers mots que l'inscription copiée est sûrement complète.

עיני[1] נוטפות מר, והוקע בלבי מסמר בפטו[רת] אבי ר' אברם בהר יצחק א'[2] ד' ימו[ם] באב שנת טיבה[3] לפרט מעט ורעים היו ימ[יו] יצא בכי טוב וזכנס לעדן בכי טוב אמ[ן].

4. Hg.

האבן הזאת אשר שמתי מצבה לראש מרת פרומלא שהלכה לעולמה בשנת כ"ב לאלף שיש[4] השישי בד' לכסליו יו' א' ת'נ'צ'ב'ה אמן סלה.

5. Sem.

האבן הזאת הוקם לראש ר' עזריאל ב"ר יהוידע הכהן שהלך לעולמו בא' לניסן בי"ד שנת מ"ו[5] לפרט לאלף שיש [*sic*] ת'נ'צ'ב'ה.

6. Sem[6].

אבכה במסתרים, ואקונן בחדרים, והספד אעירה[7] וקינים אגבירה על כלי חמדה, אשר מני נאבדה[8] זוגתי מרת חנה בת הר' יעקב שהלכה לעולמה בכ"ה לסיון בי"ג, שנת מ"ו[9] לפרט לאלף שישי[10] תהא נ'צ'ב'ה א"ס.

[1] Et non pas נמב"ר, comme le suppose M. Brecher. La formule על משכבו בשלום ינוח n'était pas mise au commencement de l'épitaphe.

[2] Ce n'est certainement pas אללי לי, comme le croit M. Brecher; peut-être א"מ = אשר מת.

[3] Il est difficile de déterminer exactement la date. Les derniers mots de l'inscription montrent que le décès et l'enterrement ont eu lieu un mardi, כי טוב. Mais ni dans l'année 5026, ni en 5022, dans le cas où on lit טובה, le 4 Ab n'était tombé un mardi. On n'est pas plus avancé en lisant ח' ימים « le 8 ab », au lieu de ד' ימים. C'est seulement en lisant ב' ימים, « le 2 ab », que l'indication de mardi convient pour 5026, טיבה.

[4] Dittographie à la fin de la ligne.

[5] On pourrait aussi lire נו. Mais, comme, en cette année, le 1er nissan était un mardi, on est probablement plus près de la vérité en admettant qu'à la dernière lettre de בי"ד un trait a disparu et qu'il faut lire בי"ה; les indications sont alors conformes au calendrier.

[6] Publiée dans la *Revue*, *l.*, *c.*, n° 1.

[7] Et non pas אעורה, comme on lit dans la *Revue*, *l. c.*, 260.

[8] Et non pas אשר אני אבדה (*Revue*, *l. c.*), car ce serait contraire à la langue hébraïque. En effet, אבד ne signifie pas « perdre », mais « être perdu ». De plus, comme c'est l'époux qui a fait l'inscription, il n'aurait pas pu dire אבדה, au féminin. D'ailleurs, ce qui prouve que ma copie est exacte, c'est que M. Friedenthal a lu de la même façon (voir בוכבי יצחק, *l. c.*).

[9] Les indications relatives à la date présentent des difficultés. La lecture de בי"ג est certaine, mais en 5046, le 25 sivan était un mercredi, et un lundi en 5047, de sorte qu'il ne sert à rien de lire מז au lieu de מר. La seule solution de la difficulté est de considérer le trait détaché du ה dans בכ"ה comme un effet de l'effritement de la pierre et de lire בב"ד.

[10] Il faut lire ainsi, et non pas השישי.

7. Sem.

Identique à l'inscription nº 2 de la *Revue* (*l. c.*, 260).

8. Sem.

Fragment.

... הנרדף שנהרג ביום ב' ד' לסיון ונקבר ביום ג' בערב העצרת [1] שנת ס"ג לאלף השש (*sic*) בב[2] ונקום הש' [3] דמו ל[ע]נ[ו] ות'נ'צ'ב'ה א'א'ס'ס.

9. Sem [4].

הנרדף שנהרג ביום ב' ד' לסיון ונקבר ביום ג' בערב העצרת ס"ג לאלף הששי.

10. Sem.

Fragment.

...ביום ו' שנת ס"ו לפרט ת'נ'צ'ב'ה א"ס.

11. Hg.

Fragment.

...בת הר"ר יעקב אשת הר"ר רחם שהלכה לעולמה ב' לאייר ק"א לפרט ביו' ג' ות'נ'צ'ב'ה א'א'א ס'ס'ס.

12. Hg.

האבן הזאת אשר שמתי נצבה לראש ר' שמחה בר' אלקים הנהרג על לא חמס בכפו ונקבר ביום א' כ"ה לכסלו בשנת ו'י'צ'א לפרט הש' ונקו' דמו במהרה בימינו ת'נ'צ'ב'ה.

13. Sem [5].

עמודי רום רופפו מוסדי תבל זועעו [6] הרס וסהר זניהם חפו, כסיל וכומה ראשם כפפו, וידי עם קדש רפו בגויעת מה"ר יצחק שנתבקש לשחק בעה"ג [7] ו' לאב [8] יום ב' שנת ע'ל'ט לבר' ה' לבריא'.

[1] M. Brecher a lu à tort שבועות.
[2] בנהרה ברמינו = ב"ב.
[3] השם.
[4] Imprimée avec des lacunes par M. Stern, *l. c.*
[5] La pierre où se trouve cette inscription a été transportée plus tard à Vienne et placée dans l'ancien cimetière de Rossau. Cf. Frankl, *Inschriften*, *l. c.*, et Stern, *l. c.*, p. 123, où la copie de cette inscription présente des lacunes. On trouve une meilleure copie, quoique encore défectueuse, dans *Orient*, 1847, p. 551.
[6] Cf. Zunz, *Synagog. Poesie*, p. 417.
[7] D'après M. Brecher, בעיר חדשה גדולה; on pourrait aussi lire בעונותינו הגדולים.
[8] Comme la lecture de ע"ט pour l'année est certaine et qu'on ne peut guère avoir de doute sur la lecture de יום ב', il n'est pas possible qu'il y ait eu ך ou ר; il faut lire ד' אב, « le 4 ab », qui, en 5109, était un lundi.

14. Sem [1].

A propos de cette inscription, M. Semeleder dit : « Elle existait encore en 1856, mais, depuis, la pierre a été brisée et jetée. »

אוי לי על כלי חמדה אשר מני נאבדה[2] בתי הנעימה כקציעה וימימה[3] מרת ייאודין[4] אשה ר' דוד בר מנחם...[5] אשרל ני[6] משבר[6] הובלה לקבר בע[רב] שבת ט"ו לאב ש[7] שנת ע'ל'ט לפרט ות'נ'צ'ה א'א'א ס"ס.

15. Sem [8].

אלי עזרי[9] אשר נעדר בנות החן תיילילנה[10] ועל שלוי אשר נאסף והוזנח הה תמללנה לשונם תלמד[11] קונה לדור דורים ותבונה מקור[12] עין יפות עין לחברתי[13] ותדמינה מרת תירנקא בת ר' יצחק אשת ר' יונה שהלכה לעולמה ביום ה'[14] בכ"ד ימים לירח מרחשון שנת קר"א לאלף הששי הה"א נשמתה צרורה בצרור החיים עם שאר צדיקי עולם בגן עדן אמן א"א סלה ס"ס[15].

16. Sem [16].

אש יגוני[17] קדחה, רעיוני...[18] רותחה לבי[19] ישים[20] כמרקחה יומם אקרא[21] לבכיה, ולילה לא דומיה ואזכרה ואהמיה אהה אויה ונהי נהיה[22] על מות לבן[23] חמודות ר' שמריה בני יקיר לי שמחת גילי אשר לוקח מאתי בשבת ה' לתמוז ונקבר ביום א' ע'ג'ם לאלף הששי ות'נ'צ'ה אמן סלה.

[1] Publiée dans *Orient*, 1847, p. 551.
[2] La même formule qu'au n° 6.
[3] Cf. Job, xlii, 14.
[4] Ce nom, comme le dit avec raison M. Brecher, répond à יהודית.
[5] Ici se trouve à la fin de la ligne une lettre illisible.
[6] M. Brecher lit à tort בזעק שבר.
[7] Dittographie à la fin de la ligne.
[8] Publiée dans *Revue*, *l. c.*, n° 6.
[9] Allusion à Genèse, ii, 18.
[10] Et non תילו לנה, comme le dit *Revue*, *l. c.*, ce qui ne donnerait aucun sens.
[11] Et non תלמוד (*ibid.*).
[12] Et non מקורי (*ibid.*).
[13] Et non לחברתני (*ibid.*).
[14] La date exige une rectification. En 5111, le 24 heschvan était un mercredi; il faut donc lire ביום ד' et considérer le trait à peine perceptible du ה comme une petite éraflure de la pierre.
[15] Cette formule finale n'est pas abrégée, comme semble l'indiquer la *Revue*, *l. c.*
[16] Publiée dans *Revue*, *l. c.*, n° 3.
[17] Et non יגיוני, comme dans *Revue*, *l. c.*, n° 3.
[18] Ici manque un mot qui est illisible sur la pierre.
[19] Et non ליבי (*ibid.*).
[20] Et non ישום (*ibid.*).
[21] Et non אקרה (*ibid.*).
[22] Et non והי (*ibid.*).
[23] Allusion à Ps., ix, 1.

17. Sem.

Fragment.

...ובטן ממי מריס תצב ונפש דוה ונענה תבאב לחדש זיו אשר נהפך לרפה כחדש אב : בתשעה להדש בערב תאלמנה[1] שפתי רננות וקול ערב : ונזלו עיניו מי בכיה כרביבים : ביום שלשי בהויתינו בואבים[2] : וקול ענות נשמע : וחומות[3] לביבינו (*sic*) הוריד כנחל דמע : למות מורינו אבינו ר' אלישמע : והשיגונו יגון ואנחה ונס ששון ושמחה בן הנכבד ר' ברוך : ידי מכירך ברוך : להושיבו עם נדיבים בשלחן ערוך : וליום שכלו ארוך והיתה נפשו כגן רטוב ובצרור החיים י'ל'ן ב'ט'ו'ב אמן אמן אמן סלה סלה.

18. Sem.

אפעה ביונה להרבות קינה על גבירה נאמנה במשאה ובמתנה בגופה ובממונה בכל עת ובכל עונה בכל פינה ופינה נעימה וברה אוצר כלי חמדה מרת אמנו רבקה בת ר' רוחם עטרת (*sic*) ראשינו יופי כלילתינו ויקרת פארתינו שנפט[רה] ביד' ה' ר' ימל[ם] לאדר הראשון ק'כ'ה ל' ות'נ'צ'ב'ה.

19. Sem[4].

אזעק מרה[5] מרוב צרה ביום צוקה וצרה שנפלה[6] עטרת ראשי[7] בפטירת אבי אבי[8] אבן מצב לאות לציון[9] חוצב ובטן ממי מריס תצב[10] ויתאומים (*sic*)[11] היינו ואין אב ולכן נפשי תדאב[12] כי בארץ בא נאמן בית והיה לשמיר ושית[13] והודו בזית ר' יחזקא[ל] במה"ר חבי'[14] שנפטר בשבת ונקבר יום א' י"ז כסליו[15] בשנת רב כבד ויחי למס עובד[16] ק"ל לאילת (*sic*) השחר תנצב"ה ע"ש צ'ב'ע אמן סלה.

[1] Ce mot est incertain, parce qu'il est à peine lisible; on pourrait aussi lire חדלו.

[2] Allusion à Genèse, xxxiv, 25.

[3] Si l'on pouvait faire ici une conjecture, je préfèrerais lire והמית.

[4] Publiée dans *Revue*, *l. c.*, n° 4.

[5] Et non מנחי, comme dans *Revue*, *l. c.*, n° 4.

[6] Et non כי נפלה (*ibid.*).

[7] Et non ראש (*ibid.*).

[8] Il faut deux fois אבי, et non une seule fois (*ibid.*).

[9] Et non לציר (*ibid.*).

[10] Le texte donné par la *Revue*, *l. c.*, n'a aucun sens. Ces mots font allusion à Nombres, v, 22.

[11] Et non ויתהומים (*ibid.*).

[12] Et non ולבנו נפשו תדאב (*ibid.*).

[13] Et non לשמם ושית (*ibid.*); cf. Isaïe, v, 6.

[14] Il faut sûrement lire רחביה, et non pas אבי (*ibid.*).

[15] La date a besoin d'être rectifiée. Dans l'année 5130, le 16 kislev était un vendredi. Comme la lecture de ק"ל et יום א' est certaine, il faut lire י"ז et considérer le 17 kislev comme le jour du décès.

[16] Quoique le mot למס ne soit pas surmonté de points dans le fac-simile, il désigne certainement quand même l'année. Peut-être cette partie de l'inscription fait-elle aussi allusion à l'interprétation midraschique du passage de Genèse, xlix, 12, ויט שכמו לסבול, où le Midrasch ajoute : עול של תורה.

20. Hg.

La pierre se trouvait à Krems, dans le jardin du couvent des demoiselles anglaises.

אהא [אז]קף[1] על פטורת פענין[2] בת ר' יוסף שהלכה לעולמה ו' בכסלו ה' קד"ם לפר' ביום ב' תנצב"ה.

21. Sem[3].

רתה אחזתני ותרגז בטני ורוחי הציקתני[4] על בעל נעורי תסמר מפחד בשרי אשר גוע פתאום מאוהלי ערבה שמחת גולי במורת בעלי ר' ישראל בן הר' יהונתן ביו' ה' ר"ח אלול נ'ט'מ'ן[5] ות'נ'א'ב'ה.

22. Sem.

הורם מעמים קול נעימים הרים עוקר בסברות וטענים משיב מלחמת שערה ישב אהל בחשיכה כאורה ולב חכמה לארץ נדמה ולבש קדרות כסיל וכימה ברוח האיתנים נשמע יללה ספוד מרה וצעקה גדולה כי בארץ חלקת ספונה לגביר שאמו[6] הה"ר יונה הנל גר[7] ב מהר חיים יזכה ליום שכ[לו] חיים כ"ח בתשרי בליל שבת רוחו מנו נשבת ע"צ ל"פ ת'נ'צ'ב'ה.

23. Hg.

Fragment.

כאן ספונה זקינה הגונה מרת גיטל בת ר' שמעון אשת הר"ר יצחק אשר נאספה לעמה.

24. Sem.

Cette pierre est encastrée dans un mur de l'église des Piaristes à Krems. Le sculpteur avait d'abord gravé six lignes à une extrémité de la pierre, puis il a brisé cette partie et a recommencé l'inscription à l'autre extrémité.

לקינתי יעוררו יודעי יליל וקינה ואשה על רעות[ה] גם בהוגיון תבכנה ועמם בבכי מר אתמרמרנא ואהי כמו תנ[ן] ובת יענה לתנות הה ונהי ביום כבה מאורינו ומוריגו ודבר[8] והוא הרב ר' נחמיה בר רבי יעקב

[1] Pour les deux premières lettres de ce mot on ne peut faire que des conjectures.
[2] Ce mot pourrait aussi être lu פענץ.
[3] Publiée dans *Revue*, *l. c.*, n° 5.
[4] Le mot הברא rapporté ici par *Revue*, *l. c.*, n° 5, ne se trouve pas dans la copie, et, du reste, il ne donnerait aucun sens.
[5] Et non pas כטמן, comme le dit à tort le כוכבי יצחק, *l. c.*
[6] Il y a là certainement un mot altéré. Peut-être faut-il lire איש אמונה, ce qui aurait précisément rimé avec ספונה.
[7] Les deux mots sont ainsi dans la copie, mais je ne sais pas ce qu'ils signifient.
[8] C'est peut-être le mot du Talmud דַּבָּר, « guide ».

וכבר[1] אשר גוע ביו׳ ראשון בטבת[2] ב״ב ונקבר, גביר נכבד ומ׳ה׳ר׳ו׳[3]
במלאכת דת וספר ס׳פ׳ו׳ד׳ו יהיה בהוי אדון והוי הודו וכבודו דמיעות יזלו
עיני אשר ראו כביר ידו ויצא הוד ופיונה ויהי יציאתו לרושם ובשערים
שמו נודע בתוך כל אנשי שם ואל זאת אבכה בי[4] בנר רוחי צוחה
ספוק ירך וגם כף ה׳ר׳ב י׳ג׳ר׳ן ו׳א׳נ׳ח׳ה לפרט ת׳נ׳צ׳ב׳ה.

[1] J'ignore ce que peut signifier ici ce mot. Comme il y a un trait au-dessus du ק du mot יעקב, le ב de ce mot fait peut-être partie du mot suivant. Il est vrai que ce deuxième mot ne serait pas plus clair. Peut-être aussi faut-il lire וְנָבַר (Ps., xviii, 27); ce qui conviendrait pour la rime, mais serait bien incorrect au point de vue de la langue.

[2] ב׳ בשבת = ב״ב. D'après les *Tafeln zur Verwandlung jüdischer und christlicher Zeitangaben* de Jahn, la date indiquée serait exacte, mais non pas d'après les *Tables du calendrier juif* de Loeb. J'ai consulté sur ce point un homme compétent, qui m'a dit que c'est l'indication de Jahn qui est exacte.

[3] Cf. Proverbes, xxii, 29. En tout cas, ce mot est un néologisme assez risqué. C'est peut-être pour cette raison qu'il est surmonté de points.

[4] M. Semeleder a placé un astérisque au-dessus de ce mot pour indiquer qu'il est douteux. C'est peut-être זאת, peut-être aussi זֹאת.

LES JUIFS DE BÉDARRIDES

Outre les quatre carrières comtadines connues sous le nom de « Arba Kehilot », il existait encore dans les États français du Saint-Siège, au moyen âge et jusque dans les temps modernes, un certain nombre de petites communautés israélites soumises, elles aussi, à l'autorité du pape ou de ses représentants. Plus encore que leurs grandes sœurs, et à cause même de leur moindre importance, ces petites communautés jouirent très longtemps des traditions de tolérance et de douceur léguées par les souverains pontifes, vécurent en parfaite harmonie avec les populations chrétiennes, se livrant au commerce et à l'agriculture, et faisant le prêt à intérêt, et les Israélites d'Avignon, de Carpentras, de l'Isle et de Cavaillon étaient déjà enfermés dans les carrières, obligés de porter le bonnet jaune, que leurs coreligionnaires des environs étaient encore à l'abri de ces humiliations.

Cependant la réaction qui se produisit à la fin du XV^e^ siècle contre les Juifs des « Arba Kehilot » devait fatalement les atteindre également. Aussi voyons-nous au XVI^e^ et au XVII^e^ siècle disparaître peu à peu toutes ces petites communautés juives. Celle de Monteux fut expulsée dès l'année 1570[1]; Valréas, Bollène, Sainte-Cécile, Bonnieux perdirent aussi à la même époque leurs rares adeptes de la religion de Moïse; ceux de Caderousse ne furent chassés qu'en 1690. Tous ces malheureux durent se retirer dans les quatre carrières d'Avignon et du Comtat où, séparés du reste de la population, ils n'étaient plus un danger pour les âmes chrétiennes.

Une des plus intéressantes de ces petites communautés fut assurément celle de la petite ville de Bédarrides et de son terroir, Châteauneuf et Gigognan. Elle fut chassée à son tour en 1694. Les archives de Vaucluse[2] contiennent un certain nombre de

[1] Invent. de Monteux, B-B, 4.

[2] Arch. de Vaucluse, G, 146, f^os^ 125, 135, 206, 213, 235, et passim. Nous remer-

documents relatifs à cette expulsion, grâce auxquels nous essayerons d'esquisser quelques traits de son histoire.

Ce n'est guère que vers la fin du XVI^e^ siècle que s'ouvrit pour les Juifs de Bédarrides l'ère des difficultés. Jusque là, ils étaient relativement heureux, se livraient paisiblement au commerce des mulets et des draps et, selon la coutume, prêtaient de l'argent à intérêt. Comme leurs coreligionnaires des grandes juiveries, ayant la faculté d'acquérir des immeubles, ils en avaient largement profité, car quelques-uns d'entre eux comptaient parmi les plus gros propriétaires ruraux, et la fortune de certaines familles consistait presque exclusivement en terres et en vignobles.

Il est difficile de dire quelle fut l'importance numérique de la communauté de Bédarrides; aucun document ne nous renseigne sur ce sujet. Elle devait cependant contenir au moins une vingtaine de familles, car la communauté avait sa synagogue[1], son cimetière, grand de deux eminées et pour lequel elle payait à l'archevêque d'Avignon une redevance de quatre écus d'or à chaque fête de Noël[2].

Nous ne sommes pas mieux renseignés sur l'origine de cette communauté. A entendre les Israélites, leur établissement à Bédarrides est aussi ancien que celui des Juifs des carrières et remonte à « un temps immémorial ». Mais leurs noms seuls nous sont une preuve que, pour se mettre à l'abri de la concurrence, ils ont quitté successivement, probablement au XIII^e^ et au XIV^e^ siècle, les grandes juiveries afin d'exercer leur trafic dans des centres moins fréquentés par leurs coreligionnaires. Les Israélites de Bédarrides présentent, en effet, cette particularité qu'ils portent à côté de leur prénom hébraïque le nom de deux villes : celui d'une carrière, sans doute berceau de leur famille, et celui de Bédarrides. Ainsi, nous trouvons dans les minutes des notaires les noms de Josué de Cavaillon, juif de Bédarrides, Abraham de Carpentras, juif de Bédarrides, etc. On pourrait multiplier les exemples, jamais on ne rencontrerait le nom hébreu immédiatement suivi de la mention de juif de Bédarrides.

Les Juifs de Bédarrides comme leurs coreligionnaires des carrières avaient à supporter des charges très lourdes. Outre le cens qu'ils payaient pour leur cimetière et qui s'élevait, comme nous l'avons dit, à quatre écus d'or, chaque chef de famille devait encore à l'archevêque pour « capage, sauvegarde, mazan et saga-

cions M. Duhamel, le distingué archiviste de Vaucluse, d'avoir bien voulu guider notre inexpérience dans la lecture de quelques-uns de ces documents.

[1] Voir Raynaldi, *anno* 1320 et 1321.

[2] Arch. d'Avignon, G, 149, f° 841.

tage » une somme annuelle de dix-huit sols [1]. En plus, ils étaient astreints à certaines corvées. Ils étaient tenus de veiller au portail, de monter la garde sur la grande tour du château, de faire le guet en temps de passage des gens d'armes, ce qui n'était pas rare à cette époque troublée. Ils se faisaient, en général, dispenser de ces charges en versant une certaine somme au fisc. Aussi, ces différentes redevances furent-elles à certains moments si nombreuses que nous voyons un jour quelques Juifs de Bédarrides, uniquement pour s'y soustraire, s'enfuir de leur ville et s'établir sur le territoire de Sarrians, au grand déplaisir des habitants de cette commune [2] ; une autre fois, les impôts qu'on leur demande leur paraissent si excessifs et si arbitraires qu'ils refusent purement et simplement de les payer. La ville délègue alors un de ses consuls auprès des autorités d'Avignon, et le représentant du pape, pour mettre un terme à ces contestations continuelles, fixa d'une façon définitive à quarante-huit livres le montant de la somme due par les Juifs en dehors des tailles et autres impositions qui leur étaient communes avec les autres habitants [3].

Cependant, malgré ces redevances de toute nature, le sort des Israélites de Bédarrides fut bien meilleur que celui de leurs frères des carrières. Perdue au milieu de la population chrétienne dans une ville assez éloignée du pouvoir central, les quelques Juifs de Bédarrides devaient tenir bien peu de place dans les préoccupations des évêques et des légats, d'autant plus que leur nombre restreint devait paraître aussi inoffensif pour les âmes catholiques que peu productif pour le fisc. Pendant longtemps donc ils n'attirèrent pas, d'une façon particulière, l'attention de l'Église, qui ne les comprit pas dans les mesures de rigueur qu'elle prit contre leurs coreligionnaires des carrières à la fin du XV^e^ et dans la première moitié du XVI^e^ siècle.

Sur ces derniers, ils avaient encore un autre avantage, dû uniquement à la situation topographique et politique de leur lieu de résidence. Bédarrides, au point de vue géographique, était en dehors du Comtat et n'en a jamais fait partie ; c'était un fief de l'évêque d'Avignon, qui, à côté de ses autres titres, portait celui de seigneur temporel des lieux de Bédarrides, Châteauneuf et Gigognan ; il avait le droit de nommer les officiers municipaux. Mais, malgré cela, la ville avait su garder une très grande indépendance et formait une sorte de république, très jalouse de ses droits, gouvernée par des consuls qu'elle élisait elle-même. —

[1] Arch. de Vaucluse, G, 149, f^os^ 841 et 842.
[2] Arch. de Sarrians, B-B, 3.
[3] Invent. de Bédarrides, G-G, 40.

Chaque fois donc qu'un pape ou l'un de ses représentants lançait quelque bulle ou ordonnance contre les Juifs d'Avignon ou du Comtat-Venaissin, ceux de Bédarrides démontraient, texte en main, qu'ils étaient citoyens de leur ville et que, comme tels, ils jouissaient de certains privilèges qui les mettaient en dehors et au-dessus de la loi qui frappaient leurs malheureux coreligionnaires. Cette tactique leur réussissait d'autant mieux qu'elle faisait de leur cause la cause même de leur ville, flattait l'amour-propre des consuls et provoquait l'intervention de ces magistrats en faveur de leurs concitoyens israélites [1]. Aussi, pendant près d'un siècle, échappent-ils aux mesures oppressives qui atteignent les carrières. Les papes Paul IV et Pie V, pour les faire rentrer dans la loi commune, leur avaient fait notifier, il est vrai, les constitutions qu'ils avaient préparées contre les Juifs des États pontificaux. Mais après une requête présentée au nom de leur communauté par Jacob et David Vitalis, Abraham de Cavaillon, requête dans laquelle ils avaient fait l'historique de leurs privilèges, protesté avec énergie contre toute assimilation avec les Juifs des carrières, le cardinal d'Armagnac, contrairement aux intentions des souverains pontifes, leur maintint toutes leurs libertés. Un peu plus tard, l'archevêque Grimaldi les confirme, à son tour, et après comme avant les constitutions de Paul IV et de Pie V, les Juifs de Bédarrides continuèrent à vivre au milieu de la population chrétienne, à posséder des biens immeubles et, ce qui est plus surprenant, à se coiffer du chapeau noir. Sans doute, on les força (bien que la mesure fût assez mollement appliquée [2]) à coudre sur leur vêtement un morceau d'étoffe rouge, *quandam peliam cerulei coloris*, mais c'était là une très grande faveur, car pendant plus de deux siècles, les Juifs d'Avignon lutteront sans pouvoir obtenir l'autorisation de substituer la pièce de drap au chapeau jaune.

Malheureusement pour les Israélites de Bédarrides, cette situation privilégiée ne pouvait durer. Ils avaient beau invoquer en faveur de leurs libertés le témoignage de plusieurs siècles de tolérance, se mettre sous la protection des lois de leur cité, protester contre toute assimilation avec leurs coreligionnaires des Ghettos, leur présence au milieu des chrétiens n'en était pas moins devenue aux yeux de l'Église un scandale insupportable. D'ailleurs, leur sort contrastait trop avec celui de leurs frères des carrières, et les

[1] Invent. de Bédarrides, G-G, 40.

[2] Arch. de Vaucluse, G, 146. f° 125. Remise par le procureur fiscal de la Cour de Bédarrides à Léo et Nathade Cavaillon de la peine qu'ils avaient encourue pour enfreinte de la prescription dudit lieu de porter sur leurs habits une marque de drap rouge.

évêques, en reconnaissant dans un siècle d'intolérance les privilèges des Juifs de Bédarrides, auraient paru se servir de deux poids et deux mesures et condamner leur propre conduite à Avignon et dans les villes du Comtat. Aussi ne faut-il pas s'étonner de voir les successeurs du cardinal d'Armagnac et de l'archevêque Grimaldi ne tenir aucun compte de leurs décisions. Dès 1593, François-Marie Tarusius, archevêque d'Avignon, souverain temporel de Bédarrides, Châteauneuf et Gigognan, dans une lettre adressée à Jehan Alby, notaire apostolique, exprimait son mécontentement de voir les Juifs de ces lieux « commettre plusieurs grandes usures sur ses sujets, posséder des biens immeubles, trafiquer publiquement de grains, tenir lucre prohibé, ne pas porter le bonnet jaune comme les Juifs de la présente cité (Avignon) et Comtat de Venaisain, au grand mépris des bulles et constitutions apostoliques, scandale et détriment des chrétiens ». et comme conclusion, ordonnait audit notaire « de saisir le plus diligemment que faire se pourra les livres qu'il trouvera en leur pouvoir et écrits en hébreu, de vérifier s'ils sont au nombre des prohibés, ainsi tous avis et écritures publiques, papiers et documents ». Pareillement de « saisir tous les grains ou autres fruits, biens, meubles et immeubles, noms, droits et actions appartenant aux dits Juifs sous due obligation..... Et ne trouvant pas les dits Juifs porter le bonnet jaune, les faire constituer prisonniers dans les prisons closes dudit Bédarrides pour illec être détenus jusqu'à ce que autrement soit dit [1] ».

Cette ordonnance eut un commencement d'exécution. Les Juifs furent arrêtés en masse, leurs biens et livres saisis et mis sous séquestre, et ils subirent, à tour de rôle, plusieurs interrogatoires. On leur rappela les prescriptions des bulles, on leur reprocha de pratiquer l'usure, de recouvrer des dettes décennales (au bout de dix ans, il y avait prescription pour les créances des Juifs des États pontificaux), de posséder des biens immeubles et, enfin, de s'affranchir du bonnet jaune. Eux, de leur côté, protestent avec indignation contre l'accusation d'usure, prétendent avoir d'excellents rapports avec les chrétiens [2] ; les vignes leur servent à faire du vin selon la loi juive ; quant aux autres défenses contenues dans les bulles, elles n'ont jamais été dirigées contre eux. Cependant, pour ne pas résister à la volonté de Monseigneur, ils sont tout disposés à s'y soumettre et à se coiffer du bonnet jaune [3].

[1] Arch. d'Avignon, G, 146, f° 206.
[2] Ains leur font tous les plaisirs qu'ils peuvent.
[3] Arch. d'Avignon, G, 146, f°s 213 et 228 à 238. Interrogatoires de Jacob Vidal et Josué de Cavaillon, juifs de Bédarrides.

Sur cette promesse, on les relaxe des maisons d'arrêt où ils étaient détenus, et on leur accorde un mois pour apporter de plus amples justications.

C'en était fait des libertés et des privilèges des Juifs de Bédarrides ; mais ils n'étaient pas encore arrivés au bout de leurs peines. La congrégation du Saint-Office s'installa bientôt au palais épiscopal d'Avignon. Poussée par l'intolérance, le fanatisme, le désir de faire des prosélytes, elle infligea à ces malheureux toutes les humiliations et toutes les souffrances physiques et morales jusqu'au jour où elle les chassa définitivement de leur cité pour les entasser, eux aussi, dans les immondes et étroites carrières. En attendant, aucun nouveau Juif ne pouvait plus s'installer à Bédarrides sans une autorisation préalable ; et, dès 1662, Louis Suarès, prévôt de la métropole, ne présenta même plus à l'archevêque les requêtes qui lui étaient adressées en ce sens, parce que, dit-il dans une lettre à frère Dominique, « Monseigneur tient à l'application stricte des bulles pontificales et lui recommande d'en surveiller avec soin l'exécution, de n'épargner aucun Juif, car ils portent malheur partout [1]. » Aussi, le digne prévôt redouble-t-il de rigueur. La ville de Bédarrides ne possède point de carrière ; qu'à cela ne tienne ! on en fera une de chaque maison juive. C'est dans leur propre demeure qu'on emprisonne les Israélites les dimanches et jours de fêtes jusqu'après la fin des offices. En même temps, leurs débiteurs de mauvaise foi, enhardis par la situation lamentable où se trouvaient les Juifs, nient leurs dettes ou prétendent qu'il y a prescription ; et les malheureux, pour ne pas perdre leurs créances, en sont réduits à implorer la protection de leur persécuteur et à demander à l'archevêque lui-même une ordonnance qui force les habitants de Bédarrides à faire enregistrer leurs dettes et obligations au gref de la ville. Ne pouvant plus les tromper, leurs débiteurs demandèrent alors leur expulsion. Ce fut en vain que le viguier et les consuls de Bédarrides plaidèrent la cause de leurs Juifs, montrant les services qu'ils avaient rendus à la ville et à l'archevêque lui-même, en vain qu'ils nommèrent quelques familles juives parmi les plus anciennes et les plus honorables de leur cité, leur séjour à Bédarrides n'était plus possible.

Le 20 janvier 1694, le vice-légat d'Avignon, sur la proposition du cardinal Cybo, préfet de la sacrée congrégation du Saint-Office, rendit une ordonnance qui bannissait de leur ville les Juifs de Bédarrides, et leur laissait la faculté de se retirer dans une des

[1] Arch. de Vaucluse, G, 149, f° 748.

carrières du Comtat. C'est là qu'ils resteront enfermés jusqu'au jour où la Révolution française viendra les délivrer.

J. Bauer.

PIÈCES JUSTIFICATIVES.

I

Ut vobis domino commissario ab Illustrissimo, Reverendissimo domino archiepiscopo Avenionensis specialiter deputato constet et appareat Hebreos locorum Bitturitarum et Castrinovi absolvendos esse et liberandos a petitionibus egregii domini advocati fiscalis dicti archiepiscopatus respectu assertæ confiscationiis bonorum suorum immobilium et præthensæ declarationis pænarum, contra dictos Judeos, parte dictorum Hebreorum, dicuntur et deducuntur sequentes quibus apparebit eosdem Hebreos cum sint parati parere præceptis superiorum, nullam incurrisse pœnam, nec confiscationis petitæ locum esse, sed tanquam innocentes definitive relaxandos et eo respectu dicto domino advocato fiscali imponendum esse perpetuum silentium.

1. Protestando semper quod non fuerunt intentiones contravenire præceptis et mandatis superiorum.

2. Imprimis demonstratur, parte dictorum Hebreorum qualiter dicti Hebrei et eorum antecessores, habitatores loci Bitturitarum a uno, quinque, decem, viginti et triginti, quadraginta, centum et ducentum annis et alias a tempore immoriali et sub certis privilegiis, libertatibus et consuetudinibus tolerati sunt et fuerunt.

3. Item quod etiam a tempore constitutionum Pauli quarti et Pie quinti pontificum maximorum, contra Judeos terrarum et ecclesiarum atque ita etiam Avenionensis et comitatus Venayssini edictarum, dicti Hebrei Biturritarum et Castrinovi sunt et fuerunt tollerati in suis consuetudinibus, privilegiis et libertatibus per illustrissimos et sanctissimos archiepiscopatos tempore existentes.

4. Præsertim quia dicta loca Biturritarum et Castrinovi sunt et fuerunt semper habita distincta et separata a toto comitatu Venayssini cum dictorum locorum idem Illustrissimus et Sanctissimus dominus Archiepiscopus sit dominus.

5. Item quod insequendo vestigia antecessorum, semper licuit dictis Hebreis per dictos Illustrissimos Archiepiscopos habitare, vivere et manere in dictis locis, juxta eorum privilegia, libertates et consuetudines et prout hactenus ipsi et ceteri Judei illuc accedentes vixerunt et vivere consueverunt.

6. Item quod inter alia privilegia illis competentia, dicti Hebrei a quinque, decem, viginti, triginta, quinquaginta et centum annis et a tempore hominum memoriam excedente et pendente toto dicto tempore ad hoc usque tempus exclusive, et per ea tempora fuerunt in pacifica et quieta possessione possedendi bona immobilia in dictis locis et eorum territoriis tanquam veri domini sive quasi dictorum bonorum immobilium habiti sunt fructus, percipiendo, colendo, locando et cetera agendo, quod fieri non posset nisi a veris dominis.

7. Nam etiam a predito tempore tolerati fuerunt defere pileum nigrum palam et publice absque contradictione quorumcumque.

8. Ac propterea nunquam fuerunt pro astrictis habitis et ligatis ordinationibus et rescriptis quibus comprehensi sunt Judei Avenionis et comitatus Venayssini.

9. Sed discrimen differentia seu distinctio semper fuit habita, tenta et reputata notorie a Judeis Avenionis et dicti Comitatus Venayssini quæmadmodum et loca Biturritarum et Castrinovi sunt etiam distincta et separata a Comitatu.

10. Ad quod clarius et magis specialiter demonstrandum ponitur preter dictam antiquam et inveteratam consuetudinem nihilominus pro majori corroboratione præfatæ consuetudinis et inveteratæ observantiæ prædicti Hebrei speciali privilegio et ordinatione Illustrissimorum et Reverendissimorum pro tempore Archiepiscoporum sive eorum Vicariorum, fuerunt manutenuti et conservati in eorum libertatibus, privilégiis, consuetudinibus et præsertim eis omnibus libertatibus de quibus in actis, ut apparet ex confirmatione facta per quondam Reverendissimum Johanem Petrum de Fortagnier quondam bon. mem. Illust^mo et R^mo domini Cardinalis de Farnezo vicarium generalem, anno domini millesimo quingentesimo sexagesimo et die decima sexta mensis septembris in actis producta.

11. Ad hæc ad ostendendum Hebreos dictorum locorum Biturritorum et Castrinovi semper habuisse et habere quedam privilegia ac nonnullas libertates competentes ceteris Hebreis Avenionis et Comitatus Venayssini fuit semper observatum ; quod dicti Hebrei Biturritarum et Castrinovi possent deffere pileum nigrum dummodo defferent quondam petiam ex panno cerulei coloris, prout inter alia appareat actis sumptis per magistrum Paberanum notarium publicum et secretarium curiæ dicti archiepiscopatui anno domini millesimo quingentesimo-quinquagesimo nono et die in eis contenta manifeste distinctionem et separationem intra dictos Judeos denotat.

12. Inde factum fuit ut magis innotescerent libertates et privilegia dictorum Hebreorum Biturritarum et Castrinovi quod ordinatum extiterit in favorem affatorum Hebreorum quod si dicti Hebrei different in delatione dictæ petie cerulei coloris quod non possint incurrere aliam pœnam quam solutionis unius solidi, ut apparet de dicta ordinatione actis sumptis per quondam magistrum Rostagnum Bausenqui notarium publicum, graffarium, dum viveret curiæ

dicti loci Bituritarum anno domini millesimo quinque quinquagesimo nono et die decima mensis septembris in actis producta.

13. Denuo cum dicti Hebrei porrexissent præces Illustrissimo et Reverendissimo domino Cardinali d'Arminiaco, archiepiscopo, dum viveret Avenionensi supplicando qualiter vellet privilegia, libertates, consuetudines inveteratas, eisdem competentes conservare et quatenus opus est confirmare, nonobstantibus intimationibus et notificationibus ac præceptis quibusvis bullis, constitutionibus, ordinationibus, statutis et aliis quibuscumque in contrarium.

14. Tandem novissime per eumdem Illustrissimum Reverendissimum dominum archiepiscopum fuit rescriptum, concessum et mandatum dictis Hebreis sicut per predecessores archiepiscopi toleratum fuerat, nonobstantibus prædictis omnibus bullis et constitutionibus summorum pontificorum, ut constat de dictis rescriptis in actis curiæ ordinariæ dicti loci Biturritarum extractis, per magistrum Nicolaum Ribouton, notarium publicum et graffarium dicti loci anno domini millesimo quingeatem octuagesimo primo et die vigesima octobris in actis productis.

15. Item quod insequendo ejus rescriptum, dicti Hebrei semper fuerunt manutenuti in possessione bonorum suorum immobilium et delationis pilei nigri ac aliorum suorum privilegorum palam, publice et notorie.

16. Item ponitur in facto qualiter post obitum et decessum dicti quondam bonæ memoriæ Illustrissimi et Reverendissimi domini Cardinali d'Arminiaco, archiepiscopi Avenionensis fuit promisus per summum dominum nostrum papam, tunc temporis existentem, de dicto archiepiscopatu quondam bonæ memoriæ Illustrissimus, Reverendisimus Guinaldi quod pro notorio deducitur.

17. Item quod dictus Illustrissimus dominus de Grimaldi Archiepiscopus fuit a sanctissimo domino nostro papa tunc temporis existente, deputatus Vicelegatus et archiepiscopus manebat in presenti civitate Avenionensi.

18. Item quod pendente tempore sui archiepiscopatus prædicto Reverendissimo domino archiepiscopo nec non ejus vicario generali officiali advocato fiscali et procuratione et quolibet eorum scientibus, videntibus, passientibus, tolerantibus et consentientibus ab initio dicti ejus archiepiscopatus usque in diem ejus obitus et pendente dicto tempore, dicti Hebrei semper possederunt bona eorum immobilia, tanquam domini vel quasi, fructus percipiendo, colendo, locando et cetera agendo quæ solent fieri a veris dominis, palam, publice et notorie.

19. Item etiam pendente dicto tempore, dicti Hebrei detulerunt pileum nigrum juxta concessiones et libertates illis per Illustrissimos et Reverendissimos, pro tempore, archiepiscopos ejus antecessores, tributas, neci non manutenuti semper fuerunt et conservati in suis omnibus privilegiis et libertatibus, palam, publice, pacifie et quieta.

20. Item quod hujusmodi vetustissima tolerantia et patientia superiorum in sua et quieta possessione habet vim decreti, privilegii et concessionis.

21. Item quod, ex juris dispositionis, tolerantia principis habet vim pontificii consensus.

22. Et quod fuit factum, sciente et non contradicente superiore, censetur esse factum mandato superioris et quando princeps patitur aliquid observari et in observatione deduci, est proinde ac si induxisset.

23. Diffuse per decimum Cons. 124 m. 16 lib. 3° et observantia inducta videntibus passientibus officialibus principis, videtur inducta et magis deliberata voluntate principis et ejus consensu et per eumdem dicto Cons. 20 et ex tali observantia prescribitur, etiam contra principem concurrente ejus scientia ut per Bart. Inn. et alios in — L. si publicamus § In vectigalibus fol° de Publica et Bal. de consuetudinibus quos refert decimo in dicto Cons. 124 m. 17, v. 3° etc.

24. Nec obstant ex adverso, parte egregii domini advocati fiscalis deducta, imprimisque dicuntur de publicatione qui a posito contra veri prejudicium quod publicatio facta in urbe afficeret omnes id intelligeretur quantum ad observationem bullæ non autem quantum ad incurrendam pœnam assertam postquam acquiescunt et acquiescere se offerunt pro mandatis Illustrissimi Domini archiepiscopi.

25. Item non obstat quod dicitur tolerantiam non posse noscere successoribus quia contrarium superius fuit demonstratum cum probatum fuerit tollerantiam inducere consuetudinem etiam contra superiores ex dicto Cons. Deciani.

26. Præterea multa pretendutur continere in dictis billis quæ ignorantur cum dictarum brullarum non fuerit data communicatio et non creditur quod pœna aliqua sit imposita etiam contra Judeos Comitatus Venayssini quod magis est si intra tempus per superiores prefixum bona mobilia distraxerint.

27. Item quod supradicta deducuntur ad fines demonstrandi dictos Judeos nullam incurrisse pœnam et esse demonstrandum qualiter fuit antea observatum offerendo, prout semper obtulerunt se paratos obedire præceptis suorum superiorum et nullo modo contravenire præceptis Illustrimi domini archiepiscopi quemadmodum paruerunt precepto facto eisdem de deferendo pileum vulgo dictum *jaune*.

28. Quotiescumque decernentur alia precepta per eumdem Illustrissimum dominum archiepiscopum, sunt parati obedire illis.

29. Item quod quæis causa etiam levissima excusat a pœna, dolo et culpa.

30. Quare concludendo prout superius conclusum fuit, petiunt ordinari eos et quemlibet eorum absolvendos ac relaxandos, sine expensis, implorando officium vestrum, salvo jure, etc.

Original : Archiv. de Vaucluse, G. 146, fol° 260.

II

L'an mil six cent nonante-quatre et le vingt du mois de janvier, Mgr. Illustrissime et Révérendissime vice-légat d'Avignon, ayant reçu une lettre de Mgr. Illustrissime cardinal Cibo, préfet de la Sacrée Congrégation du Saint-Office de Rome, en date du vingt-huit novembre dernier, par laquelle Son Eminence lui a fait savoir que la dite Sacrée Congrégation du Saint-Office avait déterminé que les Juifs et Juives qui habitaient à Bédarrides, Châteauneuf et autres lieux du Comtat, où il n'y a point de juiverie, s'en devront retirer avec leurs familles dans le délai qui leur serait assigné, pour ramasser leur dettes et effets et vendre leurs propriétés, en leur laissant la liberté d'aller demeurer dans une des juiveries qui sont dans cet État ; pour raison de quoi la dite Eminence aurait pareillement écrit aux dits Illustrissime et Réverendissime archevêque de cette ville et évêque de Carpentras et au Révérendissime père Inquisiteur pour régler ledit délai. Lesquels auraient été du sentiment de le fixer à trois mois pour le regard de ceux qui ont des biens stables et à deux mois pour tous les autres. En exécution de laquelle délibération par la dite Sacrée Congrégation et pour le meilleur et le plus parfait accomodement de la volonté d'icelle, Mgr. Illustrissime vice-légat, après avoir sur ce ouï M. l'avocat et procureur général de notre Saint-Père en cette cité et légation d'Avignon, a ordonné et ordonne à tous et chacun des Juifs et Juives qui habitent aux dits lieux de Bédarrides, Châteauneuf et autres lieux du Comtat Venaissin où il n'y a point de juiverie qu'ils, et chacun d'eux, aient à sortir desdits lieux et s'en retirer, dans le temps de trois mois, à l'égard de ceux qui ont des biens stables, et dans le temps de deux mois à l'égard de tous les autres, à compter du jour que les présentes seront publiées aux dits lieux ; lesquels délais, ladite seigneurie leur a respectueusement assignés, pour vendre leurs propriétés et ramasser leurs dettes et autres effets qu'ils ont dans les dits lieux, sans y pouvoir jamais revenir pour y habiter, ni pouvoir y posséder des biens stables, à peine d'en être chassés et mis dehors, par force, incontinant après les dits temps passés et de perte et confiscation de leurs biens stables et autres peines portées par les bulles, constitutions des Saints Pontifes et règlements faits par les seigneurs cardinaux, légats et vice-légats de cette légation [.....] que les Juifs doivent observer à peine d'être punis comme désobéissants. L'observance desquelles bulles, constitutions, règlements et ordres sur ce fait, Mgr. Illustrissime a voulu et veut que les Juifs qui habitent dans Bédarrides, Châteauneuf et autres villes où il n'y a point de juiverie soient tenus, comme il leur enjoint très expressément, sous les peines (indiquées) encourables dès que ledit délai, à eux assigné, sera expiré, sans qu'ils, ni aucun d'eux, puissent s'en dispenser ni rien faire au contraire, sous quelque prétexte, ni pour quelque

raison que ce soit ou puisse être, laissant néanmoins mondit seigneur Illustrissime aux dits Juifs et Juives la liberté de se retirer et habiter dans celle des juiveries de cet État qu'il voudront choisir, suivant la volonté de ladite Sacrée Congrégation. Et pour obvier à tous les abus et artifices que la malice des dits Juifs leur pourrait suggérer, pour éluder ou différer l'effet de ce qui a été ordonné par la dite Sacrée Congrégation, la dite seigneurie Illustrissime a enjoint et mandé aux dits Juifs et Juives de venir déclarer aux actes de cet archevêché dans quinze jours, après la publication des présentes, tous les biens stables qu'ils et chacun d'eux possèdent respectivement, et le lieu où ils sont situés avec leurs confronts, à peine de désobéissance et de confiscation desdits biens encourable sans autre déclaration ou *ipso facto* le dit temps passé. Comme pareillement la dite Seigneurie Illustrissime leur a ordonné et ordonne que quand ils auront vendu les dits biens qu'ils ont et possèdent respectivement à Bédarrides, Châteauneuf et autres lieux du Comtat, ils aient de venir déclarer à qu'ils auront fait la vente, le prix d'icelle, l'an et le jour, et le nom du notaire qui aura reçu les actes, sous la même peine que dessus. Faisons en outre, en tant que de besoin, très expresses inhibitions et défenses, à toutes les personnes à quelque grade, qualité et condition qu'elles soient, sans nul excepter, de prêter le nom aux dits Juifs et Juives, pour raison de la vente qu'ils doivent faire de leurs dits biens et à tous notaires de recevoir tels contrats simulés et aux personnes qui auront connaissance de les venir pareillement déclarer, à peine de désobéissance et des peines portées par les bulles, règlements et ordonnances et encore, à l'égard des Juifs, de la perte des dits biens, toutes les dites peines *ipso facto* encourables sans autre déclaration. Voulant et ordonnant, en outre, Mgr. Illustrissime que la publication des présentes qui sera faite par cri public et affixion de copie d'icelle dans les dits lieux, serve de personnelle intimation, toutes choses faisant au contraire nonobstant, auxquelles Sa Seigneurie Illustrissime a suffisamment dérogé et déroge, décernant, pour l'exécution des présentes, tous mandats et autres provisions nécessaires.

Signé : DELPHINUS prolegatus.

Original : Archiv. de Vaucluse, G. 269.

UNE CONFISCATION DE LIVRES HÉBREUX

A PRAGUE

Ce fait se produisit à la fin du XVII[e] siècle, à l'instigation d'un père jésuite, Wolfgang Preissler, professeur de théologie et d'hébreu à l'université de Prague. A cette époque, il n'était pas rare de voir des prêtres catholiques assister aux sermons des rabbins, dans les synagogues, parfois sur un ordre venu de Rome, pour s'assurer que le prédicateur ne parlait pas contre l'Eglise. C'est ce que fit également Wolfgang Preissler pendant assez longtemps. Entendit-il réellement quelque assertion hasardée contre sa religion ou agit-il par pur fanatisme, toujours est-il qu'un beau jour, il envoya un rapport à l'archevêque de Prague pour dénoncer les blasphèmes proférés contre le catholicisme dans les sermons des rabbins et pour demander la confiscation des livres talmudiques et cabbalistiques. Le 7 décembre 1693, l'archevêque transmit au président de la chancellerie de la cour un long mémoire où il affirmait que « l'enseignement empoisonné » puisé par les rabbins dans le Talmud et l' « En Yakow » était dangereux pour l'autorité des pouvoirs civil et religieux et qu'il était urgent de mettre fin à cette situation, en interdisant aux rabbins de prêcher et en confisquant tous les ouvrages talmudiques et cabbalistiques, pour les soumettre à une sérieuse enquête. En outre, les prédicateurs devaient faire examiner le manuscrit de leurs sermons par un prêtre catholique avant de les prononcer. Dès le 14 décembre 1693, la chancellerie invita le juge de la vieille ville de Prague à rechercher secrètement les livres hébreux et à faire envahir un jour brusquement le Bêt-Hammidrasch et la synagogue des Juifs de Prague pour confisquer tous les ouvrages qu'on y trouverait. Des

D'après des documents originaux des archives impériales et royales de Vienne.

mesures devaient être prises pour qu'aucun sermon hébreu ne fût prononcé avant d'avoir été préalablement examiné par le jésuite Preissler.

Le juge royal Georges-Louis Kutschera d'Osterbourg s'empressa d'exécuter l'ordre qu'il avait reçu. On s'empara d'environ 200 ouvrages, mais le père jésuite était incapable d'en faire le catalogue. Il y en eut une bonne moitié dont il ne sut même pas indiquer exactement le titre. D'après le principe adopté à Rome, il répartit ces livres en cinq catégories. Dans la première catégorie il plaça les ouvrages de Cabbale, et, parmi eux, les traités de Baba Kamma et de Sanhédrin ! La deuxième catégorie comprenait tous les commentaires de la Bible, qui, d'après le père jésuite, méritaient tous d'être détruits, parce que leurs explications « encourageaient la sottise juive ». Il citait particulièrement l'interprétation de Genèse, XLIX, 10, d'Isaïe, VII, 10, et de Psaumes, CIX, qui s'écartait naturellement de l'interprétation chrétienne. La troisième catégorie comprenait tous les livres de prières, les quatre *Tourim*, le *Schoulhan Aroukh*, etc. Preissler reprochait à ces derniers de montrer du dédain pour la justice chrétienne, et il cite, entre autres, le chap. XXVI du *Hoschèn Mischpat*, où les rabbins, dit-il, appellent toute sorte de malédictions sur ceux qui auraient recours à un tribunal chrétien. Dans la quatrième classe étaient rangés Aboda Zara, Eben Ezer, Semag et Semak, les Schaalot Tschoubot. Enfin, la cinquième classe comprenait le Mahzor, le Sèfer Schemoth, Cémah Cédék ; les Consultations Schaarè Yosef, les Consultations *Krakoviensis*, livres où il faudrait effacer, dit Preissler, les passages qui sont blasphématoires pour le christianisme.

A cette époque, la communauté juive de Prague était administrée par les personnes suivantes : Israël Duschesnes, Moyses Abeles, Joachimb Todros, Aron Reitzeles, Moyses Buntzel, Abraham Günsbourg, Baruch Oschners, Abraham Neugroeschl et Loebel Wehle. Ils envoyèrent une adresse à la chancellerie pour protester contre les mesures prises à l'égard des Juifs de Prague, niant qu'aucun des livres confisqués contînt le moindre blasphème contre la religion catholique et demandant qu'en tout cas, ces livres fussent examinés par des savants chrétiens étrangers, et non par le jésuite Preissler. Ils affirmaient également que leurs rabbins ne leur parlaient, dans leurs sermons, que d'exégèse biblique et de morale, les engageant à fréquenter assidûment le temple et à ne pas faire de mal, mais ne proféraient jamais aucune parole malveillante contre l'Eglise et ses représentants. Il était, du reste, impossible de soumettre ces sermons à la censure

du père jésuite trois jours avant la prédication, comme il le demandait, vu que le prédicateur qui devait parler le samedi n'était habituellement prévenu de « l'honneur qu'il aurait de prêcher [1] » que le jeudi ou le vendredi. Du reste, ces prédicateurs, dont les fonctions étaient gratuites, n'avaient ni le temps ni les capacités nécessaires pour mettre leurs sermons par écrit, et la communauté ne possédait pas assez de ressources pour payer un secrétaire spécial. De plus, laisser les membres de la communauté sans enseignement moral et sans livres, c'était les priver de toute direction et les pousser au mal.

A la suite de cette démarche, la chancellerie de la cour de Bohême informa l'archevêque que, s'il n'avait pas d'objections à formuler, elle serait d'avis de rendre les livres confisqués et d'autoriser de nouveau la prédication dans les synagogues. Le prélat répondit qu'il serait nécessaire avant tout que les Juifs de Prague fussent appelés à soutenir une controverse avec Preissler pour s'expliquer sur les passages incriminés des livres confisqués. La communauté de Prague remit alors un nouveau mémoire à la chancellerie pour réfuter l'idée d'une *disputation* publique. Les motifs invoqués par le mémoire sont assez intéressants. D'abord, disent-ils, le jésuite Preissler n'a ni la compétence ni l'impartialité voulues pour se prononcer dans cette affaire, car il a donné des preuves nombreuses de son ignorance en hébreu et en chaldéen. Il faudrait avoir recours aux professeurs chrétiens de Leyde, Bâle, Leipzig et Wittemberg, qui sont vraiment compétents *in rebus theologiæ mosaicæ*. Du reste, jusqu'à présent Preissler n'a pas indiqué avec précision les prétendus passages blasphématoires; qu'il commence donc par les faire connaître. Une chose est certaine, c'est que les commentateurs hébreux s'efforcent seulement de faire comprendre le texte de la Bible, mais ne songent pas un instant aux chrétiens et, par conséquent, n'ont nullement l'intention de dire du mal d'eux ou de leur religion. La défense faite par les papes d'étudier ces livres ne s'appliquait qu'aux chrétiens pour les empêcher de se convertir au judaïsme, mais ils n'avaient pas en vue les Juifs, puisqu'ils leur permettaient de les réimprimer. Il existait bien des livres de polémique contre le christianisme, mais ils ont disparu, et, en tout cas, il ne s'en trouve pas parmi les livres confisqués ; autrement, la censure, faite par des chrétiens, n'en aurait pas autorisé l'impression.

Preissler a fait encore des observations au sujet de certaines pratiques religieuses, telles que la cérémonie accomplie en pleine

[1] *Mechabéd sein.*

rue à chaque néoménie ; mais tout cela n'a rien à voir avec la confiscation des livres. D'ailleurs, Preissler se trompe absolument sur le sens de ces pratiques, qu'il déclare absurdes. Il reproche aussi aux Juifs de proclamer d'avance non valables, à la veille de Yom Kippour, tous les serments qu'ils pourraient être appelés à prêter dans le courant de l'année. C'est encore une erreur, car le Décalogue et d'autres textes sacrés défendent sévèrement le parjure et les faux serments. Même remarque au sujet de l'usure que, d'après le père jésuite, les Juifs pourraient exercer à l'égard des chrétiens. Il est vrai que le Pentateuque permet de prêter aux étrangers, mais le mot « étranger » ne peut pas s'appliquer aux chrétiens, qui n'existaient pas encore à cette époque; il s'agit de païens dans ce passage, comme dans tous les passages de la Bible qui contiennent le mot גוי ou נכרי. D'ailleurs, le texte sacré ne parle pas d'usure, mais de simple intérêt.

Il n'est pas plus vrai que les Juifs maudissent l'empereur et l'empire romain; ils prient, au contraire, pour son salut chaque samedi, conformément à la prescription du prophète Jérémie et des docteurs du Talmud. Comme conclusion, les Juifs renouvellent leur demande que la chancellerie de Bohême leur fasse rendre les livres confisqués et autorise de nouveau la prédication dans les temples.

Irrité de cette plaidoirie, le père jésuite demande que l'auteur soit appelé à comparaître devant le tribunal de l'inquisition et, après avoir affirmé « qu'avec l'aide de lexiques et de grammaires », il serait parfaitement capable d'expliquer les passages incriminés des livres confisqués, il revient longuement sur ses premières accusations. Nouvelle réfutation de la part des représentants de la communauté juive de Prague, qui forcément se répètent, comme le père jésuite. Ils insistent un peu plus longuement, dans cette réplique, sur l'argument qu'ils ont déjà produit une première fois, à savoir que tous les ouvrages déclarés nuisibles par Preissler ont été réimprimés récemment à Venise, Padoue, Ferrare, Mantoue, Metz, Francfort-sur-Mein, Bâle, Cracovie, Lublin et même Prague, avec la permission d'autorités ecclésiastiques qui étaient au moins aussi compétentes que leur accusateur, et ils renouvellent la proposition de soumettre ces ouvrages à des savants chrétiens impartiaux, en rappelant que, du reste, leurs privilèges leur permettent le libre exercice de leur culte, ce que les agissements du père jésuite, s'ils réussissaient, leur rendraient impossible.

Le président de la Chambre impériale de Vienne demanda des informations sur cette affaire à la chancellerie de Prague, qui, à

la date du 19 mai 1696, répondit que les mesures dont se plaignaient les Juifs avaient été réellement prises contre eux, mais qu'il était désirable de les maintenir puisqu'elles avaient pour but, d'après Preissler et l'archevêché, de défendre la religion catholique. La commission de la chancellerie de la cour à Vienne rendit alors, le 6 juillet 1696, un décret où il était dit que les Juifs, n'ayant pas réfuté d'une façon satisfaisante les objections soulevées par Preissler, avaient un délai de six semaines pour y répondre. Pourtant on ne pouvait ni interdire à leurs rabbins de prêcher ni obliger les prédicateurs à soumettre leurs sermons à un examen préalable: que Preissler ou son suppléant assiste à la prédication et signale ensuite aux autorités compétentes les passages hostiles à l'Eglise !

Cette décision n'était pas du goût du père jésuite. Une troisième fois, il formule son réquisitoire contre les Juifs, et il y ajoute une copie de la liste des livres confisqués ainsi que de certaines bulles, pour prouver que ces livres avaient été réellement condamnés par les papes. Il termine par ce dilemne : ou bien les papes se sont trompés en condamnant des livres inoffensifs, ou les Juifs mentent en affirmant que ces livres ne contiennent rien de blâmable. Aux trente premiers chefs d'accusation, il en ajoute ensuite sept autres, qui répètent les mêmes reproches étranges adressés si fréquemment, dans ces sortes de réquisitoire, aux Juifs. Il demande naturellement le maintien des mesures prises à son instigation. La chancellerie de Vienne persista dans sa première décision et chargea la chancellerie de Prague de l'exécution du décret du 6 juillet 1696. Voici le sens approximatif de ce décret :

« Après avoir pris connaissance des mémoires présentés par les deux parties, la chancellerie de la cour trouve que, ni d'un côté ni de l'autre, on n'a produit d'arguments probants. De plus, des Juifs très considérés de Vienne ont affirmé sur leur fortune et leur vie que les livres confisqués ne contiennent aucune parole blessante contre le catholicisme ou l'empire et que, si la communauté de Prague a décliné la proposition d'une controverse publique, c'est qu'elle sait que le père jésuite Preissler ne comprend pas bien la langue hébraïque. Pour éclaircir cette question, il faudrait donc soumettre les ouvrages incriminés à des juges compétents. Quant à la prédication, il est impossible de l'interdire, car les Juifs paient des impôts à l'Etat, ils sont tolérés et, par conséquent, ils ont le droit de pratiquer leur culte; on ne peut donc rien changer à leurs usages religieux. Ils encourraient un châtiment rigoureux si, dans leurs prédications, ils blasphémaient la religion catholique ou

parlaient contre l'empire. Donc, satisfaction sera donnée en partie aux Juifs et au père jésuite : les livres resteront confisqués, mais la prédication ne sera pas interdite. »

Nous ferons connaître ailleurs comment les livres confisqués furent examinés et quel fut le résultat de cette enquête, mais dès maintenant nous tenons à déclarer que les courtiers juifs de la cour, Wertheimber et Oppenheimber, intervinrent d'une façon énergique pour empêcher le père jésuite Preissler de nuire à leurs coreligionnaires.

Vienne.

S. Schweinburg-Eibenschitz.

DOCUMENTS

SUR

LES JUIFS DE WIENER-NEUSTADT

(SUITE [1])

III

LIBER JUDÆORUM (*suite*).

N° **17**. 1456, 2 janv. — Isak Welhel Jud i. n. u. g. k. 1 h. hie gel. i. M. B. V. in d. hintern Judengassen zenächst friedreichs des Köllners Stadel u. merchel des Juden h. mit sampt der alten chuchen, servit 6 Pfg. gr. et non plus, daz er ihm u. s. Erben von Thoman Grenawer kauft hat.

Actum feria sexta ante trium regum 1456.

N° **18**. 1456, 21 mai. — Manusch Jud von Neunkirchen i. n. u. g. k. 1 h. hie gel. i. m. B. V. i. d. hintern Judengassen zenächst Friedrich Köllners Stadel u. merchlsh. mit sampt der alten chuchen, servit 6 Pfg. gr. et non pl. daz er ihm und seyn Erb. von Welhel Juden kauft hat.

Actum Freitag post Pentecoste 1456.

N° **19**. 1456, 21 mai. — Isserl des Morchlin Juden sun u. Guetls. Hausfrawe s. n. u. g. k. 1 h. hie gel. i. M. B. V. am Egk zwischen Merchels h. u. der Judenschuel, servit 3 Pfg. et n. pl. daz sey ihm u. ihr. Erb. kauft hab. von uns. allergn. h. u. Kayser.

Actum Freitag post Pentecoste 1456.

N° **20**. 1456, 18 juin. — Nachmann Trostmanns Juden sun i. n. u. g. k. 1 h. hie gel. i. m. B. V. i. d. Judengassen zenächst Pinchas

[1] Voir *Revue*, XXVIII, p. 247.

Juden h. u. Friedreich Kelners Stadel u. unzt (gränzt ?) an die ben. Kucheln des obg. Pinchas Juden h., servit 6 Pfg et n. pl. daz er kauft hat von Chunrad Jörger, ut litera sonat.

Actum Freitag post viti 1456.

N° **21**. 1456, 7 juillet. — Merchl Jud von Passau Chajim hoschuas juden sun und Michel Jud von Chaynitz [Schweidnitz ?] s. n. u. g. k. 1 h. hie gel. i. m. B. V. zenächst Freudmans juden h. u. weiland Baldaufs h. zenächst der Merchl juden Kinder h. u. Lienharts Tennigers h., servit 6 Pfg. gr. et n. pl. daz er kauft hat von hans Gerer Wundarzt, ut litera judenbrief sonat.

Actum mittichen post Udalrici 1456.

N° **22**. 1456, 10 sept. — Kaym Judas juden sun i. n. u. g. k. 1 h. hie geleg. zenächst Nachmann Trostmans Juden sun u. weilland maister haus artz h., servit 3 Pfg. gr. u. n. pl. (kauf.).

Actum post mariae nativ. virg. 1456.

N° **23**, fol. 641 *b*. 1456, 7 juillet. — Morchl Jud von Passau u. Qualma uxor s. n. u. g. k. 1/2 h. hie geleg. i. m. B. V. zenächst Freudmans Juden h. u. weiland Baldaufs h., der Merchl Kinder h. u. Tanningers h., servit 6 pfg. gr. et n. pl. (kauf).

Actum am Mittichen nach Udalrici 1456.

N° **24**. 1456, 7 juillet. — Kaym hoschuas juden sun u. Michel von Chaynitz s. n. u. g. k. 1/2 h. i. m. B. V. zenächst Freudmans Juden h. (utsupra n° 23), servit 6 pfg. gr. et n. pl. (kauf).

Actum Mittichen post Udalrici 1456.

N° **25**. 1456, 5 oct. — Freudmann Jud hetschls sun i. n. u. g. k. ains thail aines h. hie gel. i. d. Judeng. zenächst Knoblachs h. Zemachs h. und henachs h., servit 3 pfg. gr. n. pl. durch Kauf von Josef Knophlach juden, ut litera judenbrief sonat.

Actum am Eritag n. Francisci 1456.

N° **26**. 1457, 8 janv. — Muschl Jud von Herzogenburg u. Josef Knophlach beide Juden von der Neustadt s. n. u. g. k. 1 h. hie gel. i. m. B. V. zenächst Juda von Prehsburg h. u. Nachmann Trostmanns sun h., servit 3 Pfg. gr. et n. pl. durch Kauf von Pesach Juden.

Actum Freitag ante St. Julientag 1457.

N° **27**. 1457, 1 août. — Josef Knoblach Jud u. Muschrat Jud s. n. u. g. k. ains gartens hie gel. i. m. B. V. zenächst Mendls h., Merchls Kinder h. u. untzt an Jacob Knittelfelders s., servit 1 Pfg. gr. et n. pl. daz sey kauf habent von obg. Jacob Knittelfelder.

Actum in die Katena Petri 1457.

N° **28**. 1457, 11 mars. — Majer Jud u. Suszel s. Hausfrawe s. n. u. g. k. 1 h. hie geleg. i. m. B. V. zenächst maister Chunrad Zi-

mermanns h., Juda von Pressburgs h., servit 3 Pfg. gr. et non pl. durch Kauf von Nachmann Juden Trostmanns sun umb 100 Pfund ut litera judenbrief sonat.

Actum Freitag vor Gregori Papaœ 1457.

N° **29**, fol. 642 *a*. 1457, 11 mars. — Isak Welhel Jud i. n. u. g. k. 1 h. hie geleg. i. m. B. V. daz hinten u. vorn s. Auzgang hat zenächst Juda Judens h. u. Freudmann hetschleins sun h., servit 6 Pfg. gr. et n. pl. durch Kauf von Nachmann Trostmanns sun umb 110 Pfund, ut litera judenbrief sonat.

Actum, Freitag vor Gregori 1457.

N° **30**. 1457, 17 mai. — Jäkel von Laibach u. Ziona uxor s. n. u. g. k. 1 h. hie gel. i. m. B. V. zenächst Hirschleins juden h. u. Kyfleins juden h., servit 4 pfg. gr. et n. pl. durch Kauf von Kaspar Guttentager umb 110 Pfund.

Actum Eritag n. Pancratzium 1457.

N° **31**. 1457, 9 décembre. — Hoschua Jud und Zlawa uxor s. n. u. g. k. 1/2 h. hie gel. i. d. hintern Judengassen am Egk zenächst Chunraden Zimmermanns h. und Wenzel Heckhel h. servit 3 pfg. gr. et n. pl. durch Kauf von seyn. Schwäher Koppl Jud.

Actum am Freitag n. Nicolai 1457.

N° **32**. 1458, 17 mars. — Isserl Jud der Morchlin sun i. n. u. g. k. ains gem. Stadels gel. hie i. m. B. V. zenächst Manuschs h. und Trostmanns h. etwann gewesen ein öden Trostleins juden. durch Kauf von Isserl ut litera imp. sonat.

Actum Freitag vor Judica 1458.

N° **33**. 1458, 24 février. — Hekel Jud des Trostleins sun i. n. u. g. k. 1 h. hie gel. i. d. Judeng. zenächst des Muschraten h. und Wolflein h. servit 12 pfg. gr. et n. pl. ut litera imp. sonat.

Actum Freitag post diem Petri 1458.

N° **34** [1]. 1497, 17 avril. — Abraham und Cheskel des Trostel Juden süne haben beweist mit Liephart und Aram die Juden, daz Kephel des Abraham und Trostel seyn pruder îr rechter Vater gewesen und obbeschr. haws mit Erbschaft an sy kommen ist.

Actum am Montag post Jubilatæ 1497.

N° **35**, fol. 642 *b*. 1459, 8 juin. — Liephart Jud und Guetel s. hausfrawe und Symon Jud îr sun und Täubel uxor s. n. u. g. k. 1 h. hie gel. i. m. B. V. zenächst Mayers h. und weiland Kefels von Œdenburg h. servit 6 pf. gr. et n. pl. durch Kauf Jussu Bürgermeister und Rath.

Actum Freitag post Erasmum 1459.

[1] Addition au n° 33.

N° **36**. 1459, 24 juillet. — Jona Jud et uxor Püntlein und Hirsch der Jud s. n. u. g. k. ains Kellers hie gel. i. d. Judeng. zenächst Hirschels h. und Muschrats h. durch Kauf von Bermann Jud Wolfleins sun von Marbourg um 40 pfund, ut litera judenbrief sonat.

Actum Eritag vor Jacobi 1459.

N° **37**. 1460, 10 juin. — Hirsch Jud Hirschleins sun i. n. u. g. k. 1 h. hie gel. i. d. Judeng. zenächst Muschrats Judin h. servit 1 pfg. gr. et n. pl. durch Kauf von Jona und Puntlein uxor.

Actum Eritag ante Antoni 1460.

N° **38**. 1461, 21 octobre. — Kaym Jud Judas sun i. n. u. g. k. 1. h. hie gel. i. m. B. V. zenächst Jacoben des Rosenawers h. der Landseyt zen chst servit 3 pf. gr. et n. pl. durch Kauf von Burger Simon Waldner. Nach geschaft unseres allerg. herrn des Römischen Kaysers.

Actum Eritag vor Aindlef 1000 Maidentag 1461.

N° **39**, fol. 643 *a*. 1461, 11 décembre. — Mendl Jud von Neunkirchen i. n. u. g. k. 1/2 h. hie gel. i. m. B. V. zenächst Jacob Knittelfelders h. und Josef Arams Aydem h. servit 3 pfg. gr. et non pl. durch Kauf von Josef Arams Aydem ut litera Judenprief sonat.

Actum Freitag vor Lucie 1461.

N° **40**. 1461, même date. — Josef Arons Aydem et uxor Nechamah s. n. u. g. k. 1/2 h. hie gel. i. m. B. V. zenächst Mendl Juden von Neunkirchens h. des himmelbergers h. und Gerl des peckhen h. kauft mit obbem. Mendl und nachmals thailt, ut litera Judenbrief sonat.

Actum Freitag vor Lucie 1461.

N° **41**. 1461, même date. — Lesir Jud der Jung. Mändels sun von Neunkirchen et uxor Sarah s. n. u. g. k. 1/2 h. hie gel. i. m. B. V. (utsupra n° 39) durch Kauf von Mendel s. Vater, servit 2 pfg. gr. et non pl.

Actum Freitag vor Lucie 1461.

N° **42**. 1461, 18 décembre. — Muschrat Jud Jäkleins sun von Klosterneuburg et uxor Hindl Isaks von Ofen Tochter s. n. u. g. k. 1 h. hie gel. i. d. Judeng. zenächst Hirschels h., Muschels h. und Knophlachs h. ausgenommen ains Kellers, servit 5 pfg. gr. et n. pl.

Actum Freitag ante Thomæ apl. 1461.

N° **43**[1]. 1489, 6 novembre. — Hendel weiland Muschrats Juden Jäkleins sun von Klosterneuburgs wittib hat vermacht irem sune Freudmann et uxor Sarah des Smoyels von Eger tochter 1/4 h. hie

[1] Addition au n° 42.

gel. i. der Judeng. zenächst des Hirschen Juden h. und Muschleins h. und Knoflachs h., servit 5 pfg. gr. et n. pl.
Actum Freitag vor Martini Ep. 1489.

N° **44**, fol. 643 *b*. 1463, 13 mai. — Morchel Jud von Passau et Oualma uxor s. n. u. g. k 1/2 Hofmark hie gel. i. m. B. V. zenächst sein selbst u. Jacob Ochsenhalters h., servit 3 helbling gr. et n. pl. durch Kauf von Ludwig Seyz Riemer et uxor Margareth.
Actum Freitag nach Pankraztag 1463.

N° **45**. 1463, 27 mai. — Ofadjah Jud hie zu der Neustadt gesessen i. n. u. g. k. 1/2 h. hie gel. i. m. B. V. zenächst weiland Jacob Knittelfelders h. und Josef Arams Aydem h., servit 3 pfg. gr. et n. pl. 1 thail ererbt von Lesir den Jung Mändel von Neunkirchens pruder und 1 thail kauft von Sarah wittib obbem. Lesirs.
Actum Freitag n. St. Urbanstag 1463.

N° **46**. 1464, 11 septembre. — Salomon Jud von Sachsen und Güetel s. hausfrawe s. n. u. g. k. 1 h. hie gel i. m. B. V. zenächst Jacob Knittelfelders h. u. Hans Hofstettners h. am Egk, servit 3 pfg. gr. et n. pl. durch Kauf vons Hans Jacob et uxor anna.
Actum Eritag post nativ. Mariae virg. 1464.

N° **47**. 1464, 7 décembre. — Muschel Jud Jäckels sun von Judenburg i. n. u. g. k. 1/2 h. hie gel. i. d. Judengassen zenächst Hetschleins und Trostleins h., servit 6 pfg. et n. pl. durch Erbschaft und Geldschuld von Jacob den Juden den Pauer sein schweher.
Actum Freitag nach St. Nicolas 1464.

N° **48**, fol. 644 *a*, 1464, même date. — David Jud Jacob des Pauern juden aidem allhie zu der Neustadt et uxor Goldl s. n. u. g. k. 1/2 h. h. g. i. d. Judeng. zenächst Hetschleins des juden h. und Trostls h., servit 6 pfg. gr. et n. pl. durch Erbthail von Jacob Juden den Pauer s. schweher.
Actum am Freitag nach St. Nicolast. 1464.

N° **49**. 1465, 13 août. — Maisterl jud et uxor Zaya Ruchama s. n. u. g. k. 1/2 h. hie gel. i. m. B. V. i. d. hintern Judeng. zenächst Friedreichs Kellners Stadel und Merchels juden h. mit servitut der alten Kuchen, servit 6 pfg. durch übergab von Manusch juden von Neunkirchen s. Vater.
Actum Eritag nach Laurenti 1465.

N° **50**. 1466, 11 mars. — Isserl von Neustadt und Leb Jud Abrahams sun et uxor Jachant s. n. u. g. k. 1 h. hie gel. i. d. Judeng. zenächst Lesirs und Aschers Juden h., servit 2 pfg. gr. et n. pl. durch Kauf von Hans Berchtold.
Actum Eritag n. Suntag letare 1466.

Addition[1] *au n° 50.* — Leb und uxor Jachant habent ihren thail verkauft an Isserln ut litera judenbrief sonat.

Actum Freitag vor dem heiligen Pfingsttag 1470 (8 juin).

N° **51**[2]. 1466, 10 juin. — Schalom und Gerl Brüder allhie zu der Neustadt s. n. u. g. k. 1 h. hie gel. i. d. neuen Judengassen zenächst Arams Juden durchfahrt und der Mindel judin h., servit 3 pfg. gr. et n. pl. durch übergab von Mirjam Isserls wittib von Neunkirchen.

Actum Eritag vor St. Veitstag 1466.

Addition au n° 51. — Schalom von Neustadt i. n. u. g. k. 1/2 h. hie gel. (ut supra n° 51) durch Erbthail von s. Bruder Gerl.

Actum Freitag vor Oculisuntag 1474 (11 mars).

Mirjam Isserls von Neunkirchen wittib i. n. u. g. k. 1/2 h. (ut supra n° 51) durch Erbthail von Schalom irem sune.

Actum Freitag ante Oculi 1474.

N° **52**, fol. 644 *b*. 1469, 14 mars. — Smärl der jud des Knoflach juden sun i. n. u. g. k. 1 h. hie gel. i. d. Judeng. zenächst Knoflachs h., Zemachs h. und Henochs h., servit 3 pfg. gr. et n. pl. durch Kauf von Freudmann des Hetschl juden sune, doch habent Zemach und Henach îr aus- und einfahrtgerechtigkeit nach ihren notdurften.

Actum Eritag nach letare 1469.

N° **53**. 1471, 10 mai. — Kaym und Elachan geprüder juden allhie zu der Neustadt s. n. u. g. k. ains thail ains h. hie gel. i. m. B. V. zenächst Freudmans h. und weiland Baldaufs g., zenächst Merl judin kinder h. und Lienhart tanningers h., servit 3 pfg. gr. et n. pl. durch Kauf von Michel jud von Kaynitz.

Actum Freitag vor St. Pankratz 1471.

N° **54**. 1471, 16 août. — Ruchama des juden Judas wittib von Pressburg und ire kinder Esther und Jachant s. n. u. g. k. ains thail ains haws i. d. n. Judeng. daz vor zeiten daz Gerichtshaws gewesen mit sampt dem gäzzlein darneben, zenächst Pesachs h. und Rosenauers h.. servit (ganz) 9 pfg. gr. et n. pl. doch daz das wazzer durch daz benannte haws rynne alz von alters herkommen ist durch Kauf ut litera judenbrief sonat.

Actum Freitag post Assumpt. Mariae 1471.

N° **55**. 1471, même date. — Kaym Juda des alten Juda von Press-

[1] Cette addition pourrait faire croire que l'auteur du *Teroumat Haddéschén*, Isserl de Neustadt, a vécu jusqu'en 1470; mais le n° 51 prouve que sa femme était veuve le 10 juin 1466. Isserl est donc mort entre le 11 mars et le 10 juin de cette année.

[2] Le n° 51 montre que Miriam, la veuve d'Isserl, habitait la ville de Neunkirchen. Il semble donc en résulter qu'Isserl épousa cette femme après la mort de sa première femme Schöndlin. C'est ainsi qu'on s'explique les paroles de l'auteur du *Lékét Yoschér*, ms. de la bibliothèque de Munich. (Voir Berliner et Güdemann, *l. c.*) : « La ville de Neunkirchen, éloignée de Wiener-Neustadt d'une demi-heure, fut vraisemblablement le dernier domicile d'Isserl, auteur du *Teroumat Haddéschén*. »

burg sun i. n. u. g. k. ains h. (ut supra n° 54) durch Erbthail und ablösung seiner Brüder Isak, Schalom, Moise und Isserlein, ut litera Judenbrief sonat.

Actum Freitag post assump. Mariae 1471.

N° **56**. 1471, même date. — Maister Aron Merher Jud zu der Neustadt Nechama seine hausfrawe s. n. u. g. k. ains thail ains h. hie gel. zu der Neustadt i. d. Judeng. (ut supra n° 54) durch Kauf ut litera judenbrief sonat von Ruchama Esther, Jachant und Kaym judas juden sun von Pressburg.

Actum Freitag post assumpt. Mariae 1471.

N° **57**. 1472, 20 octobre. — Abraham David Sachsens sun hie gesessen zu der Neustadt i. n. u. g. k. 1/6 h. hie gel. i. d. Judeng. zenächst David Juden Pauerns aidem h. und Leben des Juden h., servit 1 Hebling gr. et n. pl. Durch übergab von seinem Steufvater, Rachel s. Mutter und Esther sein Schwester.

Actum Eritag n. Lucie 1472.

N° **58**. 1473, 27 août. — Nechama Tennenchels Juden Tochter des alten Hatschels Aidem i. n. u. g. k. 1/6 h. hie gel. i. d. Judeng. (ut supra n° 57), servit 1 Helbling gr. et n. pl. durch Kauf von Aschir dem Juden, ut litera Judenbrief sonat.

Actum am Freitag vor Augustini 1473.

N° **59**. 1474, 2 mars. — Hanna Esther und Krassel geschwistred, weiland Jäkel von Laibachs Töchter s. n. u. g. k. 1/2 h. hie gel. i. m. B. V. zenächst Hirschens h. und des Kefel juden h., servit 2 pfg. gr. et n. pl. durch Erbthail von obbem. vater derselb.

Actum Mittichen nach Sunntag Invocavit 1474.

N° **60**, fol. 645 *b*. 1474, même date. — Ascher Jud den man Gaszriel nennet et uxor Esther, Tochter Jäkels von Laibach s. n. u, g. k. 1 h. hie gel. (ut supra n° 59), servit 4 pfg. gr. et n. pl. 1/2 haws durch übergab von Ziona wittib Jäkels von Laibach und 1/2 haws durch Kauf von Hanna, Esther und Krassel obbem. Zionas Töchter.

Actum am Mittichen nach Invocavit 1474.

N° **61**. 1474, 11 mars. — Racherl, Hakym und Weirach geprüder, die des Nachmanns Trostmanns juden süne sind s. n. u. g. k. 1 h. hie gel. i. m. B. V. i. d. Judeng. zenächst Pinchas juden h. und Friedreich Köllners Stadel, servit 6 pfg. gr. et n. pl. durch Erbthail von ihr. vater Nachmann.

Actum Freitag vor Sunntag oculi 1474.

Addition au n° 61. — Racherl jud hat sein thail sein prüdern Hakim und Weirach übergeben nach Satz Isserls Gerstl sein schwehers und Isak Welhels Gechels schwager.

N° **62**. 1474, 11 mars. — Hakim und Weirach geprüder s. n. u. g. k.

1 h. hie gel. i. m. B. V. (ut supra nº 61) 2/3 haws Erbthail von seyr vater und 1/3 haws von seyr prüder Racherl.

Actum Freitag vor Oculi suntag 1474.

Nº **63**. 1474, même date. — David Jud Abrams sun von Marburg i. n. u. g. k. 1/2 h. hie gel. i. m. B. V. i. d. Judeng. (ut supra nºs 61 et 62) durch Kauf von Hakym Juden weiland Nachmanns sun.

Actum Freitag vor Oculi 1474.

Nº **64**. 1474, 27 avril. — Cheskija, Elia und Isak geprüder der Muschrat judin süne wittib Salmanns von Marburg s. n. u. g. k. 1 h. hie gel. i. d. Judeng. am Egk beim Vischerthor zenächst Eysleins h., servit 12 pfg. gr. et n. pl. sampt den hintern thail zusampt den hof alz er dieselben stock mit der hinterthur geht uber an die Mauergassen enhalb durch Erbthail von Muschrat judin ihr Mutter.

Actum Mittichen nach St. Markstag 1474.

Nº **65**, fol. 646 *a*. 1474, 27 avril. — Hadasz Judin Isaks Juden von Radkersburgs Tochter der Salmanin Enenchel Arams Juden von Radkersburg hausfrawe i. n. u. g. k. 1/3 h. hie gel. (ut supra nº 64) denselben 1/3 h. sy von Isak Juden ihrem vater ererbt hat.

Actum Mittichen nach St. Markstag 1474.

Nº **66**. 1474, 27 avril. — Judel, Lowel und Isak süne des Elias von Marburg s. n. u. g. k. 1/3 h. i. d. Judeng. am Egk (ut supra nº 64) durch Erbthail vom vater Elias.

Actum Mittichen n. St. Markstag 1474.

Addition au nº 66. — Judel sun Elias von Marburg und Schalom Hirschels sun s. n. u. g. k. 1/3 h. (ut supra) durch Kauf von Aram und Hadass von Radkersburg, ut litera judenkaufbrief sonat.

Actum Mittichen nach St. Markstag 1474.

Nº **67**. 1474, 21 juin. — Mandl jud von Neunkirchen i. n. u. g. k. 1/2 h. hie gel. enhalb weiland Jacob Knittelfelders h. und zenächst Josef Arams aidem h. i. m. B. V., servit 3 pf. gr. et n. pl. durch übergab von Ofadja s. sune.

Actum Eritag vor Achaz 1474.

Nº **68**. 1474, même date. — Tworl Isaks Juden Maisterleins sun tochter und Hulda Ofadja Judens tochter s. n. u. g. k. 1/2 h. hie gel. i. m. B. V. (ut supra nº 67) daz ihne Mandel jud von Neunkirchen übergeben.

Actum Eritag vor Achaz 1474.

Nº **69**, fol. 646 *b*. 1475, 2 mai. — Die Judenzech allhie i. n. u. g. k. ains gartens hie gel. im m. B. V. zenächst Mändels juden h.. der Morchlin kinder h. und Jacob Knittelfelders h., servit 1 pf. gr. et n. pl. mit Kauf durch Josef Knoflach juden und Muschrat den Juden.

Actum am Sigmundstag 1475.

N° **70**. 1476, 10 septembre. — Hagim Jud Hoschuas juden sun i. n. u. g. k. 1/8 h. hie gel. am Egk zenächst der Isserlin von Neunkirchen haws und Schalom Trostls pruder h., servit 3 pf. gr. et n. pl. mit Erbthail von Mindl judin Isaks von Reditsch wittib s. schwester.

Actum Eritag post nat. Mariae 1476.

N° **71**. 1476, même date. — David Jud Arams sun von Marburg i. n. u. g. k. 1 h. hie gel. i. m. B. V. zenächst Isserls Stadel und der Mändl judin h., servit 6 pf. gr. et n. pl. mit Kauf von Hagim und Weirach des Trostmanns weil. Nachmanns Trostmanns süne ut litera aufsandbrief von Weirach sonat.

Actum Eritag post nativit. Mariae 1476.

Addition au n° 71. — Dasselb haws hat David versatzt umb 40 ung. Goldgulden an Sarah Isserlin Judin und ihr Erben.

Actum Eritag vor Lucie 1480 (12 décembre).

N° **72**. 1477, 29 avril. — Smoyel von Passau ut Tuschel uxor s. n. u. g. k. 1 h. hie gel. i. m. B. V. zenächst Hagim Hoschuas H. und Hirschls garten, servit 9 pfg. gr. et n. pl. mit Kauf von Morchel und Oualma uxor von Passau.

Actum Eritag ante Philippi et Jacobi 1477.

N° **73**. 1478, 21 décembre. — Judel Jud Elias von Marburg sun i. n. u. g. k. 1/3 h. hie gel. am Egk beim vischerthor (ut supra n° 65) mit Kayser Friedrichs Secrethandgschrift beim Grundpuech gelegen.

Actum Montag nach St. Thomas von Kandelberg 1478.

N° **74**. 1478, 14 juillet. — Jacob Jud Josef Knoflachs und Hendl uxoris sun i. n. u. g. k. 1 h. hie gel. i. m. B. V. zenächst des Hirschen h. und Hannas h. und Zemach h. geschwistred, servit 6 pfg. gr. et n. pl. 1/2 haws mit Erbthail von s. vater nach freundschaftsbeweis mit s. Bruder Smärl und 1/2 h. mit übergab von s. Bruder Smärl.

Actum Eritag post Margaretha. Virg. 1478.

N° **75**, fol. 647 *a*. 1478, 25 août. — Abraham Hatschel et uxor Machla s. n. u. g. k. 1/2 h. hie gel. i. d. Judeng. zenächst Nachmanns von pruck an der Laitha h. und Abraham Sankmeisters h., servit 3 pfg. gr. et n. pl. mit morgengabbrief von Jacob Hatschleins des Juden sun s. pruder.

Actum Eritag post Barth. apl. 1478.

N° **76**. 1478, 25 août. — Rösel wittib Jacob des Juden Hatschleins sune i. n. u. g. k. 1/2 h. hie gel. i. d. Judeng. zenächst Nachmanns Juden von Bruck an der Leitach h. und Abrahams Sankmeisters h. servit 3 pfg. gr. et n. pl. Vermorgengabt von ihr. obbem. Mann.

Actum. Eritag post Barthol apost. 1478.

N° **77**. 1478, 15 septembre. — Gaila wittib Pirchans des Lesirs von

der Freinstadt sun und ihre Kinder : Israel benant Zerter, Juda, Thamar s. n. u. g. k. zwaier thail ains haws hie gel. i. m. B. V. zenächst Hirschleins h. und Ascher benant Gaszriels h., servit 8 pfg. gr. et n. pl. 1 thail als morgengab an Gaila und 1 thail Erbschaft.

Actum Eritag post Exalt. crucis 1478.

N° **78**. 1479, 9 juin. — Samuel der Jung Liepharts Juden sun et uxor Malka s. n. u. g. k. ains thail ains haws hie gel. i. d. n. Judeng. (ut supra n° 54) mit Kauf von Maister Aron Merher u. Nachamah s. hausfrawe.

Actum am Gottsleichnamsabend 1479.

N° **79**[1]. 1480, 11 avril. — Muschl Jud von Herzogenburg i. n. u. g. k. ains haws hie gel. i. d. Judeng. zenächst hinten an Wentzla Hekhel Schmidts h. und zenächst der Judenspital, servit 3 pfg. gr. et n. pl. durch spruch und geltschuld von weiland Caspar Seevelder und s. Erben.

Actum Eritag n. Suntag Quasimodo 1480.

N° **80**. 1480, 11 avril. — Abraham Jud von Regensburg hie gesessen aidem Muschls von Herzogenburg i. n. u. g. k. 1 h. hie gel. in der Judeng. (n° 79 ut supra) mit übergab von obbem. Muschel s. schweher.

Actum Eritag n. Suntag Quasimodo 1480.

N° **81**. 1480, même date. — Wela, Zemach und Janah geschwistred des Abraham Juden von Regensburg Kinder s. n. u. g. k. 1 h. hie gel. (ut supra n° 79) mit übergab an sey von îhrem vater Abraham.

Actum Eritag n. Sunntag Quasimodo 1480.

N° **82**. 1481, 17 août. — Schalom Hirschel jud i. n. u. g. k. 1 h. hie gel. i. m. B. V. daz hinten und vorn sein Ausgang hat, zenächst Kaym Judas h. und Liepharts h., servit 6 pfg. gr. et n. pl. mit Kauf von Isak Welhel den Juden.

Actum Freitag post assumpt. Mariae virg. 1481.

N° **83**. 1482, 25 juin. — Abraham David von Sachsen Judens sun hie gesessen hat vermacht 1/2 h. aus s. dritthail h. hie gel. i. der Judeng. zenächst David des Juden des Pauern h. aidem und Leben des Juden h., servit 1 Helbling gr. et n. pl., 1/2 thail an Namy s. hausfrawe alzo welches vor dem andern mit tod abgehet sol obbem. h. gevallen seyn.

Actum Eritag post Joh. Bapt. 1482.

(*A suivre.*)

[1] Voir *Appendice*, document V, qui se rapporte aux n°s 79, 80, 81 du *Liber Judæorum*.

TEXTE DE LA LETTRE ADRESSÉE PAR LES FRANKISTES

AUX COMMMUNAUTÉS JUIVES DE BOHÊME

Dans son intéressante monographie intitulée *Frank und die Frankisten*, Breslau, 1868, M. Graetz a montré au grand jour les fraudes si dangereuses dont usaient Frank (décédé en 1757) et ses adeptes et a appuyé ses assertions par la publication de nouveaux documents authentiques. Parmi les pièces hébraïques relatives aux mystifications opérées par les partisans de Frank, on trouve une lettre écrite à l'encre rouge[1] et datée de 1800, que les Frankistes adressèrent aux Juifs de Prague et d'autres communautés, et dont Peter Beer a publié une traduction allemande dans sa *Geschichte alter religiösen Sekten der Juden* (Brünn, 1823, t. II, 329-339). Eléazar Fleckeles, assesseur du rabbinat de Prague en ce temps, dans l'introduction de son sermon contre les Frankistes[2], parle aussi de lettres à l'encre rouge répandues par ces sectaires, en cite deux extraits et y fait de fréquentes allusions dans le cours de son sermon.

Dans cette introduction, Fleckeles dit, entre autres, à propos de ces lettres : אבל זה שנתים ימים על עם ה' כוד מיערימים... ושלחו אגרות זרות סוררות בכל עיירות. « Depuis deux ans, ils agissent avec ruse à l'égard du peuple de Dieu,... ils ont envoyé dans toutes les villes des lettres étranges et impies. » Fleckeles écrivit seulement en 1800[3] la préface de son sermon, prononcé en septembre 1799, car il y parle d'un autre sermon prononcé ערב ראש חדש שבט תק"ס = 26 janvier 1800. Ces lettres auraient donc été répandues dès 1798. Or, la lettre traduite par Peter Beer appelle l'année 1800 « l'année courante » (*ibid.*, 334, l. 8 d'en bas); c'est donc en cette année qu'elle aurait été écrite. Et pourtant l'identité de la lettre de 1800 traduite par Peter Beer et celle de 1798 mentionnée par Fleckeles est certaine; seulement, cette dernière ne devait sûrement pas désigner l'année 1800 par les mots השנה

[1] La couleur rouge (אדום en hébreu) fait allusion à la religion chrétienne (דת אדום), recommandée dans cette lettre.

[2] Publié à Prague, en 1880, sous le titre de קונטרס אהבת דוד.

[3] M. Graetz, p. 87, note 3, dit à tort : fin de l'année 1799. De même son assertion (p. 84) que Fleckeles prêcha contre les Frankistes avant le nouvel-an juif 1798 est erronée.

הזאת. Du reste, cette contradiction apparente s'explique facilement. De 1798 à 1800, les Frankistes inondèrent les communautés juives des exemplaires de la fameuse lettre écrite à l'encre rouge, qui annonçait de nombreuses révolutions pour l'année 1800 [1]. Il va sans dire que dans les lettres répandues en 1800, cette année ne pouvait plus être appelée « l'année future », mais devint « l'année présente » ; cette légère variante se comprend donc sans peine.

L'original hébreu, traduit en allemand par P. Beer passe pour avoir été perdu depuis ce moment. Un hasard m'a mis en possession d'une copie scrupuleusement exacte de ce document. Mon grand-père, Joseph Hirsch, décédé à Prague en 1870 dans un âge très avancé, qui savait admirablement l'hébreu, avait réuni avec un zèle consciencieux nombre d'anciens documents hébreux, originaux ou copiés. Parmi ces pièces, j'ai trouvé une copie de la lettre des Frankistes qu'il avait écrite avec le plus grand soin de sa main et à l'encre rouge. Comme on le reconnaît facilement, l'intervalle laissé entre les mots et le nombre de pages et de lignes sont absolument les mêmes dans la copie que dans l'original. Nous savons donc que cette lettre était formée de 2 feuilles in-f°, dont deux pages et demie étaient remplies. Nous croyons ajouter un document intéressant à la série des pièces déjà connues relatives aux agissements de la secte des Frankistes, en publiant ici cette lettre :

מי שהשלום שלו ישים עליכם ברכה ושלום לכל בית ישראל המפוזרים במדינת פיהם.

אהובינו בית ישראל ! תדינו [2] בהיות שהאדון הק' שלנו בעודינו [3] יושב בתרעא דרומי בטשענסטאחאב כתב מכתב קדשו לעיר בראד וז"ל.

שמעו אלי אבירי לב הרחוקים מצדקה הנלוזים באחרותם מי בכם ירא ה' לשמוע בקול קול קורא במדבר העמים ויו לכון כד יתער אריה רברבא למפקד לאיולתא כתיב כי לא יעשה ה' אלקים דבר כ"א גלה סודו ואם אתון בנין לקב"ה האיך לא נתגלה לכון מה שהיה בסוף יומיא בעיתים הללו ברם הראשונות הנה באו והחדשות אני מגיד מראשית אחרית שלכון יאות למבכי ולמעבד הספדא על יושבי קראקא וסביבותיה והילולו חגרו שקים ספדו בחוצות כי אש יצאה מחשבון עוונותם ותאכל עיר איזה לחרב ואיזה לריעב לדבר ולשבי ותהי נבלתם כדומן ע"פ האדמה והכלבים ילקקו את דמם וסערה ה' חימה יצאה מתחולל על ראש רשעים יחול ותיקוד עד שאול תחתית והיה הנס מפני החרב יפול אל הפחת ולכון יאות למבכי ולמעבד הספדא עליהון, ברם להון יאות למבכי ולמעבד הספדא על יושבי קהילתכם וסביבותיכם ואתיא אומא מסרהבא והנה ידעתי כאשר המה נשתגעו על שנה זו (תק"כ) ברמזים רזים נלוזים.

[1] Cf. Fleckeles, préface : (תק"כ) ברמזים רזים נלוזים.

[2] Dans l'introduction du sermon qu'il prononça contre les Frankistes, Eléazar Fleckeles raille l'incorrection et le manque d'élégance de cette phrase.

[3] Lire בעוֹדֶנוּ.

אומא בני אדומה, קול קריב בעקו מלכא לקביל מלכא יתבררו ויתלבנו והרשיעו רשעים ולא יבינו כל רשעים והמשכילים יבינו שכל מי שיהיה לו ניצוץ מזרע אי"ו [1] מוכרח לילך בדת הק' של אדום, ומי שיקבל הדת באהבה ינצל מכולם ויזכה לכל הנחמות הנאמרים בישעי' ובשאר נביאים.

ברצוני היה להרחיב הדיבור ברם די למבין ולחכימא ברמיזא ואסיים בחיים.

יעקב יוזף פרענק.

זה נכתב בשנת ת'ק'כ'ז' ובשנת ת'ק'כ'ח' שהי'
עודינו ג"כ ישב בשטעטינסטיאחאב כתב אגרת
שני לכלל יהודים וז"ל.

קל קלא דקלייא אהיר מעילא לתתא אכן
פתיחין עיינין הווינן גלגלא אסחר מעילא לכמה
סטרין דעלמא קל נעימותא אתיר מעילא לתתא

אתערו נימין דמיכין דשינתא בחוריכון ולא ידעין במה מסתכלין, ולא חמאן סהימין אודנין בדין דלבא נימין ולא ידעין אורייתא קיימת קמייהו ולא משגיחין ולא ידעין במה מסכלין חמאן ולא חמאן, אורייתא רמאת קליה אסתכלו טפשין פתחו עיינין ותנדעון ליה מאן דמשגיח וליה מאן דירכין אודניה, עד מה תהון בגו חשוכא דרעותייכו, ואסתכלו למנדע ואתגלי לכון נהורא דנהיר בזמנא וכו' הלא חכמים אתם וידיעתם היטב איך לאגחא קרבא בקשתא כשמושכין הקשת לאט אינו יורה למרחוק, אבל כשמושכין הקשת בכח וכשמניחים אז הולך החץ למרחוק מאוד, כן תדעו שיתה ג"כ הולך לאט, ותדעו כי יתחילו עיתים שהשכחו נשיכם ובניכם מפני הגזירה תהיה מה' לבדו שכל הקסריות וכל המלכי [2] : אפי' מלכו' פריד [3] : וכל הדוכסי' וכל השרי' וכל העולם ישנאו אתכם מאוד כשיראו את יהודי יפיקו עליו צוצא דרוקא [4] והענג יזהפך לכם לנגע ויבואו צרות אשר לא היו יהיין בעולם.

אתם חושבים שאני כותב לכם כמו באגרת הראשון שלא נתקיים עדיין, לא כן, כי אגרת הראשון היה המעורר ואגרת הזה יהי' לכם המורה שעתיד להיות בעולם בכל המדינות דהיינו פולין גדול וקטן ליטא רויסן כולו ארץ הגר וארץ וואלאכיי ומולטיין וארץ קדר וכל מדינות ישמעאל וארץ צרפת ואשכנז ומדינות פרויסן ובכל המקומות שיש שם יהודים, ווי ווי על העת הזאת שיש כדרעה (?) [5] להיות עליכם ועל נשיכם ובניכם, אותן שבבית ימותו בבית, ואותן שבשדה ימותו בשדה, והכלבים יגררו אותם, ומה שעתיד להיות על העולם איני יכול לכתוב לכם כל כך ולחכימא ברמיזא, ואם הייתי רוצה לכתוב לכם כל כך בפרטיות לא יספיק הנייר

[1] אברהם יצחק ויעקב.
[2] Lire המלכי'.
[3] Lire פריד' = פרידריך, Frédéric-le-Grand.
[4] Eléazar Fleckeles se moque de ce passage dans la préface de son sermon contre les Frankistes.
[5] Lire peut-être, בה רעה.

והנני מודיע לכם שבלתי אפשרי להיות שום אופן בעולם עד שתורת משה יתמלא שיכנסו בדת הק' של אדום כמו שמצינו שיעקב הבטיח לעשו יעבור נא אדוני וגו' עד אשר אבוא אל אדוני שעירה וכמ"ש במשה וישלח משה מלאכי' וגו' מי שיהיה מזרע אי"ו מוכרח לילך בזה הדת הק' של אדום ואתא מרבבות עי"ז קודש נהרא כד מטא ולאות (?) [1] קץ מטא אתעביד קטטא והות חסף שיא ואצבעות רגלייא מנחון פרזלא ומנחון חסף מן קצת מלכותא להוי תקיפא ומינה תהוי תבירא ואני אומר לכם שתחלש יכה את הגבור ולו תכמו וישבולו זאת מיד יבינו לאחריתם ותתם שמו הק'.

יעקב יוזף פרענק.

גם בצאתו משעטנסטשחאב בשנת תקלג"ל
שלח אותנו התתומים למטה לכמה עירות מזמו
ללובלין ללבוב ולבראד ולשאר עירות בשליחות
ממני להודיע לכל יראי ה' למיען ידעו שיבוא עת

שיוכרתו כל היהודים להשמד כי הגזירה היא מה' לבדו יהיה באיזה אופן שיהיה מי שיבוא בצילא דמהימנותא לבית אלהי יעקב יהיו אל יעקב בעזרו שלא יאבד עולמות כי בצלו נחיה בגוים ואתם אל תתלוצצו פן יחזיקו מוסרכם [2].

ועתה אהובינו בית ישראל הננו מודיעים לכם ממה שחנן ה' אותנו שבשנה הזאת תקס"ל יהי' עת צרה ליהודים שיקוים הכל מכל החבלים שכתב לכם במכתב קדשו ועל זאת דאבה לבינו כי איך ניכל לראות ברעה אשר ימצא את עמינו ובאבדון מולדתינו, ועלינו הדבר מוטל להודיע לכם האזהרה האחרונה לעשות ולקיים מה שכתב לכם במכתבי קדשו כי עוד יש תקוה לאחריתכם.

ותדעו שבא העת לעשות לה' הפרו תורתיך וגם זה שאחז"ל עד שתתהך כל המלכות וכו' כולו הפך לבן ואז הוא טהור ומשרתיו טהורים כמבואר בס' צרור המור [3] והגיע העת שהבטיח יעקב שאבוא אל אדוני שעירה, כי עדיין לא מצינו שהלך עד עת הזאת שהאדון הק' שלנו שהוא יעקב שלימא דכולא המובחר שבאבות בגין דאחיד בתרין סטרין, והוא המבריח מן הקצה עד קצה האחרון ואחרון חביב אשר על עפר יקום לאמור קום בתול(ו)ת ישראל ובוודאי לא מת והוא שהוליך אותנו בדרך אמת בדת הק' של אדום, כי מי שהוא מזרע אי"ו מוכרח לילך בדרכיהם כי המדה הורו הדרך שילכו בו בניהם בסוף יומייא כמו אברהם שהלך למצרים ויצחק לאבימלך ויעקב המובחר שבאבות יצא מב"ש [4] נפיק מכללא דמהימנותא מכללא דערעא [5] דישראל ויולך תרנדה

[1] Lire peut-être, ולעת

[2] Lire יחזקו מוסריכם.

[3] Voir צרור המור, Lév. xiii, 13 : ואמרו אין בן דוד בא עד שתתהפך כולו הפך לבן טהור הוא. רמזו בזה כי כשבני העולם נתפכו במעשיהם ויצאו לתרבות רעה עד שנתהפך הלבן וחזר לאדום אז טהור הוא ומשרתיו טהורים שהו משיחו.

[4] מבאר שבע.

[5] Lire דארעא.

לרשו אחרא כמבו׳ בזוהר כי דווקא בדוכתא בישא מכולא תמן תשכח פורקנא [1] כמבואר בזוהר ושם הגיע לבאר ומצא שם את רהל וגילכל את האבן מעפ״י הבאר, ובא ללכן ועבד אצלו וברר חולקי׳ ועזבי׳ ואח״כ חלך לעשו אבל לא גמר בעת הזאת כי אף שגילכל את האבן אבל עדיין והושיבו את האבן לא חלך לשפיר, כי כל זה היה רק הזמנה להודות הדרך איך שילך יעקב שלימא דכולהו בסוף יומייא, כמ״ש בזוהר יעקב יעקב קדמאה שלים בתראה שלים בכולא והוא יגמור חכל כמ״ש בזוהר עד דייתי ב״נ בגוונה דאדם ואתתא כגוונה דחוה ויעקימו ויתבימו ליה וכו׳ ואנחנו מחוייבי׳ לילך בדרביו כי ישרים דרכי ה׳ צדוקי׳ ילכו בם וכו׳ ואף שבכאן הוא משא דומה ולבא לפומא לא גלי׳ אבל כתיב והולכתי עורים בדרך לא ידעו ובנתיבות לא ידעו אדריכם אשים מחשך לפניהם לאור ומעקשים למישור ובכאן הוא יעקב אוקיר ליה למאריה וגו׳ ומכאן יהי׳ ה׳ בצאתך משיר בצעדך משהה אדום וכו׳ וגם מי זה בא מאדום כדאיתא בתנא דבי אליה שלעתיד יבקשו המלאכים את ה׳ היום אמר לא כי הוא והחום אמר אין עמדי והיכן ימצאו אותו באדום שנא׳ מי זה בא מאדום ומי שילך אחריו בדת הק׳ הזה וידבק א״ע בביה יעקב ויחסה בצילו כמ״ש בצילו נחיה בגוים וכמ״ש לכו ונעלה אל הר ה׳ אל בית אלהי יעקב ויורינו מדרכיו ונלכה באורחותיו כי אורח חיים הם למוצאיהם יזכו להיות מן הדבוקים בה׳ כמ״ש ובקשת משם את ה׳ אלהיך ומצאת משם דייקא כי מגו השוכא אתיידע נהורא [2] וכמ״ש גם כי אשב בחשך ה׳ אור לי ותזכו מהר לכל החמדות שהבטיח לנו ע״י עבדיו הנביאים ומי שיבוא אל בית יעקב בודאי ימצא הבאר מים חיים.

אהובינו בית ישראל תדעו אם היינו רוצים לכתוב לכם בפרטיות לא יספיק הנייר רק כתבנו מעט הכמוס ותן לחכם ויחכם עוד כי בכל התנ״ך ובכל הספרים הקדמונים תמצאו שהאמת אתנו ותדעו נאמנה כי לא דבר רק הוא דוק ותשכח. אם תאבו לשמוע דבריו אלה לעשות ולקיים מה שכתב לכם במכתב קדשו ואל יעקב יהיה בעזריכם וישמרכם מכל הרעות ומכל החבלים ותזכו להאכילכם נחלת יעקב נחלה בלי מצרים ויהיה טוב לכם כל ימי עולם ואמיים בחיים.

פראנציישק וואלאוסקי הנק׳ מקדם שלמה בן אלישע שור מראהטין

מיחאל וואלאוסקי הנק׳ מקדם נתן נטע בן אלישע שור מראהטין

ייענדרזי [3] דעמבוסקי הנקרא מקדם ירוחם בן חנינ׳ ליפמן מטשארניקאזניץ.

On nous permettra de traduire ici le contenu de ces lettres :

Que le Dieu de la paix accorde paix et bonheur à la maison d'Israël disséminée en Bohême ! Israélites bienaimés, sachez que notre sei-

[1] Ce passage est cité par Eléazar Fleckeles, 19 *b*.

[2] Cité par Fleckeles, 25 *a*.

[3] Non pas Henri Jemerdsky, comme le croit M. Peter Beer, mais Jedrzy (André) Dembowski.

gneur (Frank), quand il était établi à la porte méridionale de Tschenstechow, a envoyé à Brody le message suivant :

Ecoutez ma voix, hommes au cœur orgueilleux, qui êtes éloignés de la vertu et marchez dans des voies tortueuses ! Qui craint assez Dieu parmi vous pour écouter les paroles de celui qui prêche dans le désert des peuples? Malheur à vous si le lion puissant se réveille et se souvient de l'agneau ! Il est dit que l'Eternel n'accomplit rien sans avoir dévoilé son secret. Si vous êtes vraiment les enfants de Dieu, pourquoi ne vous a-t-il pas fait connaître ce qui arrivera à la fin des jours, c'est-à-dire dans le temps présent. Les premiers événements annoncés se sont réellement produits, et je vous annonce de nouveaux événements. Je vous déclare dès le début que vous devez pleurer et gémir sur les habitants de Cracovie et des environs. Couvrez-vous de cilice et lamentez-vous, car, par suite de leurs nombreux péchés, un feu jaillira et dévorera la ville ; le glaive, la famine et la peste exerceront leurs ravages, il y aura des captifs, les cadavres joncheront le sol et les chiens lécheront le sang. Dieu enverra une tempête furieuse qui s'abattra sur les méchants et ébranlera jusqu'aux profondeurs de l'abîme. Quiconque se sauvera devant le glaive tombera dans la fosse. Pleurez donc sur eux ! et qu'eux aussi pleurent sur votre communauté ! Une nation fière a paru, les descendants d'Edom, la guerre pousse un roi contre l'autre, les hommes seront purifiés et deviendront blancs, les impies seront condamnés. Tous les méchants ne comprendront pas, mais les sages comprendront que les descendants d'Abraham, d'Isaac et de Jacob seront forcés d'embrasser la religion édomite. Celui qui accepte cette religion avec amour sera délivré de tout mal et méritera les bénédictions promises par Isaïe et les autres prophètes. Je pourrais encore parler longuement, mais l'homme intelligent comprend par allusion.

Signé : JACOB-JOSEPH FRANK.

Voilà ce qu'il écrivit en 5527 (1767). En 5528 (1768), quand il était encore à Tschenstechow, il adressa cette seconde lettre aux Israélites :

La plus retentissante d'entre les voix s'est fait entendre du haut en bas. Sous nos yeux, la roue s'est mise en mouvement du haut dans tous les sens, et une voix mélodieuse appelle du haut en bas. Réveillez-vous, vous qui dormez dans vos trous, qui ne comprenez pas, vous qui ne voyez ni n'entendez, dont le cœur est bouché! Vous êtes endormis et ne comprenez pas la Loi placée devant vous; vous regardez sans voir. Cette Loi vous crie : Ouvrez les yeux, sots, et comprenez ! Mais personne ne fait attention, personne ne prête l'oreille. Jusqu'à quand resterez-vous volontairement dans les ténèbres ? Tâchez de savoir, et alors une lumière brillera pour vous à son heure. Vous êtes intelligents et vous savez bien comme on

utilise l'arc dans la bataille. L'arc est-il tendu trop faiblement, la flèche ne va pas loin, mais s'il est tendu avec force, la flèche vole au loin. Jusqu'à présent, Dieu n'a agi que mollement, mais des temps viendront où vous oublierez femmes et enfants à cause du châtiment envoyé par l'Eternel. Empereurs et rois, même le royaume de Frédéric, tous les ducs, tous les princes, tous vous haïront. Quiconque verra un Juif, l'outragera. Vous serez atteints par des souffrances inconnues... La première lettre a été un avertissement, mais la présente vous apprend ce qui se produira dans la grande et la petite Pologne, en Lithuanie, en Russie, en Hongrie, dans la Valachie et la Moldavie, dans la Tartarie, en Turquie, en France, en Allemagne, en Prusse et dans tous les pays habités par des Juifs... Je vous fais aussi savoir que cela ne pourra pas être autrement, jusqu'à ce que la loi de Moïse soit accomplie, c'est-à-dire qu'ils soient entrés dans la religion d'Edom... Ceux qui descendent d'Abraham, d'Isaac et de Jacob embrasseront forcément la sainte religion d'Edom et ils atteindront ainsi la sainteté.....

Signé: JACOB-JOSEPH FRANK.

En partant de Tschenstechow en 5533 (1773), il nous envoya dans plusieurs villes, à Lublin, Lemberg, Brody, etc., pour annoncer à tous les pieux qu'un temps viendra où tous les Juifs seront obligés de se faire baptiser, parce que telle est la volonté de Dieu. Celui qui s'abritera à l'ombre du représentant fidèle du Dieu de Jacob sera protégé par le Dieu de Jacob et il ne perdra pas les deux mondes, car nous vivons à son ombre parmi les nations. Et vous, ne raillez pas pour que vos chaînes ne soient pas rendues plus fortes.

Nos chers coreligionnaires, nous vous informons qu'en cette année 5560 (1800), des malheurs atteindront les Israélites... Il est donc de notre devoir de vous avertir une dernière fois pour que vous suiviez les conseils que le saint vous a donnés dans ses lettres... Sachez que le temps est venu où il faut abolir la loi pour l'honneur de Dieu et où se sont réalisés les signes précurseurs qui, selon nos sages, annoncent la venue du Messie. Il est venu le temps dont Jacob a parlé en disant qu'il se rendra auprès de son maître à Séïr. Il n'a pas pu tenir sa promesse, jusqu'à l'heure actuelle où notre saint maître (Jacob Frank) la réalise à sa place, car il est le Jacob parfait, l'élu parmi les patriarches, parce qu'il se trouve des deux côtés (le judaïsme et le christianisme)... Il n'est certainement pas mort, il nous dirige dans le chemin de la vérité, vers la loi sainte d'Edom... Il est de notre devoir de marcher dans ses voies, car les chemins de l'Eternel sont droits et les justes y marchent.

Ont signé : Francischek Wolowsky, ci-devant Schelomo ben Elischa Schor de Rohatin ; Michel Wolowsky, ci-devant Nathan ben Elischa Schor de Rohatin ; Jedrsy Dembowky, ci-devant Yerouham ben Hanania Lipmann de Tscharnikosnitz.

PORGÈS.

NOTES ET MÉLANGES

NOTES EXÉGÉTIQUES

Psaumes, CI, 2.

Ce verset, d'après le texte massorétique, se traduit ainsi : « Je considère le chemin droit. Quand viendras-tu vers moi? Je marche dans l'intégrité de mon cœur au milieu de ma maison. » Les commentateurs voient dans les mots : « Quand viendras-tu vers moi? » une invocation à Dieu, et les critiques modernes, ne trouvant aucun rapport entre cette phrase et la précédente, supposent une lacune. La fin du verset n'est pas moins étrange que le commencement, car ce n'est généralement pas dans sa maison que l'on marche : on y demeure, et l'on marche sur la route. Le texte n'est cependant pas dans un état aussi désespéré qu'il le paraît au premier abord ; il suffit, pour en retrouver le sens, de consulter les versets 6 et 7 du même psaume, qui sont parfaitement clairs : « Mes yeux (sont tournés) vers les (hommes) loyaux de la terre, afin qu'ils demeurent auprès de moi; celui qui marche dans le chemin droit, lui me servira. — Celui qui pratique la tromperie ne demeurera pas au milieu de ma maison; celui qui profère des mensonges ne subsistera pas devant mes yeux. » L'idée générale du psaume est que le roi attire les bons et écarte les méchants. La grande ressemblance du verset 6 avec le verset 2 nous porte à croire qu'il en est la simple répétition. Il faut donc corriger le verset 2 de manière à ce qu'il réponde exactement au verset 6. אשכילה ב׳ du verset 2 équivaut évidemment à עיני ב׳ du verset 6. Pour retrouver dans בדרך תמים l'équivalent de נאמני ארץ, on pourrait mettre בהלך בדרך תמים, comme dans 6*b* ; mais, à cause du rythme, il est préférable de changer בדרך en בהלך ; הלך תמים se rencontre Ps., LXXXIV, 12, et Prov., XXVIII, 18.

מתי תבוא אלי devant répondre à לשבה עמדי, il suffira de changer תבוא en יבוא. Pour conformer 2 *b* à 6 *b*, il faut lire מתהלך au lieu de אתהלך et, au lieu de לבבי, [לבב י[שב; ישב בקרב ביתי se retrouve dans 7 *a*. Le verset 2 rectifié est donc :

אשכילה בהלך המים מתי יבוא אלי
מתהלך בתם לבב ישב בקרב ביתי

et se traduit : « Je considère celui qui va (dans le chemin) droit; quand viendra-t-il vers moi? Celui qui marche dans l'intégrité du cœur demeurera au milieu de ma maison. »

MAYER LAMBERT.

LE MOT ARAMÉEN סמתר

Dans ses *Beitræge zum aramæischen Wœrterbuch* publiés dans la *Zeitschrift für Assyriologie*, t. IX, p. 6, nº 15, M. Siegmund Frænkel traite du mot סמתר, dans lequel il cherche un mot grec, mais sans arriver à un résultat satisfaisant. On peut, croyons-nous, préciser le sens exact de ce mot et en déterminer l'origine en examinant de près quelques-uns des passages où il se trouve. Nathan bar Yehiel, dans son *Aroukh*, cite deux passages du Talmud Babli : le premier, dans le traité de *Baba Mecia*, 107 *b*, est ainsi conçu : עבדי להו סמתר וחיו, « on leur fait un *samtêr* et ils revivent ». Nathan remarque que quelques manuscrits, au lieu de סמתר, portent סמא « médicament » ; c'est, en effet, la leçon du texte imprimé. Le commentaire du Talmud explique qu'il s'agit du suc d'une plante ayant la vertu de rejoindre les bords d'une blessure : סם דמחבר בשר תהוכה ומן העשבים הוא. Dans le second passage, *Baba Batra*, 74 *b*, on lit : ההוא עשבא סמתרי הוה, « cette plante était le *samtêr* ». L'orthographe סמתרי a son importance ; elle représente, en effet, l'ancienne forme du nom de cet ingrédient répondant au syriaque סמתרין, ou, écrit en deux mots, סם תרין « l'ingrédient des deux », l'un des noms du sang-dragon, résine fournie par le *calamus draco*, qui avait la vertu de cicatriser les blessures. C'est à cette vertu spécifique que le remède devait son second nom syriaque סם סיפא, « le remède du glaive », tandis que

son troisième nom, דמא דתנינא, « le sang du dragon », répondait au latin *sanguis draconis* et à notre sang-dragon (voir sur ces mots : *La chimie au moyen âge*, par M. Berthelot, t. II, 42, 12; 252, 10 d'en bas; le *Lexique* de Bar Bahloul, 579, 14; 1337, 6; 1360, 14[1]; *Notes de lexicographie syriaque et arabe* dans le *Journal asiatique*, IX[e] série, t. II, p. 324).

La traduction de סם תרין par « l'ingrédient des deux » est confirmée par le synonyme arabe *dam el-akhouaïn* « le sang des deux frères », qui est l'équivalent du syriaque. Voici ce que rapporte à ce sujet Ibn Baitar, éd. Leclerc, n° 882 : « *Dam el-akhouaïn*, sang-dragon. C'est le *dam et-tinnin* (le sang du dragon), le *dam elh-tha'bân* (même sens). — Abou Hanifa : Le sang-dragon est une gomme rouge qui vient de Socotora, l'île qui fournit l'aloës socotorin et qu'on emploie contre les plaies. C'est l'*aïda'* des auteurs. On lui donne aussi le nom de *chaiyân*. — Massih : Il est froid au troisième degré et astringent. — El-Basry : Le sang-dragon convient pour les blessures faites par les épées et autres instruments pareils. Il cicatrise les plaies récentes et saignantes... » Le mot *chaiyân*, qui signifie « les deux choses » et qui répond au syriaque *sam treïn* et à l'arabe *dam el-akhouaïn*, semble indiquer que ce remède était composé de deux ingrédients, mais nous n'avons trouvé aucun indice de cette composition dans les différents auteurs que nous avons consultés[2]. Un autre synonyme que l'on rencontre dans les anciens poètes arabes est *'andam*, que M. Nœldeke a expliqué par *'aïn dam*, « source de sang[3] ».

Il est évident que le סמתר ou סמהרי du Talmud est le sang-dragon et que ce mot est bien sémitique; סמהר est apocopé de סמתרי et doit être lu *samtêr*, la voyelle finale de *samtrê* ayant rétrogradé dans l'intérieur du mot. Cette prononciation est justifiée par le Targoum de Job, v, 18 : ארום הוא מיתי כיבא ומעל מַמְתֵּירָא, traduisant l'hébreu כי הוא יכאיב ויחבש, « c'est lui qui blesse et qui cicatrise (les blessures) ». De ce substantif est dérivé le verbe סמתר, « cicatriser », dans le Targoum de Job, XXXIV, 17, יסמתר = hébreu יחבוש.

Cette résine était non seulement astringente, mais aussi odori-

[1] Bar Bahloul et Bar Sérapion ont confondu cette plante avec la *sideritis* et l'*achilleios* de Dioscoride; voir Ibn Baitar, éd. du Dr Leclerc, nos 218, 882, 1596, 1981; Immanuel Lœw, *Aramæische Pflanzennamen*, n° 218, p. 274.

[2] Pour l'arabe, voir, outre les citations ci-dessus indiquées, *La chimie au moyen âge*, t. II, p. 83, 16 et *pénult.*

[3] Dans les *Aramæische Pflanzennamen* de M. Immanuel Lœw, p. 424. Les commentateurs expliquaient que l'*andam* était le nom d'une plante répandant une liqueur rouge que l'on comparait avec le sang d'une blessure récente.

férante, et elle était employée comme onguent pour parfumer, comme on le voit par le Targoum d'Esther, II, 3, סמהר משחהון = hébreu תמרוקיהן ; II, 9, סמהר רבוהה = héb. תמרוקיה. Dans Esther, II, 12, סמהוריהון et סמהורי נשיא rendent l'hébreu מרוקיהון et תמרוקי הנשים. On a considéré סמהורי comme le pluriel d'un singulier סמהור, autre forme de סמהר ; mais, comme ce singulier ne se rencontre nulle part, nous croyons que c'est à tort, et que סמהורי n'est autre chose que l'infinitif du verbe סמהר dans le sens de « oindre, parfumer », et signifie « l'onction, l'action de parfumer ».

RUBENS DUVAL.

REMARQUES SUR LE PETAH DEBARAÏ

GRAMMAIRE HÉBRAÏQUE ANONYME

ET SUR LE SEKHEL TOB DE MOÏSE KIMHI

Dans une des dernières livraisons de la *Revue* (n° 56), la grammaire anonyme פתח דברי est citée par deux de nos savants collaborateurs. M. David de Gunzbourg croit y trouver des traces de ses idées sur l'origine du mot אשרי [1]. A ce propos, il conjecture que l'auteur de cet intéressant ouvrage ne serait autre que le célèbre grammairien espagnol Moïse ibn Gicatilla. Ce serait là un nouveau nom qui viendrait s'ajouter à l'importante série des grammairiens auxquels le *Pétah Debaraï* a été attribué. Malheureusement, M. de Gunzbourg néglige de nous révéler les fondements de son hypothèse. A mon avis, il serait difficile de l'asseoir sur des preuves sérieuses. Le *Pétah Debaraï* cite Abraham ibn Ezra nominativement, et, s'il ne nomme pas David Kimhi, il l'a certainement utilisé [2]. Cet ouvrage n'a donc pas été écrit avant le milieu du XIII[e] siècle, et, par suite, il est postérieur de presque deux siècles à Moïse ibn Gicatilla.

La seconde mention de notre grammaire est faite par M. David

[1] T. XXVIII, 190.
[2] Cf. *Revue*, t. X, 141-144.

Castelli, qui soulève enfin le voile qui cachait l'ouvrage grammatical שכל טוב. Désormais cette grammaire sera connue dans toute son étendue, grâce à la publication du manuscrit de Florence faite par M. Castelli, et on ne doutera plus qu'elle ne soit l'œuvre de Moïse Kimhi. M. Castelli soutient que le ms. ne désigne Moïse Kimhi qu'une fois comme l'auteur, au commencement du dernier paragraphe : אמר משה קמחי הצעיר. Mais il n'a pas remarqué que les lignes rimées de l'introduction renferment déjà une allusion évidente au nom de Moïse Kimhi. Comme ces lignes rimées se divisent en deux strophes de rime et de mètre différents, l'éditeur aurait dû séparer ces deux pièces et rendre sensible, par l'impression, leur forme de vers. C'est ce que nous allons faire, en ponctuant le texte :

לְחַזֵּק וּלְאַזֵּן שְׂפַת עִבְרִים הָאָזֵן תְּשַׂח דַּעְתְּךָ גַּרְזֵן עֲצֵי עֵצוֹת לַחֲטוֹב
לְדֵעָה [1] הַלָּשׁוֹן תְּנָה דְקדּוּק [2] רֹאשׁוֹן רְאֵה וּפְקַח אִישׁוֹן בְּסֵפֶר שֵׂכֶל טֹיב
וַעֲזוֹר אֱלוֹהַּ לְעַבְדּוֹ וַעֲרוֹף כְּשָׂעִיר לְדָשְׁא
וְבִין בְּדַרְכֵי לְשׁוֹנוֹ נִיב תַּעֲלוּמוֹת יַקְשֶׁה
אֵלָיו וְכוֹנֵן תְּהִלָּה תֵּעָרֵב כְּקָרְבָּן וְאִשֶּׁה
זְכָרוֹ וָפָאֵר אֲשֶׁר יוֹ־ דִיעַ דְּרָכָיו לְמֹשֶׁה

Au lieu de יקשה, deuxième ligne de la seconde strophe, M. Castelli veut lire יַדְשֵׁא, mais à cette correction s'opposent la rime (שָׂה — et non שֶׁה) et le mètre (– – ∪ | – – ∪ | – –, en lisant de droite à gauche). Le piel de קשה se trouve dans Gen., xxxv, 16 : וַתְּקַשׁ.

La seconde strophe se traduit donc ainsi : « Que Dieu vienne en aide à son serviteur; [que son secours] s'étende sur lui comme la pluie (עָשִׂיר, singulier de עֲשָׂבִים, Deut., xxxii, 2) sur l'herbe, afin qu'il comprenne les voies de sa langue, du langage contenant de graves secrets [3] (c'est-à-dire la langue hébraïque, נִיב, d'après Isaïe, lvii, 19). Vers Lui il adresse un cantique ; qu'Il daigne l'agréer comme un sacrifice et un holocauste. Il glorifie son nom (le nom de Dieu), Lui qui révéla ses lois à Moïse. » Les mots de la fin : יודיע דרכיו למשה sont empruntés à Ps., ciii, 7, et contiennent évidemment le nom de l'auteur, « Moïse [Kimhi] » [4]; de même, la première strophe se termine par le nom de l'ouvrage שכל טוב. Moïse Kimhi suivait ainsi l'exemple de son père Joseph, qui com-

[1] C'est ainsi qu'il faut lire, au lieu de לדעת.

[2] M. Castelli a mis à tort דקדק.

[3] תעלומות יקשה est construit, à peu près, comme הפליא עצה הגדיל תושיה, Isaïe, xxviii, 29. C'est une proposition relative se rapportant à נִיב, qui se rattache lui-même à לשונו.

[4] M. Schwarz, dans l'étude qu'il a publiée en hongrois, et que M. Castelli mentionne aussi (p. 216), a déjà signalé ce point (p. 24).

posa aussi, en guise d'introduction à sa grammaire, deux petits poèmes de mètre et de rime différents, qui se terminent, l'un par le nom du livre (ספר הזכרון), l'autre par le nom de l'auteur (בן קמחי)[1]. Il ne doit pas paraître surprenant que les poèmes d'introduction du fils soient de plus faible étendue que ceux du père. Celui-ci était plus écrivain et bien plus fécond que son fils aîné[2].

La première strophe de l'introduction du *Sèkhel Tob* de Moïse Kimhi se trouve aussi, comme M. Castelli le remarque (p. 216), à la fin du Pétah Debaraï (128 *b* de l'édition de Venise, דקדוקים, 1546). Seulement, à la fin, au lieu des mots בספר שכל טוב, il y a ותמצא שכל טוב. Ce changement, qui imite un passage de Prov., III, 4, devenait nécessaire, du moment que ces vers étaient détournés de leur destination première et transposés du commencement du שכל טוב à la fin d'un autre ouvrage grammatical[3]. Dans l'édition de Constantinople (1515), ces vers manquent à la fin du Pétah Debaraï[4], et vraisemblablement aussi dans la première édition (Naples, 1492). Peut-être ont-ils été ajoutés par Elia Lévita, avec la modification indiquée, à la fin de la grammaire anonyme. Il est possible que le manuscrit florentin utilisé par M. Castelli permette d'expliquer comment Lévita y fut amené. En effet, comme M. Castelli nous l'apprend (p. 213), dans ce manuscrit le Sèkhel Tob est précédé du Pétah Debaraï, de sorte que la première strophe de l'introduction de la grammaire de Moïse Kimhi suit immédiatement la fin du Pétah Debaraï. Si Lévita a eu entre les mains un manuscrit semblable ou peut-être justement le manuscrit conservé à Florence, on comprend aisément qu'il ait pris les vers de l'introduction du שכל טוב pour la fin du Pétah Debaraï.

Des exemples de mêmes additions à la fin des chapitres du Pétah Debaraï sont aussi fournis par un manuscrit de cet ouvrage que j'ai eu l'occasion de voir l'été dernier (1894). Ces additions ont déjà été signalées par M. S.-J. Halberstam, à qui ce manuscrit avait appartenu, dans le Catalogue de ses manuscrits hébreux (קהלת שלמה, Vienne, 1890, p. 16, n° 124)[5]. Ces additions sont peu importantes, tandis que le manuscrit renferme une grande lacune.

[1] Voir mon édition du *Sèfer Zikkaron* (Berlin, 1888).

[2] Même comme forme de la strophe, les deux petits poèmes d'introduction de Moïse Kimhi se rattachent à ceux de Joseph. Ainsi, celui-ci emploie la forme apocopée אֲשֵׁר, et Moïse a le terme תְּשֵׁר.

[3] Cf. un cas analogue que j'ai mentionné dans mon *Abraham Ibn Esra als Grammatiker*, p. 17, note 77 *a*.

[4] Voir M. Schwarz, *Kimchi Mozes élete és munkái*, p. 24, note 3.

[5] הוא ספר פתח דברי הנדפס אך פה נמצא עוד באמצע וגם בסוף שלא נדפס עדיין.

Durant mon séjour à Ramsgate, j'ai eu occasion, grâce à l'obligeance de M. Hirschfeld, d'examiner quelques-uns des manuscrits de M. Halberstam, qui se trouvent maintenant dans la bibliothèque du collège Montefiore, et, entre autres, la copie du Pétah Debaraï, intitulé faussement sur la couverture מאמר לשון למודים שקל הקדש [1].

Je vais consigner ici les remarques faites pendant cet examen, malheureusement trop rapide, du manuscrit. L'appendice qui se trouve dans le Pétah Debaraï de l'édition de 1546 (129 *a*-131 *b* ; voir Steinschneider, *Catal. Bodl.*, n° 4021) manque dans ce ms., comme dans la première édition ; on n'y trouve pas non plus les vers du Sèkhel Tob dont il vient d'être question et que l'édition de 1546 reproduit. Au lieu de la formule finale תם ונשלם הפירוש מן הכנויים, on y lit, à la fin : תם ונשלם שבח לבורא עולם. Suit ce postscriptum de l'auteur de la copie : וכתבתיו וסיימתיו בי"ו לחדש תמוז רל"ג מן האלף הששי בשנת ע"ו ליומי חיי ה' למען רחמיו יזכה זרעי וזרע זרעי להגות בו ובשאר ספרי הקדש אכי"ר לק"י. Le copiste était donc âgé de soixante-seize ans au moment où il termina cette copie, le 16 tammouz 5233 (1473). Son nom se trouve en acrostiche dans la prière en prose qui suit :

מושיע רם ונשא
שוכן בשמי עליה
הרם קרן שה פזורה
מהרה תנהלם אל נוה קדשך
רנן ירננו וישמחו בנאות ארצך
חוסן ישועה ועוז תנה אל עבדיך
שכן את ישראל בירושלם הר קדשך
ואז נגילה ונרננה ונשמחה בישועתך
נראה עין בעין בשובך אל הדום רגליך

חזקינו ואמצינו והראינו בביאת הגואל אנו וזרעי וזרע זרעי כן יעשה האל ולו אנו משה עבדך תנה עזרה לכלכלנו...

Le nom indiqué en acrostiche est donc משה מרחשון.

Je ne connais pas d'autre exemple de l'emploi du nom de mois מרחשון comme nom de personne ou nom de famille. Il existe un nom analogue, celui de Tammouzâ (jer. *Meguilla*, 75 *b* : יהודה בר תמוזה), du IIIe siècle de l'ère chrétienne, qui est certainement

[1] Ce sont les noms de la grammaire de David ibn Yahya et d'une poétique anonyme qui parurent ensemble à Constantinople, en 1506. Peut-être la couverture appartenait-elle originellement au manuscrit des deux ouvrages susnommés. On y trouve encore cette indication : מיורשי אליעזר ריקיטי זצ"ל. Sur Joseph Schalit Ricchetti ben Éliézer, voir Steinschneider, *Cat. Bodl.*, n° 5998.

emprunté au nom du mois, et non, comme le croit Zunz[1], au nom de la divinité.

La grande lacune qu'offre notre manuscrit, et dont nous avons fait mention, concerne le chapitre sur les formes verbales composées, מלות מורכבות. Ce chapitre, qui, dans l'édition de 1546, occupe les feuilles 117 *b* à 120 *b*, manque dans le manuscrit. Il est impossible de décider si cette omission est intentionnelle, ou si ce chapitre ne manquait pas également dans le manuscrit sur lequel le nôtre a été copié. Cette dernière hypothèse paraît la plus plausible. En effet, le chapitre en question n'est pas à sa place exacte, qui serait à la fin du principal chapitre sur les verbes (106 *a*), plutôt qu'à la fin du chapitre sur les particules. En outre, le contenu de ce chapitre est déjà traité, quoique d'une manière brève, à la fin du chapitre sur les verbes à racine entière (74 *a*-75 *a*) : ומצאנו מלות מורכבות. Ce chapitre ne fait donc pas partie intégrante du Pétah Debaraï, mais est une simple addition; j'ignore s'il se trouve déjà dans les premières éditions.

A la fin du chapitre sur les verbes à racine complète, le manuscrit a cette formule rimée : תמו השלמים תהלה לרם על רגים, et, au commencement du chapitre suivant, ועתה אחל להראותך הנחים והחסרים והכפולים (75 *a*, l. 10 de l'édition) ; le manuscrit a en plus : בעזרת כוחך לכל הנופלים.

Le chapitre principal sur les verbes se termine simplement dans l'édition (106 *a*) par תמו הפעלים; ensuite vient la suscription du chapitre principal traitant des noms, שער השמות. Le ms. dit : תמו פעלים כלם תהלה לאלהים חיים ומלך עולם ובעזרת נותן עוז ותעצומות אחל שער השמות.

Une formule rimée du même genre sépare, dans le ms., le chapitre principal traitant des noms du chapitre traitant des particules (107 *b*) : תם שער השמות תהלה לבונה עולמות ובעזרת נורא תהלות אחל שער המלות. Ce dernier chapitre, dans l'édition, se termine par cette sentence : תמו המלות תהלה לאל אשר לו נתכנו עלילות. Au lieu de ces mots, le ms. porte : תמו המלות ולאל אשר עזרני אתן תהלות ובעזרת אלהים חיים אחל לכתוב הכנויים. Le chapitre des suffixes pronominaux, qui débute par ces mots, se termine dans le ms. par cette remarque : תמו הכנויים בארבעה הבניינים אשר בהם נמצאים לא בזולתם.

Une comparaison plus attentive du ms. avec l'édition nous fournirait encore beaucoup de divergences de détail. J'en ai noté quelques-unes. Le premier chapitre, dans le ms., commence ainsi : דע כי כל לשון האדם נחלק, ce qui est plus correct que la version de

[1] *Gesammelte Schriften*, II, 18.

l'édition (57 *a*) : דע כי כל דברי האדם נחלק. Dans les paradigmes des suffixes pronominaux du verbe, 120 *b*-126 *b*, le ms., quand il cite des formes rares, donne des exemples. Ainsi, le commencement est ainsi conçu : בנין פעל קל פעל פעלו כנו ושנירו כרועה עדרו או פעלהו.

La particule אֲבָל est expliquée dans l'édition (108 *a*) de la manière suivante : מלה משמשת לְאַמֵּת הענין במקום אמנם, et dans le ms. : מלה משמשת לאמת הדבר כמו אמנם.

Une différence qui se présente très fréquemment entre le ms. et l'édition, c'est que, dans celle-ci, les paradigmes, les formes de mots et les passages bibliques cités sont ponctués, tandis que dans le manuscrit il n'y a jamais de ponctuation.

Pour terminer, j'ajouterai encore une remarque au sujet du fragment du Sèkhel Tob édité par M. Castelli. Elle concerne la division originale du nom en sept espèces (p. 217-221) et celle des particules en cinq espèces (p. 222-223). Les deux classifications se trouvent avec les mêmes termes et les mêmes exemples, sous une forme abrégée, dans le fragment grammatical que j'ai publié, il y a quelques années, dans cette *Revue* (t. XX, 142 et suiv.), d'après un ms. de M. Epstein. Le même ms. contient aussi une rédaction plus écourtée, sans doute plus ancienne, du *Mahalakh Schebilè Haddaat* de Moïse Kimhi, que j'ai également analysée ici (t. XXI, 281-285). Le fragment précité, comme je l'ai remarqué (XX, 142), est de la même main que les notes marginales relatives au *Mahalakh*, dans le ms. de M. Epstein. En tout cas, ce fragment est un extrait du Sèkhel Tob. L'auteur de ces notes marginales jugea bon de remplir une page vide — la page du manuscrit précédant immédiatement le Mahalakh — avec cet extrait, parce que la division du nom et des particules qui s'y trouve diffère de celle du Mahalakh. Il savait probablement aussi que le Mahalakh et le Sèkhel Tob sont du même auteur.

Budápest, septembre 1894.

W. Bacher.

R. ELIEZER B. JOSEPH ET LE MARTYRE DE CHINON

(27 AOUT 1321)

Après les massacres des Juifs par les Pastoureaux, en 1320, dans le midi de la France, l'année 1321 vit dans le Nord des atrocités encore plus lamentables. Comme s'il s'était agi d'exterminer complètement les Juifs, qu'on avait rappelés en 1315, le Nord [1] se joignit au Midi. Une peste sévissait alors. Il fallait conjurer le sort ; il fallait, selon la croyance du moyen âge, immoler une victime aux puissances irritées. Il fallait trouver le coupable, cause de cette grande mortalité, et là où il y avait des Juifs, les coupables ne faisaient pas défaut. L'imagination confondait tous ceux que le moyen âge excluait de son sein : Juifs et lépreux avaient dû s'entendre pour se venger de la société chrétienne.

Les lépreux n'avaient rien à perdre. Avec quelle facilité ne devait-on pas trouver parmi ces parias du moyen âge un misérable prêt à dire tout ce qu'on voulait ! On eut donc bientôt fait de saisir dans le domaine du Sire de Parthenay, en Poitou, un de ces malheureux, qui se prétendait chargé par les Juifs d'empoisonner les puits. Ce sont, traits pour traits, les mêmes accusations que la torture a fait naître et qui se sont reproduites à travers tout le moyen âge jusqu'aux temps modernes. Maintenant qu'on avait ce qu'on voulait, on commença de plus belle à égorger les Juifs, à les piller et à incendier leurs maisons.

Le gouvernement laissa faire, il semble même avoir encouragé ce déchaînement, car le fisc y trouvait son compte. Au peuple, on accorda le droit de massacre ; quant aux biens, le roi se les adjugea. Le 11 juin 1321, un jeudi, on incarcéra toute la communauté de Tours. Quatre jours après, le Parlement avait déjà rendu l'arrêt : les Juifs, pour prix de leur forfait, devaient payer 100,000 livres parisis ou 150,000 livres tournois. Malgré cela, tout péril n'était pas écarté. Le procès des Juifs suivit tranquillement son cours, ou, plus exactement, commença de s'instruire. En effet, le 21 juillet 1321, les baillis et sénéchaux reçurent l'ordre de s'occuper de cette affaire d'empoisonnement [2].

[1] וזאת שנית הווה על הווה מצפון תפתח, dit Kalonymos b. Kalonymos à la fin de son אבן בחן. Cf. mss. d'Oxford, n° 448 (Catal. Neubauer, p. 96).

[2] Lucien Lazard, *Revue*, XVII, 220.

Une des scènes les plus horribles de cette tragédie fut le supplice des Juifs de Chinon brûlés vifs, dont le souvenir s'est gravé dans l'esprit des contemporains si profondément que les chroniques françaises en parlent [1].

Dans un îlot, près du pont qui conduit de la ville au faubourg Saint-Jacques, on creusa une fosse où l'on réunit ces malheureux, pour allumer un bûcher sur leurs têtes et les livrer ainsi aux flammes. Cent soixante personnes (et non pas huit, comme le veut Graetz, VII, 299), sans doute toute la population juive de Chinon, innocentes de tout crime, furent immolées, au milieu du concours joyeux d'une foule en délire. Ceux que l'épouvante poussait hors de la fosse, une barbare soldatesque les rejetait dans les flammes, de sorte qu'aucun des condamnés n'échappa [2].

Est-il bien vrai que cet affreux événement n'ait eu aucun écho dans la littérature juive? Est-il possible que cette littérature, qui, d'habitude, conserve fidèlement le souvenir des martyrs, n'ait rien retenu du martyre de Chinon? Comment un souvenir qui a trouvé place dans les chroniques chrétiennes même n'aurait-il laissé aucune trace dans la littérature juive?

On a méconnu jusqu'ici un témoignage qui, non seulement parle des martyrs de Chinon, mais encore nous donne le jour où cet autodafé eut lieu. Du même coup nous savons quels hommes périrent et que, parmi ceux qui tombèrent, il en fut qu'on pleura, non pas seulement comme coreligionnaires, mais comme maîtres et chefs de leurs communautés et comme lumières du judaïsme.

Estori Farhi, victime de l'expulsion des Juifs de France en 1306, le géographe qui avait étudié les antiquités de la Palestine, a gardé, dans son ouvrage [3] rédigé en Terre-Sainte (1322),

[1] *Recueil des historiens de la France*, XXI : Girard de Frachet, 56 : Judæi quoque plurimi ad instantiam quorum haec maleficia procurata fuerunt, sine quacunque differentia sunt combusti, maxime in Aquitania [Unde et in baillivia Turonensi, in quodam castro regis quod dicitur *Chinon*, una die] octies viginti Judaeorum sexus promiscui comburuntur: alii quidem ditiores reservati; nec ab ipsis centum quinquaginta millia librarum dicitur habuisse. Cf. Jean de Saint-Victor, *ibid.*, 672. L'histoire de l'alliance du roi de Grenade avec les Juifs, Girard de Frachet, 56, EE la tient de Jean de Saint-Victor, 674 A.

[2] Voir *Revue*, VI, 314.

[3] כפתור ופרח, éd. Edelmann, p. 36 : הבאתי זה מדברי רוח הקדש מורי כי עגמה נפשי לקדושתו ולנשרפים בגזרתו על דבר אמת היתה שריפת גוף ונשמה קרוית יום שני אל (l. ב' אל' = אלול) הבא אתהו פני בסא הרו בחשאינו מאד מהרוגי לוד קדושים כלם מספר כלם צדיקים מי יתן בספר ויוחקו ספרי המלך מילכו של עולם לפניו יתנו עדיהם ויצדקו חוי עוברי ברית דת משה עברית שנפרעין מן העידות והידים ידי עשיו עושה שלום במרומיו יאמר די לצרותיהן ושלום יעשה לנו. Zunz, *Literaturgeschichte*, 363, croit pouvoir traduire יום שני אל הבא par « au 2e jour du nouvel-an ». D'abord, le chiffre de l'année manque, ensuite ces mots ne signifient pas cela en hébreu.

le souvenir de la catastrophe de Chinon : il suffit de le lire comme il faut, pour y voir une source historique de cet événement. Il raconte donc que son maître, R. Eliézer b. Joseph, succomba, avec beaucoup d'autres, sous les coups de l'infâme Esaü, dans les flammes du bûcher de Chinon. Le *trône* = הכס"א = 5081 (1321), ainsi s'appelle dans le langage de la Chronostique l'année où le 2 Eloul, fut commis ce crime. Le trône, c'est le lieu où, les âmes des martyrs s'assemblent autour de la majesté de Dieu. Ainsi, dans cette langue symbolique, l'année 1321 était marquée et prédestinée comme l'année de l'effroyable martyre. C'est le 2 Eloul, c'est-à-dire le jeudi 27 août 1321, que la communauté de Chinon subit le supplice. Et déjà en 1322, au moment de terminer son ouvrage, Estori Farhi était informé de la triste nouvelle.

Le pasteur tomba à la tête de son troupeau. Eliézer b. Joseph était le chef illustre de cette école de Chinon qui, de tout temps, avait joui de la plus haute autorité auprès des Juifs de France. La famille d'Eliézer avait hérité de la gloire du grand-père [1], Nathanel l'Ancien de Chinon, qui brilla parmi les Tosafistes. Trois frères, tous estimés comme rabbins, Eliézer, Jacob et Nathanel, continuèrent les savantes traditions de la maison [2]. Leur sœur [3] avait épousé R. Péréç b. Elia, un des plus célèbres talmudistes, l'auteur de nombreuses tosafot sur le Talmud. Le renom des frères s'était répandu jusqu'en Allemagne et en Espagne. R. Salomon b. Adret et R. Méir de Rothenbourg correspondaient avec R. Eliézer de Chinon [4]. Nathanel était connu encore comme poète liturgique, et quelques-unes de ses pièces nous sont parvenues [5].

C'est à l'école de R. Eliézer b. Joseph, de Chinon, qu'Estori Farhi avait acquis ses profondes connaissances talmudiques, que pénétrait un grand esprit scientifique. Aussi n'oublia-t-il pas son maître, même à l'étranger. Il ne se contenta pas de puiser dans ses ouvrages [6], il fut en correspondance avec lui [7] et le consultait comme un oracle, assuré de trouver chez lui la solution de toutes les questions obscures et ardues.

[1] Zunz, *Zur Geschichte*, 54; Kaufmann, *Revue*, IV, 221; Gross, *ibid.*, VI, 185, note 1.

[2] Zunz, *Literaturgeschichte*, 363; Gross, *Monatsschrift*, XVIII, 453, note 1.

[3] Zunz, *Zur Geschichte*, 41.

[4] Perles, *R. Salomo b. Abraham b. Adereth*, 10.

[5] Zunz, *Literaturgeschichte*, 363; cf. צירוף, éd. Zupnik, I, 22; Neubauer-Renan, *Les écrivains juifs français*, p. 12.

[6] Voir son livre, f° 5 *a*, et préface, p. x.

[7] Voir son livre, f° 17 : כתב אלי מהר קדש מה"ר אליעזר זק"ל בתשובה.

Quel déchirement ne dut-il pas éprouver quand il apprit de quelle façon son vieux maître était mort, et comment, après une existence toute de piété et d'étude, il avait fini ses jours dans le martyre? Il résolut de lui consacrer un souvenir dans son livre.

R. Eliézer de Chinon ne mourut donc pas en 1306, comme on l'a cru jusqu'ici sur la foi de Graetz [1].

Quinze mille Juifs d'après Salomon ibn Verga [2], cinq mille selon Joseph Haccohen [3], moururent en France comme martyrs cette année-là. L'histoire de Chinon n'est donc qu'un épisode de cette lugubre histoire, si toutefois nous devons en croire ces relations, qui paraissent suspectes.

On dirait, d'ailleurs, que cette époque s'est appliquée à détruire tout vestige de cet événement; en effet, on n'a pu rien retrouver des ordres, pièces et arrêts de ce temps. « Plus tard, dit M. Lucien Lazard [4], sentit-elle (la royauté) le rôle odieux qu'elle avait joué dans cette affaire? Il serait téméraire de l'affirmer. Mais les registres de la chancellerie ne contiennent pas un seul des ordres qui furent donnés à l'occasion de ce drame. » Salomon ibn Verga donne raison à la conjecture de notre collaborateur. Dans son récit, défectueux et contesté, de la persécution des lépreux, il ne manque pas d'insister sur ce point, que le roi reconnut bientôt l'inanité de l'accusation et commença d'avoir honte de sa justice irresponsable. De là la couleur de conversion sous laquelle on essaie de représenter cette persécution.

Le besoin de justifier ces massacres a donné naissance, comme l'on sait, à d'autres falsifications [5]. M. Lazard a déjà fait remarquer que les lettres des rois de Grenade et de Tunis aux Juifs, trahissent le faussaire par leur date du 3 juillet 1321. Les victimes de cette terrible calomnie ont commencé à expier le crime qui leur était imputé, bien avant que leur fussent parvenues et même adressées les lettres qui devaient les pousser à ce méfait. Quand les faussaires se mirent à confectionner les lettres imaginaires des rois de Grenade et de Tunis, on avait déjà oublié les dates de ces effroyables événements. C'est un renseignement perdu dans un ouvrage hébreu qui remplit cette lacune.

David Kaufmann.

---

[1] VII, 287. Cette erreur est reproduite par M. Gross, *l. c.*, XVIII, 435.
[2] *Schévet Jehouda*, éd. M. Wiener, 86, n° 43.
[3] *Emek Habacha*, éd. M. Wiener, p. 50.
[4] *L. c.*, 221.
[5] *Ibid.*, 219, note 6, et 221; Archives nationales, Layette, 427, n° 18.

BIBLIOGRAPHIE

Textes d'auteurs grecs et latins relatifs au Judaïsme, réunis, traduits et annotés par Théodore Reinach. Paris, Ernest Leroux, 1895 ; in-8° de xxii + 376 p. (Publication de la *Société des Etudes juives*)[1].

Nous venons de réunir dans un volume, qui paraît sous les auspices de la Société des Études juives, tout ce que les auteurs grecs et romains ont écrit d'essentiel sur le judaïsme, son histoire, ses mœurs, ses croyances et son pays d'origine. Ces textes ne remontent pas plus haut que la conquête d'Alexandre, pour les Grecs, et l'époque de Cicéron, pour les Romains ; toutes les allusions aux Juifs qu'on a prétendu découvrir dans la littérature antérieure ne reposent que sur des erreurs d'interprétation ou des falsifications. Mais à partir de ces dates, le judaïsme a tenu une place considérable dans les préoccupations des historiens, des philosophes, des polémistes, des satiriques ; il n'y a presque pas un écrivain célèbre qui n'ait été amené à y toucher au moins incidemment ; même après le naufrage qui a englouti la plus grande partie de la littérature antique, nous avons pu recueillir sans peine, sur ce sujet, plus de deux cents extraits, appartenant à plus de cent auteurs différents.

Une pareille collection de témoignages est déjà intéressante par le nombre ; elle ne l'est pas moins par les enseignements qu'elle renferme.

D'une part, pour plusieurs chapitres de l'histoire politique des Juifs, les auteurs païens sont notre seule ou notre principale source d'information. L'historiographie juive, on le sait, s'arrête avec Néhémie pour ne reprendre, d'une manière d'ailleurs fort intermittente, qu'avec les livres des *Macchabées*, l'*Ambassade* de Philon, la *Guerre judaïque* de Josèphe. Pour le reste des quatre siècles qui s'étendent depuis la conquête d'Alexandre jusqu'à la grande rébellion contre Rome, Josèphe, dans ses *Antiquités*, n'a guère fait que transcrire ou arranger des sources païennes : histoires générales comme celles d'Agatharchide, de Polybe, de Posidonius, de Strabon, de Nicolas de Damas ; monographies comme la *Vie d'Hérode* par Ptolémée. Plusieurs parties de cette longue histoire étaient traitées, en outre, de première

[1] Extrait de la préface.

ou de seconde main, par des écrivains que Josèphe n'a pas connus ou n'a pas pu connaître. Leur témoignage, si tardif ou si fragmentaire qu'il soit, est important à recueillir ; il sert à compléter et à contrôler celui des auteurs dépouillés dans les livres XII à XX des *Antiquités*. A plus forte raison, à partir de l'époque où s'arrête Josèphe, est-ce aux auteurs païens et aux chroniqueurs chrétiens qui les ont utilisés qu'il faut recourir pour reconstituer tant bien que mal les annales du judaïsme dispersé. Ce travail de marquetterie est laborieux, souvent ingrat ; il n'en est pas moins indispensable, et l'on pourra voir, en parcourant notre volume, qu'il nous a fourni, même après tant de recherches antérieures, des résultats nouveaux et intéressants.

La seconde utilité que présente notre compilation est de permettre de suivre pas à pas, génération par génération, pendant six siècles, les variations de l'opinion gréco-romaine au sujet des Juifs. Les destinées des peuples, comme celles des individus, résultent en grande partie des sympathies ou des antipathies qu'ils éveillent autour d'eux ; cela est surtout vrai d'une nation, comme les Juifs, qui a été réduite depuis tant de siècles à un état de subordination politique telle que sa prospérité, sa liberté, son existence même dépendaient du bon ou du mauvais vouloir de ses maîtres ou de ses voisins. L'historien qui recherche les causes des événements doit donc se demander, avant tout, quelle idée se sont formée des Juifs, à un moment donné, les peuples avec lesquels ils se sont trouvés en contact : les opinions dictent les sentiments, les sentiments, tôt ou tard, se traduisent par des faits. Déterminer ce que les Grecs et les Romains ont pensé dès Juifs, c'est expliquer le traitement qu'ils leur ont fait subir. Il y a plus : les opinions des anciens sur le judaïsme, en même temps que leur système de gouvernement à son égard, ont passé en partie, avec tout le legs de la civilisation antique, à l'Église chrétienne et aux États modernes. L'étude de ces opinions contribue ainsi à éclaircir tout un développement historique qui se prolonge jusqu'à nos jours. Telle phrase méprisante de Tacite, telle accusation de Posidonius ou de Molon trouve encore aujourd'hui son écho dans la polémique courante ; Apion ressuscité écrit de gros pamphlets et de petits journaux, et le préjugé, mis en circulation il y a deux mille ans, suggère encore des lois d'exception dans tel pays et fait des victimes dans tel autre.

Il est vrai que les textes littéraires ne nous donnent directement que l'opinion des lettrés, c'est-à-dire d'une classe d'hommes généralement recrutée dans l'aristocratie de naissance, d'éducation et de fortune. Or, l'écart est grand quelquefois entre les appréciations de philosophes, de professeurs et de grands seigneurs sur une religion de petites gens et d'affranchis, et les sentiments qu'elle inspire aux classes inférieures et moyennes de la société. Cela est si vrai que, tandis que la littérature antique s'est le plus souvent montrée défavorable, surtout méprisante, aux Juifs, le judaïsme n'a

cessé de faire des prosélytes dans le menu peuple de Rome et de la Grèce, principalement parmi les femmes, les esclaves, les demi-civilisés. Mais ce travail sourd et actif de propagande, qui parfois, d'ailleurs, visait plus haut et gagnait jusqu'aux marches du trône, ce sont encore les documents littéraires qui nous le font entrevoir. Au surplus, sur bien des points, l'opinion des lettrés n'a fait que refléter les préjugés du vulgaire ; sur d'autres elle a contribué à les engendrer ; à tous égards, on le voit, elle est donc utile à consulter.

C'est une erreur de croire qu'elle ait été dès l'origine et uniformément hostile aux Juifs. Il y avait dans le judaïsme des côtés qui ne pouvaient manquer de lui concilier l'intérêt, la sympathie même des lettrés. Presque tous étaient libres-penseurs et conduits par la réflexion philosophique à une sorte de vague monothéisme ou de panthéisme, qui se conciliait en pratique, mais non en théorie, avec le polythéisme vulgaire. Comment n'auraient-ils pas salué avec respect une race d'hommes qui, par le seul effet de l'évolution religieuse, était arrivée à une conception de la divinité et de ses rapports avec le monde, à la fois si élevée et si analogue à celle de la philosophie hellénique ? La simplicité et la pureté morale des croyances des Juifs, l'austère grandeur de leur culte spiritualiste, leur étude constante et passionnée de la Loi, qui, à un examen superficiel, se confondait avec la spéculation métaphysique, tout cela excita d'abord au plus haut degré la curiosité, l'admiration des philosophes grecs. Ces sentiments se traduisent surtout dans les plus anciens témoignages qui nous soient parvenus à ce sujet, ceux des observateurs formés à l'école d'Aristote. C'est Théophraste qui traite les Juifs de « peuple de philosophes » : le jour, s'entretenant de la divinité, la nuit, contemplant les étoiles. C'est Cléarque qui les fait descendre des gymnosophistes de l'Inde. C'est Mégasthène qui retrouve chez eux toutes les opinions des anciens physiologues ioniens. Hécatée d'Abdère lui-même, qui, écrivant en Égypte, formule déjà quelques réserves, rend hommage au dieu juif et à la loi mosaïque. Bien plus tard encore, Strabon, écho de Posidonius, n'a que des éloges pour la théodicée de Moïse et de ses premiers successeurs, dont il fait — sans doute sur la foi d'une apologie juive *ad usum gentilium* — de véritables stoïciens. Des appréciations du même genre se rencontrent dans la littérature romaine : Varron loue le culte sans images, dont il retrouve l'analogie dans l'ancienne religion romaine ; même Tacite, malgré son injustice passionnée envers le judaïsme, trouve des paroles éloquentes pour « ce dieu unique, suprême, éternel, que les Juifs révèrent par la seule intelligence et dont ils proscrivent toute représentation. »

Mais si le principe de la religion juive ne pouvait que lui valoir respect et sympathie, d'autres traits de la physionomie morale du judaïsme n'ont pas tardé à détruire cette bonne impression. Ils peuvent se résumer en deux grands chefs d'accusation : particularisme religieux, particularisme social.

Particularisme religieux. Personne ne trouve à redire que les Juifs aient leur dieu national, lui vouent un culte fervent, le préfèrent même aux dieux des autres peuples : c'est dans l'ordre, chaque État, chaque nation en fait autant. Mais pourquoi vont-ils jusqu'à nier l'existence des autres divinités? pourquoi, dans les villes grecques où ils ont reçu droit de bourgeoisie, refusent-ils d'adorer, comme tout le monde, les dieux de la cité? pourquoi, chez eux, renversent-ils les autels et les statues des dieux de l'Olympe, tandis qu'ils interdisent aux gentils l'accès de leur propre sanctuaire ? Les philosophes qui, au fond du cœur, ne croient guère à l'existence des divinités populaires, ont appris, depuis Anaxagore et Socrate, à faire extérieurement bon ménage avec elles ; de quel droit les Juifs se montrent-ils plus philosophes que les philosophes? Passe encore s'ils se contentaient de vénérer exclusivement, mais discrètement, le dieu unique, le dieu de tout le monde : mais par un excès d'orgueil, que rien ne justifie, ils se sont avisés de faire, de ce dieu universel, en même temps le dieu particulier de leur race ; il est leur découverte, leur monopole, leur chose ; ils veulent l'imposer aux autres nations, avec les formes toutes locales, toutes nationales qu'a revêtues son culte à Jérusalem. Bien plus, au lieu de se féliciter modestement des rencontres fortuites entre leur religion et la philosophie des Grecs, ils prétendent que toute la sagesse hellénique est dérivée de leur Pentateuque : Platon, Aristote, Zénon deviennent les plagiaires de Moïse ! Cette dernière prétention pousse à bout l'amour-propre de l'hellénisme, qui n'entend pas se laisser donner la leçon par une petite tribu de barbares, née d'hier, et dont personne n'avait entendu parler avant Alexandre. A l'amour-propre provoqué se joignent le patriotisme et le loyalisme offensés, lorsque, par une conséquence naturelle de leur monothéisme intransigeant, les Juifs refusent de prendre part au culte des empereurs divinisés : ici le particularisme religieux prend des allures de révolte et de trahison.

Tel est donc le premier grand grief de la littérature contre les Juifs : le mépris des dieux — *gens contumelia numinum insignis* — confondu volontiers avec l'athéisme, l'impiété. Pour Apion, les Juifs sont bel et bien des athées, et c'est sous cette désignation que tombe, à une certaine époque de la législation romaine, le crime de « judaïsme ».

L'autre face du particularisme juif est le particularisme social. Leur loi religieuse est en même temps une loi morale, hygiénique, civile, politique; elle enveloppe toute leur vie dans un réseau d'observances singulières qui non seulement les différencient des autres peuples, mais encore les en séparent presque absolument dans l'existence quotidienne. Cet isolement social des Juifs, isolement, disait-on, voulu et créé par Moïse, est aux yeux des lettrés une absurdité et un crime. Volontiers ils répètent, comme l'Haman du livre d'*Esther* : « Il y a un certain peuple dispersé parmi les peuples

par toutes les provinces de ton royaume, et qui se tient à part, dont les lois sont différentes de celles de tous les peuples, et qui n'observent point les lois du roi : il n'est pas bon qu'il en soit ainsi. » Par une curieuse, mais bien humaine contradiction, les lettrés grecs, avec un orgueil hellénique très exalté, n'en prêchent pas moins l'effacement de toutes les distinctions de mœurs, la fusion des races, l'unification morale du monde, pourvu qu'elle se fasse sous les auspices de l'hellénisme. Les Juifs, de leur côté, ont exactement la même ambition ; mais comme ils ne sont encore, comparés aux Hellènes et aux hellénisants, qu'une faible minorité, en attendant que le monde se convertisse à leur loi — loi, croyance, mœurs, ne font qu'un dans la conception de cette époque — ils veulent au moins sauvegarder leur individualité et mettre leur pureté religieuse à l'abri de toute atteinte. De là ces barrières jalouses dont ils s'entourent, barrières d'autant plus hautes que l'expérience leur a appris les séductions de la civilisation grecque et les dangers qu'elle fait courir à la foi juive dès que la « haie des pratiques » s'est abaissée devant elle.

Ainsi, cette seconde forme du particularisme juif dérive, en définitive, de la première, car la communauté de vie chez les anciens se manifestait surtout par la communauté des actes religieux, la religion était partout, se mêlait à toute chose ; pour ne pas transgresser leur loi religieuse, il fallait donc que les Juifs résidant à l'étranger se tinssent à l'écart de tout, ou peu s'en faut. Or, la fatalité de leur histoire les ayant dispersés à travers tant de pays, cette abstention systématique, dont les Grecs et les Romains ne pénétraient pas le véritable motif, rendait Israël encore bien plus impopulaire que l'exclusivisme de sa foi religieuse ; elle se traduisait, en effet, dans le commerce journalier, par mille petits faits sensibles, par le refus de manger avec les païens, de prendre part à leurs jeux, à leurs exercices, comme aussi de servir sous leurs étendards, par l'autonomie juridique, par les mariages séparés. Partout où des colonies juives un peu nombreuses s'étaient établies, volontairement ou non, au milieu de populations grecques ou hellénisées, les Juifs prenaient et gardaient fatalement une physionomie exotique. Ils avaient beau parler, écrire le grec, s'organiser à la grecque : leur solidarité étroite, leur isolement social et légal, dont la malignité s'exagérait, d'ailleurs, la portée et les conséquences, les posait et les opposait, vis-à-vis des Grecs et des Romains, comme des étrangers, « plus éloignés de nous, dit Philostrate, que Suse, Bactres ou l'Inde. » Les Grecs les détestaient d'autant plus cordialement que, seuls de tous les barbares (si l'on excepte leurs cousins les Phéniciens, bien vite hellénisés), ils montraient de réelles aptitudes commerciales, et que ces rivaux s'étaient fait accorder par les rois macédoniens, par les empereurs romains, des privilèges équivalant à ceux des Hellènes : ils étaient citoyens grecs à Alexandrie, à Antioche, à Éphèse ; citoyens romains — par l'effet de l'affranchis-

sement — à Rome et ailleurs. L'indignation jalouse contre ces concurrents, qui s'obstinaient à faire bande à part, s'exprima, en pratique, par des conflits incessants, dans la littérature par un flot d'épithètes injurieuses qui se résument toutes dans le reproche de singularité, d'insociabilité (ἀμιξία), de vie fermée, contraire à l'hospitalité. Ce reproche, qui paraît d'abord chez Hécatée d'Abdère, se répète sous des formes multiples jusqu'aux derniers temps de la littérature païenne, jusqu'à l'empereur Julien, jusqu'à Rutilius Namatianus. Avec une exagération manifeste, on en fait le crime de misanthropie, de haine du genre humain, qui sera reproduit contre le christianisme naissant. Au point de vue un peu plus étroit, l'adoption de la loi juive équivaut, aux yeux des Romains, au rejet de la loi, de la nationalité romaine : c'est un crime de lèse-patrie, en même temps que de lèse-religion. De là les constitutions impériales qui répriment sévèrement la propagande juive, de là l'indignation qu'excitent ces « vaincus qui veulent faire la loi aux vainqueurs » chez tous les écrivains attachés aux fortes traditions de la vieille Rome, Cicéron comme Sénèque, Tacite comme Juvénal.

Telles sont les deux grandes sources des mauvais sentiments qui ont régné dans l'antiquité contre les Juifs, et en même temps des persécutions, très intermittentes d'ailleurs, qu'ils ont subies de la part des peuples ou des gouvernements. Tout le reste n'est qu'accessoire et secondaire : ni l'antisémitisme de race, invention des pédants modernes, ni l'antisémitisme économique, produit de la législation du moyen âge et du mouvement financier contemporain, ni l'intolérance religieuse n'ont joué, quoi qu'on en ait dit, un rôle appréciable à l'époque gréco-romaine. Seulement, une fois l'aversion contre une classe d'hommes créée et enracinée par un motif quelconque, dans l'objet haï tout devient haïssable ; l'opinion préconçue donne naissance ou crédit à des fables, à des calomnies, qui contribuent, à leur tour, à la généraliser et à la fortifier, quelquefois même survivent à ses véritables causes. Le Juif, dans l'antiquité, n'a pas échappé à cette loi fatale ; il a été, là aussi, « le pelé, le galeux d'où venait tout le mal ». Les diffamations variées, plus ou moins répandues, dont il est la cible, ont un lieu d'origine bien marqué : Alexandrie. Là se forma, en effet, la première grande colonie juive, là se dessina pour la première fois l'opposition entre le judaïsme et l'hellénisme, en même temps que se produisaient les premières tentatives de pénétration réciproque. L'antijudaïsme devait s'y développer d'autant plus rapidement que les Égyptiens, vivant en bons termes avec les Grecs, nourrissaient d'anciennes rancunes contre les Juifs, qui méprisaient publiquement les superstitions égyptiennes et racontaient avec orgueil comment, au temps de Moïse, le peuple élu avait triomphé de ses oppresseurs.

Il est très remarquable que la première attaque caractérisée de la littérature grecque contre les Juifs se rencontre dans l'ouvrage historique d'un prêtre égyptien hellénisé, Manéthon : c'est la contre-

partie du récit hébreu de l'Exode. Cette faible invention des « impurs » et des « lépreux », bannis par un Aménophis ou un Bocchoris, et devenus, après mille aventures, le peuple juif, paraît être née dans les sacristies égyptiennes ; Manéthon l'a plutôt accueillie qu'imaginée, car on en découvre déjà des traces chez son devancier Hécatée d'Abdère. Elle a fait une prodigieuse fortune : on la retrouve, sous des formes diverses, et agrémentée chaque fois de détails nouveaux, chez Posidonius, Chærémon, Lysimaque, Apion. Les auteurs romains, qui, même en matière d'antisémitisme, sont les élèves dociles des Grecs, l'ont scrupuleusement reproduite et préférée aux autres versions, non moins ineptes d'ailleurs, de l'origine du peuple hébreu. Le reste de l'histoire juive, très mal connu, n'est pas mieux traité : il se résume en une succession de grands prêtres qui ont fomenté la superstition, et de tyrans qui ont pratiqué le brigandage et le massacre.

Après avoir ridiculisé l'origine des Juifs, on s'attaque à leur présent : rien n'y est épargné. Leur physique d'abord : ils sont très sujets à la lèpre et à la gale ; Moïse doit son surnom d'*Alpha* aux dartres dont il était couvert ; le nom même du sabbat vient d'un ulcère dont les Juifs ont souffert dans le désert ; la crainte des maladies cutanées explique l'abstinence de la viande de porc. Les Juifs sont sales, ils sentent mauvais à cause des jeûnes répétés. Leur intelligence ensuite : ils sont abrutis, selon Marc-Aurèle, insensés, suivant Molon, les plus ineptes de tous les barbares ; jamais ils n'ont produit d'homme remarquable dans les arts ou les sciences ; leur civilisation est rudimentaire, empruntée et de fraîche date. Enfin leur caractère : on leur prête les défauts les plus contradictoires, servilité, esprit de sédition, entêtement, colère furieuse, témérité, couardise. Tacite leur reproche la débauche — *projectissima ad libidinem gens*, — Hadrien l'avarice. Ils sont brigands, accapareurs, mendiants, marchands de sortilèges, ramasseurs d'épaves. Leurs lois ne leur enseignent que des vices et ils les pratiquent par religion ; à peine veut-on bien leur accorder quelques vertus de famille, l'amour de leurs enfants et le soin qu'ils mettent à les élever, puis aussi quelques coutumes de charité envers les animaux. Mais, en somme, c'est une race scélérate, exécrable, le rebut et la lie de toutes les nations.

La religion même des Juifs, qui devrait trouver grâce devant des penseurs, est enveloppée dans la condamnation générale. C'est une « superstition barbare », une coutume « absurde et sordide », un amas d'impostures grossières, imaginées par un charlatan, Moïse, dont on fait tantôt un scribe ou un prêtre égyptien, tantôt même une femme, Môsô. Ces hallucinations mensongères sont bonnes tout au plus pour des enfants, des rustres. Le dieu des Juifs se confond avec le ciel ou les nuages ; c'est une sorte de Sabazius ou de Bacchus morose, ou je ne sais quelle vague entité qui échappe à la définition. Parmi les pratiques religieuses, on connaît surtout le sabbat, la circoncision et les lois alimentaires, particulièrement l'abstinence de

la viande de porc ; ces usages, souvent mal compris (on s'obstine, par exemple, à faire du sabbat un jeûne), sont l'objet de vingt conjectures bizarres et fournissent le thème d'inépuisables plaisanteries.

Mais il ne suffit pas de tourner en dérision les cérémonies réelles des Juifs : on leur en attribue encore d'imaginaires, naturellement sanguinaires ou grotesques. C'est ici surtout que la fantaisie malveillante des pamphlétaires alexandrins, favorisée par le mystère dont les Juifs entouraient le culte du sanctuaire, s'est donné libre carrière. Les Juifs, dit-on, professent pour l'âne une vénération singulière, soit parce qu'il est l'animal sacré de leur ancêtre Typhon, soit parce qu'un troupeau d'ânes leur a révélé la source qui les a sauvés dans le désert ; aussi ont-ils placé dans leur temple une tête d'âne en or ou la statue de Moïse monté sur un âne : c'est là le grand secret, le mystère du « saint des saints ». Ceci n'est que risible ; voici qui est odieux : tous les ans, suivant Apion, tous les sept ans, suivant Damocrite, ils capturent un Grec, l'immolent à leur dieu après l'avoir engraissé et se nourrissent de ses entrailles ; c'est à cette occasion qu'ils prêtent le monstrueux serment de ne vouloir de bien à aucun étranger, principalement aux Grecs. Tel est le premier germe de l'accusation du meurtre rituel qui a fait couler au moyen âge tant de sang innocent. Le christianisme n'aurait pas dû oublier que cette calomnie, aussi bien que celle du culte de l'âne, ne lui avait pas été épargnée à son origine.

On voit, par ce bref résumé, la physionomie, le genre d'intérêt que présentent les fragments réunis dans notre volume. La vérité y est comme noyée dans la fable, la médisance et la haine y sont plus largement représentées que la bienveillance ou l'impartialité. C'est une lecture agaçante, parfois pénible, mais profitable, car l'histoire des préjugés est une partie, et non des moins notables, de l'histoire de l'esprit humain. Tout, d'ailleurs, n'est pas préjugé, erreur ou calomnie dans ce que les anciens ont dit des Juifs, et leurs critiques même peuvent être utiles à méditer. En constatant l'ancienneté et la persistance de certains griefs, l'historien philosophe sera tenté d'y démêler une part de vérité. Et le spectacle des malentendus d'autrefois achèvera de démontrer, même aux yeux des plus timides, qu'il y a eu pour Israël affranchi une véritable nécessité, en même temps qu'un devoir, de concilier la fidélité à sa tradition religieuse — son honneur devant l'histoire — avec l'assimilation morale et extérieure la plus complète à ses concitoyens d'autres cultes. Une pareille entreprise était impossible ou périlleuse dans la société antique ou féodale, où les pratiques religieuses enveloppaient et pénétraient, en quelque sorte, tous les actes de la vie politique et civile ; dans une société sécularisée, comme celle qui est sortie de la Révolution, elle n'offre plus ni danger, ni difficulté sérieuse. Aussi a-t-elle partout réussi, là, du moins, où des causes extérieures n'ont pas retardé et ne retardent pas encore cette inévitable évolution.

Théodore Reinach.

Das Buch der Schöpfung, nach den sämmtlichen Recensionen möglichst kritisch redigirter Text, nebst Uebersetzung, Varianten, Anmerkungen, Erklärungen und einer ausführlichen Einleitung, von Lazarus GOLDSCHMIDT. Francfort, 1894, in-8°.

Le *Séfer Yeçira*, qui doit surtout sa renommée aux Cabbalistes, est plus que jamais à l'ordre du jour. En outre des études intéressantes de M. Epstein [1], ces dernières années ont vu publier les principaux commentaires du Livre de la Création, ceux de Sabbataï Donolo, d'Eléazar de Worms, de Juda ben Barzillaï et de Saadia. Comme tous ces commentaires contiennnent le texte même du Séfer Yeçira, il est devenu plus facile d'en faire une édition critique. C'est la tâche qu'a entreprise M. Lazarus Goldschmidt; seulement M. G. a eu le tort de ne pas utiliser les manuscrits, sous prétexte qu'ils offraient des leçons encore plus corrompues que les éditions, et des éditions mêmes M. G. n'a mis à profit que les deux textes de l'édition de Mantoue, celui de Loria et celui de Saadia. M. G. a essayé de rétablir le texte véritable du Séfer Yeçira, en en élaguant toutes les additions et interpolations, et s'est tiré de ce travail délicat en considérant comme ajouté tout ce qui ne se trouvait pas dans les quatre textes qu'il a choisis. Ce procédé n'est pas toujours suffisant. Ainsi, dès le premier paragraphe on remarque que חקק et ברא font double emploi. M. G. ne s'en est pas aperçu, parce que les deux mots se trouvent dans tous les textes. On aimerait aussi avoir quelques renseignements sur l'origine et la nature des additions supposées. M. G. a imprimé en gros caractères le texte authentique et en petits caractères les parties douteuses et a ponctué le tout [2]; il n'a pas ponctué ce qui lui semblait ne pas être autre chose que des gloses explicatives.

M. G. a traduit le Séfer Yeçira, et il y aurait mainte observation à faire sur sa traduction. Par exemple, on admettra difficilement l'interprétation que M. G. donne de ספר וספר וספור, en lisant : סָפָר וּסֹפֵר וְסִפּוּר. Comme le second ספר ne porte dans aucun texte de ו après le ס, on ne peut pas lire סֹפֵר. Ensuite, que signifie « compte, compteur et compté » ? M. G. ne le dit pas. On fera bien de s'en tenir à l'explication de Saadia, qui lit : סֵפֶר וְסָפָר וְסִפּוּר, et traduit : « l'écriture, le nombre et la parole ». Tout au plus vaudrait-il mieux intervertir les deux premiers mots. Le Séfer Yeçira

[1] Voir *Revue*, XXVIII, 95.

[2] La ponctuation est quelquefois inexacte. Il faut lire שָׂלְכָה (I, 8), au lieu de שָׂלְבָה, וָצוּר (II, 2), au lieu de וְצוּר, נִתְפָּשׂ ... מֵאוּיר (II 6), au lieu de נִתְפַּשׂ ... מְאוּיר, etc. Il aurait mieux valu supprimer certaines *matres lectionis*, inutiles quand on ponctue, comme dans גרלה (VI, 15) pour גִּלָּה.

veut expliquer la création au moyen des nombres et des lettres écrites et prononcées. Quant à l'expression שלשה ספרים, elle est presque intraduisible, car elle signifie littéralement : trois *sfr* (le *s*^{e}*f*^{a}*r*, le *s*^{é}*f*^{é}*r* et le *s*^{i}*f*^{ou}*r*). — M. G. aurait dû aussi expliquer ce qu'il entend par *Grundbuchstaben*, etc.

M. G. a fait précéder le texte d'une introduction étendue, où il étudie l'âge, le contenu, le texte, l'histoire et la bibliographie du Séfer Yeçira.

En ce qui concerne la date du livre, M. G. croit pouvoir la reculer à deux siècles avant l'ère chrétienne ; malheureusement, il n'apporte pas d'arguments nouveaux pour prouver cette thèse. Les deux citations connues du Talmud de Jérusalem (*Sanhedrin,* VII, 19) et de Babylone (*Sanhedrin*, 65 *b* et 67 *b*) n'ont aucune valeur. Le mot ספר יצירה ne se trouve pas dans le Talmud de Jérusalem, et l'on ne voit pas comment notre Séfer Yeçira aurait pu servir à faire des miracles. Là surtout où M. G. pousse trop loin l'amour du paradoxe, c'est quand il soutient que le Séfer Yeçira est écrit en hébreu biblique. Si un texte où l'on rencontre des mots comme אותיות, דבור, בינתים, סְמָן, אויר, אֵלּוּ, לכך, בְּרוּר, מילה, אמצע, מַבְנִית, עבדות, רַאיה, מכאן ואילך n'appartient pas à la langue du Talmud, il faut renoncer à distinguer l'hébreu de la Mischna de celui des Ecritures. Et, d'ailleurs, si Saadia, au lieu de faire remonter la rédaction du Séfer Yeçira à Abraham, croit devoir l'attribuer aux *Tannaïm*, c'est pour la seule et unique raison que le Séfer Yeçira est écrit dans le dialecte talmudique.

M. G. a tout à fait raison de ne voir dans ce livre ni une œuvre philosophique ou gnostique, ni une élucubration cabbalistique au sens postérieur du mot. C'est une simple explication de la création du monde par le système décimal et les groupes de lettres de l'alphabet hébreu. Quant aux rapports avec la cosmogonie babylonienne, M. G. fait des réserves qu'il aurait pu accentuer. Les connaissances cosmographiques de l'auteur du Séfer Yeçira ne sont pas telles qu'il ait dû faire appel à la science chaldéenne pour le composer. Nous doutons que la comparaison de la cosmogonie du Séfer Yeçira avec les théories chaldéennes et indiennes aboutisse à quelque résultat.

P. 23-24 M. G. expose les lignes principales de cette cosmogonie, mais son résumé manque de clarté. On y voit, par exemple, que les vingt-deux lettres ont été créées avec l'air, et que les trois éléments, l'air, l'eau et le feu, ont été créés avec les trois lettres principales. L'auteur du Séfer Yeçira n'a pas pu se contredire à ce point. En réalité, il dit (I, 10) que les lettres ont été tracées dans le souffle רוח, qui n'est peut-être pas identique avec l'air אויר (cf. III, 4). En tout cas, si la contradiction est dans le Séfer Yeçira, il aurait fallu l'approfondir.

Dans le troisième chapitre de son introduction, M. G. traite des différentes versions du Séfer Yeçira. M. G. n'est pas tendre pour le

texte de Saadia, et il accuse le Gaon de manquer de sens critique. Cela peut arriver aux meilleures personnes, mais Saadia a l'excuse d'être né en 892. D'après M. G., le texte de Saadia est de tous le plus mauvais et le plus corrompu. Or, *tous*, chez M. G., se réduit à *deux*, puisque le second texte de l'édition de Mantoue est aussi un texte saadianique, et que celui de Loria ne se distingue du premier texte de cette édition que par des additions cabbalistiques. Il est à remarquer que le texte de Saadia se rapproche beaucoup de celui de Donolo; seulement, Donolo suit l'ordre qu'on retrouve dans les éditions ordinaires.

La question de l'ordre primitif du texte du Sépher Yeçira n'est pas encore résolue. M. G. dit que le texte de Saadia est sans aucun ordre systématique. C'est pourtant suivre un plan que de donner dans chaque chapitre un paragraphe sur les nombres, un sur les lettres principales, un sur les lettres doubles, un sur les lettres simples et une conclusion. Il est vrai que certains paragraphes, chez Saadia, ne se trouvent pas à leur place; mais l'arrangement général n'en subsiste pas moins. Les textes ordinaires sont défectueux, au moins en un point : la cosmogonie y est découpée en morceaux (I, 9-13; II, 6; III, 8-10; IV, 8-14; V, 7-18); chez Saadia, au contraire, elle se suit (ch. IV, en supprimant 3-5; V et VI, moins le commencement). De plus, si l'ordre primitif est celui du texte de Saadia, on comprend que l'on ait trouvé plus commode de réunir tout ce qui est relatif aux dix nombres, puis ce qui se rapporte aux trois lettres principales et ainsi de suite. Mais, si Saadia avait eu sous les yeux le texte ordinaire, pourquoi se serait-il avisé d'en changer l'ordre?

M. Epstein (*Monatsschrift*, t. XXXIII, p. 119) a, il est vrai, voulu démontrer que Saadia a opéré ce bouleversement du texte. L'autorité qui s'attache aux opinions de M. Epstein nous oblige à reprendre la question, et l'on ne nous en voudra pas si, à l'occasion du livre de M. G., nous reproduisons et examinons, l'un après l'autre, les arguments dont M. Epstein a étayé sa thèse : « Saadia, dit-il, insiste à la fin de son introduction sur ce que le Sépher Yeçira n'a pas été écrit par Abraham, mais seulement plus tard. Par là, Saadia veut justifier son procédé; à une œuvre qui s'est conservée longtemps oralement et n'a été rédigée que tard, on peut plutôt se permettre de faire des changements. »

Voyons si les termes de Saadia mènent à la conclusion qu'en tire M. Epstein. Saadia s'exprime ainsi : « Nous dirons que les Anciens ont transmis que ce livre a été composé par Abraham, notre père, comme cela est expliqué à la fin : *Et lorsqu'Abraham, notre père, l'eut compris, Dieu se révéla à lui.* Mais ils ne disent pas qu'il ait employé les termes mêmes de ce livre, tels qu'ils sont présentement, ils disent seulement qu'il a réussi à tirer ces idées de son intelligence, et il lui est venu à l'esprit que les nombres et les lettres étaient les origines des choses, comme nous l'expliquerons; il a donc connu (ces idées) pour lui-même et les a enseignées aux mono-

théistes qui étaient avec lui. Elles se sont toujours transmises dans notre peuple, sans être écrites, comme la Mischna a été transmise sans être écrite, et même une partie de la Bible est restée de longues années à l'état de tradition non écrite, comme *les Proverbes de Salomon qu'ont rédigés les gens d'Ezéchias, roi de Juda.* Lorsqu'est arrivé le temps où les docteurs de la nation se sont réunis, qu'ils se sont occupés des questions de la Mischna, les ont exprimées par des mots qui leur étaient propres et les ont rédigées, ils ont agi de la même façon pour ce livre ou pour ce qui se rapprochait des idées de ce livre, et il en est résulté ces divisions des paragraphes et cet ordre dans l'exposé. »

Voilà ce que dit Saadia. Y a-t-il là le moindre indice que le Gaon ait remanié le Séfer Yeçira ? Se serait-il permis de bouleverser la Mischna, ou les Proverbes des gens d'Ezéchias, qu'il met sur la même ligne que le Séfer Yeçira ? Saadia attribue formellement le texte du Séfer Yeçira aux docteurs du Talmud. S'il en avait arrangé l'ordre selon sa fantaisie (*nach seinem Gutdünken*), il faudrait qu'il eût sciemment déguisé la vérité en attribuant aux Tannaïm sa propre rédaction. On a vu plus haut la raison pour laquelle Saadia les considère comme les rédacteurs de ce livre.

« Nous comprenons par là, continue M. Epstein, pourquoi S. a dû faire précéder ses explications du texte tout entier. Lui-même dit : ואחר שהגיע האומר להתחיל ולפרש זה הספר מסכים אני ליסדהו הלכה הלכה עד תומרה[1] ואחר כן אפרשהו לפי שאינו רב המציאות וגם רוב העולם אין בקיאין בו פן יפול בו שנוי וחלוף. ונאמר תחלה שהוא שמנה פרקים כל אחד מהם יש לו ענין ובאור.

M. Epstein a cité la traduction hébraïque contenue dans le manuscrit de Munich au lieu de l'original, dont voici la traduction : « Et puisque nous en sommes arrivé à commenter le texte du livre, nous croyons bon de transcrire chaque paragraphe intégralement et ensuite nous l'expliquerons (le paragraphe) ; car ce livre n'est pas un livre répandu et, en outre, un grand nombre de gens ne le comprennent pas ; (nous ferons ainsi) afin qu'il n'y entre pas d'altération ni d'erreur, et nous dirons, pour commencer, qu'il se compose de huit chapitres ou sections, chacun sur un sujet spécial[2]. »

L'auteur de la traduction hébraïque, au lieu de rapporter les suffixes de עלי המאמתא et נפסרהא au mot הלכה, « paragraphe », a lu, par erreur, אלי המאמה et נפסרה et a rapporté le suffixe ה au mot כתאב « livre ». Saadia dit qu'il donne le texte intégral de chaque *halakha* avant de l'expliquer ; il ne dit pas du tout qu'il établira le texte entier du livre avant de le commenter. Quant au mot נהבה = ליסדהו, qui, d'après M. E., signifie « fixieren », il peut tout aussi bien

[1] La copie que nous avions du manuscrit de Munich portait עד הומר, ce qui doit être le texte qu'avait M. Epstein ; autrement il n'y aurait pas eu moyen de se tromper sur le sens de la phrase.

[2] Le mot ובאור = ובריאן se rapporte à ce qui suit.

signifier transcrire, mettre sur le papier. אהבת est employé très souvent ainsi par Saadia et se trouve, avec ce sens, dans tous les dictionnaires arabes. Il ne résulte donc nullement de ce passage que Saadia ait fixé, c'est-à-dire arrangé et remanié le texte.

« S. passe sous silence, ici, la principale raison pour laquelle il lui a fallu fixer le texte ; mais, à un autre endroit, il la laisse voir clairement. On sait que la version de Saadia place le paragraphe sur les lettres au milieu de celui de la seconde Sephira, tandis que dans toutes les autres versions, les Sephirot et les lettres sont soigneusement séparées. Saadia s'efforce de justifier ce nouvel arrangement et en donne la raison. Il écrit, sur IV, 2 : שתים רוח מרוח... ובזה האויר נהיה המאמר ויסודרו בו העשרים ושתים אותיות ועשר ספירות ובם צויירו צורות הנפשות וכל הנמצא. ולפי' אספם אליהם באומר בהלכה השלישית. [Traduction, d'après l'arabe : Deuxièmement (Dieu) a créé un air du premier air... C'est dans cet air que s'est produite la volonté (divine) et qu'elle a tracé les vingt-deux lettres et les dix nombres, images des personnes et de tout être; c'est pourquoi (l'auteur) a joint les (lettres) aux (nombres) en disant : dans le troisième paragraphe]. »

On ne voit pas là non plus que ces paroles révèlent le remaniement que le texte aurait subi. Saadia a bien vu que les créations tirées des dix nombres n'auraient pas dû être coupées en deux parties, et que les paragraphes 3-5 n'étaient pas à leur place. Il tâche de justifier comme il peut *l'auteur* du livre ; mais cela même prouve que ce n'est pas lui qui a arrangé volontairement le texte de cette façon.

« Les innovations de Saadia concernant l'ordre du texte du Séfer Yeçira furent peu approuvées. Dounasch les reproche à S. en disant : והרבה [ר' סעדיה] להכניס דברים אחרים אינם מעניני ספרית קובץ עקר הספר ומיסדו, לכך ראיתי לעזוב מה שבידי מזולת ספר זה ולהתעסק בפירושו ולגלות מה שצפן בו קוצבו [l. קובצו] ואוספו הראשון שנה רב סעדיה ז"ל בעניניהם והמקומות אשר טעה במו. Ici Dounasch atteste assez clairement que Saadia s'est permis de faire des changements au Séfer Yeçira et qu'il y a ajouté des interpolations. »

Voici la traduction du passage cité par M. Epstein, d'après la version hébraïque ; on n'a plus malheureusement l'original arabe du commentaire de Dounasch :

« Saadia a fréquemment introduit des choses étrangères qui n'ont pas de rapport avec la pensée de l'auteur et rédacteur du livre. C'est pourquoi j'ai trouvé bon de laisser ce que j'ai entre les mains en dehors de ce livre, et de m'occuper à l'expliquer et à révéler ce que le premier auteur et rédacteur y a mis et dont Saadia a altéré les idées. Les endroits où Saadia s'est trompé sont... »

Dans ce passage, Dounasch a évidemment en vue la manière par trop philosophique dont Saadia commente le Séfer Yeçira. Le Gaon a introduit dans le livre des idées que l'auteur n'a jamais eues. C'est

là ce que Dounasch lui reproche, mais il n'est pas du tout question d'altérations que S. aurait fait subir au texte.

« Pour faire mieux comprendre Dounasch, rappelons qu'il avait primitivement l'intention d'adapter son commentaire à la version de Saadia, pour pouvoir réfuter Saadia point par point. Il y renonça ensuite, et écrivit son commentaire d'après la version courante. Dounasch le raconte, à la fin de son commentaire, de la manière suivante : ובקודם לכן התחלנו לפרש כפר זה בנסחא זולת זאת הנסחא ובארנו בו מאמר רב סעדיה ז"ל פרק אחר פרק... ובראותי כי הולך הענין ומתארך חלט (l. ממנו ונעזבהו ונקצר הענין כפי מה שראיתי בספרנו זה. [Auparavant, nous avions commencé à commenter ce livre dans une autre version que celle-ci, et nous avions expliqué les paroles de Saadia, chapitre par chapitre... Mais, ayant vu que la matière s'allongeait, nous avons coupé court, et nous y avons renoncé. Nous avons abrégé la matière, comme j'ai cru bon de le faire dans notre livre présent]. »

On voit que Dounasch a trouvé trop long de suivre Saadia chapitre par chapitre, mais nullement qu'il lui reproche d'avoir changé son texte.

« Barzillaï aussi blâme la version de Saadia avec ses huit chapitres. P. 105, il dit : וספר יצירה המצוי היום אצלנו בנוסחאות א"ע"פ שיש קצת נוסחאות שמערבבין אותו אבל ברב הנוסחאות הוא חלוק לחמשה פרקים... [Quant au Séfer Yeçira, qui est répandu chez nous dans (différentes) versions, bien que quelques textes en changent l'ordre, dans la plupart des textes, il est divisé en cinq chapitres]. Cf. aussi, p. 138 et 221. P. 213, Barzillaï dit de nouveau : ומצאנו בספר שאמרו עליו שנעתק מדברי רבינו סעדיה ז"ל ללשון הקדש — ואע"פי שלא מצאנו אותו הספר פסקותיו על הסדר. [Nous trouvons dans le livre, qui, à ce qu'on dit, est la traduction des paroles de Saadia en hébreu — bien que nous n'ayons pas trouvé les paragraphes de ce livre dans l'ordre (habituel)].

S'il y a, dans ces passages, un blâme adressé au texte de Saadia, ce blâme n'est pas très sévère. Barzillaï constate simplement que l'ordre du texte de Saadia n'est pas celui des textes ordinaires.

« Des déclarations de Dounasch et de Barzillaï, il résulte que le texte de Saadia doit sa naissance à ce Gaon. »

Des passages cités, cette conclusion ne ressort pas suffisamment.

« S'il y avait eu une telle version avant Saadia, elle serait arrivée à l'un ou à l'autre commentateur. »

Ceci est un argument *a silentio* qui n'est pas décisif. On sait qu'une fois un texte adopté, les autres disparaissent facilement. Si le texte de Saadia n'avait pas fait corps avec son commentaire, il est probable que nous ne l'aurions pas conservé du tout. De plus, il semble résulter du premier passage de Barzillaï que le texte de Saadia n'était pas le seul de son genre.

« Un coup d'œil sur la version de Saadia suffit pour voir qu'il ne peut pas être la rédaction primitive du Séfer Yeçira. » Nous avons

nous-même déclaré que le texte de Saadia est altéré, mais l'autre texte nous paraît l'être encore davantage.

« (Le texte de Saadia) est une combinaison artificielle de sujets qui sont, d'après le système de ce livre, très éloignés les uns des autres, et rappelle les combinaisons ingénieuses, mais inexactes, de Saadia dans ses traductions des Écritures saintes. »

Comme il ne s'agit, dans toute cette affaire, que de l'ordre dans lequel doivent être rangés les paragraphes d'un livre extrêmement court, les différents sujets qui y sont traités ne peuvent pas être bien éloignés les uns des autres.

« Nous savons maintenant ce que nous avons à penser de la version de Saadia. C'est une création manquée de Saadia et nullement *l'ordre primitif, le texte le plus ancien*, comme M. Lambert voudrait le représenter. »

Nous ne tenons pas essentiellement à sauver l'honneur du texte de Saadia, et dès que nous aurons des preuves convaincantes que c'est une invention du Gaon, nous l'admettrons très volontiers En attendant, nous conservons l'opinion que nous avons émise dans notre introduction au Séfer Yeçira de Saadia.

Revenons au livre de M. Goldschmidt. Les deux chapitres qu'il consacre à l'histoire et à la bibliographie du Séfer Yeçira sont un répertoire instructif. Nous remarquerons seulement que l'édition du commentaire d'Eléazar de Worms, que M. G. dit avoir vue citée dans un catalogue, a paru à Prezemysl, en 1883, et nous relèverons un *lapsus* singulier que M. G. a commis (p. 37) en parlant du Séfer Yeçira de Saadia. M. G. écrit que, d'après certains bibliographes, Saadia aurait traduit en arabe le Séfer Yeçira, mais que cette traduction manque dans l'édition Lambert. Or, cette traduction s'y trouve pour les quatre premiers chapitres, et Saadia, à la fin du quatrième, dit qu'il a trouvé inutile de traduire les quatre derniers chapitres, qui ne font que répéter ce qui précède.

MAYER LAMBERT.

Sifrè Suta... Arrangé pour la première fois d'après le Midrasch Haggadol ms., le Yalkout Schimeoni et d'autres ouvrages, accompagné de notes et précédé d'une introduction, par B. KŒNIGSBERGER. 1re livraison. Francfort-sur-Mein, I. Kaufmann, 1894.

Il existait jusqu'au XVIe siècle un midrasch halachique sur les Nombres, qui était désigné, entre autres, sous le titre de *Sifrè Zouta*. Ce midrasch émane de l'école d'Akiba, tandis que notre *Sifrè* sur les Nombres provient de l'école d'Ismaël. Le Sifrè Zouta, si important pour l'étude de l'exégèse des Tannaïtes, s'est perdu; on n'en possède

plus que des fragments, disséminés dans le Yalkout et plusieurs autres ouvrages imprimés et manuscrits. M. Kœnigsberger a entrepris de réunir et d'expliquer ces fragments. Outre les sources connues, il utilise pour son travail les midraschim mss. du Yémen, qui contiennent de nombreux passages du Sifrè Zouta. La première livraison renferme le Sifrè Zouta sur la première et une partie de la deuxième péricope des Nombres, avec des notes. L'introduction sera publiée plus tard.

Nous remercions M. K. de nous faire connaître cet ouvrage important, qui appartient à la période anté-talmudique. Dès la première livraison, il prouve, comme nous l'avons, du reste, déjà vu par ses travaux antérieurs, qu'il connaît parfaitement la littérature rabbinique. Il explique dans des notes très intéressantes les termes techniques employés par le Sifrè Zouta dans les discussions halachiques, et qui ne se sont conservés en partie que dans des manuscrits. Voir, par exemple, p. 5, la note 15 sur אמרת. M. K. cite également les passages parallèles et en traite longuement. A mon avis, il se laisse pourtant parfois entraîner dans des discussions inutiles. 1 *b*, note 5, il oppose à une déduction halachique du Sifrè Zouta une assertion de l'Aggada et il s'efforce de faire disparaître la contradiction. Mais il a tort de prendre l'Aggada au sérieux et de ne pas se souvenir de cette ancienne règle, très judicieuse : אין למדין לא מהוך הלכות ולא מהוך הגדות (jer. *Haguiga*, I). Ibn Ezra a dit dans un cas pareil וסוף דבר אמרו הגאונים על הדרש אין מקשין בו ולא ממנו[1]. Du reste, l'objection de M. K. en elle-même n'est pas sérieuse. Si, d'après l'Aggada mentionnée, les Israélites furent guéris de toutes leurs infirmités physiques quand ils se trouvèrent au pied du mont Sinaï, nous savons aussi par la même source que ce miracle cessa dès qu'ils eurent fait le veau d'or. Ils furent de nouveau atteints d'infirmités quand ils eurent péché : כיון שעשו אותו מעטה של עגל חזרו למומן (Midrasch rabba sur Nombres, ch. VII, 1, et passages parallèles). Le Sifrè Zouta avait donc le droit de supposer que plus tard, au moment du recensement du peuple, il y avait de nouveau des חגרין et des סומין. — D'après le Sifrè Zouta (1 *b*), il y a une différence, pour le sens, entre קרואי העדה (Nombres, 1, 15), où le *queri* est avec ו, et קריאי העדה (*ibid.*, XXVI, 9), où le *queri* est avec י. Mais, pour le Sifrè Z., cette différence ne provient pas, comme le croit M. K. (note 10), de ce que la forme du *vav* et celle du *yod* sont différentes, mais de ce que le Sifrè Z. considère קרואי comme passif et קריאי comme un actif, à l'instar des formes נביא, נגיד. Cf. *Zeitschrift* de Geiger, II, 160, et Fuchs, *Studien über... Ibn Balâm*, p. VIII.

Nous souhaitons, pour terminer, que M. K. publie très prochainement les livraisons suivantes, ainsi que l'introduction.

A. Epstein.

[1] Commentaire abrégé sur Exode, éd. Presbourg, p. 8. Cf. תשובות הגאונים, éd. Harkavy, p. 179 et 370.

ADDITIONS ET RECTIFICATIONS

T. XXIII, 142. — Jacob ben Joseph Cohen de Castellazzo signa le 10 février 1595, en qualité de témoin, l'acte de mariage de Giustina, fille de Grassin Cantarini, avec Moïse ben Menahem Cohn d'Asolo. Il signe : יעקב בכמ"ר יוצפא כהן איש קשטילאץ (voir Marco Dr Ozimo, *Narrazione della strage compita nel 1547 contro gli Ebrei d'Asolo e cenni biografici della famiglia Coën-Cantarini*, Casale, 1875, p. 106, *n. l.*). Le nom de כורזינא tire peut-être son origine de la localité de Soresina, près de Crémone. Comme Jacob ben Yucipa était de la Bohême, il habitait peut-être Kosteletz. Pour קאסטלרץ, considéré comme nom de famille, voir S. Hock, *Die Familien Prags*, 302 et suiv. — *D. Kaufmann.*

T. XXV, p. 113. — La supplique de la communauté de Rome à Pie V a déjà été publiée par moi dans *Le Saint-Siège et les Juifs*, Paris, 1891, p. 315 — *Rodocanachi.*

T. XXVIII, 204. — Le *Theatrum europaeum*, de l'année 1716, t. XXI, 100 *a*-101 *b*, rapporte que Langallerie fut arrêté à Stade et le prétendu comte de Linange à Aurich. Comme Langallerie fut arrêté le 14 juin, on s'explique pourquoi son journal s'interrompt à la date du 13 juin (p. 204, note 1). Ce même *Theatrum* donne aussi la traduction allemande des douze articles de la convention conclue avec Osman Aga (p 206-208.; il raconte que, lors de l'instruction de leur procès à Vienne, les deux inculpés furent considérés comme un peu fous, mais qu'on les garda quand même en prison pour voir ce qui adviendrait d'eux. — *D. Kaufmann.*

T. XXIX, 84, l. 3. — Je me suis trompé en disant que ni Levy ni Kohut ne donnent, dans leurs lexiques, le mot טרמפוזין. Levy (IV, 521 *b*) indique le mot טומפוזין, mais ne l'explique pas. Kohut (VIII, 41 *b*) donne טרמפוזין et propose également de lire טומפוזין = τοπάζιον. — *W. Bacher.*

Le gérant,
ISRAEL LÉVI.

TABLE DES MATIÈRES

ARTICLES DE FOND.

BACHER (W.). Une ancienne liste des noms grecs des pierres précieuses relatées dans Exode, XXVIII, 17-20..... 79
BANK (L.). Études talmudiques. I. Une mesure religieuse relative à la *Mezouza* prise lors de persécutions..... 91
BAUER. (J.). Les Juifs de Bédarrides..... 234
BRUNSCHVICG (Léon). Les Juifs d'Angers et du pays angevin... 229
CASTELLI. Le *Séfer Sékhel Tob* (*fin*)..... 100
EPSTEIN (A.). Recherches sur le *Sèfer Yeçira* (*fin*)..... 61
FRIEDLÆNDER. La Sibylle juive et les partis religieux de la dispersion..... 183
HAMMERSCHLAG (S.). Inscriptions tumulaires de la Basse-Autriche..... 245
KAUFMANN (D.). I. Notes sur l'histoire de la famille « de Pise ». 142
II. Deux lettres de Siméon ben Joseph (En Duran de Lunel)..... 214
LÉVI (Israël). I. La commémoration des âmes dans le Judaïsme. 43
II. La Nativité de Ben Sira..... 197
LOEB (Isidore). Réflexions sur les Juifs (*fin*)..... 1
MARMIER (Lieutenant-colonel Gaston). Nouvelles recherches sur la géographie de la Palestine..... 27 et 161
POPPER (M.). Les Juifs de Prague pendant la guerre de Trente-Ans..... 127
PORGES. Texte de la lettre adressée par les Frankistes aux communautés juives de Bohême..... 282
SACERDOTE (G.). Le livre de l'algèbre et le problème des asymptotes de Simon Motot (*fin*)..... 111
SCHREINER (Martin). Notes sur les Juifs dans l'Islam..... 206
SCHWEINBURG-EIBENSCHITZ. I. Une confiscation de livres hébreux à Prague..... 266
II. Documents sur les Juifs de Wiener-Neustadt (*suite*)... 272

NOTES ET MÉLANGES.

BACHER (W.). I. Un acrostiche dans le *Mahbérét* de Menahem ben Sarouk..... 152
II. Remarques sur le *Pétah Debaraï*, grammaire hébraïque anonyme, et sur le *Sèkhel Tob* de Moïse Kimhi. 292

DERENBOURG (J.). Le 33e jour de l'Omer 149
DUVAL (Rubens). Le mot araméen סמהר 290
GRUNBAUM (M.). Un prétendu talisman arabe d'origine juive... 150
KAUFMANN (David). R. Eliézer ben Joseph et le martyre de Chinon 298
KAYSERLING (M.). Mots espagnols dans le *Schibbolè Hallékét*... 154
LAMBERT (Mayer). Notes exégétiques. I. Genèse, IV, 4 148
II. Psaumes, CI, 2 289
SIMONSEN (D.) Encore le mot ΘΕΒΕΛΜΑΡΠΜΑΤΑ 150

BIBLIOGRAPHIE.

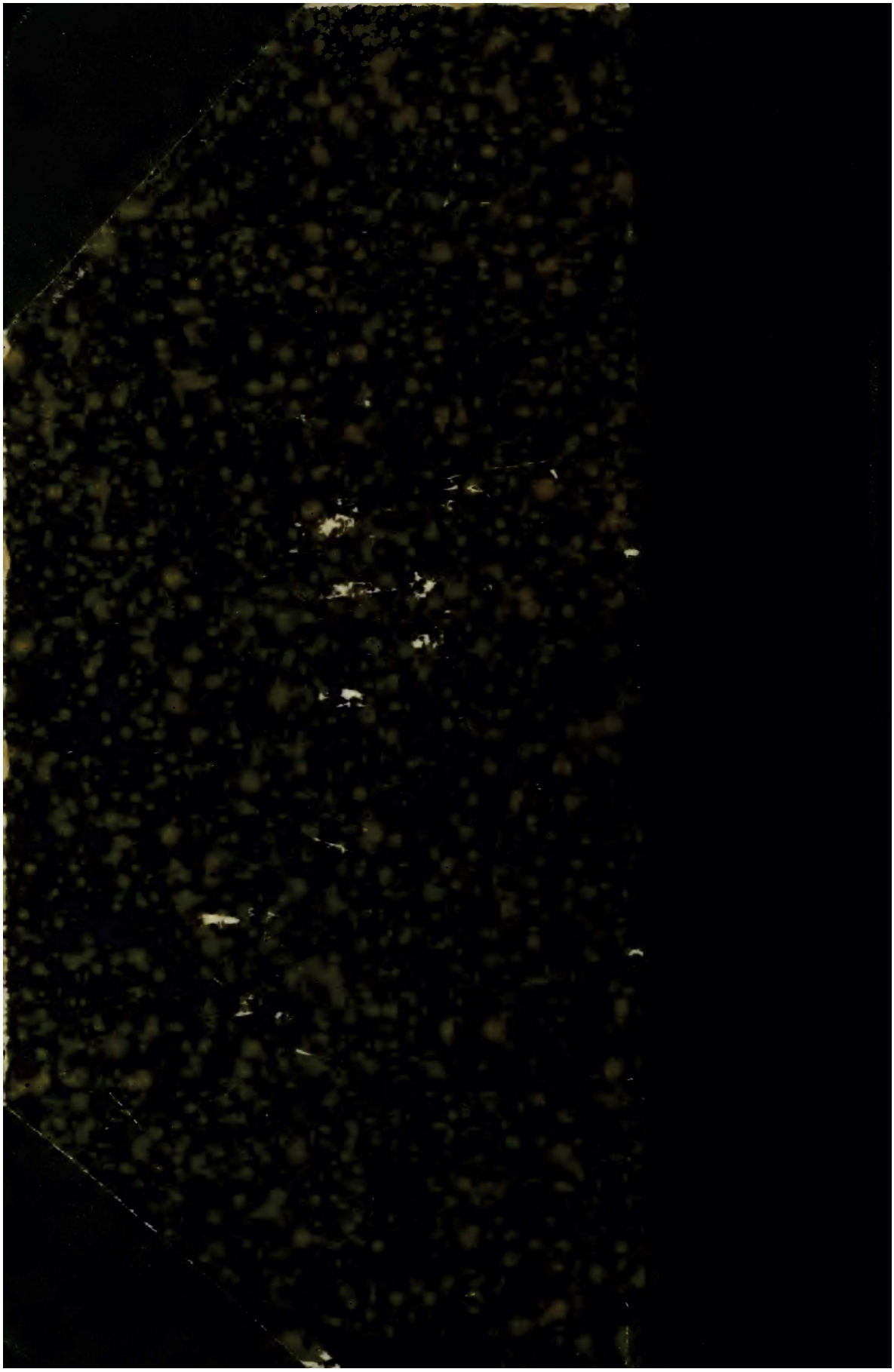
EPSTEIN (A.). *Sifrè Suta*, édité par B. Kœnigsberger 316
LAMBERT (Mayer). Das Buch der Schopfung, édité par L. Goldschmidt 310
Textes d'auteurs grecs et latins relatifs au Judaïsme, réunis, traduits et commentés par Théodore REINACH 302
Additions et rectifications 318
Chronique 156
Table des matières 319

FIN.

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

DS
101
R45
t.29

Revue des études juives;
historia judaica

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY