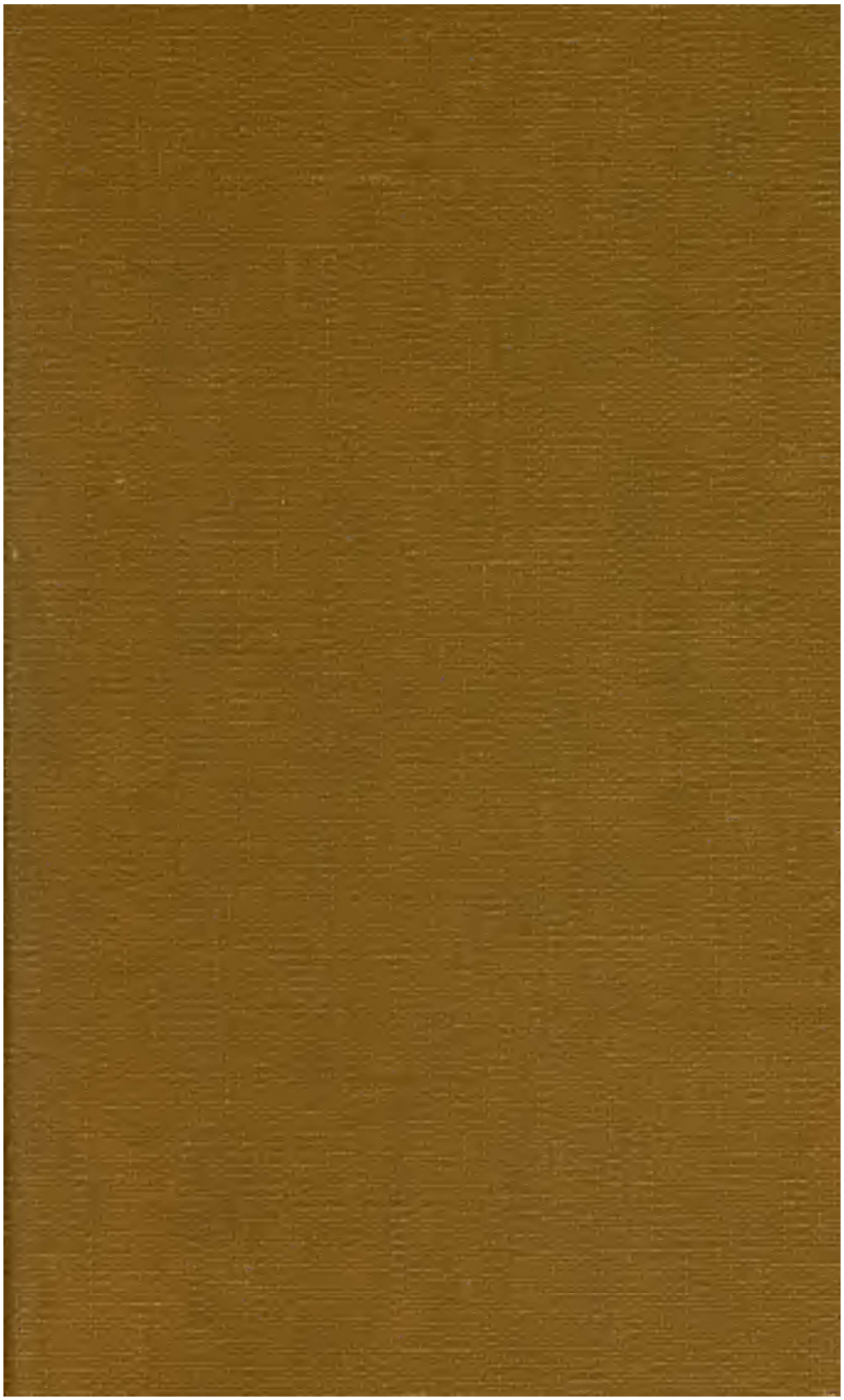


Digitized by the Internet Archive
in 2010 with funding from
University of Ottawa

http://www.archive.org/details/revuedestudesj32soci

REVUE

DES

ÉTUDES JUIVES

Judaica
R

REVUE

DES

ÉTUDES JUIVES

PUBLICATION TRIMESTRIELLE

DE LA SOCIÉTÉ DES ÉTUDES JUIVES

TOME TRENTE-DEUXIÈME

PARIS

A LA LIBRAIRIE A. DURLACHER

33 bis, RUE LAFAYETTE

1896

436190
6.6.45

DS
101
R45
t.32

ASSEMBLÉE GÉNÉRALE

SÉANCE DU 23 JANVIER 1896.

Présidence de M. Abraham Cahen, *président.*

M. le Président ouvre la séance en prononçant l'allocution suivante :

Mesdames, Messieurs,

L'année qui vient de finir a donné à notre pays tant de gloire dans les contrées lointaines et tant de scandales ici, que je dois m'estimer heureux de voir ma présidence finir comme elle a commencé, sans bruit et sans éclat. Je me méfiais un peu de mes qualités présidentielles, relégué que je suis sur les hauteurs isolées de la montagne Sainte-Geneviève ; mais j'ai dû m'incliner devant votre volonté, et, aujourd'hui, il m'est doux de vous remercier du très grand honneur que vous m'avez fait en m'appelant à présider notre Société, qui est une société véritablement scientifique, une société qui a fait ses preuves pendant les seize années de son existence, et qui, espérons-le, marchera toujours en grandissant. Et pourtant, chaque année, nos pertes sont grandes et cruelles : après toutes les illustrations, après tous les hommes distingués, après tous les membres zélés et dévoués que la mort nous a déjà enlevés, voilà que, pour cette année seule, elle fait encore de nombreux vides dans nos rangs, et les victimes qu'elle choisit ne sont pas des moindres. Parmi les amis trop nombreux qu'elle nous a ravis nous avons à déplorer la disparition de deux gloires de la France scien-

tifique et littéraire, deux morts qui nous touchent profondément, quoique à des titres différents : Joseph Derenbourg et Alexandre Dumas.

Joseph Derenbourg, lui, était complétement des nôtres : il a été notre collaborateur, il a été membre de notre Conseil, il a été un de nos présidents. Il nous a donné tout ce qui pouvait assurer une vie durable à notre Société : son nom, sa sollicitude, sa coopération. Né à Mayence en 1811, il était Français par droit de naissance et il voulut le demeurer par l'élection du cœur. Il arriva à Paris, attiré par la large hospitalité que notre patrie ne marchande jamais à ceux qui veulent être siens, qui veulent apporter leur pierre à l'œuvre immortelle de civilisation et de liberté dont elle a fait son ambition et le but de ses efforts. L'orientalisme, qui avait alors de si brillants et de si illustres représentants en France, fut l'aimant particulier qui l'attira à Paris. Là, les dures épreuves des commencements, loin de le rebuter, furent, au contraire, un aiguillon pour lui. Bientôt l'élève orientaliste devint un maître. A tous ses beaux et savants travaux, qui jetèrent un si grand lustre sur l'étude des langues sémitiques, il préluda par différents essais et notamment par un modeste petit ouvrage : *Le Livre des versets*, où déjà se manifestent tout son cœur, tout son attachement au judaïsme, tout son amour pour l'éducation de l'enfance et de la jeunesse. Il sentait, par l'éducation et l'instruction qu'il avait reçues lui-même, que la base de la vie, c'est la Bible ; et elle fut en quelque sorte son livre de chevet. Il la lisait et la relisait sans cesse, pour s'en bien pénétrer, pour en approfondir le sens, pour en étudier la langue et en manier le mécanisme. Il eut à cœur de faire revivre en notre langue quelques travaux anciens de grammaire hébraïque, dont les spécimens les plus intéressants furent le *Manuel du lecteur* et les petits traités grammaticaux d'Abou'l Mervan ibn Djanah.

Mais ce qui ne l'attira pas moins, ce furent les problèmes que soulève l'histoire des Juifs pendant la période du second temple, problèmes que les renseignements trop peu sûrs de Josèphe, le laconisme du Talmud et des Midraschim rendent si ardus. Son érudition dans ce qu'on appelle, non sans raison, la mer du Talmud, lui a fait découvrir des perles rares, des vues ingénieuses,

des explications hardies et justes qu'il nous a données dans le premier volume de son *Essai sur l'histoire et la géographie de la Palestine*. Pourquoi faut-il que nous ayons le regret de ne posséder qu'une seule partie de cette œuvre de premier ordre ? La seconde n'aurait pas été moins intéressante, ni moins instructive par les aperçus nouveaux dont il l'aurait remplie, par les rébus et les logogriphes talmudiques qu'il aurait certainement déchiffrés, grâce à sa perspicacité si vive, à sa science si étendue des temps et des textes. Tout nous prouve qu'il nous a fait tort d'un chef-d'œuvre de critique historique, archéologique et géographique. Oui ! tout le prouve : son enseignement à l'Ecole des Hautes-Etudes, son travail si lucide sur la Masséchet Kippourim, son article sur le Talmud dans l'Encyclopédie de Lichtenberger, ses Notes épigraphiques et ses innombrables petits mémoires dont il a parsemé le *Journal Asiatique*, la *Revue des Études Juives*, le Journal de Geiger et tant d'autres publications périodiques. L'œuvre, hélas ! ne recevra pas son couronnement. Joseph Derenbourg avait une invincible foi dans la vie ; il n'en voulait envisager que les devoirs, et non pas le terme, tant il craignait de se trouver des motifs au repos. Courageuses illusions de jeunesse, qui durèrent jusqu'au dernier jour, et qui lui firent encore entreprendre, il y a trois ans à peine, une œuvre colossale qu'une vie entière aurait seule pu mener à bonne fin : je veux parler de la publication de tous les travaux exégétiques, grammaticaux et philosophiques de Saadia du Fayyoum !

Mais Joseph Derenbourg n'était pas seulement un hébraïsant distingué, un talmudiste consommé, un érudit en choses juives, il était aussi un savant dans toutes les autres langues de l'Orient. Mon incompétence est trop grande pour louer comme ils le méritent tous ses travaux sur la langue et la littérature des Arabes, les éditions si pures et si correctes des textes et particulièrement des Makamat de Hariri, le recueil des inscriptions hymiarites qu'il publia en collaboration avec son fils, et de nombreux mémoires sur les monuments phéniciens.

Vous parlerai-je de sa vie privée ou publique, de sa bonté inépuisable, de sa charité si éclairée, de sa collaboration si active à l'Alliance israélite, à tant d'œuvres de propagande, d'instruction

et de bienfaisance ? L'entreprise en serait téméraire : le temps m'est mesuré, et je ne veux pas empiéter sur la biographie qu'un de nos collaborateurs les plus compétents et les plus zélés, M. Bacher, nous promet pour un des prochains numéros de la *Revue*.

Après ce mort illustre, oublierai-je un autre nom, cher aux amis du théâtre, cher aux lettres françaises, un nom qui faisait le plus grand honneur à la liste de nos sociétaires ? Depuis dix ans, Alexandre Dumas était des nôtres sans être juif ; et cela prouve assez qu'il n'eût pas pris pour malicieuse l'affirmation erronée de certains critiques, moins soucieux d'art que de polémique religieuse. Pour nous, membres de la Société des Etudes Juives, nous n'oublierons pas l'intérêt que Dumas portait à nos travaux ; et tous les israélites aimeront à relire la *Femme de Claude*, cette œuvre éloquente, où la science virile et l'abnégation féminine, personnifiées en des types juifs, s'érigent aux suprêmes hauteurs de la beauté morale.

Il est encore d'autres morts, plus modestes, dont la perte n'est pas moins sensible pour nous, et c'est un devoir de rappeler leurs noms, qui, eux aussi, ont apporté à notre Société leur part d'illustration. La liste en est malheureusement longue. C'est d'abord M. Edouard Kohn, dont le concours dévoué n'a jamais fait défaut ni aux œuvres de bienfaisance ni aux œuvres d'instruction ; M. Aldrophe, l'architecte éminent qui a doté la Ville et la Communauté israélite de Paris de tant de monuments, où le bon goût s'allie à la science ; M. Bechmann père, qui n'a marchandé ni son temps, ni son activité aux institutions juives ; M. Fould, que sa probité commerciale et ses connaissances en économie politique ont fait estimer dans l'industrie et le commerce parisien ; M. le docteur Schafler, dont le dévouement pour les malheureux et l'assistance éclairée à l'égard de ceux qui s'adonnent aux études supérieures ont popularisé le nom parmi les étudiants de nos facultés ; M. Montefiore, qui, simple ministre officiant, n'en était pas moins un homme érudit et instruit ; il nous en a donné la preuve dans une étude sérieuse sur un recueil de consultations rabbiniques du XVI^e^ siècle ; enfin, notre excellent collaborateur, M. Moriz Popper, qui a été enlevé à la fleur de l'âge. Son étude sur *les Juifs de*

Prague pendant la guerre de trente ans, en cours de publication dans notre *Revue*, nous faisait présager pour lui un brillant avenir, et pour nous une collaboration précieuse. Nous n'en éprouvons que de plus profonds regrets de sa disparition prématurée. Nous leur envoyons à tous, en votre nom, un pieux et douloureux souvenir.

Après avoir signalé ces pertes, il nous est agréable de constater la situation toujours prospère de la Société, grâce aux adhésions nouvelles : ceci sera établi par M. Schwab, notre trésorier, qui ne se contente pas d'être un de nos collaborateurs les plus savants et les plus actifs, mais qui est aussi un administrateur habile, un défenseur zélé de nos intérêts. Mais je tiens surtout à vous rappeler que les numéros de notre *Revue* sont toujours fort recherchés et étudiés dans les cercles savants du monde entier ; on reconnait à nos travaux le véritable caractère de science et de bonne foi.

Nous pouvons ajouter avec un légitime orgueil que le premier volume de notre collection des *Fontes rerum judaicarum* a été fort goûté du public lettré : pour cet ouvrage exact et complet il est question d'une nouvelle édition, et même d'une traduction en langue allemande. Le second ouvrage de la collection n'aura pas, nous l'espérons, moins de succès que le premier. La *Gallia Judaica* de M. Gross est imprimée depuis longtemps ; et si la publication en a été retardée, c'est par des motifs de santé qui ont empêché le trop consciencieux auteur d'en finir les index à son gré.

J'aurais voulu vous apporter, comme souvenir d'adieu, la reconnaissance d'utilité publique que nous avons demandée depuis bien des mois : elle ne nous a pas encore été accordée. Cependant l'affaire est en bonne voie : le dossier, enfin sorti des cartons du Ministère de l'Instruction publique, est parvenu, avec avis favorable au Conseil d'Etat. Pour aller de la rue de Grenelle au Palais-Royal, il a mis deux ans : on ne saurait l'accuser de précipitation ! mais, Mesdames et Messieurs, veuillez considérer, s'il vous plait, que les dossiers par tempérament ont l'allure un peu lente et que le nôtre avait à franchir la Seine... et quelques préjugés. Ces préjugés, non avoués et non avouables, sont enfin vaincus, grâce à Dieu, je voulais dire, grâce à M. Théodore Reinach. En cette affaire, comme en toute circonstance, mon savant prédécesseur a mis au

service de notre Société tant d'activité et de talent, que j'éprouve quelque embarras à exprimer toute ma pensée à cet égard, et en sa présence. Vous m'en voudriez toutefois de ne pas rendre hommage aujourd'hui à ces frères qu'on voit animés d'un même zèle pour les labeurs désintéressés, s'avancer d'un pas égal dans le pays du savoir et conquérir des terres inexplorées avec une même puissance d'esprit et de méthode.

Vous allez le reconnaître vous-mêmes en appelant l'un d'eux, notre excellent confrère M. Salomon Reinach, à diriger notre Société pendant le cours de la nouvelle année. Ce n'est pas une indiscrétion que je commets : je constate simplement la clairvoyance de votre choix. Jeune encore, votre nouveau Président a su, à cette belle école du Louvre, prendre sa place dans notre haut enseignement. Les titres scientifiques et littéraires du conservateur adjoint du Musée de Saint-Germain n'ont pas besoin de vous être énumérés : ils sont universellement appréciés.

Il me resterait encore, avant de finir, à vous présenter notre savant conférencier, M. Dieulafoy. Mais vous le connaissez bien, et il y a huit ans déjà vous l'avez applaudi dans cette salle, lorsqu'il nous fit une magistrale conférence sur *Le Livre d'Esther et le Palais d'Assuérus*. Depuis, des honneurs bien mérités sont venus récompenser ses belles et savantes publications. Nous devons donc lui être reconnaissants de vouloir bien détacher pour nous une nouvelle perle de son écrin, et nous montrer dans le roi David un stratégiste habile. M. Dieulafoy seul pouvait traiter en maître un pareil sujet, lui qui aux qualités d'un ingénieur émérite joint les connaissances d'un orientaliste distingué.

Mais, avant de vous procurer le plaisir d'applaudir de nouveau le conférencier, ainsi que notre secrétaire, dans son rapport toujours agréable et humoristique, je donne la parole à M. Schwab, pour l'exposé financier de la situation de la Société.

M. Moïse Schwab, trésorier, rend compte, ainsi qu'il suit, de la situation financière :

Le bilan de 1895 est à peu près aussi bon que celui de l'année précédente.

RECETTES.

Solde créditeur au 1er janvier 1895	1.230 fr.	10
Cotisations et vente d'exemplaires	8.319	95
Souscription du ministère de l'Instruction publique	375	»
Vente du volume *Textes grecs* (net)	1.009	15
Ventes diverses par le dépositaire	863	»
Intérêts du capital de fondation	2.220	»
Total des recettes	14.017 fr.	20

DÉPENSES.

Impression du n° 59	1.276 fr.	»	
— — 60	1.100	»	
— — 61	1.058	50	
— — 62	1.061	50	
			4.496 fr. »
Frais d'honoraires du n° 59	695 fr.	»	
— — 56	737	40	
— — 57	674	30	
— — 58	701	40	
			2.808 10
Secrétaire de la rédaction et secrétaire-adjoint			2.400 »
Distribution de quatre numéros et envois divers			500 »
Magasinage et assurance			150 »
Impressions diverses, tirages à part			730 »
Assemblée générale et conférence			103 »
Frais de bureau, gratifications, achat de livres			191 80
Encaissements : à Paris, 87 fr., et au dehors, 29 fr.			116 »
Affranchissements, timbres d'acquit			111 90
Honoraires pour traduction du volume Gross			1.332 »
Total des dépenses			12.938 fr. 80

En déduisant ce dernier chiffre de celui des recettes, on trouve un excédent d'environ 1.100 francs.

Le montant de la vente du volume *Textes d'auteurs grecs et latins*

relatifs au Judaïsme, tel que vous venez de le voir figurer en 1895, nous fait espérer un résultat également satisfaisant pour la prochaine publication de la Société, intitulée : *Gallia judaica*. Vous recevrez un avis spécial relatif à cette œuvre de longue haleine, maintenant achevée, prête à être livrée au public, et dont les frais d'honoraires pour traduction ont été imputés à l'exercice de cette année, de façon à ne pas surcharger le prochain budget.

Il me reste un vœu à formuler. Comme M. le Président vous l'a dit, les pertes qu'a subies la liste des sociétaires sont nombreuses. Espérons que, grâce à votre active intervention auprès de tous vos amis qui ne contribuent pas encore à notre œuvre, la Société pourra combler ses vides, afin de continuer l'élan donné à l'étude de l'histoire et de la littérature juives.

M. Maurice Bloch, secrétaire, lit le rapport sur les publications de la Société pendant l'année 1895 (voir plus loin, p. IX).

M. Dieulafoy, membre de l'Institut, fait une conférence sur *David tacticien*.

Il est procédé à l'élection de neuf membres du Conseil pour le renouvellement du tiers du Conseil et le remplacement de M. J. Derenbourg, décédé. Sont élus à l'unanimité des suffrages exprimés :

MM. Bickart-Sée, membre sortant ;
Léopold Cerf, —
Édouard de Goldschmidt, —
Lucien Lazard, —
Joseph Lehmann, —
Michel Mayer, —
Moïse Schwab, —
Henri Becker.

M. Salomon Reinach est élu à l'unanimité président de la Société pour l'année 1896.

RAPPORT

SUR LES PUBLICATIONS DE LA SOCIÉTÉ

PENDANT L'ANNÉE 1895

LU A L'ASSEMBLÉE GÉNÉRALE DU 23 JANVIER 1896

PAR M. MAURICE BLOCH, SECRÉTAIRE.

MESDAMES, MESSIEURS,

Un critique illustre se vantait de ne jamais lire les ouvrages dont il rendait compte. « Je ne veux pas, disait-il, me laisser influencer par l'auteur. » — J'ai essayé d'user du procédé : il est d'application difficile. Aussi j'ai lu ; je me suis même laissé influencer, fortement influencer, et mon rapport ressemble un peu aux relations de certains voyageurs qui ne voient rien que par les yeux de leurs guides et répètent tout ce qui tombe de la bouche de ces derniers. — Il est vrai que j'ai le droit de me fier à mes guides dans la vaste exploration où ils m'ont entraîné à travers tous les pays, à travers tous les âges : ce sont gens sûrs et expérimentés ; vous allez en juger.

Il s'en faut que le spectacle mis sous nos yeux soit toujours agréable ou consolant. Il s'en faut même de beaucoup. Que M. Isaac Bloch nous parle des Juifs d'Alsace, M. Popper des Juifs de Prague, M. Brunschwieg des Juifs d'Anjou, ils ne nous donnent que trop souvent l'occasion de répéter le vieux vers de La Fontaine : « La raison du plus fort est toujours la meilleure. » Le juif est opprimé parce qu'il est le plus faible, et, comme le

loup de la fable, le persécuteur n'est jamais à court de prétextes.

Prenez l'étude de M. Bloch, *Une Expulsion des Juifs d'Alsace au* XVI^e^ *siècle*[1]. Lisez les griefs présentés par les habitants du village de Saint-Hippolyte, pour demander que les Juifs soient chassés. Ces griefs ne résistent vraiment pas à un examen sérieux. On dirait des commérages de portières auxquels le vieux patois alsacien laisse un goût de terroir tout particulier. En voici un, entre autres : Certains Juifs refusent de porter le chapeau jaune, et comme ils sont proprement habillés, on les confond avec d'autres concitoyens et on leur adresse quelquefois un salut. C'est là un grief que j'ai retrouvé ailleurs. Songez donc ! Courir le risque de saluer un juif ! Auraient-ils raison ceux qui expliquent à leur manière la phrase sacramentelle : « Hors de l'Eglise pas de salut ? » Tout l'exposé des motifs est à l'avenant. — La vraie cause, on ne la dit pas ; elle se devine aisément : pour l'exposer, il suffit d'en revenir au vieux syllogisme de l'école dans toute sa simplicité et dans sa rigueur. Tout concurrent est gênant. Or, les Juifs sont des concurrents. Donc ils sont gênants.

Et quand il s'agit d'une aussi faible minorité, l'on aurait tort de garder des ménagements. Un soir le quartier juif est envahi, les vitres sont brisées, on assomme les malheureux qui essaient de se défendre. Le tribunal est saisi de l'affaire : amendes et jours de prison pleuvent sur ceux qui se sont défendus.

Ne détournons pas trop vite les yeux de pareils spectacles. On en tire maintes fois des renseignements précieux, voyez le décret promulgué en 1648 par l'empereur Ferdinand à l'égard de ces *Juifs de Prague*, dont nous entretient M. Popper ![2] Que d'entraves ! Que de restrictions ! Mais le fait de défendre aux Juifs certaines professions manuelles prouve que ces professions étaient exercées par eux. Dire qu'ils ne doivent pas vendre dans les maisons chrétiennes tels objets qu'ils ont fabriqués, c'est reconnaitre qu'ils vivaient du travail de leurs mains. — Ces vieilles archives, qui contiennent tant d'iniques prescriptions, sont parfois le plus glorieux hommage rendu à l'activité des ouvriers juifs et l

[1] T. XXXI, p. 74.
[2] T. XXX, 79.

témoignage le plus éloquent de notre goût pour les travaux manuels. Gardons cependant de nous méprendre sur le décret de l'empereur Ferdinand. Il était relativement favorable aux Juifs et les autorisait à demeurer dans la Bohême.

J'ai déjà eu l'occasion de parler l'an dernier de la brillante réception faite par les Juifs de Prague au souverain qui leur assurait quelques maigres privilèges. J'ai regretté alors de n'avoir pas à ma disposition les appareils Molténi pour reproduire sous vos yeux les scènes curieuses d'autrefois. Le nouvel article de M. Popper m'en fournirait encore une fois une belle occasion. Ce serait même le sujet d'une soirée fort intéressante à la Société des Etudes Juives si les hymnes composées dans ces circonstances solennelles pouvaient nous être restituées par M. Théodore Reinach. — Les musiciens de Prague étaient fort renommés. Mais qu'on a raison de dire qu'il n'y a rien de nouveau sous le soleil! Quand Paul-Louis Courier écrivait sa fameuse pétition en faveur des paysans tourangeaux qu'on empêche de danser le dimanche, pouvait-il se douter que deux siècles auparavant les musiciens juifs de Prague demandaient qu'il ne leur fût pas interdit de jouer le dimanche dans les noces ?

J'abrège le travail du regretté M. Popper, qui n'en est qu'à sa deuxième partie. Il est pourtant une chose encore à relever : la juiverie de Prague avait un conseil nommé par l élection. Il est curieux de voir combien nos vieux coreligionnaires d'Autriche réprouvaient ce que nous appelons la candidature officielle. — J'ai eu la chair de poule au souvenir des six cent treize malédictions qui frappent les fauteurs de cabales : « Qu'il soit maudit, anathématisé et englouti comme Coré, Dathan et Abiram...! Que Dieu le frappe des plus dures calamités, abrège sa vie, et — il m'en coûte de le dire, Mesdames, mais c'est imprimé — sa vie et celle de sa femme... et de ses enfants! » Il est vrai que le bonheur éternel est réservé à ceux qui s'abstiennent de brigue, et une juste compensation est réservée aux femmes.

L'article de M. Brunschwicg [2] que j'ai mentionné plus haut nous

[1] *Les Juifs d'Angers et du pays angevin*. t. XXIX, 229.

transporte sur les bords de ce « Loyre Gaulois », chanté par Du Bellay. Mais où est-elle, cette « douceur angevine », que l'aimable poète célébrait en beaux vers? — Je ne la retrouve guère dans ces massacres qui ensanglantèrent le pays au moment des croisades. Après les massacres, l'expulsion, non sans que les Juifs aient été ruinés d'abord par les impôts. — Ces monographies sont parfois bien intéressantes. On voit à quel prix les seigneurs du moyen âge achetaient la faveur de certains vassaux ou des gens d'Eglise. L'abbaye de Saint-Florent vivait des revenus que lui procurait un bac installé sur la Loire à Saumur. On construit un pont. Grand émoi dans l'abbaye menacée de voir tarir la source de ses bénéfices. Pour apaiser les mécontents, on leur concède le péage du pont: « Seront imposés d'un denier les Juifs! — Seront imposés d'un denier les bœufs, les vaches, les porcs, les ânes! »

L'assimilation n'est pas précisément flatteuse. L'administration le comprit : voici un autre tarif qui porte les Juifs à douze deniers. Avouez qu'on ne saurait ménager l'amour-propre des gens d'une façon plus... lucrative.

Il arrive parfois qu'on ne se presse pas d'expulser les Juifs; il semble qu'on use en certains endroits de ménagements. C'est ainsi que les Juifs de Bédarrides obtiennent qu'on respecte leurs privilèges; pendant près d'un siècle, nous dit M. Bauer [1], ils échappent aux mesures oppressives qui atteignent les carrières du Comtat. Mais la situation privilégiée ne peut durer indéfiniment. On a beau prolonger les péripéties de la pièce, il faut en venir au dénouement, toujours le même et lamentable partout. « 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... 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... »

Il est consolant de pouvoir mentionner à côté de ces scènes de fanatisme et d'intolérance certains témoignages de sympathie

[1] *Les Juifs de Bédarrides*, t. XXIX, 254.

donnés par quelques esprits plus éclairés et plus généreux. M. Schweinburg-Eibenschitz nous raconte qu'en 1639, le père jésuite Preissler demanda que la prédication fût interdite dans les synagogues et que tous les livres hébraïques des Juifs fussent confisqués. Cet enseignement, disait-il, est empoisonné ; on y apprend à maudire l'empire et l'empereur. La chancellerie de Vienne n'eut pas de peine à se rendre compte de la mauvaise foi et de l'ignorance du père Preissler, qui ne savait pas un mot d'hébreu et ne comprenait pas les textes incriminés. En vain il multiplia les démarches, déclarant qu'il saurait bien expliquer les passages scélérats en cherchant dans le dictionnaire. — La chancellerie de Vienne maintint la prédication dans les synagogues ; elle déclara que les Juifs avaient toute liberté de pratiquer leur culte et que rien ne devait être changé à leurs coutumes religieuses. Toutefois pour ne pas irriter le parti puissant qui soutenait le père Preissler, elle retint provisoirement les livres confisqués, mais elle ne cacha pas dans son décret que le jésuite ne savait pas l'hébreu ; les ouvrages devaient, par suite, être soumis à des juges plus compétents. — Malgré la réserve, n'y avait-il pas là une haute preuve de sympathie et de tolérance ?

Les Juifs méritaient assurément la faveur de la chancellerie impériale. Leur plaidoyer contenait des pages d'une singulière élévation [1]. Voici une phrase à noter, où nos pédagogues d'aujourd'hui auraient applaudi volontiers : « Laisser les membres de la communauté sans livres, c'est les priver de toute direction et les pousser au mal ». Nous ne saurions mieux dire à notre époque d'instruction gratuite et obligatoire.

Ce que les Juifs disaient à la chancellerie de Vienne, ils pouvaient encore le répéter à la censure romaine, qui poursuivait avec tant de rigueur les livres hébreux. Certes, la commission de l'index, à Rome, n'était pas composée de pères Preissler. Il y avait là, si nous en croyons M. Sacerdote [2], des prélats d'un savoir réel, qui recouraient même aux lumières des Juifs. Mais que de tergiversations, que de contradictions chez ces redoutables censeurs, approu-

[1] T. XXIX, 266.

[2] *Deux index expurgatoires de livres hébraïques*, t. XXX, 257.

vant ce qu'ils condamnaient, condamnant ce qu'ils approuvaient, prenant pour règles, obligés de prendre pour règles le seul caprice et la seule fantaisie ! C'est qu'on a beau être fort, on ne triomphe pas de la vérité, et la conscience des persécuteurs était troublée par les trop justes réclamations des victimes. Mais qui donc étaient-ils, ces Juifs qui ne demandaient pas, comme les Romains d'autrefois, du pain et les jeux du Cirque, mais qui, traqués, poursuivis à travers l'Europe, élevaient encore la voix pour réclamer leurs livres, cette suprême consolation dans leur infortune ?

Les livres ! Je relève à ce sujet un curieux détail dans le travail de M. Danon, intitulé : *Étude historique sur les impôts directs et indirects des communautés israélites en Turquie* [1]. Après avoir indiqué les différentes taxes payées soit à la communauté, soit à l'État, M. Danon nous donne la liste des personnes exemptes de l'impôt. S'étonnera-t-on d'y trouver les imprimeurs de livres ? Sont encore frappés de la taxe maints objets destinés à un usage personnel, comme les bijoux en or, en argent, en pierres précieuses ; mais les livres de lecture ne sauraient être imposés. Ceux qui chercheraient des arguments en faveur de la liberté d'écrire trouveraient dans cette étude des renseignements qui ne manquent pas d'intérêt. Peut-être ne serait-il pas inutile à certains partisans de l'impôt sur le revenu de connaître l'état des contributions dans quelques communautés israélites de la Turquie.

La plupart de ces questions financières se réglaient d'après le droit coutumier. Mais on ne laissait pas de se heurter à des difficultés. C'est ainsi que pour les droits de succession certains jurisconsultes étaient d'avis de permettre aux rabbins de se prononcer d'après leurs lois ; d'autres, au contraire, prétendaient que les Juifs devaient être soumis au droit successoral musulman. Je renvoie les curieux aux notes de M. Schreiner sur les Juifs dans l'Islam [2].

Mesdames et Messieurs, il est peu de fêtes aussi populaires en Israël que celle de Hanoucca ! Jadis, en Alsace, qu'ils étaient beaux ces huit jours, ou plutôt ces huit soirs, quand le père de famille, entouré de tous les siens, allumait les lumières traditionnelles, et

[1] T. XXXI, 52.
[2] T. XXIX, 206.

qu'à sa voix grave se mêlaient les voix enfantines qui entonnaient de joyeux refrains! Quelle douce émotion, quelle naïve gaieté devant ces modestes illuminations, qu'on n'eût pas échangées contre les plus merveilleux feux d'artifice de Ruggieri! — Et dire qu'on a agité la question de bannir Hanoucca du calendrier, comme on chasse un intrus qui n'a pas ses papiers en règle! Heureusement que Hanoucca peut montrer ses passe-ports visés par l'autorité, sans quoi M. Krauss lui ferait passer un mauvais quart d'heure! Elle est pourtant bien jolie et bien intéressante l'étude de M. Krauss [1].

M. Krauss commence par rappeler que la fête de Hanoucca fut établie pour remplacer la fête de Souccot, qu'on n'avait pu célébrer par suite des guerres. Il montre l'analogie qu'il y a entre Souccot et Hanoucca jusqu'à ce chiffre de huit jours qui est à remarquer. Puis M. Krauss ajoute que Hanoucca est particulièrement la fête des femmes juives. — Pourquoi? — Ici M. Krauss met beaucoup d'art à échafauder tout un système de preuves, et je me disposais à admirer tant d'ingéniosité quand M. Israël Lévi a soufflé dessus, comme fait un enfant sur un château de cartes. M. Lévi n'admet pas l'opinion de M. Krauss, que la vertu des femmes juives aurait eu à courir quelque danger sous les Romains. Ce n'est que dans l'imagination populaire qu'ils ont jamais existé, ces édits dont M. Krauss s'alarme pour nos chastes aïeules. — Et, dans une argumentation serrée, M. Israël Lévi rétablit les faits, sépare l'histoire de la légende, détruit les assertions de M. Krauss [2]. — On n'en garde pas moins comme une vague impression que tout n'est pas très clair dans la fête des Lumières.

Nous devons à M. Lévi [3] un autre article fort curieux, sur la *Nativité de Ben Sira*, cet enfant né dans des circonstances extraordinaires, tellement extraordinaires qu'on a jugé bon de le dire en latin — et même en latin la chose demeure extraordinaire. M. Israël Lévi est à son aise dans ces vieilles légendes et ces vieilles fables.

[1] *La fête de Hanoucca*, t. XXX, 24 et 254.

[2] *La fête de Hanoucca et le Jus primæ noctis*, t. XXX, 254; voir encore t. XXI, 119.

[3] T. XXIX, 197.

En habile ouvrier il met le doigt sur le point de départ de la chaîne, il retrouve les soudures.

Je ferais tort à M. Israël Lévi en bornant à ces deux articles sa part dans les travaux de la Société des Études Juives : Analyses, comptes rendus, notes bibliographiques, témoignent encore de ses nombreuses lectures, de son incessante activité littéraire, de son dévouement à la science et au Judaïsme.

Analyses et comptes rendus abondent dans notre Revue. Il en est deux que je n'ai pu lire sans émotion ; ils sont de M. Joseph Derenbourg [1]. Que de finesse et de bon sens dans ces rapides aperçus ! Que de bienveillance et de courtoisie en même temps ! Le voilà bien le savant, tel que nous l'avons tous connu et aimé ! Je fais effort pour me renfermer ici dans ma seule tâche de rapporteur.

Je disais tout à l'heure qu'il n'y a rien de nouveau sous le soleil. Je lis dans la *Revue des Études juives* : « Il n'y aura plus de riches, ni de tyrans, ni gens de basse condition, ni rois, ni maîtres, ni pauvres ; tous seront égaux. » De qui est-elle cette théorie socialiste qui pourrait bien être signée de quelque démocrate de nos jours ? Elle appartient à la Sibylle juive, dont M. Friedlaender cherche à expliquer les prédictions. A qui ces prédictions s'adressent elles ? Qui sont-ils ces hommes pieux dont parlent les oracles sibyllins ? Ceux qui veulent connaître nos conservateurs et nos radicaux des premiers temps de l'ère chrétienne n'auront qu'à lire l'article de M. Friedlaender : *La Sibylle juive et les partis religieux de la dispersion* [2].

Nous devons également à M. Friedlaender un travail sur *la Propagande religieuse des Juifs grecs avant l'ère chrétienne* [3]. Il y avait au premier siècle un fort courant entraînant les païens vers le judaïsme, témoin ce chambellan de la reine d'Éthiopie, « lisant assis dans son char le prophète Isaïe ». En quels termes flatteurs ne parle-t-on pas alors de la Bible, des prophètes hébreux, chez qui l'on trouve les plus excellentes règles de conduite ! « Par eux l'homme est délivré des liens de la perversité, détourné de la tromperie et conduit tout droit

[1] T. XXX, 155 ; XXXI, 157.
[2] T. XXIX, 183.
[3] T. XXX 163.

à la béatitude. » On s'imagine que dans ces conditions l'influence des Juifs fût considérable. M. Friedlaender en cite des exemples intéressants.

Il est vrai que les premiers chrétiens ne se distinguaient pas essentiellement des Juifs. Sur bien des points — et non des moins importants — ils se disaient et se croyaient juifs. Les Judéo-chrétiens, M. Lehmann ne les a pas oubliés quand il nous parle des Esséniens, des Sadducéens, des Pharisiens et des différentes sectes juives dont il nous fait remarquer les différences. J'ai le regret d'abréger le travail [1] du savant directeur de notre séminaire israélite, qui nous fait bien voir comment le judaïsme n'a pas que ses conservateurs et ses radicaux : il a ses stoïciens, il a ses jansénistes. M. Lehmann me donne une furieuse envie d'être appelé Pharisien. Quel portrait séduisant ne fait-il pas de ces gens si pieux, si charitables, pratiquant au plus haut degré cette belle vertu, l'indulgence ! Si c'est là être Pharisien, nul n'est plus Pharisien, j'ose le dire, que l'auteur de l'article lui-même... que vous-mêmes, je l'espère, Mesdames et Messieurs, car j'ai besoin d'indulgence.

Je suis fort embarrassé pour faire un choix entre tous les travaux de notre Société. Vous avez entendu tout à l'heure le rapport de votre trésorier M. Schwab. Ce ne sont pas les seuls chiffres qu'il nous apporte. Il tire des manuscrits du XIII^e^ siècle des *notes de comptabilité juive* [2], qu'il fait servir à l'étude de la paléographie hébraïque. M. Schwab, nous donne une autre comptabilité, peu réjouissante, hélas [3] ! C'est une liste des victimes de l'Inquisition au XVII^e^ siècle. Je dis bien, au XVII^e^ siècle, car il y en avait encore en assez grand nombre à cette époque, en Espagne. Le dernier auto-da-fé serait celui de 1680, à l'occasion du mariage de Charles II. Peut-être même y en eut-il d'autres, si j'en crois les lettres de la marquise de Villars, femme de l'ambassadeur français à Madrid. M^me^ de Villars nous parle des distractions offertes en juin 1680 aux étrangers de Madrid : 1° combats de taureaux ; 2° juifs brûlés ! —

[1] *Les sectes juives mentionnées dans la Mischna de Berakhot et de Meguilla*, t. XXX, 182, XXXI, 31.
[2] T. XXX, 289.
[3] T. XXX, 94.

J'ajoute à l'honneur de la marquise de Villars qu'elle n'eut pas le courage « d'assister à cette horrible exécution des Juifs ». Mais de quelle exécution s'agit-il encore ? « Pour la semaine du jugement, il fallut bien y être, à moins de bonnes attestations de médecins d'être à l'extrémité, car autrement on eût passé pour hérétique. On a même trouvé très mauvais que je ne parusse pas me divertir tout à fait de ce qui se passait. » Cette dernière réflexion en dit long sur les goûts et les idées de l'époque.

Mesdames et Messieurs, il est bien des collaborateurs dont le nom mérite encore d'être rappelé ce soir. M. Gaston Marmier [1] a continué ses savantes explorations dans la Palestine. M. Hammerschlag [2] a relevé des inscriptions tumulaires dans la Basse-Autriche ; quelques-unes concernent des martyrs. M. Bacher [3] a étudié l'œuvre du grammairien anonyme de Jérusalem : il nous fait connaître les huit parties dont se compose cet ouvrage et nous montre sous quel aspect varié l'auteur a traité son sujet, monument curieux des origines de l'ancienne philologie hébraïque. M. Goldziher nous entretient de Saïd Hasan d'Alexandrie. Il porte une appréciation juste et sévère sur l'œuvre de ce converti à l'islamisme, qui, à l'instar de bien des apostats, emprunte des arguments aux Ecritures pour établir la réalité de la mission de Mahomet [4].

Après avoir mentionné — trop rapidement à mon vif regret — les savants travaux de MM. Neubauer [5], Rubens Duval [6], Poznanski [7], après un souvenir rapide donné à une notice courte, mais intéressante, de M. Kayserling [8], j'arrive à notre grand fournisseur habituel, M. Kaufmann. Je passe sur différentes publications que nous lui devons cette année, et je vous prie de vous arrêter avec moi au chevet de cette touchante et vertueuse Esther Sarfati dont

[1] T. XXIX, 161.
[2] T. XXIX, 245.
[3] T. XXX, 232.
[4] T. XXX, 1.
[5] *Hafs al-Qouti*, t. XXX, 65.
[6] *Le mot araméen* סניתר, t. XXIX, 290.
[7] *Sur quelques racines hébraïques méconnues*, t. XXXI, 117.
[8] *Notes sur l'histoire des Juifs d'Espagne*, t. XXXI, 124.

les derniers moments nous sont racontés dans un fort bel article : *Le grand deuil de Salomon Sarfati* [1].

Il y a là une scène qui ne manque pas de grandeur. J'ai songé, en la lisant, aux derniers moments de cette compatriote, de cette épouse célèbre, de Mme Guizot. « Elle pria son mari de lui faire, comme viatique suprême, une de ces lectures qui fortifient l'âme. Guizot lui lut une lettre de Fénelon pour une personne malade, puis un sermon de Bossuet sur l'immortalité de l'âme. Pendant qu'il lisait, elle expira. » Avant de mourir Mme Guizot eut soin de désigner à son mari celle qui devait un jour occuper sa place auprès de lui. « Je veux qu'il soit malheureux le moins longtemps possible », disait cette femme admirable.

Si j'insiste sur Mme Guizot, c'est pour dire que je lui préfère encore la juive Sarfati.

« La jeune femme jouissait d'une telle affection et d'un tel respect que, sans crainte de la contagion [2], toute la communauté pénétra dans la maison et s'assembla autour de la moribonde... Avec un calme parfait, comme s'il s'agissait d'un simple voyage et non du départ éternel, elle fit connaître d'une voix ferme ses dernières volontés. Après avoir fait ses ablutions comme pour un acte religieux, elle demanda à son père désespéré la permission de parler. Elle commence alors par confesser ses fautes ; en présence des assistants douloureusement émus, elle récite à haute et forte voix l'émouvante prière. — Le père, que les larmes étouffaient, s'était jeté sur le lit de la mourante. Mais elle, sans la moindre défaillance, supplie le ciel d'ajouter les années qu'elle aurait pu vivre encore à l'existence de ses frères et sœurs, de son mari et de ses beaux parents ainsi que de ses amis... Mais elle n'a pas encore exprimé son plus secret désir...

Je vous en prie, Mesdames, lisez tout le récit dans la *Revue des Études juives* (t. XXX, p. 54).

Je ne vous demande pas de lire tous les articles de notre *Revue*. Esther Sarfati l'aurait fait. Elle était fort versée dans la science hébraïque, et son profond savoir causait l'étonnement général. Elle

[1] *Le « grand deuil » de Jacob b. Salomon Sarfati d'Avignon*, t. XXX, 52.

[2] La fameuse peste noire de 1383

se serait délectée aux notes exégétiques dues à l'érudition de M. Lambert [1] et elle aurait eu plaisir à causer avec lui de la ponctuation de certains versets des Nombres et du Deutéronome. — Mieux que moi elle eût apprécié la savante interprétation donnée par M. Hartwig Derenbourg à l'inscription phénicienne de Citium [2]. Volontiers encore eût-elle suivi M. Oppert dans ses recherches scientifiques et ses digressions astronomiques à propos de la chronologie de la Genèse [3].

Mais vraiment est-il passé sans retour le temps des grandes Juives d'autrefois, et ne reverrons-nous plus les Donna Grazia Nasi, les Grâce d'Aguilar, les Coppia Sullam et les Esther Sarfati ? Nous avons parmi nos filles d'Israël tant d'agrégées, tant de licenciées ! — J'en sais qui parcourent régulièrement les bulletins bibliographiques des Revues universitaires. Pourquoi ne jetteraient-elles pas un coup d'œil sur notre *Revue*, surtout quand on a la bonne fortune d'y trouver, comme cette année, des aperçus historiques et des pages littéraires de premier ordre signées Théodore Reinach [3]. J'en sais encore qui lisent Mommsen et le relisent. En quoi Graetz leur offrirait-il moins d'attraits? Pourquoi la savante restitution du temple de Jérusalem les laisserait-elles plus indifférentes que la mise au jour du palais de Persépolis ! — Une compatriote courageuse et dévouée a bien su prendre sa part de ce dernier travail. Puisse cet illustre exemple trouver des imitatrices ! Puisse une intrépide coreligionnaire solliciter quelque jour de notre Société l'honneur d'une mission lointaine dans l'intérêt de la science juive ! Ce sera une fête pour notre *Revue* de publier la relation de cette nouvelle Madame Dieulafoy.

[1] *Notes exégétiques*, t. XXXI, 126.
[2] T. XXX, 118.
[3] T. XXIX, 302.

PROCÈS-VERBAUX DES SÉANCES DU CONSEIL

SÉANCE DU 6 JUIN 1895.

Présidence de M. Abraham Cahen, *président.*

Des remerciements sont votés à *M. Henri Becker* pour son intéressante conférence sur *Henri Heine.*

Le Conseil s'entretient de la traduction des œuvres de Josèphe. Le travail est entrepris conjointement par trois collaborateurs.

M. Maurice Vernes voudrait la fondation d'une bibliothèque centrale du Judaïsme.

M. Hartwig Derenbourg fait observer que la Bibliothèque de l'Alliance israélite répond à peu près à ce *desideratum.*

SÉANCE DU 27 JUIN 1895.

Présidence de M. Abraham Cahen, *président.*

M. Mohr, libraire à Fribourg-en-Brisgau, sollicite le droit de traduire en allemand le *Recueil des textes grecs et latins relatifs au Judaïsme*, de M. Th. Reinach. La proposition est adoptée en principe, moyennant une rétribution qui sera fixée en temps et lieu.

M. Théodore Reinach donne des renseignements sur la demande de reconnaissance d'utilité publique de la Société.

SÉANCE DU 31 OCTOBRE 1895.

Présidence de M. Abraham Cahen, *président*.

M. le Président renouvelle l'expression des regrets de la Société et du Conseil à l'occasion de la mort de M. Joseph Derenbourg.

M. Hartwig Derenbourg remercie la Société des témoignages de sympathie qu'elle lui a donnés.

Sur la proposition de *M. Rubens Duval*, le Conseil discute la question de savoir si les réunions ordinaires ne pourraient pas avoir lieu le jour. Après un échange d'observations, le *statu quo* est maintenu.

M. Moïse Schwab propose la publication d'un *index* de tous les articles de périodiques qui intéressent la science juive.

Plusieurs membres font remarquer que les dépenses et le travail exigés par une telle entreprise seraient trop considérables.

SÉANCE DU 28 NOVEMBRE 1895.

Présidence de M. Abraham Cahen, *président*.

L'assemblée générale est fixée au samedi 23 janvier 1896.

M. Henri Becker, présenté par MM. Abraham Cahen et Théodore Reinach, est élu membre de la Société.

M. Israël Lévi fait une communication sur l'*Origine davidique de Hillel*.

SÉANCE DU 30 JANVIER 1896.

Présidence de M. Salomon Reinach, *président*.

Sont nommés :

Vice-présidents : MM. Vernes et Lehmann ;
Secrétaires : MM. Bloch et Lazard ;
Trésorier : M. Schwab.

Sont désignés pour faire partie du Comité de publication, avec le Bureau :

MM. Abraham Cahen, Hartwig Derenbourg, J. H. Dreyfuss, Zadoc Kahn et Théodore Reinach.

M. le Président souhaite la bienvenue à M. Henri Becker.

Le Conseil vote des remerciements à M. Dieulafoy pour sa belle conférence sur *David tacticien*.

Le Conseil décide d'échanger les publications de la Société contre celles de l'École d'Athènes et la *Revue biblique*.

M. Schwab soumet un projet de budget pour l'année 1896. Les dépenses seront accrues par la publication de la *Gallia judaica*. Par contre, il y a lieu de faire état de la vente du *Recueil des Textes grecs et latins* et de ce nouveau volume. Il n'y aura donc pas lieu de faire appel au capital de fondation.

M. Théodore Reinach fait une communication sur *le passage de Josèphe relatif à Jésus*.

SÉANCE DU 5 MARS 1896.

Présidence de M. Salomon Reinach, *président*.

Le Conseil décide de demander à *M. Victor Bérard* une conférence.

Il est décidé que, à l'imitation d'autres Sociétés et en vue de faire connaître la *Revue des Études juives*, une circulaire sera envoyée aux bibliothèques et établissements publics pour leur offrir la collection complète de la *Revue* à prix réduit à la condition qu'ils s'abonneront pour l'avenir.

M. le Président exprime le vœu que la *Revue* fasse place à une Chronique biblique ; il entretient ses collègues des études d'histoire juive qui mériteraient d'être entreprises.

Sont élus membres de la Société :

MM. Lazare de Poliakoff, Albachary, Gubbay, présentés par MM. Salomon Reinach, Zadoc Kahn, Théodore Reinach et Israël Lévi.

M. Schwab fait une communication sur le *Calendrier juif.*

Le gérant,
Israel Lévi.

VERSAILLES, CERF, IMPRIMEUR, RUE DUPLESSIS, 59.

LA

RELATION DE JOSÈPHE

CONCERNANT ALEXANDRE LE GRAND

Ce serait peine inutile que vouloir prouver, par le récit de Josèphe sur le séjour d'Alexandre en Palestine, que ce grand roi, à qui tant de cités rapportaient leur fondation, est entré effectivement à Jérusalem et y a offert des sacrifices dans le temple. En effet, les relations des auteurs grecs et latins, qui consignent exactement toutes les entreprises conduites par Alexandre en personne et qui décrivent d'une manière si précise et si vivante sa marche le long de la côte phénico-philistine, sont muettes sur cette prétendue pointe en Judée. En outre, Arrien, chez qui nous devrions trouver au moins une brève mention de ce voyage à Jérusalem, indique clairement qu'Alexandre se rendit en sept jours de Gaza, d'où Josèphe prétend qu'il partit pour Jérusalem, à Péluse (*Anabase*, III, 1, 1) et qu'il avait hâte d'arriver en Egypte (Quinte-Curce, IV, 6, 30)[1]. Il n'est donc guère admissible que, surtout après son long arrêt devant Gaza, il ait trouvé le temps de se rendre en personne dans l'intérieur de la Palestine[2].

[1] Voir Hitzig, *Geschichte des Volkes Israel*, II, 324 et s., et la littérature indiquée dans Schürer, *Geschichte*, I, 138, note 1 ; enfin, Niese, *Geschichte der griechischen und makedonischen Staaten*, I, 83, et Willrich, *Juden und Griechen*, p. 1 et suiv.

[2] Il serait sans doute possible qu'Alexandre, dans sa marche de Tyr à Gaza, eût visité Jérusalem ; cette hypothèse a pour elle ce détail que Gaza est située plus au sud que Jérusalem et le fait que Josèphe parle de la réception faite à Alexandre à Sapheio, située au nord de Jérusalem. Mais ici aussi, il y a lieu d'exprimer les mêmes objections que pour le détour qu'il aurait fait en partant de Gaza. Voir plus loin.

Si ces graves considérations sont de nature à affaiblir la vraisemblance du récit des *Antiquités*, le chapitre entier de cet ouvrage n'est pas non plus conçu de façon à inspirer confiance. Il s'y trouve des contradictions et, dans la disposition des faits, des irrégularités qui prouvent indubitablement que le récit a été formé de l'assemblage de plusieurs relations différentes par le contenu, la valeur et l'origine.

Pourtant, il convient de faire remarquer que le silence des divers historiens sur ce point n'a pas par lui-même une importance telle qu'on doive refuser toute créance au récit si étendu de Josèphe et renoncer à en rechercher l'origine et la valeur. C'est ainsi que M. Schürer, par exemple, ne le considère pas comme historique quant aux détails, tout en admettant que le fait en lui-même n'est pas impossible ; mais le savant historien néglige d'appuyer la première partie de sa proposition sur aucune preuve tirée des sources et d'examiner, comme il le fait habituellement, les particularités du récit. Récemment, M. Willrich, dans le premier chapitre de son ouvrage consacré à la littérature judéo-hellénique, a essayé de résoudre ces questions si importantes au point de vue de la falsification historique, en étudiant l'origine et la tendance de la relation de Josèphe. Cependant, tout en examinant avec beaucoup de sagacité les débris qui restent de la littérature judéo-alexandrine, qui forme une des principales sources de Josèphe pour l'époque des Ptolémée, il n'apporte pas dans son étude une critique personnelle assez sérieuse ni ne sait s'élever assez au-dessus de l'esprit de parti pour arriver à un résultat vraiment scientifique : « Il n'y a pas à douter, dit-il (p. 10), que, pour l'auteur du passage des *Antiquités*, XI, 8, 5, c'est Marcus Agrippa, l'ami de l'empereur Auguste, en l'an 15 avant J.-Ch., qui a servi de modèle pour Alexandre, et que tout le récit de Josèphe reflète la lutte entre les Samaritains et les Juifs sous le procurateur Cumanus en l'an 52 après J.-Ch. » La méthode qui le conduit à cette conclusion, qu'il prétend incontestable, et à d'autres conclusions analogues est un fâcheux résultat de son éducation philologique et historique et montre bien comment les préjugés peuvent troubler les facultés de l'esprit, même chez les savants. Nous ne voulons pas nous arrêter plus longtemps sur ce point ; nous nous proposons seulement de montrer les diverses parties dont se compose la relation de Josèphe, d'étudier celle-ci autant que possible au point de vue de ses sources et d'en déterminer la tendance et l'époque de la composition.

I

LA RELATION SAMARITAINE ET LA RELATION JUIVE AU SUJET D'ALEXANDRE.

Un coup d'œil superficiel jeté sur le récit des *Antiquités*, XI, 8, permet d'y distinguer immédiatement trois parties.

L'une traite de Sanballat et de son gendre Manassé et des rapports de Sanballat avec Alexandre ; la deuxième partie traite des rapports du grand-prêtre Jaddua et des Juifs avec ce même monarque ; la troisième contient une courte description de l'expédition des Macédoniens contre les Perses. Fait digne de remarque, ces trois parties peuvent être disjointes sans difficulté. Elles nous donnent un récit d'ensemble des expéditions et des victoires d'Alexandre depuis le moment où il a passé l'Hellespont jusqu'à son invasion de la Pamphylie, *Ant.*, XI, 8, 1 [1] ; dans 8, 3 (§ 313-314 de l'éd. Niese) nous avons ensuite les mesures prises par Darius ; § 316, la défaite de l'armée persane ; le § 317 raconte la marche d'Alexandre sur la Phénicie jusqu'au siège de Tyr ; le § 320 décrit la prise de cette ville et l'expédition contre Gaza en même temps qu'il nomme le général perse qui défendait cette cité. Josèphe ne fait pas d'autre mention des expéditions d'Alexandre, ce qui s'explique par le fait que l'auteur ne s'intéressait qu'aux événements antérieurs à l'entrée d'Alexandre en Palestine. Il raconte donc sous une forme très concise toute l'histoire de la guerre en Asie jusqu'à Gaza et pas plus loin. Une seule chose dérange l'enchaînement du récit, devenu continu par suite de l'élimination de certains passages, et éveille ainsi des doutes sur l'achèvement définitif et l'unité de la composition, affirmés par M. Willrich (p. 6). En effet, après avoir annoncé, 8, 3 (§ 320), l'arrivée d'Alexandre devant Gaza, Josèphe dit, 8, 4 (§ 325) : « Après sept mois passés au siège de Tyr et deux mois au siège de Gaza, Sanballat mourut, et Alexandre, ayant conquis Gaza, s'avança à marches forcées vers Jérusalem. » Les dates sont si précises qu'elles peuvent être tenues

[1] L'énumération des provinces conquises n'est pas complète, car il manque la Pisidie. Ensuite, le passage se termine par les mots καθὼς ἐν ἄλλοις δεδήλωται, que Josèphe emploie principalement dans le récit de l'histoire non-juive et qui indiquent qu'il s'est borné à reproduire ce qui intéressait seul le sujet, bien qu'il en sût davantage. Cf. à ce propos mon article dans *Jewish Quarterly Review*, IX, p. 318 et suiv., et Unger, dans *Sitzungsberichten der bayerischen Academie*, 1897, p. 233 et suiv.

pour des indications précieuses à côté des autres renseignements déjà mentionnés sur Alexandre. On peut seulement se demander pourquoi ces dates se trouvent ici au lieu d'être à leur vraie place, ou, pour parler plus exactement, pourquoi l'auteur a répété en partie le récit de la conquête de Tyr. Il faut probablement en chercher la raison dans les événements qui sont rapportés en connexité avec le récit en question, c'est à dire la mort de Sanballat, dont la relation forme le noyau du récit.

Nous avons déjà remarqué que ce sont les intrigues de Sanballat qui forment le contenu d'une partie de la relation qui nous intéresse. Il faut dès à présent appeler l'attention sur ce point que, dans tout le récit de 8, 1, jusqu'à la fin de 8, 5, il n'est pas dit un seul mot contre les Samaritains eux-mêmes et qu'il n'en est même pas fait mention. Il est question exclusivement du gendre du gouverneur Sanballat, Manassé, et de ses rapports avec son beau-père; Manassé est le personnage principal autour duquel tout se meut et qui fait agir également Sanballat. Le récit commence par exposer la position de Manassé à Jérusalem, puis rapporte sa déclaration touchant Sanballat et la réponse décisive de ce dernier, et, enfin, raconte comment Manassé et son parti s'éloignèrent de Jérusalem pour se rendre auprès de Sanballat. Dans 8, 3, l'auteur raconte les démarches de Sanballat pour accomplir la promesse qu'il avait faite à son gendre de lui assurer la dignité de grand-prêtre. Il espérait l'obtenir de Darius, mais, quand celui-ci fut défait, Sanballat se détacha de lui pour embrasser la cause d'Alexandre (8, 4), et cela, comme il est dit formellement, au début du siège de Tyr. C'est pendant ce siège qu'il atteignit son but; il mourut après les sept mois du siège de Tyr et les deux mois de celui de Gaza. Ce détail chronologique, donné par Josèphe, que Sanballat se rendit auprès d'Alexandre lorsqu'il commença à assiéger Tyr, se concilie difficilement avec la succession des faits racontés par notre auteur. En effet, quelques lignes auparavant, là où est mentionné l'échange de lettres entre Alexandre et Jaddua, Josèphe rapporte déjà la conquête de Tyr et le siège de Gaza ; il y est donc déjà question d'événements postérieurs à ceux qu'il raconte dans notre chapitre. Comme il est impossible d'accuser Josèphe de légèreté et qu'il est certain que Νομίσας δὲ καιρὸν ἐπιτήδειον ἔχειν ὁ Σανβαλλάτης τῆς ἐπιβολῆς Δαρείου μὲν ἀπέγνω (8, 4, § 321) n'est pas la suite de ce qui précède immédiatement, mais du récit de 8, 3 (§ 316) relatif aux défaites de Darius et à la marche en avant d'Alexandre en Syrie, il en résulte que nous avons ici deux relations juxtaposées. Or, nous avons déjà vu qu'une autre mention se trouvant

à la fin du récit de Sanballat, et concernant la durée du siège de Tyr, dérange également l'unité du récit. Il résulte de ces deux constatations que la mention de l'échange de lettres entre Jaddua et Alexandre n'est pas à sa place véritable et interrompt fâcheusement la relation sur Sanballat. Si nous éliminons ce passage, les récits se suivront ainsi : « Alexandre s'avança alors en Syrie, prit Damas, assiégea Tyr (8, 3)... Sanballat jugea cette situation favorable à l'exécution de son projet, etc. (8, 4). » Nous voyons par là que le récit de Josèphe se compose d'une relation sur Sanballat et d'une autre traitant de Jaddua, et que la première est interrompue par un paragraphe qu'on y a ajouté de la seconde. Comme celle-ci traite d'événements qui se passèrent à la même époque que les faits racontés dans la première relation, et comme ces événements, malgré leur simultanéité, sont décrits dans deux relations différentes, on peut en conclure que les deux récits sont indépendants l'un de l'autre et, autant que l'analyse que nous en avons faite ici autorise un jugement, qu'ils ne peuvent guère provenir d'un seul et même auteur. La réunion des deux relations peut être attribuée à Josèphe lui-même, qui, comme nous aurons encore l'occasion de le voir, a encore apporté d'autres remaniements aux récits qu'il a utilisés, ou bien elle a pu déjà exister avant lui. Le but du récit concernant Sanballat, qui est le seul que nous ayons examiné jusqu'ici, peut être déduit avec vraisemblance du contenu : c'est le désir de Sanballat de construire, pour son gendre Manassé, un temple dont celui-ci pourrait être le grand-prêtre. L'auteur n'a pas voulu se contenter de donner simplement cette indication en passant, pour se consacrer plus particulièrement à l'exposition des campagnes d'Alexandre ; cela ressort de l'ensemble de la relation, du commencement à la fin, et surtout de la conclusion qui, après le récit de la construction du sanctuaire, ne mentionne plus que la mort de Sanballat. C'est que l'intention de l'auteur était probablement de donner l'histoire de l'origine du temple du mont Garizim.

La troisième partie de l'histoire d'Alexandre, dans *Antiquités*, XI, 8, traite, comme nous l'avons déjà dit, des rapports du grand-prêtre de Jérusalem avec le roi. D'abord, l'auteur rapporte la lettre d'Alexandre à Jaddua, le sommant de se soumettre et de mettre à sa disposition des soldats et des vivres, ensuite la réponse négative du grand-prêtre et la menace provoquée par celle-ci de la part d'Alexandre. C'est cette relation qui interrompt le récit concernant Sanballat et qui, comparée aux détails de ce récit, donne lieu à des constatations intéressantes. Tout d'abord nous devons signaler brièvement une première dif-

ficulté. Alexandre menace de châtier le grand-prêtre, aussitôt qu'il en aura fini avec Tyr. Pourtant, cette ville une fois prise, Alexandre ne marche pas contre Jérusalem, mais contre Gaza, et notre auteur omet de dire pourquoi le roi a renoncé à son projet. Ce silence nous paraît encore moins compréhensible si nous réfléchissons qu'il aurait été plus vraisemblable qu'Alexandre marchât de Tyr, le long de la côte, jusqu'à Joppé et de là sur Jérusalem, plutôt que de partir de Gaza, qui est située plus au sud. Il me semble donc que, d'après le récit primitif que Josèphe a eu sous les yeux, Alexandre s'est rendu effectivement, comme il avait menacé de le faire, de Tyr à Jérusalem et que c'est le compilateur, en refondant maladroitement ce récit, qui a indiqué Gaza comme point de départ d'Alexandre. Il est vrai que cette opinion est contredite par la fin du récit qui nous montre Alexandre marchant de Tyr contre Gaza et commençant le siège de cette dernière ville. Mais si l'on tient compte des considérations ci-dessus indiquées et qui seront encore corroborées par une autre, cette fin doit être regardée comme étrangère au récit concernant Jaddua [1], tandis que la remarque de 8, 4 (§ 325) : « Alexandre, après avoir pris Gaza, marcha contre Jérusalem », ne peut être expliquée que comme une intercalation de celui qui a remanié ces récits.

En tout cas, nous voyons Sanballat, comme Jaddua, en rapports avec Alexandre à Tyr, le premier en personne, l'autre, par correspondance. Ces rapports ont-ils réellement existé et ne sont-ils pas imaginés d'après la vraisemblance ? Car Alexandre avait, en effet, consacré les loisirs que lui laissait le siège de Tyr à préparer la soumission des populations syriennes [2]. Or, si la dernière hypothèse est vraie et si nous sommes en présence d'une fiction partielle, qu'y a-t-il au fond de cette histoire de Sanballat et de Jaddua mis en scène simultanément, quoique de façon si différente ? Droysen (*Geschichte des Hellenismus*, III, 2, 201 et suiv.) prouve qu'Alexandre aurait séjourné dans diverses parties de la Palestine, à Jéricho en deçà du Jourdain et, au delà, à Dium et à Gérasa, ce qui serait en faveur de la véracité de la relation de Josèphe. Willrich (p. 18 et suiv.) a contesté avec raison la force probante des passages cités par cet auteur. Car, dit-il, si Pline (*Hist. Nat.*, XII, 25, § 117), en décrivant les plantations de baume de Jéricho, dit : « Alexandro Magno res ibi gerente toto

[1] Il est certain que ce récit n'a pas parlé de la marche d'Alexandre contre Jérusalem, puisque nous voyons qu'il ne s'occupe que de Sanballat ; la phrase de 8, 4 (§ 325) : « Alexandre, après la prise de Gaza, marcha à la hâte contre Jérusalem », n'en fait donc plus partie.

[2] Droysen, I, 288 ; Niese, I, 80.

die æstivo unam concham impleri justum erat », cette mention n'est faite très probablement que pour déterminer exactement la date. Mais il eût dû encore faire remarquer que Pline, en ce qui concerne les plantations de baume de Jéricho, copie textuellement Théophraste [1] ; il est donc vraisemblable que le renseignement qu'il lui a emprunté concernant Alexandre provient d'une source presque contemporaine de ce roi. A supposer même qu'Alexandre ne fût pas à Jéricho, ses soldats y furent sûrement, et c'est sous leur protection que les savants qui suivaient l'armée ont pu s'y livrer à leurs recherches. L'assertion de l'*Etymologicum Magnum* que Gérasa fut fondée par Alexandre et celle d'Etienne de Byzance relativement à Dium [2] ont une valeur historique, malgré la fausse étymologie donnée à propos de la première ; elles indiquent, en tout cas, que ces deux villes ont été fondées par les généraux qui commandaient dans les environs. De même, M. Willrich (p. 17), sur la foi du Syncelle et d'Eusèbe, montre que Samarie fut transformée en colonie macédonienne par Perdiccas, sur l'ordre d'Alexandre. Il est donc clair que les généraux ou gouverneurs d'Alexandre ont séjourné dans diverses régions de la Palestine. Il est vrai que tout cela a pu avoir lieu après qu'Alexandre eut quitté la Syrie, pendant les années d'administration. Toutefois, les rares renseignements que nous avons sur la prise de la Syrie laissent supposer que la Palestine aussi dut être conquise par les armes macédoniennes. Car Arrien (II, 20, 4) raconte qu'Alexandre employa le temps nécessité par les préparatifs du siège de Tyr à faire une incursion chez les Arabes de l'Anti-Liban ; de même Quinte-Curce (IV, 3, 1). Déjà précédemment la Célésyrie, qui a Damas pour capitale, avait été attribuée à Parménion et conquise par lui (Quinte-Curce, IV, 2, 1 ; cf. Arrien, II, 13, 7). On voit par là qu'Alexandre avait envoyé en avant une troupe pour s'emparer des alentours de la ville, qu'il prévoyait devoir l'arrêter assez longtemps. Des faits analogues ont pu se passer pendant le siège de Gaza, et, en effet, Arrien (II, 25, 4) rapporte que le reste de la Syrie, nommée Palestine, était déjà tombé au pouvoir d'Alexandre, avant que Gaza ne se fût rendue. Comme, d'autre part, Arrien raconte la marche rapide d'Alexandre contre Gaza, il est clair que Samarie et Jérusalem avaient déjà dû tomber au pouvoir des Macédoniens pendant le siège de Tyr. Le silence des chroniqueurs permet de supposer qu'elles se soumirent sans résistance. La relation concernant San-

[1] Voir Bernays, *Theophrastos' Schrift über Frömmigkeit*, p. 110, note 1 ; Reinach, *Textes d'auteurs grecs*, 275, note 1 ; Schürer, I, 313, note 36.

[2] Voir Schürer, II, 100, note 241, et 102, et Quinte-Curce, IV, 5, 13.

ballat répondrait donc à la réalité ; mais s'il est permis d'établir des conclusions d'après la vraisemblance, la relation concernant Jérusalem devrait quand même son origine à la fiction. Pourquoi cette fiction ?

Il faut d'abord encore examiner dans quels rapports la partie du chapitre de Josèphe dont nous avons parlé en premier lieu, c'est-à-dire la description des campagnes d'Alexandre, se trouve vis-à-vis des deux autres : fait-elle partie du récit consacré à Sanballat et à Manassé ou de celui qui se rapporte à Jaddua, ou bien a-t-elle été intercalée par Josèphe, comme un supplément destiné à résumer toute cette histoire ? Cette dernière hypothèse s'applique, selon toute vraisemblance, à 8, 1, le paragraphe d'introduction au récit des victoires d'Alexandre en Asie-Mineure ; en effet, on reconnaît que ce paragraphe est de la main de Josèphe, non seulement à la phrase finale καθὼς ἐν ἄλλοις δεδήλωται, mais encore à ce que son contenu n'a aucun lien avec les événements rapportés ici. Par contre, 8, 2, forme la suite immédiate de 7, 2. Aucun de ces deux indices ne se trouve dans les morceaux intercalés dans le récit lui-même, de sorte qu'ils ne peuvent guère être attribués à Josèphe. Car, si dans 8, 3 (§ 313-314), nous essayons d'éliminer la description des pertes subies par Darius, nous aurons dans l'histoire de Sanballat une lacune sérieuse, et ses actes ultérieurs deviennent tout à fait incompréhensibles. Le paragraphe 315, le seul qui, dans ce morceau, traite de Sanballat, ainsi que le passage Δαρείου δόντος, dans 8, 2 (§ 314), supposent l'exposé des rapports de Sanballat avec Darius. Nous sommes donc ainsi amenés à reconnaître que les renseignements concernant Darius font partie intégrante et indispensable du récit relatif à Sanballat. Il en résulte, avec vraisemblance, que le dernier paragraphe de 8, 6, quoique séparé du récit de Sanballat par un long morceau, en fait également partie. Car il parle des troupes amenées par Sanballat à Alexandre, dont il est question dans 8, 4, et on ne le comprend que grâce aux explications données en cet endroit, tandis que ce passage n'a rien de commun avec les détails rapportés immédiatement avant. Du reste, il s'adapte fort bien comme suite à la nouvelle de la mort dans 8, 4 (§ 325).

Une autre considération nous fait encore croire que les détails concernant Alexandre et Darius appartiennent à l'histoire de Sanballat. En effet, si on compare celle-ci avec le récit relatif à Jaddua, au point de vue particulier des indications qu'ils contiennent au sujet des rapports d'Alexandre et de Darius, on constate aussitôt que l'histoire de Jaddua, quoique égale en étendue à l'autre histoire, ne contient pas même un mot sur les entreprises et les

victoires d'Alexandre, rien enfin qui soit en dehors des événements qui eurent pour théâtre la Judée [1]. Par contre, le récit concernant Sanballat contient une description exacte, quoique brève, des préparatifs et des défaites de Darius ; cette description est bien plus longue toutefois que cela n'est nécessaire pour l'intelligence des résolutions de Sanballat. Il en résulte que nous ne pouvons guère attribuer ces renseignements au chapitre relatif aux rapports d'Alexandre avec les Jérusalémites, mais au chapitre concernant Sanballat, où ils se trouvent effectivement. Il est vrai qu'il ne s'ensuit pas que ces détails sur Darius se soient trouvés sous la forme qu'ils ont actuellement dans la source où Josèphe a puisé. Il est plus vraisemblable que Josèphe a ajouté ici beaucoup de détails empruntés à l'ouvrage historique qu'il a utilisé dans 8, 1. Mais, comme une grande partie de ces détails sont nécessaires, ainsi que nous l'avons déjà montré, pour l'intelligence de la conduite de Sanballat, il faut qu'ils se soient trouvés à cette place avec des renseignements de même nature qui s'adaptaient mieux au contexte. L'auteur de ce récit était donc familiarisé avec l'histoire des victoires d'Alexandre dans l'Asie antérieure, et on ne peut déterminer les modifications qu'il a apportées au texte qu'il avait sous les yeux pour le faire cadrer avec ses propres récits. Il semblerait plutôt que c'est le contraire qui fut vrai et qu'il a pris les événements arrivés du temps d'Alexandre en Phénicie comme cadre fixe pour y introduire habilement ses propres matériaux. Car, malgré toutes les tentatives d'interprétation, on ne peut nier que Sanballat, qui disposait des pouvoirs mentionnés chez Josèphe [2], était un contemporain de Néhémie [3], et, comme il n'est guère pos-

[1] Cette constatation est une nouvelle preuve que la mention si précise concernant le siège de Gaza, à la fin de 8, 3, ne fait pas partie du récit de Jaddua, mais a été probablement intercalée par Josèphe. Originellement, il devait y avoir, à la place de cette mention, une autre, qu'il a remplacée par cette indication plus exacte.

[2] Il faut s'en tenir fermement à ce que Wellhausen fait justement ressortir (*Israël. u. jüd. Geschichte*, p. 148, note 1) : c'est que Samarie était païenne, qu'elle n'était pas en relation avec les Samaritains et était le siège de fonctionnaires persans. Nous n'avons pas de renseignements sur ces derniers à l'époque d'Alexandre, mais il me semble probable que l'auteur de ce récit a emprunté à une source qu'il avait sous les yeux des traits relatifs au gouverneur persan de Samarie qu'il a prêtés à Sanballat, afin de pouvoir y rattacher l'origine du sanctuaire sur le Garizim. Toutefois, Wellhausen, en désignant Sanballat comme satrape des Sichémites, et en s'en référant à ce sujet à Josèphe, commet une inexactitude, car celui-ci ne parle nulle part des Samaritains et de Sichem, et, de plus, il est difficile de croire que la petite ville de Sichem fût le siège d'une satrapie.

[3] Wellhausen (*ibid.*, p. 148, note 2) identifie Sanballat avec le contemporain de Néhémie, qui, il est vrai, n'est désigné nulle part comme gouverneur persan, mais qui était certainement en rapports avec lui, comme on le voit par Neh., III, 34. D'après cela, l'auteur avait fait du fils de Joïada un frère de Jaddua, et il avait encore fait de plus graves accrocs à la chronologie en présentant Jaddua et San-

sible que l'historien qui traitait de l'origine du temple samaritain n'ait pas connu la haute antiquité de ce sanctuaire, il faut qu'il l'ait rajeunie avec intention, et cela pour montrer que le temple édifié sur le Garizim devait son origine à ce grand roi.

Si cette hypothèse est admise, nous devons reconnaître que le narrateur n'a pu être qu'un Samaritain, un partisan du sanctuaire de Sichem, car seul un tel auteur pouvait s'intéresser à la preuve admise [1]. En outre, on voit que cette narration visait cette catégorie de lecteurs qu'elle pouvait impressionner, c'est-à-dire les Grecs d'Alexandrie et d'Egypte. Elle voulait leur démontrer que le temple samaritain pouvait revendiquer le privilège d'avoir été construit par l'autorisation spéciale d'Alexandre, ce qui devait produire sur eux un certain effet. La preuve que l'auteur tient à célébrer l'origine du temple qu'il révérait, résulte de la manière dont il parle de Sanballat, qui se donna tant de peine pour le fonder, et de Manassé, qui en fut le premier grand-prêtre. Il représente le premier comme un gouverneur persan, pouvant lever dans sa province jusqu'à huit mille hommes ; il a une influence telle qu'il peut promettre à son gendre de le faire nommer grand-prêtre et gouverneur du territoire qu'il administre pour lui et attribuer à ceux qui embrasseront la cause de Manassé de l'argent, des terres et des terrains de construction. Alexandre aussi l'accueille amicalement et se rend sans hésitation à ses vœux. De même pour Manassé. Celui-ci n'est pas un prêtre quelconque, mais le frère du grand-prêtre de Jérusalem, ayant lui-même des droits à la dignité pontificale ; les autres prêtres sont aussi originaires de Jérusalem. Ce ne sont pas des expulsés, ils ont quitté volontairement Jérusalem et leur départ y a provoqué des désordres. Le fait qu'ils épousent des filles du gouverneur persan ou des femmes de son entourage ne peut passer comme une chose déshonorante ni aux yeux des Samaritains ni surtout aux yeux des Grecs d'Alexandrie, de sorte que l'auteur peut indiquer, sans autre explication, la raison du désaccord entre Manassé et les Jérusa-

ballat comme contemporains et en les mettant en rapports avec Alexandre. Cf. encore Willrich, p. 7 ; Meyer, *Die Entstehung des Judenthums*, p. 128 ; Schürer, II, 6, note 15.

[1] Willrich, p. 158 et suiv., soutient contre Freudenthal que les Juifs d'Egypte, en leur qualité de partisans du temple de Léontopolis, considéraient aussi le sanctuaire de Garizim comme l'égal du temple de Jérusalem, depuis que celui-ci avait été profané par Antiochus Epiphane, et que, pour cette raison, Eupolemos n'avait pas craint de traduire *Argarizin* par « la montagne du Très-Haut ». On ne peut soutenir une telle thèse qu'en méconnaissant la réalité des faits et en oubliant les discordances existant entre les Juifs d'Egypte et les Samaritains au sujet du temple de Garizim. La situation respective des deux partis vis à vis du temple de Léontopolis sera élucidée dans une autre étude.

lémites. A côté de ces détails favorables pour le temple de Garizim, on ne trouve, dans toute la relation, rien qui ressemble à un reproche contre les Samaritains, et cette circonstance à elle seule suffit pour empêcher d'attribuer la relation à un auteur juif d'Égypte ou de Palestine. Qu'on considère aussi qu'on ne fait pas allusion au côté religieux de la construction du temple et qu'on ne s'occupe que du côté politique ; c'est que la relation était destinée à des lecteurs païens, pour lesquels toute discussion religieuse fût restée lettre close. Une particularité qui devait aussi produire de l'impression sur les Egyptiens, c'est celle que l'auteur fait ressortir en disant que Sanballat mit huit mille hommes à la disposition d'Alexandre qui devaient le suivre en Egypte et surveiller le pays, après avoir obtenu des concessions territoriales dans la Thébaïde.

II

LA GLORIFICATION DU TEMPLE DE JÉRUSALEM.

Mais quelle raison a pu motiver le récit de la fondation du temple samaritain ? Est-ce l'amour de l'exactitude historique ou simplement la vanité d'un partisan de ce sanctuaire voulant montrer aux Alexandrins que ce temple avait été fondé par le même prince que leur cité ? Si l'attention des Alexandrins ou des Egyptiens ne s'était pas tournée quand même vers ce sanctuaire, cette relation n'aurait pas eu de sens. Or, nous savons par Josèphe que les Juifs aussi prétendaient qu'Alexandre le Grand avait honoré leur temple à Jérusalem, non pas en aidant à le fonder, car il existait déjà, mais en y offrant des sacrifices, en en favorisant particulièrement les prêtres et en y adorant le Dieu des Juifs. Il en résulte clairement qu'il s'agit là d'une rivalité entre les partisans des deux sanctuaires, qui prenaient, en quelque sorte, comme juges de leur querelle les Alexandrins, chacun des deux partis s'efforçant de faire pencher la balance en sa faveur en exposant la conduite tenue par Alexandre vis-à-vis de son sanctuaire.

Cette hypothèse, inspirée par l'analyse des deux récits de Josèphe, est aussi confirmée par un passage explicite des *Antiquités*, XII, 1 (§ 10). On y raconte que les Juifs et les Samaritains d'Egypte discutaient entre eux au sujet de la sainteté de leurs

sanctuaires respectifs de Palestine et, dans *Antiquités*, XIII, 4, 4, Josèphe ajoute que cette querelle avait été portée devant le roi lui-même. Quoique la valeur de ces indications soit fortement contestée et même niée complètement, le fait même de la dispute ne peut être considéré comme une invention. En tous cas, il faut reconnaître qu'elles confirment les résultats acquis, et nous pouvons admettre qu'il y eut sur cette question une polémique littéraire qui a donné naissance aux récits de Josèphe. Il n'est pas possible de déterminer à quelle époque la relation samaritaine s'est formée, vu l'absence de tout indice à ce sujet; Josèphe dit (*Ant.*, XIII, 4, 4) que la dispute eut lieu sous Ptolémée Philométor, mais son assertion doit être considérée comme douteuse, tant qu'il n'y aura pas d'autre preuve à l'appui. Si on peut prendre en considération ce fait que, d'après notre relation, le temple existait alors encore sur le mont Garizim, cette relation doit remonter à l'an 128 avant J.-C., époque où régnait Ptolémée Physcon; cependant rien ne le prouve.

Après avoir étudié de près le récit concernant Sanballat, voyons maintenant celui qui concerne Jaddua. Quoiqu'il nous apparaisse comme le chef suprême des Juifs dans Jérusalem, que ce soit à lui qu'Alexandre écrit pour obtenir leur soumission, qu'il lui réponde et se place à la tête du cortège pour le recevoir à Jérusalem, où il continue à négocier avec lui, on ne dit nulle part, dans tout le chapitre, qu'il était accompagné de soldats. C'est que l'auteur veut nous faire voir que le grand-prêtre s'appuie, non sur une armée, mais sur la foi en Dieu, qui le pousse à ouvrir toutes les portes de la ville et qui lui vaut d'être gloriñé en même temps que tout le peuple juif. On pourrait considérer comme intentionnel ce contraste avec la conduite de Sanballat, décrite dans la première relation, si l'on était sûr que celle-ci était déjà sous les yeux de l'auteur de notre récit. En examinant si cette opposition se retrouve encore en d'autres traits du récit, nous découvrons un fait intéressant. Sanballat, pour atteindre son but, ne craint pas de faire défection à son prince, qu'il abandonne dans le malheur[1]. Jaddua, au contraire, malgré les menaces d'Alexandre, n'abandonne pas le parti de Darius, parce qu'il a juré de ne pas porter les armes contre lui. La fidélité de Jaddua n'aurait-elle pas été opposée intentionnellement à la défection de Sanballat déterminée par l'ambition? Ce point mérite d'être considéré avec attention. Toutefois, c'est le contraste présenté par le temple et

[1] Le chroniqueur samaritain pouvait rapporter ce trait sans avoir à craindre que Sanballat fût accusé de trahison par les lecteurs alexandrins, parce qu'il avait adhéré à la cause d'Alexandre.

le grand-prêtre qui ressort le plus vivement et auquel l'auteur paraît avoir attaché le plus de poids. Alexandre, grâce à la soumission de Sanballat et guidé par des considérations politiques, accorde la permission de construire un temple, mais ne s'y intéresse pas autrement. Comme cette brève indication contraste avec les larges développements décrivant les honneurs qu'Alexandre a rendus d'abord au grand-prêtre du sanctuaire de Jérusalem et ensuite à ce sanctuaire lui-même! Sanballat se rend auprès du roi en suppliant, pendant que le roi s'incline respectueusement devant Jaddua, le saluant le premier et déclarant qu'il a adoré le Dieu que Jaddua servait. Pour faire bien ressortir l'importance de cet acte de vénération, notre auteur décrit d'abord l'attente de l'entourage d'Alexandre avant la rencontre, ensuite sa stupéfaction et, enfin, la déclaration du roi lui-même, qui présente le grand-prêtre comme un être surnaturel devant le diriger dans ses expéditions futures. L'auteur décrit ensuite en détail les sacrifices offerts au temple, les distinctions accordées à tous les prêtres, la répartition des présents au peuple, et l'accomplissement des vœux exprimés par le grand-prêtre concernant la libre observance des préceptes religieux en Palestine et hors de la Palestine. Sanballat offre ses troupes à Alexandre, qui laisse aux Juifs le choix d'entrer dans l'armée macédonienne, en leur assurant la liberté d'y observer leur religion. Tous ces contrastes me paraissent avoir été indiqués intentionnellement par l'auteur et me font croire que l'histoire de Jaddua est une imitation du récit relatif à Sanballat, imitation motivée par le désir de placer en regard de la glorification du temple samaritain racontée aux Alexandrins, la description des honneurs rendus par Alexandre au sanctuaire de Jérusalem. On veut prouver ainsi que celui-ci fut l'objet de la protection miraculeuse de Dieu et de la vénération du plus grand des conquérants, et que, par suite, — c'est la conclusion à laquelle on voulait amener le lecteur, — ce sanctuaire doit être placé bien au-dessus du temple samaritain.

La constatation que nous avons faite, que ce récit n'est qu'une imitation tendancieuse, nous empêche de lui accorder une valeur historique; on ne peut considérer comme réels que les détails qui sont indépendants de la préoccupation du narrateur et les éléments qui ont servi à former cette relation. Jusqu'à quel point notre auteur connaissait-il les événements qui se sont passés du temps d'Alexandre? La preuve qu'il était familiarisé avec les sources, c'est le parti qu'il a tiré du songe d'Alexandre à Dium (8, 5, § 334). Il en résulte, en effet, qu'il a appris par ses recherches qu'Alexandre

a séjourné dans cette ville, y a médité sur la conquête de l'Asie et s'y est laissé influencer dans ses desseins par des rêves et des apparitions. Ceci prouve que, pour ces détails, l'auteur a puisé à une source plus abondante que les ouvrages des écrivains qui nous ont été conservés (cf. Diodore, XVII, 6, 3-4; Plutarque, *Alexandre*, § 14; Arrien, I, 11). Cette source contenait-elle un trait semblable d'un prêtre d'un autre temple, peut-être de celui d'Ammon et aussi quelque apparition dans un rêve, et notre auteur a-t-il transposé ces faits en les attribuant au grand-prêtre juif, ou bien tout le récit est-il de sa composition et s'est-il borné à s'appuyer sur des relations concernant Dium? La question est impossible à résoudre, car aucune des relations sur Alexandre que nous avons ne donne de renseignements détaillés sur Dium, et Diodore seul cite cet endroit à propos des mêmes circonstances que Josèphe. En tout cas, l'auteur a relevé cette particularité de propos délibéré et a édifié là-dessus son récit, qui devait agir sûrement sur les Alexandrins. Il est probable que c'est aussi par cette source qu'il a appris l'attitude si franche et sans réserve de Parménion vis-à-vis d'Alexandre. Mais, à ces indications exactes sont mêlées de grandes erreurs, puisque le narrateur nous montre Alexandre en Palestine, entouré non seulement de Phéniciens, mais aussi de Chaldéens et de rois de Syrie (8, 5; § 330, 332), qui espéraient voir Alexandre tourner sa colère contre les Juifs, faire mettre à mort le grand-prêtre et détruire Jérusalem. Une autre inexactitude, c'est la requête attribuée au grand-prêtre pour demander à Alexandre de permettre aussi aux Juifs de Babylonie et de Médie de vivre selon leurs coutumes, cette requête supposant la conquête de ces pays déjà réalisée, exactement comme le passage cité précédemment où il est question de la présence des Chaldéens dans la suite d'Alexandre et de la « Proskynèse », qui fut seulement introduite durant le séjour en Perse. On pourrait voir là de légères additions de l'auteur, peu familiarisé avec son sujet, si ces erreurs mêmes, qui trahissent une certaine logique, ne suggéraient l'hypothèse que l'auteur a travaillé d'après un modèle qui décrivait la réception faite à Alexandre dans quelque ville persane et dont il a rapporté les particularités à Jérusalem.

On peut encore émettre une autre hypothèse qui ferait regarder ces erreurs comme intentionnelles. Freudenthal (*Hellenistische Studien*, I, 96 et suiv.) a montré que des écrivains samaritains, en raison de la prétendue origine sidonienne de leur peuple (*Ant.*, XI, 8, 6; XII, 5, 5), glorifient les Phéniciens en racontant l'histoire biblique, et, d'autre part, traitent avec des ménagements particuliers les Babyloniens et les Mèdes, dont ils se proclament

également les descendants. Les écrivains juifs anti-samaritains ont utilisé cette particularité pour donner cours à leur animosité contre les Samaritains, en parlant des Phéniciens et des peuples de même race que les Samaritains [1]. Or, il n'est pas invraisemblable que l'auteur de ce récit, dirigé contre les Samaritains, pour désigner les plus acharnés ennemis de Jérusalem qui avaient conseillé à Alexandre la destruction de cette ville et de son temple, ait choisi intentionnellement les aïeux des Samaritains de son temps qui étaient animés des mêmes dispositions malveillantes, les Phéniciens et les Chaldéens ou Syriens (car ces deux noms me semblent identiques). De même, la Babylonie et la Médie, dont les habitants juifs, sur la demande du grand-prêtre, obtinrent d'Alexandre la liberté de pratiquer leur religion et qui étaient la patrie des Samaritains, désignent les pays où, à l'époque de l'auteur, les Juifs n'avaient pas la liberté religieuse.

Pour terminer cette dissertation sur la valeur historique de ce récit, remarquons encore que l'auteur ne paraît pas avoir utilisé de source juive sur Jérusalem à l'époque d'Alexandre, car son récit, à l'exception des vœux transmis par Jaddua au roi, et sur lesquels nous reviendrons, ne contient rien qui indique qu'il ait fait quelque emprunt. Tout ce qu'il dit des impôts payés aux Perses, de la situation du grand-prêtre, des ennemis des Juifs et de plusieurs autres faits, notamment de la prédiction relative à la destruction du royaume de Perse par les Grecs dans le livre de Daniel, il peut l'avoir emprunté à la Bible, tandis que les renseignements généraux sur les prières publiques, sur le culte des sacrifices dans le Temple, sur les vêtements du grand-prêtre, des prêtres et des citoyens pouvaient lui avoir avoir été communiqués par ses contemporains. Le récit n'offre donc rien d'intéressant pour l'histoire des Juifs à l'époque d'Alexandre.

III

L'ÉPOQUE DE LA COMPOSITION DE LA RELATION JUIVE SUR ALEXANDRE.

Le but de toute la relation de Josèphe nous paraît maintenant prouvé. Mais quand a-t-elle été composée ? Les vœux que le

[1] Ainsi s'expliquent la manière dont Eupolemos traite les Phéniciens et le fait qu'ils sont nommés à côté des Samaritains chez Eupolemos et d'autres écrivains judéo-grecs, comme je pense le démontrer en détail.

grand-prêtre exprime à Alexandre au nom de tout le peuple qu'il autorise les Juifs à vivre selon leurs lois, les dispense des impôts pendant l'année sabbatique et permette le libre exercice de la religion aux Juifs du dehors, ces vœux si singuliers reflètent certainement la situation des Juifs à l'époque de la rédaction de ce récit. Car il est impossible d'admettre que l'auteur, obéissant à une inspiration subite, ait choisi arbitrairement ces points pour prouver ainsi la bienveillance d'Alexandre envers les Juifs. Si l'époque où vivait l'auteur n'avait pas offert l'occasion de reconnaître la haute importance de ces privilèges, ils n'auraient pas pu servir d'exemples caractéristiques. Dira-t-on qu'il savait par des informations que les rois de Perse avaient mis des entraves à l'exercice de la religion des Juifs et que c'est pour cette raison qu'il mit cette supplique dans la bouche du grand-prêtre? Mais, on ne possède aucun renseignement permettant d'affirmer que les Perses aient empêché les Juifs de pratiquer leur religion, et cette hypothèse est impossible. En Palestine, des mesures de ce genre n'ont été prises que sous Antiochus IV Epiphane; hors de Palestine, et notamment en Egypte, d'après l'indication de III Macch., II, 28 et suiv. (Cf. *Contre Apion*, II, 5), elles ne furent mises en vigueur que sous Ptolémée VII Physcon, tandis que dans tous les autres pays elles ne se produisirent que sous les Romains. Ainsi, nous aurions comme limite extrême l'an 168 avant J.-C., qui paraît également indiquée par le fait que notre récit cite le livre de Daniel. Mais jusqu'où faut-il descendre pour trouver l'autre limite?

Willrich (*Juden und Griechen*, p. 9) voit dans la description de la réception solennelle d'Alexandre l'entrée de Marcus Agrippa à Jérusalem, parce qu'on ne connaît aucun autre grand personnage que les Jérusalémites aient accueilli aussi amicalement. Ainsi Josèphe (*Ant.*, XVI, 2, 1) raconte : « Hérode emmena Agrippa aussi à Jérusalem, où tout le peuple vint au devant de lui en habits de fête et lui présenta ses vœux de prospérité; Agrippa offrit à Dieu une hécatombe, traita tout le peuple, et ne se laissa surpasser en magnificence par aucun des grands. Quoiqu'il eût aimé séjourner encore quelques jours à Jérusalem, il dut repartir à cause de la saison qui était avancée; il devait, en effet, se rendre en Ionie. » Un an après, Hérode traversant l'Ionie avec Agrippa, celui-ci, en réponse aux plaintes des habitants juifs, que lui exposa Nicolas de Damas, leur accorda le privilège de vivre selon leurs lois, de ne pas être cités en justice les jours de fête, de pouvoir envoyer librement l'argent destiné au temple de Jérusalem, de ne pas être appelés au service militaire ni astreints à des contributions de

guerre (*Ant.*, XVI, 2, 3, comparé avec 2, 5, § 60, et 6, 2). Philon (*Legatio ad Caium*, § 37) décrit aussi la visite d'Agrippa à Jérusalem ; toutefois il ne dit rien de la splendeur de sa réception, mais s'exprime ainsi à propos de son départ : « Il fut accompagné jusqu'à la mer, non seulement par les habitants de Jérusalem, mais par ceux de toute la contrée, qui le couvrirent de couronnes et de fleurs et célébraient sa grâce. »

J'ai exposé ici toute la démonstration de M. Willrich, afin qu'on puisse plus facilement se rendre compte des points de ressemblance qu'offrent ces passages avec le récit de la réception d'Alexandre, car l'hypothèse de M. Willrich a certainement des côtés séduisants. Mais un examen attentif nous montre que cette ressemblance se réduit aux choses les plus générales, tandis que ce que nous comptions y trouver en est absent. Il n'était pas besoin à l'auteur de recourir à une autre source pour dire que le peuple se rendit au devant du roi en habits de fête ou que la foule le salua. Le fait que celui-ci fit des sacrifices dans le temple n'est pas tout à fait commun; mais il est étonnant que notre chroniqueur, qui tenait à faire ressortir le respect d'Alexandre pour le temple en citant des détails, n'utilise ni la mention de l'hécatombe d'Agrippa dont parle Josèphe ni celle de l'admiration que lui inspira le service divin, auquel il assista plusieurs jours, ni l'éloge formel du sanctuaire qui se trouve chez Philon, surtout si, comme M. Willrich le croit, il a écrit après l'an 52, c'est-à-dire après Philon. Mais il y a encore une objection plus grave. On ne trouve rien d'analogue, dans le récit concernant Agrippa, aux privilèges qu'Alexandre aurait concédés aux Juifs. Josèphe, qui s'en réfère au récit explicite de Nicolas de Damas, ne parle que de la splendeur des banquets organisés à Jérusalem en l'honneur du peuple, sans faire mention d'une mesure quelconque prise par Agrippa. Par contre, Philon dit : « Après avoir comblé le temple de tous les dons qu'il pouvait lui offrir et gratifié les habitants de tous les bienfaits qu'autorisait l'intérêt de l'Etat, il fit ses adieux à Hérode » ; il laisse ainsi croire qu'Agrippa prit certaines mesures gouvernementales. Or si, parmi ces mesures, il y avait eu celle qui concernait le libre exercice de la religion, le roi juif Agrippa Ier ne l'eût pas passée sous silence dans sa lettre à Caligula, où précisément il n'est question que de la suspension de la liberté religieuse par l'empereur.

Il est vrai que, si nous comparons les négociations et les décisions de Marcus Agrippa, si exactement et minutieusement rapportées par Josèphe, concernant les Juifs de l'Ionie, nous trouvons dans la question du libre exercice de la religion juive une certaine

concordance entre Alexandre et Agrippa. Mais la proposition qu'Alexandre fait aux Juifs palestiniens d'entrer dans son armée en leur assurant une complète liberté religieuse ne s'accorde sur aucun point avec les dispositions d'Agrippa concernant le service de guerre des Juifs en Ionie. Même, abstraction faite de la diversité des pays, le contenu n'est pas du tout semblable. Il faudrait admettre que l'auteur du récit concernant Alexandre a d'abord appliqué à Jérusalem les dispositions prises pour l'Ionie et les a ensuite modifiées en sens contraire.

Comme je l'ai déjà fait remarquer, c'est le détail si frappant relatif à l'année sabbatique qui peut servir de base pour déterminer l'époque de la rédaction de notre passage. La demande de la remise des impôts pendant la septième année suppose que les Juifs étaient tenus de payer l'impôt. Cela peut donc s'être passé sous les Séleucides jusqu'à 143-142, où Simon le Hasmonéen brisa leur pouvoir, ou sous les Romains, à partir de Pompée. Nous savons avec certitude que Jules César fit remise aux Juifs, pour l'année sabbatique, des impôts auxquels ils étaient assujettis, en récompense des services qu'ils lui avaient rendus (*Antiquités*, XIV, 10, 6)[1]. Comme cette disposition ne fut renouvelée nulle part, autant que nos sources permettent de le constater, on est porté à admettre que la conduite de César vis-à-vis des Juifs a inspiré l'idée des privilèges qu'aurait accordés Alexandre le Grand. Dans ce cas, le grand-prêtre qui représenta devant lui les Juifs serait Hyrcan II, qui apparaît, en effet, comme le représentant de tous les Juifs ; sous la désignation de Juifs de la Babylonie et de la Médie seraient compris tous les Juifs du dehors que visaient les rescrits de César, ceux de l'Ionie auxquels il garantit le libre exercice de leur religion (*Antiquités*, XIV, 10, 8 et 10, 20-24), aussi bien que ceux d'Egypte, dont il confirma expressément les droits civiques à Alexandrie en les faisant graver sur une stèle (*Antiquités*, XIV, 10, 1 ; *Contre Apion*, II, 4). La garantie de tous les droits du pontificat et du sacerdoce, accordée par César, garantie qui suppose la liberté de pratiquer la religion, correspondrait à l'autorisation donnée par Alexandre aux Juifs de Palestine d'observer librement les lois de leurs pères.

Le second point caractéristique, je veux dire l'offre qu'aurait faite Alexandre à tous les Juifs qui entreraient dans son armée de les laisser vivre selon leurs propres lois, amène à la même conclusion que nos démonstrations précédentes. La même promesse se retrouve dans la lettre du roi séleucide Démetrius Ier à Jona-

[1] Cf. mon étude dans la *Festschrift* de Steinschneider, p. 91 et suiv.

than et a été faite par d'autres princes séleucides, comme M. Willrich l'a déjà mentionné en renvoyant à I Macch., x, 36 et suiv., et xi, 40. Le passage qui nous intéresse est celui de x, 36 : « Qu'on enrôle jusqu'à trente mille hommes parmi les Juifs dans l'armée du roi et qu'on leur donne la paie qui revient à tous les autres soldats du roi. Qu'on en choisisse parmi eux qui seront placés dans les grandes garnisons du roi et qu'on prenne aussi parmi eux des hommes de confiance pour gérer les affaires du royaume. Que leurs chefs et leurs capitaines soient des leurs et qu'ils vivent selon leurs lois, comme l'a ordonné le roi en Judée. » Ainsi que le prouve le contexte, il n'est pas question, dans l'avant-dernière phrase, des Juifs en général, mais de trente mille soldats juifs. On leur promet ici de pouvoir vivre selon leurs lois, comme Alexandre le leur avait promis. De quelle époque est cette lettre, considérée avec raison comme fausse? De prime abord, il y a lieu d'admettre que cette relation, où l'on exagère par calcul, en vue des païens alexandrins, la considération dont la Judée a joui auprès d'un de ses conquérants, a été composée en un temps où la situation de la Judée pouvait faire croire à la vraisemblance de ces faits, c'est-à-dire lorsqu'il y avait effectivement des soldats juifs dans les rangs des armées étrangères, et qu'on leur confiait des places honorifiques et des postes de confiance dans des forteresses. Autrement, cette description eût paru une simple vantardise et provoqué la raillerie. On songe ici immédiatement à Onias et à Helkias, les généraux de Cléopâtre, mère de Ptolémée VIII Lathyre (*Antiquités*, XIII, 13, 1-2); mais rien de ce qui est dit dans I Macch., x, 29 et suiv., de la Judée ne répond à la situation du temps de cette reine. Il est vrai que des Juifs combattirent aux côtés d'Antiochus VII Sidète contre les Parthes, sous la conduite de Hyrcan I, mais ce fait non plus ne correspond pas aux détails de notre récit. Par contre, une série de particularités correspond très exactement à la situation créée en Judée par César. En effet, sous la conduite d'Antipater, trois mille hommes combattirent pour César à Péluse, et, pendant toute la durée de la campagne d'Egypte, ils lui rendirent des services signalés (*Antiquités*, XIV, 8, 1-3; *Bellum judaicum*, I, 9, 3-5); Antipater s'empara aussi de villes et de camps égyptiens et fut certainement pendant quelque temps en haute considération chez les Romains. Les dispenses d'impôts que César accorda comme récompense ainsi que les droits donnés aux grands-prêtres, se reflètent dans les actes attribués à Démétrius. Mais, ce qui est particulièrement caractéristique et probant, c'est l'édit concernant la remise des impôts des trois districts de Samarie et de Galilée

réunis à la Judée (I Macch., x, 30) et celui qui est relatif à leur dépendance vis-à-vis du grand-prêtre (x, 38). En effet, César ordonne (*Antiquités*, XIV, 10, 6) que les droits du grand-prêtre et des prêtres s'étendent à Lydda, qui faisait partie précédemment de Samarie (I Macch., xi, 34), ainsi qu'à la plaine d'Esdrelon et à d'autres localités syriennes qui appartenaient au territoire de Samarie. La situation de Ptolémaïs (x, 39) rappelle celle de Joppé du temps de César ; la permission d'élever les murs de Jérusalem (x, 45) se retrouve identiquement dans les *Antiquités*, XIV, 10, 5. Pour terminer, mentionnons encore le passage de x, 34 : « Que toutes les fêtes et les sabbats, les néoménies, les jours solennels, et les trois jours avant les fêtes, et les trois jours après, soient pour tous les Juifs de mon royaume des jours de pleine liberté et immunité. » On pense aussitôt à l'ordonnance de l'empereur Auguste au sujet des Juifs d'Ionie, prescrivant expressément qu'aucun Juif ne soit cité en justice le sabbat et la veille du sabbat à partir de la neuvième heure (*Antiquités*, XVI, 6, 2). Cette disposition est précédée de cette remarque : καθὼς ἐχρῶντο ἐπὶ Ὑρκανοῦ ἀρχιερέως θεοῦ ὑψίστου, c'est-à-dire, comme il est dit immédiatement avant, que les Juifs continuèrent à jouir de tous les droits qui leur avaient été concédés par César. Il est donc clair que César a aussi tenu compte, dans son ordonnance, des fêtes des Juifs et que la lettre du roi Démétrius qui se réfère à ce privilège appartient à l'époque de César. Ceci admis, il en résulte une autre conséquence pour fixer l'époque de cette particularité, mentionnée par Josèphe (*Contre Apion*, II, 4), qu'Alexandre le Grand, en récompense de la vaillance et de la fidélité des Juifs, exempta d'impôts le territoire de Samarie. On chercherait vainement dans toute l'histoire d'Alexandre une occasion où se seraient révélées ces qualités des Juifs, à moins d'admettre qu'ils les ont manifestées sous les yeux de ses fonctionnaires lorsque Andromaque, préfet de Syrie en Samarie, fut brûlé vif (Quinte-Curce, IV, 8; Eusèbe, *Chronique*, II, 114; Schürer, II, 108), ce qui est plus qu'invraisemblable. Or, nous avons vu qu'effectivement César accorda au territoire samaritain l'exemption des impôts, et que cette mesure fut provoquée par la fidélité et la vaillance des Juifs durant la campagne d'Egypte. Il devient donc manifeste que par Alexandre il faut entendre César.

Josèphe raconte aussi (*Contre Apion*, II, 4, § 35 ; *Antiquités*, XIX, 5, 2) qu'Alexandre conféra les droits de citoyen aux Juifs d'Alexandrie, lors de la fondation de la ville. Malgré les doutes exprimés à ce sujet, ce détail doit être vrai, mais il faut noter cependant que ce fut César qui confirma les Juifs d'Alexandrie

dans la possession des droits de citoyen (*Antiquités*, XIV, 10, 1 ; *Contre Apion*, II, 4). Il résulte de toutes ces considérations que, pour l'exposé des faveurs attribuées à Alexandre le Grand et à Démétrius Ier, ce sont les ordonnances de César qui ont servi de base. Il paraît alors tout naturel qu'Alexandre, dans l'histoire de Josèphe, ainsi que la lettre de Démétrius engagent les Juifs à entrer dans l'armée avec la promesse qu'ils pourront observer les lois de leurs pères comme soldats. Car cette invitation a pu effectivement leur avoir été adressée par César, à la suite des renseignements favorables sur les services rendus par eux dans la campagne d'Egypte. Pour terminer, remarquons encore que ces éléments ont dû être utilisés, pour l'histoire d'Alexandre, immédiatement après l'expédition de César en Egypte, alors que l'auteur pouvait compter sur l'impression produite par les événements pour trouver créance auprès du lecteur.

Il reste pourtant à examiner si le récit des rapports de Sanballat avec Alexandre le Grand, dont nous avons dit qu'il a précédé le récit juif concernant Jaddua et l'a influencé, correspond à l'époque indiquée. Nous avons vu que ce récit se borne, en grande partie, à placer des événements réels qui se sont passés sous Néhémie à l'époque d'Alexandre, et que, sauf les rapports de Sanballat avec Alexandre, il n'ajoute rien qui trahisse les traces d'une époque postérieure ; il ne contient donc, en somme, rien qui contredise ni qui corrobore notre hypothèse. Seul le fait d'insister sur ce détail historique que le premier grand-prêtre du temple de Garizim était le frère de Jaddua, détail qui est, en tout cas, étrange dans la relation d'un Samaritain, pourrait peut-être servir d'indice pour prouver que le grand-prêtre de Jérusalem jouissait chez les Alexandrins d'une considération si haute, que les Samaritains eux-mêmes, qui étaient les adversaires du temple de Jérusalem, jugèrent à propos de faire ressortir leur parenté. Ce détail pourrait aussi s'appliquer à Jonathan le Hasmonéen, qui fut comblé d'honneurs par le gendre du roi d'Egypte, Ptolémée VI Philométor, le roi Alexandre Balas, et cela en présence de ce dernier, à Ptolémaïs (I Macch., x, 57-65). Mais ces honneurs ne pouvaient guère produire une impression profonde sur les Egyptiens. Hyrcan Ier, qui régnait lorsque Ptolémée Physcon s'immisça dans les affaires syriennes, n'accomplit aucun exploit qui ait pu porter sa renommée à Alexandrie, et il était certainement haï des Samaritains à cause de la destruction du temple de Garizim. Nous ne connaissons non plus aucun exploit d'Alexandre Jannée qui pût lui conquérir l'admiration des Samaritains mêmes. Nous sommes donc amené encore à Hyrcan II, comme dans notre démonstration précédente, pour

l'époque de la composition de la relation juive sur Alexandre. Il n'est pas facile d'indiquer la raison qui provoqua alors la composition du récit relatif à la fondation du sanctuaire samaritain. Peut-être l'apparition de soldats du grand-prêtre juif sur le territoire égyptien éveilla-t-elle l'intérêt de la population pour les Juifs et Jérusalem, et l'écrivain samaritain profita-t-il de ces dispositions favorables pour placer aussi au premier plan le temple de Sichem[1].

IV

LES SAMARITAINS ÉVINCÉS PAR ALEXANDRE.

J'ai négligé jusqu'ici le dernier chapitre de l'histoire d'Alexandre (*Antiquités*, XI, 8, 6), qui raconte les rapports ultérieurs des Samaritains avec ce roi, parce qu'à première vue, on s'aperçoit qu'il se distingue des parties étudiées jusqu'à présent. Il parle du rejet de la demande que les Samaritains avaient formulée pour être exemptés des impôts, eux aussi, pendant l'année sabbatique et, de plus, il mentionne la promesse, faite par Alexandre, d'aller visiter plus tard leur temple. Ce n'est pas seulement l'attitude réservée du roi, mais une série d'autres particularités qui établissent une sérieuse différence entre ce chapitre et les précédents. Les Samaritains ont pour capitale Sichem, qui est habitée par des dissidents juifs. Plus haut, la ville de Samarie était le théâtre de l'action, parce que Sanballat y habitait ; la montagne de Garizim était l'emplacement du nouveau temple ; Sichem n'était pas même mentionnée, et même Sanballat, dans les promesses qu'il prodiguait à Manassé, ne parlait pas de la promotion de Sichem au rang de capitale. En outre, d'après le récit de 8, 2-4, il ne s'était écoulé que peu de mois depuis la rencontre de Sanballat avec Alexandre, puisque celui-ci accorda la permission de bâtir le temple au début du siège de Tyr ; ici, au contraire, il est déjà question de la capitale des Samaritains et le roi est invité à aller visiter leur sanctuaire. En supposant même qu'on y eût travaillé pendant les sept mois du siège de Tyr et les deux mois du siège de Gaza, malgré toute la hâte déployée, les travaux n'auraient pu être avancés au point

[1] Il semble que les Samaritains combattirent aux côtés des Egyptiens contre César ; c'est là un point sur lequel nous reviendrons. Cf. *Antiquités*, XIV, 8, 1, 2; *Bellum*, I, 9, 3-5.

qu'on eût pu inviter Alexandre à visiter le temple. D'ailleurs, n'aurait-on pas rappelé, dans la demande qui lui était adressée, ce détail important que c'était le sanctuaire bâti avec son autorisation en récompense des services rendus? Ces considérations suffisent pour prouver que ce paragraphe ne peut émaner des mêmes auteurs que le récit concernant Sanballat; il n'en est pas non plus la suite, puisqu'il ne tient pas compte de ce qui précède. Un examen plus approfondi des détails montre que, dans ce paragraphe, l'auteur n'a pas une idée claire de la direction des marches d'Alexandre. Car les Samaritains l'invitent devant Jérusalem à se rendre à Sichem; on devrait donc penser qu'il marcherait vers le Nord. Il promet de venir les voir à son retour; il est donc sur le point de se rendre en Egypte. A moins que le narrateur n'ait cru possible qu'Alexandre fît le voyage de Sichem, par égard pour les Samaritains, comme il avait entrepris un voyage dangereux pour se rendre au sanctuaire d'Ammon en Egypte. Il manque aussi de précision quand il dit qu'Alexandre se rendit de Jérusalem dans des villes voisines, où il fut accueilli avec enthousiasme. On ne peut savoir facilement à quelles villes l'auteur a pensé si vraiment Alexandre, comme nous le savons par l'histoire, s'est dirigé vers l'Egypte. Peut-être veut-il parler des villes de la côte ; mais Alexandre les avait déjà visitées. On ne rencontre pas chez lui la connaissance des événements telle qu'on la trouve dans le récit touchant Sanballat. La différence des deux relations se trouve donc aussi confirmée par ce point-là.

L'auteur ne peut non plus être un Samaritain. En effet, un Samaritain n'eût pas traité les adeptes du temple de Sichem comme des dissidents ; il aurait passé sous silence ou, du moins, atténué le refus qui leur fut opposé. En ne tenant même nul compte de la remarque concernant l'indication étrange et peu certaine de leur origine, et qui émane certainement de Josèphe lui-même (§ 341), et en ne relevant pas plusieurs traits ayant la même origine, nous devons pourtant reconnaître que le ton d'animosité contre les Samaritains qui règne dans tout le récit, et qui rappelle *Antiquités*, XII, 5, 5, fait croire que celui-ci est de source juive.

On ne peut établir facilement dans quels rapports ce chapitre se trouve avec la relation qui le précède immédiatement et qui parle de Jaddua. Il fait bien allusion à la dispense des impôts accordée pour l'année sabbatique et à la visite d'Alexandre au temple de Jérusalem, mais rien ne montre que l'auteur a tiré ces indications de notre récit. Il en est de même de l'allusion concernant les soldats de Sanballat amenés à Alexandre et l'histoire de Sanballat

qui précède. Peut-être avait-il, pour les rapports de Sanballat et des Juifs avec Alexandre, une autre relation dans laquelle on établissait une démarcation sévère entre les Sichémites, qui étaient absolument inconnus à Alexandre, et le peuple de Sanballat, qui s'était déjà rapproché de ce prince. Il arrangea ces éléments pour attaquer les Samaritains, après que ceux-ci, par suite de leur attitude souvent hésitante vis-à-vis des Juifs d'Egypte, avaient mérité le reproche de manquer de caractère, attitude qui, dans notre récit, leur est imputée comme datant d'une époque plus reculée.

La dernière phrase de la relation : « Alexandre ordonna aux soldats de Sanballat de le suivre en Egypte, où il voulait leur concéder des terres; il leur en donna bientôt en Thébaïde, où il leur confia la garde du pays », contraste, sous deux rapports, très favorablement avec le contexte. Tandis que celui-ci ne donne aucune indication précise sur Alexandre ou les Samaritains, nous voyons ici clairement que le roi est sur le point de se rendre en Egypte et que l'auteur est au courant des dispositions prises par lui dans ce pays[1]. Cette particularité suffit pour que nous séparions cette phrase du paragraphe 8, 6, comme élément étranger et que nous la rattachions à la relation qui montre la même connaissance de l'histoire d'Alexandre. C'est la relation du Samaritain sur Sanballat dans 8, 4, où cette phrase doit, d'ailleurs, se placer en raison de son contenu, car elle suppose l'antériorité du récit relatif aux soldats que Sanballat a amenés auprès d'Alexandre. Comme nous avons vu que l'auteur mérite créance, nous avons là une indication digne de foi qui prouve que le fondateur d'Alexandrie avait déjà établi des soldats du district de Samarie en Egypte, ce que les Samaritains de ce pays rappelaient avec fierté. Les Juifs, désireux de pouvoir se vanter également devant les Alexandrins d'un séjour très ancien, afin de ne le céder en rien aux Samaritains, relevèrent aussi le fait qu'ils avaient été transplantés par Alexandre dans la capitale et établis, en quelque sorte, comme gardiens du pays (*Aristée*, éd. Schmidt, p. 20; *Contre Apion*, II, 4; *Antiquités*, XII, 1, 1).

Pour pouvoir déterminer l'époque de la composition de ce dernier paragraphe, il faudrait établir quand les Samaritains eurent l'occasion de se rattacher à une autre origine que celle qui leur était attribuée. Il me paraît très invraisemblable que cette indication se rapporte à des événements arrivés en Palestine, car le passage des

[1] Voir Lumbroso, *L'Egitto dei Greci* (1895), p. 81 et suiv.; cf *Philologus*, LVI, 1897, p. 193 et suiv.

Antiquités, XII, 5, 5, où, devant Antiochus IV Epiphane, ils se déclarèrent d'origine sidonienne, doit préalablement être examiné en ce qui concerne sa valeur historique. Ce passage, comme celui que nous avons, ne prouve qu'une chose, c'est que, devant un roi qui les prenait pour des Juifs, ils se déclarèrent Sidoniens. Ceci a pu se passer en Egypte, mais nous ne savons à quelle occasion. M. Willrich (p. 10), pour expliquer le reste de notre histoire, « cherche dans les rapports des Juifs avec les Samaritains une situation qui, aggravant les querelles et les contestations habituelles, provoqua un danger sérieux de la part d'une puissance étrangère, mais qui, finalement, se dissipa », et il la trouve dans *Antiquités*, XX, 6, 1 et s., où on raconte la querelle des Juifs et des Samaritains sous le procurateur Cumanus, en l'an 52 après J.-C. Inutile de réfuter cette hypothèse, qui n'a en sa faveur aucune apparence de preuve, quoique M. Willrich dise que les événements qui eurent lieu sous Cumanus se reflètent *clairement* dans la relation sur Alexandre. S'il est vrai, comme nous le supposons, qu'en faisant le portrait d'Alexandre, l'auteur a pris César pour modèle, la dernière partie du chapitre dans Josèphe, d'après notre hypothèse, pourrait être attribuée à peu près à la même époque, sans qu'on puisse dire à ce sujet quelque chose de précis.

Résumons maintenant brièvement les résultats de notre étude. La relation de Josèphe sur le séjour d'Alexandre en Palestine et ses rapports avec les Samaritains et les Juifs est composée de trois parties différentes, qui peuvent facilement être séparées l'une de l'autre, parce qu'elles sont, en grande partie, juxtaposées. Il en est deux qui sont d'origine juive, la troisième est samaritaine. La première traitait des Samaritains, la seconde des Juifs, sans tenir compte de leurs voisins du même pays ; la troisième est hostile aux Samaritains et rapporte avec une joie maligne le refus qui fut opposé à ceux-ci par Alexandre. La première relation juive est probablement une réponse à celle des Samaritains, qui, pour une raison quelconque, voulaient montrer aux Alexandrins, en rattachant à l'histoire du Sanballat de la Bible des détails, d'ailleurs exacts, sur la lutte de Darius avec Alexandre, que le temple de Garizim devait son origine à Alexandre le Grand. Le récit juif fut composé immédiatement après l'expédition de César en Egypte et attribue les nombreuses marques de bienveillance de ce prince à Alexandre ; il est donc sans valeur pour l'époque plus reculée. Le récit samaritain et la seconde relation juive pourraient aussi être de cette époque. On ne peut déterminer si l'assemblage a été fait

par Josèphe ou s'il existait avant lui. En tout cas, l'historien a ajouté beaucoup de détails concernant les expéditions d'Alexandre et les Samaritains. Les renseignements qu'il donne nous permettent de jeter un regard sur les rapports entre Juifs et Samaritains en Egypte et sur le laboratoire littéraire des Judéo-hellénistes du milieu du Ier siècle avant l'ère chrétienne. Cette connaissance sera plus complète si l'on parvient encore à présenter sous leur véritable jour d'autres productions de la polémique qui eut lieu entre les deux races.

Vienne, le 27 décembre 1897.

ADOLPHE BUCHLER.

LE

TRAITÉ TALMUDIQUE « DÉRÉCH ÉRÉÇ »

I

CARACTÈRE DU TRAITÉ.

Parmi les traités du Talmud appelés « les petits traités », le traité *Dérèch Eréç* [1], en raison de son contenu entièrement consacré à l'éthique, tient une place prééminente. Bien qu'à vrai dire, il n'appartienne pas à la Mischna, il a pourtant ce caractère commun avec la Mischna qu'il est écrit en hébreu pur et est divisé également en *Perakim*, chapitres. Cela explique aussi qu'il soit souvent appelé *Mischna* par les anciens et ait pour eux la valeur de la Mischna [2]. Il était aussi considéré à l'égal de la Mischna en ce sens qu'on y ajouta, comme à celle-ci, des explications, qu'on peut appeler avec raison *Talmud* ou *Guemara* [3]. Un ouvrage d'un genre littéraire apparenté de très près au D. E., le traité *Kalla*, a été, en effet, publié récemment avec des additions qui sont désignées dans le manuscrit comme *baraïta*,

[1] Nous désignerons ce traité par les lettres D. E. ; *Dérèch Eréç Rabba*, par D. E. R., *Dérèch Eréç Zouta*, par D. E. Z., ou le premier par R. et le second par Z.

[2] Cette question est traitée à fond par M. Schechter dans l'Introduction (p. VII) de son édition des *Abot di R. Nathan* (Vienne, 1887). — *Ibid.*, p. XI, la dénomination פרק דרך ארץ est citée d'après le ms. 15299 du British Museum. Dans j. *Sabbat*, 8 *a*, דתני בדה"א. Dans *Berach.*, 4 *a*, il y a la formule דאמר מר ; de même *Houllin*, 91 *a*, pour la phrase המהלך לימין רבו (Z., IV), cela paraît faire une distinction.

[3] Luzzatto, כרם חמד, VII. 216, d'après un ms. du Nord de l'Afrique. Dans ce ms. il y a aussi הלכות דרך ארץ, cf. *Berach.*, 22 *b* : שנה לנו פרק אחד בהלכות ד"א, *Kalla*, éd. Coronel, 15 *b*. La situation de notre traité par rapport à celui de D. E. mentionné dans le Talmud n'est pas tout à fait claire. Dans *Die jüdische Litteratur* de MM. Winter et Wünsche (I, 631), notre D. E. est défini « l'amplification des הלכות ד"א du Talmud ».

mais qui, au fond, ne sont autre chose que la *guemara* sur la partie tannaïtique du livre[1]. L'expression de *baraïta* (בריתא) ne convient mieux pour ces additions que parce qu'elles sont brèves et serrées, comme la Mischna elle-même, et qu'au lieu de longues discussions, comme celles qui sont habituelles dans le Talmud babylonien, celles-ci se meuvent dans le cadre étroit de l'*interprétation*. Les additions que nous possédons effectivement sur D. E. R., dans le traité mentionné de *Kalla*, et que nous ne connaissons que partiellement sur D. E. Z., ont tout à fait le même caractère que la *guemara* du Talmud de Jérusalem. Par un hasard remarquable, la dénomination *baraïta*[2] se trouve aussi pour la *guemara* de ce Talmud. Dans le texte de D. E., qui est maintenant sous nos yeux, la *guemara* paraît être fondue avec la Mischna — si on peut s'exprimer ainsi — ou avec le texte, et cela de telle sorte que le texte original ne peut plus en être distingué. Dans le cours de cette étude, nous tâcherons de rétablir le texte original de D. E., en éliminant les additions ou la *guemara*[3].

II

DIVISION DU TRAITÉ.

La division usitée dans les éditions du Talmud pour notre traité — דרך ארץ זוטא et דרך ארץ רבה — est évidemment analogue à celle de אליהו זוטא et אליהו רבא[4], mais elle ne semble pourtant pas être

[1] *Commentarios quinque*, edidit Nathan Coronel, Vienne, 1864. Cf. Introduction, p. VIII : הרבה דברים ממסכת דרך ארץ ''' כדרך הגמרא. Dans l'édition Coronel, ces additions sont désignées par בריתא, par exemple פרק שני, avec l'assertion de R. Juda; puis vient le commentaire (baraïta, guemara). D'après cela, le texte de מסכת כלה, dans les éditions ordinaires, est pour ainsi dire la Mischna, à laquelle se rapporte l'édition Coronel comme guemara. Ce rapport a été supprimé dans l'édition Romm, de Vilna, et remplacé par une indication erronée, car ici, outre le texte (Mischna) et les additions, on fait encore une distinction entre גמרא et בריתא. Raschi, sur *Berach.*, 22 *a*, paraît faire une distinction ; דרכם של ת"ח est appelé par lui baraïta, l'autre morceau פרק; cette distinction convient, en effet, pour les deux traités.

[2] Dans le traité *Sabbat*, 17*d*, éd. Cracovie et Krotoschin, il est dit : באלו הארבעה פרקים שלפנינו לא מצאנו להם בריתות « Dans les quatre chapitres présents, nous n'avons pas trouvé de baraïtot s'y rapportant », où baraïta est évidemment l'équivalent de *guemara*. Cf. l'appendice sur *Nidda*.

[3] Dans le תלמוד תורה, ms., de R. Jacob ben Hananel, on cite, entre autres, comme sources (Neubauer, *Jewish Quarterly Review*, II, 334) : ד"א זוטא גמר ד"א רבה. D'après ce que nous avons dit, il n'est pas impossible que par גמר (lire גמרת = גמר') on ait voulu désigner la guemara de D. E.

[4] Les deux écrits se ressemblent aussi en ceci qu'ils sont déjà mentionnés tous les deux dans le Talmud.

primitive [1]. Le contenu n'explique nullement cette division, et les témoignages des anciens auteurs y sont formellement opposés. Ainsi, l'auteur du *Mahzor Vitry* ne connaît que la dénomination D. E. et ignore la division en R. et Z [2]. Par contre, l'auteur des *Halachot Guedolot* appelle précisément R. la partie que les éditions désignent par Z [3]. Il est donc impossible de considérer la division en R. et Z. comme authentique. En soi, la division en deux parties est vraisemblable, étant donné le caractère de ces deux parties, car elles se distinguent nettement par la langue et le plan; mais cette division a dû avoir lieu sous un autre nom.

Sous le rapport de l'étendue, Z. n'est inférieur que de peu à R. Cette circonstance ne peut donc avoir donné lieu à la dénomination *Zouta* « petite »; en ce qui concerne le contenu, la valeur de Z. est bien plus grande que celle de R. Les phrases de D. E. Z. sont plus brèves, plus nerveuses, plus expressives, et se rapprochent plus du genre de la *gnomé* et de l'épigramme, que celles du D. E. R.; en outre, on trouve dans ce dernier beaucoup de passages narratifs, qui sont, il est vrai, propres à illustrer les maximes et à mettre une certaine vivacité dans l'exposition, mais qui néanmoins s'insèrent fort bizarrement au milieu de sentences isolées et interrompent l'ensemble du texte. Par sa composition lâche et sa langue terne, D. E. R. ne peut avoir servi de modèle à la compilation de D. E. Z., si bien construit et si substantiel, de sorte que Z., par rapport à R., est antérieur, et non postérieur. D. E. Z. n'est donc ni un remaniement de R. ni un extrait de ce dernier; mais c'est plutôt une production littéraire indépendante, ayant un caractère particulier. Ce caractère spécial se manifeste dans le nom que ce petit ouvrage porte dans le *Mahzor Vitry* [4] : c'est l'ensemble des règles des docteurs (דרכן של תלמידי

[1] On sait que les dénominations de רבא et זוטא dans d'autres ouvrages, tels que *Sèder Olam*, *Pesikta*, etc. ne sont pas plus authentiques.

[2] *Mahzor Vitry*, éd. Horowitz (Berlin, 1893), p. 724. Zunz, *Gottesdienstliche Vorträge*, 2e éd., p. 94 *a*, fait la remarque que Nahmanide considérait probablement les deux D. E. comme *un seul* traité; voir son commentaire sur Nombres, xv, 31 : וראיתי בפרקי דרך ארץ « J'ai vu dans les Perakim de D. E. ». Je ne considère pas la preuve comme décisive, car פרקי ד"א peut aussi désigner les chapitres d'un *seul traité*; cf. ci-dessus, note 1. Des mots ריש מסכת ד"א, dans Tosafot *Yebamot*, 16 *b*, il ressort avec certitude que les Tosafot ne connaissaient qu'un seul D. E.

[3] הלכות גדולות, éd. Hildesheimer (Berlin, 1888), p. 644–652. La division est ici tout à fait spéciale. Les Perakim du milieu de notre Z., v-viii, se retrouvent ici sous le nom de ד"א זעירא en tête de la collection; c'est seulement ensuite que viennent les premiers chapitres sous le nom de D. E. R. Le ch. ix de Z. appartient aussi à cette partie.

[4] Les mots דרכן של תלמידי חכמים « Règles des rabbins » semblent peu convenir comme titre d'un ouvrage, et il doit être difficile de trouver une analogie à

חכמים). A l'époque talmudique, les rabbins avaient adopté une manière de vivre qui les mettait fort peu en contact avec les gens non cultivés ; ils formaient, en quelque sorte, une classe particulière de la société. Ainsi se développèrent des règles de bienséance, des habitudes, des mœurs et des vues spéciales, et il est hors de doute que D. E. Z. était destiné en première ligne à cette classe sociale [1]. Dans les écoles populeuses de Palestine et de Babylonie, qui étaient plutôt des sociétés savantes que des établissements d'instruction, il dut se former dans le commerce journalier de leurs membres un genre de vie spécial. On établit probablement des règles sur la manière dont les élèves devaient se comporter vis-à-vis des chefs de l'école, les disciples vis-à-vis de leurs condisciples, les docteurs vis-à-vis de leurs collègues et du public. Il y eut là quelque chose d'analogue aux règles des couvents et des universités du moyen âge. Ce serait juger faussement la collection du D. E. Z., que de perdre de vue le fait que la collection était destinée à ceux qui sont versés dans les Ecritures. Le genre de vie spécial des savants en société, tel qu'il nous est présenté dans ce petit traité, dura, comme on sait, plusieurs siècles, en Palestine, et il est naturel que ces règles et sentences n'aient pas eu besoin d'être formulées à nouveau, mais qu'il ait suffi de les rassembler et de les compléter. Plus tard, on considéra ces règles destinées uniquement aux savants comme étant également obligatoires pour toute la communauté, procédé qui, comme on sait, s'est souvent renouvelé dans le judaïsme et qui lui fait honneur. On voulait aussi posséder pour les autres règles de vie un recueil dans lequel les sentences disséminées dans le Talmud et le Midrasch seraient présentées au peuple sous une forme plus facile à comprendre. La formation de D. E. R. est donc *postérieure* à celle de Z.; Z. est le modèle et R. l'imitation, et non le contraire, comme le croit Zunz, *l. c.* [2] De

ce cas. Qu'on songe toutefois que ce ne sont que quelques courts chapitres qui portent cette suscription, et non un gros ouvrage.

[1] On peut aussi prouver ce point par divers détails : I, au début : דרכן של תלמידי חכמים « l'usage des docteurs » ; cf. דרכן של בני אדם « l'usage populaire », dans R., XI, vers la fin ; III, vers la fin : חמש עשרה מדות נאמרו בתלמיד חכם « quinze règles ont été dites au sujet des docteurs » ; IV, au début : תלמידי חכמים נאים בחבורה « les docteurs excellents en confrérie » ; V, au début : כל שהוא תלמיד חכם « celui qui est docteur » ; VI, au début : ארבעה דברים גנאי לתלמידים « quatre choses sont honteuses pour les disciples » ; VII, au début : les qualités du גולם « sot » et du חכם « sage » ; immédiatement après, ת״ח צריך שיהא « le docteur doit être... » ; VIII : כל ת״ח « tout docteur... » Pareillement en beaucoup d'autres passages, mais, comme on le voit, le plus souvent en tête des chapitres, ce qui indique, avec une clarté suffisante, le but des règles. Ce trait caractéristique manque dans D. E. R.

[2] A. J. Tawrogi, *Der talmudische Tractat Derech Erez Sutta*, Kœnigsberg, 1885,

cette manière, on s'explique pourquoi, dans D. E. R., des passages entiers proviennent de la Mischna *Abot* et des *Abot di Rabbi Nathan* : comme il s'agissait de faire un recueil *pour le peuple*, le principal sujet d'enseignement ne pouvait naturellement consister qu'en règles de bienséance ou en règles de morale ; comme on avait déjà un recueil de règles de morale, il est naturel que celui-ci ait servi de modèle et même de source. Par là se montre une différence essentielle entre D. E. Z. et R. : Z. contient principalement des règles de bienséance, R. des règles de morale ; Z. était destiné originairement aux cercles savants, R., à la foule. Nous avons ainsi dans les deux traités de D. E. deux collections différentes qui diffèrent visiblement par l'époque de leur formation, leur but, leur contenu et leur structure.

Chacun de ces traités se divise en plusieurs chapitres. Dans les éditions ordinaires du Talmud, R. embrasse les chapitres I-XI, Z. I-X, sans compter le פרק השלום « chapitre de la paix », qui y a été ajouté. La numérotation des chapitres n'est pas une tradition établie avec certitude. La différence tient, en premier lieu, à ce que les deux traités n'avaient pas toujours la même étendue. Ainsi, il a été déjà souvent remarqué par les anciens auteurs, par exemple par Raschi (sur *Berakhot*, 22 *a*), que R. commence par le chapitre de Ben Azaï, qui, dans les éditions actuelles du Talmud, est le III^e^ ; en outre, dans Z., après le chapitre IV, il est dit que les chapitres suivants proviennent du *Mahzor Vitry* (chapitres V-VIII) ; pour les deux chapitres qui suivent dans Z. (n^os^ IX et X), toute indication relative aux sources fait défaut[1]. Dans le texte de Z. que nous avons sous les yeux, les diverses phases de sa formation sont encore clairement reconnaissables : les chapitres I-IV forment un groupe à part et ont une conclusion évidente dans ces mots דברי אלה התריתי לפניך[2] « j'ai exposé devant

dit, dans son Introduction, p. III, (note 1) : « Pour ce chapitre (ch. IX de Z.), il semble que le 4^e^ chapitre de la 1^re^ collection a servi de modèle. Les mots du début sont empruntés au 1^er^ chapitre de la 1^re^ collection ». — Cette assertion est erronée. La priorité appartient à Z. et non à R. Z. ne saurait être considéré comme postérieur à R. que si les dénominations de רבה et זוטא étaient authentiques, ce qui n'est pas le cas.

[1] Voir le מסכת דרך ארץ זוטא, avec les commentaires דרך חיים et ארחות חיים et les notes de Elia Wilna, édité par J. E. Landau (Wilna, 1872, Introduction, p. 3. héb.) : « Je ne sais pas d'où les chapitres IX et X proviennent. Si c'est d'un D. E. *antérieur* à l'époque du *Mahzor Vitry*, comment des chapitres du *Mahzor Vitry* ont-ils pu s'y introduire *au milieu des autres* ; si D. E. finissait primitivement au ch. IV, que viennent faire ici les chap. IX et X » ? Par la publication du *Mahzor Vitry*, nous savons maintenant que les chapitres en question n'y sont pas intercalés, car dans *Mahzor Vitry* et *Halachot Guedolot*, le chap. IX suit le chap. IV.

[2] Ces mots manquent dans *Mahzor Vitry*.

toi ces idées » ; le groupe v-viii n'est désigné qu'au commencement par les mots מי שהוא תלמיד חכם « celui qui est docteur » comme un écrit spécial et, à la fin, il n'y a aucune indication. Le fait que le chapitre ix, qui suit, forme un petit ouvrage à part, ressort de la circonstance qu'il porte en tête le nom de R. Eliézer ha-Kappar et ressemble en cela au « chapitre de Ben Azaï » dans R., qui, comme nous l'avons déjà remarqué, forme le commencement du R. primitif; le chapitre x qui suit commence par les mots « R. Schimon b. Yohaï » et forme un petit ouvrage spécial. Tous les autres chapitres commencent par une sentence anonyme [1]. Nous pouvons donc dresser le tableau suivant des deux traités [2] :

1 Règles des savants (דרכן של תלמידי חכמים), Z., i-iv.
2 Règles de bienséance pour les savants, Z., v-viii (d'après *Mahzor Vitry*) [3].
3 Chapitre de R. Eliézer ha-Kappar, Z., ix.
4 Chapitre de R. Schimon ben Yohaï, Z., x [4].
5 Les chapitres de *Kalla*, R., i [5].
6 Le chapitre des méchants (הצדוקין), R., ii.
7 Chapitre de Ben Azzaï, R., iii.
8 *Pirkè Leolam* (לעולם), R., iv-v.
9 פרק הנכנס, n° 1, R., vi-vii.
10 פרק הנכנס, n° 2, R., viii-ix.
11 פרק הנכנס, n° 3, R., x-xi.

L'analyse de R. n'a pas encore été faite jusqu'ici à ma connaissance, aussi ne sera-t-il pas superflu de la donner en détail. On a reconnu depuis longtemps que les deux premiers chapitres ne

[1] Le פרק השלום commence par אמר ר' יהושע בן לוי ; mais ce chapitre n'est jamais compté avec D. E.

[2] Comme les anciens ignoraient la différence entre רבא et זוטא, ainsi que je l'ai déjà dit, je laisse cette dénomination en dehors de cette division et je ne parle que de D. E. en général.

[3] Dans ce groupe il n'y a que des règles de bienséance ; dans le 1er groupe on ne trouve que des prescriptions morales. Par analogie avec דרכן של ת"ח on pourrait appeler ce second groupe מי שהוא תלמיד חכם. Si on élimine ce groupe, n° 3 se rattache à n° 1 et nous avons alors le même système que dans *Mahzor Vitry*, car *Pérek R. Eliézer ha-Kappar* doit être compté avec דרכן.

[4] Il est à remarquer que 3 et 4 en *un seul chapitre* sont au moins aussi grands que deux ou trois chapitres du groupe 1 et 2.

[5] C'est-à-dire des chapitres qui appartiennent à vrai dire au traité de *Kalla* ; voir plus bas. D'après le contenu, le premier Pérek est un petit traité sur la pudeur (mais non le 2e, comme on le soutient dans Winter-Wünsche, *l. c.*, p. 630, dans la note); le 2e Pérek pourrait porter la suscription : « Des vicieux et des vertueux » ou רולבין ונעלבין.

font pas partie du contenu primitif du D. E. R., et cela résulte aussi des indications des anciens auteurs. Mais le fait qu'ils appartiendraient au traité de *Kalla*, quoique les modernes le soutiennent généralement [1], n'est pas prouvé historiquement [2]. On ne peut attribuer à *Kalla* que le premier chapitre ; le second a un thème tout différent. Sans doute, on pourrait admettre que *Kalla* se terminait par des règles de morale générale, comme c'est le cas de beaucoup de traités de la Mischna (par exemple *Maccot*), et considérer tout le traité D. E. R. comme faisant partie de *Kalla*, comme dans l'éd. Coronel. Mais au petit traité de *Kalla* un grand appendice comme le chapitre הצדוקין (ch. II de D. E. R.) ne saurait convenir. Voici comment je m'explique l'addition de grands chapitres de morale dans *Kalla* [3]. L'idée de דרך ארץ, qui, comme nous le verrons plus loin, est aussi appliquée aux relations conjugales, a été prise dans le sens le plus étendu, et toute la série de ces petits traités, savoir כלה, דרכן של תלמידי חכמים et le plus petit דרך ארץ, a été désignée du nom collectif דרך ארץ ; le chapitre כלה se distinguait de ce groupe comme דרכן, בן עזאי et השלום du D. E. actuel. Dans ce groupe il faudrait donc distinguer : 1° *Kalla*, le chapitre ainsi nommé actuellement avec le chapitre המקדש (= D. E. R., I), qui n'a été séparé du premier que parce qu'il n'y est plus question de la nouvelle épousée, mais de la femme en général ; — 2° le chapitre הצדוקים, qui manque dans *Kalla*, éd. Coronel, mais qui devait pourtant former une partie ancienne de cette série, puisque dans *Abot di R. Nathan* [4] il s'en trouve aussi un fragment, ainsi que dans *Eliyahou Rabba* [5], où l'on voit que la version de D. E. R. est primitive [6] ; — 3° בן עזאי jusqu'à la fin du D. E. R. actuel ; — 4° דרכן של תלמידי חכמים, ch. I-IV de D. E. Z. ; — 5° le

[1] Goldberg, *Derech Erez Rabba* (Breslau, 1888) ; voir Winter-Wünsche, *l. c.*, p. 646.

[2] Pour le second chapitre (הצדוקים), il est prouvé, au contraire, par l'éd. Coronel qu'il ne fait pas partie de *Kalla*, car ce chapitre manque dans l'édition Coronel.

[3] Déjà R. Elia Wilna a rattaché המקדש et הצדוקים à *Kalla*. Dans l'édition Coronel, ce qu'on peut appeler D. E. forme deux tiers de l'ouvrage, du chap. III à la fin, p. 6 *a*-19 *a*.

[4] Version II, ch. xxxv, p. 43 de l'éd. Schechter.

[5] L'édition de תנא דבי אליהו, dont je me sers, est imprimée à Lemberg, 1869 ; elle n'a pas de pagination et a une mauvaise division des chapitres ; de là vient que mes citations sont quelque peu embarrassées. Le passage visé ici se trouve dans *Eliyahou Rabba*, ch. xv, paragraphe 2, au milieu.

[6] Le mot difficile זחתנין, remplacé dans *Eliyahou Rabba* par נהנתין (dérivé de הנאה), ne se trouve pas dans *Abot di R. Nathan*. La transition pour passer aux gens vertueux (הנעלבין ואינן עולבין) est développée ainsi dans *Eliyahou Rabba* : אבל מי שהן עלובין ואינן עולבין.

reste de D. E. Z. ; — 6° Pérek R. Eliézer ; — 7° Pérek R. Schimon ; — 8° פרק השלום.

Ne voulant m'occuper ici que des deux D. E., je laisse de côté le traité de *Kalla* et je commence l'analyse de D. E. R. par le Pérek המקדש (n° 5 de notre tableau). Sauf quelques phrases [1], rien dans ce chapitre ne prouve qu'il fit partie de *Kalla*, mais son contenu permet néanmoins de l'appeler le chapitre *Kalla* du traité D. E.

Le chapitre sur les impies (הצדוקים), par son contenu et sa structure, a tout l'air d'un ouvrage indépendant, quoiqu'il y manque une introduction et une conclusion. Ce qui distingue ce chapitre de tous les autres du traité, c'est la symétrie de composition, l'emploi de versets bibliques après chaque sentence et le groupement de certaines catégories de gens vicieux et de vertueux. Vicieux et vertueux se subdivisent respectivement en douze groupes :

Vicieux : 1° הצדוקים והמסורות והרשעים והחנפים והאפיקורסים [2], Job, XIII, 16 ; — 2° האמתנין (en tout 6 catégories), Psaumes, XXXVII, 17 [3] ; — 3° חורשים רע (4 catégories), Psaumes, XXXV, 6 ; — 4° מכין בסתר (4 catégories), Nombres, XVI, 33 ; — 5° עוצרי פירות (5), Amos, VIII, 7 [4] ; — 6° החנפים d'après la correction de R. Elia Wilna [5], avec 3 catégories (Les éditions qui ont les mots ואלו שאין מורישין, etc. interrompent la composition, qui est excellente, et y introduisent un élément hétérogène), Job, XIII, 16 (comme au n° 1), et Psaumes, CI, 7 ; — 7° ההוגים כיונים (d'après la correction d'Elia Wilna [6], avec 5 catégories), Ps., XXXVI, 12 ; — 8° מחללי שם שמים (4), Ps., IX, 18, et Ecclés., I, 15 ; — 9° גסי הרוח (5), Malachie, III, 19 ; — 10° המשיא אשה לבנו הקטן (3), Deut., XXIX, 19 ; — 11° הגבאין (4), Ezéch., XXVII, 27 ; — 12° השוקד על שותפו (5), Jérémie, XVII, 10.

[1] En tout, environ trois phrases : אל תהי פרוץ בנדרים, ensuite וכל מי שיש בו בושת פנים לו ואינו זז ממנו et כל הרואה דבר ערוה באינו זז ממנו. Dans *Kalla* proprement dit (éd. Coronel, 1 *b*) l'expression דרך ארץ n'apparaît qu'une fois. Cf. דרך בנות ישראל dans *Nombres rabba*, ch. IX, 16 ; l'expression manque dans *Sifrè*, Nombres, § 11, et *Ketoubot*, 72 *a*.

[2] Sur הרשעים, voir mes remarques dans *Jewish Quarterly Review*, IX, 515.

[3] Cette phrase est remarquable par ses expressions relativement difficiles. האמתנין est bien expliqué par *Rosch Haschana*, 17 *a*, המשול אומה יתירה על הצבור. Au lieu de גפתנין, Yabez lit, avec raison, גיותנין. L'expression זחתנין est une expression isolée et, pour cette raison même, tout à fait authentique.

[4] Au lieu de עוצרי, il y a dans *Baba Batra*, 90 *b*, אוצרי, ce qui est plus exact. Dans שאלתות le passage est cité comme תנן, v. Zunz, *l. c.*, p. 117.

[5] Cependant dans ma classification je diffère quelque peu d'Elia Wilna.

[6] Dans les éditions והצדוקין והמסורות והחנפות, presque comme le 1er morceau ; ההוגים כיונים se trouve dans les éditions au numéro suivant. A remarquer l'expression והמנמין, lisez והמהמין.

Vertueux : 1° הנעלבין ואין עולבים (4), Juges, v, 31 ; — 2° המאוסים בעיניהם (4), Is., xlix, 7 ; — 3° בעלי אמנה (4), Ps., ci, 6 ; — 4° האוהב את אשתו (4), Job, v, 24, 25 ; — 5° האוהב את שכניו (4), Isaïe, lviii, 9 ; — 6° המנדין המנהגין בצדק (4), Isaïe, lviii, 8 ; — 7° הדנין בצדק (4), Ps., lxxiii, 1 ; — 8° הנאנחין (4), Isaïe, lxi, 3 ; — 9° הרחמנין (5), Isaïe, iii, 10 ; — 10° העניים (5), Job, xxii, 28 ; — 11° העמילים בתורה (4), Proverbes, viii, 34 ; — 12° רודפי צדק (4), Nahum, i, 7.

En face de cette composition si claire, la partie suivante du chapitre offre un réel contraste. S'il était permis de parler d'un traité des הצדוקים, je désignerais la partie suivante, dans laquelle les mots בשביל ד' דברים sont répétés quatre fois dans des paragraphes de même grandeur, et qui se termine par une sentence de R. Dostaï b. Juda, comme un second chapitre, auquel on pourrait encore rattacher la phrase commençant par אין ישיבה למעלה. La dernière partie du chapitre pourrait être appelée le 3e Pérek ; il commence par האזינו השמים et parle de la majesté divine en des termes qui rappellent le style des ouvrages mystiques de l'époque des Gaonim [1]. Le traité הצדוקים est précisément un des פרקי דרך ארץ dont il a été parlé plus haut.

Le Pérek בן עזאי, qui forme le n° 7 de notre analyse, a dans les mots צאו והזהרו בהן שהלכות גדולות הן שנאמרו לו למשה בסיני une conclusion bien reconnaissable et doit être considéré comme un morceau spécial du D. E.

Viennent ensuite deux Perakim commençant tous deux par le mot לעולם. Ils contiennent des règles pour les savants et leurs disciples. Tous les deux chapitres sont illustrés par des versets bibliques et des contes édifiants et ont, en tout point, le même caractère. A la fin vient une sorte de conclusion : מכאן אמר ר' יהושע בן לוי לעולם יהיו כל בני אדם בעיניך כליסטים, etc. Le fait que cette phrase est placée à la tête d'un chapitre du traité de *Kalla*, éd. Coronel, p. 17 *a*, sous le nom de R. Josua b. Lévi, ne change rien à la chose, car dans ce traité de *Kalla* la plupart des phrases sont commentées spécialement et sont placées en cette qualité en

[1] Zunz, *l. c.*, appelle avec raison cette conclusion une agada étrangère ; p. 117, note *m*, il la désigne comme étant empruntée à une doctrine secrète. — Le premier morceau ארבעה דברים, à cause de נערה המאורסה et de משכב זכר, conviendrait mieux au פרק המקדש. Cependant on peut aussi établir la preuve qu'il fait partie de הצדוקים, car dans la phrase suivante on mentionne כוהבי פלסתר, etc., nom formé de deux mots, comme dans la 1re partie du chapitre. Dans le *Mahzor Vitry*, p. 727, le morceau האזינו n'est pas la fin du chapitre, mais est suivi sans interruption du contenu du Pérek בן עזאי. Le chapitre en question débute dans le *Mahzor* par les mots עשרים וארבעה דברים, morceau qui ne se trouve que dans le *Mahzor Vitry* et dont on n'a pas établi la source. Ce nombre est certainement le pendant du nombre de morceaux étudiés par nous. Il faut donc admettre que notre collection a été très abrégée dans le Talmud.

tête d'un chapitre. Je ne considère les deux morceaux commençant par לעולם comme un *seul* chapitre que parce qu'ils présentent une apparence d'identité. L'histoire concernant Schimon b. Antipatros (שמעון בן אנטיפאטרס), qui se trouve au chapitre VI du D. E. R., est placée dans *Kalla* éd. Coronel, p. 16 *b*, dans le Pérek אל יפטר, c'est-à-dire au Ve chapitre. Or, cette histoire de Schimon b. Antipatros est également citée dans Yohasin, éd. Filipowski, p. 21 *a*, d'après הלכות ד"א פרק ה'. Ceci prouve, non seulement que ce récit est dans nos éditions placé inexactement, mais encore que ce morceau fait partie du Pérek לעולם, qui est précisément caractérisé par l'insertion de pareilles historiettes.

Ensuite viennent trois chapitres que j'ai désignés plus haut par הנכנס nos 1, 2 et 3. Le motif de cette division est non seulement dans la répétition du même début, mais aussi dans l'indication d'une conclusion après chaque morceau. Dans הנכנס n° 1 (ch. VI et VII de R.), la dernière phrase est כללו של דבר, etc., ce qui est tout à fait convenable pour une finale (le ch. V de Z. se termine par les mêmes mots) ; dans הנכנס n° 2 (ch. VIII et IX), après un récit se trouve ce résumé שלוש נפשות נהרגו על דבר זה (dans Z., VIII, où cette histoire se trouve au milieu du chapitre, ces mots manquent) ; — la fin de הנכנס n° 3 se confond avec la conclusion de D. E. R. Le fait que dans la Mischna aussi deux ou trois chapitres qui se suivent peuvent avoir les mêmes noms est prouvé par les chapitres XV et XVI de *Yebamot*, qu'on désigne d'une épithète distinctive האשה שלום et האשה בהרא, ou par les deux השוכר (VI et VII) dans *Baba Mecia*, ou les trois המוכר (IV, V, VI) dans *Baba Batra*. Il faut, du reste, observer que dans les anciens temps, outre les trois Perakim הנכנס, il y en avait encore d'autres, car, à la fin du chapitre VIII de Z., il y a encore deux phrases (dans *Halachot Guedolot*, trois) avec הנכנס ne pouvant se rattacher à ce qui précède et devant, par conséquent, être considérées comme un Pérek spécial.

La division de ce traité en ses parties nous donne la meilleure preuve du peu d'unité que présente le traité de D. E. C'est une raison de plus pour rechercher la raison pour laquelle ces morceaux ont reçu le nom uniforme de D. E.

III

L'IDÉE DE דרך ארץ.

Dans le traité de D. E. même, l'expression ד"א ne se trouve qu'une fois, tant dans Z. que dans R. : חשוב מעשיך בד"א [1] (Z., III, comme seconde phrase du chapitre), expression qui ne s'emploie nulle part ailleurs dans toute la littérature rabbinique et qui fait partie du fond primitif du morceau דרכן של ת"ח. Quelle que soit l'importance de la sentence émise dans cette phrase, cette unique sentence ne suffit pourtant pas à expliquer le nom du traité. Dans R., v, la phrase אין זו ד"א אלא של חכם « ceci n'est l'usage que du savant » se lit aussi dans un morceau qui ne se trouve nulle part ailleurs. Cf. VII : חכם גדול אתה וד"א יש בידך « tu es un grand savant et tu as de l'usage », dans un morceau qui, sans aucun doute, fait partie de D. E. (voir plus bas). Il en est de même des mots : לבדוק אתכם אם יש בכם ד"א אם לאו « Il faut vous examiner pour voir si vous avez de l'usage ou non » (VIII). L'expression מנהג הבריות « usage mondain » (Z., v, fin; cf. R., VII, fin) n'est pas tellement significative au point de vue du contenu du traité qu'elle puisse expliquer le nom uniforme de ד"א. Il faut donc que nous cherchions à nous expliquer ce nom d'une autre manière.

On sait qu'en hébreu biblique, le mot דרך en lui-même signifie déjà « coutume, genre de vie ». Dans la phrase composée דרך ארץ, la phrase a le sens qui se rapproche du langage biblique, dans Josué, XXIII, 14 אנכי הולך היום בדרך כל הארץ (cf. I Rois, II, 2), où on veut dire que la mort est une loi de la condition humaine; dans Genèse, XIX, 31, כדרך כל הארץ, où l'expression indique que les relations conjugales sont une chose naturelle. Il semble donc que la phrase entière est דרך כל הארץ, expression que je n'ai trouvée dans la littérature rabbinique que dans *Exode*

[1] *Halachot Gedol.*, p. 649, et *Kalla*, éd. Coronel, ch. III, p. 11 *a* : לדרך ארץ; cependant בדרך vaut mieux. Dans R., VI, fin, שנים מד"א; mais c'est une Baraïta citée dans *Bèça*, 25 *b*, et *Pesahim*, 86 *b*. Le fait que l'origine est dans le Talmud et non dans D. E., comme Zunz, *l. c.*, l'admet, est prouvé par la circonstance que, dans D. E., la Baraïta précédente (dans *Bèça* et *Pesahim*, דתניא est commentée par la question וכמה ישהא וישתה. Ces mots, sont le commencement de la Baraïta ou Guemara. — Dans R., v, au début, וילמדו כל אדם ד"א נין המקום; mais Elia Wilna biffe tout le passage. *Ibidem*, III, dans le récit de la mort d'Eléazar ben Azaria, Elia Wilna lit אורחות חיים, selon *Berachot*, 28 *b*; dans les éditions, דבר אחד. En araméen, אורח ארעא, par exemple dans *Berachot*, 62 *b*.

rabba, ch. xx, 11. Sans כל, mais avec l'article déterminatif ה, on trouve דרך ארץ dans le passage déjà cité plus haut de j. *Sabbat*, 8 *a*, et j. *Pèa*, 17 *d*, ainsi que dans *Pesikta Rabbati*, ch. xxi, p. 100 *b*, éd. Friedmann, expression à laquelle correspond très bien דרך העולם dans *Abot di R. Nathan*, version I, p. 4, éd. Schechter [1]. Dans le passage de la *Pesikta*, דרך ארץ est employé dans un sens qui est fort rare dans la littérature rabbinique. Il y est dit : יש לך ללמוד מדרך הארץ..... בנוהג שבעולם קול אחד נכנס להוך עשר אזנים « Tu peux le savoir par les dispositions de la nature, grâce à l'organisation des sens, *une* voix pénètre dans dix oreilles. » ד״א est encore employé dans ce sens physique, quand on veut désigner par là les relations conjugales, comme dans la Bible, par exemple dans *Gittin*, 70 *a*, מי שאינו בקי בד״א ; cf. *Eroubin*, 100 *b* ; *Genèse rabba*, ch. xviii, fin, et Levy, *Neuhebr. Wörterb.*, I, 424 *b*. A remarquer aussi le passage d'*Eliyahou Zouta*, ch. iii : כי ארבע מדות הן בד״א יש שנושאין אשה לשם זנות ; de même *ibid.*, ch. xvi, mais sans l'expression דרך ארץ. Cf. surtout *Kohel. rabba*, x, 8 : וישכב אוהה בד״א.

Partant de l'ordre physique de la nature, on employa l'expression ד״א pour désigner le genre de vie physique de l'homme. En ce sens, ד״א signifie l'occupation physique de l'homme, par opposition avec les occupations spirituelles, par exemple, *Abot di R. Nathan*, version I, ch. i : לד״א .....פירש, ou *Abot*, ii, 2, תלמוד תורה עם ד״א. Comme les occupations spirituelles embrassent non seulement la Tora, mais la Mischna, on dit dans Mischna *Kiddouschin*, i, fin : וכל שאינו לא במקרא ולא במשנה ולא בד״א אינו מן הישוב (cf. *Abot di R. Nathan*, vers. II, ch. xxxv) ; là le mot (voir *Kiddouschin*, 40 *b*) n'a pas encore le sens de bienséance, mais celui de pratique (מעשה, par opposition avec תלמוד = théorie). De ce sens dérive, avec une petite nuance, une autre signification : ד״א signifie la vie sociale limitée à l'acquisition des biens terrestres, comme il ressort de *Abot*, iii, 5 : יגיע ד״א. C'est à cette différence entre les choses terrestres et les choses spirituelles que se rapporte la phrase d'*Eliyahou Rabba*, ch. i, au début : לשמור את דרך זו כ״ו דורות קדמה לתורה... ד״א עץ החיים, suivant l'expression connue דרך ארץ לתורה [2].

Cette dernière expression nous fournit une transition pour une nouvelle signification du terme ד״א. ד״א est aussi quelque chose qui mérite d'être connu, un sujet d'enseignement dont la science fait honneur aux docteurs de la loi. C'est le genre de vie spécial

[1] Dans j. *Sabbat*, VI, 3, 8 *a*, דתני בדרך ארץ, nom du traité ; cf. מנהגו של עולם, qui est fréquent dans le Talmud.

[2] *Yalkout* sur Genèse, § 34.

et plus noble qui s'impose aux docteurs de la loi, c'est la bienséance, les bonnes mœurs. Le docteur de la loi, ou חבר, mène un genre de vie spécial ; il doit posséder des vertus particulières; cf. j. *Demaï*, 23 *d*, שאין דרך חבר, ou le passage du Talmud de Jérusalem cité dans Tossafot, *Kiddouschin*, 40 *b*, où celui qui est tenu à des bienséances spéciales est appelé תלמיד (c'est le תלמיד חכם), et d'où Tossafot déduit avec raison que ces règles de bienséance concernent les savants : « ces règles ne sont que pour les savants ; d'autres les suivent. » Nous avons tiré la même conclusion du texte même du D. E. Nous avons aussi déjà fait la remarque que la première collection de ces règles concernant les savants est le traité de *Abot* et que le savant qui observait ces règles était en même temps un homme pieux, c'est-à-dire que les savants étaient aussi les gens pieux. C'est là le sens de cette maxime émise dans *Baba Kamma*, 30 *a*, האי מאן דבעי למיהוי חסידא לקיים מילי דאבות « Celui qui veut être dévot doit observer les choses de Abot » [1], et dans le même traité il est dit (II, 5) : ולא עם הארץ חסיד « l'ignorant ne peut être pieux » [2]. C'est pour cette raison aussi que le traité D. E. est appelé מגלת חסידים [3] « le rouleau des dévots ». Cf. *Eliyahou Rabba*, ch. XVIII, 9, חסיד בושיבה.

Je crois donc qu'au début דרך ארץ ne signifiait pas mœurs, bienséance, mais seulement « genre de vie », ainsi que le mot l'indique, et par là il faut entendre le genre de vie des savants et des gens pieux, comme le prouvent les témoignages littéraires et historiques. Dans *Berach.*, 22 *a*, les savants réclament précisément l'enseignement de דרך ארץ parce que celui-ci est nécessaire à leur état. Par là nous comprenons aussi l'expression souvent répétée : למדה תורה ד"א [4] « La Loi a enseigné *déréch éréç* », car du moment que ce genre de vie spécial était devenu l'objet de l'étude, on le fit dériver lui aussi de la Bible. C'est seulement lorsque des règles de morale vinrent s'ajouter aux formes de la vie noble, que l'on appliqua le terme ד"א à toute espèce de préceptes réglant les relations humaines, non seulement au point de vue général,

[1] Cf. *Kalla*, éd. Coronel, 11 *b*, במילי דד"א ; *Pesahim*, 113 *a*, מילי דעלמא ; de même *Berachot*, 7 *b* ; *Sabbat*, 33 *b*.

[2] Ceci correspond à l'autre phrase אם אין תורה אין ד"א (*Abot*, IV, 17). Cf. le traité *Kalla*, au début : כל מי שאין התורה עובר(ת) על פיו אין בו ד"א, ainsi que dans l'édition Coronel, 1 *b*.

[3] *Abot di R. Nathan*, vers. II, ch. XXVII, p. 56, בהלכות חסידים ; *ibid.*, p. 52, מגילת חסידים. Au sujet de מגלת חסידים dans *Sifrè*, v. Zunz. *l. c.*, p. 112.

[4] Cf. *Sifrè*, Nombres, § 102 : כלמדך ד"א ; *Sota*, 44 *a* : לימדה תורה ד"א, de même *Houllin*, 84 *a*, *Gen. rabba*, XX, 12, *Yalkout*, Psaumes, 871 ; *Midrasch Samuel*, VII, 5 ; *Gen. rabba*, XXXI, 10, etc.

mais aussi au point de vue moral. Aux règles concernant les savants et la morale vinrent s'ajouter aussi, avec le temps, des conseils pratiques pour le commerce et les professions, pour les soins de la santé, et tous ces genres de règles sont maintenant réunis dans notre D. E. [1].

Comme, par la suite, le grand public, c'est-à-dire les cercles qui ne faisaient pas partie de la classe des savants, s'attacha aux règles de D. E., il se forma encore pour les savants d'autres règles de vie morale, plus fines et plus subtiles que les autres, et c'est ainsi que s'explique l'expression סתרי דרך ארץ « secrets de *dérech éréç* » qui se trouve surtout plusieurs fois dans *Tanna di bè Eliyahou* [2].

Ces petits chapitres, au nombre de onze, ne pouvaient être désignés que par le nom de דרך ארץ, car ce nom seul est propre à servir de suscription à des écrits aussi hétérogènes, puisqu'il exprime tous les aspects de la vie sociale, morale et pratique, en commençant par le côté physique de l'homme.

IV

LES SOURCES DU TRAITÉ.

Je n'ai pas l'intention d'indiquer ici les sources anciennes des phrases, sentences et expressions isolées qui se trouvent dans D. E. ; cette tâche est réalisée presque dans chaque édition du Talmud, et, comme on le sait depuis longtemps, le contenu de R. se retrouve dans des écrits rabbiniques plus anciens. Je ne veux relever que les emprunts qui montrent la façon dont s'est constitué notre traité.

Sa dépendance vis-à-vis de la Mischna saute aux yeux. Mais ce

[1] Nous trouvons un exemple spécial de דרך ארץ traitant des règles de bienséance dans *Yoma*, 4*b* : ד"א שלא ידבר אדם עם חבירו אא"כ קוראו התלה; le même passage se trouve aussi dans *Nombres rabba*, XIV, 21.

[2] סתרג תורה וסתרי דרך ארץ, *Abot di R. Nathan*, vers. I, ch. VIII. p. 36 ; cf. *Sifrè*, Deut., 305, et *Eliyahou Zouta*, XVI. Dans *Eliyahou Rabba*, XIV, au commencement, il y a cette tournure remarquable : וכי זו היא ד"א אין זו ד"א. *Ibid.*, XIV : עמי הארץ שיש בהם ד"א ושאר המצות ; de même XXVII ; *Eliyahou Zouta*, XIII, au début : ושגרן למקרא ולמשנה ולתלמוד ד"א ; *ibid.*, ויעוסקים בד"א. — Dans *Berach.*, 62*a*, à propos de quelques règles relatives à ברית הבטא, qui se trouvent aussi partiellement dans D. E. R., VII, on emploie deux fois la phrase solennelle : תורה היא ולתלמוד אני צריך.

ne sont pas des passages entiers qui sont empruntés à *Abot*, ce sont seulement des expressions et des phrases. Je vais en donner la preuve en détail : Z., III : הוי דן את חבירך לכף זכות = *Abot*, I, 6; toutefois le contexte est tout différent et la sentence n'est pas anonyme; — Z., *ibid.*, קנה שם טוב = *Abot*, II, 7; — Z., *ibid.*, שואל כענין ומשיב כהלכה = *Ab.*, II, 5; — *Ibid.*, אין הבוישן למד = *Ab.*, V, 7; — *Ibid.*, ולומד ע"מ ללמד = *Ab.*, IV, 5; VI, 6. Dans le troisième chapitre du Z., où se trouvent les mots חשוב מעשיך בדרך ארץ et qui appartient au fond primitif du traité, la phraséologie de *Abot* est employée cinq fois, sans qu'une seule sentence entière soit empruntée à cette Mischna. Des autres chapitres de Z., je citerai encore : Z., I, כספוג שהוא סופג את הכל = *Ab.*, V, 15; — *Ibid.*, אוהב את הבריות = *Ab.*, VI, 1; — *Ibid.*, העבר רצונך = *Ab.*, II, 4; — Z., II, נבהל להשיב = *Ab.*, V, 7; — *Ibid.*, מודה על האמת = *Ab.*, V, 7; — *Ibid.*, אל תשיימם..... כמרא לחפור בהן = *Ab.*, IV, 5; — *Ibid.*, אוהב את..... התוכחות ואת המישרים = *Ab.*, VI, 6; — *Ibid.*, הוי רץ למצוה קלה קל לראש ונוח לתשחורת = *Ab.*, III, 12; — *Ibid.*, דע מאין באת = *Ab.*, III, 1.

Ce style, qu'on pourrait appeler à bon droit le style de mosaïque[1], ne se trouve que dans les quatre chapitres de D. E. Z. dont nous avons parlé, c'est-à-dire dans ces parties du D. E. que nous avons désignées plus haut comme formant le morceau à part, דרכן של ת"ח. Cette partie, contenant les règles concernant les savants, n'a que des réminiscences de *Abot*, mais n'en a rien emprunté. Comme il n'a rien des parties purement morales de *Abot*, il est permis de croire qu'il est aussi indépendant des autres écrits. Lorsqu'il y a concordance entre דרכן et d'autres écrits, l'originalité appartient toujours à דרכן. C'est ce que je vais également essayer de prouver.

Z., I : הרחק מן המביא לידי עבירה מן הכיעור ומן הדומה לכיעור « Eloigne-toi de ce qui conduit à la transgression, de ce qui est laid et de ce qui ressemble au laid » se retrouve, quant à la seconde partie, dans *Houllin*, 44 *b*, avec cette formule introductive אבל אמרו חכמים « mais les sages ont dit »; mais on voit au premier coup d'œil que cette phrase est ici une citation qui n'est appliquée qu'à un cas spécial. Dans D. E., la phrase a encore un membre antérieur et un membre postérieur. Dans

[1] Ce style de mosaïque est fait non seulement de réminiscences de la Mischna d'*Abot*, mais d'emprunts à l'Ecriture Sainte, comme on le montrera plus loin, dans le chapitre sur la langue. Il est également impossible de méconnaître que D. E. renferme beaucoup de reminiscences du Talmud et du Midrasch, non pas tant du Talmud et du Midrasch sous leur forme définitive que des sentences isolées suffisamment connues dans les écoles et attribuées aux rabbins. Quant à donner à ce sujet des preuves en détail, cela nous mènerait trop loin.

Tosefta *Houllin*, II, 24, p. 503 de l'éd. Zuckermandel, la phrase est un peu plus longue, et la Tosefta ne peut être la source de D. E. Dans *Abot di R. Nathan*, version I, ch. II, la phrase est conçue comme dans D. E., mais immédiatement après d'autres sentences sont rapportées sous cette forme לפיכך אמרו חכמים « c'est pourquoi les sages ont dit » ; comme ces sentences ne se trouvent que dans D. E., et que D. E. est une des sources des *Abot di R. Nathan*, l'on ne peut guère songer à cet ouvrage comme source de D. E. Dans le *Midrasch Hagadol*, sur Deut., XXI, 5, qui a été publié récemment par D. Hoffmann (1897, p. 24), cette sentence est encore accompagnée de ces mots שלא יחשדוך אחרים בעבירה « pour qu'on ne te soupçonne pas de transgression ». Ces mots ne se trouvent que dans D. E. ; donc l'auteur du Midrasch Hagadol a utilisé notre D. E. [1].

Abot di R. Nathan a encore une autre citation qui est sûrement de D. E., appelé en cet endroit מגילת חסידים ; la sentence même se trouve avec quelques modifications dans D. E. Z., II [2].

La phrase למוד לשונך לומר איני יודע « Habitue ta langue à dire : Je ne sais pas » (Z., III) est citée dans *Berach.*, 4*a*, avec l'introduction דאמר מר « on a dit », et Raschi, *in loc.*, renvoie avec raison à D. E.

La belle maxime אם נטלה שאינו שלך את שלך ישלו ממך « Si tu as pris ce qui ne t'appartient pas, on te prendra ce qui t'appartient » (Z., III) se retrouve presque identiquement dans *Abot di R. Nathan*, version II, ch. XXXII, p. 36. Sans tenir compte de la rédaction plus concise, le contexte plaide aussi en faveur de la priorité du D. E. Z. (דרכן), car il y a là plusieurs maximes de ce genre avec la même construction [3].

La maxime העוסק במקרא מדה שאינה מדה est citée dans *Baba Mecia*, 33*a*, comme une baraïta תנו רבנן ; mais comme elle ne se retrouve dans aucune collection de baraïto, cette formule introductive תנו רבנן vise peut-être la collection D. E. (Z., IV). Nous lisons presque la même sentence dans j. *Sabbat*, 15*d*.

La phrase שאין כל אדם זוכה לשתי שלחנות « Tout le monde ne peut avoir la chance de s'asseoir à deux tables (jouir du

[1] Zunz, *l. c.*, p. 120, note *a*, dit que כיעור ne se trouve que rarement dans l'ancienne Agada, et il ne cite que *Houllin* ; toutefois le mot se trouve également dans *Sifrè*, Deut., 37, et cela en deux endroits. Dans *Tosefta Yebam.*, IV, 7, il se trouve aussi ; ce dernier exemple manque chez Tawrogi, *l. c.*, p. 5.

[2] Dans *Kalla*, éd. Cor., III, comme l'indique M. Schechter (p. 52), on ne trouve pas cette maxime.

[3] Dans *Abot di R. Nathan*, la maxime est attribuée à Rabban Gamliel (הוא היה אומר) ; mais les deux maximes provenant de R. Gamliel sont si diverses de langue, de construction et de suite dans les idées qu'il nous faut considérer comme erronée leur attribution à R. Gamliel.

bonheur déjà en ce monde) »[1] n'est à sa véritable place que dans D. E., où elle est précédée de phrases introductives. Dans *Berach.*, 5 *b*, la sentence de R. Yohanan n'est employée que dans un cas spécial, mais il est visible qu'elle n'a pas pour auteur R. Yohanan. R. Yohanan doit donc déjà avoir connu le recueil D. E.

Les six maximes examinées ici sont presque les seules du morceau appelé דרכן qui soient désignées en marge des éditions du Talmud comme étant aussi mentionnées ailleurs, et pour toutes nous avons pu établir la priorité de D. E. A part peu de passages, que nous éliminerons plus tard, ce morceau ne contient que des sentences très nettement formulées, exprimées avec les plus belles expressions de la littérature rabbinique. La langue est de l'hébreu pur, le style clair et concis, ayant presque toujours une allure d'épigramme. Mais ce morceau a encore un trait caractéristique, que je veux relever. Vers la fin du chapitre IV, c'est-à-dire à la fin du morceau דרכן, l'auteur du recueil fait parler Dieu à la première personne : אם עשית דברי בשמחה פמליא שלי תצא לשחרך ואף אני בעצמי אצא לקראתך ואומר לך בואך בשלום « Si tu as accompli mes préceptes avec joie, ma cour sortira à ta rencontre et moi aussi, et je te dirai : Que ta venue soit en paix. » La personne qui parle ici ne peut être que Dieu. D'après cela, la conclusion דברי אלה ההתריתי לפניך, etc. pourrait aussi être conçue comme émanant de Dieu. Par cette tournure de style, la langue et l'esprit du morceau דרכן s'élèvent à une certaine hauteur morale et la collection se rattache aux meilleures productions de la poésie gnomique[2].

Le morceau de דרכן est aussi le seul, entre tous ceux du traité D. E. où il soit question de pureté lévitique. Il en est parlé en deux passages :

1° I : אל תאכל לחם עם כהן עם הארץ שמא תחלל קדשי קדשים[3] « Ne mange pas de pain avec un prêtre ignorant, de peur de profaner les choses saintes. » D'après *Abot di R. Nathan*, version II, ch. XXXIII, p. 72, la maxime a été dite par R. Akiba en même temps que d'autres maximes se rapportant également à la pureté lévitique. Une collection où une pareille maxime a trouvé

[1] Zouta, IV.

[2] Dans le morceau intitulé דרכן, la plupart des maximes ont une forme semblant indiquer que le maître enseignait ainsi à ses disciples; ce qui aussi est une preuve d'antiquité.

[3] Les mêmes mots se trouvent aussi dans D. E. R., I (פרק המקדש), sous le nom d'Abba Hilfaï : שמא יאכילך בקדשי שמים. Nous comptons ce cas avec ceux où, dans D. E., on donne intentionnellement la préférence à l'anonymat; cf. cependant *Nedarim*, 20 *a*, où ces mêmes mots forment une partie d'une baraïta rapportée avec le terme תנא.

place doit au moins être contemporaine de l'époque talmudique [1].

2° III : והוי זהיר בקדשים בין בהתינתן בין באכילתן « Fais attention aux choses saintes, soit lorsque tu les donnes, soit lorsque tu les manges. » La maxime qui se trouve un peu plus loin החלה טומאות פתח לעכום peut néanmoins se rapporter également à l'impureté lévitique.

Pour les quatre chapitres de D. E. Z. (V-VIII) qui suivent ou pour ce qu'on appelle les Perakim du *Mahzor Vitry*, il est impossible de relever des indices établissant leurs rapports avec d'autres parties de la littérature rabbinique. Dans ce morceau, les renvois en marge à d'autres écrits sont nombreux. La langue est moins nerveuse et serrée que dans דרכן, et on y trouve fréquemment des énumérations, telles que ארבעה דברים, V et VI; שלישית רביעית לה, etc., *ibid.*, V; שבעה דברים בגולם, VII; מגונה משלשתן, VIII, style qui rappelle vivement *Abot*, V, et *Abot di R. Nathan*. C'est pourquoi j'admets que le début du septième chapitre : שבעה דברים בגולם provient de *Abot di R. Nathan*, version I, ch. XXXVII, p. 110, qui provient à son tour de *Abot*, V, 7 [2]. La maxime בשלשה דברים אדם ניכר בכוסו ובכיסו ובכעסו « L'homme se fait connaître par trois choses, par son verre, sa bourse et sa colère », qui, selon *Eroubin*, 65 *b*, a été dite par R. Ilaï, est modifiée dans D. E. Z., V, et on y met *quatre* objets en ajoutant le mot ובעטיפתן « et par son costume », qui interrompt la belle assonnance כוס, כיס et כעס; par la phrase וי"א אף בדיבור « d'autres ajoutent : par sa parole » on ajoute déjà à cette expression une sorte de guemara. Suivant le traité *Eroubin*, la maxime vise l'homme en général; dans *Abot di R. Nathan*, version II, ch. XXXI, p. 68, une maxime du même genre (בג' דברים בודקין את האדם) vise également l'homme en général; dans D. E., la maxime a donc dû être seulement appliquée aux savants, ce qui explique aussi l'addition de ובעטיפתן [3]. Il est donc permis de soutenir qu'en cas de concordance entre les chapitres de D. E. et du *Tanna di bè Eliyahou*, l'authenticité est du côté de D. E., car là on dit, par exemple, R., V : לעולם יהא אדם יודע אצל מי הוא יושב, tandis que dans *Eliyahou Rabba*, XII, il y a déjà l'expression « des savants » ואם ת"ח הוא מזלזל את תורתו [4]. Les

[1] Neuburger veut prouver que l'observance des lois de pureté lévitique n'a duré que jusqu'à l'époque d'Hadrien (*Monatsschrift*, 1873, p. 433 et suiv.). Toutefois, j'ai déjà démontré le peu de fondement de cette opinion dans *Magyar-Zsidó-Szemle*, VII, 385, et la preuve tirée de D. E. vient encore s'ajouter aux raisons que j'en ai données.

[2] Les mots ושבע בחכם manquent dans *Halachot Guedolot*, p. 645.

[3] Les savants se distinguaient aussi par leur costume, comme cela ressort des Evangiles. Au commencement de D. E. Z., la leçon ומתעטף כסותו est donc préférable à la leçon ומטנף כסותו; elle veut dire que le savant doit se vêtir decemment.

[4] Voir plus bas les mœurs des Jérusalemites.

chap. IX et X de D. E. Z., comme on sait, montrent peu d'originalité.

D. E. R. semble avoir utilisé *Tanna di bè Eliyahou* comme source. La maxime de la fin du chapitre VII : לא ישמח אדם בין הבוכים « il ne faut pas se réjouir près de ceux qui pleurent », se trouve dans *Eliyahou Zouta*, ch. XVI, en langue araméenne ; la traduction en hébreu, faite par D. E. R., est un signe certain de jeunesse. Cette maxime est aussi rapportée dans *Eliyahou Zouta* au nom de Samuel le Petit : לא הדחל עם דלא דחיל לא תבכה עם דלא בכי ולא תבצר עם דלא בצר ולא תבחוש עם דלא בחוש ולא תגחיך עם דלא גחיך שמא תחשב שוטה « N'aie pas peur à côté de celui qui n'a pas peur ; ne pleure pas à côté de celui qui ne pleure pas ; ne mange pas à côté de celui qui ne mange pas ; n'aie pas de soucis à côté de celui qui n'a pas de soucis ; ne ris pas à côté de celui qui ne rit pas, de peur que tu ne sois pris pour un fou. » La remarque finale dans D. E. : אל ישנה אדם דעתו מדעת חבירו ובני אדם « Il ne faut pas penser autrement que les autres » est exprimée dans *Zouta*, V, fin, en ces termes : אל ישנה אדם ממנהג הבריות « Il ne faut pas s'écarter de l'usage du monde. » L'expression הבריות se trouve aussi dans R., VI, vers la fin, dans la maxime analogue : מכאן אמרו הכמים ההא דעתו של אדם מעורבת עם הבריות, et c'est le seul endroit du traité D. E. où se trouve la phrase : « C'est à cause de cela que les sages ont dit [1]. » La maxime même ההא דעתו כו' ne se retrouve nulle part ailleurs, et pourtant la formule introductive מכאן semble indiquer une citation [2]. Il semble qu'il y a là une indication du fait que l'auteur de ce morceau connaissait des chapitres de D. E. que nous ne possédons plus, ce qui confirme l'hypothèse que nous avons exprimée plus haut de l'existence de plusieurs chapitres (פרקים) de D. E. Le fait que D. E. R. même s'en réfère à un autre D. E. est une nouvelle preuve de la jeunesse relative de D. E. Rabba. Il faut seulement mettre à part le פרק בן עזאי, qui forme un petit ouvrage distinct et qui fait partie du fond primitif du D. E. R.

Dans le premier Pérek de R. (המקדש), presque chaque maxime provient des traités du Talmud babylonien. Les maximes qui sont

[1] D. E. R., IV, au milieu, il y a encore לכך אמרו חכמים. La phrase citée dans cette formule : הוי רך כקנה se trouve, en effet, dans Z., VIII, au commencement ; mais la suite forme une sorte de guemara. Le fait que le mot הוי רך כקנה est ancien est prouvé précisément par la citation לכך אמרו חכמים ; dans *Abot di R. Nathan*, version I, XLI, p. 66, il y a מכאן אמרו. D'après *Taanit*, 20 *b*, le mot provient de Eléazar b. Schimon ; voir plus loin le chapitre sur les parties narratives.

[2] Cf., plus haut, לפיכך אמרו חכמים, dans la maxime הרחק מן הכיעור. La formule אמרו חכמים est aussi usuelle pour les citations de Sira.

bien à leur place dans D. E., parce qu'elles ont un caractère moral, révèlent beaucoup d'originalité, par exemple la maxime : לא תרבה שיחה עם האשה שכל שיחתה..... אינה אלא דברי ניאופים « Ne bavarde pas beaucoup avec les femmes, car leur conversation ne porte que sur l'adultère », qui paraît même avoir été employée dans Mischna *Abot*, I, 5 [1]. — Le Pérek הצדוקים a déjà été analysé plus haut, et il suffit de dire que ce chapitre, sauf sa fin mystique, fait partie des plus anciens ouvrages de la littérature de D. E.

Voici comment je résumerai les résultats de cette analyse. Les morceaux intitulés דרכן avec פרק ר' אליעזר הקפר, בן עזאי et הצדוקים ne puisent pas à d'autres sources, mais sont originaux et s'appellent פרקי ד"א ou הלכות ד"א dans le sens ancien. Ces morceaux sont déjà utilisés dans le Talmud. Les Perakim de Z. dans le *Mahzor Vitry* font des emprunts au Talmud et à *Abot di R. Nathan* ; les Perakim IV-XI de R. empruntent à Z. et aussi à *Eliyahou Rabba* et *Zouta* ; Pérek I de R. et Pérek X de Z. ne sont que des compilations sans caractère indépendant ; Pérek השלום est une agada isolée et ne doit être considéré que comme apparenté au traité D. E.

S. KRAUSS.

(*A suivre.*)

[1] Cf. Geiger, dans *Zeitschrift der deutsch. morgenl. Gesellschaft*, XII (1858), p. 538, et Derenbourg, *Essai sur l'histoire de la Palestine*, p. 50, note 1.

LE CANTIQUE DE MOÏSE

(DEUTÉRONOME, XXXII)

Si ce cantique, dont l'ensemble est très clair, renferme quelques passages obscurs, cela tient surtout, selon nous, à un certain nombre de lacunes, qui n'ont pas été suffisamment remarquées. Nous avons été amené à admettre ces lacunes, d'abord, par l'examen des versets difficiles à expliquer. Nous avons observé, ensuite, que la plus grande partie du chapitre était composée de distiques, exprimant chacun une pensée distincte. On reconnaît avec évidence des distiques dans les versets 4, 6, 7, 10, 11, 13, 17, 20, 21, 22, 23-24 *a*, 24 *b*-25 *a*, 25 *b*-26, 27, 28-29, 30, 32, 34-35 *a*, 35 *b*-36 *a*, 36 *b*-37, 38, 41, 42, 43. Si l'on met à part les versets 1 à 3 qui contiennent l'introduction du poème, il y a quarante-huit lignes, sur soixante-six, qui forment des distiques. Cette simple constatation autorise à croire que le cantique entier (sauf l'introduction) était, à l'origine, composé de distiques. Seulement, le texte a souffert par suite de nombreuses omissions, de sorte qu'il manque des hémistiches, des stiches et même un distique entier, sinon plusieurs. Dans les distiques intacts, on peut le plus souvent respecter la division traditionnelle des versets. Parfois aussi les versets sont mal coupés. Nous allons examiner maintenant les versets qui présentent des obscurités ou qui ne cadrent pas avec la division en distiques.

Les trois premiers versets, qui renferment une invocation, comprennent un stiche, un distique et un stiche. Le cantique lui-même ne commence qu'au verset 4.

Le verset 5, qui a donné tant de mal aux commentateurs, n'a qu'un stiche, dont la première partie est inintelligible. Le dernier essai tenté pour l'expliquer est de M. Castelli (*Z. A. W.*, 1897, p.337), qui lit לולא pour לו לא et traduit : *Leur faute eût perdu, s'ils n'eussent été ses fils, une génération perverse et tortueuse.*

Mais la construction de la phrase hébraïque s'oppose absolument à cette explication, et, de plus, le verset suivant n'aurait pas de sens. A notre avis, שחת לו ne peut signifier que : (*Israël*) *s'est corrompu envers lui* (Dieu). Or, le verset 5 est, de toute façon, trop court pour exprimer la défection d'Israël. Il nous semble donc qu'il devait y avoir là un distique dont שחת לו est le commencement et לא בניו, etc. la fin. Toute une ligne manque entre לו et לא. Pour les mots לא בניו מומם, nous adopterions partiellement la correction proposée par Klostermann et nous lirions לא בני אמונים, parallèle à דור עקש ופתלתל, et analogue à 20 *b*.

Dans 8 *b*, les mots למכפר בני ישראל ne s'adaptent pas bien à יצב גבלות עמים. Or, 8 et 9 n'ont que trois lignes. Si nous supposons que 8 *b* se rattache à 9, et qu'il manque l'hémistiche parallèle à יצב גבלות עמים, ainsi que l'hémistiche répondant à למכפר בני ישראל, nous aurons peut-être trouvé la cause de l'incohérence de 8 *b*.

Le verset 12 n'a qu'un stiche, qui se suffit à lui-même, mais qui pouvait avoir son pendant dans un autre stiche omis par un copiste.

Nous rentrons dans l'obscurité avec les versets 14 et 15. On remarque, d'abord, que l'hémistiche עם חלב כרים est bien court. Aussi faut-il y rattacher ואלים de la ligne suivante (voir Dillmann, *a. l.*). Ensuite, עם חלב כליות חטה se rattache mal à בני בשן ועתודים, et l'image de la *graisse des reins du froment* est très singulière. On rencontre bien la graisse du blé (Nombres, XVIII, 12) et la graisse des reins (Lév., III, 4), mais nulle part les *reins du blé*. Enfin, עם חלב כליות ressemble étrangement à עם חלב כרים, qui se trouve juste au-dessus. Nous sommes porté à croire que les mots עם חלב כליות [אלים] (d'après Is., XXXIV, 6) sont une variante de עם חלב כרים ואלים, et que le mot חטה fait partie du distique suivant. L'hémistiche répondant à בני בשן ועתודים manque, en réalité. Du premier hémistiche du distique suivant, qui répondait à ודם ענב תשתה חמר, il ne reste que חטה. C'est à ce même distique que nous rattacherions volontiers, avec M. Perlès (*W.Z.K.M.*, t. X), les mots שמנת עבית כשית, ces verbes étant à la deuxième personne comme תשתה, tandis que וישמן ישרן ויבעט doit être rapproché de ויבש אלה עשהו. Le distique est complet, si on écrit, d'après la Septante, ויאכל יעקב וישבע, après וישמן ישרן ויבעט.

Le verset 16 n'a qu'un stiche. Au lieu d'admettre avec M. D. H. Müller (chez Perlès, *l. c.*) que חדשים, etc., dans le verset 17, est une glose, il nous paraît plus naturel de croire qu'une ligne est tombée après le verset 16. Le verset 17 donne un excellent distique.

Les versets 18 et 19 sont probablement, eux aussi, incomplets. Ils pourraient à eux deux former un distique, mais il n'est pas vraisemblable qu'un même distique renferme deux idées différentes. Un indice de l'altération du texte nous est fourni par וינאץ, car ce mot n'a pas de complément direct, et מכעס est difficile à comprendre. Aussi a-t-on proposé la correction ingénieuse consistant à lire ויכעס au lieu de מכעס et de transposer ce verbe avec וינאץ.

Le verset 23 n'a qu'un stiche, mais nous croyons que le verset 24 *a* doit y être réuni. Il n'est pas sûr du tout que מזי et לחמי soient des participes, le parallélisme avec קטב indiquerait plutôt des substantifs, expliquant le sens de חצי. Ensuite, 24 *b* va très bien avec 25 *a*, de même que 25 *b* se comprend bien mieux comme complément anticipé de אפאיהם que comme suite de 25 *a* ; donc 25 *b* et 26 forment ensemble un distique.

On doit réunir aussi 28 et 29.

Les difficultés reviennent avec כי לא כצורנו צורם. On ne voit guère comment cette phrase se lie avec ce qui précède et elle ressemble beaucoup à l'hémistiche qui est au-dessus d'elle אם לא כי צורם מכרם. N'en serait-elle pas une variante? En ce cas, il ne resterait du distique qui suit le verset 30 que les mots énigmatiques. ואויבינו פלילים Pour les comprendre nettement il faudrait suppléer trois hémistiches, ce qui est délicat.

Au verset 32 il semble manquer שדמתם après ומשדמות עמרה. Le verset 33 n'a qu'une ligne; il est possible qu'une autre ligne ait disparu. Le verset 34 doit être complété par 35 *a*, tandis que 35 *b* et 36 *a* vont ensemble ; de même 36 *b* et 37. Entre 37 et 38 il y a surement une lacune, car on passe brusquement du Dieu d'Israël aux idoles. On doit donc supposer qu'il manque au moins un distique.

Le verset 39 comprend cinq hémistiches. C'est trop ou plutôt trop peu ; car il est à croire qu'il est tombé un stiche parallèle à ראו עתה, etc., tandis que אני אמית exprime une idée différente. Il est visible aussi que devant ואין מידי מציל il manque un hémistiche.

Enfin, le verset 40 est incomplet, car l'apodose de כי אשא est absente.

Si l'on tient compte de ces observations, le cantique de Moïse doit être écrit de la manière suivante :

האזינו השמים ואדברה ותשמע הארץ אמרי פי

יערף כמוטר לקחי תזל כטל אמרתי
כשעירם עלי דשא וכרביבים עלי עשב

כי שם ה' אקרא הבו גדל לאלהינו

הצור תמים פעלו
אל אמונה ואין עול

שחת לו . . . . . .
. . . לא בנו אמונים

הלה' תגמלו זאת
הלא הוא אביך קנך

זכר ימות עולם
שאל אביך ויגדך

בהנחל עליון גוים
יצב גבולות עמים

. . . . . .
כי חלק ה' עמו

ימצאהו בארץ מדבר
יסבבנהו יבוננהו

כנשר יעיר קנו
יפרש כנפיו יקחהו

ה' בדד ינחנו
. . . . . .

ירכבהו על במתי ארץ
ויאכל תנובת שדי

חמאת בקר וחלב צאן
בני בשן ועתודים

. . . . . חטה
. . . . . .

וישמן ישרן ויבעט
ויטש אלה עשהו

יקנאהו בזרים
. . . . . .

יזבחו לשדים לא אלה
חדשים מקרוב באו

צור ילדך תשי
. . . . . .

וכל דרביו משפט
צדק וישר הוא

. . . . . .
דור עקש ופתלתל

עם נבל ולא חכם
הוא עשך ויכוננך

בינו שנת דר ודר
זקניך ויאמרו לך

בהפרידו בני אדם
. . . . . .

למספר בני ישראל
יעקב חבל נחלתו

ובתהו ילל ישמן
יצרנהו באושן עינו

על גוזליו ירחף
ישאהו על אברתו

ואין עמו אל נכר
. . . . . .

ויאכל תנובת שדי
ושמן מחלמיש צור

עם חלב כרים ואלים [1]
. . . . . .

ודם ענב תשתה חמר
שמנת עבית כשתי

ויאכל יעקב וישבע
ויבעט ישורן

בתועבות יכעסהו
. . . . . .

אלהים לא ידעום
לא שערום אבותיכם

ותשכח אל מחללך
. . . . . .

[1] Variante : עם חלב כלית אלים.

. . . . . .

וירא ה' ויכעס
ונאץ בניו ובנתיו

ויאמר אסתירה פני מהם
כי דור תהפכת המה
אראה מה אחריתם
בנים לא אמון בם

הם קנאני בלא אל
כעסוני בהבליהם
ואני אקניאם בלא עם
בגוי נבל אכעיסם

כי אש קדחה באפי
ותוקד עד שאל תחתית
ותאכל ארץ ויבלה
ותלהט מוסדי הרים

אספה עלימו רעות
חצי אכלה בם
מזי רעב ולחמי רשף
וקטב מרירי

ושן בהמות אשלח בם
עם חמת זוחלי עפר
נחרץ תשכל חרב
ובחדרים אימה

גם בחור גם בתולה
יונק עם איש שיבה
אמרתי אפאיהם
אשביתה מאנוש זכרם

לולי כעס אויב אגור
פן ינכרו צרימו
פן יאמרו ידנו רמה
ולא ה' פעל כל זאת

כי גוי אבד עצות המה
ואין בהם תבונה
לו חכמו ישכילו זאת
יבינו לאחריתם

איכה ירדף אחד אלף
ושנים יניסו רבבה
אם לא כי צורם מכרם [1]
וה' הסגירם

. . . . . .
. . . . . .
ואיבינו פלילים

כי מגפן סדם גפנם
ומשדמת עמרה שדמתם
ענבמו ענבי רוש
אשכלות מררת למו

חמת תנינם יינם
ראש פתנים אכזר
. . . . . .

הלא הוא כמס עמדי
חתום באצרתי
לי נקם ושלם
לעת תמוט רגלם

כי קריב יום אידם
וחש עתדות למו
כי ידין ה' עמו
ועל עבדיו יתנחם

כי יראה כי אזלת יד
ואפס עצור ועזוב
ואמר אי אלה ימו
צור חסיו בו

[1] Variante : כי לא כצורנו צורם.

. . . . . .
. . . . . .

אשר חלב זבחמו יאכלו
ישתו יין נסיכם
יקומו ויעזרכם
יהי עליכם סתרה

ראו עתה כי אני אני הוא
וארן אלהים עמדי
. . . . . .

אני אמית ואחיה
מחצתי ואני ארפא
. . . . . .
וארן מידי מצרל

כי אשא אל שמים ידי
ואמרתי חי אנכי לעולם
. . . . . .

אם שנותי ברק חרבי
ותאחז במשפט ידי
אשיב נקם לצרי
ולמשנאי אשלם

אשכירה חצי מדם
וחרבי תאכל בשר
מדם חלל ושבוה
מראש פרעת אויב

הרנינו גוים עמו
כי דם עבדיו יקום
ונקם ישיב לצריו
וכפר אדמתו עמו

Il serait sans doute tentant de combler les lacunes, mais ce serait dangereux. C'est déjà beaucoup que de savoir qu'il y a des omissions. Dans beaucoup de passages bibliques les copistes ont dû sauter des morceaux plus ou moins étendus. Dans ce cantique, le parallélisme et l'uniformité du poème permet de se faire une idée des lacunes ; mais ailleurs il est bien difficile d'en déterminer l'existence et l'importance.

MAYER LAMBERT.

LE CHAPEAU JAUNE

CHEZ LES JUIFS COMTADINS

On sait que dans le Comté-Venaissin, comme en beaucoup de pays, les Juifs étaient astreints à porter des signes infamants. C'était d'abord la roue ou rouelle jaune que les conciles d'Avignon, de 1326 et de 1337, imposèrent à tous les Juifs, à partir de l'âge de quatorze ans pour les garçons et de douze ans pour les filles. Cette mesure humiliante ne fut jamais acceptée sans protestation, et les Israélites comtadins ne reculèrent devant aucun moyen pour s'y soustraire. Tout nous porte à croire que, malgré toutes les ordonnances, ils parvinrent souvent à s'en affranchir complètement. De là le grand nombre d'édits reprenant, tout en les modifiant parfois, les anciennes prescriptions violées ou tombées en désuétude[1]. Rappelons-en les principales[2].

La bulle de Pie II (1459), imposant aux Juifs la roue ou autre signe jaune, si grand et d'une telle largeur qu'il puisse être vu en dehors des plis de l'habit, fut renouvelée par Alexandre VI (1494) et par Clément VII (1525), qui menaça les contrevenants d'une amende de 100 ducats d'or[3]. Mais dans la pratique, on se montra certainement plus tolérant. Les Juifs eurent recours à la ruse et, s'ils portaient le signe infamant, ils savaient à l'occasion le cacher aux regards indiscrets.

[1] Voir Ulysse Robert, *Étude sur la roue des Juifs depuis le* XIII^e^ *siècle*, dans la *Revue*, t. VI, p. 90 ; Bardinet, *Condition civile des Juifs du Comtat Venaissin*, *ibid.*, p. 6 et suiv. ; Israël Lévi, *Clément VII et les Juifs du Comtat Venaissin*, t. XXXII, p. 70 et suiv.

[2] A en croire Cambis Velleron (ms. de la bibliothèque d'Avignon), les Juifs du Comtat portèrent longtemps des habillements particuliers, parmi lesquels était le talet. Ce ne serait que dans le courant du XIII^e^ et même du XIV^e^ siècle qu'ils abandonnèrent leur costume oriental pour prendre le costume européen. Le chapeau jaune n'avait donc pas de raison d'être avant cette époque.

[3] Archives de Vaucluse, C. 42, f° 12.

Pour mettre fin à ces agissements, Clément VII remplaça le 13 juin 1525 la roue par un objet plus apparent, le chapeau ou bonnet jaune. Mais sur la protestation des Juifs, cette mesure fut retirée. Paul IV y revint en 1555. Mais, dès 1560, un nouvel édit du même pape autorisa les Juifs à se coiffer du chapeau noir dans les bourgs et villages où ils avaient coutume de trafiquer [1]. De là à le porter dans la ville même de leur carrière, il n'y avait qu'un pas que beaucoup, surtout les Juifs aisés, n'hésitaient pas à franchir, grâce à la bienveillance intéressée de certains agents du pouvoir. Aussi Pie V voulut-il mettre ordre à cet état de choses. Par une bulle de 1566, il confirma celle de son prédécesseur Paul IV, et en demanda la rigoureuse mise à exécution. C'était l'époque la plus douloureuse de l'histoire des Juifs comtadins ; un décret d'expulsion avait été rendu contre eux, et le moindre sujet de mécontentement pouvait en hâter l'application. Pour ne pas irriter leur souverain, déjà si mal disposé à leur égard, les Juifs durent se soumettre complètement aux prescriptions pontificales et se coiffer du couvre-chef tant détesté. Ils le portèrent de même, malgré quelques vaines tentatives d'affranchissement, pendant toute la première occupation française [2]. Mais les papes, en reprenant possession du pays, se montrèrent beaucoup plus tolérants. Malgré les statuts d'Avignon [3], le chapeau jaune disparut complètement [4] pour céder la place au chapeau noir avec pièce d'étoffe jaune sur la partie supérieure. Cette pièce même ne fut pas obligatoire pour certains Juifs voyageant et commerçant dans les villages [5]. Un règlement de Pierre Lacrampe, inquisiteur général d'Avignon, du 20 octobre 1704, supprima cette liberté relative. Il imposa de nouveau le chapeau complètement jaune « à peine de prison ipso facto et autres peines arbitraires et même corporelles en cas de récidive ». Cette ordonnance resta en vigueur jusqu'en 1751, où une autre la modifia de la façon suivante : « Les hommes porteront la marque de couleur jaune sur le chapeau, bien cousue dessus et dessous les ailes [6]. »

Telle était la situation lorsqu'en 1776, les Juifs, voulant supprimer à tout jamais ce signe humiliant, encore trop visible, demandèrent au pape de les autoriser à porter simplement, à la partie

[1] Bibliothèque de Carpentras, ms. 2904 ; même ordonnance de l'auditeur général d'Avignon, année 1564. *Ibid.*
[2] Voir *Pièces justificatives.*
[3] Statuts d'Avignon, année 1698.
[4] Voir *Pièces justificatives.*
[5] Biblioth. d'Avignon, ms. 2863, f° 84.
[6] Biblioth. d'Avignon, ms. 2945, art. XX.

supérieure de leur chapeau noir, un morceau d'étoffe jaune. Le moment était on ne peut mieux choisi. La discorde régnait entre les députés du pays très hostiles aux Juifs et, par conséquent, partisans déterminés du chapeau jaune, et le cardinal Durini, représentant de l'autorité pontificale. Le cardinal avait qualifié très sévèrement les actes de l'assemblée comtadine et s'était même permis de ne pas écouter les explications qu'elle voulait lui donner. Les prétentions des Juifs, étant combattues par les députés, ne pouvaient avoir que les sympathies de Monseigneur Durini. Il n'allait cependant pas jusqu'à les défendre et les soutenir ouvertement, il se contenta d'une bienveillante neutralité. Malgré toutes les avances de la représentation comtadine, il ne consentit à faire aucune démarche, et l'assemblée dut se rabattre sur l'évêque de Carpentras, Monseigneur Vignoli, qui se joignit à M. Celestini, chargé d'affaires à Rome, pour prendre en main « la cause du pays ».

Quels étaient les arguments des Juifs ? Nous ne les connaissons que par le mémoire de l'assemblée rédigé dans la séance du 12 juillet 1776.

En voici le résumé. Le chapeau jaune n'est pas une fin, mais un moyen de distinguer les Juifs des chrétiens. Or, ce moyen a souvent changé, et puisque le chapeau noir avec pièce d'étoffe fait suffisamment reconnaître le Juif, pourquoi lui imposer le chapeau complètement jaune ?

En second lieu, cette prétention n'a rien d'excessif. D'autres Juifs des terres pontificales, ceux de Rome et d'Ancône, ne portent-ils pas, depuis longtemps, le chapeau noir avec la pièce d'étoffe ? Rien ne justifie cette différence de traitement.

Enfin, dans les pays environnants, et particulièrement en France, les Juifs ne portent pas non plus le chapeau jaune.

A ces raisonnements, l'assemblée oppose la réponse suivante : La loi est formelle, elle indique clairement et le but et le moyen. C'est à la tourner ou à la violer que tendent les prétentions des Juifs. La marque jaune peut facilement être cachée ou enlevée.

Quant aux Juifs d'Ancône et de Rome, ils ne ressemblent en rien à ceux d'Avignon et du Comtat. Les premiers sont pauvres, avilis, misérables; les seconds riches, insolents, couverts de bijoux. Ils roulent carrosse, ont les plus beaux chevaux, vivent familièrement avec les chrétiens. Tout le commerce est entre leurs mains [1]. Rien ne les distingue plus des chrétiens que le cha-

[1] De nombreux documents prouvent, au contraire, que la situation des Juifs était loin d'être brillante.

peau jaune; ils veulent s'en défaire. Il faut, au contraire, le maintenir pour les humilier.

Pour ce qui est des Juifs de France, ils ne vivent dans ce pays que par contrebande et en dépit des lois qui leur en interdisent l'accès. Pour éviter une expulsion, ils doivent nécessairement s'habiller comme les chrétiens, afin de passer inaperçus.

Contre toute attente, l'assemblée eut gain de cause. Le 20 novembre 1776, le saint office rendit un édit confirmant, en les aggravant encore, les bulles de Clément VII et de Pie V. Les Juifs étaient contraints de porter le chapeau jaune et personne, pas même les légats et les cardinaux, n'eut plus le droit de leur accorder la moindre dispense. Malgré cet échec, les Juifs ne se considérèrent pas comme définitivement battus ; ils continuèrent leurs démarches sans arriver à un résultat plus favorable. Ils étaient condamnés à se coiffer de l'humiliant chapeau jusqu'à la Révolution française.

Chose curieuse! après avoir lutté avec tant d'acharnement pour l'abolition de la marque infamante, ils continuèrent à la porter, alors que rien ne les y contraignait. Le chapeau jaune, en effet, ne disparut pas avec la Révolution. Deux ans après, il se dressait encore sur le crâne de beaucoup de Juifs comtadins. Comment expliquer ce singulier phénomène? Les Juis voulaient-ils, comme on nous l'a dit, porter, par économie, leurs chapeaux jusqu'à complète usure ou bien, par une application bizarre du fameux « 'Houkat Hagoy », le couvre-chef détesté était-il devenu le signe extérieur de la piété et de l'orthodoxie? Quoi qu'il en soit, il fallut une ordonnance pour le faire disparaître. Le 25 janvier 1791, le maire de Carpentras fit, en effet, afficher une proclamation enjoignant, au nom des principes de la Constitution française, à tous les Juifs de se défaire de leurs chapeaux jaunes, sous peine de douze livres d'amende.

JULES BAUER.

PIÈCES JUSTIFICATIVES

I.

Permission aux Juifs de porter le chapeau noir en voyage dans le Comtat.

A Mgr Illustrissime et excellentissime vice-légat d'Avignon,

Supplient très humblement les nommés Jassuda Crémieu et José-Ain Crémieu, juifs de la ville de Carpentras, et représentent à votre Excellence comme étant en obligation de faire souvent des voyages dans les villes et lieux du Comtat pour les affaires de leur commune, ils sont très souvent exposés aux insultes et injures des enfants et des personnes indiscrètes, ce qui les oblige d'avoir recours à la bonté et à la générosité de Mgr le vice-légat, afin qu'il lui plaise de leur accorder la permission de porter le chapeau noir dès qu'ils seront sortis de la juiverie dudit Carpentras pour aller dans le Comtat et à Avignon passer et repasser librement sans leur donner aucun empêchement ny faire aucune violence. C'est la grâce que lesdits suppliants espèrent obtenir de sa clémence et ils prient Dieu pour la conservation et la prospérité de Mgr le vice-légat.

Abraham Sarmento, *juif de Livourne,*
avec son camarade et deux valets.

Année 1692.

(Biblioth. d'Avignon, ms. 2863, f° 84.)

II.

Extrait d'une lettre écrite a Monseigneur Vignoli, évêque de Carpentras (en séjour a Rome.)

Carpentras, 5 juillet 1776.

..... Nous vous prions très instamment de faire en sorte, avec votre zèle ordinaire, que Sa Sainteté nous rende justice au sujet de notre administration que Mgr le Cardinal Durini a trouvé bon de critiquer, dans tout le public, sans avoir daigné nous entendre, de l'éclaircir et d'obtenir encore de la bienfaisance de notre souverain qu'il rejette l'instance que les Juifs font pour obtenir le chapeau noir contre les titres les plus sacrés et les plus authentiques dont votre grandeur trouvera ici copie (Suivent les bulles de Clément VII et de Pie V).

Les élus du pays.

(Archives de Vaucluse, C. 41, f° 1006.)

III.

ASSEMBLÉE ORDINAIRE DU PAYS : 12 JUILLET 1776.

.....En laquelle il a été fait lecture du mémoire qui a été dressé, à la suite de la délibération prise par l'assemblée ordinaire du deux du courant, au sujet de la demande faite par les Juifs de pouvoir quitter entièrement le chapeau jaune pour prendre le chapeau noir avec une pièce d'étoffe au-dessus.

Après laquelle lecture, ledit mémoire ayant été approuvé par ladite assemblée, elle a délibéré de l'enregistrer à la suite des présentes et d'en envoyer une copie à M. Celestini, agent du pays en la Cour de Rome, afin qu'il en fasse l'usage convenable en employant même les avocats qu'il croira nécessaires afin d'empêcher l'effet de la demande des Juifs.

(Archives de Vaucluse, C. 42, f° 11.)

IV.

EXTRAIT DU MÉMOIRE DES ETATS DU CONSEIL VENAISSIN AU SUJET DES JUIFS QUI Y SONT ETABLIS.

..... Comme la tête est la partie la plus apparente du corps, c'est aussi sur la tête qu'on a eu l'attention d'ordonner que soit placé le signe distinctif. Paul IV, dans sa constitution du 12 juillet 1555, ordonne très expressément que les Juifs porteront le bonnet ou chapeau jaune et les Juives une autre marque sur la tête qui ne puisse être cachée en aucune manière. Ce souverain pontife comprenait combien l'obligation imposée aux Juifs de porter le chapeau jaune était nécessaire, puisqu'il défendait a tous les légats, présidents et vice-légats de les en dispenser.

Le saint pape Pie V, confirmant, par sa constitution du 18 avril 1566, celle de Paul IV, ordonne très expressément que, pour ôter toute équivoque, le bonnet ou chapeau des Juifs doit être en couleur jaune.

Le premier concile de Milan, rapporté dans le volume XV des conciles généraux part. IV, page 332, *De Judeis*, fit la même ordonnance sur le chapeau jaune. Nous pourrions citer bien d'autres lois générales également précises et respectables par lesquelles il est ordonné que les Juifs seront obligés de porter le chapeau jaune, mais, pour raison de brièveté, nous nous attacherons surtout a celles qui ont été expressément et particulièrement faites pour les Juifs d'Avignon et du Comté Venaissin.

Nous voyons dans le statut d'Avignon que, conformément à la disposition des constitutions apostoliques, il est ordonné que pour que les Juifs puissent être distingués des chrétiens, ils seront obligés de

porter le chapeau de couleur jaune et les Juives un signe sur la tête de même couleur (Livre I, Rubric. 34, art. V). Ce qui est disposé à cet égard par les souverains pontifes relativement aux Juifs établis à Carpentras et dans le Comté Venaissin n'est pas moins clair. Pie II, dans sa bulle datée de Mantoue du 5e janvier 1459, voulant pourvoir aux avantages des habitants de Carpentras et à ceux du Comté Venaissin, daigna confirmer ce qu'il avait établi dans une autre de ses constitutions, que les Juifs de Carpentras et du comté Venaissin osaient enfreindre, et il ordonnait en même temps que les Juifs porteraient une raie ou un autre signe de couleur jaune si grand et d'une telle largeur qu'il dût être vu du dedans et du dehors de l'habit.

Mais les Juifs de Carpentras et d'Avignon ne tardèrent pas d'éluder des ordres aussi précis et aussi nécessaires; ils s'appliquèrent aussitôt à cacher le signe prescrit par Pie II, et a trouver par là le moyen d'être moins distingués des chrétiens. Les habitants du pays furent obligés de recourir de nouveau au Saint-Siège.

Le pape Clément VII ne tarda pas d'avoir égard à des plaintes aussi justes; il fit une constitution datée de Rome du 13 juin 1525. On voit dans cette bulle : 1° que les Juifs établis dans Avignon, Carpentras et dans les autres villes du Comté Venaissin, poussés par leur propre témérité et enflés d'orgueil, affectaient de porter les habits des chrétiens et de marcher comme les chrétiens eux-mêmes et qu'ils osaient quitter ou cacher la marque qu'ils devaient porter sur la poitrine; 2° le souverain pontife, voulant réprimer un pareil attentat, et croyant nécessaire d'employer des précautions propices pour que les Juifs fussent parfaitement distingués de tous les chrétiens, ordonne que, sans exception ni retard et sous peine de cent ducats d'or, payables à chaque contrevenant, et en cas d'insolvabilité par la communauté des Juifs, les mêmes Juifs établis dans Avignon, Carpentras et le Comté Venaissin eussent à prendre le chapeau jaune ou bonnet jaune sans oser le quitter.

A la vue de titres aussi clairs du souverain lui-même, qui aurait pu croire que les Juifs d'Avignon et du Comté eussent la présomption de s'y soustraire? C'est pourtant ce qu'on vient de voir au très grand scandale des chrétiens et surtout des gens de bien.

D'abord, comme ils ont en horreur la couleur jaune, sans doute par cela seul qu'il leur est ordonné précisément de la porter, quelques-uns des Juifs avaient commencé à porter le chapeau d'une couleur tirant sur le rouge de sorte qu'on voyait une partie des Juifs, c'est-à-dire les riches et les jeunes fanfarons, portant des chapeaux rougeâtres très élégamment ajustés, tandis que les pauvres et quelques vieux tant seulement conservaient le chapeau de couleur totalement jaune. Nous savons que dès lors, les supérieurs animés d'un saint zèle contre un pareil abus avaient pris le moyen de le faire cesser et de remettre les constitutions apostoliques dans leur parfaite et étroite exécution. Mais la prise du Comtat et d'Avignon qui survint,

dans ces circonstances, empêcha l'heureux effet d'un dessein aussi juste et aussi louable.

Les Juifs n'ont pas laissé échapper le temps de la domination française pour tâcher de la mettre à profit et se soustraire au chapeau jaune, sinon en tout du moins en partie, mais grâce au zèle des administrateurs publics, ils n'ont rien pu obtenir.

On se flattait qu'enfin le pays étant retourné sous la domination du saint siège, tout reviendrait dans l'ordre primitif, mais combien les chrétiens ont été trompés dans leurs espérances! Ce retour si désiré n'a pas été plutôt arrivé que l'on a vu les Juifs quitter totalement le chapeau jaune et prendre le chapeau noir comme les chrétiens, se contentant seulement de mettre un morceau d'étoffe sur la forme du chapeau, et, qui plus est, les chrétiens ont la douleur d'apprendre que les Juifs remplis comme à l'ordinaire d'espérances les plus flatteuses, comptant sur des protecteurs qu'ils n'ont que trop souvent l'art de surprendre, font à Rome les plus grands efforts pour obtenir cette fatale permissiou qu'ils désirent avec tant d'ardeur de quitter le chapeau jaune et de prendre le chapeau noir avec la seule pièce d'étoffe sur la forme du chapeau, affectant d'insinuer que la pièce d'étoffe est une marque suffisante pour les faire distinguer des chrétiens (Suit une série de compliments au pape et l'énumération des raisons nécessitant le maintien du chapeau jaune).

..... Il est difficile d'imaginer quels sont les motifs sur lesquels les Juifs peuvent se fonder pour oser se flatter qu'ils pourront réussir à obtenir le renversement de tant de constitutions apostoliques. Nous apprenons que ces prétextes sont au nombre de deux.

En premier lieu, ils disent que la pièce d'étoffe appliquée sur la forme du chapeau noir est une marque suffisante pour les faire distinguer du chrétien; ils n'ignorent pas que le statut d'Avignon les oblige à porter le chapeau jaune, et, par cela, ils insinuent que la fin pour laquelle le chapeau jaune a été ordonné aux Juifs qu'ils puissent être distingués des chrétiens. Ce sont les paroles du statut, et ils ajoutent que la pièce d'étoffe étant suffisante pour remplir cet objet, la disposition du statut en reste accomplie, sans qu'il soit nécessaire de recouvrir un chapeau jaune, lequel est non la fin du statut mais un simple moyen pour y parvenir qui peut très bien être rempli par equipotens, c'est-à-dire par la simple pièce d'étoffe. C'est donc ainsi que, pour la première fois, les Juifs découvrent l'esprit de la loi, prétendent se soustraire à la lettre qui véritablement est meurtrière pour eux, ou pour mieux dire, c'est ainsi que, par le secours d'un simple sophisme, ils prétendent éluder l'esprit et la lettre de la loi la plus claire.....

..... Mais on serait encore bien plus indigné contre les Juifs, si l'on avait vu la manière avec laquelle ils portent cette pièce.

1° En élevant les ailes du chapeau qui sont totalement noires, ils viennent à bout de cacher, dans sa plus grande partie ou même dans

sa totalité, la pièce d'étoffe qui couvre à peine le dessus de la forme du chapeau.

2° Quand le Juif est grand et qu'il a son chapeau sur la tête il est impossible à ceux des chrétiens qui sont petits de stature de voir la pièce qui n'est que sur la partie supérieure de la forme du chapeau noir.

3° Les Juifs dédaignent même de porter cette pièce d'étoffe de couleur jaune; ils la portent impunément de couleur grise ou blanche, il y en a même qui se contentent d'y mettre un morceau de papier.

4° Ils ont l'adresse d'attacher cette pièce d'étoffe quelquefois avec de simples épingles, mais toujours si facile à pouvoir la détacher qu'ils l'ôtent quand ils veulent.

5° Il est aisé de concevoir que le chapeau jaune en tout temps et toute occasion est aperçu, mais que le chapeau noir, avec une simple pièce d'étoffe, ne l'est point, surtout lorsque le jour commence à faire place à la nuit.....

..... Nous savons bien, et nous ne le nions pas, que le port du chapeau jaune a été ordonné par la bulle de Clément VII, comme un distinctif qui doit exister entre les Juifs et les chrétiens, mais il faut convenir, en même temps, qu'il a été ordonné comme un distinctif seul suffisant pour un objet d'une aussi grande considération.

Il faut convenir encore que le chapeau jaune a été ordonné dans la bulle de Clément VII, comme une punition de leur infraction à la bulle de Pie II, en cachant malicieusement ou en cessant de porter la roue ou le signe jaune sur l'habit comme Pie II leur avait enjoint.

En second lieu, les Juifs d'Aviguon et du Comtat, pour obtenir les fins d'une prétention aussi inouïe et à laquelle on n'aurait jamais dû s'attendre, ne manqueront pas d'alléguer l'exemple des Juifs de Rome, d'Ancône et d'autres états d'Italie qui tous ont le seul distinctif du chapeau noir avec la pièce d'étoffe. Nous respectons certainement tout ce que les princes trouvent bon d'ordonner dans leur état, à plus forte raison respectons-nous ce que les papes, nos augustes souverains, ordonnent dans le leur; mais il nous sera permis de dire si quelque raison, quelque usage particulier rend suffisant à Rome le seul distinctif de la pièce d'étoffe, cette raison et cet usage n'existant pas dans le Comtat, on ne doit pas se servir de ce qui se pratique à Rome pour en faire une loi pour Avignon et le Comtat.

Nous dirons plus, nous ajoutons qu'il y a dans Avignon et le Comtat, des raisons et des usages particuliers qui font que ce qui s'observe à Rome ne doit point affecter le Comtat et même que tout doit concourir à empêcher que la tolérance que l'on a à Rome pour les Juifs relativement au chapeau jaune ne soit admise dans le Comtat.

A Rome, les Juifs, en général, sont pauvres, avilis; ils n'exercent point la mercature publiquement, ils sont bornés à la friperie, ils ne cherchent pas à se confondre, à se mêler avec les chrétiens, rien ne

les engage à supprimer et à cacher leur distinctif, ils ne peuvent faire au chrétien aucune émulation, aucune jalousie.

Il en est tout autrement à Avignon et dans le Comtat, ils s'y sont emparés de tout le négoce. Leurs richesses, leur opulence sont passées au plus haut point. Non contents de rivaliser avec les chrétiens, ils s'efforcent même de les surpasser dans leurs parures, dans leurs bijoux et toute sorte de luxe ; ils affectent d'avoir des servantes et des valets chrétiens qu'ils emploient aux offices les plus bas ; ils abordent dans les villes sur les plus beaux chevaux ou dans des voitures dorées, le commerce et certains arts qu'ils exercent ne leur fournissent que trop d'occasions de fréquenter les maisons chrétiennes et d'y aller, même la nuit, contre la teneur des ordres les plus précis. Comblés de tant d'avantages, il n'y a qu'un seul objet qui les tienne en respect, les inquiète et les humilie : c'est le chapeau jaune. Leur grand but est donc de le secouer. Ils n'ont que trop facilement trouvé le moyen d'en venir à bout, depuis environ deux ans, en substituant au chapeau jaune le chapeau noir avec une pièce d'étoffe.

Mais ils n'ont pas tardé d'abuser d'une pareille permission, non seulement, ainsi qu'il a été ci-dessus observé, ils trouvent le moyen de cacher, en tout ou en partie, ce distinctif équivoque et de le rendre illusoire, mais il y en a qui par la qualité et la couleur de l'étoffe et par la manière dont ils la portent, paraissent vouloir en faire comme un ornement.....

Nous ne croyons pas que les Juifs du Comtat et d'Avignon veuillent citer l'exemple des Juifs qui se trouvent en France et qui y portent publiquement le chapeau noir, car il suffirait d'observer qu'en France, non seulement les Juifs n'y vivent pas en communauté avec l'exercice libre et public de leur religion, mais encore, suivant les lois du royaume, ils ne peuvent et ne doivent y être tolérés en aucune manière. Si donc, contre la teneur de ces lois, il paraît quelques Juifs dans le royaume de France, ils doivent y paraître nécessairement à l'égal des chrétiens, comme n'y étant point connus, sans quoi ils devraient être soumis à toute la rigueur des lois. Ainsi il n'y a aucune comparaison à faire entre les communautés des Juifs dans le Comtat et les quelques Juifs qui peuvent être éparpillés en France.

(Archives de Vaucluse, C. 42, f° 11 et suiv.)

V.

Assemblée ordinaire du pays.

L'an mil sept cent septante-six et le vingt novembre,

Le syndic a exposé qu'enfin le renouvellement de l'édit du Saint-Office touchant les Juifs vient d'arriver et d'être publié dans cette ville, qu'il est porté par l'article XX dudit Edit que Sa Sainteté

adhère non seulement à la bulle de Paul IV, renouvelée par Pie V, mais spécialement au bref de Clément VII en date du 13 juin 1525, soit directement pour l'État d'Avignon et selon le statut de la même ville, Livre I, titre *De Judaeis*, Rubric 34, article 5, ordonne et commande que les Juifs de l'un et l'autre sexe qui habitent à présent ou habiteront dans les villes d'Avignon et Carpentras et dans le Comtat Venaissin soient obligés de porter la marque de couleur jaune, c'est-à-dire que les hommes doivent porter le *chapeau tout de couleur jaune*, sans aucun voile ou bande par-dessus, et que les femmes doivent pareillement porter la marque de couleur jaune à découvert sur leur tête; qu'il est porté par l'article XXI qu'à l'avenir on n'aura nul égard à aucune permission émanée de quelque tribunal que ce soit, ou de personnes de quelque dignité, grade ou office qu'ils puissent être, quoique vice-légat même d'Avignon, évêques, majordomes, cardinal, légat ou camerlingue de la sainte Église. M. le syndic a ajouté en conséquence : les Juifs sont obligés de quitter le chapeau noir avec pièce d'étoffe et de reprendre le chapeau entièrement jaune.

(C. 42, f° 81.)

VI.

Assemblée ordinaire du pays.

L'an mil sept cent septante sept et ce second janvier.

..... M. le syndic a encore exposé, à cette occasion, qu'il est venu à sa notice que les Juifs du Comté Venaissin et de la ville d'Avignon renouvellent leurs efforts à Rome pour obtenir la révocation du susdit édit et, en conséquence, qu'il leur soit permis de reprendre le chapeau de couleur noire avec le seul distinctif d'une pièce d'étoffe et qu'ils font même les offres les plus spécieuses pour obtenir cette grâce. M. le syndic croit inutile de remettre sous les yeux de cette assemblée les justes et puissants motifs qui l'ont engagé de faire à Rome, avec son zèle ordinaire, les représentations convenables. L'assemblée décide d'écrire des lettres à Mgr le cardinal Pallavicini, ministre et secrétaire d'État, et à son Eminence le cardinal Torrigiani, secrétaire de la sacrée congrégation du Saint-Office à Rome.

(C. 42, f° 97.)

VII.

Assemblée générale des seigneurs et messieurs les Elus, syndic et procureur général des trois états du Comté Venaissin.

..... Suit un nouveau vote pour le maintien rigoureux du chapeau jaune.

(C. 42, f° 136.)

VIII.

Proclamation.

Nous, maire et officiers municipaux, en suite de la pétition faite par la société des Amis de la Constitution, à la demande de M. le Maire de Courthezon et de M. le commandant des Gardes nationales françaises, au nom desdits Gardes qui ont volé à notre secours en vertu de la délibération du Conseil général du jour d'hier et ensuite des principes de la sublime constitution française, ordonnons aux Juifs de porter le chapeau noir, à peine de douze livres d'amende, faisons très expresse inhibition et défense à toutes personnes de les insulter, sous peine de douze livres d'amende, et déclarons que les pères seront responsables des insultes que pourront faire les enfants.

A Carpentras, dans la maison commune, ce 25 janvier 1791.

Signés : D'Aurel, *maire*, Damian, Barjavel, Flandrin, J. Escoffier, Allie l'aîné, Durand, J.-J. Esclargon, Ayme, Barjavel, *officiers municipaux* [1].

[1] Pièce trouvée chez M. Abr. Lunel, de Carpentras, qui a bien voulu nous permettre d'en prendre une copie.

UN MANUSCRIT DU MISCHNÉ TORA

Autour du remarquable manuscrit du *Mischné Tora*, de Maïmonide, ayant appartenu aux petits-fils de Don Isaac Abravanel et à la bibliothèque d'Abraham ben Menahem Rovigo, et qui est arrivé il y a environ une dizaine d'années en la possession de M. Julius Hamburger, marchand d'antiquités à Francfort-sur-le-Mein, par l'achat de la bibliothèque du marquis Carlo Trivulzio, de Milan [1], il s'est formé une légende qui a fait considérer ce manuscrit, déjà si précieux par lui-même, comme une vénérable relique. On a prétendu que c'est le même ouvrage pour lequel Isaac Abravanel aurait, dit-on, payé trente mille ducats [2]. On disait même, pour rehausser le glorieux éclat de ce manuscrit, que c'est de la main d'Abravanel qu'émane cette note, écrite en hébreu, d'une encre pâlie : « C'est ici, à Venise, que j'écris ceci, le cœur brisé au souvenir des jours bénis, moi Isaac Abravanel, le plus petit parmi les hommes. » Les petits-fils de Don Isaac auraient racheté plus tard à Ferrare, au prix de cinq cents ducats, ce trésor de famille qui avait été aliéné, comme on le déduit du titre de vente lui-même, avec toute l'apparence d'une érudition sérieuse [3]. Sur le premier acte de vente que contient le manuscrit, Moïse Nahmanide aurait signé comme témoin (1351); toutefois, on ajoute consciencieusement que cette signature est « difficile à déchiffrer [4] ».

A la vérité, la lecture qu'on a proposée de la prétendue note de censeur doit déjà éveiller nos doutes. Le censeur aurait écrit au bas du manuscrit, à la date du 15 décembre 1574, les mots suivants [5] : *Venuus p. me Sausennii frangellii*, ou, d'après le se-

[1] *Catalog der Antiquitäten-Sammlung von Julius Hamburger*, Francfort-sur-Mein, 1888, p. 75-76.

[2] D'après une fable du קורא הדורות, p. 125.

[3] שינורי נוסחאות *Abweichungen des gedruckten Textes des Jad Hachazaka*, Francfort-sur-Mein, 1889, préface.

[4] *Catalog*, p. 76.

[5] *Ibid.*, p. 75.

cond déchiffrement [1] : *Revisus p. me Laurentiù Franguellù*. C'est évidemment le fameux censeur Laurent Franguella qui commença, à partir de 1571, à expurger les imprimés et manuscrits hébreux, qui composa lui-même un Manuel pour les censeurs de cette littérature et qui fut encore envoyé en 1595 comme censeur à Mantoue pour examiner tous les livres rabbiniques de cette communauté [2].

Si ce détail est à peu près exact, sauf quelques altérations, on ne peut deviner, par contre, après un examen minutieux du manuscrit, comment on y a vu les autres indications qui ont rendu ce monument si fameux. Grâce à l'obligeance du possesseur actuel du manuscrit, M. Hermann Kramer, de Francfort-sur-le-Mein, et de M. Frauberger, de Düsseldorf, qui a exécuté les photographies des documents de ce manuscrit, à mon intention, sa véritable et authentique histoire peut maintenant être établie et il ne reste plus rien des affirmations formulées jusqu'à présent. Mais on voit apparaître toute une série de faits qui rendent ce ms. encore plus remarquable, malgré la disparition apparente de son auréole.

Si l'origine de ce précieux monument de l'art des copistes et enlumineurs juifs reste provisoirement enveloppée de mystère, puisque nous n'avons aucune donnée ni sur le scribe ni sur l'époque et le lieu où le manuscrit a été écrit, l'histoire de ses aventures et de ses divers propriétaires peut, du moins, être établie, en partie, avec clarté et certitude.

Le premier des trois actes de vente conservés à la fin du manuscrit, au bas de l'avant-dernière feuille, — particularité qui a rendu les noms des témoins méconnaissables sur la photographie — nous apprend que, le vendredi 6 mai 1351, le ms. a été vendu à Avignon. Le premier possesseur, Don Luis ben Samuel de Lagarde [3], vend ce magnifique manuscrit (l'acte de vente ne parle pas des miniatures) à Manassé ben Jacob de Navarre, domicilié à Avignon. L'intermédiaire qui a conclu la vente, encaissé le prix, donné quittance en présence de l'acheteur et des témoins, en se déclarant responsable sous garantie de sa fortune totale devant le tribunal papal d'Avignon et toute autre juridiction contre toute revendication, porte le nom d'Eliot Joseph de la Haye, c'est-à-dire, d'après la coutume existant déjà à cette

[1] שרנררי, *l. cit.*

[2] Cf. G. Sacerdote, dans la *Revue*, XXX, 271 et suiv., et M. Stern, *Urkundliche Beiträge über die Stellung der Päpste zu den Juden*, 165.

[3] Cf. Neubauer, *Revue*, IX, 215, note 2, et H. Gross, *Gallia Judaica*, p. 16, 134 ; 313 dans l'Index, p. 685, est une faute d'impression.

époque de faire suivre le nom du fils du nom du père comme deuxième nom [1], Elia ben Joseph, surnommé probablement de la Haye, du nom d'une localité. Le prix auquel le manuscrit avait été vendu a été effacé plus tard intentionnellement dans le document, sans doute pour en tirer une somme plus élevée à la prochaine vente. Ainsi s'explique la seule lacune existant dans le document, d'ailleurs parfaitement conservé.

Vingt-deux ans plus tard, le 25 février 1373, encore un vendredi, à Arles, le manuscrit passe de la possession de Don Abraham Vidal de Bourrian en celle de Juda ben Daniel, au prix de cinquante florins d'Avignon [2]. Devant les témoins, David ben David Abigdor et Isaac ben Yiçhar Kaslia [3], le vendeur déclare avoir reçu intégralement le prix de vente et s'engage en échange à garantir le nouveau possesseur contre toute revendication. Le vendeur était peut-être le père de ce Vidal Abraham de Bourrian qui, en 1387, a joué un si triste rôle, comme faux témoin, dans le procès de Maître Duran de Cadenet et de sa prétendue fiancée Méronne, fille d'En Salves Cazin d'Arles [4]. David Abigdor, un des signataires du contrat de vente, pourrait avoir appartenu à cette famille considérée, dont est issu également le traducteur provençal Salomon ben Abraham Abigdor [5].

Il s'écoule environ cent soixante-quinze ans jusqu'à ce que nous ayons de nouveau une indication précise sur le lieu où se trouve notre manuscrit. Nous ne savons pas ce qu'il est devenu lors de l'expulsion des Juifs d'Arles, en 1493. Sa présence nous est révélée seulement par un acte authentique à Ferrare, 1547, où il fut de nouveau vendu un vendredi, le 18 novembre. Le vendeur comme l'acquéreur et les témoins sont des personnalités bien connues dans l'histoire juive. Abraham ben Menahem Finzi, de Rovigo, le possesseur du manuscrit, qui a fait partie plus tard du rabbinat de Ferrare [6], était sans doute le petit-fils de R. Abraham de Rovigo et le neveu de R. Israël, chef de l'école de Ferrare, que

[1] Cf. H. Gross dans la *Monatsschrift*, 1880, p. 409, note 1.

[2] Zunz, *Zur Geschichte*, p. 563.

[3] H. Gross, *Gallia Judaica*, 621, rapporte au nom de M. Israël Lévi cette leçon : יצחק צין יצהר קשלואה et voudrait corriger Kaslia en קשלארי « de Caslar ». Toutefois, la leçon קשלואה est tout à fait sûre, et c'est seulement צין dont on voudrait faire *Sen*, mot qui pourtant s'écrit שן d'une façon constante, qu'il faut corriger en בן.

[4] Cf. H. Gross, *Monatsschr.*, 1880, 408 et suiv., et *Gallia Judaica*, p. 87 et suiv.

[5] *Monatsschr.*, p. 410, note 1.

[6] Il signa, en effet, avec Haskito et Abraham Bondia, le 22 Marbeschvan 5327, à Ferrare, un acte du rabbinat ; cf. Mortara, מזכרת חכמי ארשאלייא, p. 24 (d'après ר"ס 31).

Guedalya ibn Yahya[1] nomme tous deux ses maîtres, qui lui ont conféré l'ordination rabbinique. Son père, Menahem, avait deux frères, Eliézer et Elyakim, avec lesquels il s'occupa de réunir les éléments d'une bibliothèque. D'après une note du mois de juin 1512, consignée sur un manuscrit en parchemin du commentaire sur le Pentateuque d'Abraham ibn Ezra, qui est actuellement en ma possession, ce manuscrit a été acquis avec d'autres livres par les trois frères, Eliézer, Elyakim et Menahem, fils d'Abraham Rovigo de Ferrare[2]. En 1527, la bibliothèque fut partagée, à Mantoue, entre les trois frères[3]. Cinquante-six manuscrits et imprimés devinrent la propriété du seul Menahem, qui en a consigné la liste exacte sur la dernière feuille de notre ms. Le ms. même, qui a sans doute mérité par ses miniatures d'être qualifié de « beau », se trouve en tête de la liste. Abraham ben Menahem de Rovigo, son héritier, ne conserva ce précieux ouvrage que pendant vingt ans. En 1547, il se défait de ce trésor, qui évidemment avait excité l'envie des deux principaux membres de la communauté de Ferrare, les frères Don Jacob et Don Juda Abravanel[4]. Lors de l'expulsion des Juifs de Naples, ils étaient venus à Ferrare, en 1540, avec leur père, Don Samuel Abravanel[5], le grand bienfaiteur des Juifs napolitains. Don Samuel était déjà mort lorsque ses fils, continuant les traditions et les vertus de la famille, qui s'était toujours imposé comme un devoir de cultiver et de protéger la littérature hébraïque, entrèrent en possession du précieux manuscrit de Maïmonide.

Les témoins étaient Baruch Uziel ben Baruch Hazak, appelé généralement Hazkito ou Forti[6], qui plus tard a fait partie du corps rabbinique de Ferrare, et Moïse Yabéç ; ils déclarent qu'Abraham ben Menahem Finzi di Rovigo a vendu de son plein gré le manuscrit aux frères Abravanel, en renonçant à la plus-

[1] שלשלת הקבלה, éd. de Venise, f° 65 *b* ; Menahem ben Abraham de Rovigo mentionné dans un ms. Halberstam, קהלת שלמה, était sans doute son père.

[2] קנין כספנו אלישזר ואליקים ומנחם פנצי בכאו' אברהם פנצי זלה"ה מרוויגו קנינו אותו עם ספרים אחרים מכר' דוד מווינטורה ויצו' פה פיררה יוניו ערב ה' יזכנו להגות בו אותנו וזרענו מעתה ועד עולם.

[3] Suivant le catalogue des ouvrages, dans l'appendice.

[4] Juda ben Joseph ben Juda Abravanel, qui mourut à Ferrare le jeudi 15 décembre 1583, et dont J. B. Lévi (תקנות הכניים, éd. S. J. Halberstam, Brody, 1879, p. 10) a découvert la pierre tombale à Ferrare, était sans doute le petit-fils de ce Juda.

[5] שלשלת הקבלה, 65 *b*.

[6] Zunz, כרם חמד, V, 155. Josef ben Matatia Trèves, à propos de la dispute de Samuel ben Moïse de Perugia avec Josef Tamari de Venise, en 1566, fait une allusion blessante au nom de Hazkito en lui appliquant ces mots החזק הוא הרפה de Nombres, XIII, 18 (voir אלה הדברים, 8 *a*, avant la fin).

value [1] qu'il pouvait acquérir et en s'engageant à les défendre contre toute prétention éventuelle à la possession de ce document. C'est le même Hazkito qui a composé en l'honneur de Don Isaac Abravanel une courte biographie [2].

Le prix que Rovigo a reçu pour son manuscrit n'est pas indiqué [3]; on ne trouve non plus dans le manuscrit aucune trace du nom d'Isaac Abravanel, que ce dernier aurait écrit lui-même. Ce qu'on a pris pour un cri de douleur arraché à cet homme qui avait été chassé de ses foyers, c'est l'introduction d'une liste de naissances qui, selon l'antique usage juif, furent inscrites dans ce précieux manuscrit. Si, comme je le suppose, cette liste provient de la famille Rovigo, elle prouverait que ce trésor se trouvait déjà dans cette famille au commencement du XVI[e] siècle. Le nom d'Abraham revient souvent dans cette génération. A la date du 27 mai 1509, on trouve la naissance d'une fille du nom de Sara, et à la date du 7 mai 1511, à Mantoue, celle d'un fils nommé Abraham. Si c'est cet Abraham qui a vendu notre ms., il aurait eu trente-six ans à l'époque de la vente. Cette liste nous apprend aussi la naissance de deux frères, Elia, né à Mantoue, le 7 août 1515, et Ruben, né à Rovigo, le 17 juin 1503 (?).

Des cinquante-quatre manuscrits et imprimés dont Menahem di Rovigo, le père d'Abraham, a dressé le catalogue lors du partage, et dont neuf restèrent à ses frères, à savoir cinq imprimés, qui étaient des traités du Talmud, à son frère Eliézer pour servir de livres d'étude à ses enfants, et quatre manuscrits à son frère Elyakim, à qui Menahem les laissa pour ses neveux [4], il doit sûrement encore en exister plusieurs qui sont disséminés dans les bibliothèques publiques ou privées, et il sera sans doute possible de prouver, par les inscriptions qu'ils contiennent, qu'ils faisaient partie de ce fonds. Provisoirement, on ne connaît avec certitude que l'existence de deux d'entre eux : le Commentaire du Pentateuque d'Abraham Ibn Ezra, que j'ai dans ma collection, et le ms. du *Mischné-Tora* qui a fait partie de la *Trivulziana*. Il n'est guère possible d'établir quand ce ms. a passé de la main des frères Abravanel à des mains étrangères, vu l'absence de notes manus-

[1] Dans שיטורי, préface, ces mots sont ainsi rendus : « J'atteste en même temps que dans ce livre *il n'existe pas de faute*; si les sus-dits seigneurs, que Dieu les protège, y trouvaient néanmoins une faute, je déclare notre contrat nul. »

[2] Voir מעיני הישועה d'Abravanel.

[3] Dans שיטורי, préface, Abraham ben Menahem, appelé ici *Maranik*, déclare : « J'en ai reçu trois cents ducats d'or ».

[4] Voir le Catalogue. Un beau-frère de Menahem portait, comme nous l'apprenons là, le nom de Yekutiel Poggibonzi. Il dit que les deux derniers mss. étaient en sa possession depuis 1517.

crites et de tout renseignement sur le nom des propriétaires ultérieurs.

Nous avons apporté, pour notre part, notre contribution à la vérité en dissipant les légendes répandues sur la provenance et l'histoire de ce ms. Il appartient maintenant à la science de se consacrer à l'étude de sa valeur artistique et de déterminer la place qu'occupent les miniatures dans l'art de l'enluminure des manuscrits juifs.

DAVID KAUFMANN.

APPENDICE

בפנינו עדים חתומי מטה בא ר' אליה בר' יוסף וכך אמר לנו
היו עלי עדים וכתבו וחתמו בכל לשון של זכות ותנו ליד דון מנשה
יקוב נורי הדר אוריון מחמת שהבאתי לידו זה הכרך שיש בו ארבעה
עשר ספרים חברם הרב הגדול רבינו משה אבן מימון על ספרי התלמוד
והנני שלוח מאת הנעלה דון לוז שמואל די לגרדא ואמת לא עשאני
שליח בשטר רק על פיו דבר ומלאתי את דבריו כי ידעתי כי דון מנשה
הנזכר קבל מאת דון לוז הנזכר זה הספר הנמכר הבאתי פה ביתו
דון מנשה הנזכר וחלה ממני מאחר שאין בידי התרומה מאת דון לוז
הנזכר שאמכרהו לו אני ושאשעבד לו נכסי דקנאי ודאקנה על זאת
המכירה וכן עשיתי הנני מוכר לו זה הספר שיש בו ארבעה עשר
ספרי הרב הנזכר שאני נושל מידו לידי בפניכם והנה דון מנשה
הנזכר נותן לידי הסך כנגו שאתם רואים לזה אני משעבד לו עצמי
ונכסי להעמיד זה המכר לידו ולסלק כל טוען ומערער שיבא ויערער
על מכירה זו כי את דברים אלו שמענו מפי ר' אליהו בר' יוסף הנזכר
המכונה אליוט יוסף דלהייא ובפני דון מנשה הנזכר וקבל הסך הנזבר
ר' אליהו הנזכר בפנינו ושעבד עצמו על הסך הנזכר ולהעמיד המכר
ושעבד עצמו ונכסיו לכח חצר אדונינו האפיפור ירום הודו ולכח כל
חצר וחצר שירצה דון (דון) מנשה הנזכר בבטול כל מודעי ומודעי דמודעי
ואחריות ותומר שטר מכירה זו כאחריות וחמר כל שטרי מכירות
והודאות העשויים בתקון חכמים ומה שהיה לפנינו היום יום ו' תשיעי
לחדש אייר שנת מאה ואחד עשר לפרט לאלף השישי כתבנו וחתמנו ונתנו
ליד דון מנשה הנזכר לראיה ולזכרון.

בפנינו עדים חתומי מטה עדות נאמנה בא הנעלה דון אברם וידאל
דבוריאן מהגורד פה ארלדי וכן אמר לנו היו עלי עדים וכתבו בכל
לשון של זבות וקנו ממני בקנין גמור וקבלו ממני שבועת התורה וחתמו
ותנו ביד הנעלה ר' יהודה בר' דניאל להיות לו לעדה איך אני אברם

הנזכר מודה בפניכם הודאה ברורה שרירא וקיימא דלא להשנאה ודלא למהדר מנה לעלם שמכרתי זה הספר מרבינו משה בן מימון זלֹ אל הנעלה רֹ יהודה הנזכר בערך חמשים פרחים מאדונינו האפיור ירום הודו והנה קבלתי אותם החמשים פרחים זהב הנזכרים מידו לידי בשלמות ועתה הנני מכאן ולהבא נותן לו כח ורשות להחזיק בו הוא וכל הבאים מכחו מיומא דנן ולעלם ומקבל אני על עצמי בשבועת התורה ובקנין גמור ומשעבד אני כל נכסי דקנאי ודאקנה לפצות ולהדיח כל טוען וכל מערער שיבא לטענן ולערער על מכירת זה הספר הנזכר כי כבר מכרתי אותו מכירה גמורה וחלוטה וקבלתי המעות בשלמות כנזכר ואנחנו הבאים על החתום לבקשת הנעלה רֹ יהודה הנזכר קנינו מיד דון אברם הנזכר בקנין גמור ונשבע בפנינו שבועת התורה לקיים המכירה מהספר הזה ולמקן היות ביד הנעלה רֹ יהודה הנזכר ולבאים מכחו לעדות ולראיה ולזכות כתבנו וחתמנו שמותינו פה ארלדי בראש חדש אדר שני שנת חמשת אלפים ומאה ושלשים ושלש לבריאת עולם.

דוד בן דוד אביגדור
יצחק בן יצחר קשליאה יצוֹ

בפנינו עדים חמֹ היום יום וֹ ששה בכסליו שהוא יחֹ נובימרו שנת חמשת אלפים ושלש מאות ושמנה לבריאה עולם פה פירֹאֹרה בא לפנינו המשכיל ונבון כמר אברהם יצוֹ בכמר מנחם פנצי מדוויגו זלֹ ואמר לנו הוו עלינו עדים וקנו ממנו בדיעה גמור אגב סודר וכתבו בכל לשון של זכות וראיה וחתמו ליד הנשאים ומפוארי אחים השרים כמר דון יעקב וכמר דון יהודה יצוֹ בני הצדיק החסיד החכם השלם השר דון שמואל אברבנאל זצֹל להיות ביד ובית באר כחם ויורשיהם אחריהם לעדות וראיה מן יומא דנן ולעלם איך מרצון נפשי הטוב מכרתי זה הספר שהוא המשנה תורה של הוֹד ספרים שחבר הרב הגדול רבינו משה בן מימון זלֹ אל האחים דון יעקב ודון יהודה יצוֹ הנֹל מכירה גמורה שרירא וקיימא וקבלתי דמי שוויו משלם מיד ליד בניחושבים ומוחל אני כל טענות או אונאה שיוכל להיות במכירה זו ונותן במתנה גמורה כל מה שהיה שוה יותר מהסך שקבלתי מהם ונשבע אני בשבועה חמורה בתקיעת כף שלא לטענן מעולם לא אני ולא אחרים בשמי על המכירה הזאת ונודר אני בי״ קנין הנֹל לסלק מעל האחים הנֹל כל מי שיבא מארבע רוחות העולם איש או אשה יהודי או ארמאי לטענן ולערער על המכירה הזאת וקבלתי עלי ועל יורשי אחרי אחריות וחומר שטר זה כאחריות וחומר כל שטרי מכירות ומתנות ושעבודים הנוהגי׳ בישראל דלא כאסמכת׳ ודלא כטופסא דשטרי ובבטול כל מודעות שמסרתי ושיתיד אני למסור נגד שטר זה בכל לישני דאמור רבנן דמבטלי בהון מודעי: וקנינא מן המשכיל כמר אברהם פנצי מדוויגו הנֹל אל השרים האחים דון יעקב ודון יהודה אברבנאל יצוֹ הנֹל על כל מה דכתוב ומפרש לעיל בגוה דכשר למקניא ביה ומה שנעשה ביום וחדש ושנה הנֹל כתבנו

וחתמנו אנחנו הח"מ ולתוספת ראיה יחתום גם המוכר הנ"ל מכתיבת ידו תחת חתימתנו והכל שריר וקיב.

ברוך עזיאל בבמר ברוך חזקיטו[1] זלה"ה

משה ויבץ

אני אברהם בכמ"ו מנחם פנצו מרוויגו זצ"ל חנך
מזה ומאשר ומקיים כל הכתוב לעיל

בהא'[2] סכום הספרי' הגיעו לחלקי אני מנחם פנצו מרוויגו כשחלקנו אותם במנטובה בינינו האחים נובמב' רפ"ן ה' למנין רחמיו יזכני להגות בם אני וזרעי זרעי עד סוף כל הדורות אב"ר.

קודם זה הרמ"ח שלם יפה בקולמוס בקלף
א' חומש גדול עם ההפטרות וחמש מגילות בקולמוס בקלף
שי"ל[3] א' מקרא שלמה בניר בדפוס
א' חומש קטן משושטש עם ההפטרות וחמש מגילות בקולמוס בקלף
א' כתובי' שלם בקולמוס בקלף
א' תילי' עם פירוש רד"ק בקולמוס בקלף
א' נביאי' ראשוני' בקולמוס בקלף
א' נביאי' אחרוני' בקולמוס בקלף
א' נביאי' ראשוני' עם פירוש רד"ק בניר בדפוס
א' נביאי' אחרוני' עם פירוש רד"ק בניר בדפוס
א' ספר איוב עם פירוש הרמב"ן בקולמוס בקלף
א' שרשים גדול בקולמוס בקלף
א' חלק מחזור בקולמוס בקלף
א' גמ' מברכות ור"ש[4] בניר בדפוס
א' גמ' משבת בניר בדפוס
א' גמ' מקדושין וסנהדרין בניר בדפוס
א' גמ' מב"ק ובב"מ בניר בדפוס
א' גמ' משבועות ויבמות בניר בדפוס
א' גמ' מבב בניר בדפוס
א' גמ' מחולין בניר בדפוס
א' גמ' חמ"ס[5] בניר בדפוס כמ' אלחנן גאלוקו מלמד
א' סמ"ג מכתיבה אשכנזית בקולמוס בקלף
א' מרדכי מכתיבה אשכנזית בקולמוס בקלף
א' ארבעה טורי' בדפוס בניר
א' רוקח בניר בדפוס

[1] = Haskito.
[2] = בעזרת האל.
[3] = שויתי ה' לנגדי תמיד.
[4] C'est-à-dire le traité de *Bèça*.
[5] = חולין תמורה מעולה.

א' ספר ההרומה בקולמוס בקלף
א' תניא בניר בדפוס
א' ספר אוסור והתר עם ליקוטי' אחרי' בקלמוס בניר
א' ספר תורת הבית בקולמוס בניר
א' גמ' מנדרי' נזיר בקולמוס בקלף
א' גמ' מברכות ויט בקולמוס בקלף
א' פי' רשבא על בב בקולמוס בקלף
א' פי מחזיקין בקולמוס בקלף
א' פי' מהרן על חולין בקולמוס בניר
א' פי' מסוטה בקולמוס בקלף
א' פי' ממסכת אבות בקולמוס בקלף
א' מכילתא סיפרא וספרי בקולמוס בקלף
א' חלק מערוך בקולמוס בניר
א' פי' רשי' על התורה בקולמוס בקלף
א' ספר בחיי על התורה בניר בדפוס
א' בראשית רבא בקולמוס בקלף
א' שמות רבא בקולמוס בניר
א' פי' ר' לוי על התורה בב חלקי' קולמוס ניר
א' אבן עזרא על התורה בקולמוס בקלף
א' חזקוני ופי' ו' ברכות בקולמוס בניר
א' קצור הרמבן עם ליקוטי' אחרי' בקולמוס בקלף
א' ספר הנפש בקולמוס בניר
א' ספר קבלה בקולמוס בקלף
א' ספר האמונות בקולמוס בניר
א' מערכת האלהות בקולמוס בניר
א' ספר מהגדה בקולמוס בקלף
א' שש כנפי' בקולמוס בקלף
א' ספר מענין פורי' בניר בדפוס
א' מגלת פורי' בקולמוס בקלף
א' גמ' יש בה כל סדר מועד חוץ ממסכת שבת בקולמוס בקלף
א' ספר פשטי ר' יהודה החסיד עם עא'[1] בקולמוס בקלף
קניתי אלו הב' ספרי הנ"ל מר' יצחק בכמ' דוד במוניירי יצו רעז
א' חומש בקולמוס בק'[2] קניתי מר' יקותיאל פונציבונצי[3] גיסי יצו

נשארו מאלו הספרי' הרשומי' מנגד ליד
כמו' אליעזר אחי יצו' במוניירי לצורך בניו
א' גמ' מקדושין וסנהדרין בניר בדפוס
א' גמ' מב"ק ובמ בניר בדפוס
א' גמ' שבועות ובמות בניר בדפוס

[1] = ענינים אחרים.
[2] בקלף.
[3] Poggibonzi.

א׳ גמ׳ מבב (?) בניר בדפוס
א׳ גמ׳ מחולין בניר בדפוס
עוד נשארו מאלו הספרי׳ הרשומ׳ מנגד ליד
כמו׳ אליקי׳ אחי יצו׳ לצורך בניו נכדי יצו׳
א׳ בראשית רבא בקולמוס בקלף
א׳ ספר הנפש בקולמוס בניר
א׳ שש כנפי׳ בקולמוס בקלף
א׳ מגלת פורי׳ בקולמוס בקלף

פה אעלה לזכרון תולדות בני יצו׳ למען
יודע מזלם מהוראת הכוכבים עליהם במזל
טוב אמן

בשעה ברכה ומזל צומח ועולה נולד לי בת בז מאור רסט במנטובה ונקראת בישראל שמה שרה ה׳ ישמע בקולה ויגדלה לחופה ולמעשים טובים ויתן לה בנים עוסקים בתורה ומצות ויאריך ימיה בטוב ושנותיה בנעימ׳ אמן.

בשעה ברכה ומזל צומח ועולה נולד לי בן יום ד׳ ז׳ מאיו יב אייר רפא בין ה לט שעות במנטובה פרשת ואולך אתכם קוממיות ונקרא בישראל שמו אברהם כן ד׳ יתנהו אב המון גוים ולאמים ויגדלהו לאהבתו וליראתו ולתלמוד תורתו ויזכהו להכנס לחפה ולהוליד בנים זכרים עוסקים בתורה ומצות ויקיים בו קרא דכתיב לא ימוש ספר התורה מפיך וגו׳ כן יהי רצון אמן.

בשעה ברכה ומזל צומח ועולה נולד לי בן יום ז׳ אגוסטו ט אלול רפה במנטובה סמוך לבד שעות פרשת למען ייטב לך והארכת ימים ונקרא בישראל שמו אליהו כן ד׳ יגדלהו לתורה ולחופה ולמעשים טובים ויזכהו להוליד בנים עוסקים בתורה ובמצות ויאריך ימיו בטוב כן יהי רצון אמן.

בשעה ברכה ומזל צומח ועולה נולד לי בן ליל ג יז יוניו בו סיון רסג ברוויגו בחצות הלילה פרשת וימלא כבוד ה את כל הארץ ונקרא בישראל שמו ראובן כי הוא בן פלא והוא ראשית אוני עצמה ירבה וגדול יהיה ויגדלהו ה לאהבתו וליראתו ויזכהו לתורה ולחפה ולמעשים טובים ולהוליד בנים עוסקים בתורה ומצות ויתן לו ברכה רוחה והצלחה בכל מעשה ידיו כן יהי רצון אמן.

LA VIE COMMERCIALE

DES JUIFS COMTADINS EN LANGUEDOC

AU XVIII[e] SIÈCLE

(FIN [1])

III

LES JUIFS ET LES COMMUNAUTÉS D'ARTS ET MÉTIERS.

Dans toutes les villes du Languedoc se trouvaient, à côté des petits métiers ambulants, des corps ou communautés de marchands, régis par des règlements royaux et « contribuant au soutien de l'Etat par le commerce et les droits qu'ils payaient au Roi ». Les privilèges attachés à ces corporations avaient depuis longtemps créé un antagonisme profond entre elles et les colporteurs en général. Cette haine sourde qui animait les « honorables communautés » s'accentua, en Languedoc, lors de l'entrée dans la province des Juifs du Comtat.

Toutes les suppliques des communautés aux pouvoirs publics contiennent un plaidoyer en faveur de leurs monopoles industriels. Et le raisonnement sur lequel il est fondé ne manque pas de logique.

Posé le principe invoqué par elles, à savoir que le commerce et l'industrie sont le privilège d'une collectivité, organisée dans une ville par les règlements royaux, pourvue de statuts, autorisée

[1] Voir *Revue*, t. XXXIV, p. 276, et t. XXXV, p. 91.

par lettres patentes « registrées au Parlement de la Province » et leur conférant le droit exclusif de fabriquer ou vendre les ouvrages de leur métier, avec permission de visiter et saisir les ouvrages similaires fabriqués ou vendus par d'autres contrairement aux règlements, posé ce principe, il s'ensuit logiquement que les communautés et les boutiquiers patentés ont seuls le droit de faire une guerre impitoyable aux colporteurs, parasites du commerce et de l'industrie. En effet, le boutiquier payant patente ou le membre d'une communauté industrielle est un négociant « établi », bon sujet, puisqu'il paye les impositions fixées par l'Etat, bon industriel, puisqu'il contribue chaque an pour sa quote-part aux charges de sa communauté. Le colporteur, au contraire, vagabond par tempérament ou parce que son métier l'exige, n'a d'autre domicile que l'hôtellerie ou le cabaret de la grande route. Mauvais « sujet », s'il est Français, puisque l'Etat ne le connaît pas, et pire encore, s'il est étranger, puisque l'argent qu'il a amassé en France sort avec lui quand il retourne dans son pays. On voit d'ici l'allusion au Juif du Comtat. Mauvais commerçant, puisque soustrait aux recherches de la justice, il se livre à des falsifications sans nombre sur ses marchandises. La conclusion, disent les communautés, s'impose d'elle-même. Détruisons les colporteurs, bannissons les Juifs, leurs émules. « Il révolte trop que dans un Etat aussi chrétien et aussi policé, il subsiste une odieuse milice, où l'on ne s'enrôle que pour commettre le crime et d'où si souvent on ne sort que pour aller au gibet. Il faut donc les bannir du royaume où ils ne sont dans leur négoce que des coureurs de pays qui trompent le public et ruinent le véritable marchand. Il est honteux à un Français d'aimer mieux courber le dos sous une balle de marchandise que d'aller à l'ennemi tête levée, un bon mousquet sur l'épaule [1]. »

Telle est, esquissée à grands traits, l'argumentation verbale des communautés d'arts et métiers du royaume. Mais, sous les mots, se dissimulait l'idée « de derrière la tête » des marchands privilégiés : à savoir la suppression de la concurrence faite aux boutiquiers patentés par les colporteurs de toute nation. Et, pour se protéger contre la milice remuante des marchands ambulants, peu importait aux corporations d'avoir à leur service et la rigidité de leurs règlements et la « vertu » de leurs privilèges, s'il leur manquait cette arme derrière laquelle elles rêvaient de s'abriter : la raison d'Etat. Seule, la raison d'Etat eût été capable de décréter le

[1] Arch. de l'Hérault, C. 2799. Mémoire au Roi par les marchands des villes contre les colporteurs, 1758.

bannissement en masse des colporteurs du royaume. Sans elle, tout effort, si bien dirigé qu'il fût, restait vain.

En effet, que servait aux corps de métier de faire fermer à Montpellier une boutique indûment tenue par les Juifs, s'ils la rouvraient à Béziers ? A quoi bon stériliser le zèle des jurés-gardes des marchands en des saisies de marchandises juives, saisies infructueuses, ruineuses pour la communauté tout entière ? Les boutiquiers urbains avaient beau s'épuiser en une surveillance inquisitoriale sur les agissements des colporteurs israélites, leur commerce prospérait en Languedoc, « à la faveur, disent les communautés, de mille abus, contrebande, mauvaise qualité et fabrication défectueuse de leurs marchandises ». De tant d'efforts déployés vainement, que résultait-il pour les communautés du pays, si les Intendants de la province ne prêtaient aux saisies, confiscations et autres modes de vexations usitées contre les trafiquants le concours de leur politique et les bras de leurs gens de police ? Amener les Intendants à seconder ces vues intéressées, acquérir à l'aide de mille subterfuges les bonnes grâces des pouvoirs provinciaux, c'est à quoi s'efforcèrent d'arriver les marchands du Languedoc dans la lutte entreprise contre les Juifs du Comtat.

Le début du XVIII[e] siècle la vit commencer. A cette époque, tout le monde se plaignait en Languedoc. Les cahiers de doléances des Etats sont là pour l'attester. La Province avait supporté pendant les dernières guerres de Louis XIV des charges énormes ; pendant la paix, ç'avaient été de lourdes impositions ; et voilà que la guerre recommençait, plus âpre que jamais, guerre au dehors, guerre au dedans. Les levées d'armes pour combattre la coalition en Allemagne, en Italie, dans les Pays-Bas, pour réduire les Camisards dans les Cévennes, avaient saigné la Province. Elle se vidait d'hommes et d'argent. Le crédit épuisé par les dettes qu'elle avait contractées, les denrées invendues, une industrie languissante, un commerce défaillant : toutes raisons qui n'étaient pas pour stimuler le zèle des négociants languedociens, devant lesquels se dressaient leurs souples concurrents, les Juifs comtadins.

C'est contre eux que les marchands en soieries donnèrent l'alarme les premiers. Aigris par des ventes à perte, par le dépérissement de leurs marchandises, ces petits boutiquiers, détailleurs pour la plupart, ne virent pas sans colère des Juifs comtadins ouvrir boutique à Montpellier. Pareille infraction aux règlements, si elle se perpétuait, ne manquerait pas, à les en croire, d'amener, à bref délai, la ruine de leur petit commerce [1]. Et déjà, exagérant

[1] Par les statuts des corporations, défense est faite aux Juifs et en général « à toutes personnes autres que ceux qui sont reçus marchands de tenir boutique ou ma-

à plaisir leurs craintes, ils prédisaient le jour — prochain peut-être — où tout le commerce de la province deviendrait l'apanage des Juifs [1]. D'ailleurs, les premiers effets du séjour « illégal » des Juifs en Languedoc se manifestaient, disaient-ils, par le déclin des manufactures de soie de Nîmes, de Toulouse et par ces vols, qui, depuis l'arrivée des Juifs, se multipliaient dans les boutiques des marchands [2]. Il se trouvait cependant — ce qui indignait les marchands patentés — des personnes d'assez peu de religion et de patriotisme pour recéler chez elles la pacotille frauduleuse de vils colporteurs !

Dans les villes de la province où se débitaient les soieries, à Nîmes surtout, à Toulouse, on redoutait les Juifs marchands « en soieries » du Comtat et leur actif négoce. On savait qu'en « Avignon » ils fabriquaient, comme à Lyon, des damas, brocatelles, florences, demi-florences, serges, palais-royals et autres étoffes qui se vendaient à meilleur marché qu'on ne les vendait en Languedoc. De là, la terreur de voir la province envahie par les soieries des Juifs.

Le danger parut même si menaçant [3] que les marchands en soieries du bas Languedoc se coalisèrent contre l'ennemi commun. En 1732, ils chargèrent leurs mandataires, les députés de la Chambre de commerce de Montpellier, de prendre en main leurs intérêts. « Chassés de toutes les autres provinces, disent en particulier les jurés-gardes de Montpellier, les Juifs se jettent en foule sur le Languedoc, où, à l'abri de l'asile qu'ils y trouvent, ils trompent le public et ruinent le commerce [4] ». En 1740, nouvelles

gasin ni d'y faire aucun commerce dans toutes les villes où il y a jurande ». Arch. de l'Hérault, B. 193. Supplique des marchands en soieries du Languedoc au Roi.

[1] Arch. de l'Hérault, B. 193, *ibid.*

[2] « Dès que les Juifs sont dans une ville, des vols sont commis chez les marchands, soit par les garçons de boutique ou leurs propres enfants, car ils vendent aux Juifs ce qu'ils ont volé. » Arch. de l'Hérault, C. 2743. Note des marchands de Montpellier. Même accusation est portée contre les Juifs par les marchands de Verdun.

[3] « Donc, il est très nécessaire d'empêcher les Juifs de venir vendre, ni débiter dans cette province, sans quoi les marchands seront forcés d'abandonner leur commerce, ce qui achèvera de ruiner celui de cette province qui n'est déjà que trop ruiné. » Arch. de l'Hérault, B. 200. Placet des marchands de Montpellier et villes circonvoisines contre les Juifs d'Avignon.

[4] Arch. de l'Hérault, C. 2745. Mémoire des jurés-gardes du corps des marchands de Montpellier, 1739. Citons, dans le même ordre d'idées, cette opinion des marchands de Gien. « Les sujets du Roi ne seraient plus que les spectateurs des fortunes que les Juifs feraient à leur préjudice pour les transporter dans les pays étrangers, à la ruine du royaume. Indépendamment de ce que, s'ils parvenaient à se rendre maîtres du commerce, ils donneraient à leurs marchandises le prix arbitraire que leur cupidité leur suggèrerait, et bien loin que le public profitât de l'abondance qu'ils paraîtraient procurer, il serait dans l'impossibilité d'acheter les choses les plus nécessaires

plaintes plus véhémentes [1]. C'est merveille de voir comme les marchands languedociens savent composer les traits de la physionomie du Juif de la légende. Dans ces suppliques larmoyantes, pas une couleur ne manque au tableau. Le Juif y est représenté infidèle, rusé, trompeur, fraudeur. On ne comptait plus, au dire des marchands, le nombre de leurs exactions en tous pays. « Je ne séparais pas, dit un contemporain [2], l'idée d'un Juif de celle d'un homme au teint basané, aux yeux ternes, au nez plat, à la grande bouche. Je croyais enfin que Dieu avait imprimé sur leur front un caractère de réprobation. » Grande fut donc sa désillusion en ce qui concerne les Juifs du Comtat, car il ajoute après réflexion : « Ceux d'Avignon ont rectifié ma façon de penser [3] et je les crois soumis comme les autres (*sic*) à l'influence du climat et des autres causes naturelles qui produisent tant de variétés dans l'espèce humaine. » Naïve croyance que ne partageaient pas — tant s'en faut — les marchands languedociens, pour qui les Juifs étaient comme l'incarnation vivante d'un fléau déchaîné sur le Languedoc par la colère céleste.

De toutes ces requêtes, le ton seul est à retenir. Il n'aurait pas été si vif, si les Juifs, dont elles incriminaient l'intelligence commerciale et la supériorité de l'esprit d'association, n'avaient eu pour eux la faveur du public. La vérité était là pourtant : les marchands du Languedoc étaient furieux de rencontrer sur les marchés, où jadis ils règnaient en maîtres, ces infimes colporteurs qui leur enlevaient à leur barbe les gains séduisants de la vente au détail. Mais leur colère n'avait d'égale que leur surprise de découvrir chez le citadin ou le paysan des sentiments qu'ils ne s'attendaient pas à y rencontrer, sentiments d'indulgence tolérante pour le négoce des Juifs.

Les plaintes alors d'aller leur train. « Etaient-ce les Juifs ou bien les marchands patentés qui payaient les impositions, le dixième, l'industrie, les rentes, les dettes des communautés, les deniers royaux ? Etaient-ce les Juifs ou les marchands de la ville qui fournissaient l'équipement des troupes en campagne ? » On

par l'exorbitance du prix où il plairait aux Juifs de les porter. Les Juifs s'empareront bientôt du commerce de la France. » Toujours la même idée les hante.

[1] « Cette nation juive, infidèle et trompeuse, se répand tous les jours dans nos cantons. Ils ont des établissements fixés dans les principales villes. Des personnes leur prêtent asile et nom. Malgré l'expérience qu'on a d'être trompés par cette nation, l'appât du bon marché leur procure toujours de nouvelles dupes. Nos marchands ne font presque rien. Les Juifs pillent les sujets du Roi. » Arch. de l'Hérault, C. 2745. Les députés du commerce de Montpellier à Orry, cont. général, 25 avril 1739.

[2] Van de Brande, *ouv. cité* ; voir *Revue*, t. XXXV, p. 101.

[3] Les Juifs comtadins qui fréquentaient la Provence et le Languedoc vivaient très familièrement avec les chrétiens.

voit à quel degré d'irritation était montée leur exaspération. A dire vrai, sur le chapitre des impositions, les doléances des boutiquiers étaient justes, mais ils n'avaient garde de dire que les Juifs avaient aussi leur part de contributions à payer [1], de vexations à essuyer. Les marchands s'en doutaient bien, mais faisaient sur tous ces faits la conspiration du silence. Ils n'ignoraient pas non plus que le commerce des Juifs n'allait pas sans des déplacements fréquents et coûteux. Mais que pesaient ces considérations en regard des intérêts mercantiles des boutiquiers languedociens? Convaincus que les Juifs comtadins étaient en passe de devenir les favoris du public, ils prirent un malin plaisir à entraver leurs opérations commerciales, à l'époque des foires. Ces tracasseries se produisaient sous mille formes. Sur vingt ballots de soieries, deux ou trois plombs du contrôle manquaient-ils à deux ou trois d'entre eux, c'étaient aussitôt des contestations à n'en plus finir, des chicanes pointilleuses, le tout à la grande joie du public, que ces visites de jurés-gardes, faites pour effrayer les forains, divertissaient beaucoup. Ou bien une pièce de soie n'avait pas le nombre de fils exigés par les règlements « colbertistes »; d'où, sa confiscation au profit des établissements hospitaliers de l'endroit. Le trouble était jeté dans les affaires des Juifs, le public s'ameutait, l'autorité intervenait, qui renvoyait les parties (marchands et Juifs) dos à dos.

Toutefois, les Juifs, encouragés par de très hauts personnages, ne se laissaient pas écorcher sans crier. A la foire du Pont-Juvénal, près Montpellier, les cavaliers du marquis de Grave, propriétaire dudit lieu, les protégeaient. Postés aux portes et avenues du Château de Grave [2], où les Juifs entreposaient leurs étoffes, ils s'opposaient souvent à l'entrée des jurés-gardes, suivis de leurs huissiers, dans les appartenances du logis seigneurial. L'intendant usait alors de son pouvoir modérateur : Juifs et marchands s'inclinaient, pour le moment, devant sa haute juridiction [3], et peu

[1] Les droits de péage, sans compter les droits seigneuriaux que juifs, comme chrétiens, avaient à acquitter quand ils pénétraient dans une foire établie sur la terre d'un seigneur. Exemple : la foire du Pont-Juvénal, à Montpellier, pour les colporteurs juifs, et pour les maquignons la foire de Montgiscard, près Toulouse.

[2] Ces soldats étaient à la solde du marquis de Grave, qui s'en servait pour la police de sa foire. Aussi bien n'est-ce pas le seul exemple d'un seigneur offrant au XVIIIe siècle sa protection, intéressée il est vrai, aux Juifs. En 1752, les Juifs de Saintes entreposèrent leurs marchandises dans le logis de M. de Saint-Simon, mestre de camp des armées du Roi. Les jurés-gardes du corps des marchands de Saintes ayant verbalisé contre eux, ce gentilhomme les fit incarcérer. D'où scandale. A Montpellier même, les juges-consuls furent invités à se solidariser avec leurs confrères de Saintes pour laver l'affront infligé à une corporation. Arch. de l'Hérault, B. 204. Les consuls de Saintes aux consuls de Montpellier, 25 juin 1752.

[3] Les intendants du Languedoc évitent souvent de prendre parti pour ou contre les Juifs ou leurs concurrents. Exemple : à la suite d'une visite des jurés-gardes à

après la guerre recommençait entre eux, vive, acérée, mesquine.

A Toulouse, la haine des marchands contre les Juifs était aussi vive qu'à Montpellier. Les drapiers, toiliers ou débitants de laine ou de soie, membres des corporations toulousaines, avaient coutume de fréquenter les petites foires et marchés, où ils détaillaient leurs étoffes; mais à Toulouse, comme à Montpellier, ils se heurtaient à la subtilité, « à l'ambition commerciale » des Comtadins. « Cette nation juive, s'écrient les députés de leur chambre de commerce, ne semble ramper que pour s'élever et s'enrichir [1]. » Des mesures d'exception sont aussitôt réclamées contre les Juifs du Comtat. Les Juifs, disent les marchands de Toulouse, achètent aux banqueroutiers les effets que ceux-ci ont mis à couvert. Ils les ont ainsi à vil prix, ce qui amène la dépréciation des bonnes marchandises, ruine le commerce de la ville et fournit aux faillis l'occasion de frustrer leurs créanciers. Les Juifs achètent « à l'œil et à forfait », alors qu'eux, bons marchands, achètent à l'aune ou au poids. Ainsi leur trop grande honnêteté en affaires les ravale au-dessous de leurs rivaux, moins scrupuleux. L'alarme, on le voit, régnait parmi les négociants de Toulouse. « Aux foires dernières, gémissent-ils, nos boutiques ont été désertes et sont encore souffrantes. Triste situation pour l'avenir. » Tant était grande l'animosité contre les Juifs que le subdélégué de l'Intendant Lenain en avertit son supérieur. Il écrit : « Tout le monde court aux marchands juifs, alors que les toulousains se trouvent abandonnés » (1745) [2]. Mais ceux-ci se vengent de leurs concurrents, par quels procédés, on va le voir. Minutieusement ils inspectent les étoffes des Juifs, les déploient dans toute leur étendue, souvent sous la pluie, au risque de les défraîchir ; les jurés-gardes retardent, autant qu'ils le peuvent, la visite des marchandises des Juifs, dans le but de gagner du temps et favoriser ainsi la vente des marchands du pays. Souvent même, dans leurs contestations avec les Juifs, on voit les Toulousains invoquer contre les Comtadins la juridiction qu'ils supposent leur devoir être favorable, quitte à se retourner, en cas d'insuccès, vers les juges dont ils avaient, dès l'abord, nié la compétence [3]. L'exécution des arrêts contre les Juifs est, de la part

laquelle s'étaient opposés les agents de M. de Grave, Bernage accorda aux jurés de saisir les marchandises juives. Averti, d'autre part, que les Juifs se soumettaient à la visite, il suspendit la saisie. Arch. de l'Hérault, C. 2745. Novembre 1740. Pièces diverses.

[1] Arch. de l'Hérault, C. 2746. Les députés toulousains au contrôleur général, 28 décembre 1744.

[2] Arch. de l'Hérault, C. 2746. Le subdélégué de Toulouse à Lenain, 2 mai 1745.

[3] Les marchands, après avoir attribué la compétence la plus large aux capitouls, puis au Parlement, se ravisent et s'adressent à l'Intendant (1745). Arch. de l'Hérault,

du corps de bourse de Toulouse, l'objet d'un soin méticuleux. Certains marchands [1] allèrent jusqu'à soutenir que les lois d'exception promulguées contre les Comtadins devaient s'étendre à tous les négociants étrangers qui venaient à Toulouse pour y trafiquer, passé le temps des foires. Au reste, à cette époque, les esprits des Toulousains étaient si excités contre les Juifs, que donner asile aux Juifs, à Toulouse, était comme passible de mort [2].

La cabale contre les Juifs avait été montée par les seuls marchands de laine ou de soie languedociens; ils obtinrent, peu après, l'appui de leurs confrères, les fripiers-chaussetiers du pays. Ceux-là non plus n'étaient pas gens à laisser entamer le moindre de leurs privilèges par les colporteurs, Juifs et autres « proxénètes » [3]. Ils le prouvèrent bien. Ne s'avisèrent-ils pas de vouloir faire payer aux Juifs de Montpellier certaines contributions que leur communauté acquittait, par exemple la « fourniture » des miliciens? A quoi les Juifs répondirent qu'ils la paieraient, si les fripiers « daignaient les admettre dans leurs rangs », proposition, comme bien l'on pense, repoussée avec des clameurs indignées par les fripiers, qui, jugeant qu'ils avaient fait jusqu'alors beaucoup trop de cas de méchants colporteurs en leur faisant l'honneur de commercer avec eux, leur refusèrent, en fin de compte, la contri-

C. 2746. Contestations entre les marchands de laine ou soie de Toulouse et les Juifs, 1745.

[1] Cette affaire, connue sous le nom d'affaire Ader-Braudelac et classée aux arch. de l'Hérault et de la Haute-Garonne sous la rubrique « Juifs », quoiqu'il ne s'y agisse que de marchands forains, se résume ainsi : « Le 15 février 1754, le corps de bourse de Toulouse délibéra sur les moyens de veiller à l'exécution des arrêts contre les Juifs marchands de toile et de soie. La Bourse chargea Braudelac de cette mission, en qualité de syndic du corps. En 1755, deux marchands toulousains requirent la saisie d'étoffes appartenant à Ader, marchand de Lyon et déposées chez Ader de Toulouse, sous le prétexte que ces marchandises appartenant à un étranger étaient vendues hors le temps des foires. Braudelac requit la saisie, qui fut opérée. Les Ader furent assignés devant les capitouls, qui les condamnèrent. Cette ordonnance fut par les Ader attaquée au Parlement de Toulouse, où Braudelac fut intimé. Il fit assembler la Bourse en 1756. Le prieur proposa de ratifier les procédures faites par Braudelac. Deux partis se formèrent au sein du corps. Les opposants prétendirent que Braudelac avait outrepassé ses droits, attendu que les marchandises saisies étaient entreposées chez un négociant de Toulouse, qui les vendait en commission. Démission de Braudelac, élection d'un nouveau syndic, procès engagé par celui-ci devant le Parlement (1756), cassation de la saisie et condamnation de Braudelac aux dépens envers les Ader, de Lyon. « Dans la délibération du 15 février 1754 — notons-le — il ne s'agissait que de présenter une requête a l'Intendant contre les Juifs et il est donc faux que le syndicat de Braudelac s'étendit contre des marchands autres que les Juifs. » Arch. de l'Hérault, C. 1359 ; Arch. de la Haute-Garonne, C. 323. (Affaire Ader-Braudelac). Marchands forains (Juifs), 1754-1761.

[2] Arch. de l'Hérault, C. 1573. Sénéchal de Toulouse. Judith Prévost, accusée d'irréligion pour avoir fourni asile aux Juifs à Toulouse et favorisé leurs cérémonies (1741).

[3] Expression dont on se servait pour désigner les courtiers, revendeurs de vieilles hardes.

bution qu'ils offraient en échange du droit de débiter du vieux linge. Aussi bien n'est-ce pas à cette époque fait rare, que de voir des marchands exiger des Juifs le paiement des impositions qui pesaient sur les industriels [1].

Leur raisonnement était simple : pourquoi les impôts ne seraient-ils pas payés aussi par ceux qui réalisaient les gros bénéfices en affaires ? Les Juifs de riposter que, du moment où ils participeraient aux charges d'une communauté, il n'y avait pas de raison pour les empêcher d'en faire partie.

En thèse générale, les marchands chrétiens voyaient bien des inconvénients à les admettre dans les communautés d'arts et métiers. Deux raisons primordiales militaient contre les Juifs : 1° leur qualité d'étrangers dans le royaume. Or, les communautés industrielles ou commerciales étaient des associations de véritables fonctionnaires, dotées de règlements royaux, légalement instituées ; 2° leur religion. Or, les corporations avaient un caractère confessionnel très accusé, caractère se manifestant, on le sait, lors des fêtes de la communauté placée sous le patronage d'un Saint.

D'autres raisons étaient invoquées contre l'admission des Juifs dans les communautés. On disait que leur mauvaise foi commerciale désorganiserait les corporations, que fidèles à leur amour pour le négoce cosmopolite, ils se sentiraient bientôt gênés dans les cadres étroits d'une communauté et que, rejetant le rôle passif d'artisans privilégiés, ils réuniraient tôt ou tard tous les métiers en leurs mains, qu'on les verrait enfin introduire dans ces corps les fraudes qu'ils pratiquaient dans les foires ou sur les grandes routes et revenir au métier louche de vendeur « sous le manteau et de la main à la main ».

Malgré cet interdit général lancé contre eux, les Juifs n'en tentèrent pas moins de forcer l'entrée des communautés d'arts et métiers, hostilement groupées contre les deux ennemis : les Juifs et les forains.

En Languedoc, la question de leur admission dans les corps se posa, en 1784, à Nîmes. Les Juifs y briguaient les titres de maîtrise

[1] En 1775, le Juif Solon, de Nîmes, domicilié dans cette ville depuis 1767, se plaignit qu'on l'eût compris au rôle de la capitation et industrie, bien qu'il n'eût jamais été imposé et qu'il ne fît partie d'aucune corporation. « Le sieur Sollon, juif, a lieu d'espérer, est-il dit dans sa supplique, que le Contrôleur général voudra bien ordonner aux officiers municipaux de Nîmes de ne plus le comprendre dans les rôles de leurs impositions... si mieux, ils n'aiment lui permettre de tenir boutique ouverte... sous les offres qu'il fait de contribuer aux impositions royales et autres attachées au corps où il sera agrégé. » Arch. de l'Hérault, C. 2005, au Contrôleur général, d'Ormesson, 16 août 1775.

dans le corps des marchands bonnetiers [1]. Le bruit courut que des fabriquants de bas avaient passé avec des Juifs comtadins des contrats d'apprentissage et que, contrairement à la bonne foi qu'on se doit entre confrères, ils en avaient pris d'autres, sans contrat, pour leur apprendre le métier à bas. Ainsi donc, Nîmes allait associer à la confection de ces fameux bas de soie qui alimentaient jadis les vaisseaux des armateurs de Cadix, ces Juifs que l'inspecteur des manufactures de Languedoc, Laussel, dénonçait, de Nîmes même, à Saint-Priest [2], intendant de commerce. Les bruits les plus divers couraient sur eux : on les soupçonnait, vu leur alliance avec leurs frères d'Avignon, de faire passer en contrebande des soieries volées en Avignon et des bas de soie achetés en Espagne et qu'ils avaient l'audace, disait-on, de revêtir d'un plomb de contrôle de la fabrique de Nîmes. On se rappelait qu'ils s'étaient immiscés naguère dans le commerce de la toilerie, de la draperie aux dépens des manufacturiers du Languedoc, bien que ce genre de commerce leur eût été interdit par arrêt du Conseil. Grande était à Nîmes l'irritation contre les corps des marchands de bas qui avaient eu le front de prêter leur nom aux Juifs. L'Inspecteur des manufactures blâmait hautement ces procédés. L'Intendant, en homme avisé, trancha le débat. Les Juifs n'eurent pas à se louer de son jugement. Autorisé par l'arrêt qui, le 14 août 1774, avait interdit aux Juifs de Paris [3] l'entrée dans les corps de métiers, il défendit formellement auxdits corps de Nîmes de recevoir les Juifs, soit comme apprentis, soit comme maîtres, sous quelque prétexte que ce fût. L'assemblée des bonnetiers délibéra sur le texte de la lettre de l'Intendant. Les décisions qu'elle prit furent nettement prohibitives à l'endroit des Juifs. Au cas où un

[1] Arch. de l'Hérault, C. 2747. Extrait du registre des délibérations du corps des marchands bonnetiers de Nîmes, 23 janvier 1784.

[2] Arch. de l'Hérault, C. 2747. Laussel à Saint-Priest, fils, 8 mai 1784. Une autre lettre de Laussel (17 janvier 1784) est curieuse par l'analogie de forme et de fond qu'elle présente avec le mémoire de Me Goulleau, avocat à Paris, signataire de la « Requête des marchands de Paris contre l'admission des Juifs au commerce de la mercerie » 1767. Typique est l'érudition que Laussel et Goulleau déploient l'un et l'autre, non sans pédanterie. Ils n'ont garde dans leurs mémoires respectifs d'omettre les expulsions de Juifs... sous Dagobert et Philippe-le-Long. Ces messieurs avaient la rancune tenace. « La majorité des maîtres m'ayant demandé, dit Laussel, s'il n'était pas possible d'expulser ces Juifs, je leur ai répondu que je ne croyais pas que les Juifs, chassés de France sous les règnes de Dagobert et de Philippe-le-Long et n'étant pas encore rappelés, dussent être regardés comme citoyens. » Voir pour la pétition des Juifs de Paris dans cette *Revue*, Monin, *Les Juifs de Paris sous l'ancien régime*, t. XXIII.

[3] Arrêt du Conseil déboutant les Juifs de la demande qu'ils avaient formée pour être autorisés à faire le commerce de la draperie et mercerie à Paris (7 février 1777). Cet arrêt avait été la conséquence de l'arrêt « du propre mouvement » de Louis XVI (14 août 1774), révoquant les brevets de maîtrise accordés aux Juifs.

Juif aurait, par d'insidieuses manœuvres, extorqué un brevet d'apprentissage, le maître du corps d'état qui aurait présenté ce brevet à l'enregistrement devait être poursuivi et dénoncé à l'Intendant. Défense était faite aux maîtres de prêter leur nom aux Juifs.

Cette hostilité du corps des bonnetiers ne désarma les prétentions des Juifs, ni ne découragea leurs efforts. Le privilège était alors une forme de droit ; quoi d'étonnant si les Juifs le revendiquaient pour eux-mêmes ! En 1788, plusieurs Juifs, marchands toiliers [1] et un tailleur [2], offrirent aux maîtres des corps des toiliers et tailleurs de Nîmes de payer les contributions qui pesaient sur la corporation, sous condition d'y être reçus comme membres. Le corps des toiliers et tailleurs répondit que « la ruine de leur commerce suivrait de près l'admission des Juifs parmi eux, par les infidélités qu'ils commettraient sans scrupule ». Les corps de métier, disaient les toiliers, n'avaient été institués que pour garantir au public la bonne qualité des objets que l'on y fabriquait. Y introduire des Juifs, ce serait vouloir ouvrir la porte aux fraudes, dans le prix, dans la façon et la qualité de la matière. A quoi serviraient les statuts homologués des corps de métiers, si le droit exclusif, qui y était porté en faveur des maîtres de travailler et de vendre tout ce qui faisait partie de leur profession, ne leur était conservé particulièrement contre les Juifs. Ce serait désarmer les corps de métier, les livrer sans défense aux Juifs. Ceux-ci alors sommèrent les deux corps de faire droit à leur requête, qu'ils prétendaient juste et conforme à l'édit de 1787 touchant les non catholiques. De ses dispositions résultait, en effet, que le Roi permettait aux non catholiques d'exercer leur commerce sans que, sous prétexte de leur religion, ils pussent être inquiétés. La question d'interprétation de l'édit se posait ainsi : Les Juifs devaient-ils être compris parmi les non catholiques qui bénéficiaient de l'édit ? Oui, répondaient les Juifs, cet édit étant loi générale de grâce et de faveur, embrassant tous les non catholiques sans exception, partant les Juifs. A cela, les corps de métier répondaient par la négative, invoquant les précédents, qui tous témoignaient contre l'incorporation des Juifs dans les communautés. A Nîmes, tous les marchands étaient prêts à attester, sous la foi du serment, qu'ils n'avaient jamais eu de Juifs pour collègues. L'an

[1] Arch. de l'Hérault, C. 2747. Mémoire de Laudès et Fabre, syndics du corps des toiliers à Ballainvilliers, intendant, 1er avril 1788. Lettre des mêmes à Ballainvilliers, 6 avril 1788. Mémoire de Mardochée Carcassonne, Juif de Nimes, à Ballainvilliers, 25 avril 1788.

[2] Arch. de l'Hérault, C. 2818. Acte signifié par Monteil, Juif, aux syndics des tailleurs de Nimes (12 mars 1788). Pièces diverses du 13 mars, 23 mars, 12 avril 1788.

1788 avait vu la demande des Juifs de Paris tendant à obtenir l'accès dans les Six-Corps de commerce de Paris, rejetée par arrêt du Conseil. Sur l'interprétation du mot « non catholiques », pas le moindre doute à avoir, disaient les marchands, car par « non catholiques », l'édit de 1787 entendait les protestants, Luthériens ou Calvinistes, avec qui ces mêmes marchands nîmois s'étaient associés au plus fort de la persécution dirigée contre eux. Mais de ce que l'édit admettait les protestants à jouir du bénéfice de ses clauses, s'ensuivait-il que les Juifs eussent le droit d'aspirer aux mêmes privilèges qu'eux ? Les marchands de Nîmes ne le pensaient pas, le terme de « Juifs » n'étant ni cité, ni spécifié dans l'édit de 1787.

Pour mettre fin au débat contradictoire qui menaçait de s'éterniser quant à l'interprétation du mot « non catholiques », le pouvoir central intervint. Lamoignon de Malesherbes, garde des Sceaux, et le ministre Breteuil interprétèrent, à leur tour, l'édit de 1787, dans un sens qui n'était pas pour satisfaire les Juifs [1]. D'après eux, les Juifs ne pouvaient participer à la faveur que le Roi accordait à ses sujets protestants « qu'autant que Sa Majesté elle-même croirait devoir expliquer ses intentions à leur égard d'une manière spéciale ».

Les corps de métiers de Nîmes triomphaient donc. Ils avaient jeté aux Juifs l'anathème traditionnel : « L'infamie semble les suivre. On répugne à fraterniser avec eux. Les Juifs sont une nation séparée des autres nations. Elle a son gouvernement théocratique, qui l'isole et qui rend les Juifs étrangers dans les autres états. Un Juif n'est citoyen nulle part, et quoique né Français, il est étranger dans chaque ville. Il ne saurait donc aspirer à être admis dans les corporations de commerce réservées aux seuls sujets du Roi. » Telle était l'argumentation des communautés de Nîmes.

A la fin de l'ancien régime, les sentiments des corporations à l'égard des Juifs restent les mêmes [2]. En 1789, quelques mois avant la réunion des Etats-Généraux, figées dans leur attitude hostile, irréductible, contre les Comtadins, elles persistent à les

[1] Arch. de l'Hérault, C. 2747 ; C. 2818. Ballainvilliers au subdélégué de Nîmes, 21 avril, 22 avril 1788. Il transmet les lettres explicatives de ces ministres.

[2] Cependant un Juif, Mardochée Carcassonne, laisse entendre que les corps d'arts et métiers de Montpellier n'avaient pas fait montre à l'égard des Juifs de cette ville de la même animosité que ceux de Nîmes. « On a vu, dit-il, les marchands de Montpellier, aussi jaloux de leurs prérogatives que ceux de Nîmes, recevoir sans scrupule et sans opposition, sous les yeux de l'Intendant, divers Juifs dans leurs communautés. » Arch. de l'Hérault, C. 2747. Mémoire de M. Carcassonne, Juif, 25 avril 1788.

écarter. Dans les cahiers de doléances de la provinces pour les Etats-Généraux, on surprend des plaintes, écho nullement affaibli des préjugés sociaux et théologiques du moyen âge contre les Juifs. Ainsi, Louis XV avait créé, à Montpellier, suivant l'exemple qu'il avait donné à Paris en 1767 [1], huit lettres de maîtrise dans tous les corps de métiers. Plusieurs de ces lettres furent, comme à Paris, achetées par des Juifs dans le corps des fripiers-chaussetiers. Scandale sans précédent aux yeux des marchands ! Deux fils de Juifs avaient été reçus au rang de maîtres par le Juge-Mage de la ville, sans y avoir été autorisés par la communauté. Aussitôt les fripiers d'insérer leurs doléances à ce sujet dans leur cahier (1789) [2]. Ils réclament qu'on les sépare de ces Juifs « qui pourraient infecter » toute la communauté ; événement qualifié par eux de « sinistre » et qu'il n'est pas possible de prévoir sans frémir. L'éternelle doléance retentit : « Le commerce de tous les membres du corps a diminué à un si grand point depuis l'étrange introduction des Juifs, que les fripiers se verront contraints de l'abandonner pour jamais, si on ne leur tend une main secourable et si on ne seconde leurs vœux. » Appel déguisé — on le voit — à l'Etat-Providence. Et voici maintenant par où éclate le préjugé social : « Il n'est personne, disent-ils, qui ne porte en son cœur la conviction du mal que le peuple juif fait dans tout l'univers ». Voici maintenant le préjugé théologique. « L'Etre suprême, dans la création de la nature, voulut expressément que cette race fût renfermée dans un certain territoire et lui défendit de communiquer en aucune manière avec les autres nations. » Toutes opinions qui, exprimées avec tant de hardiesse, prouvent la corrélation qui existait, à la veille de la Révolution, entre la question de l'émancipation des Juifs et l'émancipation du travail; si intime qu'entre les partisans du maintien des barrières, entre les diverses communautés d'arts et métiers, et les partisans du « ghetto » pour les Juifs, il n'y avait qu'une différence de degré, non de nature.

Ce sont là les plaintes des marchands privilégiés, des corporations vieillottes, traquant de ville en ville des colporteurs dont le principal crime, à leurs yeux, était de savoir commercer et d'apporter sur les marchés du Languedoc des marchandises abondantes et peu chères. Les Juifs y répondaient par des placets où dominait le sentiment très vif que, la liberté du commerce et de

[1] Voir, pour cette affaire, Monin, *Les Juifs de Paris sous l'ancien régime*, dans cette *Revue*, t. XXIII.

[2] D'Aigrefeuille, *Histoire de Montpellier*, t. IV, p. 648. « Cahier de doléances des fripiers-chaussetiers de Montpellier », 1789.

l'industrie étant un des éléments constitutifs de la vie organique de la province et du royaume, les pouvoirs publics devaient les seconder dans leurs tentatives d'affranchissement du commerce et de l'industrie languedociens.

En cela, ils partageaient, en matière commerciale, les avis des économistes, théoriciens du « laissez faire, laissez passer », et en matière industrielle, les croyances des défenseurs de la liberté du travail. Ils pensaient de même que ces négociants de Toulouse qui, en 1788, dénonçaient à Louis XVI « les ravages du monopole, les inconvénients des privilèges, les pertes, les dégâts, les faux frais, le découragement, qui sont la suite des droits locaux, des péages, des visites, des pièges, des vexations, en un mot, de toutes les entraves qui obstruent le commerce et emmaillottent l'industrie ».

Donc, disaient les Juifs, que les pouvoirs publics rejettent les requêtes des communautés, comme ne répondant plus aux aspirations nouvelles des commerçants et industriels français! Elles se plaignaient de la concurrence des Juifs. De bonne foi, qui les empêchait de lutter contre elle avec avantage? Si les boutiques des marchands du pays n'attiraient plus les chalands, à qui la faute, sinon à l'incroyable avidité des boutiquiers languedociens? N'avait-on pas vu — le subdélégué de l'intendant l'attestait [1] — n'avait-on pas vu, à Nîmes, deux ou trois marchands s'entendre pour vendre à des prix exorbitants leurs étoffes et s'étonner ensuite qu'elles n'eussent pas plus de faveur auprès du public? A Carcassonne [2], une minorité de marchands en étoffes s'indignait de la concurrence des Juifs, sans se plier au moindre sacrifice pour plaire au public. Au reste, nul pouvoir n'empêchait les chalands de fréquenter les boutiques des Juifs. Leur profit était là ; ils s'y tenaient. Les Juifs, que les marchands de Nîmes accusaient de passer en contrebande leurs marchandises, se faisaient forts de prouver les menées de ces Nîmois, qui écoulaient des bas fabriqués dans les Cévennes au mépris des règlements [3].

La riposte des Juifs à ces accusations était, on le voit, facile. Bernage, Intendant, n'hésitait pas, en 1740, à reconnaître les trois éléments qui assuraient le succès de leurs opérations commerciales : le bon marché, l'abondance, la variété [4]. En termes

[1] Arch. de l'Hérault, C. 2743. Le subdélégué de Nîmes à Bernage, 19 septembre 1729.

[2] Arch. de l'Hérault, C. 2743. Le subdélégué de Carcassonne à Bernage, 9 septembre 1729.

[3] Arch. de l'Hérault, C. 2504. Lettre des intendants et subdélégués ; observations des inspecteurs des manufactures.

[4] Arch. de l'Hérault, C. 2745. « Les marchands de Montpellier sont mal assortis...

non ambigus, il réduit à de justes et minimes proportions l'enflure démesurée des imputations des marchands languedociens [1]. Son sens clair et droit, sa justesse d'esprit démêlent aisément, dans les doléances des uns et des autres, le vrai du faux. Il sait qu'il est Intendant en Languedoc pour veiller aux intérêts généraux de la province et que tous, Juifs ou marchands, ont droit à sa justice distributive, à condition de n'en point abuser pour s'en servir les uns contre les autres [2]. Les marchands de Montpellier, lui écrit Orry, contrôleur général(1740), ne seront écoutés qu'autant qu'ils se feront un devoir d'être bien assortis et se contenteront d'un profit légitime [3]. Ces mots laissent deviner bien des fraudes [4]. Aussi les marchands de Montpellier feignent-ils de ne pas les comprendre. En 1774, Le Nain, Intendant, les leur fit entendre. Il défendit aux syndics des corps des fripiers-chaussetiers de Montpellier d'exercer aucune poursuite contre les Juifs qui y étaient domiciliés [5], les menaçant même, s'ils récidivaient, de révoquer leurs lettres patentes, ce qui mit le comble à leur fureur. Cette même année (1744), les notabilités de Montpellier prirent sur elles de délivrer aux fripiers juifs un certificat de

tiennent leurs étoffes à des prix si excessifs que quoiqu'ils disent sur la mauvaise qualité de celles que portent les Juifs dans les foires, elles ne valent pas mieux par les prix auxquels ils les vendent que celles que l'on trouve dans les boutiques des marchands. Les Juifs en ont de toutes qualités, à tous prix. Je n'ai pas ouï dire qu'ils en portassent qui ne fussent point marquées du plomb de fabrique. Par conséquent, c'est la différence du peu de profit auquel les Juifs se réduisent à l'excessive cherté des prix que les marchands mettent à leurs étoffes qui a déterminé le public à se pourvoir dans les foires plutôt que de donner des commissions à Lyon. » Bernage à Orry, le 31 mai 1740.

[1] Il ne croit pas que les Juifs puissent nuire aux fabriques et il est « fort peu touché de l'allégation des marchands sur le tort que les Juifs pourront faire au bien du royaume en faisant passer leurs fonds à l'étranger ». Bernage à Orry, 11 novembre 1740. Arch. de l'Hérault, C. 2745.

[2] Joubert, syndic général, pense que les Juifs ne nuisent pas au commerce et que le public y trouve son avantage. Joubert à Le Nain, 27 août 1744. Arch. de l'Hérault, C. 2802. « Si les Juifs étaient exclus des foires, je suis persuadé que cela ferait un vide dont souffriraient les fabriques. » Orry à Bernage, 2 décembre 1740, C. 2745.

[3] Arch. de l'Hérault, C. 2745. Orry à Bernage, 2 décembre 1740.

[4] Arch. de l'Hérault, C. 2745. Orry à Bernage, 2 décembre 1740. « Les marchands vendent à des prix usuraires. Il y en a qui achètent à Paris et à Lyon des galons d'or et d'argent, poids de marc, et qui ne se font pas scrupule de les vendre à Montpellier le même poids de table en y augmentant de 10 0/0 ». — Le poids de marc = 8 onces ou la moitié de la livre de Paris. Le poids de table, en Languedoc, différait du poids de marc.

[5] Arch. de l'Hérault, C. 2802. Ordonnance de Le Nain, 1er novembre 1744. — Le Nain au Contrôleur général, 5 février 1745. « Je rendrai sur cette contestation (entre fripiers et Juifs) ordonnance conforme à la décision contenue dans votre lettre du 29 janvier et je préviendrai les fripiers, ainsi que vous m'en chargez, que s'ils donnent lieu à des plaintes de la part du public, on révoquera leurs lettres patentes. »

bonne vie et mœurs [1]. Les habitants de la ville ne dissimulaient pas leur antipathie pour des corps de métiers qui, quoique composés de chrétiens comme eux, semblaient prendre à tâche de les rançonner. Tous, ils s'intéressaient au commerce des Juifs, désolés à la seule idée que les mesures prohibitives projetées par les métiers contre les Juifs pourraient avoir leur exécution un jour ou l'autre, prévoyant à coup sûr l'arrogance sans bornes des boutiquiers de la ville le jour où les Juifs leur auraient cédé la place [2]. Aussi, quand s'éleva, entre les marchands de Montpellier et le marquis de Grave, la contestation au sujet des Juifs fréquentant la foire du Pont-Juvénal, la population prit-elle parti pour les Juifs, chez qui elle trouvait à bas prix les objets que les boutiquiers vendaient très cher en ville.

C'est un épisode curieux de la question juive, en Languedoc, que la suite des démêlés du marquis de Grave avec les communautés de Montpellier. De bonne noblesse, caractère altier, turbulent, le marquis allait entrer dans la lice où l'attendaient des boutiquiers, gens de rien. Sans doute, dans toute cette affaire, l'intérêt personnel le guidait, mais, la passion s'en mêlant, passion de gentilhomme contre les roturiers, il entreprit un siège en règle contre les gens des métiers, qui, dans un zèle intolérant mis au service de leurs monopoles, allaient jusqu'à douter de la valeur des privilèges inhérents à ses droits de propriété sur les foires du Pont-Juvénal. Pour le coup, c'était trop, le marquis ne fit qu'en rire. Tout de même, il se plaignit à Bernage (1741) : « De quel droit, lui demanda-t-il, des marchands qui volent le public — le mot était dur — prétendent-ils en imposer au Roi contre le teneur de mes titres [3] »? Ces titres, il les montrait aux yeux de tous, ils étaient patents. Malgré tout, l'on voyait les marchands de Montpellier « avancer faussement que le marquis donnait à ses foires une extension qui n'était pas comprise dans les titres de leur fondation [4] ». Ils en

[1] Arch. de l'Hérault. C. 2802. « Certifions que de tout temps les Juifs ont été à Montpellier pour trafiquer aux vieilles hardes, faisant le profit du public. Ils ont été fort utiles, sans avoir fait aucun tort à personne. » Signé : Nadal, lieutenant du maire de Montpellier, Comte, consul, Campan, conseiller auditeur, 28 octobre 1744.

[2] « Le commerce des Juifs à Montpellier est très avantageux aux habitants. Ils y sont aussi utiles que pour les campagnes les maquignons juifs. Les poursuites que les fripiers font contre eux ont répandu l'alarme parmi les habitants qui s'intéressent tous à ce que les défenses proposées n'aient pas lieu. Si l'autorisation donnée aux Juifs leur était ôtée, le public en souffrirait infiniment parce que les fripiers ne manqueraient pas de se prévaloir de leur éloignement pour se rendre encore plus difficiles dans les achats et ventes qu'ils feraient des vieilles hardes. » Arch. de l'Hérault, C. 2802. Le Nain au Contrôleur général, 2 novembre 1744.

[3] Arch. de l'Hérault, C. 2745. Le marquis de Grave à Bernage, 29 janvier, 4 mars 1741.

[4] Arch. de l'Hérault, C. 2745. Le marquis à Bernage, mars 1741.

étaient arrivés, disait le marquis, à mettre le nez « dedans ses papiers de famille ». Ils tentaient de surprendre la religion du Roi, troublaient les transactions de la foire par leurs tracasseries, et, M. de Grave le leur reprochait non sans amertune, récompensaient bien mal les efforts de sa famille, qui avait réussi à faire de Montpellier « une ville d'entrepôt et de commerce pour le bas Languedoc ». « Comparez, disait le marquis, la richesse de Montpellier et de ses habitants actuellement avec ce qu'elle était avant la construction de mon canal. Examinez si les plus grandes fortunes de Montpellier n'ont pas leur origine dans la facilité de commercer par mon canal depuis sa confection [1]. »

Ces services importaient peu aux « métiers » de Montpellier. Une seule idée les obsédait : sentir, à deux pas de la ville, des Juifs installés à la foire du Pont-Juvénal, sous la protection du marquis. Il laissait entreposer par amour du lucre, disaient les marchands, les ballots des Comtadins dans son propre château. Le marquis l'avouait. Il n'avait pas à cacher, répétait-il, que ses foires étaient une arme dirigée contre les « métiers » de Montpellier [2]. Etablies aux portes de la ville, très fréquentées des Juifs, qui y venaient souvent par le canal du Lez, elles étaient pour ces colporteurs, traqués partout, un entrepôt permanent, clandestin, d'où ils tiraient des réserves de marchandises qui inondaient ensuite le marché de Montpellier. D'où la fureur des boutiquiers de la ville. Mais l'Intendant Bernage leur donna tort. A tout prendre, les marchands urbains n'étaient pas d'aussi bonnes dupes qu'ils voulaient le faire croire. Certains d'entre eux, au risque de s'aliéner les sympathies de confrères plus rigides sur les principes, se prêtaient même à de petites combinaisons avec les Juifs du Pont-Juvénal. Ceux-ci, que le commerce de commission avait toujours tentés pardessus tout, remettaient à ces boutiquiers des étoffes qu'ils faisaient vendre en ville, au su et au vu des syndics et métiers, « qui, disait Bernage [3], soit qu'ils ignorent ou fassent semblant d'ignorer que ces marchandises viennent des Juifs n'inquiètent et ne pourraient peut-être que difficilement inquiéter ceux qui les vendent publiquement comme marchandise leur appartenant ». Le métier de

[1] Arch. de l'Hérault, C. 2745. Le marquis à Bernage, janvier-mars 1741.

[2] Arch. de l'Hérault, C. 2745. Mémoire de M. de Grave, mars 1741. « Cette foire du Pont-Juvénal est contre les prix excessifs des marchands d'étoffe de Montpellier. »

[3] Arch. de l'Hérault, C. 2745. Bernage à Orry, 6 mars 1741. « L'inscription [de ces commissionnaires] sur le registre des marchands et la contribution aux charges et dettes du corps les mettent en droit d'avoir un magasin et vendre publiquement, en sorte qu'il est aisé aux Juifs d'avoir des commissionnaires sur le registre des inscriptions. »

commissionnaire des Juifs ne répugnait donc nullement aux boutiquiers. L'Intendant Bernage savait même que « le corps des marchands de Montpellier, par avarice, usait à l'égard des commissionnaires des Juifs d'une singulière tolérance ». Il les admettait au nombre de ses membres, recevant par là l'argent que les Juifs fournissaient à leurs commissionnaires, en général pauvres hères.

Aussi bien n'était-ce pas la première fois qu'un Intendant du Languedoc pénétrait les secrètes menées des marchands d'une ville. A Toulouse, Le Nain (1745) porte sur eux un jugement analogue à celui de Bernage sur les métiers de Montpellier. « Le meilleur parti qu'ils puissent prendre, écrit-il à Orry, c'est d'assortir leurs magasins des mêmes qualités de marchandises que les Juifs y apportent et de se contenter dans la vente d'un profit moindre que celui qu'ils font [1]. » Ainsi ils arriveront à dégoûter les Juifs de se rendre à leurs foires. Au reste, Orry encourageait Le Nain dans cette ligne de conduite : il fallait, d'après lui, redoubler de sévérité contre des marchands qui entravaient le commerce des Juifs. Carquet, inspecteur des manufactures royales du Languedoc, se voyait adresser un blâme officiel pour avoir secondé les agissements des jurés-gardes toulousains contre les Comtadins [2]. Il recevait l'ordre d'intimer à ces trop zélés fonctionnaires d'avoir à cesser leurs molestations [3]. A dire vrai, de très hautes influences encourageaient les Juifs à Toulouse. La Présidente d'Aspe [4], ayant personnellement recommandé à l'Intendant Saint-Priest, le père, les Comtadins, ce fonctionnaire l'assura que ses vœux seraient exaucés ; il écrivit aussitôt au subdélégué de Toulouse de veiller à ce que les Juifs ne fussent pas inquiétés [5].

L'Intendant était appuyé par le sentiment du public, qui trouvait son intérêt dans une concurrence permanente entre Juifs et métiers. Ce sentiment se fit jour à diverses reprises. Il y avait, à Béziers, deux ou trois marchands d'étoffes qui se piquaient de fournir à eux seuls toute la ville. La présence des colporteurs comtadins aux quatre saisons de l'année les exaspérait. Leurs plaintes systématiques eurent le don de lasser l'Intendant, Le Nain, qui défendit aux Juifs de commercer dans Béziers (1745) [6]. Mal

[1] Arch. de l'Hérault. C. 2746. Le Nain à Orry, 12 mai 1745.

[2] Arch. de l'Hérault, C. 2746. Le Nain à Carquet, 15 août 1745.

[3] Arch. de l'Hérault, C. 2746. Saint-Priest au subdélégué de Toulouse, 14 août 1751.

[4] De la famille de robe des d'Aspe, qui comptait deux présidents à mortier au Parlement de Toulouse, Jean et Bernard d'Aspe.

[5] Arch. de l'Hérault, C. 2746. Saint-Priest au subdélégué, 14 août 1751.

[6] Arch. de l'Hérault, C. 2748. Ordonnance de Le Nain, 18 décembre 1745, rendue sur requête de Bernard Cabanon, marchand d'étoffes en soie, de Béziers.

approvisionnés, vendant cher, les marchands de la ville rançonnèrent les acheteurs, tant et si bien que la « plupart des messieurs et dames de Béziers » adressèrent au subdélégué leurs doléances pour lui signaler les vexations dont les Juifs étaient l'objet de la part des boutiquiers,lors de leur passage à Béziers [1]. Une occasion se présenta qui permit au subdélégué de se déclarer ouvertement en faveur des Juifs et hostile à la coterie tyrannique des métiers. Des Juifs, passant à Béziers pour aller débiter leurs marchandises à Toulouse, déposèrent, comme de coutume, leurs étoffes dans un cabaret. Le bruit s'en répandit, d'où affluence nombreuse autour d'eux. Les marchands de Béziers alléguèrent alors que les Comtadins avaient vendu malgré les ordonnances et intimèrent aux prévôts des marchands l'ordre de saisir leurs marchandises. Accusation fausse, au dire du subdélégué Boussanelle, car les Juifs n'avaient pas déplié leurs étoffes, malgré les instances du public. Dans le but de concilier Juifs et marchands, il intervint; en pure perte. Les marchands s'obstinèrent à refuser de rendre aux Comtadins les étoffes confisquées. Le subdélégué, dont ils bravaient les sages remontrances, en référa à Le Nain, sous forme de réquisitoire contre les marchands de Béziers [2]. « Toute la ville, dit-il, est révoltée contre leurs procédés et nous sommes à portée d'entendre le murmure que l'arrestation des Juifs a causé à Béziers. Si les marchands se plaignent du préjudice que ces Juifs leur causent, c'est leur faute. Ils ne doivent pas écorcher le public et chercher à faire des profits considérables. » Le Nain cassa la saisie. Le subdélégué l'informa aussitôt que les Juifs étaient très satisfaits de ce jugement, de même que les habitants [3], informés, comme lui, de la vexation des marchands de Béziers. Grâce à la vigilante attention des pouvoirs publics, les intérêts des acheteurs étaient encore une fois sauvegardés.

Tel est le type, entre mille, des contestations qui s'élevaient entre Juifs, partisans de la liberté commerciale et industrielle, et les marchands réunis en corps de métiers, défenseurs de leurs privilèges et monopoles, attaqués par les Juifs. Mais ceux-ci, malgré leurs efforts assidus, ne réussirent pourtant pas à pénétrer dans

[1] Arch. de l'Hérault, C. 2748. Boussanelle, subdélégué à Béziers. à Le Nain, 11 juillet 1748. « Il est vrai, dit-il, que ces marchands ont des statuts autorisés par arrêt du Parlement leur accordant des privilèges exclusifs, mais le public souffrant à l'occasion de ces privilèges qui produisent tous les jours de nombreux abus... je vous en informe. »

[2] Arch. de l'Hérault, C. 2748. Mémoire de Boussanelle, subdélégué à Béziers, à Le Nain, 23 juin 1750.

[3] Arch. de l'Hérault, C. 2748. « On y souhaitait ardemment qu'il fût permis aux Juifs de vendre leurs marchandises ou du moins qu'ils fussent libres de venir tenir la foire du 4 octobre pendant huit jours. » Mémoire de Boussanelle, 23 juin 1750.

ces communautés que protégeaient contre eux l'étroitesse des préjugés en cours et la politique des pouvoirs publics.

IV

LES JUIFS ET LES POUVOIRS PUBLICS.

Au milieu des vives haines suscitées tant du côté des marchands du pays que du côté des Juifs, l'intendance du Languedoc a pratiqué, à l'égard des uns et des autres, une politique ferme autant que souple, où se réflète la pensée des ministres et des contrôleurs généraux.

Dans la conduite à tenir vis-à-vis des Juifs comtadins, en Languedoc, les divers intendants de cette province, au XVIII^e^ siècle, songent avant tout à deviner les intentions du pouvoir central. Aussi, il faut voir avec quel tact, quelle prudence, ils s'ingénient à interpréter, chacun selon son tempérament, les instructions de Versailles.

De 1685 à 1718, c'est Lamoignon de Basville, « l'autocrate », prêtant peu d'attention, dans le tumulte des affaires des religionnaires, à ces Juifs comtadins, qui passaient trois ou quatre fois l'an sur les grands chemins. Basville n'avait qu'à tenir la main à l'exécution de l'arrêt général de bannissement des Juifs (1615) et, si les Comtadins l'enfreignaient, les expulser, malgré les ordonnances contraires du Parlement de Toulouse. Cet intendant reçut aussi mission du Conseil d'Etat de veiller [1] sur les Juifs bannis du Languedoc, par arrêt du 29 février 1716. A partir de cette date, la surveillance des Juifs rentre dans les fonctions policières de l'Intendant, vu leurs apparitions fréquentes dans la province et la colère des marchands du pays, irrités par leur concurrence. Requêtes et placets des uns et des autres sont adressés à l'intendant à Montpellier : la rapidité et le peu de frais de la procédure de l'intendance leur convenaient. Les marchands invoquent le secours de Basville contre les Juifs, car ils le considèrent comme le protecteur-né de leurs intérêts. C'était, non des leurs, mais de ceux de la province, en général, que Basville était le soutien. C'est ce que les marchands ne voulurent pas comprendre. Ils crurent l'Intendant prêt

[1] Lamoignon de Basville, intendant du Languedoc, « exécutera l'arrêt » 11 mars 1716. Arch. de l'Hérault, C. 2743. Extrait des registres du Conseil d'État. Arrêt du Conseil du 29 février 1716. Le duc d'Orléans était régent, Philippeaux, chancelier.

à les suivre dans toutes leurs vexations contre les Juifs. De là, leur déception.

Du successeur de Basville à l'intendance nous ignorons la politique à l'égard des Juifs, en l'absence de documents sur ce personnage.

Son fils, Louis Basile de Bernage, joue un rôle important dans l'histoire des relations de l'intendance avec les Juifs. Dès 1729, il entame avec les contrôleurs généraux une correspondance à leur sujet. Le débat portait sur leur situation irrégulière dans le Languedoc. Sur l'ordre de Le Pelletier-Desforts, contrôleur général, il fait ouvrir une enquête par les subdélégués de Nîmes, Montpellier, Carcassonne, Toulouse, où l'on signalait les Juifs comtadins (1729). Sur leur avis, Bernage les expulsa (1729), exécuta le nouvel arrêt du Conseil (20 février 1731), qui leur interdisait de séjourner en Languedoc. De cette époque datent les rapports officiels échangés journellement au sujet des Juifs entre Orry, contrôleur général (1730-1745), et Bernage. Sous l'influence des nouvelles idées en matière de commerce et d'industrie, les prescriptions de l'intendance à l'égard des Juifs perdent de leur rigueur. Aussi la question juive prenait en Languedoc le caractère d'une lutte entre marchands du pays, que l'intérêt poussait à défendre leurs monopoles, et Juifs comtadins, que l'intérêt excitait à les attaquer. Le Conseil d'Etat voyait, lui, d'un œil hostile s'étendre les monopoles des métiers. Rien d'étonnant, dès lors, à ce que l'Intendant permît aux Comtadins de fréquenter les foires, dont ils stimulaient les transactions par leur concurrence. Cette politique de l'intendance ne recevait-elle pas l'approbation du contrôleur général Orry [1] ?

Un progrès sensible se manifeste dans le sens de la tolérance envers les Comtadins. Le Nain, successeur de Bernage, en donne la preuve dans cette lettre où il offre au contrôleur général de donner aux Juifs des permissions temporaires de séjour. Et le contrôleur accueille cette demande avec faveur, avertit même Le Nain qu'il révoquera les lettres de privilèges de certains marchands s'ils donnent lieu à de nouvelles plaintes de la part du public par leurs tracasseries à l'endroit des Juifs [2]. Toujours l'éternelle lutte du travail privilégié contre le travail libre.

[1] Il n'y a pas qu'en Languedoc où l'Intendant semble tolérant pour les Juifs. On lit dans *l'Inventaire de la Chambre de Commerce de Bordeaux*, qu'en 1734, l'Intendant de Guyenne sollicitait un délai pour les Juifs expulsés du royaume. Les ministres n'étaient pas toujours hostiles aux Juifs. En 1729, le contrôleur général, avant de statuer sur le projet de règlement des drapiers-merciers de Bordeaux, s'enquiert des préjudices qui en résulteraient pour les Juifs portugais (29 décembre 1729).

[2] Ces marchands que le Contrôleur morigénait ainsi étaient les fripiers-chausse-

En 1751, Saint Priest, suppléé longtemps par son fils, arrive à l'intendance. Trudaine, ministre, avait averti Saint Priest père (1755) des progrès qu'avaient faits auprès du bureau du commerce de Paris les nouvelles idées sur la liberté du commerce et de l'industrie. Dans une lettre adressée à Trudaine (1761), Saint Priest fait allusion à Gournay, qui avait dénoncé les inconvénients de la réglementation industrielle. Or, quels étaient les défenseurs de ces règlements, sinon les marchands et industriels privilégiés qui ne se gênaient nullement pour brûler [1] et attacher au carcan les étoffes apportées par les étrangers et les Juifs du Comtat ? La haine de la concurrence, d'où qu'elle vînt, les possédait, eux et leurs corps de métiers. Saint Priest s'en rendit très bien compte. Une lettre [2] de l'intendance (1761) nous laisse, à ce sujet, entrevoir les grandes lignes de la politique des Intendants dans la question des privilèges industriels ou commerciaux. Les privilèges, Saint Priest ne les admet que s'ils servent au bien du public. Le rôle de l'Intendant, d'après Saint Priest, est de stimuler le commerce d'une province, de protéger les marchands du pays, certes, mais sans étroitesse d'esprit ni préjugés. « Pour que le commerce se maintienne au profit de l'Etat, il faut le laisser libre dans tous les pays, mais de façon pourtant que chaque pays reste libre dans son propre commerce. » On comprend, dès lors, l'attitude des Intendants du Languedoc vis à vis des Juifs. Quand ils interdisaient aux forains, aux Juifs du Comtat, la vente en détail, hors le temps des foires, ils prenaient ces mesures dans le but de « faciliter aux marchands domiciliés la vente de leurs marchandises et le paiement de leurs engagements ». Mais permettre aux Juifs et à tous étrangers de vendre en gros sur les champs de foire, afin qu'ils répandissent sur les marchés de la province l'abondance des marchandises, inciter les Juifs à rivaliser avec les marchands indigènes, c'était pour les Intendants se montrer fidèles à leur rôle de protecteurs du commerce de la province. Et pour mieux dévoiler le fond de sa pensée, Saint Priest de s'écrier : « La récompense d'une nouvelle industrie, l'excitation d'une ancienne qui languissait dans une concurrence sans émulation ont été, et peuvent être encore, les motifs légitimes de plusieurs privilèges du commerce, mais la

tiers de Montpellier dont le corps était ligué contre les Juifs vendeurs de vieux. Arch de l'Hérault, C. 2802 (pieces relatives à cette contestation).

[1] Dans un mémoire des marchands en soierie et draperie de Bordeaux aux directeurs de la Chambre de commerce pour demander que les Juifs d'Avignon fussent exclus des foires, on lit « qu'il fut brûlé à Tours une partie considérable de leurs marchandises ». *Inventaire de la Chambre de commerce de Guienne*, C. 4378 (1757).

[2] Arch. de la Haute-Garonne. Le Secrétaire de Saint Priest à Amblard, subdélégué à Toulouse, 4 mai 1760.

durée indéfinie de ces privilèges et leur transmission entre les mains de leurs hoirs ne sont-ils pas propres à étouffer l'industrie et éteindre cette même émulation qui est véritablement l'âme du commerce [1] ? » Rapprochons de ces paroles de Saint Priest le langage de Bernage à Lepelletier-Desforts, contrôleur général [2] : « Je puis vous assurer, écrit-il, que je n'ai accordé la permission (de commercer dans la province) à aucun Juif, quoique j'aie été souvent sollicité, ne croyant pas que cela dût convenir... sinon dans les cas où les marchands voudraient s'obstiner à vendre leurs marchandises à un prix excessif et pour les réduire à la raison. » Qu'est-ce à dire, sinon que, dans l'esprit de Bernage comme dans celui de Saint Priest, il s'agissait d'opposer aux privilèges envahissants des métiers, la menace de la concurrence juive ? Nous saisissons alors le sens des atténuations apportées par l'intendance à la législation rigoureuse qui excluait les Juifs du séjour et du commerce dans la province. Les Juifs comtadins n'étaient dans la main des Intendants que les instruments d'une politique asservie au pouvoir central et, par-dessus tout, aux intérêts généraux de la province.

Les derniers Intendants du Languedoc s'écartèrent peu ou point du plan tracé par leurs prédécesseurs. Mais ni Guignard de Saint Priest, qui avait remplacé son père en 1764, ni Ballainvilliers ne prêtèrent attention aux réclamations des Comtadins tendant à faire consacrer par les pouvoirs publics leur situation de fait en une situation de droit.

On connaît la fin de non-recevoir que le pouvoir central (1788) opposa à leur demande d'admission dans les corps de métiers, à la suite de la promulgation de l'édit sur les non catholiques. « Sans affubler, comme l'a dit M. Monin [3], Louis XVI du titre de protecteur des Juifs, qu'il n'a ni ambitionné ni mérité, on doit reconnaître alors le rapide progrès des idées. La loi — et spécialement l'édit touchant les protestants —, ne procédait plus contre les Juifs par prohibition et par prescription, mais par prétérition. » Les Intendants s'en doutaient si bien que l'on découvre dans la correspondance échangée entre Saint Priest, Ballainvilliers et Amelot, ministre, maintes traces d'une tolérance habilement déguisée [4]. C'est en s'abritant sous l'autorité des Intendants que les Juifs comtadins

[1] Arch. de la Haute-Garonne, C. 148. Note de l'Intendance.

[2] Arch. de l'Hérault, C. 2743. Bernage au Contrôleur général, 6 septembre 1729.

[3] Voir, dans cette *Revue*, *Les Juifs de Paris à la fin de l'ancien régime*, t. XXIII.

[4] Voir aussi une lettre de Saint Priest (1782) demandant à M. de Morville, directeur de la caisse des pensions des nouveaux convertis, une pension sur les économats, en faveur d'un Juif hollandais, échoué à Béziers, Juif converti, il est vrai. Arch. de l'Hérault, C. 522.

acquirent une résidence fixe dans la province, y placèrent leurs capitaux, se firent accepter par la population, en attendant que la Révolution leur donnât le droit d'y vivre et d'y commercer librement (1790). Leur émancipation coïncidait avec la fin de la lutte entre la réglementation à outrance et le travail libre.

Ce n'est pas à dire que les plans des divers Intendants de Basville à Ballainvilliers apparaissent avec netteté. Bien souvent, les compétitions locales qui s'agitent autour d'eux impriment des heurts à leur politique, des flottements à leur ligne de conduite. Quelquefois, la superstition du monopole industriel ou commercial est tellement ancrée dans les esprits que les Intendants hésitent à l'attaquer de front. Les alternatives de mesures tolérantes et répressives envers les Juifs indiquent assez qu'ils n'osent parfois combattre les préjugés des corps de métiers. Surtout, ils avaient à compter avec les pouvoirs provinciaux, toujours prompts à saper leurs prérogatives : en premier lieu, le Parlement de Toulouse.

La politique de ce corps judiciaire à l'égard des Juifs se réduit le plus souvent à une lutte d'influences contre l'Intendant. Les Juifs comtadins semblent avoir trouvé près des magistrats du Parlement une assez grande tolérance. On connaît les arrêts qui, à partir de 1695, leur permirent de commercer, notamment à Toulouse, arrêts qui amenèrent le conflit entre Saint Priest et le Parlement (1755).

A côté et au-dessous de lui, les magistrats locaux adoptaient vis-à-vis des Juifs diverses lignes de conduite. A Toulouse, les Capitouls, assistés du Conseil de bourgeoisie, tantôt défendent jalousement les privilèges des métiers, tantôt accordent aux Juifs des concessions inattendues [1]. Par contre, le corps de la Bourse leur est nettement hostile. Il n'en pouvait être autrement, les juges qui le composaient étant issus du corps des marchands et chargés de veiller sur leurs intérêts.

Les mêmes faits, les mêmes procès, les mêmes hésitations au sujet des Juifs comtadins se répètent dans les autres villes manufacturières du Languedoc : à Narbonne, où les collecteurs inscrivent un Juif sur les rôles de la capitation ; à Nîmes, à Montpellier, où depuis les Consuls jusqu'au Juge-Mage, en passant par

[1] En 1755, ils accordent aux Juifs les huit jours « francs de fête et de dimanche ». En 1765, les Juifs de Bordeaux avaient offert d'acheter à Toulouse pour cinq millions l'île de Tounis pour y établir des manufactures de savon. « Ces propositions, dit à Saint-Priest le subdélégué, sont invraisemblables, mais on les aurait acceptées même à un prix plus bas. » Cette offre prétendue est niée par l'abbé Chambon, curé de Beauregard et Bersac en Vivarais dans un mémoire *Sur les avantages que le Roi et l'Etat peuvent tirer de la ville de Toulouse*, présenté en 1773 à l'abbé Terray. *Histoire générale du Languedoc*, t. XIII, p. 1226-1228.

la Cour des Comptes, aides et finances, tous s'occupaient des Juifs, les Consuls pour statuer sur leurs litiges avec les marchands domiciliés, le Juge-Mage pour les juger, la Cour des Comptes ou le Général des monnaies pour les dénoncer à la sévérité des arrêts.

Les Etats provinciaux du Languedoc n'eurent pas à intervenir dans les querelles suscitées dans la province par la question juive.

A maintes reprises, les Juifs essayèrent de gagner les bonnes grâces des personnages influents auprès des Intendants. Sans doute, ils n'eurent pas à se louer des offices des députés du commerce de la province, qui, mandataires des intérêts des marchands et industriels languedociens, se méfiaient d'eux, mais la protection des syndics généraux du Languedoc, MM. de Montferrier et de Joubert, n'était-elle pas suffisante pour eux ?

Entre ces divers pouvoirs, les Juifs louvoyèrent durant tout le cours du XVIIIe siècle. Au fond, malgré les vexations, suite naturelle de leur condition « d'aubains » placés hors du droit commun vis-à-vis des Languedociens, la vie des Comtadins fut assez facile dans la province. Le Languedoc était pour eux terre de prédilection. Chassés de cette province, à plusieurs reprises, tout récemment en 1615, ils s'étaient retirés dans le Comtat, où ils se sentaient protégés par le Vice-Légat [1]. Au reste, l'expulsion générale de 1615 n'eut jamais un caractère définitif. Leur séjour et leur commerce se prolongèrent bien après cette date. Leurs apparitions furent si fréquentes, qu'un siècle après, le Conseil d'Etat fut forcé de sévir contre eux. Fait curieux, l'année où fut rendu l'arrêt qui les chassait à nouveau du Languedoc (1716), loin de marquer le terme de leurs incursions commerciales, leur imprima une vigueur nouvelle. A partir de cette époque, ils se multiplient dans la province, s'y fixent à demeure, s'infiltrent lentement dans la population languedocienne, si bien que la Constituante, en décrétant (1790) l'émancipation définitive des Juifs avignonnais, ne fit que consacrer, en ce qui touchait le Languedoc, une fusion depuis longtemps accomplie entre Juifs et habitants du pays. Ajoutons la

[1] Pendant le XVIIe siècle, les Juifs n'eurent qu'à se louer de la bienveillance du Vice-Légat d'Avignon. Exemple : en 1621, le Vice-Légat permet aux communautés et aux particuliers juifs de résider dans tout le Comtat (*Invent. des Arch. de Vaucluse*, B. 2499 ; *Cour de Mazan*). En 1626, le cardinal Aldobrandini, camérier du Pape, accorde à Isaac et Simon de Lattes, juifs, frères, un indult pour tenir pendant dix ans une maison de prêts sur gages, à Avignon, en percevant jusqu'à 18 0/0 d'intérêts par an, ainsi que cela est toléré pour les banquiers juifs d'Ancône (*Ibid.*, B. 586). *Cour séant au Palais apostolique d'Avignon.* — En 1636, un monitoire de Jules Mazarin, légat, défend de molester les Juifs, lorsqu'ils se livrent à la gestion de leurs affaires. (*Ibid.*, B. 608.) En 1701, une ordonnance du Vice-Légat défend d'incarcérer les Juifs pour dettes civiles (*Ibid.*, B. 763).

chance qu'ils eurent d'être accueillis par le public et l'intendance comme des concurrents capables de battre en brèche les privilèges et monopoles des industriels et commerçants, trop âpres au gain. L'on comprend alors que le commerce de colportage auquel ils se livraient fut pour eux comme un apprentissage des plus surs à la vie libre de citoyens actifs. Aussi le décret qui leur accorda les droits de citoyens (1790) ne surprit-il ni les Juifs du Comtat établis en Languedoc, ni les Languedociens habitués depuis un siècle à les voir commercer à leurs côtés.

La « question juive » ne fut donc en Languedoc qu'une des formes de l'éternelle concurrence entre marchands indigènes et étrangers, entre défenseurs de vieux privilèges et partisans de la liberté industrielle et commerciale. En 1790, les barrières étant tombées qui séparaient les Juifs comtadins des chrétiens du Languedoc, la « question juive » s'éteignit d'elle-même.

N. Roubin.

NOTES ET MÉLANGES

LA DITTOGRAPHIE VERTICALE

Nous avons déjà parlé (*Revue*, t. XXXIII, p. 305, et t. XXXIV, p. 200) de la faute de copiste qui consiste à reproduire par mégarde dans une ligne un ou plusieurs mots se trouvant, dans le texte original, à la ligne suivante. C'est ce qu'on appelle la dittographie verticale. Par ce genre de faute on peut juger de la longueur des lignes dans les anciens manuscrits. Aux exemples que nous avons donnés Ps., XXXIX, 6-7 ; Gen., XL, 13; Jér., III, 17 ; VIII, 3 ; X, 3; Gen., XLV, 7 ; Nombres, XXV, 8 ; Jér., XXII, 15 ; Esth., XI, 26, s'ajoutent les suivants, recueillis au hasard de la lecture :

Dans II Rois, VII, 13, toute une ligne a été copiée deux fois : אשר נשארו בה הנם ככל המון ישראל[1].

Dans Jér., XVI, 17, la phrase ולא יפרכו להם על אבל לנחמו על מת est redondante et incorrecte. Les mots על אבל sont inutiles et להם ne s'accorde pas avec לנחמו. Dans la seconde partie du verset, on trouve aussi אותם en désaccord de nombre avec אמו ועל אביו על. Or, il est bien plus naturel de corriger אותם en אותו que אביו et אמו en אביהם et אמם. Dans ce cas, לנחמו est exact et c'est להם qui ne l'est pas. En fait, il faut lire לחם avec Houbigant et Michaelis (cités par Hitzig, *a. l.*), et la faute de להם provient de ולא יספדו להם qui se trouve à la ligne précédente, et qui ressemble à ולא יפרכו לחם. Mais alors il faut au verbe פרס un complément indirect, qui ne peut être que לָאָבֵל ; et c'est ce que nous lirons à la place de עַל אֵבֶל. Comment est-on arrivé à mettre על pour ל ? A la ligne suivante, juste au-dessous de על אבל, nous trouvons על

[1] Ce passage nous a été signalé par M. Israël Lévi.

אביו, qui a induit le copiste en erreur. Il y a eu donc double dittographie verticale.

Dans Ez., XVI, 4, le mot ומולדותיך, absolument inutile, est la reproduction du même mot écrit une ligne plus haut.

Ibid., XXXV, 4 : והפוצינה, qui est superflu et embarrassant, est séparé par vingt-neuf lettres du même mot.

Enfin, nous nous hasarderons à expliquer de la même façon la présence des mots את ה׳ après קניתי איש dans Gen., IV, 1. Ces mots n'ajoutent rien à l'étymologie du nom de Caïn et n'offrent pas de sens satisfaisant. Un copiste n'aurait-il pas, par inadvertance, reproduit les mots את הוה de la ligne précédente, et הוה n'est-il pas devenu ensuite le tétragramme ?

Il est probable qu'on trouverait facilement bien d'autres passages qui serviraient à prouver que la longueur des lignes dans les anciens manuscrits était la même que dans les éditions courantes.

MAYER LAMBERT.

LE VERBE מותת

Le *piel* du verbe מות, qui se rencontre neuf fois dans la Bible, est traduit, dans tous les dictionnaires que j'ai pu consulter, par « tuer ». Or, dans six passages sur neuf, cette forme doit manifestement être rendue, non par « tuer », mais par « achever, donner le coup de grâce ». Dans Juges, IX, 54, Abimélech a le crâne fracassé quand il demande à son écuyer de le faire mourir. Dans I Sam., XIV, 13, Jonathan frappe les Philistins, et son écuyer les achève. *Ibid.*, XVII, 51, Goliath est déjà abattu par le caillou lancé par David, quand celui-ci le perce de sa propre épée. Enfin, d'après le récit de l'Amalécite, Saül avait déjà ressenti le frisson de la mort, quand l'étranger a porté la main sur lui (II Sam., I, 9, 10, 16).

Dans les passages poétiques de Jér., XX, 17; Psaumes, XXXIV, 22, et CIX, 16, le sens de מותת est moins net. Cependant, dans le dernier passage, il s'agit d'un homme au cœur brisé ; מותת pourrait donc avoir le sens d'achever. Dans l'autre citation des Psaumes, cette signification est possible sans être certaine. Dans le seul passage de Jérémie, le sens d'achever ne convient pas, puisqu'il s'agit d'un nouveau-né. Mais il est à remarquer que le morceau

où se trouve ce verset, bien inférieur au morceau parallèle de Job, ne brille pas par la justesse de l'expression.

MAYER LAMBERT.

CONTRIBUTION A L'ONOMASTIQUE JUIVE

On sait que l'un des noms des trois patriarches, celui d'Abraham, ne se rencontre pas dans la liste des noms des Tannaïm et des Amoraïm. Une seule fois, on trouve un אברם, et non pas אברהם (*Guittin*, 50 *a*), parmi les Amoraïm babyloniens, mais, comme le fait remarquer avec raison R. Yehiel Heilprin (*Sèder Haddoroth*, éd. Varsovie, 1882, II, 29 *b*), c'est là une altération de אבירמי. D'ailleurs, Azoulaï (*Schem Hagguedolim*, I, 7 et suiv., n° 34) a aussi signalé qu'à l'époque talmudique on ne rencontre ni le nom d'Abraham, ni celui de Moïse, mais il ne peut pas expliquer cette omission. On ne comprend pas, en effet, pourquoi les noms d'Isaac et de Jacob se rencontrent si fréquemment (Heilprin mentionne environ soixante personnes ayant porté à l'époque talmudique le nom de יעקב, et quatre-vingts celui de יצחק), tandis qu'on ne trouve pas une seule fois le nom d'Abraham. Faut-il admettre que le hasard a voulu que nulle occasion ne se soit présentée de mentionner des personnes s'appelant Abraham ? Cela est impossible pour un temps aussi long, une région aussi étendue et un aussi grand nombre de gens. Si ce nom avait été employé, comme ceux d'Isaac et de Jacob, il serait certainement cité dans les annales des Juifs palestiniens et babyloniens, qui embrassent une période de plusieurs siècles et contiennent des milliers de noms.

Il y a pourtant un fait qui semble contredire cette anomalie. Un docteur palestinien de la fin du IIIe siècle, Samuel ben Nahman, déclare expressément qu'on donnait aussi aux enfants le nom d'Abraham. Ainsi il dit[1] : « As-tu jamais entendu quelqu'un appeler son fils Pharaon, Sisera, Sennachérib ? Par contre, bien des pères donnent à leurs enfants les noms d'Abraham, Isaac, Jacob, Reüben, Siméon, etc. » D'après ce docteur, le nom d'Abraham pouvait donc être utilisé, et si, en fait, on ne le rencontre pas à l'époque talmudique, c'est que les pères s'abstenaient d'en faire

[1] *Genèse rabba*, ch. 49, commencement ; *Midrasch Samuel*, ch. 1. Cf. mon ouvrage *Die Agada der palaestin. Amoraër*, I, 459.

usage pour leurs enfants. Comme c'était un nom particulièrement vénéré, on craignait sans doute de le profaner en l'employant. On s'expliquerait ainsi pourquoi d'autres noms, également très vénérés, tels que ceux de Moïse, Aaron, David, Salomon ne sont non plus portés par aucune personne de l'époque talmudique, bien qu'on en fît plus tard un usage très fréquent [1]. C'est qu'Abraham était le premier patriarche, le fondateur de la vraie religion, Moïse l'intermédiaire de la Révélation divine, Aaron le premier grand-prêtre, David le fondateur de la maison royale, l'aïeul et le type du Messie, Salomon le plus sage des mortels. On n'utilisait pas ces noms, auxquels on peut peut-être ajouter celui d'Isaïe, le premier des grands prophètes, et celui d'Israël, parce qu'ils avaient été portés par les plus illustres personnages des temps bibliques et qu'on ne voulait pas les exposer à être profanés. Plus tard, on se plaça à un point de vue tout opposé pour donner, au contraire, aux enfants les noms de ces hommes vénérés; on espérait que ceux qui porteraient ces noms prendraient exemple sur la vie des personnages qui les avaient portés avant eux. C'est ainsi que du temps des Gaonim, on montrait justement une certaine prédilection pour les noms d'Abraham, de Moïse, de David et de Salomon. On choisissait même, à cette époque, comme je l'ai déjà montré (*Revue*, XXVIII, 289 s.), des noms qui rappelaient le Messie et l'ère messianique [2].

Il me semble pourtant que même à l'époque talmudique, on trouve le nom d'Abraham, dissimulé sous un autre nom très fréquemment employé, celui d'Abba אבא. Ce nom, porté par un grand nombre d'Amoraïm babyloniens et palestiniens, se rencontre déjà à l'époque des Tannaïtes. On voit notamment par la légende de l'Amora Samuel (*Berakhot*, 18 *b*), dont le père s'appelait Abba bar Abba, qu'il était d'un usage très fréquent en Babylonie. En Palestine, le premier personnage connu qui portait ce nom est le père de Bar-Abba dont il est question dans les Evangiles (Mathieu, XXVII, 16). On trouve un Juda bar Abba parmi les docteurs de Jabné (*Mischna Édouyot*, VI, 1, d'après la leçon du *Youhasin* et celle de la Mischna de l'édition Lowe). D'après le Lexique de Levy (I, 4 *a*), le nom de אבא, qui a aidé à former ceux de רבא et רבה, est « un titre honorifique comme ceux de *monsieur*, *maître*, identique à רב, et qui est employé souvent comme nom propre ». Mais il est peu probable qu'on se servait d'un titre honorifique pour don-

[1] Nous trouvons pourtant en Babylonie un Moïse et un Aaron, le premier au IV^e^ siècle (*Arakhin*, 23 *a*; *Baba Batra*, 174 *b*), et le second au V^e^ siècle (*Baba Kamma*, 109 *b*; *Menahot*, 74 *b*).

[2] Aux noms que j'ai indiqués, on peut ajouter שר שלום (Isaïe, IX, 5) et שארית.

ner un nom à un enfant au berceau. Souvent, il est vrai, אבא est ajouté au nom de personne comme titre honorifique ou pour quelque autre raison (אבא טיארל, etc.), comme — pour des femmes — אמא (cf. Levy, I, 92*a*). Mais on ne peut pas admettre qu'après avoir été un simple titre honorifique, אבא soit devenu exclusivement un nom propre. Il serait possible d'expliquer de cette manière l'origine du nom de אבא : un père ayant donné à son enfant le nom de son propre père, c'est-à-dire du grand-père, et ne pouvant pas, à cause de l'usage existant [1], prononcer ce nom propre, le remplaçait par le mot de אַבָּא, « père », désignant par ce mot l'enfant qui portait le nom de son grand-père. A la suite de cet usage, le mot אבא est devenu nom propre, et son sens originaire fut oublié. C'est là une explication plausible, mais je préfère m'arrêter à ma première hypothèse, c'est que le nom d'Abraham se trouve dissimulé dans ce nom d'Abba. On ne réussit pas seulement à préserver ainsi de la profanation le nom d'Abraham, mais on a également un des principaux éléments étymologiques de ce nom (אב, cf. Genèse, XVII, 5) et on rappelle en même temps le titre d'Abraham comme « père » κατ' ἐξοχήν (אברהם אבינו ; cf. Isaïe, LXIII, 16).

W. BACHER.

APIPHIOR

Mon article sur *Apiphior*, nom hébreu du pape (*Revue*, XXXIV, 218-238), a soulevé des contradictions. J'essaierai d'y répondre dans la présente notice. En même temps, je voudrais ajouter quelques données qui sont venues depuis à ma connaissance.

Avant tout, je dois fournir la preuve de l'identité de παπᾶς ou πάπας avec παπίας. A la page 233 de mon travail, j'ai bien fait remarquer, sur la foi d'une communication épistolaire d'un éminent philologue, que chez Eustathius παπίας est usité comme synonyme de πάπας, mais je n'ai pas consulté Eustathius lui-même. Je cite maintenant le texte littéral (je me suis servi des *Eustathii... Commentarii in Homeri Iliadem*, Florence, 1735,

[1] Voyez *Kiddouschin*, 31 *b*.

tome I, c. 121, f° 1209). On y cite, d'après un lexique de rhétorique (ῥητορικὸν λεξικόν), la glose suivante : Παππίζειν· τὸ πάππαν καλεῖν καὶ παππίαν. Οὕτω δὲ τὸν πατέρα οἱ Ἀττικοὶ ὑποκορίζονται. Pappas et Pappias sont donc des noms d'amitié ; tous deux signifient père. Le savant éditeur, Alexandre Politus, remarque à ce sujet dans une note : πάππας τῇ Ῥωμαίων φωνῇ πατέρα σημαίνει, ce qui veut dire que dans la langue des Grecs, qu'on appelait alors romaine, πάπας signifie « père » ; le mot ne serait donc pas un mot de dialecte, mais du grec populaire. Mais, s'il s'agit des véritables Romains, c'est-à-dire des Latins, cette glose s'adapte fort bien à notre hypothèse de l'identité de אפיפיור avec παππίας, puisque παππίας serait aussi un terme romain. En effet, ce qu'on dit ici de πάπας est dit dans le *Etymologicum magnum* de παππίας : Παππίας παρὰ τὸ πάπα, ὁ σημαίνει τῇ τῶν Ῥωμαίων φωνῇ τὸν πατέρα. « *Papam* Romani κατ' ἐξοχήν vocamus Romanum eumque catholicum Pontificem πατέρων πατέρα », dit Politus. Celui-ci appelle aussi l'attention sur l'analogie de μάμμας = μαμμίας pour « mère ». M. Porgès a montré par un document juif du XII^e^ siècle que le pape s'appelait chez les Juifs פפיוס (*Revue*, XXXV, 111). Il est désormais prouvé par ce document : 1° que les Juifs se servaient, pour désigner le pape, du même mot que les chrétiens ; 2° que ce mot est le mot grec παππίας, car פפיוס ne peut être que la transcription de παππίας, puisque παππᾶς ou παπᾶς n'aurait donné que פפוס ou פפיס.

Mais comment de παπίας a-t-on fait Apiphior ? Maintenant que j'ai vu l'ouvrage d'Eustathius, je pourrais employer, pour expliquer ce phénomène, une tout autre méthode que celle dont je me suis servi dans mon article. Dans la bouche du peuple, le mot παπίας est devenu ἀπφάριος. Cette langue populaire est celle de la basse classe des comédiens et des filles de mauvaise vie, le demi-monde grec. Je vais donner ci-après le passage dans le texte original. Pollux : φαυλοτάτη δὲ καὶ ἡ παρὰ τοῖς νέοις Κωμῳδοῖς ἀπφία, καὶ ἀπφάριον, νέας δεσποίνης ὑποκορίσματα. Sed et ὑποκορίσμα est τὸ ἀπφαριον fraterculorum et sororcularum... Meretriculæ ad amasiunculos suos (Politus, note 13). — *Ibid.*, note 15 : Ab hoc ὑποκορίσματι τοῦ πατρός putabat Eustathius, ἀπφάρια, quæ Athenienses meretriculæ per blanditias vocabant, maxime intelligenda esse τὰ πατέρια. Sic enim ipse appellat, quasi videlicet *paterculos*. — F° 1210, note I, il est dit, en outre : « chez Callimachus, ἄππα ». Là dessus, il y a cette remarque : « Τὸ ἄππα vitio balbutientis linguæ facile transiit in ἄπφα. Inde ἀπφύς, blanda patris appellatio». Donc ἀπφύς = petit père ; ἄπφα = sœur ; ἄπφιος = petite sœur. L'empereur de Russie, le pape de l'église orthodoxe, s'appelle, comme on

sait, « petit père ». Il n'est donc pas impossible que le pape romain fût aussi appelé « petit père », c'est-à-dire : ἄπφαριος. Le mot hébreu אפיפיור se rapproche beaucoup de ce dernier terme. Cependant, אפיפיור ne s'identifie pas encore complètement avec ἀπφάριος, et il me semble, du reste, tout à fait impossible que l'Eglise romaine officielle ait employé, pour désigner son chef suprême, un terme qui n'était usité que dans la langue des filles de mauvaise vie. Il n'est pas nécessaire non plus de prouver que ce ne furent pas les Juifs qui s'approprièrent ce mot, car nous croyons que les Juifs n'ont pu employer pour désigner le pape que le mot qui était officiel dans l'Eglise chrétienne.

M. Porgès soutient, il est vrai, que les Juifs auraient transformé intentionnellement le mot παπίας, parce que c'est une règle talmudique d'altérer les dénominations provenant des cultes non juifs (*Aboda Zara*, 46 *a*). Ceci s'adapte sans doute à notre système. Surtout dans les relations hébraïques sur les croisades auxquelles פפיוס a été emprunté, les sanctuaires chrétiens sont désignés par les noms les plus injurieux. Cependant, le fait même de l'emploi de פפיוס prouve qu'on n'a pas altéré le nom du pape. Si on avait voulu le faire, on avait sous la main des dénominations comme כהן הבעל (voir *Revue*, XXXIV, 237). Du reste, quelle serait la déformation que le mot אפיפיור aurait subie ? Sous cette forme, le mot n'a aucune signification odieuse, tandis que les exemples cités par M. Porgès יחרם, קצה, etc., contiennent en même temps une malédiction.

M. Porgès suppose aussi que la forme אפיפיור a pu se former d'une autre manière. Il dit : « Ce nom, grâce à sa similitude avec le mot talmudique, est devenu ensuite אפיפיור. » Mais pour le mot talmudique Apiphior, M. Porgès accepte l'explication de M. Th. Reinach ; אפיפיור dans le Talmud est donc φ φόρος ; au moyen âge, c'est le mot אפיפיור provenant d'une corruption du mot פפיוס, précisément sur la foi d'une réminiscence talmudique. Or, je demande si entre פפיוס (prononcé *papios* ou *papyos*) et אפיפיור (prononcé *apiphior*) il y a une si grande ressemblance que l'un des mots rappelle l'autre ? La chose prend un autre aspect si, comme je l'admets, le mot אפיפיור du Talmud et אפיפיור au moyen âge sont un seul et même mot (παπίας). Dans ce cas, il a suffi d'emprunter un mot qui se trouvait tout fait dans le Talmud. Ce qui prouve qu'on a effectivement procédé ainsi, c'est l'emploi du mot ניפיורא pour désigner le pape, comme jai essayé de le soutenir dans mon article. Ou bien soutiendra-t-on que παπίας = פפיוס rappelle aussi nécessairement ניפיורא ?

S. Krauss.

MENAHEM AZARIA DI FANO

ET LES OUVRAGES DE MOISE CORDUERO ET ISAAC LOURIA

Menahem Azaria était déjà en rapports avec les cabbalistes de Safed, quand il était encore jeune homme. D'ailleurs, il avait acquis de bonne heure une grande notoriété, grâce à son illustre origine, à son savoir et à sa fortune, et il rapporte lui-même [1] que Moïse Corduero, informé de son zèle ardent pour la Cabbale, lui envoya son *Pardès Rimmonim*. Lorsque Joseph Karo fit imprimer à Venise, dans l'année même de sa mort, son commentaire *Késséf Mischné* sur le *Mischné-Tora* de Maïmonide, c'est à Menahem Azaria qu'il confia le soin de surveiller l'impression de cet ouvrage [2]. Le petit-fils de R. Joseph, Yedidya Karo, raconta plus tard à David Conforte [3], dans l'école de Salonique, combien il avait été impressionné par Menahem, dont l'extérieur aussi était très imposant, et avec quelle cordialité il avait été reçu dans sa maison, lors de son voyage en Italie. Enfin, nous savons que Menahem s'était mis en rapports, pour la publication du commentaire d'Abraham Galante sur les Lamentations [4], en 1589, avec Isaac Gerson, de Safed, qui, déjà très avancé en âge, était venu s'établir comme correcteur à Venise [5].

Après la mort de Moïse Corduero, décédé à Safed le 26 juin 1570 [6], Menahem put facilement se mettre en relations avec des amis pour acquérir le droit de faire copier les ouvrages laissés par le défunt. Le souvenir de ce fait était encore présent à toutes les mémoires quand Schlimel ben Hayyim Meinsterl, de Lundenburg, en Moravie, arriva en 1602 à Safed. Mais la légende s'en était déjà emparée, car on racontait que R. Emanuel de Réç (c'est-à-dire de Reggio) — c'est ainsi qu'on appelait alors Menahem di

[1] Dans מהדורא בתרא מספר פלח הרמון. préface. 2 *b* : כי כאשר הגיע לאזנינו חשקי הנמרץ לאחוז בחבמה שלח לי כפר הפרדס על ידי אחד מתלמידיו. En Italie, on vénérait alors généralement Safed comme le centre de la science talmudique et cabbalistique. Samuel Archevolti y adresse ses demandes (comp. *Jewish Quarterly Review*, X, 269) et Isachar Beer Ellenbourg y cherche l'approbation de son באר שבע (v. préface).

[2] Conforte, קורא הדורות, édition D. Cassel, 42 *b*.

[3] *Ibid.* Il est possible que Conforte se trompe en faisant alors séjourner Menahem Azaria à Mantoue.

[4] קינת סתרים. Cf. קורא הדורות, 41 *a*.

[5] קורא הדורות, 48 *a–b* et 42 *b*.

[6] Cf. Guedalya Corduero, אור הנזרב, 39 *b*, et Zunz, *Monatstage*, p. 35.

Fano — avait payé ce droit [1] un millier de ducats d'or à la veuve de Corduero, qui était la sœur de Salomon Hallévi Alkabéç, et qu'en outre, il avait donné de l'argent aux intermédiaires, vingt ducats à Joseph Karo et Salomon Alkabéc [2] et dix à Moïse Alscheikh. Azoulaï [3] a encore vu la copie de la quittance par laquelle la veuve de Corduero reconnaît avoir reçu de Menahem, en 1583, la somme de 250 sequins en argent et, pour les autres 500 sequins, cent exemplaires d'une édition de la Mischna avec deux commentaires, probablement ceux de Maïmonide et de Bertinoro, et cinquante exemplaires du *Mischné-Tora* avec le *Kesséf Mischné* de Joseph Karo ; ces exemplaires lui ont été remis par l'entremise de son fils Guedalya. Celui-ci, qui avait huit ans à la mort de son père, déclare qu'il doit tout ce qu'il sait aux sacrifices que sa mère s'est imposés pour son instructon [4]. Lors de son séjour à Venise, en 1587, il était reçu avec bienveillance et protégé efficacement par ce Menahem Azaria qui était, en Occident, le plus illustre partisan de son père Moïse Corduero [5].

Pourtant, la date de la quittance (1583) n'indique pas le moment exact où Menahem entra en possession des ouvrages de Corduero. Nous savons, en effet, par une note inscrite dans un des seize volumes in-folio contenant ces ouvrages, et conservés à la bibliothèque de Modène [6], que le dernier volume était déjà copié le 30 novembre 1581. Le scribe, du nom de David ben Jacob, dit explicitement à la fin de ce dernier volume, qu'il a copié tout l'ouvrage pour Emanuel di Fano. Mais quelques parties étaient probablement encore plus tôt entre les mains de Menahem, car une note d'un des ouvrages de Corduero, copié à Asti en 1581 et se trouvant actuellement, sous le n° 412, dans la collection de M. D. de Gunzbourg, à Saint-Pétersbourg [7], dit que cet ouvrage avait été apporté de Safed pour Menahem Azaria ben Isaac di

[1] Voir à la suite du מצרף לחכמה de Joseph del Medigo, 42*a*.

[2] Le ms. que je possède de מעשה נסים של מ"ו האר"י זלה"ה dit expressément que ce R. Salomon est Alkabéç : ועשרים למהר"ר שלמה אלקבץ.

[3] שם הגדולים, éd. Benjacob, II, 4, מעגל טוב (Livourne, 1879), f° 9 *b*.

[4] אור נערב, 39 *b* : ומה שחנני ויחוננני קוני לתורה ולתעודה אקראהו תורת אמי.

[5] Guedalya, *ibid.*, 3 *b*, appelle Menahem : החכם השלם הרמ"ע מפאנו נר"ו בכל בית אבי נאמן הוא אשר אחב לכתוב לו רובי תורותיו בהם דבק מאד לאהבה.

[6] Dans Azoulaï, שם הגדולים, II, 4, il faut sans doute lire יום ה' ה' לחדש טבת, au lieu de יום ה' ו'. Le Catalogue des mss. hébreux de Modène, de Jona, traduit en allemand par M. Grünwald, dit inexactement : « Jeudi le 16 Tebet ».

[7] Voici la note de Senior Sachs : חיבור בקבלה ממהר"ם קורדוביירו הובא מצפה ע"י ר' מנחם עזריה בר' יצחק מפאנו וממנו בא ליד ר' יעקב בר' מרדכי פוייטו ומידו ליד המעתיק ר' אברהם... באכטי שנת שנ"א.

Fano, puis était devenu la propriété de Jacob ben Mardochaï Poggetto [1], à Asti, et était arrivé enfin entre les mains d'un certain Abraham, qui en fit une copie en 1581.

Dans son zèle pour la Cabbale, Menahem ne se contenta pas de se procurer les œuvres de Corduero. Sous l'influence d'un élève d'Isaac Louria, Israël Sarouk [2], qui, lors de ses voyages à travers l'Europe, l'initia aux doctrines de son maître, Menahem était, en effet, devenu un admirateur et un fidèle partisan de ces doctrines. Aussi, lorsqu'il publia en 1600 son résumé des œuvres de Corduero [3], que son maître Ezra di Fano corrigea [4], n'était-il plus en communauté d'idées avec Corduero, au-dessus duquel il plaçait Louria, bien qu'il prétendît avoir conservé le même respect et la même reconnaissance pour son ancien idéal [5]. Ce changement dans les idées de Menahem ne fut pas sans exercer une certaine action sur les esprits. Lorsque Schlimel Dresdnitz en eut connaissance, il résolut d'émigrer à Safed pour puiser à la source même la connaissance des doctrines de Louria ; là il épousa la fille d'Israël Sarouk, qui lui apporta en dot tout un lot d'ouvrages inédits de Louria. Nous savons, par une lettre qu'un membre de la communauté de Carpi adressa de Palestine en Italie, qu'en 1625 on répétait encore dans la Terre-Sainte que Menahem Azaria montra le même zèle à acquérir les manuscrits de Louria qu'il avait manifesté auparavant pour les ouvrages de Corduero. Du reste, on peut dire que, par ses propres œuvres, Menahem di Fano a con-

[1] On lit dans le ms. 175 de la collection Gunzbourg : תם ונשלם תל"ח לבבוך והדר של חנשגב והנעלה בכל מדה חשיבה ה"ה השלם והנבון במה"ר יעקב פוויטו נר"ו ע"י עבדו הצעיר שלמה מרושינו יצ"ו פה אסטי בליל ה' י"ט טבת חש"ם לפק.

[2] On lit dans פלח הרמון, 4 *a* : לולי ה' צבאות הניר את מורי הה"ר ישראל נר"ו אשר בא מארץ נירחק וקבע מדרשות בכל הארצות האלה בסוד ישרים ועדה לא זכינו לתורה. Cf. Conforte, *l. c.*, 40 *b*. Schlimel, qui modifie le texte, ajoute explicitement, 42 *a* : מהר"ר ישראל סרוק.

[3] On dit que Joseph del Medigo a également résumé les œuvres de Corduero dans un livre intitulé בבשוחות חכמה ; cf. מצרף לחכמה, préface.

[4] Ce rabbin est mentionné par R. Naftali ben Joseph, de Safed, établi à Venise, dans son ouvrage אמרי שפר, 39 *a*, où il lui attribue cette remarque que les lettres initiales et les lettres finales des mots נפש, רוח et נשמה valent 613. Voir, sur Ezra di Fano, Zunz, dans כרם חמד, VII, 122 et suiv.

[5] Voir פלח הרמון, 3 *b*. Menahem Azaria fait allusion ici aux jugements portés par les disciples de Louria sur les œuvres de Corduero, et exprimés dès 1582 dans les lettres de Samson Bak, que j'ai éditées. Voir *Jerusalem*, de Luncz, II, 144, note 1. Comp. Ch. N. Dembitzer, כלילת יופי, II, קיח *b* et suiv. Voir aussi le jugement de R. Yesaïa Hourwitz et son récit sur la bibliothèque d'Alexandre Cohn, son parent, à Francfort-sur-le-Mein, dans la préface de Josef del Medigo à son נובלות חכמה, f° 2 *b*.

tribué plus qu'aucun autre écrivain à la propagande des doctrines cabbalistiques de l'école de Safed [1].

David KAUFMANN.

ENCORE L'INSCRIPTION N° 206 DE NARBONNE [2]

Comme nous avons maintenant sous les yeux le fac-similé de l'inscription de Narbonne [3], il est facile de résoudre les difficultés qu'elle présentait et qui ont inspiré à plusieurs collaborateurs de cette *Revue* de si ingénieuses combinaisons. Le mot énigmatique de la troisième ligne doit être lu certainement עגלתו, mot qui désigne la femme du défunt, par allusion à Juges, XIV, 18. Cette ligne présente donc le sens suivant : « Deux jours après la mort de sa femme, il a pris le même chemin. » L'auteur de cette inscription a probablement choisi ce terme singulier de עגלתו, au lieu du mot אשתו, pour imiter le langage poétique de la Bible, et aussi à cause du nom du défunt, qui s'appelait David. En effet, une des femmes du roi David portait le nom de עגלה, nom qui, d'après le Talmud [4], où l'on rappelle également le passage de Juges, XIV, 18, désignerait Mikhal, fille de Saül.

Le fac-similé confirme aussi l'hypothèse de M. Kaufmann, qui, à la deuxième ligne, a proposé de lire מסתתר עמי, au lieu de עמר, qui ne donnerait aucun sens. L'auteur fait parler la tombe, qui dit : « Oui, David est abrité en moi, en moi il est caché ! » (רבי נחבא). Il a tenu à paraphraser certaines expressions bibliques, sans pourtant les imiter complètement, parce qu'elles ne donneraient ici aucun sens.

Je ferai encore remarquer qu'à la dernière ligne, il faut lire יו, et non pas יז, car les Juifs ont toujours l'habitude de désigner le chiffre 16 par יו.

Il est donc question, dans cette inscription, d'un certain David, décédé le 17 Heschvan (l'année est inconnue, car, comme l'a fait

[1] Cf. *Revue*, XXXV, p. 85, note 7 : והוא האיר פנים לכל כברותיהם ויעוד בכל נקו' שנוצא הפרש ביניהם נתן ריוח ריח וטעם בין הדבקים ומשם חפר אוכל ועשה כל המאמרות שהאיר לארץ ולדרים.

[2] Cf. *Revue*, XXXIV, 302 ; XXXV, 292-296.

[3] *Ibid.*, XXXV, 295.

[4] *Sanhédrin*, 21 *a* : א״ר עגלה זו ביכל ולניה נקרא שמה עגלה שחביבה עליו כעגלה וכה״א לולי חרשתם בעגלתי וכו׳.

remarquer M. Lévi, les points sur les lettres sont douteux), deux jours après la mort de sa femme. Par quels mots faut-il compléter la quatrième ligne? Il est bien difficile de se prononcer avec certitude à ce sujet. On sait seulement que cette ligne doit se terminer avec בא, pour rimer avec la deuxième, comme la troisième rime avec la première.

Varsovie, février 1898.

SAMUEL POZNAŃSKI.

[M. Kahan, de Leipzig, nous a envoyé également sur ce sujet une note où il propose la même lecture que M. Poznanski, en la fondant sur ces mêmes citations. Nous déclarons nous rallier sans réserve à leur explication. I. L.]

UNE BIBLE MANUSCRITE DE LA BIBLIOTHÈQUE NATIONALE

Nous nous proposons de publier bientôt le Catalogue des mss. du supplément hébreu de la Bibliothèque nationale de Paris, ou des volumes ajoutés à ce fonds depuis 1865, année où a paru le catalogue imprimé. En attendant la réalisation de ce projet, voici la description du n° 1314, le premier d'entre eux. Ce n'est pas le ms. qui a le plus de valeur, mais c'est celui qui a coûté le plus cher : l'impératrice Eugénie l'a payé, dit-on, 25,000 francs, et l'a offert à la B. N. en 1867, en raison de l'antiquité fictive de ce volume. Voyons à quoi celle-ci se réduit.

C'est une Bible ms., en deux grands volumes in-4°, vélin. En tête, f. 1 *b*-2 *a*, dans un cadre de deux pages placées vis-à-vis l'une de l'autre, sur fond bleu à larges bandes rouges, sont figurés les ustensiles du Tabernacle : chandelier à sept branches, vase à encens, table et pains de proposition, autels, Schofar, pelles ; le tout est entouré, en bordure, des versets de Nombres, VIII, 4, et de l'Exode, XXX, 27-8, XXXVII, 23, en lettres de relief or.

F. 3 *a*, on lit, en écriture cursive orientale, l'attestation hébraïco-arabe suivante :

נחלתי מאב[1]... זצוק"ל אני הצעיר אהרון ן' יחיא שלם אבנר הכהן
עראקי יש"ל.

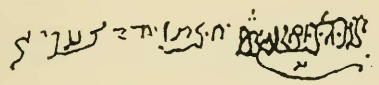
[1] Il ne reste que la trace de trois lettres, probablement אבי.

אנתקל לעבד ה' לדוד נ' סעיד אלצארם יצ"ו ובידה שטר מכירה מן אלבאיעין אברהם ודוד ניאל הכהן נ' יחיא אלא אברהם אלמנקלי מעשה בית דין יצ"ו ומן אלמנקלי אנתקל אלא דוד אלצארם בחדש חשון תקז[1] ועל זה אנו מעידים להחזיקו ביד דאוד אלצארם והכל שריר וקים.

« Ceci est mon héritage, par... (mon père), d'heureuse mémoire, à moi l'humble Aron ben Yahia Schalem Abner le Cohen, 'Araqi, qu'il ait la paix.

» Transmis au serviteur de Dieu, à David b. Saïd Alçarem : en ses mains il y a un contrat de vente des vendeurs Abraham et David, de la famille Cohen b. Yahia, à Abraham l'exécuteur[2] des décisions du tribunal, et par cet exécuteur ce volume a été transmis à David Alçarem au mois de Heschwan 507. Nous l'attestons, pour mettre en possession David Alçarem ; ce dont acte. »

Suit alors la signature à peu près illisible des témoins. A défaut de lecture de ces mots, en voici le fac-similé :



Au-dessous, on peut lire, d'une écriture plus récente, ces mots : נחילת יוסף י'צ'ו. נחילת מוסי ן' יוסף « Héritage de Joseph. — Héritage de Moussa (Moïse), fils de Joseph. »

F. 3 *a* à 14 *b*. Autour de dessins à la manière persane, en deux couleurs, rouge et bleu, il y a sept pages d'arabesques en écriture microscopique, comprenant toute la Bible, véritable tour de force et de patience, que même un micrographe de profession ne saurait exécuter sans loupe. Plus ces pages sont merveilleuses, et plus elles démontrent la modernité relative du manuscrit. — Au milieu de ce texte, cinq pages (f. 7 *b* à 9 *a*) sont occupées complètement par la transcription d'un grand nombre de règles massorétiques, puis par le tableau des Haftarot de toute l'année, sabbats et fêtes, suivi de la mention des Psaumes afférant à chaque section hebdomadaire du Pentateuque. C'est un repos pour l'œil.

Au f. 15 *a*, se trouve une longue dédicace à un opulent personnage pour qui cette Bible a été écrite. Le scribe lui attribue une généalogie royale, qu'il fait remonter tout directement jusqu'à Adam! — On retrouve ce même texte, sauf quelques variantes peu importantes, dans une Bible de Soria, décrite ici par M. Cazès[3] ;

[1] La première lettre de ce nombre est grattée ; au ת qu'il y avait sans doute d'abord, soit (5)507 = 1747, on a voulu substituer un ה, de façon à faire supposer la date 5107 = 1347.

[2] Littéralement : le transmetteur.

[3] *Revue*, XX, 80 et suiv.

M. Ad. Neubauer l'a publié dans ses *Jewish Mediæval Chronicles* (t. II, p. 248), ce qui nous dispense de reproduire cette page. En dehors de ce seul détail concordant entre ce ms. et celui de Paris, il n'y a pas de ressemblance entre eux; celui qui nous occupe ici diffère par bien des points, par les nombreux préliminaires, par la disposition du texte en trois colonnes (non en deux), par la succession régulière des livres de la Bible, surtout par la date apposée au bas de cette page.

Celle-ci est exprimée ainsi :

נכתב ונחתם יו' ז' לאדר שנת ויכתב משה את השירה הזאת ליצירה

Le scribe appose donc la date, sans nom de lieu (ce qui est déjà bien suspect), par un chronogramme qu'il est difficile d'expliquer. Si l'on suppute la valeur numérique des deux mots surlignés, ויכתב משה, on a le nombre 783 « de l'ère de la création ». Or, vu l'écriture et le contexte, il ne saurait, d'une part, être sérieusement question de l'an (4)783, et, d'autre part, nous ne sommes qu'en 5658. On est réduit à supposer un prolongement plus ou moins voulu de la surligne du premier mot sur le second mot, de sorte qu'il reste à supputer seulement ויכתב, ou (5)438 = 1678, date fort plausible pour l'ensemble des deux volumes : elle confirmerait et justifierait la date de la transmission précédemment citée.

F. 16 *b* commence le texte de la Genèse, à trois colonnes, pour se poursuivre ainsi jusqu'à la fin du IIe livre des Rois. Le texte est sans cesse entouré de notes et variantes massorétiques, en caractères minuscules, mais fort lisibles à l'œil nu, affectant encore au commencement des lignes fantaisistes.

Le 2e volume, écrit de la même façon, contient les Prophètes et les Hagiographes.

Moïse Schwab.

BIBLIOGRAPHIE

REVUE BIBLIOGRAPHIQUE

2e SEMESTRE 1897 ET 1er TRIMESTRE 1898.

(Les indications en français qui suivent les titres hébreux ne sont pas de l'auteur du livre, mais de l'auteur de la bibliographie, à moins qu'elles ne soient entre guillemets.

1. *Ouvrages hébreux.*

אגדת שיר השירים Agadath Shir Hashirim, edited from a Parma manuscript, annotated and illustrated with parallel passages from numerous mss. and early prints, with a postscript on the history of the work, by S. Schechter. Cambridge, Deighton Bell et Cie, 1896; in-8° de 112 p. (Reprinted from the Jewish Quarterly Review.)

Ce Midrasch est le même que celui qu'a publié M. Salomon Buber (*Midrasch Suta*, Berlin, 1894), et les deux éditeurs ont reproduit le même ms. (n° 541 de la Bibliothèque de Rossi à Parme). Or, les divergences sont considérables. (Nous appellerons B. l'édition de M. Buber, S. celle de M. Schechter.) Par exemple : B., p. 4, אמר משיח מה הנאה לי במלכות מלחמה יהרג... ; S., l. 44, הואיל ומשוח מלחמה הכני... La première leçon est incompréhensible. Le Messie déclare : Quel intérêt aurai-je à être roi, puisque « l'oint de la guerre *m'aura tué?* » Dans le Talmud, *Soucca*, 52 *a*, d'où est tiré ce passage, il est dit : « Le Messie fils de David, voyant que le Messie fils de Joseph aura été tué... » La leçon de M. S. est conforme à ce texte. — S., l. 48, וכשיבא משיח המלכיות פוסקות מן העולם והוא טועמין את המות. M. S. fait remarquer que peut-être והוא — qui est inexplicable — doit être corrigé en ואינן (il faudrait plutôt והן, comme le montre *Psaumes Rabba*, 21). Pour que M. S. s'arrête sur cette erreur, il faut supposer qu'elle existe dans le ms. Or, M. B. met העולם וטועמים..., supprimant ainsi la difficulté. — P. 5, B., זויות ומרתיחות; S., ומרתיחות ; mais peut-être est-ce une faute typographique en B. — Nous pourrions allonger cette liste des divergences entre les deux éditions, on verrait que la copie de M. S. a, en général, été faite avec plus de soin. Ce qui ajoute à l'intérêt de la publication de M. S., ce sont les références nombreuses, en particulier au Midrasch Hagadol. Mais que de questions soulevées par ce curieux Midrasch que les éditeurs n'ont pas résolues! Pour ce qui est de la date, nous la croyons plus récente

que ne le voudrait M. S. Notre savant confrère s'appuie sur la rencontre de notre Midrasch avec un Païtan du nom de Salomon b. Juda qui a vécu à la fin du xe siècle. Pour que ce Midrasch, dit-il, ait eu quelque prestige aux yeux de cet auteur, il faut qu'il ait vu le jour un certain temps auparavant. Mais l'argument fondé sur les analogies n'emporte la conviction que si l'un des deux textes qui se ressemblent a gardé les traces de l'emprunt, ce qui n'est pas le cas ici. L'indice fourni par une autre rencontre de notre Midrasch avec le פרקי ר' יאשיהו ne me paraît pas beaucoup plus décisif, c'est vouloir prouver *obscurum per obscurius*, car ces petits traités messianiques ne se laissent pas dater facilement. Je ne crois donc pas qu'on soit en droit d'affirmer, avec M. S., que notre Midrasch soit de la première moitié du ixe siècle. Il me paraît seulement que cette œuvre ressemble beaucoup à celles qui ont vu le jour dans l'Italie méridionale. La langue est toujours de l'hébreu et non de l'araméen ; l'auteur aime les longs développements à la manière du *Tanna debé Eliahou* (Certains de ces morceaux, consacrés à la charité, ne manquent pas d'élévation). Enfin, on lit dans le dernier paragraphe deux passages très curieux, qui n'ont pas encore été suffisamment expliqués (M. Buber avoue n'y avoir vu goutte), mais qui, sans aucun doute, font allusion à Rome, désigné sous le nom énigmatique de ארחמו (ארחרמו dans l'éd. B.). Est-ce un de ces mots volontairement défigurés ? J'ai fait remarquer ailleurs (*Festschrift... Steinschneider's*) que le nom de ירחמאל, auteur *italien* du xie siècle, nom qui, il est vrai, est biblique, rappelle singulièrement ce vocable.

אחיאסף Annuaire littéraire et pratique pour l'année 1897 (4e année), édité par la Société « Ahiasaf ». Varsovie, impr. Schuldberg, 1896 ; in-8° de 322 + 18 p. — Id. pour l'année 1898. Varsovie, impr. Schuldberg, 1897 ; in-8° de 364 + 25 p.

ס' איוב avec un commentaire מישר נבוכים et une introduction, par David Straschun. Wilna, impr. Rosenkrantz et Schriftsetzer, 1897 ; in-8° de 252 p.

ארץ ירדן Limites de la Palestine transjordanique depuis les temps les plus anciens, par Hayyim Rechlin. Varsovie, impr. Alapin, 1896 ; in-8° de VII + 88 p.

ס' ברית עולם Dissertations théologiques sur la rémunération, l'immortalité de l'âme et la résurrection, la Révélation et la Providence, par A. J. Schlesinger. Jérusalem, 1898 ; in-4° de 16 + 164 p.

ס' דברי ימי ישראל. Geschichte der Juden von Dr H. Graetz, nach den Urquellen neu revidirt, mit Bemerkungen u. Erläuterungen versehen u. ins Hebräische übertragen von P. Rabbinowitz, mit Noten von A. Harkavy. VI. Band, I-VI Heft. Varsovie, impr. Schuldberg, 1897 ; in-8° de p. 1-382 p.

ספר דבש תמר Corrections et novelles sur les Commentaires de Raschi, le Talmud, etc., par David Teitelbaum. Ire partie. Varsovie, impr. Unterhalter, 1897 ; in-f° de 276 p.

דורות הראשונים Dorot Harischonim. Zur Geschichte der jüdischen Literatur von Isaac Halevy. III. Theil. Umfasst den Zeitraum vom Abschlusse des Talmuds bis zu den letzten Gaonim. Presbourg, impr. Ad. Alkalay, 1897 ; in-8° de 316 p.

Notre excellent collaborateur, M. A. Epstein, rendra compte dans le prochain numéro de cet ouvrage, dont nous avons publié ici (*Revue*, XXXIII, 1) les premiers chapitres. Que l'auteur, pour l'amour de Dieu, veuille bien dresser une table des matières et surtout adopter un autre système de ré-

daction ! Les chapitres enjambent l'un sur l'autre, avec un parti pris désespérant. Il faut avoir pitié du lecteur et ne pas le condamner aux maux de tête.

דם תחת דם Sang pour sang, drame en cinq actes, en vers, par Juda Leb Landau, avec une préface de J. S. Fuchs. Cracovie, impr. J. Fischer, 1897; in-8° de XVI + 160 p.

דעת אלהים Histoire de la théologie juive, par S. Bernfeld. 1re et 2e parties. Varsovie, impr. Schuldberg, 1897; in-8° de 214 p. (Publication de la Société « Ahiasaf »).

הורדוס ואגריפס Etude sur Hérode et Agrippa I d'après les sources talmudiques, par N.-S. Lebowitsch. New-York, impr. Rosenberg, 1897; in-8° de 12 p. (Tirage à part du Ner Hamaarabi).

L'idée seule de ne consulter que les sources talmudiques pour juger deux hommes dont l'histoire est racontée tout au long par Josèphe suffit pour caractériser cette étude. Le panégyrique d'Agrippa I n'est plus qu'un jeu, si on fait abstraction des renseignements fournis par l'historien juif.

ס' זבח השלמים Explication de passages difficiles de la Bible et du Talmud, par Moïse Galant, avec des notes de Moïse Haguiz, éd. par Moïse Sternberg. Cracovie, Sternberg, 1898; in-4° de 92 + 30 p.

זכרון משה The cup of bitterness, lamentations in memory of... Baron Moses de Hirsch, by Reuben Sinay Cohen. Manchester, impr. Massel, 1897; in-8° de 64 p.

ס' חרוזי פנינים Considérations morales et religieuses, par I. R. Ornstein. Cracovie, impr. Fischer, 1897; in-4° de 80 p.

ס' טירת כסף Commentaire du Cantique des Cantiques, par Menahem Mandel Krengel. Cracovie, impr. Fischer, 1897; in 8° de 118 p.

ס' יד יצחק. Novelles sur le Talmud et Maïmonide, par Isaac Cohen Aronowski. Wilna, Romm, 1898; in-4° de 94 + 12 + 96 p.

היהודים בצרפת ודברי ימיהם Histoire des Israélites en France, par David Schapiro. Cracovie, impr. Fischer, 1897; in-8° de 168 p.

ר' יום טוב ליפמאן צונץ Biographie et bibliographie de L. Zunz, par S. P. Rabbinowitz. Varsovie, 1897; in-8° de 361 p.

Etude bien conduite, mais que d'ambitions on prête à l'illustre savant, qui assurément l'auraient fait sourire ! M. R. ne veut pas s'aviser que Zunz s'est voué à une œuvre purement scientifique, sans aucune arrière-pensée. S'il a employé ses rares facultés à l'étude de l'histoire et de la littérature juives, c'est parce que son éducation première et sa pratique des livres hébreux le tournaient naturellement de ce côté. Il y était encore attiré par la difficulté du sujet. Zunz a pensé, avec raison, qu'il était bon, une fois, de s'orienter au milieu de la forêt touffue de la littérature anonyme et impersonnelle des Midraschim et de ces innombrables productions du moyen âge. Mais qu'il ait été un tribun ou un précurseur du Sionisme, il faut de singulières lunettes pour le découvrir. — Les critiques de M. R. ne sont pas toujours heureuses ; en particulier pour ce qui concerne les *Gottesdienstl. Vorträge*, je serais toujours disposé à donner raison à Zunz contre son contradicteur. Mais il faut louer l'entreprise de M. R., qui fera connaître au public russe qui lit l'hébreu un des savants qui ont honoré le plus la science juive en ce siècle et d'initier les lecteurs à une foule de questions intéressantes.

ילקוט אלישזר Recueil, par ordre alphabétique, de l'agada du Talmud et des Midraschim, par Sussmann Sofer. Nouvelle édition. Paks, impr. Rosenbaum, 1897; in-8° de 131 ff. (Va de א à כ).

ירמיה הנביא Traduction hébraïque de l'étude de Lazarus sur Jérémie, par Brainin. Varsovie, impr. Schuldberg, 1897 ; in-8° de 85 p. (Publication de la Société « Ahiasaf »).

ס' כבוד חכמים Explication de passages difficiles ou hyperboliques du Talmud et des Midraschim relatifs au Pentateuque, d'après l'ordre des versets, par Chaim Knoller. Przemysl, Chaim Knoller, 1898 ; in-8° de 26 + 14 + 12 + 16 + 26 ff.

לוחות זכרון Lichot (*sic*) Sikoron enthaltend Epitaphien von Grabsteinen des israel. Friedhofes zu Krakau nebst biographischen Skizzen von Bernhard Friedberg. Drohobycz, Zupnik, 1897 ; in-8° de 95 p.

ס' למוד ערוך Commentaire du Traité Meguilla d'après les explications de l'Arouch, avec des consultations du père de l'auteur, par Salomon Bamberger. Zennheim (Alsace) [Berlin, impr. Itzkowski], 1897 ; in-8° de 46 p.

מגלת ספר Autobiographie de Jacob Emden (יעב"ץ), éd. par David Kahna. Varsovie, impr. Schuldberg, 1896 ; in-8° VIII + 230 p. (Publication de la Société « Ahiasaf »).

מדרש תנחומא Midrasch Tanhouma avec un commentaire intitulé נחלת בנימין, par Benjamin Epstein. Zitomir, impr. Kesselmann, 1898 ; in-8° de 512 p.

מה לפנים ומה לאחור Critique de divers ouvrages par Eléazar Atlas. Varsovie, impr. Alexander Gins, 1898 ; in-8° de 76 p.

ס' מלבושי יום טוב Novelles sur le Lebousch, section Orah Hayyim, 2e partie, par Lipmann Heller, avec additions, sous le titre de זכרון מרדכי, par Isaac Hacohen Feigenbaum, éd. par Elie Marder. Varsovie, impr. Baumritter, 1897 ; in-8° de 142 + 72 p. (La 1re partie a paru en 1895).

מלחמה בשלום. War in peace, a religious dispute between two friends (un juif et un chrétien), by A. Benjaminson. New-York, impr. Rosenberg, 1898 ; in-8° de 92 p.

מפתח ומבוא למחזור ויטרי Einleitung u. Register zum Machsor Vitry von Rabbiner S. Hurwitz mit Beiträgen von Dr A. Berliner. Berlin, impr. Itzkowski, 1896-1897 ; in-8° de 201 + 16 p. (Publication de la Société Mekitzé Nirdamim).

Voir *Revue*, XXXV, p. 308.

מקורי העושר או יסודי הכלכלה Principes d'économie politique, par S. W. Mendelin. Odessa, impr. Belinson, 1896 ; in-8° de p. 11 (*sic*) — 56.

ר' מרדכי אהרן גינצבורג M. A. Günzburg (1795-1846) und seine literarische Thätigkeit, mit einem Portrait. Eine biographische Skizze, von D. Maggid. Saint-Pétersbourg, impr. Berman, 1897 ; in-8° de 32 p.

ס' משאת משה Explication allégorique des récits fabuleux de Rabbah bar bar Hanna, par Moïse Eidelstein. Vilna, impr. Katzenellebogen, 1896 ; in-4° de 48 ff.

סדר עולם רבה Seder Olam Rabba, die grosse Weltchronik, nach Hdschr. u. Druckwerken hrsgg. mit krit. Noten u. Erklärungen von B. Ratner. Vilna, Romm, 1897 ; in-8° de 152 p.

Pour apprécier en connaissance de cause l'édition d'un texte, il faut presque avoir essayé le travail soi-même ; autrement le jugement ne saurait être que superficiel et incomplet. Nous n'avons jamais préparé la réédition du *Séder Olam Rabba*, cette pseudo-chronique ancienne ; aussi sommes-nous en mauvaise posture pour répondre au désir de l'auteur, qui tient à connaître notre sentiment sur son ouvrage. Cependant, ayant eu l'occasion d'étudier de près certains passages du Séder Olam et, ayant confronté les résultats de nos recherches avec ceux auxquels arrive M. R., nous sommes autorisé, tout au moins, à déclarer que son commentaire mérite tous les éloges. Les variantes des mss. et des ouvrages qui reproduisent le Séder Olam sont signalées minutieusement, la bonne leçon est généralement reconnue avec sûreté, les références témoignent de lectures très étendues, les hypothèses des savants qui se sont déjà occupés de cette chronique sont discutées très consciencieusement et l'opinion de l'auteur est généralement digne d'être suivie. Est-ce à dire que nous soyons toujours d'accord avec M. R. ? Dans les questions de cet ordre, où le sentiment décide le plus souvent, le consentement universel est presque impossible. Un exemple seulement pour montrer les cas où nous refusons d'en croire sur parole le savant commentateur. La Mischna d'*Edouyot*, II, 10, est ainsi conçue : « Le même [R. Akiba] disait : Il y a cinq choses d'une durée de douze mois : la punition de la génération du déluge, celle de Job, celle des Égyptiens, celle de Gog et Magog dans l'avenir, celle des méchants dans la Géhenne, parce qu'il est dit : D'un mois au [même] mois. R. Yohanan ben Nouri dit : [La punition des méchants dans la Géhenne] dure de la Pâque à la Pentecôte, car il est écrit : D'un sabbat à l'autre. » Ce texte se retrouve dans le Séder Olam, mais déchiqueté en plusieurs morceaux et disposé autrement. Au ch. III, il est d'abord dit que les plaies infligées aux Égyptiens ont duré douze mois, et l'on cite, à ce propos, le verset sur lequel s'appuie cette idée. Mais cette opinion n'est pas attribuée à R. Akiba. Puis il est parlé de la punition de Job, de Gog et Magog, et des méchants dans la Géhenne. C'est au ch. IV qu'arrive seulement la mention relative à la durée du déluge. D'après M. R., la version du Séder Olam serait antérieure à celle de la Mischna d'Edouyot. Or, à première vue, il semble bien, au contraire, que la disposition adoptée par la Mischna soit plus rationnelle. Il est visible que l'auteur du Séder Olam a dérangé le plan primitif. Ce n'est pas tout. Après le paragraphe où il est parlé de la punition des méchants, qui dure douze mois, le Séder Olam ajoute : « R. Yohanan b. Nourit dit : « Elle dure de la Pâque à la Pentecôte. » L'intervention de ce rabbin dans ce passage ne se comprend aucunement ici, tandis qu'elle se justifie parfaitement dans la Mischna. Dans le Séder Olam, le nom d'Akiba n'a pas été prononcé ; l'opinion de son contradicteur n'avait aucune raison d'être invoquée. M. R. est obligé de s'appuyer sur cette circonstance que R. Yosé, l'auteur auquel est attribué le Séder Olam, cite parfois dans la Tosefta et ailleurs le dire de ce rabbin. Pour nous, la solution est plus simple : le rédacteur du Séder Olam, utilisant la Mischna d'*Edouyot*, a conservé à son insu la preuve de son emprunt, en gardant ce restant de discussion qui n'avait que faire dans son exposition. Cet auteur a procédé à coups de ciseaux. Et ainsi s'explique la disparition du nom d'Akiba : n'ayant pas pris le passage tout d'abord au commencement, il a laissé tomber ce détail. Toutefois la confrontation de la Mischna avec son imitateur montre peut-être qu'elle était à l'origine plus étendue et contenait les raisons scripturaires de ces cinq assertions de R. Akiba. — Nombreuses seraient les discussions du même genre que provoquent les notes de M. R. Mais, comme on le voit, ce sont des discussions sur des points d'aiguille. Nous disions, au moment où M. R. a fait paraître l'Introduction au S. O. (*Revue*, XXVIII, 301), que ce savant était « une nouvelle recrue pour les études d'histoire littéraire dont il est permis de beaucoup attendre ». La présente édition a donné raison à notre prédiction, et nous sommes heureux d'en féliciter M. Ratner.

ספרות ישראל Traduction hébraïque de la *Jüdische Literatur* de M. Steinschneider, par Malter, avec des corrections et des additions de l'auteur. 1re partie. Varsovie, impr. Schuldberg, 1897; in-8° de 90 p. (Publication de la Société « Ahiasaf »).

ס' עוז מלך Allocutions prononcées par Ephraïm Salomon Zalman (Weingott). Varsovie, 1897; in-8° de 115 p.

פראנק ועדתו Franck et les Franckistes, par Alexandre Kraushaar, trad. [du russe?] par N. Sokolow. 1re partie. Varsovie, impr. Lewinski, 1897; in-8° de 287 p.

Ce qui fait l'intérêt de cette nouvelle histoire de Franck et des Franckistes, c'est qu'elle est fondée sur des documents inédits et qui paraissent très dignes de foi. Mais on a eu le tort de ne pas les discuter.

קבץ על יד Sammelband kleiner Beiträge aus Handschriften. Band VII, Jahrgang XII-XIII (1896-97). Berlin, impr. Itzkowski, 1896-97; in-8° de 42 + 11 + 14 + 47 + 46 + 23 p. (Publication de la Société Mekitzé Nirdamim).

Ce volume contient : 1° פירוש על עזרא ונחמיה. Commentaire sur Ezra et Néhémie, de Benjamin ben Juda, de Rome, édité pour la première fois par Heinrich Berger; — 2° השבת אבדה par Abraham Berliner. Dans l'édition de Constantinople (1561) des Consultations d'Elia Mizrahi, manque un document envoyé par ce rabbin aux Juifs de Candie, au sujet de son fils Gerson, qui avait été accusé de s'être converti. L'éditeur n'a gardé que la fin de la lettre d'Elia Mizrahi. M. B. comble la lacune à l'aide de plusieurs mss.; — 3° שרוד ופליט, traduction partielle du 1er livre des Macchabées, publiée par M. D. Chwolson, d'après un ms. de la Bibliothèque nationale, de 1160-1180. M. Chwolson suppose que cette traduction est l'œuvre d'un Italien, qui vivait dans le cercle de savants d'où est sorti l'auteur du Yosiphon. Ce qui est certain, pour nous, c'est qu'elle a été faite sur le latin et non sur le grec. En effet, les Romains y sont appelés רומנים = *Romani*; or le grec dit Ῥωμαῖοι; — 4° ס' צפנת פענח Poésies de R. Isaac b. Scheschet (Ribasch), de Schimon b. Sémah Duran, éd. avec un commentaire explicatif par Isaac Moreli, avec additions et corrections de H. Brody; — 5° פנקס ק"ק במברג Archives hébraïques de la communauté de Bamberg, publ. par David Kaufmann; — ס' ישועות בישראל épisode de l'histoire des Juifs de Moravie après la mort de Charles VI, raconté par Benjamin Israël Fränkel, éd. par Emmanuel Baumgarten.

קהלת נשה Bibliotheca Friedlandiana. Catalogus librorum impressorum hebraeorum in Museo asiatico imperialis Academiæ scientiarum Petropolitanæ asservatorum. Opera et studio Samuelis Wiener. Fas. III (ג et ד). Saint-Pétersbourg, 1897; in-4° de p. 225-315.

Catalogue, fait avec le soin le plus louable, d'une admirable bibliothèque, riche particulièrement en éditions hébraïques sorties des presses de la Russie. Description très minutieuse des ouvrages, avec l'identification du nom des auteurs, quand c'est nécessaire, et une notice sur eux, la mention des « approbations » et le renvoi aux recueils de catalogues imprimés quand il y a lieu.

קובץ אור תורה Recueil trimestriel de Novelles, Consultations, etc., dirigé par Abraham Aron Sonnenfeld et Abraham Yohanan Blumenthal. 1re année. 1er fascicule. Jérusalem, 1897; in-8° de 67 ff.

ראשית מעשה הדפוס בישראל Les commencements de l'imprimerie hébraïque, par Daniel Chwolson, trad. du russe en hébreu par M. E. Eisenstadt. Varsovie, 1897; in-8° de 47 p.

Traduction du russe faite par M. Eisenstadt, à l'occasion du jubilé de l'auteur, l'illustre orientaliste Daniel Chwolson. Cette histoire de l'imprimerie chez les Juifs, de 1475 à 1500, se lit avec plaisir et abonde en renseignements et en aperçus intéressants. M. C. fait remarquer que l'imprimerie n'apparut pas aux Juifs comme une bête de l'Apocalypse, son introduction fut saluée avec joie, on y vit un secours merveilleux pour la diffusion des connaissances religieuses. Au Portugal, les Israélites avaient déjà une imprimerie en 1487, alors que leurs compatriotes chrétiens ne se servirent des presses qu'en 1495. Les premières imprimeries hébraïques furent établies à Reggio (en Calabre) et à Piove, près de Padoue. De la première sortit, en février 1475, le commentaire de Raschi sur le Pentateuque, de la seconde le Tour, même année, juillet. L'invention se propagea rapidement chez les Juifs : à Mantoue, 1475 ; Ferrare, 1477; Bologne, 1482 ; Guadalaxara, 1482 ; Soncino, 1481; Casale Maggiore, 1484; Naples, 1486; Para (Portugal) et Samora (Espagne), 1487; Lisbonne, 1489; Brescia et Leiria (Portugal) 1492, et Barco près Brescia, 1496. — Ce n'est qu'à partir de 1489 qu'on commence à se servir de titre en tête du volume, et à partir de 1483 qu'on indique le foliotage. — L'un des pionniers de l'impression hébraïque fut Abraham Conat, qui, aidé de sa femme, commença à imprimer à Mantoue. Il publia le *Tour Orah Hayyim* en 1476, le commentaire de Lévi ben Gerson sur le Pentateuque, même année. C'est probablement à cette époque qu'il fit paraître le *Yosiphon*. M. C. insiste beaucoup sur cette édition, lui attribuant une valeur qui nous paraît surfaite. M. Trieber, *Zur Kritik des Gorionides*, professe le même respect pour cette version, et c'est ce qui lui a fait émettre des hypothèses si merveilleuses et si naïves sur l'importance de cette chronique pour l'histoire juive. D'ailleurs, prochainement M. le baron David de Gunzbourg publiera la reproduction *diplomatique* de cette édition, dont les exemplaires ne sont pas si rares que le croit M. C. Il en existe deux à Paris, à la Bibliothèque nationale et à l'Alliance israélite. Feu Rabbinowitz en possédait un en parchemin, dont les premiers feuillets manquaient, autant que je me rappelle. — A Lisbonne, l'imprimeur Eliézer Toledano, renommé pour sa piété, fit sortir de ses presses, à partir de 1489, de nombreux ouvrages in-folio, entre autres le commentaire de Nahmanide sur le Pentateuque, Aboudarham et surtout un admirable Pentateuque avec le Targoum d'Onkelos et le commentaire de Raschi. Après l'expulsion des Juifs du Portugal, les caractères de cette imprimerie furent transportés en Turquie ; c'est ce qui explique que des ouvrages édités de 1515 à 1522 à Salonique ont l'aspect typographique de ceux de Lisbonne. — Les plus célèbres imprimeurs de cette époque furent les Soncino, qui formèrent une dynastie d'imprimeurs qui essaima en différentes villes d'Italie, à Constantinople et à Salonique. On les voit à l'œuvre de 1483 à 1547. Le plus connu est Gerson-Jérôme. La famille descendait d'un R. Moïse de Spire, mentionné dans les Tosafot Touques. Le nom de Soncino fut pris par Israël Nathan, fils de Samuel, qui vint s'établir dans la ville de ce nom. De 1483 à 1490, furent imprimés sept traités du Talmud, les Prophètes et les Hagiographes, avec commentaire de David Kimhi, les Ikarim, le Semag, le Mischné Tora, le Tour, la Bible avec points-voyelles et accents (1488). En 1486, Josué Soncino, avec son frère Moïse, fonda une seconde imprimerie à Casale Maggiore; il y publia le Mahzor de Rome. Gerson, fils de Moïse, très instruit, fit de nombreux voyages pour recueillir des mss. C'est ainsi qu'il se rendit en France, à Chambéry, pour y trouver des Tosafot. En 1490, les Soncino établirent une nouvelle imprimerie à Naples; c'est là, en 1492, que fut publiée la célèbre édition de la Mischna avec le commentaire de Maïmonide. Puis ce fut le tour de Brescia et de Barco. M. C. examine ensuite le degré de fidélité dont les imprimeurs ont fait preuve à l'égard des mss. : trop souvent ils les ont corrigés à leur façon. Un Eliézer b. Samuel n'a pas craint d'insérer dans un ouvrage de Maïmonide son opinion personnelle en contradiction avec celle du Maître. — Le nombre des incunables antérieurs

à 1500 est de cent environ, mais il était sûrement plus grand; certaines éditions ont disparu, comme celle du ס׳ הירחה de Jona Gerundi et du הלכות עולם, du Talmud de Lisbonne. Les auto-da-fés n'en ont pas peu supprimé. — M. C., après un chapitre consacré aux éditions complètes ou partielles de la Bible, cherche à déterminer le goût du temps d'après le choix et le nombre des éditions des ouvrages imprimés alors. On s'adonnait plutôt à la lecture des ouvrages de théologie, de morale, de poésie qu'à celle des Novelles sur le Talmud. On se contentait des *Compendium* classiques pour la halakha. Mais il faut ajouter que ces conclusions n'ont de valeur que pour l'Italie. Tel est le résumé de cette courte monographie, pleine de faits et d'idées, où se joue et se délasse le savoir si étendu d'un des écrivains qui honorent le plus la science juive de nos jours.

ס׳ רוח יעקב Explications de passages difficiles de la Bible et du Midrasch, par Jacob Horowitz. New-York, impr. Aronsohn, 1898; in-8° de 66 p.

רץ בן משה סמולנסקי Vie de Smolinskin, par Brainin. Varsovie, impr. Halter et Eisenstadt, 1896; in-8° de 162 p. (Publication de la Société « Touschia »).

ס׳ שאלות חיים Consultations sur les quatre parties du Schoulhan Arouch avec דברי ירמיהו homélies et considérations diverses, par Hayyim Jérémie Plensberg. Wilna, Romm, 1897; in-f° de 50 + 40 ff.

ס׳ שו״ת מהר״ם בר׳ ברוך Consultations de R. Méir de Rothenbourg, d'après l'édit. de Prague, 1608, avec commentaire et références aux sources. 3e édition, publ. par Joseph Sternberg. Budapest, Sternberg, 1896; in-4° de 88 ff.

שיר השירים Weltliche Gedichte des Abu Ajjub Soleiman b. Jahja Ibn Gabirol, unter Mitwirkung namhafter Gelehrter nach Handschriften u. Druckwerken bearbeitet u. mit Anmerkungen u. Einleitung versehen von H. Brody. Heft I. Berlin, M. Poppelauer, 1897; in-8° de 32 p.

Les notes des pièces de ce fascicule sont dues à MM. Bacher, Ehrlich et D. Kaufmann.

שלחן ערוך Schulchan Aruch in jüdisch-deutscher Sprache, von Salomon Schück. Cracovie, impr. Fischer, 1896; in-8° de 128 + 39 + 12 + 35 p.

ס׳ השרשים Sepher Haschoraschim. Wurzelwörterbuch der hebräischen Sprache von Abulwalid Merwan Ibn Ganah, aus dem Arabischen in's Hebräische übersetzt von Jehuda Ibn Tibbon. Aus den Handschr. der Vaticana u. des Escurial zum ersten Male herausg. u. nach dem arab. Originale berichtigt u. vervollständigt, sowie mit einer Einleitung über das Leben u. die Schriften Abulwalid's versehen von Dr Wilhelm Bacher. IV. Heft. Schluss, Register u. Einleitung. Berlin, impr. Itzkowski, 1896-7; in-8° de 481-597 + XLII p. (Publication de la Société Mekizé Nirdamim).

Il n'est plus nécessaire de mettre en relief le mérite d'Ibn Djanah, qui fut sans conteste le plus grand grammairien juif du moyen âge, de cent coudées au-dessus de ses successeurs. La publication de ses ouvrages grammaticaux en avait apporté la démonstration la moins équivoque; tous les lecteurs avaient pu en juger, son principal traité, le *Rikma*, ayant été traduit en hébreu et en français et le texte original en ayant été édité. Mais le complément de cette grammaire, le Dictionnaire, n'était jusqu'ici accessible qu'aux arabisants. Circonstance fâcheuse non seulement pour les études historiques, mais pour l'exégèse biblique, car grand est le profit

qu'on peut encore aujourd'hui tirer des notices lexicographiques et des opinions exégétiques contenues dans cet ouvrage. Gesenius déjà l'avait reconnu, et très souvent il a eu recours aux lumières de son devancier. La lacune vient d'être heureusement comblée par la Société des Mekitzé Nirdamim. Reprenant le projet de M. S. J. Halbersam, qui avait mis en train le travail, elle a entrepris la publication de la traduction hébraïque de ce Dictionnaire, œuvre de Juda ibn Tibbon, encore manuscrite. Personne, surtout depuis la mort de notre regretté maître J. Derenbourg, n'était mieux qualifié, pour mener à bonne fin cette édition, que notre excellent collaborateur M. W. Bacher. On sait la compétence du savant professeur de Budapest dans toutes les matières ayant trait à l'histoire de l'exégèse et de la grammaire hébraïques ; on connaît aussi les beaux travaux qu'il a déjà consacrés à Ibn Djanah, la part qu'il a prise à l'édition arabe du Rikma. Nous possédons aujourd'hui le texte complet de la version de Juda Ibn Tibbon, enrichi d'un commentaire perpétuel, où sont signalées les divergences de la traduction et de l'original. Dans le texte sont restitués les mots sautés par le traducteur et nécessaires à l'intelligence de la pensée de l'auteur. Par contre, sont signalées les additions du traducteur. En outre, toutes les citations sont identifiées. — M. Bacher ne s'est pas borné à nous donner une édition parfaite, il a voulu mettre les lecteurs qui ne savent pas les langues occidentales en état de s'initier aux résultats des recherches de Munk, de J. Derenbourg et des siennes propres. Le présent fascicule contient, en effet, une introduction hébraïque consacrée à la biographie et à l'étude des œuvres d'Ibn Djanah. Nous n'aurons pas l'impertinence de louer M. B. pour la manière dont il s'est acquitté de cette partie de sa tâche. Disons seulement que la langue de M. B. est digne d'être proposée en modèle à ceux qui écrivent en hébreu des ouvrages scientifiques; simplicité, clarté, exclusion des expressions prétentieuses et du jargon moderne, que souvent comprennent seuls ceux qui s'en servent, tels sont les caractères qui la distinguent. Le volume se termine par des tables qui seront très utiles aux savants : 1° des auteurs cités, 2° des citations de Hayyoudj, 3° des citations anonymes, 4° des citations des autres ouvrages d'Ibn Djanah, 5-7° des citations du Targoum, du Midrasch et de la Massora, 8° des passages où l'hébreu est comparé avec la langue de la Mischna, l'araméen et l'arabe, 9° des termes particuliers employés par Juda ibn Tibbon avec leur équivalent arabe, 10° additions et corrections d'après l'arabe au *Sêfer Harikma*, éd. Francfort.

ס' תהלים Les Psaumes avec le commentaire שערי חיים de Hayyim Sofer, celui de Raschi et מצודת ציון. Presbourg, impr. Alkalay, 1897; in-8° de 256 ff.

תולדות עמי המזרח הקדמונים Traduction hébraïque de l'Histoire de l'Ancien Orient de Maspero, par A. Ludvipol. 1re partie. Varsovie, impr. Schuldberg, 1897; in-8° de p. 1-70. (Publication de la Société « Ahiasaf »).

ס' תורה אור Pentateuque avec le Targum d'Onkelos, le commentaire de Raschi, Toldot Ahron (références au Talmud), Kiççour tikkoun Sofrim, traduction allemande et commentaire עטרת צבי de S. R. Hirsch, avec les Haftarot, trad. et commentées par M. Mendel Hirsch, publ. par Moses Salomon Aronsohn. 1re et 2e fascicules. Wilna, Romm, 1898; in-8° de p. 1-140.

ס' התורה והחיים Traduction hébraïque de *Geschichte des Erziehungswesens u. der Cultur der abendländischen Juden während des Mittelalters*, de Güdemann, par Friedberg. 1re partie. Varsovie, impr, Schuldberg, 1896; in-8° de XVI + 252 p. (Publication de la Société « Ahiasaf »).

C'est la traduction du volume consacré à la France et à l'Allemagne aux

x^e-xiv^e siècles. Nous ne pouvons qu'applaudir à l'excellente idée qu'a eue la Société *Ahiasaf* de faire passer en hébreu ce beau travail, si riche en faits et en aperçus. M. F. s'est acquitté de sa tâche avec le plus grand succès.

2. *Ouvrages en langues modernes.*

Alvarez de Peralta (Josué A.). Estudios de orientalismo. I. Iconografia simbolica de los Alfabetos fenicio y hebraico. Ensayo hermeneutico a cerca de las ensenanzas esotericas cifradas en los respectivos nombres, figuras y vocablos der valor numeral de las XXII letras de ambos alfabetos. Madrid, Bailly-Baillière, 1898; in-8° de xlviii + 215 p.

Ce titre seul révèlera le caractère de cet essai. Résumons seulement l'article consacré à l'*alef*, pour faire voir que l'annonce n'est pas trompeuse. *Alef* est un mot phénicien signifiant « bœuf, taureau ». Le taureau, dans la hiérographie orientale, était le symbole du créateur. Alef se compose de אל « Dieu » et de ף = פה « bouche »; c'est le *verbe divin*. Comme valeur numérale, cette lettre = 1. Or, *un* se dit en hébreu אחד, mot formé du chaldéen חד « un » et de l'א prosthétique, lequel vaut un 1 également. D'où l'Un-*unique*, etc., etc.

Amram (D. W.). Jewish law of divorce according to Bible and Talmud. Londres, Nutt, 1897; in-8° de 224 p.

Aristeæ quæ fertur ad Philocratem epistulæ initium, apparatu critico et commentario instructum, ed. L. Mendelssohn, conlegæ venerandi opus postumum typis describendum curavit M. Krascheninnikov. Iéna, Strobel, 1897; in-8° de 52 p. (Acta et commentationes imp. universitatis Jurievensis, vol. V.)

Aschkanaze (M.). Tempus loquendi. Ueber die Agada der palästin. Amoräer, nach der neuester Darstellung. Strasbourg, Engelhardt, 1897; in-8° de 82 p.

Assumptio (The) of Moses, translated from the latin sixth century ms., the unemended text of which is published herewith, together with the text in its restored and critically emended form, edited with introduction, notes and indices by R. H. Charles. Londres, Black, 1897; in-8° de lxv + 117 p.

Auscher (Simon). Die Geschichte Josef's. Eine Uebersetzung u. kritik. Behandlung des Midrasch Bereschit Rabba. Par. 84, 5-22 u. Par. 86, 1-94, 3. I. Theil (Dissertation inaugurale). Berlin, 1897; in-8° de 47 p.

Baentsch (B.). Geschichtsconstruction oder Wissenschaft? Ein Wort zur Verständigung über die Wellhausens'che Geschichtsauffassung. Vortrag. Halle, Krause, 1896; in-8° de 50 p.

Barnes. An apparatus criticus to Chronicles in the Peshitta version. With a discussion of the value of the codex Ambrosianus. Cambridge, University Press, 1897, in-8° de xxxiv + 63 p.

Barnstein (Henry). The Targum of Onkelos to Genesis, a critical enquiry into the value of the text exhibited by Yemen Mss. compared with that of the european recension together with some specimen chapters of the oriental text. Londres, Nutt, 1896; in-8° de 100 p.

Comme le titre l'indique, cet opuscule contient surtout une comparaison minutieuse du texte du Targoum, d'après les manuscrits venus du Yémen, avec le texte des éditions européennes. M. Barnstein montre que les manuscrits orientaux sont de beaucoup supérieurs à l'édition de Sabionète, réimprimée par M. Berliner. Les différences portent non seulement sur la ponctuation, mais encore sur les formes grammaticales, le genre, le nombre, etc., et le vocabulaire. M. B. résume d'abord ce que l'on sait et ce que l'on pense du Targoum Onkelos : puis il traite de l'origine de la ponctuation superlinéaire. M. Barn, se range à l'avis de MM. Margoliouth et Friedlaender d'après lesquels le système superlinéaire simple serait le système palestinien primitif. Ces savants invoquent surtout le silence de Saadia sur l'origine babylonienne du système superlinéaire. Mais j'ai prouvé (*Revue*, t. XXXI, p. 306) que Saadia, au contraire, connaît les deux systèmes et attribue aux Babyloniens le système où les gutturales présentent le moins d'irrégularités, par conséquent, le système superlinéaire. La supposition que cette ponctuation aurait servi dès l'origine pour le Targoum et l'autre pour l'hébreu, est également très risquée. Il est vrai qu'on trouve des manuscrits où les deux systèmes sont ainsi employés, mais rien ne prouve qu'il en ait été ainsi primitivement. Le Targoum Onkelos était devenu babylonien, il est naturel qu'on l'ait ponctué à la babylonienne, tandis que, pour le texte hébreu, la vocalisation des écoles de Tibériade a fini par prédominer.

La seconde partie de l'étude de M. Barnstein contient le détail des variantes que présentent les manuscrits yéménites. A la fin se trouvent quelques spécimens du Targoum.

Bien que n'apportant pas de résultats très nouveaux, le travail de M. Barnstein mérite d'être lu par ceux qui s'occupent de la littérature targoumique. — *Mayer Lambert.*

Beer (G.). Der Text des Buches Hiob untersucht. 2 Hft. (ch. xv à fin). Marbourg, Elwert, 1897 ; in-8° de xvi + p. 89-258.

Berlinger (J.). Die Peschitta zum I. Buch der Könige u. ihr Verhältniss zu Mas. Texte, LXX u. Targum. Francfort, J. Kauffmann, 1897 ; in-8° de 50 p.

Blach (Adolf). Biblische Sprache u. biblische Motive in Wielands Oberon. Brüx, impr. Herzums, 1897 ; in-8° de 31 p. (Separatabdruck aus dem Jahresberichte des k. k. Staats-Obergymnasiums in Brüx für 1896-97).

Bludau (A.). Die alexandrinische Uebersetzung des Buches Daniel u. ihr Verhältniss zum massorethischen Text. Fribourg en Brisgau, Herder, 1897 ; in-8° de xii + 218 p.

Bonwetsch (G. N.). Die Apokalypse Abrahams. Leipzig, Deichert, 1897 ; in-8° de 95 p. (Studien zur Geschichte der Theologie u. Kirche, hrsgg. von Bonwetsch u. Seeberg. I. Bd., I. Heft).

Cette Apocalypse, qui ne s'est conservée qu'en slave, ne se confond pas avec le *Testament d'Abraham* publié en 1892 par James. Elle est d'origine juive, avec des interpolations chrétiennes. Les *Recognitiones* clémentines y font allusion. Il resterait à déterminer le milieu juif dans lequel cet écrit aurait pris naissance ; ce ne peut être ni la Palestine, ni le monde rabbinique.

Briggs (C. A.). The higher criticism of the Hexateuch. New edit. New-York, Scribner, 1897 ; in-8° de xii + 288 p.

Brooke (A. E.) and Mc Lean (N.). The book of Judges in Greek, according to the text of Codex Alexandrinus. Cambridge, University Press, 1897 ; in-8° de vii + 45 p.

Brückner (Martin). Die Komposition des Buches Jes. c. 28-33. Ein Rekonstruktionsversuch. Halle, Krause, 1897 ; in-8° de 84 p.

Bruston (E.). De justitia divina secundum Jobeidem. Thèse. Montauban, impr. Granié, 1897 ; in-8° de 47 p.

Buttenwieser (M.). Die hebr. Elias-Apokalypse u. ihre Stellung in der apokalypt. Litteratur des rabbinischen Schrifttums u. der Kirche. I. Hälfte. Kritische Ausgabe mit Erläuterungen u. Einleitung nebst Uebersetzung u. Untersuchung der Abfassungszeit. Leipzig, Pfeiffer, 1897 ; in-8° de 82 p.

Canonge (A.). La femme dans l'Ancien Testament. Thèse. Montauban, impr. Granié, 1897; in-8° de 74 p.

Castelli (David). Il poema semitico del pessimismo (Il libro di Job) tradotto e commentato. Florence, Paggi, 1897 ; in-8° de XII + 159 p.

Chmerkine (N.). Les conséquences de l'Antisémitisme en Russie. Préface de G. de Molinari. Paris, Gillaumin, 1897 ; in-8° de XLIV + 188.

Coblenz (Félix). Ueber das betende Ich in den Psalmen. Ein Beitrag zur Erklärung des Psalters. Francfort, Kauffmann, 1897 ; in-8° de 190 p.

Lorsque le Psalmiste parle à la première personne, exprime-t-il ses idées personnelles et raconte-t-il les événements de sa vie, ou bien fait-il parler la communauté d'Israël ou des justes ? Cette question, sur laquelle on a beaucoup écrit, en Allemagne, dans ces dernières années, avait été mise au concours par la faculté de théologie de Berlin, et c'est M. Coblenz qui a remporté le prix.

M. C. commence par exposer (p. 1-15) les opinions des exégètes sur le *moi* dans les Psaumes, et les résume de la manière suivante. D'après les uns, le sujet qui parle est toujours ou presque toujours la communauté. D'autres, au contraire, croient que le poète énonce ses sentiments personnels et expose sa propre histoire. D'autres, enfin, admettent que dans certains psaumes, c'est la communauté qui s'adresse à Dieu, mais que dans certains autres c'est le poète lui-même qui parle. M. Coblenz s'arrête à cette troisième opinion. Il montre, à l'instar de Smend, que déjà dans la Bible on trouve la communauté d'Israël personnifiée [1]. D'autre part, dans une foule de psaumes il est impossible que le poète parle pour son compte personnel [2]. Il s'oppose constamment aux nations. Il invite les justes à se réjouir de son triomphe. Il lance les plus effroyables malédictions contre les impies. Toutefois, d'après M. C., certains psaumes ont un caractère individuel, par exemple, XXXIX, LXXIII, CIV. De plus, lorsque les idées d'un psaume sont générales, mais qu'il contient des traits personnels, par exemple, lorsque le poète sort des rangs de ses frères, c'est alors un membre de la communauté qui est censé parler. Il est souvent difficile de déterminer si la communauté dans les psaumes collectifs désigne Israël entier ou seulement les gens pieux.

Ensuite M. C. passe à l'examen des différents psaumes où l'on rencontre la première personne : quarante sont collectifs et c'est Israël personnifié qui parle ; dans six, ce sont les membres individuels de la communauté : dans vingt et un, c'est la communauté des hommes pieux; dans dix ce

[1] Quelques exemples donnés par M. C. laissent à désirer : Habaqouq. III, Isaïe, XXV, 1, et Ex., XVII, 15, sont insignifiants. Dans Is., LXIII, 3, le poète parle de lui au singulier et d'Israël au pluriel. *Ibid.*, 15 *b*, le texte est altéré. Dans Lam., I, et Michée VII, le *moi* est une femme.

[2] Là encore les exemples auraient besoin d'être triés. Ps. XXVII, 3, 4, contient de simples métaphores. La résurrection, Ps., XXX, pourrait désigner la guérison.

sont les membres individuels de cette collectivité ; dans dix-neuf, c'est le poète lui-même. Il y a deux psaumes où l'on ne peut déterminer qui a la parole[1].

Nous n'avons pas eu la patience de lire tout le commentaire des quatre-vingt-douze psaumes. Mais il nous semble que, dans sa classification, M. C. perd de vue un point de sa théorie qui est la *personnification* de la communauté. La communauté est incarnée dans un individu, non pas abstrait, mais concret, qui bien souvent sans doute se confond avec le poète. A tout instant M. C. dit que c'est la communauté qui parle et il omet le mot *personnifiée*. L'absence de ce mot change complètement l'aspect de la question. Autre chose est de faire parler une collectivité, autre chose de faire parler le représentant de cette collectivité. Si les idées générales nous font penser à une communauté, ce n'en est pas moins un individu qui, dans ce genre de littérature, chante et peut se servir de termes impropres pour une collectivité. Pour ma part je n'arrive pas à saisir la différence entre le psaume III et le psaume VII[2]. Parce que dans le premier se trouve la phrase : « Je me suis couché, je me suis endormi, je me suis réveillé, car Dieu me soutient », ce psaume est individuel. Il faut au poète une « expérience personnelle » pour savoir qu'on se réveille après s'être endormi. De tels arguments sont quelque peu ridicules. Il en est de même pour les psaumes IV, VI, etc., où M. C. découvre un caractère personnel. Il n'y a qu'à se rappeler que celui qui parle personnifie la communauté, pour qu'il puisse tantôt s'exprimer comme un individu, tantôt comme une collectivité. Il est également inutile de supposer un membre individuel de la communauté comme prenant la parole.

Il nous semble donc que M. C., oubliant son point de départ, est allé parfois un peu à la dérive. Nous n'en rendons pas moins hommage à son travail, consciencieux et méritoire. — *Mayer Lambert.*

COHEN (M.). Petite histoire des Israélites depuis la destruction du premier temple jusqu'à nos jours. Philippopoli, impr. Pardo, 1897 ; in-32 de 194 p.

Pourra rendre quelques services.

CONSTANT (le R. P.). Les Juifs devant l'Eglise et l'histoire. Paris, Gaume, 1896 ; in-8° de x + 371 p.

COWLEY (A.) et NEUBAUER (Ad.). Ecclesiasticus XXXIX, 15, to XLIX, 11, translated from the hebrew arranged in parallel columns with engl. revised Version. Londres, Frowde, 1897 ; in-8° de 78 p.

Traduction, sans le texte hébreu, revue et corrigée.

DAVIDSON. The exil and the restoration. Londres, Clark, 1897 ; in-18 de 116 p.

DEUTSCH (Gotthard). The theory of oral tradition. Cincinnati, Bloch [1897] ; in-8° de 49 p.

DIEULAFOY (Marcel). Le roi David. Paris, Hachette, 1897 ; in-16 de 358 p.

[1] L'un de ces psaumes est XCI. M. C. accepte pour les versets 1-2 la correction qui consiste à mettre אשרי devant ישב et à changer אמר en אֹמֵר. Il nous paraît plus naturel de corriger ישב en יָשֵׁב, יהתלונן en התלונן et אמר ou אֹמֵר. De la sorte on comprend les deuxièmes personnes qui suivent. Au verset 9 il faudrait lire כי אמרת plutôt que [אמרת] כי אתה, qui serait trop long.

[2] En passant, il faut admirer la puissance de divination des exégètes, qui savent que ce psaume a été composé à la fin du règne d'Artaxerce Ochus.

Duhm (B.). Das Buch Hiob. Fribourg-en-Brisgau, Mohr, 1897 ; in-8° de xx + 71 p.

Duhm (B). Die Entstehung des Alten Testaments. Rede. Fribourg-en-Brisgau, Mohr, 1897 ; in-8° de 31 p.

Engelkemper (W.). De Saadiae Gaonis vita, bibliorum versione, hermeneutica. Commentatio theologica. Munster, Schöningh, 1897 ; in-8° de 69 p.

Epstein (A.). Glossen zu Gross' Gallia Judaica. Berlin, Calvary, 1897; 16 p. (Tirage à part de la Monatsschrift).

C'est jusqu'ici la seule critique sérieuse faite de l'ouvrage capital que notre Société s'honore d'avoir édité. Ce sont principalement des notes, rectificatives ou complémentaires.

Fragments of the books of Kings according to the translation of Aquila from a ms. formerly in the Geniza at Cairo, now in the possession of C. Taylor and S. Schechter, edited by F. Crawford Burkitt, with a preface by C. Taylor. Cambridge, University Press, 1897 ; in-4° de vii + 34 p. plus 6 fac-similés.

Franco (M.). Essai sur l'histoire des Israélites de l'Empire ottoman. Paris, Durlacher, 1897 ; in-8° de vi + 296.

Friedlaender (M.). Das Judenthum in der vorchristlichen griechischen Welt. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des Christenthums. Vienne, Breitentstein, 1897 ; in-8° de 74 p.

Gatt (G.). Die Hügel von Jerusalem. Neue Erklärung der Beschreibung Jerusalems bei Josephus Bell. Jud. V, 41 u. 2. Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1897 ; in-8° de vii + 66 p. + un plan.

Gautier (Lucien). Au delà du Jourdain. Souvenirs d'une excursion. 2e éd. Genève, Eggimann [Paris, Fischbacher], 1896 ; in-8° de 141 p.

Récit, plein de charme, écrit dans une langue souple et aisée, d'une excursion faite à Salt, Djérach, l'ancienne Gérasa, Amman, l'ancienne Rabbat-Ammon, la Philadelphie de l'époque gréco-romaine, et Arak el-Amir. De nombreuses vues photographiques, très réussies, achèvent de donner à ce petit volume un air attrayant. M. Lucien Gautier, qui autrefois a enrichi la littérature d'une excellente traduction de la *Perle précieuse* de Gazali, puis s'est tourné vers les problèmes bibliques, s'est voué en ces derniers temps à l'étude de la géographie de la Palestine. Il faut le regretter pour l'arabisme et l'exégèse, mais il faut s'en féliciter pour la connaissance de la Terre-Sainte.

Giesebrecht (F.). Die Berufsbegabung der alttestam. Propheten. Gottingue, Vandenhoeck et Ruprecht, 1897 ; in-8° de 188 p.

Graetz. Histoire des Juifs, trad. de l'allemand par Moïse Bloch. Tome V, de l'époque de la Réforme (1500) à 1880. Avec une préface de M. Zadoc Kahn, grand-rabbin de France. Paris, Durlacher, 1897; in-8° de vi + 461 p.

Grunwald (M.). Ueber kananaeischen Volksglauben. Vortrag. Francfort, impr. Brönner, 1897 ; 12 p. (Separat-Abdruck aus Dr. A. Brüll's « Populär-wissensch. Monatsblätter »).

Grunwald (Max). Spinoza in Deutschland. Berlin, Calvary, 1897 ; in-8° de 380 p.

Güdemann (M.). National-Judenthum. Vienne, Breitenstein, 1897 ; in-8° de 43 p.

Le judaïsme est-il une religion ou une nationalité ? Cette question qu'avaient résolue les Juifs de France en 1789 et, à leur suite, ceux de presque tous les pays, en demandant à devenir citoyens dans leur patrie d'adoption, cette question est redevenue actuelle depuis que les Sionistes, sous la pression de l'antisémitisme, déclarent que les Juifs n'ont d'espoir de recouvrer une véritable liberté et une égalité effective qu'en formant de nouveau une nation. M. G. s'applique à montrer l'erreur d'une pareille théorie.

Herriot (E.). Philon le Juif. Essai sur l'Ecole juive d'Alexandrie. Paris, Hachette, 1898; in-8° de XIX + 336 p.

Hommel (Fr.). Die altisraelitische Ueberlieferung in inschriftlicher Beleuchtung. Ein Einspruch gegen die Aufstellungen der modernen Pentateuchkritik. Munich, Lukaschik, 1897; in-8° de XVI + 356 p.

Jahres-Bericht des jüd.-theolog. Seminars Fraenkel'scher Stiftung. Voran geht : Die Psychologie bei den jüdischen Religions-Philosophen des Mittelalters von Saadia bis Maimuni. Heft I. : Die Psychologie Saadias, von S. Horowitz. Breslau, impr. Schatzky, 1898; in-8° de VI + 75 + 13 p.

Jahresbericht (IV.) der israelitisch-theologischen Lehranstalt in Wien für das Schuljahr 1896-97. Vorangeht : Die hermeneutische Analogie in der talmudischen Litteratur, vom Rector Prof. Dr Adolf Schwartz. Vienne, Israel.-theol. Lehranstalt, 1897 ; in-8° de 217 p.

Jahresbericht (20.) der Landes-Rabbinerschule in Budapest für das Schuljahr 1896-97. Vorangeht : Das mosaïsch-talmudische Besitzrecht von Prof. Moses Bloch. Budapest, 1897 ; in-8° de 60 + 31 p.

Jastrow (Marcus). The history and the future of the talmudic text. A lecture. Philadelphie, 1897 ; in-8° de 29 p. (Reprinted from Gratz College Publication n° 1).

Jastrow (Morris Jr.). The weak and geminative verbs in hebrew by Abu Zakariyya Yahya ibn Dawud of Fez know as Hayyug, the arabic text now published for the first time. Leyde, Bull, 1897; in-8° de LXXXV + 291 p.

Karpeles (Gustav). A sketch of jewish history. Philadelphie, the jewish publication Society of America, 1897 ; in-8° de 109.

Kayserling (M.). Ludwig Philippson. Eine Biographie, mit Porträt und Facsimile. Leipzig, Mendelssohn, 1898 ; in-8° de 344 p.

Kerber (G.). Die religionsgeschichtliche Bedeutung der hebr. Eigennamen des Alten Testamentes. Fribourg-en-Brisgau, Mohr, 1897 ; in-8° de 99 p.

König (Fr.-Ed.). Historisch-comparative Syntax der hebräischen Sprache. Schlusstheil des historisch-kritischen Lehrgebäudes des Hebräischen. Leipzig, Hinrichs, 1897 ; in-8° de IX + 721 p.

Laue (L.). Die Ebed-Jahwe-Lieder im II. Teil des Jesaia, exegetisch-kritisch u. biblisch-theologisch untersucht. Wittemberg, Wunschmann, 1898 ; in-8° de 74 p.

Lehmann (Joseph). Assistance publique et privée dans l'antique législation juive. Paris, Durlacher, 1897 ; in-8° de 40 p.

Lehranstalt (Die) für die Wissenschaft des Judenthums in Berlin. Rückblick auf ihre ersten fün-und-zwanzig Jahre (1872-1897). Berlin, impr. Itzkowski, 1897; in-4° de 38 p.

Lévi (Israël). L'Ecclésiastique ou la Sagesse de Jésus, fils de Sira. Texte original hébreu, édité, traduit et commenté. 1re partie (ch. xxxix, 15, à xlix, 11). Paris, Ernest Leroux, 1898 ; in-8° de lvii + 149 p. (Bibliothèque de l'Ecole des Hautes-Etudes. Sciences religieuses. Dixième volume, fascicule premier).

On n'attend pas de nous que nous fassions nous-même la critique de cet ouvrage, dont personne, cependant, ne connaît mieux que nous les points faibles. Nous désirons seulement indiquer brièvement l'esprit dans lequel il a été conçu. Nous nous sommes proposé avant tout de contrôler, et de rectifier au besoin, la lecture de nos devanciers, MM. Cowley et Neubauer, puis M. Smend. Nous nous sommes acquitté de cette partie de notre tâche, qui n'a pas été la moins pénible, avec la plus grande impartialité. La lecture du ms. une fois établie, nous en avons discuté la valeur, ne craignant pas, quand il le fallait, de le corriger. Pour cela, il fallait d'abord se rendre compte de la cause des divergences que présentent souvent les versions grecque et syriaque avec l'original. Aussi avons-nous consacré une place importante à cet ordre de recherches, qui fait le principal intérêt de notre commentaire. Dans l'introduction, que nous avons réduite aux plus simples dimensions, nous avons cherché à déterminer les résultats qu'on peut tirer de la découverte de l'original de cet apocryphe fameux. Nous espérons pouvoir bientôt compléter cette publication : M. Schechter nous a écrit avoir envoyé à l'impression les autres fragments, qu'il a si heureusement retrouvés.

On nous permettra d'indiquer ici quelques *errata*. P. 28, au bas de la page, lire « sauvent » au lieu de « souvent ». — P. 32, 1 *d*, τροφήν, au lieu de τροψήν. — P. 32, 2 *d*, remarquer que, Psaumes, ix, 19, תקוה est également rendu par les Septante par ὑπομονή. — P. 36, ligne 2, vers. 8, mettre un crochet au commencement de la ligne. Dans les variantes, transporter 11 à la page suivante. Dernière ligne תְּוֻלְדוּ, au lieu de תְּוֻלְדוּ. — 44, vers. 23, mettre les deux points finaux après עצה. — 104, 22 *c*, lire [הך]ל[קך ונח]ל[קך חן]ל[קך ורי]אשר. — 23 *b*, fermer le crochet à la fin. — 108, 1re ligne, לפני כבודו, au lieu de לפנ יכבודו. — 118, mettre entre crochets טלה חלב. — 119, commentaire, 18, צור, au lieu de ציר. — 125, comm., 8, דויד de la marge, dans la pensée du scribe ou du glossateur, doit être placé au commencement du verset : דויד בכל לבו אוהב עשהו. On ne voit pas, il est vrai, la nécessité de cette addition puisque jusque-là « David » a été le sujet de tous les verbes. — P. 127, 4e ligne avant la fin, 15 *b*, au lieu de 15. — P. 133, manque la concordance avec la numérotation fautive du grec. — P. lv (introduction), ligne 7. La phrase est mal construite. Lire : « Nous avons adopté également la division des chapitres et versets de cette édition (Fritzsche), qui sous ce rapport encore l'emporte sur celle de Swete. »

Lippe (Dr med. K.). Rabbinisch-wissenschaftliche Vorträge. Drohobycz, impr. Zupnik, 1897 ; in-8° de 112 p.

Löw (Leopold). Gesammelte Schriften, hrsgg. von Immanuel Löw. IV. Band. Szegedin, Engel, 1898 ; in-8° de 536 p.

Coutient les articles suivants : Der synagogale Ritus (Ursprung der Synagogen, Baustätten der Synagogen, Architektonische Normen, Lage der Synagogue, Frauenabtheilung) ; — Brustwehr und Gitter der Frauen-

gallerien ; — Die Almemorfrage ; — Was lehrt der Talmud über Schauspiel, Musik und Gesang ; — Der Gesang in den orthodoxen ungarischen Synagogen ; — Die Zeit des sabbathlichen Morgengottesdienstes ; — Keine Religionsprocesse ; — Die Hora'ah ; — Was war, was ist und was soll der Rabbiner sein ; — Der Titel Rabbi und Rabban ; — Die Amtstracht der Rabbiner ; — Die Fusion der deutschen u. sefardischen Ritus in Paris ; — Kabbalistich-liturgische Reformen ; — Fahren am Sabbat ; — Sendschreiben an Joseph Szekacs, Prediger der evang. Gemeinde zu Pest ; — Zur Emancipationsfrage ; — Schicksale u. Bestrebungen der Juden in Ungarn ; — Zur Geschichte der ungarischen Sabbatthaer ; — Die Orthodoxie u. das Rabbiner-Seminar ; — Die ungarischen Municipien u. die Juden ; — Reaction u. Emancipation ; — Die ungarischen Juden vor dem Forum der ungarischen Akademie ; — Brennende Fragen des jüd. Schulwesens ; — Frankfurt u. Ofen-Pest ; — Die Denkschrift der Orthodoxie.

Löwenstein (L.). Beiträge zur Geschichte der Juden in Deutschland. II. Nathanael Weil, Oberlandrabbiner in Karlsruhe u. seine Familie. Francfort, J. Kauffmann, 1898 ; in-8° de 85 p.

Löwenstein (Dr med. Ludwig). Die Beschneidung im Lichte der heutigen medicinischen Wissenschaft, mit Berücksichtigung ihrer geschichtl. u. unter Würdigung ihrer religiösen Bedeutung. Trèves, Stephanus, 1897 ; in-8° de 75 p. (Sonderabdruck aus dem Archiv für klinische Chirurgie Bd. 54., H. 4.)

Mandelkern (Salomon). Veteris Testamenti Concordantiae hebraicae atque chaldaicae quibus continentur cuncta quae in prioribus concordantiis reperiuntur vocabula lacunis omnibus expletis, particulae, pronomina, nomina propria separatim commemorata. Leipzig, Veit [1897] ; in-8° de VIII + 1011 p.

La concordance de M. Mandelkern dont nous avons déjà vanté les mérites divers (*Revue*, XXXII, p. 288) avait deux inconvénients inévitables : elle est peu maniable en raison de son volume et n'est pas à la portée de chacun en raison de sa cherté. M. M. a tourné la difficulté en composant cette nouvelle concordance, d'un format *manuel* et de prix abordable. Il donne exactement tout ce qui se trouve dans l'aînée, mais, au lieu de citer en entier les phrases où entre la forme du mot dont il est traité, il se contente de renvoyer au texte de la Bible. Ainsi אָב, לְאָב, כְּאָב, etc. ont chacun leur rubrique, mais au lieu d'être encadrés dans les phrases où ils figurent, ils sont simplement suivis de la mention : Gen., 44, 19, 20, etc. Or, le plus souvent ces indications suffisent pour les recherches. — Pourquoi M. M. a-t-il renoncé au système de pagination, conforme aux habitudes sémitiques, qu'il avait suivi dans l'autre concordance ? La correction laisse à désirer, ainsi nous relevons au hasard, p. 231, Prov. 11, 18. au lieu de 11, 8 ; p. 535, Ps. 42, 22, au lieu 44, 22. Par contre, il faut féliciter l'auteur d'une innovation très heureuse : il a mis en italiques les renvois aux versets de tout point semblables à d'autres déjà cités.

Marti (K.). Geschichte der israelitischen Religion. 3. verbess. Auflage von August Kayser's Theologie des Alten Testaments. Strasbourg, Bull, 1897 ; in-8° de XII + 330 p.

Mémain (L'abbé), Notice sur le calendrier pascal des juifs et des chrétiens depuis Moïse jusqu'à nos jours. Paris, librairie de l'œuvre de Saint-Paul, 1896 ; in-8° de VII + 99 p.

Molènes (Emile de). Torquemada et l'inquisition. La jurisprudence du Saint-Office, l'enfant de la Guardia, le cœur et l'hostie, sortilèges et

vénéfices, sentences et autodafés, l'expulsion des Juifs, les procès à la mort. Paris, Chamuel, 1897 ; in-18 de 236 p.

L'auteur analyse ou reproduit en français les documents relatifs à l'affaire du Saint enfant de la Guardia, documents que le R. P. Fidel Fita a publiés en partie dans ses *Estudios historicos*, t. VII, Madrid, 1887. M. de M. prétend que « c'est dans l'intimité, malheureusement trop étroite et peu communicative, des savants espagnols qu'est restée depuis cette découverte (du P. Fidel Fita), sur l'importance de laquelle il est inutile d'insister » (p. 6). Il ignore que ce sujet a été traité en France par Isidore Loeb (*Revue*, t. XV, p. 203 et suiv.) et par M. Samuel Berger (*Le Témoignage*, 8 oct. 1887). L'étude de M. de M. n'a pas le caractère rigoureusement scientifique de ces deux travaux, mais elle se lit avec intérêt.

Momigliano (Felice). Migliorismo o pessimismo ebraico. Milan, bureau de la Critica Sociale, 1897 ; in-8° de 20 p. (Extrait de la Critica Sociale).

Moulton (G.). The modern readers Bible. Jeremia. Londres. Macmillan, 1897 ; in-16 de 254 p.

Moulton (W. F.) et Geden (A. S.). A concordance to the Greek Testament, according to the texts of Wescott and Hort, Tischendorf and the English Revisers. Edimbourg, Clark, 1897 ; in-4° de 1037 p.

Nikititsch (Iwan). Das Licht des Evangeliums. Ein Commentar zum Neuen-Testament für Christen u. Israeliten. Charlottenburg [Berlin, Albert Katz], 1895 ; in-8° de 328 p.

Oesterreicher (J.). Beiträge zur Geschichte der jüdisch-französischen Sprache und Literatur im Mittelalter. Czernowitz, Pardini, 1896 ; in-8° de 32 p.

Pavly (Jean de). שלחן ערוך יורה דעה Rituel du judaïsme, traduit pour la première fois sur l'original chaldéo-rabbinique et accompagné de notes et remarques de tous les commentateurs. Orléans, Herluison, 1897 ; in-8° de v + p. 1-32.

Pfeiffer (R.). Die Religiös-sittliche Weltanschauung des Buches der Sprüche. Munich, Beck, 1897 ; in-8° de 264 p.

[Plessner (Salomon)]. Biblisches u. Rabbinisches aus Salomon Plessner's Nachlass, hrsgg. von Elias Plessner. Francfort, J. Kauffmann, 1897 ; in-8° de 71 + 88 p.

Proceedings of the first Convention of the National Council of jewish women held at New-York, nov. 15, 16, 17, 18 and 19 1896. Philadelphie, the jewish ublication Society of America, 1897 ; in-8° de 426 p.

Program of the hebrew Union College, 1897-1898. The philosophy of jewish history by Prof. G. Deutsch. Cincinnati [1897] ; in-8° de 140 p.

Publications of the american jewish historical Society. N° 5. [Washington], 1897 ; in-8° de 234 p.

Contient les articles suivants : Morris Jastrow, Jr., Documents relating to the career of colonel Isaak Franks ; — John Samuel, Some cases in Pennsylvania wherein rights claimed by Jews are affected ; — Henri Cohen, Henry Castro, pioneer and colonist ; — Herbert Friedenwald, Material for the history of the Jews in the British West Indies ; — Hollander, Naturalization of Jews in the American Colonies under the act of 1740 ; — George Alexander Kohut, Who was the first Rabbi of Surinam ? — M. Kayserling, Isaac

Aboab, the first jewish author in America; — Max J. Kohler, The Jews and the american anti-slavery movement; — Abraham S. Wolf Rosenbach, Documents relative to Major David S. Franks while aid-de-camp to general Arnold; — du même, Notes on the first settlement of Jews in Pennsylvania, 1655-1703.

Publications of the American jewish historical Society. N° 6. [Baltimore, impr. Friedenwald], 1897 ; in-8° de XI + 180 p.

Contient : M. Kayserling, A memorial sent by German Jews to the president of the Continental Congress; — J. H. Hollander, Documents relating to the attempted departure of the Jews from Surinam in 1675; — Henry Cohen, A modern Maccabean; — Gratz Mordecai, Notice of Jacob Mordecai, founder and proprietor from 1809 to 1818 of the Warrenton Female Seminary; — Herbert Friedenwald, Some newspaper advertisements of the eighteenth Century; — Max J. Kohler, The Jews in Newport; — Civil statuts of the Jews in colonial New York; — G. A. Kohut, The oldest tombstone-inscriptions of Philadelphia and Richmond; — A literary autobiography of Mordecai Manuel Noah; — Taylor Phillips, The congregation Shearith Israel; — David Sulzberger, Growth of Jewish population in the United States.

Publications of the Gratz College. I. Philadelphie, 1897 ; in-8° de IX + 204 p.

Contient : Sabato Morais, Italian Jewish literature; — Marcus Jastrow, The history and the future of the text of the Talmud; — Aaron Friedenwald, Jewish physicians and the contributions of the Jews to the science of medicine; — K. Kohler, The Psalms and their place in the liturgy.

Rabbi Issa'char Baer. Commentaire sur le Cantique des Cantiques, traduit pour la première fois de l'hébreu et précédé d'une introduction. Paris, Chamuel, 1897 ; in-8° de 54 p.

Inutile de dire que le traducteur est un fervent adepte des sciences occultes. Il fallait une foi mystique pour découvrir dans ce commentaire insipide et sans la moindre originalité des beautés cachées aux simples mortels. Les contre-sens, comme toujours, n'ont pas peu servi à ces admirables trouvailles.

Reinach (Joseph). Raphaël Lévy. Une erreur judiciaire sous Louis XIV. Paris, Delagrave, 1898 ; in-8° de 205 p.

Ce récit d'un drame célèbre dans l'histoire juive est un modèle du genre et l'on ne sait ce qu'on doit louer le plus de la clarté dans l'exposition, de la rigueur dans le raisonnement, de la précision dans l'information ou de la fermeté et du charme du style. Pourquoi M. Joseph Reinach, que les circonstances ont par hasard amené à traiter ce sujet, n'appliquerait-il pas les rares qualités d'historien et de littérateur qui le distinguent à l'étude du passé du judaïsme? Ce qui manque généralement aux savants qui se vouent à ces recherches, ce sont les connaissances générales, sans lesquelles l'erreur est presque forcée, et le talent d'écrivain, sans lequel leurs travaux sont condamués à l'obscurité et, par conséquent, frappés de stérilité.

Réville (Albert). Jésus de Nazareth. Etudes critiques sur les antécédents de l'histoire évangélique et de la vie de Jésus, 2 vol. Paris, Fischbacher, 1897 ; in-8° de X + 500 + 524 p.

Rodkinson (Michael L.) New edition of the Babylonian Talmud, original text, edited, corrected, formulated and translated into english. Section Moed, Tracts Shekalim and Rosh Hashana. Volume IV. New-York, New-Talmud publishing Company (*sic*), [1897] ; in-8° de XVIII + 36 + p. XIX-XXVIII + 20 p.

ROY (H.). Die Volksgemeinde u. die Gemeinde der Frommen im Psalter. Gnadenfeld, libr. de l'Université, 1897 ; in-8° de 80 p. (Jahresbericht des theolog. Seminariums der Brüdergemeinde in Gnadenfeld, 1896/97).

RUCKERT (K.). Die Lage des Berges Sion. Avec un plan. Fribourg en Brisgau, Herder, 1898 ; in-8° de VII + 104 p.

SACERDOTE (Gustavo). Catalogo dei codici ebraici della Biblioteca Casanatense. Florence, stabilimento tipografico fiorentino, 1897; in-8° de 189 p.

Quelques additions et corrections seulement. יהושע דקאשלאר, propriétaire du Rituel avignonais, n° 95, est Josué de Caslar (= Cayiar), auteur de poésies synagogales qui, d'après Zunz, a vécu peu après 1540 et dont le nom figure dans un document français de l'année 1558, sous la dénomination Josué du Cayslar (voir Gross, *Gallia Judaica*, p. 621). — יוסף דקורטאשון, propriétaire d'un ms. analogue, n° 96, est Joseph de Courthezon, dans le Vaucluse. Ce nom était déjà ainsi orthographié au XIII^e^ siècle (*ibid.*, p. 574). — Le n° 98 porte, entre autres, les noms de יוסף דלאטאש et de דבלושל דמיליאב, ce sont ceux de Joseph de Lattes et de Dieulosal de Milhaud. Ces noms figurent aussi dans un document de 1583 (*ibid.*, p. 610). Disons, à ce propos, que le nom de Bizous, qui se trouve parmi les signatures de cette pièce, et qui s'écrit de différentes façons, désigne sûrement *Béziers*. Dans un ms. de Forcalquier, de 1320-1, appartenant à un marchand chrétien de cette ville et renfermant des notes écrites par ses clients juifs, l'étoffe connue sous le nom d'*écarlate de Béziers* est rendue en hébreu par « écarlate de Bizès ». La question soulevée par M. Gross (p. 97) est donc tranchée aujourd'hui. Ainsi doit se comprendre le mot Bezes qui revient si souvent dans les listes des Juifs de Carpentras au XVI^e^ siècle (*Revue*, XII, 199 et suiv.). — יהודה עטר et יוסף דפאנפאלונאה, qui figurent dans la même suscription datée du 8 nissan 585 (= 1585), sont Joseph ben Halafta de Pampelune et Juda ben David Atar, rabbins qui ont signé un document daté d'Avignon 1577 et un autre de 1583. Mais que signifient לוטר avant le nom de יוסף et מהנשא après celui de עטר? — Le *mahzor* avignonais n° 99, porte les noms de Joseph, Léon, Jacob et Samuel Rouget. Léon Rouget a signé le même document de 1577. — יצחק דאלפוגיית, dont le nom se lit sur un autre ms. avignonais, n'est pas Isaac Poggetto, mais Delpuget, nom très répandu dans le Comtat. דסעדון, qui se lit dans le même passage, a-t-il été bien lu ? J'en doute fort. — Dans le *mahzor*, n° 105, il est question de trois *hazzanim*, Lunel le petit, Joseph Farisol et Baruch Naquet (נקוט), qui allèrent, revêtus de leur talit, en 1533, avec la femme de בוניאה (n'est-ce pas בוניאק = Boniac, ou est-ce Bonet?) devant le *roi et la reine* qui se tenaient בחלון (à la fenêtre?) de Dona Blanche. — La signature du Rituel avignonais, n° 107, אני יהודה ב"כ"מ"ר שם טוב דלשישטירו נ"ע פרובינצאלי איש מרצוליאה doit se transcrire : Moi, Juda, fils de Schem Tob de Sisteron, le Provençal, de Marseille. On trouve plusieurs personnes qui s'appelaient aussi Provençal de Marseille (Gross, *ibid.*, 383). Ainsi se confirme l'hypothèse de M. Gross à propos de דאלששטיר. — N° 117, les Consultations de Jacob מואורש sont celles de Jacob de Marvège et non de *Viviers*. — Pourquoi appeler le Pirké R. Eliézer פרקים de Eliézer b. Hyrcanos et pourquoi en faire un ouvrage *historique* et mystique ? Pourquoi enfin des titres comme celui-ci : Nehonia ben ha qanah הבהיר כ'? A qui sont destinées des indications de ce genre ? Aux profanes? — elles les tromperont. Aux savants? — iis souriront.

SALEMANN (C.). Judaeo-Persica, nach St. Petersburger Handschriften mitgeteilt. I. Chudâidât. Ein jüdisch-buchâr. Gedicht. Saint-Pétersbourg,

Woss, 1897; in-4° de VIII + 56 (Extrait des Mémoires de l'Académie impériale des sciences de Saint-Pétersbourg).

SALFELD (Siegmund). Das Martyrologium des Nürnberger Memorbuches. Berlin, Simion, 1898; in-8° de XXXIX + 520 p. (Quellen zur Geschichte der Juden in Deutschland).

Nous nous contentons d'annoncer aujourd'hui cette importante publication, que nous venons seulement de recevoir.

SCHILLING (D.). Methodus practica discendi ac docendi linguam hebraicam, accedit anthologia cum vocabulario. Paris et Lyon, Delhomme et Briguet, 1897; in-8° de XII + 182 p.

SCHLATTER (A.) Das neu gefundene hebräische Stück des Sirach. Der Glossator des griech. Sirach u. seine Stellung in der Geschichte der jüd. Theologie. Gütersloh, Bertelsmann, 1897; in-8° de VII + 191 p. (Beiträge zur Förderung christlicher Theologie, 1897).

Schulchan Aruch. I. Theil. Orach Chajim in deutscher Uebersetzung, von Ph. Lederer. Francfort, Kauffmann, 1897; in-8° de 106 p.

SELLIN (Ernst). Beiträge zur israelit. u. jüd. Religionsgeschichte. 2. Heft: Israels Güter u. Ideale. I. Hälfte. Leipzig, Deichert, 1897; in-8° de VIII + 314 p.

SIMON (Max) et COHEN (L.). Un nouveau Maphtéach. Clef pour identifier facilement les dates juives et chrétiennes et pour calculer la férie (jour hebdomadaire) d'une date quelconque pour les années 4105 — 5760 A. M. = 345 — 2000 A. Chr., avec un tableau des péricopes pour tous les sabbats de l'année. Berlin, Poppelauer, 1897; in-4° de 40 p.

Nous ne savons pas d'après quel principe ont été construits ces tableaux; en tous cas, il faut reconnaître qu'ils sont très pratiques; aucun calcul compliqué à faire. Ainsi, supposons qu'on veuille déterminer la concordance du 10 kislev 5621 avec le calendrier chrétien. Sur une liste des années juives se lisent, en face de 5621, les chiffres suivants : 17, 1860, 12. 17 signifie que l'année commence le 17 septembre, 1860 = l'année chrétienne, et 12 renvoie à la colonne des calendriers. A la colonne 12, on voit que le 1er kislev correspond au 15 novembre; 15 + 9 = 24, soit le 24 novembre (1860). Inversement, pour convertir le 24 novembre 1860 en date juive correspondante, on consultera la colonne 12 du calendrier, on trouvera que le 1er novembre = 16 heswan. Reste à savoir si heswan a vingt-neuf ou trente jours : un signe placé en haut de la colonne indique que l'année est défectueuse et, par conséquent, que heswan n'a que vingt-neuf jours. Donc le 24 novembre = 10 kislev.

SMEND (R.). Das hebr. Fragment der Weisheit des Jesus Sirach. Berlin, Weidmann, 1897; in-4° de 34 p. (Abhandl. d. k. Gesells. d. Wissensch. zu Göttingen. 2. Bd. Nr. 2.).

Nous avons déjà signalé l'apparition de cette édition des fragments hébreux de l'Ecclésiastique (*Revue*, XXXV, 46). Nous rendons volontiers hommage au soin avec lequel M. Smend a examiné le ms., mais nous devons dire qu'avec la meilleure volonté du monde, il nous a été impossible de découvrir sur l'original le plus grand nombre des gloses ou restants de traits qui, à en croire ce savant, auraient échappé à l'attention de MM. Cowley et Neubauer. M. S. a certainement rectifié heureusement plusieurs passages que les premiers éditeurs avaient mal déchiffrés; que ne s'est-il borné à consigner seulement les lectures incontestables!

STEINSCHNEIDER (M.). Vorlesungen über die Kunde hebraïscher Handschriften, deren Sammlungen u. Verzeichnisse. Leipzig, Harrassowitz, 1897, in-8° de x + 110 p.

VENETIANER (L.). Die Eleusinischen Mysterien im jerusalemischen Tempel. Francfort, impr. Brönner, 1897 ; in-8° de 18 p. (Tirage à part des Populär-wissenchaftl. Monatsblätter de A. Brüll).

VERNES (Maurice). De la place faite aux légendes locales par les livres historiques de la Bible. Paris, impr. nationale, 1897 ; in-8° 34 p. (Rapport annuel de l'Ecole pratique des Hautes-Etudes, section des sciences religieuses).

VETTER (P.). Die Metrik des Buches Job. Fribourg en Brisgau, Herder, 1897 ; in-8° de x + 82 p. (Biblische Studien, hrsgg. von Bardenhewer, 2. Bd., 4. Heft).

VOLZ (P.). Die vorexilische Jahweprophetie u. der Messias in ihrem Verhältniss dargestellt. Gottingue, Vandenhoeck et Ruprecht, 1897 ; in-8° de VIII + 93 p.

WOLF (B.). Die Geschichte des Propheten Jona, nach einer karschun. Hds. der k. Bibliothek zu Berlin. Berlin, Poppelauer, 1897 ; in-8° de 54 + XIV p.

3. *Périodiques.*

The American journal of semitic languages and literatures. (Chicago, trimestriel). 14e vol. = = N° 2, janvier 1898. A. R. R. Hutton : Hebrew tenses. — W. Hays Ward : Bel and the Dragon (dans l'iconographie assyro-babylonienne). — C. Levias : A grammar of the aramaic idiom contained in the babylonian Talmud.

The Jewish quarterly Review (Londres). Tome IX, 1897. = = N° 36, juillet. W. Bacher: The hebrew text of Ecclesiasticus (voir *Revue*, XXXV, 37). — Ad. Neubauer et Cowley : The word תחלית in Eccl. XLIV, 17, and Prof. Smend's emendations (MM. N. et C. nous paraissent avoir le plus souvent raison contre M. S.; peut-être même lui font-ils trop de concessions). — G. Buchanan Gray : A note on the text and interpretation of Ecclus., XLI, 19 (le mot מקום serait déjà employé dans l'Ecclésiastique comme synonyme de « Dieu », conjecture inadmissible). — T. K. Cheyne : The text of Job. — F. C. Conybeare : Christian demonology (*suite*). — Moritz Steinschneider : An introduction to the arabic literatur of the Jews (*suite*, n° 37). — Morris Joseph : Jewish religious education. — E. N. Adler : An eleventh century introduction to the hebrew Bible. — The installation of the egyptian Nagid. — A. Neubauer : Note on the egyptian Megillah. — Critical notices. = = Tome X. = = N° 37, octobre. S. Schechter : The rabbinical conception of holiness. — T. K. Cheyne : On some suspected passages in the poetical books of the Old Testament. — R. M. Wenley : Judaism and philosophy of religion. — I. Abrahams : Some egyptian fragments of the Passover Hagada. — David Philipson : The progress of the jewish reform movement in the United States. — H. Hirschfeld : Historical and legendary controversies between Mohammed and the Rabbis. — D. Kaufmann : A hitherto un-

known messianic movement among the Jews, particulary those of Germany and the Byzantine empire. — Samuel Poznanski : Ben Meir and the origin of the jewish calendar. — D. Kaufmann : The egyptian Nagid. — S. J. Halberstam : Notes to J. Q. R., IX, p. 669-721. — W. Bacher : Statements of a contemporary of the emperor Julian on the rebuilding of the temple. — Thomas Tyler : Two notes on the « Song of Deborah ». — Ludwig Blau : The pope, the father of jewish approbations. — David Farbstein : On the study of jewish Law. — G. Buchanan Gray : Critical remarks on Pss. LVII et LIX. — T. K. Cheyne : Grätz's corrections of the text of Job. — Critical notices. = = N° 38, janvier 1898. S. Schechter : Genizah specimens : Ecclesiasticus (ch. XLIX, 11 — L, 22). — F. C. Burkitt : Aquila. — Joseph Jacobs : The typical character of anglo-jewish history. — Samuel Poznanski : The anti-karaite writings of Saadiah Gaon. — Leopold Cohn : On apocryphal work ascribed to Philo of Alexandria. — O. J. Simon : The Progress of religious thought during the Victorian reign. — Samuel Krauss : The great Synod. — Eb. Nestle : A hebrew epitaph from Ulm. — Thomas Tyler : Notes on Deuter., XXXII, 42. — D. Kaufmann : Notes to the egyptian fragments of the Haggada. — Bacher : Notes to the J. Q. R., IX, p. 666 sqq., X, p. 2-102. — D. Kaufmann : The first approbation of hebrew books.

Journal Asiatique (Paris, bimestriel). 9e série, tome IX. = = N° 2, mars-avril 1897. J. Halévy : La prétendue absence de la tribu de Siméon dans la bénédiction de Moïse. = = Tome X. = = N° 1, juillet-août. M. Karppe : Mélanges assyriologiques et bibliques. = = N° 3, novembre-décembre. M. Schwab : Transcription de mots grecs et latins en hébreu aux premiers siècles de J.-C.

Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums. 41° année, 1897. = = N° 7, avril. M. Ginsburger : Zum Fragmententhargum (*fin*, n° 8). — A. Epstein : Schemaja, der Schüler u. Secretär Raschi's (*fin*). — Horowitz : Zur Textkritik des Kusari (*fin*). — M. Steinschneider : Miscellen 39 u. 40. — Gustaf Dalman : Aramäische Dialektproben. = = N° 8, mai. D. Kaufmann : Das Wort תחלוף bei Jesus Sirach. — W. Bacher : Eine südarabische Midraschcompilation zu Esther. — M. Grünwald : Handschriftliches aus der Hamburger Stadtbibliotek (*fin*, n° 12). — D. Kaufmann : Zu Jacob Emdens Selbstbiographie (*fin*, n° 9). — Jos. Cohn : Einige Schriftstücke aus dem Nachlasse Aron Wolfssohns. = = N° 9, juin. Feuchtwang : Assyriologische Studien (*suite*, n° 13). — M. Löwy : Messiaszeit u. zukünftige Welt. — Aus einem Briefe Elkan N. Adler's. = = N° 10, juillet. Leop. Treitel : Die Septuaginta zu Hosea. — H. Dalman : Die Handschrift zum Jonathantargum des Pentateuch, Add. 27031 des Britischen Museum. — S. Poznanski : Ein Wort über das נועשה המכורי. — D. Kaufmann : Zur Biographie Maimûni's. — A. Epstein : Glossen zu Gross' Gallia Judaica. — A Ehrlich : אפילום, אפילון. = = N° 11, août. Adolf Büchler : Das Sendschreiben der Jerusalemer an die Juden in Aegypten in II Makkab. 1, 11-2, 18 (*fin*, n° 12). — W. Bacher : Eine verschollene hebräische Vocabel. — D. Kaufmann : Der angebliche Nagid Mordochai. — L. Munk : Die Judenlandtage in Hessen-Cassel. = = N° 12, septembre. Samuel Krauss : Bari in der Pesikta Rabbathi. — A. Epstein : Die « Ergänzungen » und « Berechtigungen » Poznanski's zu meinem « Schemaja ». = = N° 13, octobre. D. Simonsen : Erklärung einer Mischnastelle (cf. *Revue*, XX, 307 ; XXXI, 281). — M. Weinberg : Die

Organisation der jüdischen Ortsgemeinden in der talmudischen Zeit (*suite et fin*, nos 14 et 15). — W. Bacher : Bari in der Pesikta Rabbati, Berytus in Bibel u. Talmud. — D. Kaufmann : Das Freundschaftsepigramm Juda Halewi's an Salomo Ibn Almuallim. — G. Wertheim : Emanuel Porto's Porto astronomico. = = N° 14, novembre. M. Rahmer : Die hebräischen Traditionen in den Werken des Hieronymus (*suite et fin*, 1898, nos 1 et 3). — David Kaufmann : Zu den Gedichten R. Isak Bar Scheschet's u. R. Simeon b. Zemach Duran's. — M. Grünwald. Die hebräischen Frauennamen. = = N° 15, décembre. M. Rahmer : Nachtrag zu dem Artikel Die hebr. Traditionen bei Hieronymus. — D. Feuchtwang : Erklärung einer Talmudstelle. — H. Brody : Zum Freundschaftsepigramm Juda Halewi's an Salomon Ibn Almullim. — David Kaufmann : Ein Brief R. Benjamin Cohen Vitali's in Reggio an R. Josua Heschel in Wilna aus dem Jahre 1691. = = 42e année, 1898. = = N° 1, janvier. David Rosin : Die Religionsphilosophie Abraham Ibn Esra's (*suite*, nos 2 et 3). — Moritz Steinschneider : Die italienische Literatur der Juden (*suite*, nos 2 et 3). — David Kaufmann : R. Joseph Aschkenas, der Mischnakritiker von Safet. = = N° 2, février. J. Bassfreund : Der Bann gegen R. Elieser u. die veränderte Haltung gegenüber den Schammaiten. — Max Freudenthal : Zum Jubiläum des ersten Talmuddrucks in Deutschland (*suite*, n° 3). = = N° 3, mars. Martin Schreiner : Samau'al b. Jahyâ al-Magribi u. seine Schrift « Ifhâm al-Jahûd ».

Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft (Giessen, semestriel). 17 année. = = N° 2. Schmidt : Die beiden syrischen Uebersetzungen des 1. Maccabäerbuches. — Jacob : Beiträge zu einer Einleitung in die Psalmen (*suite*, 1898, n° 1). — Techen : Syrisch-hebräisches Glossar zu den Psalmen nach der Peschita. — W. Max Müller : Miscellen, Sanheribs Mörder, König Jareb. — D. Castelli : Una congettura sopra Deuteronomo, 32, 5. — Klostermann : Ein neues griechisches Unzialpsalterium. — Peiser : Miscellen. — Stade : A. Hilgenfeld's Bemerkung und W. Staerk's Erwiderung. = = 18e année. = = N° 1. Weinel : משח und seine Derivate. — W. Bacher : Ein alter Kunstausdruck der jüd. Bibelexegese זכר לדבר. — Zeydner : Kainszeichen, Keniter u. Beschneidung. — Schwally : Ueber einige palästinische Völkernamen. — Kittel : Cyrus und Deuterojesaja. — Cheyne : Gen. 6, 14, Gopher Wood. — Kittel : Ein kurzes Wort über die beiden Mandelkern' schen Concordanzen.

4. *Notes et extraits divers.*

= = *La propagande juive aux environs de l'ère chrétienne et le culte du Dieu suprême* (θεὸς ὕψιστος). — M. Emil Schürer, le savant historien des Juifs aux environs de l'ère chrétienne, vient de publier une monographie extrêmement intéressante sur les « Juifs de la région du Bosphore et les confréries de σεβόμενοι θεὸν ὕψιστον dans ces pays » (*Die Juden im bosporanischen Reiche und die Genossenschaften der* σεβόμενοι θεὸν ὕψιστον *ebendaselbst*, dans *Sitzungsberichte der k. preuss. Akad. d. Wissensch. zu Berlin*, Berlin, 1897, in-8° de 26 p.) M. Franz Cumont a ajouté de nouvelles preuves à l'appui des conclusions de M. Schürer (*Hypsistos*, Bruxelles, 1897, 15 p. + une planche, supplément à la *Revue de l'instruction publique en Belgique*). Résumons ces conclusions et les additions de M. Cumont : Au commencement de l'ère chrétienne, comme le prouvent des inscrip-

tions découvertes dans la Russie méridionale, il existait dans le royaume du Bosphore une puissante colonie juive, qui exerça une action profonde sur la religion du pays. De nombreuses confréries, sans s'astreindre à se conformer aux pratiques de la vie juive, avaient adopté le culte exclusif du Dieu suprême θὲος ὕψιστος (= אל עליון; remarquer, à ce propos, l'emploi presque abusif que Ben Sira fait de cette appellation divine). Cette action dépassa le Pont et s'étendit dans tout l'Orient, la péninsule des Balkans, à Rome même. Peut-être le nom de θὲος ὕψιστος n'était-il que la transformation de *Zeus hypsistos*. Mais ce changement lui-même a dû s'opérer sous l'influence de la religion juive; il est l'œuvre des σεβόμενοι θεὸν ὕψιστον. Des communautés adorant Dieu sous ce nom persistèrent jusqu'à la fin du IVe siècle et se continuèrent dans la secte des *Hypsistariens*, répandus, entre autres, en Cappadoce, secte où, suivant le témoignage des Pères de l'Eglise, des éléments helléniques se mêlaient à des traditions juives. L'existence de ces confréries fut un point d'appui solide pour le développement du christianisme naissant, qui fit ses premiers progrès dans cette région. — M. Cumont cite, entre autres inscriptions relatives à ce sujet, une dédicace à θεὸς ὕψιστος ἐπήκοος (trouvée en Serbie); elle provient d'un thiase (confrérie) consacré à Sabazius. Cette divinité phrygienne avait donc reçu le nom de celle des Juifs. L'identification était d'autant plus séduisante que Sabazius rappelle Sabaot. M. Cumont explique ainsi le fameux passage de Valère Maxime disant qu'en 139 « Judæos qui Sabazi Jovis cultu Romanos inficere mores conati erant repetere domas suas coegit ». Sabazi, ici, veut dire Sabaot; mais la confusion ne provient pas des Romains, ils n'ont fait que s'emparer de l'identification faite en Asie mineure, où les Juifs étaient nombreux. — Avec les progrès du christianisme, les prêtres païens de l'Asie mineure se tournèrent vers ces confréries et leur empruntèrent l'idée du *theos hypsistos*, qu'ils fondirent avec celle de leur divinité particulière. Plusieurs oracles montrent ce synchrétisme. Ainsi, celui que rapporte Macrobe d'après Cornelius Labien (IIe siècle) et que M. Cumont considère comme authentique. Ἰάω, identifié à Zeus, Hadès, Hélios et Dionysos, y est proclamé le Dieu suprême. Un autre ouvrage du IIe siècle, χρησμοὶ τῶν ἑλληνικῶν θεῶν, contient une série d'oracles analogues. Le dieu déclare que trois hommes seulement ont obtenu de voir Dieu face à face, Hermès Trismegiste, Moïse et Apollonius de Tyane; il n'y a qu'un Être suprême, dont le nom ne peut être prononcé, ἄρρητος, qui doit être honoré en tous lieux et qui connaît toutes nos actions et nos pensées. Les autres divinités sont ses serviteurs et sont les intermédiaires entre lui et les hommes. Ailleurs, il enseigne l'immortalité de l'âme et la vie future. Ensuite, il dit : Le Très Haut est le dieu suprême, éternel, créateur et conservateur auquel chacun, quelles que soient ses croyances particulières, doit rendre hommage. M. Cumont dresse, ensuite, une liste complémentaire des localités où les inscriptions révèlent l'existence du culte d'Hypsistos : Cerdilium (Macédoine), Mytilène (Lesbos), Brousse, Sinope, Tralles, Coula (Lydie), Sari-Tsam (Lydie), Hiérocésarée, Nacoleia (Phrygie), Termessos (Pisidie), Golgos (Chypre), Beyrouth. (M. Cumont cite une invocation magique, publiée par Wessly, *Griech. Zauberpap. von Paris u. London*, p. 128, 47 : ἐν ὀνόματι τοῦ ὑψίστου θεοῦ σαμάφρηθ. Il voudrait voir dans ce dernier mot *samas* « soleil ». C'est tout simplement *schem hamephorasch* « le nom ineffable ». M. Schwab l'a reconnu dans son *Vocabulaire de l'angélologie*.)

= = *La gueniza du Caire.* — Les trésors si précieux rapportés du Caire par notre excellent confrère M. Schechter commencent à être livrés au public. M. Schechter a déjà publié dans le *Jewish Quarterly Review* (janvier 1898) le chapitre de l'*Ecclésiastique* relatif à Simon le grand-prêtre. Nous croyons savoir que les autres fragments de cet ouvrage ont déjà été déchiffrés et envoyés à l'impression. Le savant anglais continuera d'insérer dans la même Revue d'autres documents provenant de ce fonds. D'autre part, M. Burkitt, comme on l'a vu plus haut, a publié les palympsestes contenant des fragments de la traduction grecque d'Aquila du livre des Rois. M. Abrahams a reproduit les variantes fournies par une Haggada trouvée dans ce dépôt. Chose curieuse, dans cet amoncellement de pièces de toute nature se trouvait un morceau d'un poème français, emporté sans doute par un des rabbins qui partirent pour la Palestine au commencement du XIII^e^ siècle. Ce fragment a été édité par M. E. Braunholtz, dans la *Zeitschrift für romanische Philologie*, XXII, p. 91 (*Fragment einer Aliscanshandschrift*).

= = Le *Bulletin de Correspondance hellénique*, janv.-août 1897, contient, p. 47, la copie d'une inscription trouvée à Tafas, en Syrie. Elle orne une longue pierre formant le linteau d'une porte et est ainsi conçue :

Ἰάκωβος καὶ Σεμουήλος καὶ
Κλημάτιος πατὴρ αὐτῶν
τὴν συναγωγὴν οἰκοδόμησ[αν].

Ces noms de Jacob et de Samuel paraissent bien juifs. Par contre, celui de Clématios ne s'est pas encore rencontré, à ma connaissance, dans l'onomastique post-biblique. Peut-être est-ce celui d'un prosélyte.

= = La librairie Clark, d'Edimbourg, publie le premier volume d'un Dictionnaire de la Bible, *A Dictionary of the Bible* dealing with its language, literature and contents, including the biblical theology. La direction en a été confiée à M. James Hastings, assisté de MM. John A. Selbie, Davidson, Driver et Swete. Le spécimen que nous avons sous les yeux montre que ce dictionnaire, d'un format commode et enrichi d'illustrations, rendra de grands services. Il formera 4 volumes de 900 pages.

= = On vient de commencer l'impression d'une traduction de la Bible qui sera l'œuvre collective des rabbins français.

= = En rendant compte de l'apparition de l'*Hebräische Bibliographie* de M. H. Brody (*Revue*, XXXII, 308), nous protestions contre la prétention de l'éditeur déclarant que la bibliographie hébraïque n'a pas d'organe. Nous citions, pour prouver le contraire, plusieurs périodiques qui peuvent, sous ce rapport, entrer en comparaison avec le nouveau recueil. Dans cette liste nous avons oublié de comprendre l'*Orientalische Bibliographie* de M. Lucian Scherman. Cette revue, qui paraît tous les six mois à Berlin, contient le dépouillement le plus exact et le plus complet de tous les ouvrages et articles relatifs aux Juifs. Les matières sont classées sous des rubriques très intelligemment choisies. Sous chaque titre d'ouvrage sont mentionnés les divers comptes rendus qu'ils ont provoqués. Un index détaillé contribue à rendre cette publication des plus utiles aux savants.

= = M. Kayserling continue à dresser, dans les *Jahresberichte der Ge-*

schichtswissenschaft, le tableau de la littérature de l'année sur le Judaïsme après la destruction du temple. C'est un autre instrument de travail des plus précieux.

= = La Société *Ahiasaf* continue le cours de ses publications intéressantes. Elle a fait paraître, en 1897 : 1° la traduction hébraïque de l'excellent ouvrage de M. Güdemann, *Geschichte des Erziehungswesens und der Cultur der Juden während des Mittelalters* ; 2° une histoire de la théologie juive par Simon Bernfeld ; 3° l'autobiographie de Jacob Emden (יעבץ), publiée par David Kahna ; 4° « Zunz » par P. Rabbinowitz ; 5° la traduction du *Jérémie* de Lazarus, par Brainin ; 6° דברי הימים לבני ישראל Histoire populaire des Israélites, par M. Braunstein ; 7° תולדות עמי המזרח הקדמונים Histoire de l'Orient, traduction de l'ouvrage de M. Maspero, par Ludvipol ; 8° ספרות ישראל, traduction de l'ouvrage de M. Steinschneider *Jüdische Literatur*, par Malter.

= = La Société *Touschia* ne ralentit pas non plus son activité, elle a publié, entre autres, deux histoires populaires des Juifs, תולדות היהודים, par Jacob Fränkel, תולדות עם ישראל, par A.-S. Rabinowitz (qu'il ne faut pas confondre avec le traducteur de l'Histoire des Juifs de Graetz).

= = Notre savant collaborateur, M. David Kaufmann, a extrait, pour la *Byzantinische Zeitschrift*, de la si curieuse chronique d'Ahimaaç tous les renseignements qui intéressent les études byzantines (*Byzant. Zeitschr.*, 1897, p. 100 et suiv. : *Die Chronik des Achimaaz über die Kaiser Basilios I u. Leon VI*).

= = M. Louis Brandin, ancien élève de l'École des Chartes, a soutenu avec succès une thèse sur les *Loazim de Gerschon ben Juda*. Il a identifié cent vingt-deux de ces gloses ; quelques-unes au nombre de six sont restées indéchiffrables. Il a étudié également le ms. hébreu 302 de la Bibliothèque nationale, qui renferme un glossaire hébreu-français, composé après 1288. Le dialecte est celui de Troyes.

= = *Der Urquell*, cette excellente Revue de *folk-lore* dirigée par M. F.-S. Krauss, contient dans chaque numéro des notices intéressant le judaïsme. Dans le n° 3-4 de l'année 1897, nous relevons une bien jolie légende de la pauvreté (*De Maisse vün Dalles*), publiée par M. J. Ehrlich : Un pauvre Juif avait six petits enfants. Obligé de quitter son logement (sei Dire), il prend ses quelques hardes (seine pur Schiwre Kejles), les met sur une charrette avec ses enfants. Mais, s'apercevant qu'il a oublié quelque chose dans son logement, il y retourne. Quand il revient à la voiture, il y trouve un enfant de plus, qui est nu-pieds. Le pauvre homme lui dit : Qui es-tu et que veux-tu ? Je n'ai déjà pas à manger pour mes enfants, faut-il que je te nourrisse aussi ? — Je suis le Dalles (la pauvreté), je vais avec toi dans ton nouveau logement. — Pour mes péchés (Chetuïm), s'écrie le pauvre Juif, pourquoi ne vas-tu pas plutôt chez le riche (den Kutzen) qui demeure dans l'autre rue, que de t'attacher à un malheureux Juif comme moi ? — Je préférerais aller chez le riche, mais je n'ai pas de souliers et j'aurais honte d'aller chez lui nu-pieds, car il me mettrait à la porte. « Pour me libérer (pattern) du Dalles, se dit en lui-même le pauvre Juif, il faut tout faire ». Il prend donc vite sa lampe, va la vendre et achète des souliers pour le Dalles. « Tiens, voilà une paire de souliers, mets-les tout de suite et va-t'en chez le riche. » Le Dalles essaie les sou-

liers, mais ne peut les entrer : « Ils sont trop petits pour moi ! — Schma Jisrul, crie le Juif, que faire maintenant : je n'ai plus de lampe, et le Dalles est toujours là? » Il se saisit de deux couvertures du lit, mais cette fois prend la mesure des pieds du Dalles et va lui acheter des souliers. Ils sont encore trop petits. Et pour ne pas faire entrer le Dalles dans sa nouvelle demeure, il vend successivement tout ce qu'il a. Plus il faisait, et plus le Dalles grandissait : aucune chaussure ne lui allait. Et le pauvre Juif ne put se délivrer du Dalles tout le temps qu'il vécut. Le malheureux est mort depuis longtemps, mais le Dalles vit toujours ; il marche toujours nu-pieds ; voilà pourquoi il a honte d'aller chez les riches et reste chez les pauvres gens. — Cette légende, recueillie chez les Juifs de Bohême, rappelle le proverbe talmudique : « La pauvreté marche derrière le pauvre. » — Le même numéro contient une variante bohémienne du *mooz tsour yeschouosi*, dont l'air et les paroles s'écartent de celui de l'Alsace, par exemple; des proverbes espagnols recueillis chez les Juifs de Tatar-Bazardjik. — Dans le numéro suivant, figure un recueil de proverbes et de locutions des Juifs de Moravie, Bohême et Hongrie, par le regretté Edouard Kulke, le romancier populaire des Juifs d'Autriche-Hongrie.

= = Dans la *Revista crítica* de historia y literatura espânolas, portuguesas é hispano-americanas (2° année, 1897, n° 5-6), M. M. Schiff rend compte de la découverte d'une traduction espagnole manuscrite du « Guide des égarés » de Maïmonide.

= = *Les Pastoureaux et la Conspiration des Lépreux.* — M. P. Lehugeur, dans sa belle *Histoire de Philippe le Long* (Paris, Hachette, 1897), n'a pas manqué de consacrer un chapitre aux souffrances qu'eurent à subir les Juifs pendant les douloureuses années 1320 et 1321. Nous le louons fort d'avoir expliqué les persécutions dirigées alors contre eux par le vent de folie superstitieuse qui soufflait alors. « Ces âmes désaccordées, d'où se retire la foi primitive, et où ne pénètrent pas encore la religion de la patrie et le culte de la science, sont remplies de ténèbres et peuplées d'hallucinations. On ne parle que de prophéties sinistres, de Gog et de Magog, du déchaînement de l'Antechrist. Tous les maux ont alors des causes surnaturelles : la guerre, la famine, la misère, tout fléau est mis au compte du diable, de Saturne, de Jupiter, ou de « l'estoille comète..., signe du ciel qui plusieurs jours, à la nuitée, fut veue, dénonçant le détriment du roiaume de France »... La croyance aux sorts et aux « voults » ou envoutements paraît générale. » — C'est au milieu de cette misère physiologique et intellectuelle que naissent les folies populaires. « Les Pastoureaux de 1320 sont des paysans, surtout des bergers et autres « menues gens » ; la plupart ont moins de vingt ans. ...Ce sont des illuminés qui ont soif de combats, d'aventures et d'extravagances. ...Mais, comme toujours, les naïfs à idée fixe sont exploités par des « trufeurs », c'est-à-dire par des meneurs sans scrupule, particulièrement par un prêtre interdit, « qui a été dépouillé de son église à cause de ses méfaits » et par un moine défroqué, déserteur de l'ordre de Saint-Benoît. Les vrais croisés, les mystiques rêveurs sont noyés dans le flot louche des malfaiteurs de droit commun, des gens sans foi ni loi, sans feu ni lieu, ribauds, routiers, rôdeurs et bandits qui ne cherchent qu'à assouvir leurs haines et leurs passions mauvaises ; les mystiques sont conduits par des mystificateurs... Enhardis par l'impunité..., ils se répandent en Languedoc, au

nombre d'au moins 40,000 ;... leur folie furieuse s'attaque de préférence aux Juifs : bergers et bandits rivalisent de cruauté envers ces parias que personne n'ose défendre : les Juifs périssent en foule. Le massacre de Verdun-sur-Garonne est resté célèbre... Partout ils ont pour complice la populace, parfois le peuple et la bourgeoisie, tous ceux qui applaudissent au massacre des Juifs ou qui craignent l'impopularité s'ils font mine de les protéger. A Albi, les consuls essaient d'arrêter le flot aux portes de la ville, mais les Pastoureaux forcent le passage en criant qu'ils viennent tuer les Juifs ; la populace les accueille comme des amis et comme des frères (*laeto vultu*) « par amour du Christ contre les ennemis de la foi ». A Lézat, les consuls font cause commune avec les Pastoureaux. Il arrive même à des officiers de s'associer au fanatisme populaire. Ce fut seulement dans la sénéchaussée de Carcassonne qu'on parvint à les arrêter. Le peuple refusa, comme partout, de se joindre au sénéchal pour défendre les Juifs détestés, mais le sénéchal, aidé du camérier du pape et par le clergé, put réunir des hommes d'armes en nombre suffisant. » — Nous parlerons, dans le prochain numéro, du paragraphe consacré à la Conspiration des Lépreux.

= = Le *Boletin* de l'Académie royale d'histoire de Madrid n'est plus si riche qu'autrefois en études relatives aux Juifs d'Espagne. Nous n'avons à relever, depuis juillet 1896, que de courtes notices de l'éminent R. P. Fidel Fita sur la communauté de Belorado (octobre 1896), de M. Narciso Hergueta sur *la Judería de San Millan de la Cogolla y la batalla de Najera* (juillet-septembre 1896), de M. le marquis de Monsalud sur la synagogue de Saragosse (janvier 1898), de M. Ramon Alvarez de la Branca sur la synagogue de Bembibre et les Juifs de Léon (février 1898).

= = Depuis 1897 paraît à Drohobycz (Galicie) une Revue hébraïque intitulée צִיּוֹן Zion, hebräische Monatsschrift für die Wissenschaften des Judenthums, hrsgg. von A.-H. Zupnik (abonnement, 7 francs).

= = Depuis 1896 paraît à New-York une Revue mensuelle, rédigée en hébreu, נר המערבי, et dirigée par M. S.-B. Schwarzberg. Ce recueil contient principalement des articles de fantaisie, poésies, nouvelles, etc. ; il fait une place aussi aux études historiques. Nous n'avons pas à en apprécier la valeur.

ISRAEL LÉVI.

KÖNIG (Eduard). **Historisch-comparative Syntax der hebraïschen Sprache.** Leipzig, Hinrichs, 1897 ; in-8° de x + 721 p.

En publiant la Syntaxe de la langue hébraïque, M. König, professeur à l'Université de Rostock, a achevé sa grande grammaire, dont le premier volume avait paru en 1881 et le second en 1895. Cette troisième partie est d'autant plus importante que la syntaxe manque dans les grammaires de Böttcher, Olshausen et Stade. Les grammaires d'Ewald et de Gesenius contiennent, il est vrai, une

syntaxe ; mais la première a beaucoup vieilli, et la seconde est plutôt destinée aux étudiants qu'aux savants. M. König a donc comblé une véritable lacune ; et tous les sémitisants lui seront reconnaissants d'avoir entrepris et mené à bonne fin une tâche des plus longues et des plus difficiles.

La Syntaxe de la langue hébraïque a 620 pages (index non compris), et cependant M. König a consacré moins de place que dans la morphologie à la discussion des théories grammaticales. Il a dû souvent se contenter d'indiquer les idées qu'il rejette sans donner les arguments sur lesquels on les a appuyées. M. König a toutefois examiné attentivement ces arguments avant de se décider pour l'une ou l'autre opinion ; une ligne est parfois, chez lui, le résumé de minitieuses recherches préliminaires. On trouve dans le présent ouvrage des renvois à une foule de livres, de dissertations et d'articles de Revues ; la *littérature* syntactique y est, à peu de chose près, complète.

Dans la Syntaxe, M. König fait preuve, en général, de la même sûreté de jugement qu'on apprécie dans les volumes antérieurs, et de la même indépendance vis-à-vis des grammairiens et exégètes anciens et modernes. C'est ainsi que (§ 329 *i*) M. König maintient avec raison l'explication de שוב שבות par « ramener un retour », au lieu de « ramener la captivité », interprétation défendue encore récemment. Cependant M. König nous paraît pousser trop loin la défiance à l'égard des théories nouvelles. Par exemple, quand M. K. discute (§ 191 *d-f*) les exemples du futur en *é*, énumérés par M. Barth, il trouve seulement possibles ceux que nous jugeons certains, et n'admet pas ceux que nous trouverions possibles. L'absence du *hifil* dans la plupart des verbes à futur *é* n'a pas été assez soulignée par M. König.

M. König s'est efforcé de ranger dans un ordre rationnel les questions dont il avait à s'occuper, et il a fait rentrer les phénomènes syntactiques dans des catégories aussi générales que possible. Ainsi, l'emploi du *lamed* devant le complément direct se trouve, non pas au chapitre des prépositions, mais à celui du complément direct. Cette innovation déroute peut-être au premier abord ; mais à la réflexion, elle paraît très justifiée, parce qu'il importe de trouver ensemble les différents procédés à l'aide desquels le langage a indiqué le complément direct. En effet, ces procédés n'ont pas été employés simultanément, ils ont été plus ou moins usités selon les périodes de la langue hébraïque ; c'est ce dont on ne pourrait se rendre compte si les signes du complément direct étaient traités dans des chapitres différents. Il est, d'ailleurs, très facile, avec les index, de retrouver les divers emplois du *lamed*.

Ce qu'on ne saurait trop admirer, c'est la richesse des matériaux réunis par M. König et l'énorme force de travail qui a été nécessaire pour les mettre en ordre. Tous les passages bibliques intéressants au point de vue syntactique ont été cités, et, grâce à de copieux in-

dex, l'ouvrage de M. König forme le commentaire syntactique le plus bref et le plus complet de la Bible. Par là, le professeur de Rostock a rendu un très grand service, non seulement à la philologie sémitique, mais encore à l'exégèse biblique, et la *Syntaxe* sera consultée avec fruit par les commentateurs des Ecritures.

Nous donnons ici un certain nombre d'observations faites au courant d'une lecture, forcément superficielle, de la Syntaxe. Le livre de M. König est fait, avant tout, pour être consulté, et, pendant longtemps, il servira de base aux études relatives à la syntaxe hébraïque. Aussi, les quelques critiques que nous apportons ici ne doivent-elles être considérées que comme une faible contribution à l'œuvre colossale si vaillamment et si patiemment exécutée par M. König.

§ 30. Traduire נטשת עמך par *tu as abandonné ta nationalité*, c'est faire entrer dans la Bible une idée bien moderne. Il faudrait tout au moins, דרכי עמך, et l'on ne dit pas à un peuple : *ton peuple*. Il est plus vraisemblable que נטשתה se rapporte à Dieu, et בית יעקב peut être une dittographie des mêmes mots à la ligne précédente.

§ 191 *c*. Les Masorètes n'ont certainement pas pensé au futur impératif dans les nombreux passages où le verbe יסף a un *é*. Ils ont mis cette voyelle parce que la tradition le voulait ainsi. S'ils ont parfois mis un *i* (même sans *yod*), c'est qu'ils ont aussi subi l'influence du bas-hébreu, qui emploie יסף au *hifil*. La tradition, pour ce verbe, n'était sans doute pas uniforme, comme cela est arrivé pour d'autres mots. — De même (§ 191 *g*), pour לא תחוס, il n'est pas sûr que les ponctuateurs aient voulu mettre le futur pour l'impératif. On doit noter que תחוס est toujours suivi de עין. La substitution de *ô* à *oû* peut avoir une cause phonétique.

§ 194. M. König pense que le ton *milleél* de mots comme וַיָּקָם doit s'expliquer ainsi : « La syllabe qui marque le sujet de l'action tendait à se faire ressortir, et elle a pris le ton quand les conditions phonétiques s'y prêtaient, à savoir lorsque cette syllabe était ouverte. Par analogie, on a étendu cette accentuation de la syllabe ouverte aux formes וַיִּנָּחֶם, וַיְבָרֶךְ. » Mais n'est-il pas plus simple de dire que, lorsqu'une forme verbale se termine par deux syllabes dont la première est ouverte et la seconde fermée, la syllabe ouverte tend à prendre le ton. Il est inutile de rechercher si la syllabe ouverte exprime le sujet ou non. La cause phonétique se suffit à elle-même sans qu'une raison psychologique ait à intervenir. Quant à la première personne וָאָקָם, le ton *millera* doit plutôt s'expliquer par la présence de deux syllabes ouvertes que par la force de la gutturale א, qui ne fait pas plus ressortir le sujet que la consonne ת ou י. D'ailleurs, l'orthographe presque constante ואקם, au lieu de ואקום, prouve qu'on a pendant longtemps prononcé וָאָקָם. D'une manière générale, les causes mécaniques et les raisons phonétiques valent mieux que les causes finales et les raisons psychologiques.

§ 209 *d*. M. K. aurait pu ajouter bien des exemples de *hifil* avec lesquels on sous-entend un complément direct, d'autant plus que la théorie des causatifs directs, c'est-à-dire des *hifil* exprimant une action qui a pour objet la personne même qui agit, ne satisfait guère l'esprit. On n'aperçoit pas la différence entre les causatifs directs et les réfléchis. Si l'on admet, au contraire, qu'avec un certain nombre de causatifs le complément direct est sous-entendu, on peut croire qu'il en est de même des autres *hifil* intransitifs. Le souvenir du complément direct primitif a pu s'oblitérer. En tout cas, on regrette de ne trouver ni dans la première partie de la Grammaire, ni dans la Syntaxe, les *hifil*, tels que הישב, הרע, השחית, החזק. Pour les trois premiers, il faut sous-entendre דרכו, pour le dernier ידו. Une énumération complète des *hifil* intransitifs eût été utile.

§ 231 *a*. La comparaison de עָצְבִּי avec שָׁכְבָה laisse à désirer. En effet, le *daguesch* du second mot est nécessaire, parce qu'on ne peut maintenir de *schewa* mixte devant un autre *schewa* (cf. I, p. 131).

§ 236 *a*. M. König paraît croire que צינקים (Gen., IV, 10) est l'attribut de קול (cf., § 349 *e*). En réalité, צינקים qualifie דמי et est employé attributivement (accusatif d'état). Avec קול on sous-entend נשמע. D'ailleurs, קול n'est jamais le sujet d'un verbe signifiant dire ou crier.

§ 248 *k*, note 2. Il est possible que לחש (*Ps.*, CIV, 4) soit pour לחשת, et que le ת soit tombé après le ש. De même (§ 251 *i*) ממרש pour ממרשת (I Rois, VII, 45). Le ת est peut-être tombé devant le ש du mot suivant dans מצחם (Esdras, VIII, 27).

§ 251 *f*. Le mot עת n'est pas masculin dans Is., VIII, 23, car הראשון n'est pas l'épithète de בעת, qui est ici l'équivalent de כי אז ou בי עתה (v. l'article très judicieux de Kohler, dans Geiger, *Zeitschrift für Wissenschaft und Leben*, VI, p. 21).

§ 251 *i*. Rien ne prouve que קלל soit un adjectif; c'est sans doute un substantif, complément de מחשת.

§ 255 *a* et *g*. פשתה, חטה, שערה désignent, selon nous, le lin, le froment, l'orge en tant qu'*espèces*, tandis que פשתים, חטים, שערים les désignent en tant que matières. C'est pourquoi la forme du singulier est plus usitée dans les énumérations que la forme en ים.

§ 261 *a* et suiv. M. K. voit dans les nombreux *pluralia tantum* de l'hébreu des pluriels d'*extensité* et d'intensité, mais il n'explique pas pourquoi ces pluriels n'ont pas de singulier. Ensuite, un pluriel ne peut marquer l'extensité ou l'intensité que par rapport à un singulier; mais si celui-ci n'existe pas, le pluriel n'indique plus rien de particulier. Enfin, il serait intéressant de savoir pourquoi certains noms sont usités au singulier en poésie et au pluriel en prose, comme שְׁלֹמֹה, שְׁלֹמִים, tandis que, pour d'autres, c'est l'inverse, comme מוצא, מוצאות, נדבה, נדבות. Là aussi les explications psychologiques sont sujettes à caution.

§ 321 *f*. La ponctuation אֲשֶׁרִי, avec *méteg*, est probablement

fausse ; même si le שוא était mixte et remplaçait une voyelle, il ne faudrait pas de *méteg*. אֶשְׁרֵי, d'ailleurs, n'est pas un vrai pluriel.

§ 325 *c*. M. K. s'efforce d'expliquer le קמץ de הֵנָּךְ et הֵנָּם par l'analogie de לָךְ. Mais le קמץ ne présente pas la moindre difficulté, puisque *a* est la voyelle primitive du *noun* de הֵנָּה, pour *hinna* (= *inna*, en arabe). Ce qu'il s'agirait d'expliquer, c'est le changement de *a* en *é* dans הֵנָּה (cf. זֶה pour *zâ*), comme dans le suffixe ־ֶךָ des noms.

§ 325 *g* et 352 *o*. Il est bien plus naturel de rapprocher אַיִן de l'arabe *ayna* « où ? » et de le rattacher à la particule interrogative אַי, que d'en faire un prétendu substantif signifiant « disparition ». Le changement de אַיַן en אַיִן ne prouve absolument rien, et, au contraire, puisque אַיִן s'emploie même après le substantif, il ne peut être un état construit.

§ 334 *f*. Comme exemple de désaccord apparent entre le substantif et l'adjectif נפש חיה est mal choisi, car חיה est un substantif et נפש est à l'état construit. Sur les nombres ordinaux après יום, voir *Revue*, t. XXXI, p. 279.

§ 339 *r*. On n'aperçoit pas la difficulté phonétique qui empêcherait absolument de faire dériver כָּל עמת de כְּלְעמת. D'abord, le changement de כְּלְ en כָּל n'a rien d'extraordinaire, surtout si l'on prononçait *koul* comme en syriaque. Ensuite, כל עמת a pu subir une double influence analogique, celle de l'araméen כָּל קבל et celle du mot כָּל « tout ». Le fait que עמת et קבל ne se rencontrent pas sans la préposition ל est un argument qui a quelque poids et qu'il n'aurait pas fallu passer sous silence.

§ 348 *x*. Comment la brachylogie peut servir à expliquer le désaccord entre מברכיך et ברוך, c'est ce qu'on comprend difficilement. De plus, le parallélisme de מקללך avec מברכיך est très significatif. M. König objecte à ma théorie, qui fait intervenir l'analogie des suffixes du pluriel, qu'il y a des centaines de mots qui ont conservé le suffixe du singulier. Mais tous ces mots sont-ils dans les mêmes conditions phonétiques et analogiques que מברכיך ?

§ 349 *b*. Le masculin dans כל מלאכה לא יֵעָשֶׂה n'a pas pour cause le mot כל ; mais יעשה est impersonnel et כל מלאכה en est le complément direct, d'après le § 108. Il en est de même pour גו נדה זָרַק (§ 349 *g*).

§ 350 *a*. Dans משמני ארץ יהיה מושבך, le sujet est מושבך et l'attribut משמני ארץ. De même dans נקדים יהיה שכרך, c'est שכרך qui est le sujet et נקדים l'attribut. Le verbe s'accorde donc avec son sujet.

§ 365 *d*. D'après M. K., ma supposition que *qatal* avec le ton sur la première syllabe était un imparfait et avec le ton sur la deuxième, un parfait, serait indémontrable et inutile. Or, cette supposition n'est pas inutile, car elle explique d'une manière très simple le

double emploi de la forme *qatal*, tandis que M. K. est obligé de recourir à la prétendue analogie de la forme *yaqtul*. Parce que *yaqtul* s'employait pour le futur et le passé, on aurait, par amour de la symétrie, donné deux significations opposées à *qatal*. Ensuite, mon hypothèse n'est pas indémontrable, puisque je me suis appuyé, pour l'émettre, sur la différence de ton entre וָקָטַלְתִּי et קָטַלְתִּי, sur la forme assyrienne *ipaqqid* et l'éthiopien *yefaqed*.

§ 370 *g*. Au lieu de croire que la coordination des verbes parallèles a précédé la construction asyndétique (sans conjonction) de ces mêmes verbes, par exemple dans שכב כרע נפל, c'est cette dernière construction qui paraît primitive. On a, en arabe, un cas analogue dans la suppression du *rar* entre les synonymes. Les verbes parallèles conservant la même forme dans la construction asyndétique, on comprend qu'ils aient reçu plus tard la conjonction *rar*, sans modifier leur forme, et aient ainsi favorisé la substitution du *rar* coordinatif au *rar* conversif.

§ 387 *e*. Sur כעת חיה, voir *Revue*, t. XXVIII, p. 285.

§ 398 *a*. Dans זה החלם, le sujet est החלם et זה est l'attribut, exactement comme dans זאת התורה, c'est זאת qui est l'attribut התורה le sujet. החלם n'est donc pas un infinitif attributif.

§ 399 *d*. Il est difficile de croire que נכה soit l'infinitif *piel*, car le *piel* de ce verbe est peu usité, et il faudrait נכות. Il est bien possible qu'il faille corriger נכה en [לכת]ה ; conf. I Sam., III, 13.

M. K. est moins familiarisé avec la littérature rabbinique qu'avec la Bible. Il n'est donc pas étonnant qu'il ait laissé échapper quelques inexactitudes dans l'interprétation de la Mischna ou dans les citations des écrivains juifs du moyen âge :

§ 82. Dans פאה מאחת (*Péa*, III, 1), מאחת ne qualifie pas פאה, mais est le complément de נותן et se reporte à מלבנות התבואה.

§ 206 *b*. Le texte d'Ibn Ezra porte דרך מוסר et non ד' חוסר. Il faut traduire מוסר (= arabe *'adab*) « bonnes manières » plutôt que « modestie ».

§ 209 *a*. L'arabe *muta'addin* aurait été hébraïsé par Aboulwalid en מתעבר. M. K. a, sans doute, voulu dire : par le traducteur d'Aboulwalid, Juda ibn Tibbon, car Ibn Djanah lui même a écrit en arabe; il aurait mieux valu, d'ailleurs, citer le texte original du *Louma'* que la traduction ; cf. § 210 *b*.

§ 251 *e*. La ponctuation du mot דְּרוּכוֹת n'a rien de certain. Je lirais plutôt דְּרוֹכוֹת, pluriel de דָּרוֹךְ, car la forme פָּעוֹל, avec קמץ invariable, s'emploie en araméen pour les noms de métier.

§ 253 *c*. Le commentaire de Daniel, attribué à Saadia, n'est pas du Gaôn, mais d'un disciple de Raschi. Le pseudo-Saadia et Ibn Ezra ayant expliqué le mot ונכשלו au verset 33, il n'y avait pas de raison pour y revenir au verset 44. La supposition que les commentateurs auraient passé sous silence la défection des Israélites n'est donc pas justifiée.

§ 284 *n*. Quel rapport y a-t-il entre l'emploi du כ pour le génitif et les mots חכמים לר' עקיבא? לר' עקיבא est le complément du verbe מודים.

§ 289 *m*. Le *lamed* de לימות המשיח ne marque pas le complément direct, mais a son sens ordinaire de *pour*. La phrase elliptique כל ח' לימות המשיח להביא doit être traduite ainsi : Le mot כל vient ajouter (l'obligation de mentionner la sortie d'Egypte) *pour* les temps messianiques.

§ 329 *t*. Nous ne comprenons pas bien ce que signifie la phrase : « Dans l'hébreu postérieur on trouve אם שמוע (*Berachot*, II, 2) ». Les mots והיה אם שמוע reproduisent simplement le texte biblique et servent de titre pour le paragraphe tiré de Deut., XI, 13-21. On ne voit pas davantage ce que vient faire la citation מוסף יסף. Ces deux verbes forment deux propositions distinctes et n'ont pas la même racine.

§ 334 *r*. Si הרע dans עין הרע était un adjectif, il faudrait הרעה. On doit lire עֵין à l'état construit. — רוח הקדוש (*Yeçira*, I, 9) est une faute pour רוח הקודש.

§ 345 *c*. הֶנֵּץ (*Berachot*, I, 2) est une lecture fautive pour הָנֵּץ, qui est l'infinitif. On doit lire aussi תָּנֵץ (*Ibid.*, III, 5).

§ 387 *r*. Il est probable que קודם est la préposition araméenne קָדָם, et que la lecture traditionnelle קוֹדֶם est erronée. Le *vav* peut très bien représenter le *hatâf qemaṣ*.

§ 399 *r*. Les formes לישול, לישא, etc. sont bien l'infinitif des verbes נטל et נשא précédé de la proposition ל. L'infinitif se modèle en hébreu rabbinique sur le futur. Déjà dans la Bible on aperçoit cette tendance, car les verbes qui ont pour deuxième radicale une des consonnes בגדכפ"ת prennent souvent un *daguesch qal* à l'infinitif précédé de la préposition *lamed*, par exemple לִכְבֹּד. L'analogie du futur a dû y exercer son influence.

§ 401 *x*. מעשה בר' גמליאל signifie : il est arrivé *à* R. Gamliel, et non pas *au temps de* R. Gamliel.

§ 409 *c*. Il faut ponctuer רַשְׁאִי, au lieu de רַשָּׁאִי. L'*alef* est une simple *mater lectionis*.

En terminant, nous réitérons nos félicitations à M. König, qui, plus heureux que beaucoup d'autres, a pu voir l'achèvement de l'œuvre à laquelle il a consacré tant d'années.

MAYER LAMBERT.

Schwarz (Adolf), **Die hermeneutische Analogie in der talmudischen Litteratur** (IV. Jahresbericht der israelitisch-theologischen Lehranstalt in Wien für das Schuljahr 1896-97). Vienne, 1897, in-8° de 195 p.

Hillel fut le premier à coordonner les règles qui servent à l'interprétation du Pentateuque : c'est lui aussi qui en fixa le nombre à sept (*Sifra*, introduction, fin ; *Tosefta Sanhédrin*, VII, fin ; *Abot di Rabbi Nathan*, 1re version, ch. 37 ; Schechter, p. 110, שבע מדות ; cf. *Tosefta Pesahim*, IV, et *Pesahim*, 66 *a*). A peu près un siècle plus tard, R. Ismaël porta ces règles au nombre de treize par l'extension de la règle du « général et du particulier » שלש עשרה מדות, *Sifra*, introduction ; voir les citations du Talmud dans Frankel, *Darke Hamischna*, p. 19, p. 108 et s.). Eliézer, fils de José le Galiléen, qui appartenait à la génération qui suivit Ismaël, compte trente-deux règles, qui, selon toute vraisemblance, ne se rapportent pas uniquement à l'Agada (voir *Sèfer Keritout*, 3e partie ; *Sèfer Netibot Olam*, 2, éd. Wilna, 1859 ; Reifmann, *Mèschib Dabar*, Vienne, 1866 ; Zunz, *Gottesd. Vorträge*, p. 50, 83, 86, 305, 324, et surtout 325-327). Evidemment, ce dernier nombre s'explique par l'adoption de la méthode d'interprétation préconisée par Akiba, qui a exercé une si grande influence sur ses contemporains. Si, contrairement à l'opinion de M. Bacher (*Agada der Tannaïten*, II, 293), on mettait en doute l'authenticité de la baraïta des trente-deux règles, celle des sept et des treize règles est incontestable. Pour déterminer l'âge de l'*analogie herméneutique*, dont il va être question, nous avons donc une date certaine : l'époque de Hillel.

Mais, de même que la pensée est plus vieille que la logique et la langue plus ancienne que la grammaire, ainsi l'exégèse est antérieure aux règles exégétiques. Les règles herméneutiques ne sont pas la cause, mais le produit de l'herméneutique. Il faut que les sept règles aient été déjà employées un certain temps avant qu'on en eût conscience. C'est pourquoi, quand il est dit : « Voici les sept règles que Hillel l'ancien a exposées devant les anciens de Betèra », tout critique sera forcé de reconnaître que ces règles sont antérieures à Hillel, car il n'est pas admissible que Hillel, dans l'embarras où il était de répondre à la question qui lui était adressée, ait inventé ces règles *ad hoc* ou même une seule d'entre elles. Il serait vain de vouloir trouver la date exacte de leur origine, vu l'absence de traditions permettant d'étudier l'application de ces règles herméneutiques. M. Hoffmann (*Zur Einleitung in die halachischen Midraschim*, p. 4) dit à ce propos : « Il ressort cependant de beaucoup de passages talmudiques que les règles (*middot*) sont une tradition du Sinaï », mais sans prendre trop au sérieux cette affirmation des textes talmudiques. M. Schwarz déclare (p. 2) : « On peut admettre que les règles herméneutiques ont la même ancienneté que la doctrine orale et que

particulièrement les sept *middot* de Hillel sont d'origine sinaïtique. Cette hypothèse ne pourra sans doute jamais être prouvée scientifiquement et restera probablement toujours un article de foi; toutefois, elle n'est pas en contradiction avec la science. » Reste à savoir ce qu'il faut entendre par *sinaïtique*. D'ailleurs, l'auteur paraît ne pas tenir à cette opinion, car, à la page 11, il dit textuellement que « dans les textes il n'y a absolument aucune trace de l'origine sinaïtique de l'*Issorkem* (= גזרה שוה) ». L'auteur veut, sans doute, dire que les textes ne rapportent aucune *guezèra schava* donnée comme d'origine sinaïtique, car, d'après la tradition [1], la règle elle-même a déjà été connue lors de la révélation. Comme, pour nous, la tradition commence, à vrai dire, à Hillel, attendu qu'on ne connaît guère plus que le nom des rabbins antérieurs, on peut soutenir avec confiance que les *middot* sont préhistoriques. Elles peuvent déjà avoir été employées sciemment un siècle ou deux avant l'ère chrétienne. Mais nous ne comprenons pas comment on a pu croire que ces règles auraient existé quinze cents ans avant Hillel sous ces dénominations néo-hébraïques, tout en étant attribuées à Hillel. L'étude historique ne peut partir que du moment où ces règles apparaissent dans les documents de la tradition [2]. M. Schwarz a donc eu raison de se borner à rassembler, examiner et discuter les matériaux relatifs à l'analogie herméneutique.

Au sujet de la signification du nom de גזרה שוה, l'auteur cite, p. 6, note 1, plusieurs explications, parmi lesquelles il omet celle de Reifmann (*Meschib Dabar*, p. 26), suivant laquelle גזרה est identique à גְּזֵרָה (Ez., XLI, 12; Lament., IV, 7); lui-même prend ce mot dans le double sens de *synonymie* et d'*analogie*, de sorte que גזרה signifierait à la fois *mot* et *jugement*. Or, le sens de *mot*, quoi qu'en dise Joseph Karo et Ahron ibn Hayyim, ne peut être prouvé par les documents de la tradition. En outre, il est tout à fait improbable que le même mot ait comporté ces deux sens. Il faut partir de la signification que גזרה a en araméen et en néo-hébreu. En de nombreux passages, il est employé pour désigner « la loi »; ainsi, par exemple, dans le Targoum de Genèse, XLVII, 26, et Juges, XI, 39, חק est traduit par גזרא. Le livre des Lois des Sadducéens s'appelait כפר גזרתא. Si on n'avait pas cherché dans l'expression גזרה שוה l'expression technique du procédé logique indiqué par cette règle, on s'en serait tenu à ce sens du mot, sans le rattacher artificiellement à גזרת הכתוב.

[1] *Sifrè*, Deutér., 313, éd. Friedmann, 134 *b* : יבוננהו בעשרת הדברות מלמד שהיה הדיבור יוצא מפי הקב"ה והיו ישראל מסתכלים בו ויודעים כמה מדרשים יש בו וכמה הלכות יש בו וכמה קלים והמורים יש בו וכמה גזרות שוות בו. Par ק"ר et ג"ש il semble que ce texte veuille indiquer les sept règles de Hillel ou des treize règles d'Ismaël qui débutent par ces deux règles. Dans *Sanhédrin*, 99 *a*, par ק"ר וג"ש il est également probable qu'on a voulu désigner les sept ou les treize règles. Cf. Schwarz, 51, note 2; 50 et 87, note 9.

[2] Je présume que l'ordre de succession des règles a une signification chronologique; le syllogisme herméneutique (קל וחמר) serait donc la règle la plus ancienne, ce qui est évident *a priori*.

Partant des mêmes idées, M. S. veut trouver dans ג"ש le sens d'*Isorrhem* [1] et d'analogie. Cependant, ceci n'est pas exact, comme nous le constatons au surplus par quelques exemples de *guezera schava*, qui, pour la plupart, ont été traités ou effleurés par notre auteur ; אלא היו נכונים והיו נכונים לגזירה שוה, מה נכונים באן לפרוש מן האשה אף והיו נכונים האמור להלן לפרוש מן האשה (*Mechilta*, *Bahodesch*, 3 ; Schwarz, p. 67) ; ת"ל ימים ימים נחלים נחלים לג"ש מה ת"ל לא יטמא לא יטמא וכו' (*Sifra*, *Schemini*, III, 3 ; Schw., 73) ; לג"ש מה לא ישמא האמור בב"ג חייב בלא יבא וחייב בלא ישמא אף לא ישמא האמור בכ"ה חייב בלא יבא ובלא ישמא ת"ל אינו שומע אינו שומע לג"ש מה אינו שומע האמור להלן וכו' (*Sifra*, *Emor*, II, 11) ; עלילות דברים עלילות דברים (*Sifrè*, Deut., 213 ; Schw., 82) ; לג"ש מה עלילות דברים האמור להלן וכו' (*ib.*, 235 ; Schw., 82).

Il est clair que dans ces passages, l'expression לגזרה שוה signifie : « en vue d'une même décision, d'une même loi », car on ajoute aussitôt de quelle loi il s'agit [2]. Le mot ג"ש ne peut vouloir désigner la similitude des mots, car cette circonstance est déjà mise en lumière par le rapprochement des deux mots servant de point de départ. La règle en question a été nommée ג"ש parce que, dans les raisonnements où celle-ci est employée, ce mot est le terme constant et le plus caractéristique. Ailleurs encore, une raison de ce genre a déterminé la dénomination de certaines règles, comme les formules talmudiques bien connues, מתוך, מגו, הואיל, qui servent à rappeler, au moyen du terme constant et caractéristique du début, la proposition tout entière.

Dans קל וחמר, la dénomination est empruntée aux éléments de la conclusion, par exemple : מה יום טוב הקל... שבת החמורה, où un קל et un חמר sont réunis en vue de la conclusion. On peut conclure, en vue d'une atténuation, de ce qui est plus grave à ce qui est moins grave, et, pour une aggravation, de ce qui est moins grave à ce qui est plus grave : *a majori ad minus et a minori ad majus*. Le mot ק"ו n'indique pas le procédé par lequel on arrive à la conclusion, mais rappelle les éléments constituant les deux espèces de conclusions. On ne peut donc, si on veut s'exprimer avec précision, traduire ק"ו par « de ce qui est moins grave à ce qui est plus grave », comme on le fait habituellement, car on n'aurait ainsi qu'un des modes de conclusion. Il faut le traduire par : « une chose moins grave (קל) et une chose plus grave (חמר) », en d'autres termes cette règle est caractérisée par un קל et un חמר.

Tandis que par גזרה שוה on désigne le résultat et par קל וחמר les éléments de la conclusion, la dénomination de la troisième règle, בנין אב, indique en même temps l'énoncé du principe et la méthode de conclusion, car cette dénomination est empruntée à la

[1] Mot forgé par M. Schwarz pour désigner גזרה שוה dans le sens de « mots semblables ».

[2] Cf. *Sifrè*, Deut., 239 : וגזירה היא מלפני שוה בכל אדם.

phrase זה בנה אב « ceci forme une base » (*Sifrè*, Nombres, 161). Toutes les trois règles, comme les autres, sont dénommées d'après les expressions caractéristiques qui s'y rencontrent.

Après cette petite digression, revenons à la guezèra schava (ג"ש). Nous croyons que cette règle était appliquée avant d'avoir une dénomination et que le terme ג"ש a encore sa signification primitive dans les exemples cités et dans d'autres analogues. A mon avis, dans la formule : מופנה להקיש ולדון הימנו [ממנו] ג"ש (cf. Schw., 10, note 1), qui ne se trouve que dans les Midraschim de l'école de R. Ismaël (Hoffmann, *Zur Einl. in d. halachischen Midraschim*, p. 6, 44, 67), la signification primitive de cette expression se retrouve encore. Il faut, en effet, traduire ainsi : « Tel mot est superflu (ou pour mieux dire vide), mais il sert pour le comparer à un autre et en tirer *la même conclusion*. » La base de la conclusion est exprimée par le mot מופנה, l'application par להקיש ולדון הימנו, le résultat par ג"ש. Cf. *Mechilta*, *Bo*, 15 ; *Mischpatim*, 1 et x (plusieurs exemples sans ממנו) ; *Sifrè*, Nombres, 65 ; Deut., 249 (Schw., 83) ; *Sota*, 16 *b* שינה הכתוב מלשמוע לדון הימנו ג"ש (Schw., 79). Dans cette dernière formule, ג"ש ne peut naturellement manquer, mais dans la formule rapportée ci-dessus, ג"ש est souvent omis comme superflu. Du reste, une comparaison des diverses formules montre que les plus complètes sont les plus anciennes et les plus brèves les plus modernes. Les Amoraïm emploient déjà couramment ג"ש comme terme technique pour désigner la règle, sans se préoccuper du sens originel. C'est ce qui a décidé les méthodologues à trouver dans cette dénomination la base propre du terme de cette règle [1].

L'auteur n'a pas examiné de près si, dans des sources non judaïques, on trouve une règle pour l'interprétation de la loi analogue à l'analogie herméneutique. Joël (*Blicke in die Religionsgeschichte,* I, 29) croit que « l'exégèse halachique des Tannaïtes présente de l'analogie avec la manière dont les juristes romains procédaient vis à vis de la loi des douze tables ». En note il cite *Gaii Institutiones*, I, 165, où se trouve une déduction par analogie « qui rappelle tout a fait la גזירה שוה ». Il n'est nullement invraisemblable que, non seulement le ק"ו et ג"ש, mais aussi d'autres règles talmudiques, dont les *middot* de Hillel, d'Ismaël et même d'Eliézer ben José ne forment qu'une petite fraction, aient leurs parallèles non judaïques.

Ces questions préliminaires étant réglées, analysons la monographie si substantielle de M. Schw., afin de donner au lecteur une faible idée de la richesse des matériaux mis en œuvre et des résultats obtenus.

Ce travail se divise en trois parties. Après une introduction générale, que nous avons déja étudiée, l'auteur traite des conditions auxquelles est soumis l'*Issorhem* [2]. Elles sont au nombre de deux. La

[1] Cf. Schwarz, p. 9.

[2] Comme nous l'avons déjà dit, cette dénomination montre que pour M. Schw., גזרה שוה signifie « deux mots semblables ».

première est ainsi conçue : אין אדם דן ג"ש מעצמו (*Pesahim*, 66 *a*, et *Nidda*, 19 *b* ; j. *Pes.*, VI, 1), c'est-à-dire, d'après l'explication de Raschi, il faut que la ג"ש soit d'origine sinaïtique. M. Schw. démontre, par des éléments tirés des sources, que les Tannaïtes n'ont pas connu cette condition, énoncée seulement dans les passages ci-dessus et attribuée à Hillel, attendu qu'ils créent eux-mêmes des ג"ש et que, selon eux, deux analogies contradictoires sont conciliées par une troisième ou par un raisonnement, etc. (15-24). La deuxième condition, c'est que la guezèra schava soit מופנה « superflue », c'est-à-dire un mot qu'on puisse facilement laisser de côté[1]. L'auteur montre ensuite avec sagacité que la seconde condition est en opposition avec la première, car une analogie transmise du Sinaï ne peut être subordonnée à une condition quelconque. Si l'analogie est un procédé de logique, elle n'a pas besoin de la tradition sinaïtique ; est-elle, au contraire, une tradition du Sinaï, alors elle perd le caractère d'opération logique de la pensée, que possèdent les autres middot (p. 14). L'auteur constate, en outre, que dans toute la littérature tannaïtique, on ne trouve aucun מופנה מב' צדדים, qui ne peut donc pas dater de l'époque des Tannaïtes ; ceux-ci parlent seulement de מופנה tout court (24-28)[2].

L'auteur nous donne ensuite un lumineux aperçu des diverses manières dont la guezèra schava a été employée par les écrivains du moyen âge. Il appelle l'attention sur le fait remarquable que nulle part, dans le Talmud, il n'est fait mention de l'origine sinaïtique de la ג"ש, car dans les deux passages de *Nidda*, 19*b*, et *Pes.*, 66 *a*, où l'on soutient la thèse אין אדם דן ג"ש מעצמו, il n'est nullement question de tradition sinaïtique. Raschi (p. 28-30) fut le premier à dire : אלא א"כ קבלה מרבו עד סיני, et cette interprétation est si bien entrée dans les esprits que même Nahmanide et Simson de Chinon la citent sous cette forme, comme si elle se trouvait dans le Talmud. En présence des difficultés qui s'élèvent dans le Talmud contre cette explication, R. Tam (p. 31) émit l'avis que ce ne sont pas les ג"ש elles-mêmes qui ont été transmises du Sinaï, mais seulement leur nombre total : ce qui fait que des controverses ont pu avoir lieu à ce sujet. Ce serait donc le nombre des analogies qui est sinaïtique. Voici la théorie de Nahmanide (p. 33) : Les halachot reposant sur une ג"ש

[1] L'auteur aurait encore dû ajouter qu'un mot peut aussi être מופנה quand il a été choisi intentionnellement au lieu d'un autre.

[2] L'auteur est ici en contradiction avec les deux Talmud, qui prétendent que, d'après R. Akiba, la ג"ש n'a pas besoin d'être מופנה, tandis que R. Ismaël en fait une condition inéluctable. Hoffmann (*l. c.*, p. 6, notes 3 et 4 ; p. 44 et 67) prétend que l'expression מופנה לחקוש ולדון מעצמו ג"ש caractérise l'école d'Ismaël, le prouvant non seulement d'après j. *Yoma*, VIII, 45 *a*, et *Sanh.*, VII, 24, mais aussi d'après le langage courant des Midraschim tannaïtiques. M. Schw. (27), au contraire, dit : « Ce qui est digne de remarque, c'est que nous ne trouvons pas une seule fois dans les ג"ש employées par R. Ismaël l'expression *mouphnè* ». Mais il faudrait que M. Schw. renversât toutes les preuves de Hoffmann, qui sont très solides, au lieu de les passer sous silence.

sont une tradition du Sinaï ; quant aux ג"ש elles-mêmes, il fallait préalablement les établir. On savait par tradition que telle ou telle halacha s'appuyait sur une גזרה שוה, mais on ne savait pas quels mots constituaient la ג"ש ; de là des controverses. En un mot, « il y aurait des analogies transmises par tradition, mais pas d'*isorrhèms* révélés par tradition » (p. 35). Simson de Chinon (p. 35), auteur de l'ouvrage de méthodologie *Sèfer Keritout* , fait une distinction entre les ג"ש et croit qu'il y a : 1° des ג"ש traditionnelles; 2° des analogies traditionnelles ; 3° des ג"ש non traditionnelles. R. Josua ben Joseph ha-Lévi (p. 39) combine l'opinion de Nahmanide et celle de Simson. Il soutient « qu'il n'existe en tout que deux sortes de ג"ש, celles où l'analogie est traditionnelle et celles où la ג"ש seule est traditionnelle ». Les méthodologues postérieurs dépendent la plupart de ces derniers et ne méritent pas sous ce rapport d'être pris en considération.

Il résulte de ce qui précède que c'est la tradition qui est la base de la guezèra schava. Le premier qui a émis cette opinion est Raschi, suivi ensuite par tous les autres. Maïmonide a émis une opinion contraire en disant que c'est la logique qui est le fondement de la guezèra schava. Raschi et Maïmonide représentent donc ici, comme en beaucoup de questions fondamentales, des tendances diverses. Il est vrai que Maïmonide ne s'est pas prononcé directement sur la ג"ש, mais comme il ne compte pas les halachot établies au moyen des treize règles d'interprétation parmi les six cent treize Miçvot, on peut en conclure qu'il ne partage pas l'avis de Raschi. Hanania Kasès, dans son קנאת סופרים (parue en 1740), a réfuté l'opinion de Raschi. Sans qu'il eût connu Kasès, R. Mordechaï Plungian s'est également élevé contre l'opinion de Raschi dans un écrit spécial sur la guezèra schava (תלפיות, 1849). « Dans toute notre littérature méthodologique, ce sont les travaux de ces deux savants qui révèlent un vrai sens critique », dit M. Schw., et c'est a eux que notre auteur se rattache, quoiqu'il n'approuve pas la division des ג"ש ni d'autres points chez Plungian, qu'il caractérise ainsi avec beaucoup de justesse : « Il traite plutôt des גזרות שוות que de la גזרה שוה ».

Après avoir nié la provenance sinaïtique de l'analogie herméneutique, tout en maintenant fermement son caractère traditionnel, il faut chercher l'époque où elle s'est formée. Kasès croit que la guezèra schava remonte au grand Sanhédrin, tandis que Plungian la place à une époque où la langue hébraïque était encore une langue vivante. Tous deux ont en vue l'époque postérieure à Ezra (p. 43-60).

Une fois qu'il a démontré que la ג"ש ne remonte pas jusqu'a la révélation du Sinaï, l'auteur fait l'historique du développement de cette règle. Dans la première période, on ne forma d'autres ג"ש que celles qui reposent sur des termes deux fois répétés ; l'auteur les nomme δὶς λεγόμενα. Le δὶς λεγόμενον est la ג"ש primitive, qui consiste précisément à établir des dispositions légales identiques là où un même terme est répété dans deux passages différents. Elle est, au meilleur

sens du mot, une opération de la pensée, puisqu'un mot unique, auquel on ne peut rattacher d'habitude qu'une seule idée, devient, grâce à cette opération, le véhicule de toute une série de pensées et d'idées (p. 63). Un mot est également considéré comme existant seulement deux fois quand la même forme grammaticale ne se retrouve pas ailleurs. Des formes diverses de mots sont aussi δὶς λεγόμενα quand elles sont les seules de leur racine.

« Du mot unique et identique, on passa à l'expression identique se composant de deux ou plusieurs mots » (p. 64). Plus tard « on élargit le cercle du nombre deux, en ce sens qu'on l'étendit de deux *versets* à deux *lois*... ; désormais, la règle de la guezèra schava pouvait être appliquée, non seulement quand il y avait deux expressions identiques, mais aussi quand il y avait deux objets ou deux lois identiques ; du simple δὶς on fit un περὶ δυοῖν. Sans s'inquiéter de la fréquente répétition de la même expression, on ne porta l'attention que sur le point de savoir si elle n'était pas employée plus que pour deux objets dans la Tora. Ces περὶ δυοῖν λεγόμενα rencontrèrent de la résistance, et cela à bon droit, car on devait craindre que la ג"ש, visant à élargir son domaine, étendît ses limites toujours plus loin. Et c'est, en effet, ce qui est arrivé... L'extension du περὶ δυοῖν λεγόμενον eut pour conséquence une extension du δὶς λεγόμενον, en ce sens que pour les expressions composées on tenait bien encore compte des éléments constitutifs isolés, mais nullement de l'ordre dans lequel ils se suivent » (p. 65). Ainsi, d'après la théorie de l'auteur, les premières analogies étaient celles qui avaient pour base une forme de mot ne se trouvant que deux fois dans le Pentateuque ou deux mots de même racine : δὶς λεγόμενον. Après celles-ci vinrent les analogies ayant pour base des mots ou formes de mots employés exclusivement à propos de deux objets : περὶ δυοῖν λεγόμενα. Dans la troisième période de développement apparaissent les faux δὶς λεγόμενα et περὶ δυοῖν λεγόμενα qui provoquèrent de l'opposition. L'auteur (66-124) cite ensuite à l'appui de ses théories des preuves puisées dans toute la littérature traditionnelle. Il examine quarante δὶς λεγόμενα, dont quinze sont empruntés au *Sifra*, et seize περὶ δυοῖν λεγομενα, dont six appartiennent au *Sifra* ; il examine aussi treize cas irréguliers, en tout soixante-neuf exemples. Ce chiffre paraît ne représenter que la neuvième partie de toutes les גזירות שוות, car dans le Talmud babylonien seul, il doit y en avoir près de quatre cents, dans le Talmud jeruschalmi environ cent cinquante et dans la Tosefta trente (p. 84, 87, 89). Si on y ajoute encore les ג"ש des ouvrages halachiques et d'autres sources, il y aurait, défalcation faite des nombreux passages parallèles, un total de six cents. L'auteur remarque toutefois expressément que ce n'était pas son intention de réunir tous les cas et qu'il a voulu simplement illustrer sa théorie par des exemples.

Si on examine attentivement la théorie de l'auteur, on sera forcé de reconnaître qu'elle est séduisante et construite avec beaucoup de sagacité. Il est vrai que l'auteur n'a tenu compte ni des docteurs aux-

quels il a emprunté ses exemples ni de leur époque. Mais ceci n'affaiblit nullement sa démonstration, si nous avons bien compris son système, car ces docteurs ne sont pas nécessairement les auteurs des ג"ש en question; ils peuvent en être considérés comme les simples rapporteurs. Le trop grand nombre de déductions par analogie ne pouvant être rangées dans les trois premières phases n'embarrasse pas non plus notre auteur, car il est naturel qu'à l'époque de la floraison de la tradition, ces interprétations, elles aussi, aient été en pleine floraison. Cependant, en faisant ces concessions, nous ne pouvons nous dissimuler que la théorie exposée avec tant d'ingéniosité par notre auteur est une construction *a priori*. Si la théorie est exacte, les exemples cités sont anciens, et si les exemples sont anciens, la théorie est exacte. Mais la question est de savoir si la théorie est exacte et si les exemples cités représentent les formes les plus anciennes de la déduction par analogie. On se trouve donc dans un cercle vicieux. M. Schw. prétend que les guezèrot schavot qu'il a examinées, du moins la plupart, sont antérieures à Hillel. Il nous semble que l'auteur, dans la démonstration de son opinion, déploie trop d'ingéniosité et de finesse pour qu'elle soit vraie. Le fait de limiter les ג"ש aux véritables δὶς λεγόμενα et d'exclure toutes les autres suppose une connaissance si complète de cette règle qu'il est impossible de croire que cette connaissance fût déjà si parfaite à l'origine de ce genre de déduction. Les premiers docteurs n'ont sans doute pas pu examiner toutes les guezèrot schavot. Une autre difficulté ressort du fait que la théorie de l'auteur se fonde entièrement sur l'analogie des mots, tandis qu'originellement, comme nous avons essayé de le prouver au début, on tenait surtout compte de l'analogie des objets, et que le nom de גזרה שוה doit son origine, non pas au procédé de raisonnement, mais à ses résultats. Les savants ayant étudié l'Ecriture longtemps avant Hillel ont dû certainement être frappés de cette catégorie d'analogies qui consistent dans la ressemblance de deux lois. Ensuite, ils tirèrent des conclusions de l'identité d'expression, sans s'inquiéter si cette expression se trouve une ou deux fois dans l'énoncé de la loi où sa signification est claire. Ce qui est certain, c'est qu'à l'origine on a tenu compte, pour la ג"ש, de ce qui frappait en premier l'intelligence, et non pas de ce qui n'est que le résultat d'une interprétation ingénieuse et forcée de l'Ecriture. Nous considérons donc la théorie de M. Schwartz comme exacte, mais seulement pour l'époque qui a suivi Hillel, lorsque l'interprétation de l'Ecriture avait déjà traversé une longue phase de développement. Nous serions heureux si ces objections engageaient l'auteur à soumettre sa théorie à un nouvel examen et l'amenaient à la consolider ou à la modifier.

On sait qu'Akiba et son école font les déductions par רבוי ומיעוט, là où Ismaël et son école emploient le כלל ופרט. En ce qui concerne la ג"ש, Ismaël, en opposition avec Akiba, exige qu'elle soit מופנה, c'est-à-dire qu'elle soit indiquée par un mot superflu ou spé-

cial. Hoffmann (*l. c.*, 5-12), en caractérisant l'exégèse de ces deux docteurs, a aussi indiqué ce point comme trait distinctif des deux écoles. M. Schw., au contraire, est d'avis que רבוי ומיעוט est « d'origine schammaïte » et « aurait été créé dans une idée d'opposition contre la ג"ש » (p. 126). Il croit aussi que la lutte entre רבוי et ג"ש était déjà terminée à l'époque d'Ismaël et d'Akiba, car on se mit d'accord pour admettre qu'une ג"ש ne peut exister que lorsqu'il y a un mot superflu ou, en termes techniques, qu'une ג"ש est מופנה lorsqu'il y a un רבוי (p. 129). Il eût été à désirer que l'auteur nommât au moins le savant qui, en dernier lieu, s'est occupé de cette question et la discutât avec lui. Les choses en sont, en effet, au point suivant : Akiba, avec sa méthode du רבוי, combat, non seulement les guezèrot schavot, mais aussi toutes les autres espèces d'interprétation qui ne remplissent pas la condition du *mouphné*. Si même tous sont forcés de reconnaître que dans les quinze déductions (p. 126-182) citées d'après *Mechilta*, *Sifra* et *Sifrè*, le רבוי est en lutte contre la guezèra schava, on ne pourra pourtant pas encore en tirer cette conclusion, comme le fait M. Schw. : « רבוי est une arme forgée contre la ג"ש, non pour la détruire par un combat acharné, mais simplement pour la repousser et mettre une barrière à ses empiètements » (182). Car, dans ce cas, le mode d'interprétation par רבוי n'aurait pas été employé là où il n'est pas question de ג"ש, ce qui, comme on sait, est contraire à la réalité. Là où il y a les particules אף, גם, את et leurs contraires רק, אך et d'autres רבוי, on ne peut pas découvrir la moindre trace d'une lutte contre la ג"ש. A l'appui de son hypothèse, l'auteur n'a besoin que de prouver qu'entre רבוי et ג"ש il y a eu une lutte qui a amené la conception du *mouphné*. Il est donc superflu d'affaiblir cette preuve en affirmant que la règle du רבוי doit uniquement son origine à l'idée de faire opposition à la ג"ש.

Après avoir établi que רבוי et ג"ש se combattent, l'auteur expose dans un chapitre final que « רבוי et מופנה sont identiques par essence et ne sont que des dénominations différentes d'une seule et même chose » (p. 185). Voulant expliquer pourquoi cette nouvelle dénomination a été imaginée, l'auteur (p. 185, n. 1) dit « qu'il était plus aisé de former un participe hophal de פנה que de רבה ». A la fin, l'auteur émet encore l'hypothèse que les deux conditions auxquelles est soumis l'emploi d'une ג"ש, c'est-à-dire אין אדם דן ג"ש מיעצמו et מופנה, se réduisent à une seule. Comme מופנה est un équivalent de רבוי, la règle a dû être formulée ainsi à l'origine : אין אדם דן ג"ש מיעצמו אלא מרבוי של קרא « Nul n'a le droit de créer de son chef une ג"ש, excepté dans le cas où l'abondance de mots du texte biblique l'y pousse impérieusement », ou « personne n'a le droit de tirer une ג"ש d'une expression ayant sa raison d'être, constituant un élément indispensable du texte, mais seulement d'une expression superflue » (p. 191-192). D'après la première traduction, מיעצמו se rapporte à אדם, d'après la seconde à קרא. Au point de vue de la langue, les deux manières de traduire sont impossibles, parce que מיעצמו et מרבוי של

קרא ne peuvent former une opposition. Aussi cette hypothèse, formée à l'imitation de celle de Kasès, qui complète ainsi la phrase : אין אדם דן ג"ש מעצמו אלא מפי בית דין הגדול, ne serait pas admise même par ceux qui, quant au fond, approuvent l'auteur.

Dans ce qui précède, nous avons donné un aperçu du procédé de recherches et des principaux résultats de cette monographie savante et complète, sans épuiser à beaucoup près son contenu. On y trouve en grand nombre des interprétations très sagaces, des remarques ingénieuses sur des points isolés et des observations critiques. Pourtant, nous devons nous élever résolument contre une des assertions de cet ouvrage. Page 5, l'auteur s'exprime ainsi au sujet de l'influence de la doctrine naissante du christianisme sur le judaïsme : « Il est vrai que seul l'avènement du christianisme, qui faisait dépendre tout salut de la foi, a provoqué le *microcosme* de l'observance judéo-religieuse. Il n'est pas moins vrai que l'importance attachée à ce qu'on appelle la loi cérémonielle n'est devenue si grande et si intense qu'au début de l'ère chrétienne... Sans doute, nous devons au christianisme les tours et les remparts élevés par le Talmud autour de la loi; mais les premières palissades ont été élevées par l'hellénisme. » Cela est complètement faux, car les judéo-chrétiens, les chrétiens palestiniens, qui seuls peuvent être pris ici en considération, n'étaient pas des adversaires des pratiques, mais, au contraire, de rigides observateurs de la Loi de Moïse et de la Tradition. Paul, qui a proclamé avec le plus de succès l'abrogation de la Loi, était particulièrement détesté des judéo-chrétiens de la Palestine (Cf. Joël, *Blicke*, I, 25 et suiv.; Chwolson, *Das letzte Passamahl Christi*, 85 et surtout 99).

A propos de l'explication du passage de *Sifrê*, p. 175, je ferai remarquer que la correction proposée par l'auteur ne supprime pas toutes les difficultés. Ainsi, le texte ne serait pas expliqué dans l'ordre où les versets se suivent dans la Bible, car רק בכל אות נפשך (Deut., XII, 15) devrait se trouver au commencement du chapitre. Si M. Schw. admet qu'il existe une deuxième source pour le passage corrigé, ce qui me paraît probable, l'objection qu'il élève contre les deux interprétations de רק n'a plus de raison d'être.

Auerbach a reproché à Zunz d'écrire « Mardechaï » ; Zunz s'est expliqué sur ce point (*Ges. Schriften*, III, 109). Nous voudrions que M. Schw. changeât aussi cette orthographe (p. 37 et 55) en « Mordechaï ».

Pour terminer, disons que cet excellent travail, qui est une contribution importante à l'histoire de la méthodologie talmudique, nous fait souhaiter que M. Schw. s'acquière un nouveau titre à la reconnaissance des savants, en publiant l'historique de toutes les règles herméneutiques.

Budapest.

L. Blau.

ADDITIONS ET RECTIFICATIONS

Tome XXXV, p. 218 et suiv. — Graetz, comme me le fait remarquer M. Poznanski, a déjà reconnu que la page de *Kiddouschin*, 66 *a*, est le vestige d'une ancienne chronique écrite dans le style biblique (*Geschichte der Juden*, III, note XI). En regrettant d'avoir négligé de consulter l'illustre historien des Juifs, ce dont je m'accuse humblement, je ne peux m'empêcher d'être fier d'être arrivé, sans le savoir, aux mêmes conclusions. Ce paragraphe de mon article était surtout destiné à montrer l'absence de parti-pris chez moi dans l'examen des sources talmudiques de l'histoire juive. — *Israël Lévi.*

P. 284. — Déjà en 1857, dans le *Jeschurun* de Kobak, III, p. 78-79, partie hébr., j'ai proposé au nom de mon oncle, M. B. Meisels, de corriger dans *Sanhédrin*, 97 *b*, d'après j. *Taanit*, 63 *b*, le mot אלא par א'ל'ר'א. Plus tard, M. I.-H. Weiss adopta cette correction dans *Hamaguid*, 1867, p. 254. Mais M. Kaufmann veut s'en tenir à la leçon אלא (*Bet Talmud*, 1882, p. 119, note 7). En tout cas, cette dernière leçon est très ancienne ; on la trouve déjà dans le manuscrit de Florence de 1177 (cf. Rabinowitz, *Variæ Lectiones*). Mais dans ce ms. aussi manque le passage : א"ל ר' יהושע ואם ישראל אין יושיע תשובה אין גאלין, et c'est peut-être à cause de cette lacune que le copiste a écrit אלא au lieu de א'ל'ר'א. — *S.-J. Halberstam.*

T. XXXV, p. 289. — L'hypothèse de M. Félix Perles, qui voit dans les mots בכפת שחד de la prière על חטא une corruption de בכפר ושחד (*Revue*, XXXV, 289), est ingénieuse et séduit au premier abord. Mais il paraît singulier qu'on ne trouve nulle part de trace de la leçon originale. Il faut donc essayer de se rendre compte, sans la corriger, de l'expression בכפת שחד, bien qu'elle soit unique. A mon avis, elle est une imitation des mots d'Isaïe, XXXIII, 15 : נוער כפיו מתמך בשחד. C'est ce verset qui engagea l'auteur inconnu de la prière על חטא à associer les mots כף et שחד pour désigner « la main qui ne repousse pas les présents corrupteurs ». C'est probablement par euphonie qu'il remplaça le masculin כַּף par le féminin כַּפָּה, qu'on ne trouve pas, il est vrai, au singulier, mais dont le pluriel כַּפּוֹת se rencontre dans I Sam., V, 4 ; II Rois, IX, 35 ; Daniel, X, 10 (cf. Cantique des Cantiques, V, 5). Ce pluriel, dans la pensée de l'auteur, a donc pu justifier l'emploi du singulier, d'autant plus qu'il n'est pas rare de rencontrer des néologismes de ce genre dans la poésie liturgique. — *W. Bacher.*

Le gérant,
ISRAËL LÉVI.

VERSAILLES, IMPRIMERIES CERF, 59, RUE DUPLESSIS.

NICOLAS ANTOINE

UN PASTEUR PROTESTANT BRULÉ A GENÈVE EN 1632 POUR CRIME DE JUDAISME

C'est une histoire étrange que celle de ce Nicolas Antoine, pasteur protestant, né dans le catholicisme, qui fut brûlé à Genève en 1632 pour crime de judaïsme. Voici le résumé qu'en donne M. E.-H. Vollet dans la *Grande Encyclopédie* (*s. v. Anthoine*) :

« Nicolas Anthoine, ou Antoine, né à Briey (Lorraine), appartenait par sa naissance au catholicisme et il avait achevé ses études classiques à Trèves et à Cologne, sous la direction des Jésuites. Il rentra dans sa famille, vers l'âge de vingt ans, conçut des doutes sur les doctrines de son église et s'adressa au pasteur de Metz, Paul Ferry, qui le convertit au protestantisme. Désireux de se consacrer entièrement à la religion qu'il venait d'adopter, il se rendit à Sedan et à Genève, pour y étudier la théologie. L'enseignement qui se donnait en ces académies, outrant les preuves tirées de la prophétie, ébranla complètement la foi chrétienne chez Antoine, qui ne trouva point justifiés pour l'histoire les textes alors invoqués pour démontrer que Jésus-Christ est le Messie promis. Il fut ainsi amené à le considérer comme un imposteur et il résolut de faire profession du judaïsme. Il revint à Metz pour se faire admettre dans la synagogue ; mais les Juifs de cette ville, n'osant l'accepter parmi eux, l'adressèrent à ceux de Venise ; ceux-ci le renvoyèrent à leurs coreligionnaires de Padoue. — Il était presque impossible, en ce temps-là, de vivre sans porter une dénomination religieuse officiellement classée. Ne pouvant faire profession du judaïsme, que sa conscience avait embrassé, et comme l'a écrit Paul Ferry, intercédant plus tard pour lui, *pressé par la nécessité de beaucoup de choses*, Antoine dissimula sa foi et reprit à Genève l'étude de la théologie protestante, simulant toutes les apparences d'un chrétien convaincu. Il

se fit admettre au ministère par le synode de Bourgogne, assemblé à Gex, s'engageant à suivre la doctrine de l'Ancien et du Nouveau Testament et à se conformer à la confession de foi et à la discipline des Eglises réformées de France ; par suite, il fut nommé ministre à Divonne, dans le pays de Gex. En ses fonctions publiques, il se soumettait à tous les usages de l'Eglise qu'il servait ; mais il ne prenait le texte de ses sermons que dans l'Ancien Testament et il évitait de parler de Jésus-Christ dans ses prières et dans ses exhortations. — Les longs efforts nécessaires pour soutenir cette dissimulation, le danger imminent d'être découvert, les agitations de sa conscience finirent par rendre fou ce malheureux. Dans ses accès de folie, il proféra des blasphèmes contre la religion chrétienne ; et un matin on le trouva à l'une des portes de Genève, prosterné dans la boue et adorant le Dieu d'Israël. Il fut mis à l'hôpital ; mais après sa guérison il reprit ses protestations contre la religion chrétienne, et il passa de l'hôpital dans la prison. Ni le souvenir du supplice de Servet, ni les menaces ni les prières ne purent l'amener à renier ses dernières croyances. — Avant de prononcer une sentence définitive contre lui, le Conseil de Genève consulta les ministres de cette ville et les professeurs en théologie de l'Académie. Les avis furent partagés, mais la majorité opina pour la peine capitale. Mestezat, ministre de l'église de Charenton, et Paul Ferry, de Metz, intervinrent en vain par des lettres, pour conseiller l'indulgence. Le 20 avril 1632, le Conseil condamna Antoine à « être lié et mené en la place de Pleinpalais, pour être là attaché à un poteau et étranglé, en la façon accoutumée, et après son corps brûlé et réduit en cendres ». Cette sentence fut exécutée le jour même. Parmi les papiers d'Antoine, on trouva des formules de prières attestant une véritable piété ; une petite feuille contenant onze objections contre le dogme de la Trinité ; un long écrit dans lequel l'auteur fait confession de sa foi en la religion d'Israël, confession en douze articles, accompagnés de leurs preuves. Antoine avait fait remettre cette dernière pièce au Conseil, pendant sa détention ; il y apposa sa signature, en signe de confirmation, le jour même de son exécution. »

La vie de Nicolas Antoine a été déjà racontée souvent par les historiens du protestantisme et par ceux de la ville de Genève. Récemment M. Sammter en a fait l'objet d'un article de journal dans l'*Allgemeine Zeitung des Judenthums* (année 1894). Mais jusqu'ici, à notre connaissance, on n'avait pas publié les actes authentiques du procès de cet hérétique endurci. M. Balitzer, de Genève, a pu se procurer la copie du registre de la Compagnie des

Pasteurs de Genève où sont relatés les derniers incidents de la vie d'Antoine. Nous la publions ci-après, nous réservant de reprendre l'étude de ce document quand nous serons en possession d'autres pièces inédites sur ce sujet dont M. Balitzer nous annonce l'envoi prochain. Disons seulement, dès à présent, qu'il faut louer les scrupules dont firent preuve plusieurs Pasteurs de Genève à une époque de foi ardente où l'on brûlait des hérétiques dont le cas était moins grave que celui d'Antoine. L'opposition que firent certains d'entre eux à l'exécution du malheureux est tout à leur honneur, et digne admiration est le courage qu'ils déployèrent en un temps où l'indulgence passait pour de la tiédeur et où le zèle pieux réclamait une sévérité inflexible envers les ennemis de la religion.

APPENDICE

I.

Des le Vendredi 23 Mars iusque au Vendredi 27 Apuril 1632 Il n'y a rien eu qui aist été jugé digne de demeurer sur le Registre for l'histoire de la fin tragique de Nicolas Antoine.

Nicolas Antoine de Brieu en Lorraine arriva premièrement en ceste ville[1] l'an 1624, en juillet, apportant tesmoignage à MM. les Pasteurs de l'Eglise de Metz, qu'il estoit fils de Père et Mère Papistes qui l'avoyent iusque alors entretenu aux estudes et ce au Collège des Jésuites au Pont à Mousson et ailleurs, mais que Dieu lui ayant donné cognoissance de la Religion et ayant abjuré la Papauté il désiroit poursuivre ses estudes pour se vouer à la Théologie, pourtant qu'ils le recommandoyent comme un Jeune homme qui auroit de bonnes lettres, sur ledit tesmoignage on le reçeut au nombre des estudiants mais la Compagnie des Pasteurs a eu toujours soin de lui. Des ce temps la Compagnie lui ayant fait assistance lui aida à trouver condition en divers lieux afin que gaignant sa nourriture il peust continuer ses estudes. Il a été recongnu bigearre et difficile en conversation tellement qu'il quitta ses conditions et se retira en une autre maison où il vivoit à ses pièces et parfois en pension, allant repeter des Escholiers les uns en Philosophie, autres en la langue françoise, autres en grammaire en diverses maisons es unes desquelles il s'estoit acquis quelques tesmoignages, es autres s'estoit fait recognoistre comme un esprit ombraigeux que le mit en soupçon à

[1] Genève.

quelques uns des plus anciens pasteurs d'estre un homme dangereux surtout à cause de son institution aux Jésuites.

C'est néantmoins pendant es temps là qu'il a eu l'apparence non seulement de scavoir et érudition mais aussi de probité, car il alloit aux saintes prédications et y assistoit avec dévotion, il disputoit es eschole de Philosophie pressant fort les arguments et s'ospiniastrant à l'opposition et faisant le mesmes (?) et disputes en Théologie en public et particulier avec plus de retenue et modération, soustenant aussi avec contentement des Professeurs sans aucun scandale.

Depuis survenant quelque cherté en la ville, il pensa de faire un voyage estant appelé par MM. de l'Eglise de Metz, où il alla à regret selon qu'il le fit entendre à ses plus intimes, mais y ayant demeuré quelques temps et communiqué comme il a dû (dit?) avec les Juifs du dit lieu touchant leur croyance, qui le mirent en doute, et n'estant assez fort pour respondre à leurs arguments il s'en alla à Sédan où il séjourna quelque temps et communiqua avec Mons-de-Rambour, qui à son jugement, ne satisfit point à ses doutes, lui disant qu'il faloit croire ce qui en estoit révélé sans donner lieu à la raison humaine. De là il vint à Metz ayant desbauché un jeune Philosophe estudiant à Sédan promestant de lui enseigner la Philosophie, dont estant repris il le mena en Italie et le réduisit à des extrémités. Mais estant un esprit inquiet qui ne se pouvoit arrester couvant quelque monstre d'opinion en son âme, il part de là et se transporte aux Grisons, où la guerre estoit sans toutefois porter les armes, passeau païs des Venetiens et comme on a sçeu ayant enseigné la Philosophie particulièrement à Bresse[1], de là s'en vint à Venise où il communiqua avec quelques Rabbins Juifs, ausquels il se présenta pour estre reçeu au Judaisme en la Synagogue et recevoir la circoncision, ce qu'ils lui refusèrent disans ne l'oser faire.

Après quoi il prit résolution de retourner par deça, et estant arrivé se présenta premierement à quelques honorables estudiants ses familiers et depuis au Recteur priant de lui aider, ce qu'il fit lui donnant entrée chez une honorable vesfe[2], tenant des pensionnaires et lui fournissant quelques chose pour sa pension: quoi fait il commença à se remettre et enseigner ici et là les Escholiers en Philosophie et Philologie sans oublier son estude en Théologie.

Estant survenue la vacance de la Philosophie et tous y estant conviés par un programme public, il se présenta et fit quelques exercices sur le livre des *Elenchie* depuis *de anima* avec tesmoignage d'érudition des principaux de la Seigneurerie et Accadémie. Quoi fait sans interromspre la Théologie et estant recongnu pour homme docte et propre à instruire la jeunesse, il fut reçeu pédagogue en la maison d'un personnage de qualité Pasteur et Professeur en ceste Eglise et Eschole, où il se comporta sans reproche tant au regard de sa vie et mœurs que de la doctrine.

[1] Brescia.
[2] Veuve.

Estant là dedans et le collège ayant besoin d'aide à cause de la maladie et mort du Premier Régent, il fut prié de faire les leçons en la dite classe jusques a ce qu'on eust pourveu, ce qu'il fit avec contentement, et depuis la charge ayant esté pourveue et lui remercié avec quelque recognoissance qui lui fust faite par M. le Recteur par ordre de la Compagnie des Pasteurs et Professeurs, il continua non seulement en la charge qu'il avoit de précepteur en maison particulière, mais sur tout en ses estudes et disputes et propositions sans qu'on apperçeust en lui aucun indice de ce qui a paru depuis.

En suite de quoi le pasteur de Divonne ayant esté appelé à la profession de Philosophie en ceste ville, et l'église de Divonne ayant besoin d'un pasteur, le Colloque de MM. les Pasteurs du Bailliage de Gex le demanda pour l'employer au St Ministère ou il comparut avec tesmoignage de l'Académie de Genève tant de sa probité que de son erudition ; lequel tesmoignage fut verifié tant par les propositions latine et françoise que par l'examen particulier en langue Grecq et Hébraïque, mais surtout en la Théologie où il monstra un contentement orthodoxe en tous les points de la Religion Chrestienne et sur tout touchant la personne divine et éternelle, comme aussi l'union de la nature humaine à ceste personne du Fils de Dieu, comme appert par les articles escrit de sa main sur lesquels il fut examiné.

C'est ce qui fit que le dit Colloque le reçeut volontairement au S^t^ Ministère après serment presté de croire et confesser comme aussi d'enseigner en l'Eglise ou il estoit appelé la doctrine et Religion Chrestienne contenue au symbole des S^ts^ Apotres, et en la confession particulière des Eglises de France.

Le commissaire du Roy assistant au dit colloque ne s'opposa point à ceste reception, veu que sur la difficulté qui se présentoit de ce qu'au tesmoignage accadémique de Genève il estoit qualifié Lotharingien, le dit S^r^ Commissaire lui fit preter serment, qu'il estoit naturel subjet du Roy, il jura et fit le dit serment quoi qu'en son ame il sceust qu'il estoit subjet du Duc de Lorraine.

En quoi il monstra le fruist de son instruction en l'eschole des Jésuites, comme il l'a fait paroistre depuis en ses responses sur la demande qu'on lui faisoit 1° pourquoi il avoit accepté le S^t^ Ministère ayant ceste pensée monstrueuse contre la sacrée Personne de nostre Seigneur et contre la S^te^ Trinité, 2° pourquoi il avoit signé la confession chrestienne des Eglises de France, 3° pourquoi il avoit récité le symbole en l'Eglise croyant tout le contraire. Respondant au 1° que c'estoit pour visvre ne sachant plus que faire et par fois que c'estoit pour avoir vocation et enseigner publiquement ce qu'il croyoit en son âme. Respondant à la seconde question qu'il avoit promis d'enseigner selon ceste confession avec une *restriction mentale* comme doit les Lioyolithes (Jésuites) en tants[1] quelle seroit veritable et conforme à l'Escriture de l'Ancien Testament. Respondant à la 3^e^ question qu'il

[1] En tant.

l'avoit récité comme un formulaire, par conséquent par acquit pour cousvrir son hypocrisie selon la doctrine des Jésuites qui permettent aux émissaires de leur secte ou autres en Angleterre, en païs barbare et ailleurs de se déguisér en Gentilshommes, de se trouver es prédications, faire la cène avec les Réformés, de tous les aider de vraye communion soubs ceste restriction pour exécuter plus aisément leurs desseins sanguinaires et diaboliques.

Le temps a fait depuis esclorre et manifester ce que estoit caché dans ceste ame noire, dont il avoit quelques indices sur lesquels toutes fois la Charité Chrestienne empeschoit de fonder aucun soupçon, veu que l'un des Professeurs en Théologie prit garde qu'en une dispute de Trinitate, le dit Antoine opposant dit que le mystère de la Trinité n'estoit point fondé en l'Escriture, mais plus tost que le contraire se trouvoit en icelle.

L'un et l'autre estant nié il demanda qu'on lui donnast des passages de l'Ancien Testament où il fut contenu, à quoi le Professeur ayant respondu dignement, le dit Antoine feignit d'estre satisfait, et se jetta aux oppositions que le Professeur remarqua n'avoir esté prise que des Livres de Moyse, d'Esaie et des Psaumes, ausquelles ayant esté respondu le dit Antoine acquiesçant, depuis il dit aux Estudiants en Théologie que le Professeur ne lui avoit pas satisfait non plus qu'es Leçons ou le dit Professeur avoit traicté de l'authorité de l'Ancien Testament et refuté les arguments des Juifs.

1632.

A esté aussi remarqué que pendant sa demeure en la maison ou il estoit Precepteur il ne mangeoit point ou rarement de chair de pourceau. Et dès qu'il a esté au Ministère il ne vouloit point de sel en ses viandes, et ne mangeoit aucune chair de pourceau. Que dans la chambre qu'il avoit là où il estoit Precepteur il a escrit divers passages sur la porte et ès parois à la façon des Juifs, touschant l'unité du Dieu d'Israël, et le mesme s'est trouvé en sa chambre de Divonne crayonné de charbon.

Que souventes fois parlant avec les estudiants en Théologie, il avoit dit qu'il n'y avoit qu'un Dieu, que les passages alléguez par les Apostres au Nouveau Testament estoyent forcés et détorquex, sans passer plus avant, qu'en la maison où il estoit Precepteur se comportant autrement honorablement, il manquoit souvent à l'exercice de la prière, et toutesfois on le trouvoit souvent en prière particulière ayant devant soi la Bible Hébraique.

Ny ayant donc aucun qui doutast ou qui eust soupçon de ce qui est advenu, il entra en l'exercice du S[t] Ministère à Divonne, où le Sieur Baron du dit lieu le Chastelain et les Paroissiens avoyent grand contentement de ses prédications l'estimant homme docte et fidèle, le dit Seig[r] et ses subjets lui contribuant volontairement ce qu'ils lui avoyent promis pour son entretien, ne prenant pas

garde à ce qu'ils ont remarqué depuis. C'est que le jour de Noël et de la S^te^ Cène il exposa le Pseaume 23 sans faire aucune mention de la Personne et de la naissance bien heureuse de nostre Seigneur ; depuis et auparavent il n'a presché que sur les Pseaumes et sur l'Anc. Test. Que recitant le symbole des quelque temps il passoit et marmonnoit entre ses dents ce qui estoit de la Personne et office de Jésus Christ sans qu'on le peust entendre, maudissant en son cœur celui dont il est parlé en cest endroit, que sur toutes choses il preschoit qu'il n'y avoit qu'un seul Dieu, et n'y en avoit aucun autre, que qui parle et croit autrement croyoit et adoroit les idoles, ce qu'on ne pensoit point qu'il entendist de la Personne du Fils et du S^t^ Esprit vrai Dieu avec le Père béni éternellement.

Dereschef a esté remarqué que donnant la bénédiction au peuple il la donnoit au Nom d'un seul Dieu sans nommer le Fils et le S^t^ Esprit.

La patience de Dieu ne pouvant donc plus supporter ce monstre crachant son venin contre le ciel et brassant de corrompre l'Eglise a voulu que cela aist esté mis en évidence afin que le jour[1] et le feu du Seigneur repurgeast l'Eglise de cette peste. Car le Dimanche 6 16 de fèburier preschant en la dite Eglise, et exposant le Pseaume 2 où il est parlé clairement de la Personne et office de Jésus Chrit le Fils de David mais engendré du Père éternellement, à qui est promis l'Empire de tout le monde, ce que David n'a jamais eu, à qui Dieu commande qu'on face hommage qu'on le baise et adore, qu'on mette sa confiance en lui, ce qui ne peust estre appliqué à David qui n'estoit qu'homme, néant moins il dit que cela ne se pouvoit entendre que de David et non de Jésus Christ, qu'il n'y avoit qu'un Dieu, le grand Dieu d'Israel, seul en Essence, seul en Personne, que tout le reste n'estoit qu'idoles et fictions, il finit par la prière sans faire aucune mention de Jésus Christ, et après disné alla à Grilli.

C'est alors et dès ceste action que ce grand Dieu et Sauveur fist paroistre sa gloire, que le feu et la fumée sortit de devant sa Majesté pour confondre ce blasphémateur le troublant en son Esprit. Car il fit l'action fort courte avec beaucoup de trouble et de confusion.

Le landemain matin estant en son logis ordinaire il pria l'hostesse de lui bailler sa Bible, laquelle ne la trouvant pas, lui présenta un Nouv. Test. lequel il jetta là, disant que ce n'estoit pas la Bible, laquelle on lui apporta et lisant dedans ayant oui quelque bruit en la chambre au dessus, il jetta un grand cri effroyable, auquel le Baron et autres estant accourus le trouvèrent allant à quatre contre terre jusques à ce qu'il fust un peu remis, après quoi le Baron le voulant mener en son chasteau, il dit qu'il n'y vouloit pas aller, mais qu'il vouloit venir à Genève se faire brusler pour maintenir la gloire du grand Dieu d'Israel contre les idoles et surtout Jésus Christ.

[1] Allusion au *jour* de Dieu des Prophètes, synonyme de punition.

Ce qui ayant donné grand scandale tant au Baron du dit lieu comme aussi aux plus notables et à toute l'Eglise, oyans ces blasphèmes avec horreur, néantmoins imputans cela à quelque manie et alienation d'esprit procédant de quelque humeur mélancholique ou hypocondriaque, taschèrent premièrement à le consoler et ramener par S^tes^ exhortations attribuans cela à sa maladie de corps et d'esprit, et en outre y^r^ apportèrent toute aide et soulagement à eux possible par médicamens, la seignée et autres remèdes, pendant lesquels à la vérité il estoit hors de soi mesme, mangeoit peu, et avoit quelques propos et discours esgarez et extravagans, mais au reste il discouroit et persistoit en son opinion, disoit que depuis huit ans il avoit eu la mesme pensée laquelle il n'avoit point mise en avant mais que maintenant il estoit forcé par la vérité, et ne la pouvoit plus cascher. *C'est qu'il n'y avoit qu'un Dieu seul, et que l'Evangile et Jesus Christ estoit une fable et une idole que le peuple Chrestien adoroit au lieu du vrai Dieu.*

Donc ceste poure Eglise affligée et outrée avec le Sieur Baron du lieu prièrent les Sieurs Depreaux, le Clerc et Gautier pasteurs plus proches de les assister tant pour consoler et ramener le dit Antoine à son devoir si possible estoit, que pour combattre ses blasphèmes et maintenir la gloire de ce vrai Dieu d'Israel, Père Fils et S^t^ Esprit contre les horribles propos de ce blasphémateur, lesquels estant arrivés avec toute sorte de zèle à la gloire de Dieu, prudence et Charité Chrestienne parlèrent au dit Antoine l'estimant transporté d'Esprit et mélancholique, le consolèrent et exhortèrent d'invoquer et donner gloire à Jèsus-Christ vrai Dieu et vrai homme nostre Sauveur, de se déporter de ces blasphèmes et ne scandaliser plus ceste poure Eglise. A quoi tant s'en faut qu'il donnast lieu, qu'il persévera en ses blasphèmes contre la S^te^ Trinité et Personne Sacrée de nostre Seigneur Jesus-Christ.

Particulierement fut remarquée ceste circonstance que le trouvans étendu en la rue les pieds en la fange, il pria que ceux qui lui avoyent mis ses souliers les lui ostassent au nom du grand Dieu d'Israel, ce qu'ayans fait à sa requeste et ayant les pieds nuds à la Judaïque il adora à la façon des Juifs touschant la terre de son front disant qu'il avoit veincu. Il fit le mesme en présence de quelques estudiants de Genève qui l'estoyent allé trouver le croyans mélancholique, et désirans le soulager, en présence des quels il vomit tous ces blasphèmes, quoi voyant les dits estudiants se retirèrent tous effrayez, emportans quant et eux quatre feuillets de papiers pris en son estude par permission du Chastelain, lesquels ont esté remis aux Pasteurs de ceste Eglise le premier contenant une suite d'arguments contre la S^te^ Trinité, l'autre une prière composée de divers passages de l'Anc. Test. pour son usage particulier avant l'estude ne faisant aucune mention de Jésus Christ, le 3^e^ une prière du soir très longue sans aucun mot de Jésus Christ. le 4^e^ une prière pour faire après le presche de mesme parlant de la loi et sans aucun mot de

l'Evangile excepté qu'au derrière du dit papier est escrite la confession de foi ou le Symbole avec des nombres a costé de chaque article.

Mais le Sieur Baron du dit lieu affligé et outré de ses blasphèmes, ayant imploré l'aide des Pasteurs susnommés qui firent tout leur possible envers le dit Antoine et le suspendirent de son ministère, le recommandant à la miséricorde de Dieu, finalement lui ayant dit que s'il continuoit à blasphèmer ils le feroient brusler, quoi qu'il eust dit aux dits Sieurs Pasteurs qu'on fit apporter un rechaut plein de feu et qu'il y mettroit la main pour maintenir sa croyance, et qu'ils en fissent autant pour leur Christ, néantmoins il se trouva estonné de ceste menace, et print sa résolution de s'oster de là demandant qu'on le laissast aller, ce qu'ils empeschèrent tant qu'ils peurent, mais estant eschappé de leurs mains, le dit Sieur envoya quatre hommes après lui qui le suivirent allant devant eux à pied et portant ses pentoufles en la main, jusques à ce qu'il fut proche de la Ville[1], et lors l'abandonnèrent, tellement qu'il arriva à la porte environ les 8 à 9 heures du soir tenant divers propos qui estonnèrent fort la garde qui estoit hors la ville ne saschant en quel estat il estoit, si démoniaque ou frénétique, ce qui leur fit donner advis à la garde de la porte qu'un certain homme estoit arrivé qui demandoit d'entrer avec des paroles estranges. Sur quoi l'un des Sénateurs faisant office de sergeant-Major, commanda à la garde de dehors d'avoir soin de lui, qu'il ne se fist aucun mal, à quoi ils obéirent le tenant près du feu avec eux, jusques à ce qu'environ une heure après misnuit il voulut sortir, et se tint sur une pierre prosche le pont de la ville criant, que *le Dieu d'Israel soit besni* et *arrière de moi Satan* et ce à diverses fois. Jusques à ce que le jour estant venu et la porte de la ville ouverte il se fascha au Capitaine et aux soldats, et estant entré dans la Ville il se prosterna à la façon des Juifs et de là alla au logis de l'Escu de Genève, où estoit logé l'Ambassadeur du Serenissime Roi de Suède, disant qu'il vouloit parler à l'Ambassadeur et le saluer de la part du Village, ce qu'oyant les gens du dit Seigneur Ambassadeur et ceux du logis demandèrent que c'est qu'il lui vouloit dire, et trouvèrent bon que le Secrétaire du dit Seigneur fist semblant d'estre l'ambassadeur, auquel il dit quelque chose mais finalement conjecturant que ce n'estoit pas le dit Seigneur, il dit qu'il lui vouloit parler, s'en va à la porte de sa chambre où il heurta fort rudement, ce qui fit que l'ambassadeur ouvrit lui demandant ce qu'il vouloit, et le trouvant esgaré en ses paroles et discours commanda au logis qu'on lui donnast quelque chose. Ce qui fut fait incontinent pas l'hostesse qui le mena vers le feu, lui fit prendre un bouillon, lui prèsenta à manger, tellement qu'il se reprit un peu se plaignant d'estre las et harassé, et demandant d'estre mis au lict, ce qui fut fait aussitost, l'hostesse lui ayant fait bassiner son lict où il fut quelques temps, mais finalement il se leva courant au Rhosne qui est tout

[1] Geneve.

proschè le dit logis pour se précipiter, n'eust esté que les gens du logis et les voisins avec les pages du dit Seigneur coururent après lui, et le ramenèrent au logis où il fut gardé soigneusement, tant que la Compagnie des Pasteurs et Professeurs en ayant eu advis et Messieurs du Conseil pries d'en avoir compassion, le faire oster de là, et recevoir en l'Hospital, deux des Seigneurs Syndiques commandèrent qu'on l'allast prendre, et emporter a l'Hospital pour estre traicté comme forcené et mélancholique. Ce qu'on fit avec beaucoup de peine icelui resistant et ne se voulant laisser emporter, *invoquant le grand Dieu d'Israel et le priant pour la destruction des idoles, au nombre desquelles il mettoit Jésus Christ nostre Seigneur*, tellement qu'il le fallut lier à la chaire, et l'emporter ainsi garrotté à l'Hospital le 11|21 feburier où on le traicte en touste douceur lui tenant toujours quatre hommes pour le soulager et garder de se mesfaire, lui fournissant la nourriture, envoyant le médecin ordinaire de la maison qui lui fit tirer du sang au bras, lui fit appliquer des sangsues, et fit prendre quelques autres médicamens mesme après une consulte de six docteurs médecins, lesquels ont fort bien réussi en sorte que ces manies ont cessé, le corps et l'esprit sont venu en une grande tranquillité. Mais comme avant ce trouble et aliénation d'esprit il avoit premedité ces maudits blasphemes, et s'y estoit fortifié le mesme a continué en sa furie et melancholie continuant ses horribles propos dont on ne feroit pas estat, n'estoit que dans les intervalles dilucides de son mal il en parloit encore disant qu'il n'y avoit qu'un Dieu, tout le reste n'estoit qu'idole, nonobstant la priere et exhortation de divers Pasteurs, contre lesquels il crachoit il s'eslevoit disant qu'on ne le feroit pas taire et crachoit en face des assistants en despit dit il de vostre Maistre, tous imputans cela à la maladie d'esprit et à la melancholie dont on le croyoit détenu, mais la seignée et autres remedes ayant faist leur oppération le lundi suivant estant visité par quelcun des Pasteurs avec un des Senateur exhorté de sentir la main de Dieu et recourir à la grace de celui qu'il avoit blasphémé, il s'escria *le Dieu d'Israel soit besni eternellement, qu'il ne croyoit sinon le grand Dieu d'Israel.* A quoi lui estant objecté qu'il invoquast Jésus Christ le vrai Dieu avec son Père qu'il mist sa bousche sur la poudre comme Job qui ne l'avoit pas blasphemé et maudit comme lui. Il continua en son propos et dit qu'il *ne croyoit sinon le grand Dieu d'Israel*, que ce qu'adore et sert *toute autre gent, idolatres sont. Il dit si ce Christ est Dieu, que toutes les maledictions de la loi et les foudres tombent sur moi, mais s'il ne l'est pas qu'elles tombent sur vous. que ce Christ estoit une idole, et par un blasphème horrible le nomme ce vilain, le diable.*

Dont le dit Pasteur ayant horreur se retira priant Dieu d'avoir pitié de ce misérable, tout effrayé des paroles procédant de ceste bousche infâme avec des gestes et grimaces d'un démoniaque. Tout cela néantmoins estoit attribué à la fureur de la manie et mélancholie. laquelle produit des effects et paroles estranges en divers autres, et

parmi laquelle le diable se mesle souventes fois estant appellée *Balneum diaboli*, afin qu'il se servent de la bousche des hommes pour blasphémer Dieu tellement qu'on continua à le traicter et de nourriture et de medicamens au mieux qui fut possible. Ce qui réussi en sorte que dès le Mardi au soir il commença à reposer estre coy et paisible à manger assez bien, avoir bon poulx, discourir et ratiociner comme un homme sain sans alienation d'esprit mais continuant tousjours en ses maudits blasphèmes, disant que dès huit ans il avoit ceste cognoissance, qu'il ne la pouvoit plus cascher, et qu'il n'y avoit *qu'un seul Dieu, rejettant et refutant tous les passages du Nour. Test. et ne voulant mesme* donner lieu à l'interprétation des passages de l'Anc. Test. qui monstre clairement la vérité des trois Personnes en l'essence de Dieu, de la Personne et office de Jésus Christ. Ce qu'il fit encore plus impudemment le jour suivant, un des Pasteurs avec le Professeur Hebrieu l'estant allé visiter à sa requeste, lui traduisant les passages Hébrieux, le Professeur mesmes lui lisant du Thalmud pour monstrer l'absurdité et l'impiété des Juifs. Ceux là estant retirés, un autre des Pasteurs y vint, et en présence des Medecins et autres personnes communiquant paisiblement avec lui l'exhorta à revenir à soi mesme, et avoir honte du passé ouvrant sa bousche pour glorifier celui qui avoit esté blasphémé, afin que s'il y avoit eu du mal, on l'imputast à la maladie qu'il avoit eu auparavant, et néantmoins qu'il en demandast pardon à Dieu. A quoi tant s'en faut qu'il acquiesçat qu'il dit au contraire qu'il croyoit bien qu'il y avoit eu quelque transport et maladie, de *laquelle il se trouvoit délivré, qu'il se portoit bien excepté qu'il se sentoit un peu faible, mais que quant aux choses qu'il avoit dites, il s'en souvenoit bien et les vouloit maintenir jusques à la mort, et parmi tous les tourments du monde, veu qu'il s'estimeroit heureux de souffrir pour la gloire du grand Dieu d'Israel, et toutesfois qu'il désireroit bien qu'on le laissast aller et qu'il se retireroit en un bois afin de demeurer là et de persévérer en ceste croyance.* Lui estant demandé si à son dernier voyage en Italie il avoit parlé à quelques Rabbi à Venise qui l'eust fortifié en cest opinion, il dit que non et qu'il ne scavoit ce que croyoyent et enseignoyent les Juifs mais qu'il croyoit à la parole de Dieu contenue en l'Anc. Test. Lui estant repliqué qu'il y en avoit un Nouveau de mesme Authorité auquel Dieu nous avoit parlé en ces derniers jours par son fils que c'estoyent les deux cherubins de dessus le Propitiatoire l'Urim et le Bumin [1] du Pectoral les deux mammelles de nostre mère spirituelle qui est l'Église, *il dit qu'il ne croyoit que l'Anc. Testament.* A quoi estant opposé ce passage de Jérémie allégué par l'apostre. Heb. 8. Je traiterai un Nouveau Testament, *Il dit que c'est que Dieu veut renouveller l'alliance que le peuple avoit violé au desert et qu'il le vouloit sanctifier pour observer sa loi, mais qu'il n'est point parlé de Jesus-Christ.* Sur quoi le Pasteur insistant et disant que Jeremie parle des derniers jours, que cela ne pouvoit estre fait sans un Mé-

[1] Toumim.

diateur vrai Dieu, et vrai homme qui accompli ces choses au vrai Israel. Il retourna à son opiniastreté, n'ayant point de raison, et il dit *qu'il n'y avoit qu'un seul Dieu, que Dieu est* simplicissimus, *et que la pluralité de personnes emportoit pluralité de Dieux que la loi dit, Il y a un seul Dieu, et tu n'auras point d'autres Dieux, et choses semblables* que les passages de l'Ancien Testament allegues au Nouveau. estoyent tous falsifiés et détorqués tiré par les cheveux, celui du PS. 8, Hébr. 2. Celui du PS, 89. Hébr. 1. 1-22 Héb. 1. Celui du PS 101. Héb. 1. A quoi estant respondu vivement le Pasteur s'arresta sur un Passage du Ps. 110. disant que la distinction des personnes et l'office de Jesus Christ y est spécifié, il respondit que non, mais que les serviteurs de David l'avoyent fait à l'honneur de David auquel Dieu promettoit de veincre ses ennemis. Sur quoi le Pasteur le prenant à la letre dit que puis qu'il estoit Juif il faloit qu'il se tinst à la letre, que le tistre estoit PSeaumes de David, que les Pharisiens l'avoyent entendu du Messias et qu'il estoit pire qu'eux. Il persista en sa malice et un des assistans ayant dit qu'en ce mesme PS. est dit tu seras mon sacrificateur selon l'ordre de Melchisedec, Ce qui ne pourroit estre dit de David qui ne fust jamais sacrificateur, par une malice et cavillation estranges, il dit que si, et que *David avoit distribué du pain et du vin au peuple,* 1. chroniq. 16. Ce qui n'a point esté une action de sacrificateur mais une liberalité royale. De là il continua à eluder les autres passages prouvans la S^te^ Trinité. *Celui de Genèse 19.* que *l'Eternel pleut feu et soulphre, de par l'Eternel, disant que c'etoit de par soi mesme* comme il est *dit que Pharao chassa Moyse de devant Pharao.* Du passage *du 7. Esaie que cela s'entend non d'une vierge qui deust concevoir sans cognoissance d'hommes, mais de la femme du prophète qui lui devoit enfanter deux enfants, donc Esa dit me voici et les enfans que tu m'as donnés.* A quoi lui fut respondu qu'il est parlé de double signe, l'un des enfans d'Esa, L'autre d'un Fils de la Vierge nommé Immanuel, Il persista et dit qu'il n'estoit parlé que d'un enfan desjà né — Sur le passage Esa. 9. où il dit que l'enfan sera appelé le Dieu Fort, il dit que le mesme dit du Prince en Ezechiel sans spécifier le lieu. Il en dit de mesme de tous les autres passages, du PS. 45. O Dieu ton Dieu t'a oinct, et du Testament de Jacob, Gen. 49. et de là vint à se moquer des deux passages de Matthieu 2 : Il sera appelé Nazarien et j'ai appelé mon fils d'Egypte comme aussi de celui de Zacharie où le nom de Jeremie est mis, *disans que cela ne s'entend pas du Messias mais d'un meschant Pasteur que Dieu vouloit punir.* A quoi ayant esté respondu pertinement il ne laissa point de continuer en sa rebellion, et a perseveré en cela jusques à maintenant, nonobstant que par commandement de la Comp. des Pasteurs le Lundi 20 féburier les deux Professeurs en Théologie et un des Pasteurs s'estans transportés là l'ayant adjurer de donner gloire à Dieu seul Père Fils et S^t^-Esprit et à ce mesme Fils Immanuel, lui ayent leu les passages Hebrieux et monstré le vrai sens d'iceux, celui d'Esa. 9 et 53. de Zach. 13. où il est parlé d'un bon Pasteur frappé, Celui de Dan. 9, celui du

PS. 2 et PS. 22. à quoi il a répliqué malicieusement et diaboliquement *qu'il ne croyoit qu'au Dieu d'Israel et ne recognoissoit point d'autre*, qu'il est dit, non *subibis deos alienos* que le second Pseaume *ne parle que de David*, le *passage d'Esa 55. ne parle que du peuple et non du Messias que cest Immanuel et Dieu* Fort promis par Esaie. c'est Josias, que s'il est dit qu'il a mis son ame à la mort il est aussi dit par Debora, Nephtali a exposé son ame à la mort, que le passage du PS. 22 : Ils m'ont percé mes pieds et mes mains s'entend des afflictions de David et non du Messias, que s'il est Dieu c'est une absurdité de dire que Dieu delaisse Dieu, que s'il est dit Ils verrons celui qu'ils ont percé, c'est celui qu'ils ont offensé assavoir Dieu, et qu'au reste tous les passages de l'Ancien Testament allegues au Nouveau estoyent forcés tirés par les cheveux et crioyent tous misericorde. Le tout après que sur l'exhortation sérieuse à lui faite par M. Diodati pendant laquelle on lui voyoit trembler les jambes quoi que dans le lict, finalement il dit qu'il estoit en une extrême angoisse. que des sa jeunesse il avoit tasché de servir Dieu dès qu'il avoit eu l'aâge de discretion, qu'estant en la Papauté, et depuis il avoit eu des scrupules touchant la Trinité, que lui ayant esté donné un Nouv. Testament, il avoit trouvé qu'elle estoit bien prouvée par le Nouveau, mais que ces scrupules lui estans revenus il ne trouvoit point que ce dogme fust prouvé par une autre Escriture qui estoit l'Anc. Test. et qu'il trouvoit tout le contraire, veu qu'il est dit qu'il n'y a qu'un Dieu, et ne peut croire ni comprendre que cela puisse subsister avec la Trinité. En quoi les dits Professeurs et Pasteurs voyant une humeur maligne et inveterée une pertinacité en son erreur, ils prirent occasion de l'adjourner devant le throne de ce grand juge qu'il blasphemoit malicieusement lui alleguans avec larmes les passages plus expres capables d'esbranler et de faire trembler les puissances infernales, dont il ne fut point esmeu, mais dit que toutes leurs menaces ne l'espouvanteroyent point, et qu'il estoit resolu de mourir martyr, que Dieu le fortifieroit, lui feroit grace pour l'amour de son nom, sans vouloir avouer ni confesser en quelques façons que ce soit Jesus Christ nostre Seigneur. quoi voyans les dits Pasteurs se retirerent.

Les mesmes exhortations et adjurations lui ayant esté faites par divers autres Pasteurs et plusieurs des Seigneurs du Conseil et autres des plus notables de la Ville sans aucun fruict, sinon qu'il ne proféroit pas les blasphemes en termes expres contre la sacrée personne de Jesus Christ, mais bien disoit il ne se retracter point, au contraire vouloir maintenir ce qu'il avoit dit sans donner aucune gloire à Jesus Christ et pour preuve de son impieté ne vouleu donner aucun lieu aux passages du Nouv. Testam. ni à la vérité et vrai sens des passages de l'Anc. Testam. finalement les Pasteurs et Professeurs voyans que nonobstant l'advis des Medecins fait en consulte, s'il y avoit eu quelques melancholie et manie c'estoit après que non seulement il avoit couvé ceste impieté, mais qu'il avoit tasché d'en jetter des semences en ses predications, tellement que c'estoit

plus tost un indice du jugement de Dieu. que non par une maladie naturelle, et que des qu'il avoit esté tranquille et hors de toutes apparences de fureur et alienation d'esprit il avoit perseveré en son impieté s'efforcans de prouver ses blasphemes, et ainsi que des longtemps il avoit couvé et premedité ceste malice en son cœur, qu'outre les parjures contre son Bapteme, et celui qu'il avoit commis contre le serment par lui presté estant receu au S^t^ Ministère, Il maintenoit une heresie et blaspheme directement contre la S^te^ Trinité, et contre la personne sacrée de Jesus Christ comettant un crime de Leze Majesté divine au Premier chef, il estoit en un sentiment pire que les Antitrinitaires, que les Turcs voire que les Juifs mesmes disant que plusieurs pseaumes et oracles que les Juifs disent estre du Messias, toutesfois n'appartiennent pas au Messias, que c'est un exemple horrible et inoui qu'un homme ayant ceste pensée et impression se soit malicieusement presenté pour estre receu au S^t^ Ministere pour prescher l'Evangile et administrer les S^ts^ Sacrements, que veu sa rébellion il y avoit apparence qu'il avoit esteint et outragé l'esprit de grace, les Pasteurs dis-je voyans ces choses après avoir invoqué le nom de Dieu prirent conclusion d'en donner leur advis au Magistrat leur remonstrant que la douceur dont on avoit usé envers lui ne servoit de rien, les remonstrances et adjurations y avoyent esté inutiles, et qu'il y alloit trop avant de la gloire de Dieu, que qui n'aime le Seigneur Jesus doit estre anatheme. Pourtant qu'il leur pleust peser meurement ces choses, et voir si la rigueur et severité, n'y seroit point plus à propos, tant pour essayer de ramener ce pescheur, si possible est, que pour oster le scandale, et ainsi qu'il seroit bon de l'oster de l'Hospital où il estoit bien traicté, et où trop de gens alloyent pour estre tesmoins de ses blasphemes et le mettre en prison en chambre close.

Ce qui ayant esté représenté dignement par le Moderateur, et le Magistrat ayant acquiescé à cet advis, ne désirant pas toutesfois qu'on escrive encor dehors en diverses Eglises, il fut osté de l'Hospital le 25 feburier et porté aux prisons entre six et sept heures du soir, n'ayant pu ou voulu cheminer.

Ayant esté quelque temps en prison, bien nourri et medicamenté avec deux gardes près de lui continuant en son opiniastreté. finalement il fut visité par deux divers Sabmedis de deux Pasteurs et sur sepmaine de quelques autres l'exhortant à son devoir et offrant de satisfaire à ses doutes ausquels il ne donna aucun contentement se roidissant en son mal, jusqu'à ce que le Sabmedi 12 Mars on prit un escrit qu'il avoit fait de sa confession, lequel il tenoit caché derrière son chevet, dont il le laissa prendre ayant entendu que c'estoit par authorité du Magistrat. Le dit Escrit contenoit douze articles. le 1^er^ de l'unité de l'essence sans aucune distinction de personnes. 2. du moyen d'estre justifié par la seule observation de la loi. 3. que la circoncision doit être en usage jusques à la fin du monde. 4. que le propre jour du sabbat doit estre observé. 5. la distinction des viandes

mondes et immondes. 6. le bastiment du Temple de Jérusalem 7. la restauration des sacrifices. 8. du Messias qui doit venir et ne doit estre qu'homme. 9. qu'il n'y a point de peché originel. 10. qu'il n'y a point de predestination, mais un franc arbitre et qu'un vrai juste peut deschoir tout a fait. 11. qu'il n'y a point de satisfaction pour nous, mais qu'un chacun doit satisfaire pour soi. 12. que le Nouv. Testam. ne s'accorde ni avec soi, ni avec l'Ancien. lesquelles propositions il s'efforceroit de prouver au dit escrit par l'Ancien testament et la raison, refutant les objections des chrestiens. Mais n'ayant mis ses preuves prétendues que jusques au 8e article, Il présenta une requeste au Magistrat le lundi matin 13 Mars dressée du jour precedent aux fins qu'on lui rendit son escrit qui estoit imparfaict disoit il pour le corriger et achever. Le soir auparavant on lui rendit son escrit par advis de la Compagnie des Pasteurs, auquel il continua d'adjouster les preuves de son impieté, eludant les preuves des Chrestiens s'estendant sur tout en contradictions prétendues du Nouv. Testament. avec l'Ancien. et avec soi mesme, continuant par une exposition impie et extravageante du 53 chap. d'Esaie. et par une imprecation de malédiction à qui croiroit le contraire à qui crieroit blasphème contre lui. Ceste addition assez longue ayant esté faite des le dimanche au soir, jusques au Mardi matin, il se ressentit frappé en son esprit, tellement que le Mardi on le vit troublé, et la frenesie revint, ayant les yeux esgarez, ne recognoissant pas bien les personnes sur tout deux Pasteurs, dont l'un lui avoit porté la Bible Hébraique qu'il avoit demandé, et l'autre estoit survenu pour tascher ensemble a le ramener. Mais le voyans en cest estat on se contenta d'une simple exhortation à recognoistre et invoquer le vrai Dieu d'Israel tel qu'il s'estoit revelé en sa parole, donner gloire à celui qu'il avoit blasphemé, à quoi il respondit, qu'il n'avoit point blasphemé et ne le croyoit point ; qu'il invoquoit le grand Dieu d'Israel, mais que quant à Jesus Christ crucifié il ne l'invoqueroit ni recognoistroit jamais, et se tournoit despitant et murmurant par la chambre plus tost mille morts, hochant la teste. Ce qu'oyans les dits Pasteurs et lui denoncant le jugement de Dieu s'il ne se repentoit se retirerent, Après cela il continua en ses esgarements le reste du jour et la nuit suivante, jusqu'au lendemain auquel il revint à sa première fureur vomissant et proferant des blasphèmes horribles contre nostre Sauveur. Ce que quelques-uns imputoient au trouble du cerveau revenant au renouvellement de la lune, et à la suite de sa mélancholie, mais d'autres l'attribuoyent à un jugement signalé de Dieu, veu que comme au commencement Dieu l'avoit frappé quand il prescha que le PS. 2 n'appartient qu'à David non à Jesus Christ. où qu'il n'appartenoit à David mais que par figure on l'attribuoit à Jesus Christ. Aussi ayant voulu prouver ses blasphemes par l'Escriture et combattre la dignité du Seigneur Jesus beni eternellement et la verité du Nouv. Testament. il estoit dereschef frappé de ce mesme doigt de Dieu abandonné et livré à l'esprit de blaspheme.

En ce temps fut trouvé une requeste en sa pochette adressée à la Seigneurie protestant de la verité de sa creance, rendant raison de ce qu'il avoit pris le Ministère, et conjurant qu'on ne mist point de sang innocent sur la Ville en le faisant mourir. outre diverses autres raisons, et surtout que selon la creance et les loix de la Ville et de la religion Chrestienne il croyait qu'ils estoyent obligez à le faire mourir. Mais qu'ils pensassent bien à ce qu'ils feroyent de peur d'attirer malediction sur eux, et leurs enfans, veu que s'il avoit pris le Ministère ayant ceste croyance on ne lui pouvoit imputer à crime 1° parce qu'à Venise il s'estoit adressé aux Juifs qui ne l'avoyent voulu recevoir, mais lui avoyent dit qu'il pouvoit vivre parmi les Chrestiens gardant sa croyance. 2° que ce qu'il en avoit fait estoit pour se tenir à part, et se marier, mais au reste qu'il avoit esté amené en leur Ville par un certain transport, quel est ce transport. Dieu le scait, et ainsi qu'ayant esté amené comme miraculeusement en Ville, ils s'avoyent bien à penser comment ils y procederoyent.

Ceste requeste veue par le Magistrat on sursoya de penser à son affaire, le voyant troublé et aliéné d'esprit jusqu'au Vendredi 15 de Mars, auquel la Comp. des Pasteurs assemblée, et entendant qu'il avoit quelques intervalles, donna charge à 4 deputez du corps de le voir lors qu'on le trouveroit en estat, lui representer ses blasphemes proferés de bouche et par escrit, et faire quelques briesve et solide response à ceste impie confession qu'il avoit dressée, pour scavoir de lui s'il vouloit persister en son impieté. Mais avant que cela fut fait, l'un des Pasteurs qui à son tour va aux prisons faire une exhortation aux prisonniers l'estant allé trouvé en sa chambre, le Sabmedi 17 auquel comme jour de sabbat ancien l'on a remarqué qu'il se tient dans le lict, ne voulant violer le sabbat, et qu'il est beaucoup plus opiniastre, ledit Antoine lui dit d'abord, es tu un diable, ou un homme mortel, le Pasteur lui ayant respondu qu'il n'estoit point un diable, mais un homme mortel serviteur de Dieu qui le venoit exhorter et adjurer de s'amender et croire à l'évangile, à défaut de quoi il devoit attendre le jugement de Dieu qui avoit desjà paru sur lui, et qu'il pensast à la fin de Judas, d'Arrius et de Julian l'apostat au lieu de donner lieu à ces sérieuses remonstrances. il se remit à cracher et faire des contenances de furieux et enragé, ce qu'il continua jusques au lendemain dimanche, auquel le Medecin l'estant venu trouver, il le trouva comme en une espece de desespoir, disant qu'il avoit fait et dit des choses horribles, qu'il s'estonnoit comme on ne l'avoit assommé, qu'il avoit peché contre le S[t] Esprit, qu'il vaudroit mieux pour lui qu'on le fist mourrir, parce que si on le relaschait il craignoit que le Diable ne l'emportast en corps et en ame, qu'il avoit esté mis en la puissance des demons, et autres paroles horribles, ausquelles le medecin ayant pertinemment respondu en l'exhortant à prendre courage se retira.

Mais apres midi se trouvant en mesmes frayeurs, il demanda qu'on lui fist venir un Ministre, ce qui fut fait, auquel il dit, qu'il estoit en

grand peine, qu'il scavoit bien, avoir dit et escrits choses horribles contre Dieu, mais qu'il prioit qu'on intercedast pour lui envers Messeigneurs qu'il vouloit rétracter tout ce qu'il avoit dit et escrit, signer nostre confession et croyance, mais apres qu'on lui auroit donné sauf conduit et qu'il seroit hors des prisons. sur quoi le Ministre l'ayant exhorté de faire sur tout sa paix avec Dieu et recognoistre Jesus Christ. il dit le vouloir faire soubs ces conditions. Et estant visité au soir par deux autres Pasteurs lui représentans ses fautes passées, l'adjurant de le recognoistre envers Dieu pour essayer s'il y auroit quelque voye à grace, et si Dieu voudroit faire ses merveilles l'arrachant de la puissance de Satan où il estoit tombé si avant, pourtant qu'il donnast gloire à Dieu, il dit qu'il vouloit donner gloire au grand Dieu d'Israel et lui estant repliqué que c'estoit bien fait qu'il n'y en a aucun autre, mais qu'il le faloit recognoistre tel qu'il s'est manifesté, Pere, Fils et S[t] Esprit, il le faloit adorer en son Fils par lequel il s'est donné à recognoistre. Il dit s'il est vrai Dieu avec le Père je le veux adorer. Lui estant respondu qu'il ne faloit point parler ainsi puis qu'en effect il estoit vrai Dieu, il dit qu'il l'adoroit, qu'il vouloit retracter ce qu'il avoit dit et escrit mais qu'on priast pour lui envers Messeigneurs. Sur quoi les dits Pasteurs lui ayant dit que c'estoit peut estre par hypocrisie par crainte de la mort, qu'il estoit en fiel tres amer, et en liens d'iniquité, et pourtant qu'il fist paroistre que sa repentance estoit sérieuse par une vraye et franche confession par tesmoignages extérieurs, Il dit qu'il le feroit, ce que toutesfois on n'a point apperceu veu qu'il a continue en ses blasphemes en l'absence des Pasteurs, et en présence de ses gardes. qui le tenoyent lié au lict, de peur qu'il ne se mesfist, dont estant despité il les nommoit diables, disoit qu'il voudroit estre libre et avoir un cousteau pour s'en donner dans le cœur, et qu'il les estrangleroit, mesme la nuict de Mercredi ayant esté lié plus legerement, il se deslia les mains, et tint ses maillots cachez en sa main. Ce que les gardes ayant aperceu et lui demandans pourquoi il avoit fait cela, il leur respondit qu'il estoit en train de se deslier du tout pour les estrangler puis après. Avant cela qu'en ses prieres il ne priast autre que le grand Dieu d'Israel sans faire aucune mention de nostre Seigneur Jesus Christ. ne lui demandant pardon, et ne tesmoignant aucun regret du passé, ayant demandé au Geolier si on le laisseroit tousjours là, et s'il ne sortiroit jamais, le geolier lui ayant respondu que cela ne pouvoit estre jusques à ce qu'il recognu son sauveur et donner gloire à Jesus Christ., apres quoi Messeigneurs auroyent pitié de lui, et les Pasteurs intercederoyent pour lui, finalement il demanda du papier où il escrivit qu'il croyoit la S[te] Trinité et que Jesus Christ estoit le Fils de Dieu, le vrai Sauveur et Rédempteur du monde, Ce que toutesfois il ne signa point disant ne le vouloir faire jusques à ce qu'il fust hors de prison. Cela donnoit quelque esperance de conversion n'eust esté qu'en ses prières et propos il ne faisoit aucune mention de Jesus Christ ne tesmoignoit aucun regret

de son impieté passée, mais bien dit il au medecin le Mardi precedent, qu'on l'avoit abusé lui promestant que pourveu qu'il promist de retracter ce qu'il avoit dit et escrit et en dresser une confession, il sortiroit de prison, Cependant il n'en voyoit aucun effect, mais qu'au reste il ne l'avoit point signé, et que le diable l'avoit escrit, Il estoit toujours en sa croyance premiére, et que mille morts ne la lui arracheroyent jamais du cœur, et autres semblables paroles, confermées parce que jamais en présence de ses gardes il ne prioit Jesus Christ, ni Dieu par Jesus Christ. mais seulement le grand Dieu d'Israël, et la mesmes nuict du Mardi les gardiens l'ayant exhorté de prier et invoquer le Seigneur Jesus, il dit, *Ce diable* et autres tels termes, il repeta dereschef ses blasphemes, ainsi que les gardes et le portier le dirent le lendemain à deux Pasteurs qui le visiterent, lesquels l'ayant trouvé comme endormi, et lui demandans s'il dormoit il dit que non, et qu'il les recognoissoit bien tous deux les nommant par leur nom, et disant qu'il croyoit qu'ils ne luy vouloit point de mal. Estant interrogué en quel estat il estoit, et s'il persistoit en ce qu'il avoit dit le dimanche précédent, il dit qu'oui, Puis dit-il que vous m'asseurez qu'il y a une Trinité, et que Jesus Christ est le Fils de Dieu, je le croy et veux retracter ce que j'ai dit et escrit. Lui estant respondu que c'estoit parler bien froidement, qu'il y avoit apparence que ce fust par hypocrisie et par crainte des hommes, qu'il avoit blasphemé si avant, s'estoit preparé à cela de longtemps s'y estoit affermi, qu'il estoit bien à craindre qu'il ne fust venu bien pres du peché irremissible. que Dieu seul et sa conscience le scavoit. Il respondit sans larmes, sans esmotions qu'il n'y a si grand peché que la misericorde de Dieu ne soit plus grande, et lui estant monstrées les absurdités de ses paroles et escrits dit que ce n'estoit pas lui, que c'estoit le mal qui le lui avoit fait dire, qu'il vouloit tout retracter acquiesçant à tout ce qu'on lui disoit, et ne se justifiant que bien légèrement, et lui estant dit qu'on ne voyoit rien de sincère en sa procedure, que la mesme nuict il avoit blasphemé et jamais invoqué Jesus Christ. que ce n'estoit qu'hypocrisie, qu'il n'y avoit ni larmes, ni regret ni soupirs, ni confession de son peché, Il avoua de n'avoir point invoqué Jesus Christ., ni Dieu par Jesus Christ. mais dit froidement qu'il le vouloit faire ce apres, puis qu'on l'asseuroit qu'il estoit le vrai Dieu, que de vrai il ne jettoit pas des larmes, mais c'est qu'il n'estoit pas accoustumé à pleurer, à quoi les gardes s'opposèrent disans que la mesme nuict priant le grand Dieu d'Israel il jettoit des larmes en abondance, toutesfois il persista en ses protestations, qu'il les disoit de bon cœur, sans toutesfois tesmoigner aucune esmotion, se compleignant seulement de la violence des gardes qui le tenoyent lié si estroitement monstrant les blesseures que lui avoyent fait les manottes, et disant que c'estoit à ses gardes qui la traictoyent si rudement, qu'il avoit dit, ce diable, et que s'il avoit escrit diverses choses avant sa maladie, c'est qu'il étudioit, travailloit à voir les objections des Juifs, et avoit trouvé des contradic-

tions au Nouveau Testament tant avec le Viel, qu'avec soi mesme, qui l'avoyent mis en grand scrupule, mais qu'il acquiesçoit à nos responses, l'un desdits Pasteurs lui ayant dit que s'il se faut arrester à ces apparences de contradictions il y en a autant au Viel qu'au Nouveau. es livres des Rois et Chroniques. et pourtant qu'il ne faut conclurre qu'il se contredisent à soi mesme, non plus aussi le Nouveau Testament. mais qu'il faut recercher la verité, que si es passages du Messias il y a diverses circonstances qui semblent ne lui appartenir, il faut distinguer ce qui appartient à la figure et au type de ce qui appartient à la verité : mais qu'au 2 Pseaume toutes les circonstances appartenoyent à Jesus Christ, veu que David, n'avoit point esté oinct en Sion, mais en Hebron, où il a esté oinct par ceux de Juda et d'Israel en diverses fois et Salomon en Guibon tellement que cela n'appartient qu'à un seul Jesus Christ. dont il est dit Je t'ai engendré, et après Baisez le Fils, Bienheureux qui se confie en lui, à quoi il repliqua encore que ce בר « en lui » se pourroit rapporter à Jesoua, et non à ce Fils, néant moins qu'il le croyoit et acquiesçoit à ce qu'on lui disoit.

En quoi il fit semblant de persister jusques à ce que voyant que sa feintise et dissimulation ne servoit point à sa libération il prit résolution sur la fin de Mars de se descouvrir tout à fait et désadvouer la retractation de ses erreurs. Car la Compagnie des Pasteurs ayant donné charge à quatre députés de le visiter pour sonder ce qu'il avoit dans l'ame, le Magistrat le désirant à cause de la grande despense qu'il faisoit en prisons estant bien nourri, et ayant tousjours deux gardes à grands frais pres de lui, et à cause du grand scandale que cest homme avoit donné, d'en faire quelque résolution finale.

Après avoir oui les Pasteurs, cela n'ayant pas esté fait à l'occasion de la sepmaine avant Pasques en laquelle les Pasteurs sont occupés extraordinairement, le 31 Mars finalement il fut visité par le Ministre allant à son tour aux Prisons lequel le conjurast d'ouvrir son cœur et continuer en l'estat auquel il avoit esté de renoncer ses erreurs pourveu que le tout fut fait sincerement. il respliqua que si on lui monstroit que Jesus Christ fut vrai Dieu qu'il le feroit, et lui estant dit qu'il ne faloit point dire, si, mais parler franchement, veu que tel desguisement ne lui serviroit ni devant Dieu, ni devant les hommes — pourtant qu'il priast Dieu ardemment de le deslier des liens de Satan, Il dit qu'il prieroit tous jours le grand Dieu qu'il lui fist misericorde. Et lui estant dit pour l'amour de qui — il respondit pour l'amour de qui il veut estre prié, finalement pressé s'il ne recognoissoit pas Jésus Christ vrai Dieu, il dit, Non, parlant soubs la couverture du lict, dont estant repris il dit qu'il n'avoit pas dit, Non, mais demandoit tousjours qu'on lui montrast que cela estoit vrai, et alors il le croiroit, sur quoi lui estant dit qu'à lui qui estoit Chrestien et avoit cogneu la vérité on ne s'asubjectiroit pas à monstrer que le soleil est le soleil, que le Nouveau Testament estoit vrai estant chose assez prouvée, Enfin estant interrogué s'il n'avoit plus escrit un billet de confession

que Jesus Christ est vrai Dieu et sauveur du monde, Qu'il y a trois personnes et une seule essence pourquoi il le retractoit, Il dit qu'il ne scavoit ce qu'il en avoit escrit que s'il avoit escrit quelque chose c'estoit par crainte de la mort, et au reste enquis s'il voudroit bien soustenir et signer les articles de sa maudite confession, Il dit pourquoi non, s'ils sont vrais, et si on ne me monstre du contraire, Mesmes le jour suivant il dit au sieur Procureur general que quand on lui monstreroit Jesus Christ estre vrai Dieu, aussi vrai que le jour luit, il ne le croiroit point, endureroit plus tost mille morts. Dieu donc descouvrant l'hypocrisie de ce monstre, cela fist que les Pasteurs députez prindrent résolution de lui parler serieusement, et le conjurer une bonne fois de donner gloire à Dieu et ainsi se trouverent es prisons le 8e Apuril, ou après avoir faît venir ledit Antoine, et lui avoir representé le miserable estat où il estoit, et qu'il estoit necessaire de commencer par la priere, lui demandant s'il ne vouloit pas bien prier Dieu avec eux, Il dit qu'il invoqueroit toujours le grand Dieu, et sembla donner assentiment. Il vouloit prier Dieu avec eux, toutesfois se mit à genoux avec difficultés, et baissa la teste contre terre à la Judaique, s'y tint coy pendant la priere qui fut faite par l'un desdits Pasteurs et jusques au récit de l'Oraison Dominicale où il desista de sa prostration et inclination comme la desadvouant, la priere estant finie et les Pasteurs levez, il demeura tousjours à genoux priant jusqu'à ce qu'on lui commanda de se lever ce qu'il fit ayant fait le mesme geste d'adoration judaique comme dessus.

Après quoi Mr Diodati chef de la députation lui representant le misérable estat où il avoit esté et combien d'occasion il avoit de penser à soi, veu les blasphèmes par lui proferés en sa manie, et depuis qu'il avoit esté remis, veu le trouble et confusion d'esprit que Dieu lui avoit envoyé, Pourtant doit il penser que cela venoit, si de Dieu, ou de l'Esprit malin, au lieu de respondre à cela il pria qu'il lui fust permis de prier Dieu pour soi en particulier. — Et lui estant demandé s'il n'avoit pas prié Dieu avec lesdits Pasteurs, a reiteré ladite demande, de laquelle estant esconduit et lui estant dit qu'il estoit à craindre que sa prière ne tournast en pèché, veu les gestes et singeries qu'on lui voyoit faire, neantmoins il respondit s'il y avoit du mal à prier Dieu, et baissant la teste contre terre dit qu'il invoquoit de tout son cœur le grand Dieu d'Israel qui a fait les cieux et la terre. Et exhorté de bien prendre garde à soi et au jugement de Dieu qui est sur lui, et qu'il estoit à craindre que la gueule du puits ne fust fermée sur lui, pourtant qu'il donnast gloire à Dieu resjouist les entrailles des Pasteurs et de toute l'Eglise grandement scandalisée de ses deportemens passez mais aussi affligée et ayant pitié de lui, Que donc il dit clairement en quel estat il se trouvoit, si troublé d'esprit et tourmenté comme il avoit esté auparavant, Il respondit que non, qu'il estoit à soi bien disposé prest à mourir pour le salut de son âme. Interrogé s'il ne recognoit pas d'avoir esté possédé et pre-

venu par l'artifice du malin esprit duquel il y a bien apparence que ce fust l'esprit de Saul auquel il avoit esté livré, le bon Esprit s'estant retiré, n'y ayant en cela aucune trace ni ressemblance de l'Esprit par lequel ont esté poussez et incités les S^ts^ prophètes soubs l'Ancien Testament : A respondu là dessus que ci devant il avoit demeuré chez une femme à Divonne, et qu'estant là dedans il se mit à chanter le Pseaume 74. D'où vient Seigneur que tu. et priant Dieu ardemment qu'il voulust restaurer son peuple d'Israel fust ce à la damnation de son âme, alors un esprit le saisit qui le fit tomber par terre, et le fit aller à quatre tout au tour de la chambre.

Sur quoi lui estant demandé s'il recognoit cest Esprit pour bon, où mauvais esprit, Il dit qu'il ne scavoit, mais qu'il recognoissoit bien un jugement de Dieu sur lui pour tant de pechez commis, mais qu'il lui demande pardon de tout son cœur, le prie qu'il l'illumine s'il n'estoit pas au droit chemin, le confirme s'il y est. Sur cela on prit occasion de l'exhorter à prier et recognoistre le peché pour lequel Dieu lui avoit envoyé ce jugement, à quoi il respondit qu'il croit que le peché qu'il a commis c'est de ne s'estre pas retiré du milieu de nous, et ne s'estre pas allé tenir en un désert, veu qu'il y avoit longtemps qu'il avoit esté en scrupule et avoit esté travaillé, mais qu'il avoit trouvé qu'il y avoit qu'un seul Dieu, qu'il avoit estudié à scavoir la voye du Salut pour s'y confermer et servir Dieu en pureté de conscience. Lesdits Pasteurs députés voyant ses obliguitez et tergiversations dirent qu'il y avoit bien apparence qu'ayant arraché Jesus Christ de sa pensée par une affectation volontaire il avoit chanté ce Pseaume. et que par un jugement de Dieu le malin esprit l'avoit saisi et pourtant afin d'avoir response claire lui dirent que puis qu'il croyoit estre bien disposé, et non troublé en son esprit, ils desiroyent qu'il respondit sur les questions qui lui seroyent proposées. Puis que premierement il avoit blasphemé horriblement Jesus Christ, avoit dressé des articles de sa damnable confession et croyance, avoit resisté à toute verité, et depuis avoit fait semblant de se retracter, tellement qu'on ne scavoit en quel estat il estoit.

1° Il lui fut donc demandé, voulez vous souscrire à l'Evangile lequel a esté révelé par Jesus Christ, par les S^ts^ Apostres si puissamment, si dignement et majestueusement.

Il respondit qu'il souscrira à ce qui est veritable.

2° Tenez vous donc l'Evangile pour une fiction et invention humaine un conte à plaisir et à dessein. Il répondit. Je ne sçai.

3. Voulez vous renoncer à la révélation de l'Evangile, il respondit en souspirant qu'il scavoit que la mort lui estoit apprestée, Je veux souscrire et me tenir aux articles que j'ai baillez, et estant pressé finalement, dit je ne croi point à l'Evangile, ni que ce soit la doctrine de Dieu.

4^e^ Croyez-vous au Fils de Dieu. Rep, Je croi qu'il y a un seul Dieu.

5. Croyez vous à Jesus Christ. Rep. Non.

6. Croyez vous qu'il y a un S^t^ Esprit en l'Essence de Dieu, et l'en-

voi de cest esprit au cœur des hommes. R. Je croi que Dieu est Esprit, et l'Esprit de Dieu est Dieu. J'ai eu dit il, de bons mouvemens, je ne scai d'où cela venoit sinon de Dieu, car je ne croi qu'un seul Dieu, sans division ni distinction.

7. Ne sentiez vous pas auparavant plus de paix en vostre ame croyant à l'Evangile que maintenant. R. Je me sentois plus porté au péché qu'à present.

8. Voulez vous donc renoncer à la marque sacrée de Baptesme que vous avez receu. R. Oui je renonce mon baptesme.

Sur quoi estant conjuré de penser comment il pourroit comparoistre devant Dieu chargé de tant d'anathemes et crimes. Il respondit par la miséricorde de Dieu.

9. Navez vous pas escrit un billet, Je croi que Jesus est le Christ, le Fils de Dieu, le Sauveur du Monde ? etc. R. Je ne scai, et finalement l'advoua, mais on me l'a arraché et extorqué, dit-il, c'estoit par crainte de la mort, C'est que les gardes me tourmentoyent.

Et lui estant objecté que quelques jours auparavant il avoit renoncé ses erreurs et protesté aux sieurs Chabrei et Spanh[eim] qu'il acquiescoit à tout, qu'il detestoit ses blasphemes, qu'il se vouloit ranger à son devoir. Il dit qu'il avoit eu de grandes tentations, et en frayeur de la mort et du supplice, mais qu'il estoit en sa première résolution, et vouloit se tenir à ses articles.

Puis estant objecté que par une maudite obstination il avoit dit que quand on lui monstreroit Jesus Christ estre vrai Dieu, il ne le croiroit pas, il nia l'avoir dit, finalement lui estant soustenu il advoua disant qu'il estoit ferme en sa croyance, et qu'on ne la lui arracheroit pas du cœur. Toutesfois lui estant leue une letre de sieur Ferri[1], dont il desiroit n'ouir la lecture, il fut grandement esmeu, et jetta des larmes disant toutesfois qu'il ne pouvoit rien changer à sa résolution.

Après cela lesdits Pasteurs se retirèrent, et le lendemain ayant fait rapport à leur Assemblée des responses faites par ledit Antoine fut resolu de scavoir du Magistrat quel ordre il desireroit qu'on tinst au jugement de cest affaire, s'il agreoit plus qu'on lui portast l'advis des Pasteurs par quelques députez du corps, ou tout le Corps de la Compagnie en opinast devant eux. Ce qui estant représenté au Magistrat et les réponses abominables de ce meschant, leur estant aussi présentées les letres des sieurs du Moulin, Ferri, et Mestrazat Pasteurs en France, touschant ledit Antoine, lesdits Seigneurs du Conseil ayans appelé les deputez, leur dirent qu'ils desiroyent qu'on visitast encor quelques jours ledit Antoine, soit tous les députez ensemble, soit separement selon leurs commodités pour tascher de le ramener, mais qu'on ne permist point l'abord et approche à autres personnes qu'aux Pasteurs, et qu'au reste ils attendoyent que tout le Corps des Pasteurs se trouvast devant eux le Lundi suivant 9e Apuril

[1] Son ancien maître.

pour conferer ensemble de l'ordre qu'il faudroit tenir en cest affaire.

La Compagnie sachant l'intention de Messeigneurs, assemblée à l'ordinaire le 6 Apuril, trouva bon de faire une preconsultation de cest affaire non pour estre tous de mesme advis, chascun estant en sa liberté, mais pour s'entr'ouir et aider mutuellement en cest affaire. Tous à la verité jugeans ces blasphemes horribles et insupportables, dignes de mort, crimes de Leze Majesté divine au premier chef, et au plus haut poinct de la Religion, mais les uns estimans que cela doit avoir lieu en une personne qui est bien à soy, non prevenue de manie, fureur et trouble d'Esprit, que si bien les choses sont horribles tant à qu'il n'estoit ni Manicheen, Arrien, ni Circoncellion (?) ains qu'il s'estoit jette au Judaisme qui blaspheme à la verité Jesus Christ, mais qui est une profession tolerée au milieu de la Chrestienté, que le grand Mal estoit qu'il avoit pris le ministère : mais que hors cela tout ce qu'on pouvoit faire estoit de le flestrir, le déposer et exhantorer du ministère, le bannir et chasser au loin, les autres jugeans qu'il suffiroit de la supreme excommunication de l'Eglise. Les autres que ces blasphemes et ce crime estoit digne de mort, mais que ceste manie froide rendoit l'affaire suspect et que la severité d'un supplice apporteroit plus de mal que de bien, soit que cest homme estant tranquille d'Esprit persistast en ces opinions et blasphemes invoquant le grand Dieu d'Israel, ce qui pourroit donner d'estranges impressions au peuple, soit que sa manie et phrenesie le saisit allant au supplice, qui seroit une chose absurde de voir supplicier un homme hors du sens, toutesfois qu'il ne le faloit point relascher, ains le tenir en prison estroite quelque temps, le faire travailler de ses mains afin de voir si sa manie le reprendroit à certains intervalles, et prendre advis des Medecins de dedans et de dehors mesme des Academies et surtout des Eglises de Suisse ainsi qu'on avait fait de Servet, et en cas qu'il lui eschappast des blasphemes le fouetter et chastier rudement essayant si ceste severité le pourroit retenir. Les autres jugeans le faict plus atroce, et que ceste manie survenue ne le pouvoit excuser estant survenue apres une longue premeditation et preparation à ce blaspheme, comme un jugement de Dieu qui l'avoit livré à Satan, partant que si on punit un luxurieux adultère incestueux sans avoir esgard que cela vient de l'humeur sanguine, un meurtrier sans avoir esgard que cela vient de la bile et de la colère, aussi faloit il punir un blasphemateur provez quoi qu'il soit saisi de quelque melancholie, veu qu'es intervalles dilucides il continuoit en son impiété, et n'y avoit point d'extravagances comme es poures phrenetiques, mais il maintenoit des dogmes blasphematoires, les avoit mis par escrit, produisoit ses arguments, eludoit les oppositions, detorquoit les textes et ainsi montroit qu'il y avoit plus de malice que d'humeur et qu'au reste toute la Chrestienté nous regardoit, tant Papistes que Reformés, cest homme ayant une complicité de divers crimes.

1. Un grand souppçon d'avoir desbauché un Jeune Gentilhomme

françois, que en faisoyent foy les letres du sieur Moulin; 2. Une apostasie generale de la Religion Chrestienne, parjure et renoncement de son baptême, parjure derechef en la promesse faite en la S^te^ Cesne, et finalement ayant pris le S^t^ Ministère promettant de prescher Jesus Christ. qu'il renioit en son cœur, et estant prest d'espandre son venin. une hypocrisie horrible ayant couvé dès longtemps ceste impieté en son ame, comme il conste par ses escrits, et ainsi qu'il estoit pire que ne fut jamais Arrius, Manee et les autres, pourtant qu'ils le jugeroyent fils de mort, et que tout delai qu'on pourroit apporter n'estoit necessaire si non pour monstrer l'estat qu'on faisoit des advis de dehors, et pour estre fortifié es conclusions et resolutions qu'on pourroit prendre sur ce subject contre les blasmes que plusieurs ont jetté contre ceste Eglise à l'occasion du supplice de Servet antitrinitaire, lequel ayant esté puni en ce lieu et executé à mort, comme ceste severité a esté louée par plusieurs et mesme par Bellarmin Jesuite, aussi a elle esté blasmée par plusieurs autres Libertins, Anabaptistes, et qui plus est par quelques orthodoxes trop scrupuleux et consciencieux, les uns par trop de tendreur, les autres par maximes d'estat, craignant les conséquences surtout en ces temps là où les feux estoyent allumés de toutes parts, et les Papistes jugeoyent estre blaspheme, ce qui estoit dit contre le Pape et l'hostie de la Messe, comme si on eust parlé contre la Trinité et la Personne sacrée et glorieuse de nostre Seigneur Jesus Christ.

Mais pour revenir à nostre Juif blasphemateur avant le Lundi designé par le Magistrat pour ouir les advis des Pasteurs suivant l'intention du Magistrat, conjurer et exhorter de penser à soi, et renoncer à ses erreurs, Cela mesme un autre jour lui fut réiteré par un des Pasteurs y allant avant l'heure de l'Assemblée, l'exhortant au Nom de nostre Seigneur Jesus Christ qu'il taschast de se reconcilier à Dieu; à quoi il respondit qu'il feroit ce qu'on voudroit pourveu que ce ne fust point contre le Salut de son ame. Mais dit, Pensez-vous Monsieur N. qu'un homme soit meschant qui pense faire son Salut en accomplissant la loi de Dieu, et estre justifié par l'accomplissement de ceste loi? à quoi estant respondu qu'un tel homme estoit meschant puis que la loi n'est pas donnée pour justifier, mais pour estre un pedagogue afin d'amener l'homme à Jesus Christ, et que c'est renverser le mystère de piété, Il dit, je ne croi point qu'un tel homme soit meschant, et lui estant dit que c'est establir sa propre justice, renverser celle de Dieu, selon les paroles de S^t^ Paul, la force et la vigueur de ses demonstrations, l'admirable rapport de l'Evangile avec la loi et le service ancien, il ne scavoit que dire, sinon qu'à son accoustumée il se jetta sur les passages de l'Ancien Testament alleguez au Nouveau, Celui d'Osée allegué par S^t^ Paul, et par S^t^ Pierre disant que cela est detorqué, Celui de Zacharie des Galates ou il est dit non point aux semences, mais à ta semence, Celui où il est parlé de Sinaï nommée Agar disant que toutes ces interpretations ne sont point en l'Ancien Testament et que

S[t] Paul de vrai estoit eloquent et disert, mais qu'il fondoit mal ses demonstrations. A quoi lui estant respondu que rien n'avoit esté allegué mal à propos, et que l'Esprit de Dieu ayant parlé par les prophètes avoit eu la liberté de parler par les Apostres selon la prophétie de Joel, que le mesme Esprit avoit peu esclaircir ce qui avoit esté dit plus obscurement, Il repliqua que toutes ces raisons et distinctions ne serviroyent pas pour convertir un Juif qui se tient à l'Ancien Testament et par quel moyen on le pourroit conveincre. Sur cela lui fut dit qu'on tascheroit de convertir un Juif lui monstrant les passages expres de l'Ancien Testament qui monstrent la S[te] Trinité, Les passages qui monstrent que le Messias promis est vrai Dieu et qu'il devoit prendre chair humaine, Le temps designé et marqué par les S[ts] Oracles. la prophetie de Jacob, celle de Daniel 9. les prédictions de David, les effects advenus en ce temps et sur tout la vocation des Gentils qui ont quitté leurs idoles dont les oracles qui ont cessé à la predication de l'Evangile. Il dit, mais ne voyez vous pas l'idolatrie parmi les Chrestiens les diverses sectes qui y sont? Sur cela lui fut dit que la raison ne concluoit point veu que cela estoit arrivé par la malice des hommes, et le juste jugement de Dieu predit par les S[ts] Apostres. et quant aux Sectes que le Schisme de Samarie, ni le Temple de Garizim n'empeschoit que l'Eglise de Heriesalem ne fust la vraye Eglise, non plus que les sectes des Pharisiens. Essennites. Sadducceens., et veu que la loi et les prophetes demeuroyent en leur entier, et ceux qui y adheroyent estoyent le vrai peuple de Dieu. Pourtant qu'il estoit aisé de conveincre un Juif par ses passages, jusques à ce qu'ayant cognu la verité de l'Evangile il fust rendu capable de comprendre les mysteres revelés aux S[ts] Apostres et laissés par iceux à l'Eglise, et au reste qu'il est tresaisé de voir que la Religion Judaique en l'estat où elle est n'est qu'une vraye superstition, et un corps sans ame, tant pour ce qu'ils ne recognoissent pas le vrai Dieu tel qu'il s'est manifesté aux S[ts] Patriarches assavoir Pere, Fils et S[t] Esprit, que pour ce qu'ils ne recognoissait pas ce Fils venu en chair et ayant accompli l'œuvre de nostre Salut, dont à bon droict il sont livrés à un esprit d'aveuglement, leurs synagogues estant une pure confusion sans reverence ni devotion, avec des cris et des hurlements estranges et des gestes indecens. Il respondit à cela que c'est d'autant que les Juifs sont en deuil. Et lui estant demandé la cause de ce deuil. il dit que c'est à cause du Messias qu'ils attendent afin d'estre delivrés de leur dispersion. mais lui estant objecté le 9[e] de Daniel et les sepmaines à la fin desquelles l'ange Gabriel ayant dit que le Christ viendroit pour consumer le peché, faire propitiation pour l'iniquité, amener la justice des siècles, ce Christ estoit apparu au mesme temps designé et avoit accompli ces choses, après cela le Christ avoit esté retranché, et le peuple *du Conducteur* avoit destruit la Ville et le Sanctuaire, il repliqua que ces sepmaines de Daniel estoyent autant de Jubilés et que cela faisoit mille trois cens ans. dont on prit occasion de

lui dire que cela ne pouvoit estre veu que les Romains estoyent venus au bout des sepmaines d'années, et avoyent destruit le Temple apres que le Christ avoit esté retranché partant que ces Sepmaines ne se peuvent estendre si loin, mais au reste que donc le temps estoit expiré de ces mille trois cens ans, et ne faloit plus attendre ce Messias, il dit que ce retardement est à cause des pechez du peuple, Et quoi qu'on lui dit que jamais les péchez du peuple n'avoyent empesché qu'il n'accomplist ce qu'il avoit promis, au temps assigné en la délivrance d'Egypte, en celle de la captivité de Babylone, Il dit voyez vous pas que Dieu avoit promis qu'il n'y auroit que 400 ans de la captivité d'Egypte, cependant il est cal[culé] qu'il y a 430 ans, dont on lui fit voir le sophisme de son objection parce que de vrai il y a 430 ans des la promesse faite à Abraham jusques à la publication de la loi en Horeb, mais quant à la sortie d'Egypte il est dit que Dieu ayant designé le temps, qu'en la mesme nuict toutes les bandes d'Israel sortirent d'Egypte.

Et estant adjuré sur cela de recognoistre ses impietés, en avoir horreur, donner gloire à Jesus Christ, Il dit qu'il ne le feroit jamais, quoi qu'on lui monstrast qu'il estoit si misericordieux qu'il avoit promis que le blaspheme proferé contre lui seroit pardonné au pescheur repentant. Ledit Pasteur s'estant retiré avec horreur laissa ce misérable en cest estat où il a continué jusques à present.

Le Lundi 9 avril estant venu les Pasteurs et Professeurs au nombre de 15 se presenterent au Conseil et apres le commandement à eux fait par le premier Consul, de dire leur advis sur ce faict, apres quoi le Magistrat verroit comment il avoit à proceder, Apres la priere faite à haute voix par le Pasteur pour lors Moderateur de la Compagnie des Pasteurs, on commença par la demonstration de l'importance de cest affaire, et qu'estant un faict qui à peine avoit esté veu dés la Reformation, au prix duquel n'estoit rien l'affaire de Servet, de Valentin Gentil, et autres hérétiques. Il y faloit marcher avec meure delibération, Y apporter le Zèle de Dieu, mais avec science et prudence, que de vrai les choses estoyent atroces, le crime enorme qu'un né Chrestien baptisé quoi qu'en l'Eglise Romaine, neantmoins au nom de la S^te^ Trinité, et en la possession de Jesus Christ, venu à l'Eglise Reformée detestant l'idolatrie Papistique, et depuis venu à l'estude de la Theologie, finalement au S^t^ Ministere apres avoir promis de prescher et annoncer Jesus Christ et tout le mystere de la foi Chrestienne, ayant participé aux mysteres et sacremens de l'Eglise, vinst à un tel degré d'impieté, non seulement de quelque erreur ou sentiment particulier ou blaspheme indirect, et par consequent tel que ceux de l'Eglise Romaine et autres sectes mais qu'il vinst à une totale apostasie et abnegation du mystere de pieté renversant les fondements de la foi et les principes de la Religion Chrestienne. Se portant à des blasphemes horribles et expres contre la Majesté du Fils de Dieu, les ayant proferés en la manie dont il estoit saisi, mais apres s'estre preparé à cela plusieurs années aupa-

ravant comme il appert par ces escrits et meditations faite de longue main et de rechef par l'escrit de sa confession quil a dressé depuis qu'il est es prisons taschant de prouver sa maudite croyance, et se roidissant à cela renoncant son baptesme, et mettant bas tout sentiment du Christianisme, mais d'ailleurs qu'il faloit faire consideration de la manie et fureur en laquelle on l'avoit veu et dont la violence pouvoit avoir extorqué ces blasphemes de sa bouche, de rechef que cela avoit esté suivi de quelque retractation, dont toutesfois on ne voyoit point la suite, et ainsi qu'on pouvoit peser là dessus les advis qu'on avoit eu de dehors, afin que si on se portoit à quelque resolution plus rigoureuse, neantmoins on n'encourust aucun blasme. — Ce discours fut suivit d'un autre monstrant que les choses estoyent atroces et estranges à la verité, et n'y avoit bonne ame qui n'eust horreur des blasphemes de ce miserable, neantmoins que ce n'estoit qu'un dogme et croyance, que Jesus Christ ayant dit *laissez l'yvroye de peur que vos* etc. sembloit indiquer qu'il faut tolerer ces choses attendant le temps de la dernière moisson, que de vrai il y a eu certaines sectes dont les sectateurs avoyent esté condannez punis et retranchez comme celle des Ophites et Adamites dont les uns avoyent un serpent qu'ils nourrissoyent et recevoyent de sa bouche l'Eucharistie, chose horrible et diabolique, Les autres estoyent tout nuds ensemble et commettoyent choses enormes, composoyent l'Eucharistie avec farine la chair et le sang d'un enfant qu'ils esgorgeoyent y mesloiyent mesme du sperme humain avec autres ceremonies horribles et pour tant qu'à bon droict ils avoyent esté condannés, mesme telles sectes renaissant en Amstredam On s'y estoit opposé, que Priscillian avoit esté condanné au synode de Bourdeaux, et livré au bras seculier non tant pour son dogme que surtout pour divers adultères dont il avoit esté convaincu. Il n'y avoit ici rien de semblable, sinon qu'on sceust par indices et autres moyens qu'il eust commis quelque crime enorme dont la letre de Sedan sembloit donner quelque apparence. Au reste que cest homme n'embrassoit ce dogme pour aucun profit et avantage qu'il en peust pretendre, mais seulement par une impression qu'il avoit prise de longue main, d'ailleurs qu'il faloit faire estat de la manie et melancholie où on l'avoit veu de peur que le traictant capitalement on ne fust accusé d'avoir agi sur un maniaque, un homme hors de sens, dont il ne pouvoit réussir que du mal, soit en ce que allant au supplice il vomiroit ses blasphemes ce qui donneroit grand scandale et mesme on seroit en doute le faisant mourir en cest estat si on ne perdroit point le corps et l'ame tout ensemble.

Pourtant qu'il seroit plus à propos apres l'avoir deposé publiquement du Ministère l'avoir flestri et condanné à faire amende honorable de le congedier n'estant pas à craindre que parmi les Chrestiens il se trouvast aucun qui voulust adherer à ses opinions.

Cest advis fut relevé, et monstré qu'en toutes ces sectes allegues il n'y avoit rien de semblable à celle ci, où il y avoit une apostasie

generale un blaspheme direct contre la Majesté du Fils de Dieu, premièrement un faste et orgueil que ce miserable avoit nourri suivant les preceptes de la Philosophie, et surtout de Metaphysique qu'il avoit appris des sa jeunesse suivant laquelle il vouloit mesurer et comprendre la hauteur de la Majesté de Dieu et personne de Jesus Christ, la divinité des mysteres du Nouveau Testament, que de cest orgueil il estoit venu à la curiosité de la curiosité à la doute, de la doute à l'opposition contre ces mysteres, de là à une totale résolution, et qu'il y avoit plus d'apparences que ceste manie et frenesie fust penale et subséquente, que non pas antecedente, Dieu l'ayant frappé en son esprit quand il voulut commencer de vomir son venin en l'Eglise, Et pourtant qu'il n'y avoit point de doute et ne faloit point hesiter que si jamais il y eust blaspheme punissable par le glaive ceslui l'estoit. et que si Dieu a frappé Arrius et autres heretiques ce n'est point pourtant que les hommes ne doivent faire et employer le glaive où ils voyent choses semblables, que la loi de Dieu disant du faux prophète, tu osteras ce meschant, ne dit point s'il sera maniaque, frenetique, mais en parle absolument, néantmoins que eu l'esgard à l'estat où cest homme avoit esté veu, le danger de perdre le corps et l'ame, les fascheuses conséquences que son obstination pourroit apporter en un supplice public, il seroit à propos de le garder encor quelques mois pour travailler à sa réduction avoir advis de diverses Eglises et Academies de Suisse et ailleurs, après quoi on pourroit venir à une derniere resolution.

A ceste résolution se joignirent quelques uns monstrant qu'il estoit necessaire d'attendre, et que, tout ainsi que Arrius avoit esté frappé de Dieu, Dieu feroit aussi son jugement sur ce meschant sans que les hommes y missent la main, que David avoit toleré Seimhi et Joab, et qu'on en pouvoit faire de mesme en ceste affaire.

Mais plusieurs autres s'y opposerent les uns disans que s'il y a chose où il faille monstrer du zèle c'est en celle ci, n'y ayant point de doute que ce ne fust le haut poinct de blaspheme condamné par la loi de Dieu, et que cest Estat et Eglise rendroit compte à Dieu si elle manquoit d'y apporter une juste severité, les autres disans que de vrai l'église ne juge pas du sang, et n'appartenoit pas aux Ecclesiastiques de déterminer des peines corporelles, partant qu'il suffisoit d'indiquer au Magistrat le poinct et degré d'impieté où estoit venu cest execrable, afin qu'il vist ce qu'il auroit à faire tant pour s'acquiter de sa conscience que pour satisfaire à l'attente du jugement de cest affaire et qu'au reste si le Magistrat est obligé de punir avec zèle la transgression de la 2^do^ table de la loi, il est obligé de redoubler ce zele pour maintenir la premiere qui concerne le service de Dieu. Mais que pour faire un droit jugement il le faloit faire procéder du faict. Ex facto jus orit. Et estans leues les réponses catégoriques par lui faites aux Pasteurs deputez, qu'il estoit aisé de voir qu'il y avoit en ceci concurrence de divers crimes et impietez, Preparation et premeditation à blaspheme, hypocrisie horrible, renonce-

ment à son baptesme, parjures redoublez tant en ce renoncement, qu'en ce qu'ayant pris le S^t^-Ministère, et juré de prescher Jesus-Christ il se disposoit à faire le contraire, les blasphemes expres prononcés en sa manie, mais aussi après icelle, et maintenus et soustenus par escrit et demonstrâtions impies, par consequent qu'il n'y avoit point ici à hesiter que ce ne fust un crime et iniquité toute jugée, Encor plus s'il avoit sollicité le Jeune Gentilhomme nommé Villemand au Judaisme dont la loi dit Eum qui servum sive ingenuum ad judaicos ritus transduxerit capitis pœna dignum censemus, Et qu'au regard de la croyance si les Empereurs en leurs Constitutions parlant des Samarites ou Samaritaines et autres qui passent du Christianisme au Judaisme en ont jugé plus doucement, ne leur imposant que la proscription ou deportation, et les privans de tester et succeder, c'estoit in primordiis Christianae religionis, c'estoit envers ceux qui avoyent la croyance contraire mais sans blaspheme expres, c'estoit en des personnes particulieres, mais non en des Pasteurs, qui eussent presché, administré les sacrements, pour puis apres renier tout cela, et exposer en diffame les mystères de la Religion Chrestienne, c'estoit en ceux qui se contenoyent sans dogmatiser, mais qu'à bon droict Charles 5^e^ en l'an 1540 punit un Roi de Tybur es costes de Tartarie pres l'océan Scythïque (où il y avoit encore ces résidus des dix lignees transportées en Arzareth Esdras 4) lequel vint en ces temps là parmi les Chrestiens, et apres avoit parlé à François Premier, es France passa en Italie s'addressa à Charles 5^e^ et aux princes d'Italie les sollicitans à quitter le Christianisme et venir au Judaisme[1]. Ce que voyant cest Empereur il le fit brusler publiquement à Mantoue. Derechef qu'a bon droict les parlements de France ont condanné à mort ceux qu'on a trouvé, induisans, faisans le sacrifice du Coq, ayans attiré divers à leur abomination et que ceslui ci estant en leurs mains n'eust point manqué de recevoir la punition méritée. Pourtant qu'il estoit nécessaire de procéder en ceste affaire sans vaciller ni hesiter, mais que comme au faict de Servet on eut l'advis des Suisses et autres lieux, ainsi faisant le mesme on se pourroit fortifier en sa résolution contre les divers jugements qu'on pourroit donner sur ce faict.

Le suivant priant d'estre excusé s'il n'estoit point de l'advis de ses freres, et ne pouvoit consentir ni au bannissement, ni au delai de la peine et punition de cest execrable, et monstrant le danger qu'il y avoit de supporter plus longtemps cest monstre, dit que l'advis de dehors ne pouvoit causer que du mal veu que on contenteroit les uns, on mescontenteroit les autres, et que plusieurs s'estonnoyent de ce retardement, on mestoit en danger plusieurs du populaire de croire ou ne croire point la S^te^ Trinité, et si Jesus-Christ est Dieu, par une telle tolerance et delay, que la manie et frenesie ou mélancholie de cest homme ne le pouvoit excuser en ses blasphemes non

[1] Il est fait ici allusion à David Reübéni.

plus qu'un adultere n'est pas toleré à cause de l'humeur sanguine, un meurtrier à cause de l'humeur cholerique. un autre du phlegme, Et que pour le danger qu'on craignoit de le faire mourir en son endurcissement il faloit faire son devoir, et laisser les evenemens à Dieu, qui avoit mis cest homme en mains du Magistrat pour esprouver son zele, et qu'on n'avoit pas eu ces considerations en divers autres jugez à mort sans craindre ces consequences, et dont on avoit determiné plus absolument. Pourtant concluoit à rigueurs, adjoustant que si le Testament d'un melancholique ou furieux est valable, s'il conste qu'il l'a fait dans l'intervalle dilucide, aussi la melancholie et manie ne peut excuser un homme lorsqu'il continue en ses blasphemes hors de la manie, ayant le discours et la ratiocination entiere et estant revenu à soi.

Quelques uns des autres Pasteurs conclurent au delai pour les raisons susmentionnées tant pour voir s'il estoit bien revenu à soi mesme, que pour avoir advis de dehors, mais la pluspart panscherent à la severité, monstrant qu'il estoit question d'un monstre et non d'un homme, qui de vrai avoit eu quelque alienation d'esprit, mais par un juste jugement de Dieu contre lequel il s'estoit roidi, et avoit persisté non seulement en son impieté, mais aussi avoit taché de la maintenir avec subtilitez et sophismes ayant compilé divers passages pour preuves de ses propositions abominables, avec tel artifice qu'on voyoit qu'il estoit bien à soi mesme. et que s'il avoit quelque melancholie, la malice predominoit, laquelle Dieu n'avoit pas permis qu'il cachast longtemps soubs ceste hypocrisie et feinte retractation le livrant à l'Esprit reprouvé par un jugement du tout estrange, tellement que le Magistrat pouvoit bien recognoistre jusques où il estoit obligé de proceder en tel cas.

A quoi un autre adjousta que Dieu parlant si expres, Tu racleras le meschant du milieu de toi, monstroit que telle atrocité ne permettoit pas de delai, et pour fortifier cest advis fut dit par l'un des autres, que s'il avoit proferé ces blasphemes ce n'estoit point seulement in furore, mais, ante et post furorem, et que le jugement de Dieu avoit fait que le mal avoit esclaté per furorem, pour descouvrir la malice que cest homme couvoit, dont le suivant conclud que veu l'atrocité de ces choses il n'y avoit rigueur qui ne deust estre exercée contre ce meschant.

Le Magistrat ayant oui les advis des Pasteurs et Professeurs les en remercia, declarant que suivant iceux il adviseroit comment il auroit à faire. Et le lendemain le Corps du Conseil estant allé és prisons pour le faire respondre, on le fit venir en la Chambre Criminelle où d'entrée il se prosterna à la Judaique approchant le front fort proche de terre. Et estant trouvé entierement rassi d'esprit sans aucun indice de frenesie et fureur, respondit à toutes les demandes qui lui furent faictes par le Premier Syndique et autres Senateurs avouant d'avoir tenu toutes les paroles ci devant mentionnées, les unes pendant son transport, disoit-il, les autres en pleine santé. Et estant

pressé de renoncer à ses meschantes opinions dit qu'il ne le pouvoit faire, pour le salut de son ame, dit par trois fois qu'il renonçoit son baptesme, ne voulant recognoistre en façon que ce soit Jesus Christ. ni comme vrai Dieu ni comme vrai homme, non plus aussi la S^te^ Trinité, avouant d'avoir escrit sa confession avec les demonstrations des articles et ne s'en vouloir departir. Ce qu'oyant le Magistrat apres avoir travaillé deux heures à tascher de ramener ce miserable à son devoir, on se retira avec horreur. Mais on ne proceda point au jugement, que quelques jours apres, tant pour lui donner loisir de penser à soi, que pour voir s'il n'y auroit aucun retour de manie et mélancholie qui eust peu rendre le jugement suspect à diverses personnes. finalement il fut condamné à estre bruslé ayant auparavant esté estranglé à un posteau.

Le jour du supplice estant venu avant lequel le Magistrat avoit fait entendre aux Pasteurs la sentence donnée contre ledit Antoine, afin qu'ils se disposassent à le voir és prisons dès le matin pour tascher de le reduire à son devoir ou pour le moins resister vivement à ses impietés, sur le scrupule que quelques uns faisoyent que en hastant trop le supplice de ce miserable obstiné, on ne laissast tousjours quelque soupçon aux estrangers de s'estre trop precipité, qu'on ne se mist en danger de perdre le corps et l'ame tout ensemble, qu'on ne donnoit aucun lieu à quelque advis de Pasteurs signalez qui avoyent requis qu'on ne vinst point aux extremitez. Et pourtant qu'il seroit à desirer que pour le moins le Magistrat surcoyast l'execution de quelques jours ou de quelques sepmaines le tenant renfermé, à quoi concluant la Comp. des Pasteurs elle deputa deux de son corps au Magistrat le priant de considerer ces raisons et voir s'il y auroit moyen de dilayer, à quoi le Magistrat respondit qu'ils ne pouvoyent donner lieu à la demande des Pasteurs, que ce qu'ils en avoyent fait estoit par zele à la gloire de Dieu, lequel zele n'estoit point sans cognoissance, veu les escrits et paroles atroces du criminel les responses abominables qu'il leur avoit fait par deux fois sans aucun indice et apparence de manie ou frenesie, que d'ailleurs ils l'avoyent fait apres avoir oui l'advis des Pasteurs par lesquels il avoit esté jugé non seulement heretique et blasphemateur, mais coupable d'une apostasie generale de la Religion Chrestienne, criminel de Leze Majesté divine au premier chef, fils de mort, indigne d'estre supporté, mais plustost meritant d'estre retranché du monde, partant ne pouvoyent revoquer ni surcoyer l'execution de ce jugement. Ains ordonnoyent que tous les Pasteurs allassent incontinent vers le prisonnier criminel. de quoi le rapport ayant esté fait à la Compagnie. la pluspart des Pasteurs surtout ceux à qui selon l'ordre il escheoit d'aller aux prisons y allerent incontinent, plusieurs des autres y assisterent et s'employerent vivement à conveincre cest esprit d'erreur.

Ayant dit qu'on amenast le criminel, et icelui estant venu lui fut dit par l'un des Pasteurs que veu les choses passées, sa preparation de longue main à s'affermir en ses doutes et blasphemes, veu qu'il

s'estoit jetté au S^t^ Ministère ayant une créance contraire en son ame, veu qu'il avoit profané et honni les S^ts^ Sacrements de l'Eglise Chrestienne, veu son parjure manifeste, veu ses blasphemes proferés de bouche, ses doctrines abominables couchées par escrit directtement contre la foi Chrestienne, son opiniastreté et resolutiou à perseverer en ceste impiété, nostre Magistrat avoit esté justement poussé et induit à venir à des remedes extremes, et pourtant qu'il avoit occasion de penser à soi, si jamais, qu'il n'estoit plus question de repliques, contradictions, rebellions, mais qu'il faloit recourir à Dieu avec un cœur tout brisé rompu et froissé du sentiment de sa douleur pour essayer s'il y avoit encore quelque lieu pour lui en ce grand abisme de ses misericordes et compassions, quelque voye à repentance, si la gueule du puits n'estoit point encore tout à fait fermée, mais que pour bien se preparer à cela il faloit recourir à Dieu, par prières ardentes, lesquelles on feroit pour lui et lesquelles il suivroit du cœur pour implorer la grace de Dieu, à laquelle parole il se leva et demanda s'il estoit condamné à mort, si on lui venoit annoncer la mort, et lui estant respondu, qu'oui, qu'il ne faloit pas laisser passer le peu de temps qui lui restoit sans l'employer à faire son salut et reparer les horribles scandales par lui commis, il dit, il me faut donc mourir, et baisant terre dit, le S^t^ Nom du grand Dieu d'Israel qui a fait le ciel la terre soit benit eternellement. Et estant exhorté de se mettre à genoux pour prier avec les Pasteurs il dit, Je prierai Dieu pour moi, vous prierez Dieu pour vous, si vous voulez, ne se voulant mettre à genoux, ni faire aucun acte de dévotion avec eux, à l'occasion de quoi les Pasteurs dirent qu'il faloit qu'il obeist, et le geolier s'estant approché, pour le contraindre de s'agenouiller, il fit semblant de vouloir obéir, mais aux premiers mots de la prière il se releva incontinent secouant la teste, et se couvrant, marmonnant quelque chose entre ses dents. Ce que voyant le geolier et les sergens le voulurent contraindre de s'agenouiller, ce que toutesfois jamais il ne voulut faire, se seant sur terre, et finalement s'estendant sur terre tout son long, jusques à ce que la priere fust finie, après laquelle il demeuroit tousjours couché de son long la face baissée contre le plancher, jusques à ce qu'estant commandé de se relever et escouter ce qui lui seroit dit il se releva parlant et mourmonnant quelques prieres au grand Dieu d'Israel, et lui estant representé avec larmes et paroles vehementes le regret qu'on avoit du misérable estat auquel il s'estoit plongé et duquel auparavant il ne s'estoit soucié de se retirer quelques remonstrances serieuses qui lui eussent esté faite, pourtant qu'il estoit temps où jamais de penser à soi puis que dans peu d'heures il faloit aller comparoir devant celui que tant il avoit nié et blasphemé. Il respondit qu'il n'avoit point blasphemé, J'invoque et adore, dit-il, le grand Dieu d'Israel qui a fait le ciel et la terre, qui a fait ce beau Soleil, dès ma jeunesse j'ai taché de servir à Dieu en conscience, de suivre le droit chemin, J'ai trouvé qu'il n'y a qu'un Dieu, ne me pouvant

resoudre qu'il y eust trois Personnes, J'ai trouvé que par le Nouveau Testament cela estoit maintenu, mais sachant qu'il y avoit une autre Escriture assavoir l'Ancien Testament, J'ai trouvé qu'il n'y avoit qu'un Dieu, et qu'il n'est jamais parlé de trois personnes, et autres telles paroles qu'il avoit dites à diverses autres fois auparavant. Pourtant qu'il ne pouvoit ni ne devoit donner lieu à une autre croyance que ce seroit estre contre sa conscience. A quoi lui estant objectés les passages de l'Ancien Testament tant pour prouver la Trinité que la personne et office de Jesus Christ. il éludoit le tout comme auparavant, dit que les sepmaines de Daniel se devoyent entendre de sepmaines de sepmaines assavoir autant de Jubilez qui fait 1300 ans, dont lui estant monstré l'absurdité en ce qu'il est monstré du Conducteur du peuple à venir qui devoit destruire la cité par les ailes abominables et lui mesme advouant que ce Conducteur estoit Vespasian ou Titus son fils il n'estoit pas recevable de dire que à l'esgard du Christ les sepmaines fussent sepmaines de sepmaines, des qu'à l'esgard de la destruction ce n'estoyent que sepmaines d'années, veu que cela est contenu en la mesme prophetie et annonciation de l'ange Gabriel Daniel 9. Il n'eut que repliquer à cela ni à plusieurs autres passages qui lui furent alleguez sur tout des PSeaumes 2 et 110. sinon qu'il detorquoit divers passages qu'il opposoit et ne vouloit jamais donner lieu à aucune retractation de ses erreurs et blasphemes.

Lui fut aussi demandé quelque chose de certaine confession qu'il avoit faite pendant sa maladie dans sa prison, ses gardes lui ayant oui demander pardon à Dieu de quelques souillures et vilainies, il dit qu'il n'estoit pas tenu d'en respondre. que nous n'estions pas des prestres pour recevoir des confessions auriculaires. A quoi estant repliqué que non mais puis que lui mesme l'avoit dit et que cela donnoit scandale il estoit obligé si la chose estoit vraye de reparer le scandale par sa confession, Ce qui fit qu'il en parla et dit n'avoir jamais pensé à aucune meschanceté de telle nature, qu'il avoit esté en Italie et avoit esté mené en un bourdeau à Bresse, mais qu'il n'y avoit rien commis et n'avoit touché personne.

Lui estant demandé à la requeste de quelques Pasteurs du bailliage de Gex qui estoyent présents comment il avoit baptisé les enfans, si au nom du Père du Fils et du S[t] Esprit, il dit qu'oui, et qu'il en avoit très grand regret, finalement sur la requeste faite par les Pasteurs au Magistrat que les escrits d'icelui ne fussent pas bruslez mais plus tost renfermez afin qu'on eust un memorial de ce pourquoi il estoit condanné à mort, et que ce n'estoit pas pource qu'il avoit esté Papiste, et eslevé entre les Jesuites, mais pour des horribles blasphemes proferez et escrits contre la S[te] Trinité, en la Personne de nostre Sauveur, et tous les mystères de l'Evangile, Le Magistrat ayant ordonné que ses escrits seroyent gardez apres qu'il les auroit signez de sa main, le secrétaire d'Estat estant venu es prisons, et lui ayant produit ses escrits demandant s'il les recognoissoit et les vouloit signer, Il advoua les recognoistre, s'approcha pour

les signer, dont les Pasteurs le voulans destourner et taschans de l'effroyer afin qu'il eust quelque horreur, Il se roidit plus qu'auparavant, prend la plume et signe le tout en trois endroits assavoir au bout des douze articles, la demonstration d'iceux, et l'exposition ou plus tost dépravation du 53e d'Esaie. Depuis continua tousjours à rejetter tout ce qui lui estoit dit par les Pasteurs sans donner aucun lieu à la Vérité ni retractation de ses blasphemes jusques à ce que le Lieutenant de la Justice estant venu, et lui ayant commandé de le suivre pour ouir sa sentence il fut mené devant le Tribunal attendant la venue des Syndiques. C'est là où les Pasteurs lui reprochant l'atrocité de son crime, le gouffre où il estoit prest de tomber, les ardeurs eternelles qui lui estoit preparées s'il ne se retiroit de ses blasphemes abominables, et ne donnoit gloire à Dieu tant s'en faut qu'il donnast lieu aux exhortations et adjournements qui estoyent faits à sa conscience qu'au lieu de donner gloire à Jésus Christ devant le St Tribunal duquel il alloit comparoir beaucoup plus terrible que celui des Juges terrestres, jamais il ne le voulut recognoistre, mais dit, il n'y a qu'un Dieu, J'adore le grand Dieu d'Israel qui a fait le ciel et la terre. Et les Syndiques estant monstez sur le Tribunal apres la lecture du proces faite par le Secretaire d'Estat, à laquelle il ne contredit point l'escoutant fort attentivement, avant le recri de l'arrest ou sentence, le Premier Syndique lui disant que c'est qu'il avoit à dire là dessus, et qu'il demandoit estant exhorté par les Pasteurs de se jetter à genoux et demander misericorde à Dieu, et au Magistrat, finalement il se jetta par terre et adora à la Judaique et disant béni soit le grand Dieu, le seul Dieu d'Israel, J'adore ce seul Dieu qui a fait le ciel et la terre, apres quoi le Syndique ayant donné l'arrest au Secretaire en fut faite lecture, par lequel il estoit condamné à estre lié, et mené en la place de plein palais, et là estre estranglé à un posteau et puis bruslé.

Là dessus le Lieutenant commanda à l'executeur de le saisir pour le lier et mener au supplice, et lors les Pasteurs s'efforçans de convertir ceste ame endurcie lui representans la grandeur de son crime, les liens eternels dont il alloit estre lié, le gouffre où il s'alloit precipiter, et ainsi qu'il donnast gloire à Jesus Christ et Fils eternel de Dieu eternel qu'il avoit tant blasphemé afin de trouver grace devant lui, il ne cessa de continuer ses exclamations du grand Dieu d'Israel, et au chemin lui estant dit le passage du PSeaume 2. Baisez le Fils, en Hebrieu, il acheva le dit passage et en adjousta plusieurs autres en Hebrieu, sans jamais vouloir donner lieu à aucune remonstrance. Estant pres du buscher ou posteau où il devoit estre executé, les Pasteurs l'adjurants et conjurans à ceste heure là et en ce temps de penser à soi qu'il y avoit encor temps de recourir à la misericorde de Dieu confessant son peché, confessant Dieu tel qu'il s'est manifesté au Viel et au Nouv. Testament, que ce Jesus Christ qu'il avoit blasphemé et blasphemoit avoit pardonné à un poure brigand, qu'il avoit dit que tout blaspheme prononcé contre lui pouvoit estre pardonné, pourveu qu'il n'y eust point de blaspheme contre l'Esprit. A

quoi au lieu de respondre il commença à grincer les dents et tourner les yeux, disant qu'il n'y avoit qu'un seul Dieu, et qu'il vouloit mourir pour la gloire du grand Dieu d'Israel, prit son chapeau et le le jetta en l'air disans, Allons, allons mourir pour la gloire du grand Dieu d'Israel, Il n'y en a qu'un, il n'y en a point d'autre.

Sur quoi lui estant repliqué que nous ne recognoissions qu'un seul Dieu, mais qu'il estoit un avec le Fils et le S^{t} Esprit, en ceste S^{te} Trinité, et que sans le Fils et le S^{t} Esprit il ne recognoissoit point le vrai Dieu d'Israel, mais qu'il se forgeoit un Dieu de Turc, un fantosme, il s'escria il n'y a qu'un Dieu, ne croyez pas ce qu'on vous dit, Je n'en recognoi point d'autres, grinçant les dents et secouant la teste faisant des gestes estranges surtout quand on lui parloit de nostre Seigneur et Sauveur Jesus Christ, ce qui donna occasion à l'un des Pasteurs de dire au peuple, Mes freres voyez vous ici l'ennemi de nostre Sauveur qui blaspheme et maudit nostre Seigneur Jesus Christ, qui ne le veut point recognoistre, à laquelle parole tout le peuple fremit et eut telle horreur que de tous costez on entendit un bruit sourd, de quoi au lieu de s'esmouvoir, il se roidit en sa malice, et dit non il n'y a qu'un Dieu, puis qu'il n'y a qu'un Dieu il ne peut pas y avoir trois Personnes. Je ne veux point recognoistre tout cela, Je ne recognoi que le seul vrai Dieu d'Israel, seul en essence, seul en Personne, tout le reste n'est point. A ceste parole l'un des Pasteurs lui disant que s'il continuoit à parler ainsi on lui couperoit la langue, il se moqua de cela et tirant la langue fort avant dit, Tenez là, faites la couper, persistant toujours en ces propos abominables, sur quoi ayant esté fait signe à l'executeur qu'il lui serrast tant soit peu le garrot afin qu'il fust empesché de parler et qu'il escoutast la priere et les exhortations des Pasteurs, la priere estant commencée, ou les Pasteurs faisoient mention d'un seul Dieu Père, Fils et S^{t} Esprit, parlant de Jesus Christ nostre Seigneur, quoi qu'il ne peust parler à ceste parole il grinça les dents, et jetta un soubris de rage et de mespris, frappant du pied sur le buscher, et monstrant des signes et indices qu'il mouroit en son impieté, finalement la priere estant achevée et le bourreau l'ayant deslié du posteau où il avoit esté estranglé on le vit remuer la teste et les jambes lors que le feu fut mit au buscher, tellement qu'il sentit encor l'un et l'autre supplice en son corps, avec grande apparence que son ame en alloit souffrir un autre plus severe, sinon que Dieu par ses misericordes infinies et incomprehensibles aist voulu faire triompher ses grandes compassions par dessus la malice de cest execrable lui faisant la grace de le recognoistre en la dernière heure de sa vie. Mais cela estant caché par devers Dieu, cest exemple doit donner une juste frayeur à un chacun pour se rendre docile à croire ce que Dieu nous a revelé en sa parole, sans l'assubjectir à nos sens et raisons, Veu que Dieu ne laisse point impunis ceux qui par une curiosité audacieuse veulent sonder ces mystères par dessus la revelation, et celui qui veut sonder la Majesté de Dieu sera abismé par la gloire.

Page 29 du même registre :

Du Vendredi 19 May 1626.

Proposé qu'il y avoit ici un estudiant en Théologie de Metz nommé Sieur Antoine recommandé à la Compagnie qui a present estoit fort travaillé de la fiebure et en necessité, partant la Compagnie estoit requise de lui tendre la main. Advisé de lui bailler quatre talers, ce qui a esté fait.

Page 78 du même registre :

Le Sieur Antoine estudiant en Theologie se retirant d'ici, et n'ayant pour fournir aux frais de son voyage a esté recommandé à la charité de la Compagnie, laquelle lui a ordonné quatre ducatons qu'il a receu de Mons. Prevost, outre quelque chose de Mons. le Recteur, du Vendredi 21 Mars, il n'y a eu autre.

(*A suivre.*)

ERREURS RÉCENTES

CONCERNANT D'ANCIENNES SOURCES HISTORIQUES

M. A. Schlatter, professeur de théologie, qui est connu par des travaux, parus en 1893, sur la topographie et l'histoire de la Palestine [1], a publié récemment une étude [2] qui forme, en partie, la suite de ses travaux antérieurs. Dans cette étude, il expose à nouveau le soulèvement des Juifs de la Palestine sous Barkokhba et les événements qui ont précédé cette révolte, en s'appuyant principalement sur les indications fournies par la littérature traditionnelle des Juifs. La thèse que M. Schlatter oppose à ceux qui ont raconté avant lui l'histoire du temps d'Adrien, et en faveur de laquelle il s'efforce d'invoquer les assertions des Tannaïtes, peut se résumer ainsi (p. 1) : Dans l'année 130, Adrien rendit aux Juifs l'emplacement où s'élevait autrefois le temple. Cette marque de bienveillance et les travaux commencés pour la reconstruction du temple réveillèrent dans les cœurs les espérances messianiques et eurent pour conséquence l'établissement de la royauté messianique de Barkokhba. Survint alors la guerre de Barkokhba (132-134) ; celle-ci terminée, Adrien fit construire la ville nouvelle d'Aelia.

Il est certain qu'à la lumière de l'interprétation nouvelle de M. Schl., plusieurs faits se comprennent mieux et qu'en dépit de l'absence de tout renseignement direct, on trouve moins étrange l'espoir nourri par les Juifs de restaurer Jérusalem et le culte du temple dans la première année du règne de Barkokhba. L'identifi-

[1] *Zur Topographie und Geschichte Palästina's.*

[2] Cette étude, intitulée : *Die Tage Trajans und Hadrians*, a paru dans les *Beiträge zur Förderung christlicher Theologie*, 1re année, 3e fascicule, Gütersloh, 1897, p. 1-100. Ce fascicule contient, à la fin, un travail de M. A. Foss, *Leben und Schriften Agobards, Erzbischofs von Lyon*, qui présente également de l'intérêt pour l'histoire des Juifs.

cation qu'il propose d'établir entre אלעזר הכהן, c'est-à-dire le grand-prêtre des monnaies de Barkokhba, et l'Eléazar ben Harsôm des sources talmudiques qui, d'après le traité de *Semahot*, VIII, vivait בשיעת הסכנה, semble également assez plausible. Mais il n'est pas moins vrai que l'argumentation de M. Schl. ne réussit pas à convaincre, parce que notre auteur n'est pas suffisamment familiarisé avec les sources où il puise ses renseignements et qu'il ne sait pas les utiliser avec une clairvoyance assez sagace. Son travail présente encore un autre point faible : par une sorte de dédain pour ses devanciers, il néglige de mentionner leurs opinions et surtout de les réfuter, présente presque comme des axiomes ses propres opinions, qui sont parfois très sujettes à caution, et fait ainsi douter de la justesse de ses vues. Néanmoins, pour l'étude de l'histoire juive, on devra tenir compte dorénavant des importantes recherches de M. Schlatter, et nul ne pourra sérieusement traiter des temps de Trajan et d'Adrien sans connaître ses travaux sur cette période. Mais il me paraît utile de rectifier ici certaines erreurs commises par M. Schl. en recourant aux sources. On verra que si notre auteur s'est trompé, ce n'est pas seulement parce qu'il n'a pas su tirer tout le profit possible des sources qu'il avait sous les yeux, mais aussi parce qu'il n'a tenu aucun compte des recherches et des opinions de ses devanciers [1].

1. Page 9, M. Schl. dit : « Du côté juif aussi, on établit une différence entre la persécution d'Adrien et celle d'Antiochus Épiphane, car les docteurs disent : Les premières eaux firent manger de la viande de porc, les dernières causèrent la mort (*Midrasch rabba* sur Nombres, § 20). Les édits d'Adrien ne forcèrent pas les Juifs à manger de la viande de porc, mais firent prononcer de nombreuses condamnations à mort. » Ainsi, d'après notre auteur, les « premières eaux » désigneraient allégoriquement les persécutions d'Antiochus Epiphane et les « dernières eaux » les persécutions d'Adrien, sans doute d'après Psaumes, CXXIV, 4-5. Cette interprétation lui paraît si certaine qu'il n'a pas cru nécessaire d'ajouter au passage cité un mot d'éclaircissement. Or, il se trompe absolument. Aussi bien dans les sources secondaires qu'il cite (*Nombres rabba*, ch. XX, éd. Wilna, § 21) que dans la source primitive, c'est-à-dire le Talmud de Babylone (*Yoma*, 63 *b*, et

[1] Comme trait caractéristique de la légèreté avec laquelle M. Schlatter indique parfois les sources, je citerai ici le fait suivant. Page 31, il indique comme source, pour la formule de bénédiction ברוך הטוב והמיטיב, le *Midrasch rabba* sur Nombres, ch. XXIII, au lieu de citer les vraies sources, qui sont le Talmud de Jérusalem (*Taanit*, 69 *a*), celui de Babylone (*Berachot*, 48 *b* ; *Taanit*, 31 *a* ; *Baba Batra*, 121 *b*) et *Echa rabbati* sur II, 2.

Houllin, 106 *a*), on reconnaît facilement que מים הראשונים désignent l'eau avec laquelle on se lave les mains *avant* le repas, et מים האחרונים celle qui sert *après* le repas. En négligeant de se laver les mains avant ou après le repas, les personnes dont parlent certaines anecdotes racontées ailleurs s'exposaient aux conséquences fâcheuses énumérées dans le passage talmudique.

2. P. 21. « Juda ben Baba faillit être considéré comme prophète, titre que nul ne posséda depuis Samuel le Petit. Les disciples de ce dernier (pas ceux d'Akiba) voulaient proclamer à propos de Juda qu'il était inspiré de l'esprit saint, mais *l'heure fut troublée*, c'est-à-dire la guerre éclata (*Tosefta Sota*, XIII, éd. Zuckermandel, 319, ligne 7). » Un simple coup d'œil jeté sur le texte montre que M. Schl. ne l'a pas compris. Voici, en effet, ce que dit la Tosefta : אף על ר' יהודה בן בבא בקשו לומר הלמידיו של שמואל אלא שנטרפה השיעה. M. Sch. semble avoir traduit ainsi : « Les disciples de Samuel voulurent aussi dire de Juda [qu'il était animé de l'esprit saint], mais... » Mais הלמידיו est une faute pour תלמידו, et בקשו לומר n'a pas de sujet déterminé, ou plutôt le sujet est : *on*. Le texte du ms. d'Erfurt imprimé dans l'édition Zuckermandel est défectueux dans ce passage ; il est plus complet et, comme le prouve le contexte, plus correct dans la variante indiquée par Z. en note d'après le ms. de Vienne et les éditions, variante dont M. Sch. n'a tenu aucun compte. La voici : ואף על ר"י בן בבא ההקיזו שיהו אומרין עליו הא עניו הא חסיד הלמידו של שמואל הקטן. Ce passage doit être expliqué ainsi : De même qu'on a prononcé sur Samuel le Petit ces paroles élogieuses הא עניו הא חסיד הלמידו של הלל, de même on aurait exprimé cet éloge sur Juda ben Baba, à la mort de ce docteur, si les circonstances, c'est-à-dire les persécutions d'Adrien, n'y avaient fait obstacle. Voir les passages parallèles dans j. *Sota*, 24 *b*, ligne 39, et b. *Sota*, 48 *b*, où il y a également בקשו comme dans le ms. d'Erfurt. Mais M. Sch. a négligé ces passages.

3. P. 24. M. Sch. corrige, dans *Mischna Taanit*, IV, 8, אפוסטרמוס en אפוסטוטיס, mot dans lequel il voit *apostat*. Cette correction n'est pas nouvelle. On la trouve déjà dans l'*Aruch* de Kohut, I, 222 *b*, citée au nom de M. Hochstaedter, qui croit que cet apostat est Alcime. Mais, comme le mot grec ἀποστάτης ne se retrouve nulle part ailleurs dans la littérature talmudique et midraschique et qu'il est très vraisemblable que la Mischna désigne par son nom l'homme qui, le 17 tammouz, a brûlé la Tora, la correction proposée ne paraît pas admissible. M. J. Derenbourg (*Essai sur l'histoire de la Palestine*, p. 58 s.) pense au nom de Postumus ou Septimus, nom qu'aurait porté le soldat romain qui, d'après Josèphe

(*B. J.*, II, 12, 2), a déchiré et jeté au feu un rouleau de la Loi. D'après M. Halberstam (*Revue*, II, 127), אפוסטרומוס, avec une légère correction, serait Faustinus, nom que portait Jules Sévère, le général d'Adrien. Mais en admettant même la correction proposée par M. Schl., nous ne pourrions jamais voir dans cet apostat, comme le fait notre auteur, Elischa ben Abouya, désigné par les Tannaïtes sous le nom de *Aḥèr*. Car on ne comprendrait pas pourquoi il ne serait pas appelé אחר ici également, ni qu'il eût accompli une action aussi abominable et, s'il s'en était réellement rendu coupable, que son disciple Méïr fût resté en relations avec lui.

4. P. 27. « Les μουσεῖα (musées) — בי מוסייאות — que les païens ont fait construire pendant la persécution sont interdits même quand la persécution a disparu. » C'est ainsi que M. Schl. traduit le passage de la *Tosefta Aboda Zara*, v, 6 (éd. Zuck., p. 468, l. 26). Il prend donc l'initiative, sans autre explication, d'enrichir le lexique talmudique de ce mot nouveau et introduit pour la première fois dans l'histoire de la Palestine l'idée que ce mot représente, en songeant probablement au Musée d'Alexandrie. Il continue alors par les réflexions suivantes : « C'est un trait caractéristique d'Adrien que cet empereur, au moment même où il ordonnait de sanglantes persécutions, conservait l'illusion d'être le bienfaiteur des Juifs. Dans sa pensée, il les guérissait de leurs superstitions et les initiait à la civilisation grecque... Ce fait est encore important à un autre point de vue : il prouve que la persécution a duré plusieurs années. Car il fallait du temps pour élever de tels édifices, qui n'ont certes pas été construits pendant la guerre. La Halakha mentionne seulement les μουσεῖα et non pas les temples, parce qu'elle n'avait plus besoin d'interdire aux Juifs de fréquenter les temples des païens. » Toutes ces observations et déductions de M. Schl. ne reposent, en réalité, que sur une leçon incorrecte du ms. d'Erfurt de la Tosefta. Car ce ms. seul écrit en deux mots le terme que M. Schl. rend par μουσεῖα et qui partout ailleurs est écrit בימסיות, de βωμός, « piédestal pour des idoles » ou « autel ». Cf. Levy, I, 219. La leçon exacte est בומסיות ; elle se trouve dans la Mischna éditée par Lowe (*Aboda Zara*, iv, 6) : בומסיות של מלכים הרי אלו מותרין מפני שמעמידין אותן... Voir aussi, pour ce passage de la Mischna, les explications d'*Aboda Zara*, 53 *b*. Il aurait suffi que M. Schl. se rappelât que le mot העמיד ne peut pas signifier « élever une construction » pour éviter de se laisser égarer par la mauvaise orthographe (בי מוסיות du ms. d'Erfurt.

5. P. 29, note 1. M. Sch. cite le mots ירידה של בוטנה de j. *Aboda Zara*, 39 *d*, et les traduit exactement, ce semble, en leur faisant

désigner le marché tenu près du térébinthe, dans le voisinage d'Hébron. Mais il omet de mentionner le passage parallèle de *Genèse rabba*, ch. 47, fin, et de rappeler que déjà M. Neubauer (*La Géographie du Talmud*, p. 262) a établi un rapprochement entre יריד בטנן de Genèse rabba et la localité de Betanin qu'Eusèbe place dans le voisinage d'Hébron.

6. P. 31 s. D'après M. Schl., le récit de *Meïla*, 17 *b*, « rappelle les événements qui provoquèrent l'édit de tolérance » par lequel Antonin le Pieux mit fin aux persécutions ordonnées par Adrien. En réalité, ce récit, où Eléazar, fils de Yosé ben Halafta, joue un rôle, se rapporte à une époque postérieure, peut-être à l'année 163, année où Simon ben Yohaï chassa — selon ce même récit — un démon du corps de la fille de l'empereur (cf. *Revue*, XXXV, 286).

7. P. 42. « L'assertion suivante est attribuée à R. Judan, docteur du IIIe siècle : *Aucun des forts de Jérusalem n'était destiné à être conquis en moins de quarante jours* (*Midrasch rabba* sur Lam., II, 3). Ce passage ne se trouve pas au milieu des matériaux qui se rapportent à l'an 70, mais avec ceux qui font connaître les souffrances infligées par Adrien. » Autant de mots, autant d'erreurs. L'auteur de cette assertion, ר' יודן, n'est pas du IIIe siècle, mais florissait vers le milieu du IVe. L'assertion elle-même, qui se rapporte à ce texte : הרס בעברתו מבצרי בת יהודה, est ainsi conçue : כל בירה ובירה שהיתה בירושלים לא היתה ראויה להכבש פחות מארבעים יום וכיון שגרמו עונות הרס... Il ne faut pas traduire : « Aucun des forts de Jérusalem n'était destiné à être conquis en moins de quarante jours », mais « chaque fort était assez solide pour résister au moins quarante jours, mais la colère de Dieu, provoquée par les péchés d'Israël, amena plus rapidement la chute de ces forts. » Rien, dans ce passage ou dans le contexte, ne prouve qu'il se rapporte à l'époque d'Adrien. L'agadiste pensait sans doute avant tout à la destruction de Jérusalem par Titus, mais rien ne démontre qu'il n'ait eu en vue la victoire de Nabuchodonozor. Les conclusions tirées de ce passage par M. Sch. ici et dans son ouvrage précédent (*Zur Topographie*, p. 140 et 146) sont donc inexactes.

8. P. 47 et 51. Lorsque R. Yosé dit que « la modestie de זכריה בן אבקולוס a causé l'incendie du temple » (*Tosefta Sabbat*, XVI, 13 ; éd. Z., p. 135, l. 12), il a en vue, d'après M. Schl., un événement du temps d'Adrien. Mais notre auteur s'abstient de comparer l'assertion de R. Yosé avec celle de R. Yohanan, qui en découle (*Guittin*, 56 *a*), bien que les mots de R. Yosé ne se comprennent que par le récit de *Guittin* (voir aussi *Echa rabbati* sur IV, 2). Or ce récit se rapporte sans contredit à la destruction du temple par

Titus et aux événements qui ont précédé cette catastrophe. Il est vrai que M. Schl. place aussi l'incident de Kamça et Bar Kamça à l'époque d'Adrien (p. 60). M. Schl. se trompe également en corrigeant אבקולוס en Euptolemos. Ce Zacharia ben אבקולוס ou, selon une variante, אפיקולוס est aussi mentionné par Josèphe, *B. J.*, IV, 4, 1, qui l'appelle Z. b. Amphikoulos (cf. Derenbourg, *Essai*, p. 267). M. Schl. prétend que la discussion entre les écoles de Schammaï et de Hillel à propos de laquelle on cite l'opinion de Zacharia ben אבקולוס, dans la Tosefta, ne peut avoir eu lieu qu'après l'an 70, mais cette assertion ne s'appuie sur rien.

9. P. 50. « Yohanan dit au nom du patriarche Juda Ier : *Kokab sortit de Jacob* (Nombres, XXIV, 17) ; il ne faut pas lire Kokab, mais Kozeb (Midrasch rabba sur Lament., II, 2). » Le passage cité par M. Schl. est la reproduction de ces mots d'*Echa rabbati* : אמר ר״י רבי היה דורש דרך כוכב מיעקב אל תקרי כוכב אלא כוזב. Mais, comme je l'ai établi dans mon *Agada der Tannaiten*, I, 291, ce passage a forcément le même sens que le passage de j. *Taanit*, 68 *d* : תני ר׳ שמעון בן יוחי עקיבא רבי היה אומר דרך כוכב מיעקב דרך כוזבא מי׳. Dans *Echa r.*, ר״י ne désigne pas R. Yohanan, mais R. Juda ben Ilaï, et רבי ne désigne pas le patriarche Juda Ier, mais Akiba (car c'est un disciple d'Akiba qui parle et qui dit : mon maître, רבי). Ce fut, en effet, Akiba qui eut recours à la méthode favorite de אל תקרי pour appliquer la prophétie messianique des Nombres à celui qu'il avait reconnu comme Messie. Au lieu de כוכב, il lut alors כוזב ou כוזבא, c'est-à-dire בר כוזבא « l'homme de Kozéb », qui, à la suite de l'interprétation d'Akiba, fut appelé בר כוכבא. Ce nom signifiait, aux yeux des adhérents de Bar-Kokhba, que sa mission était déjà indiquée dans la Bible, comme l'avait expliqué Akiba. On aurait donc tort, comme l'ont fait MM. Derenbourg (*Essai*, 423) et Schürer (*Geschichte des jüdischen Volkes*, I, 570), de donner au mot כוזב, dans *Echa r.*, le sens de « trompeur[1] ». De plus, M. Schl. expose inexactement les faits, quand il dit (p. 52) : « Le vrai nom, celui de *Bar-Kokhba*, disparaît pour faire place à celui de *Bar-Kozéba*, que les Juifs déçus avaient sûrement formé d'après le premier. » Les deux noms donnés à celui que R. Akiba avait reconnu comme chef sont exacts. Il s'appelait [Simon] bar Kozéba et fut nommé Bar-Kokhba par ses partisans. Mais après son échec, on cessa naturellement de le désigner par ce dernier nom, qui ne fut maintenu que dans les sources chré-

[1] M. J. Derenbourg dit lui-même dans ses « Quelques notes sur la guerre de Bar Kôzêbâ (Mélanges publiés par l'Ecole des Hautes-Etudes, Paris, 1878, p. 158) : « Kôzêbâ est le nom d'une localité mentionnée 1 Chron., IV, 22, probablement identique avec l'ancien *Kezîb* (Gen., XXXVIII, 5), dont c'est la forme araméenne. »

tiennes. Dans les milieux chrétiens, on continua, sans doute par moquerie, de l'appeler « Fils de l'étoile ». La tradition juive a conservé seulement le nom primitif, mais rien ne prouve qu'on n'ait également songé à l'étymologie du mot כוזבה, lieu natal de notre héros.

10. Dans j. *Berakhot*, 13 *b*, en bas, et j. *Aboda Zara*, 40 *a*, il est dit que R. Gamliel, se promenant un jour sur la montagne où s'élevait le temple (et non pas sur l'emplacement du temple) et apercevant une belle païenne, prononça une formule de bénédiction. M. Schl. dit (p. 74) qu'il s'agit de Gamliel II. Cela est possible, car ce docteur a visité les ruines du temple en compagnie d'autres Tannaïtes. Mais je crois plutôt qu'il s'agit de Gamliel I et que ce fait s'est passé avant la destruction du temple. Le passage parallèle d'*Aboda Zara*, 20 *a*, nomme רבן שמעון בן גמליאל, au lieu de ר' גמליאל. Si c'est là la bonne leçon, ce docteur serait Simon, fils de Gamliel Ier.

11. Dans son argumentation (p. 76) sur le passage de *Tosefta Berakhot*, VII, 2, et les passages parallèles relatifs à Simon ben Zôma, M. Schl. part de cette hypothèse que אוכלוסין, אוכלוסא désigne exclusivement une troupe de soldats. Or, ce mot s'applique à une foule quelconque (Voir mon *Agada der Tannaiten*, I, 430 s.). Les explications qui suivent la formule de bénédiction proposée par Ben Zôma émanent de ce docteur lui-même ; dans *Berakhot*, 58 *a*, elles sont introduites par les mots הוא היה אומר.

12. P. 80 s. M. Schl. prétend qu'Eléazar b. Çadok et Abba Saül, fils de la Batanéenne, étaient établis à Jérusalem après l'an 70 et que tout ce qui est raconté relativement au séjour d'Eléazar à Jérusalem a eu lieu après 70. Mais ses arguments ne sont nullement probants. On peut continuer à s'en tenir à l'opinion admise jusqu'à présent, qu'il s'agit de l'époque antérieure à la destruction de Jérusalem par Titus. Il est certain que M. Schl. n'a pas raison quand il identifie notre Abba Saül בן בטנית avec Abba Saül d'*Abot*, II, 8 (p. 83). Ce dernier est un Abba Saül plus jeune et plus connu ; l'assertion qui est mentionnée en son nom dans *Abot*, II, 8, est une tradition que, d'après une version des *Abot di R. Nathan*, il a rapportée au nom d'Akiba (cf. *Agada der Tannaiten*, II, 366).

13. Les mots זונין הממונה de *Tosefta Pesahim*, II, 11 (éd. Z., p. 159, l. 9) sont traduits par M. Schl. (p. 85) « le chef des prêtres Zénon ». Mais ממונה, dans ce passage, ne désigne pas cette dignité, mais le surveillant de l'école. Ce même Zénon est appelé une fois ר' זינון החזן (j. *Berachot*, 7 *d* ; cf. Levy, III, 142 *a*).

14. Les réflexions de M. Schl. (p. 92 s.) sur Pappos ben Juda et

ses rapports avec Akiba ainsi que sur l'incarcération de ce dernier supposent comme certaine l'identité de ce Pappos avec son homonyme, le frère de Julien. Or cette identité n'a en sa faveur qu'une interpolation du *Sifra* sur Lévitique, xxvi, 9 (éd. Weiss, 111 *d*), qui est manifestement incorrecte. Tout le récit de M. Schl. repose donc sur des données incertaines. Notre auteur ne fait pas valoir des arguments plus sûrs quand il affirme que le récit de *Genèse rabba*, ch. 64, où Josua ben Hanania calme le peuple surexcité par l'interdiction de reconstruire le temple, a en vue la reconstruction qui avait été autorisée par Julien l'Apostat, et que l'intervention de Josua ben Hanania est un anachronisme imaginaire (p. 94 s.). Jusqu'à présent, on avait toujours admis que ce récit intéressant de Genèse rabba avait un fond historique.

Budapest, avril 1898.

W. Bacher.

LE

TRAITÉ TALMUDIQUE « DÉRÉCH ÉRÉÇ »

(SUITE [1])

V

PARTIES NARRATIVES

Les parties narratives du traité D. E. réclament un examen approfondi, car le caractère gnomique de cet ouvrage est sérieusement altéré par l'intercalation de ces anecdotes (מעשיות). Quoique nous soyons habitués à rencontrer dans la littérature rabbinique de pareilles historiettes édifiantes, ici, dans ce recueil de courtes maximes, il est douteux que ces contes aient figuré originairement. Dans le modèle des collections de ce genre, dans le traité *Abot*, ces historiettes manquent presque tout à fait [2]; tous les récits qui s'y rattachent ont trouvé place dans l'ouvrage secondaire intitulé *Abot di R. Nathan*. Le morceau דרכן של תלמידי חכמים, que nous avons si souvent désigné comme la partie la plus ancienne de D. E., ne contient pas un seul récit, et cela est vrai aussi du chapitre de R. Eliézer ha-Kappar, qui, selon le *Mahzor Vitry*, fait partie du דרכן [3]. Même dans les chapitres de

[1] Voir *Revue*, t. XXXVI, p. 27.

[2] *Abot*, I, 17 : כל ימי גדלתי בין החכמים; II, 6 : אף הוא ראה גולגולת; II, 8 : חמשה תלמידים היו לרבן יוחנן בן ז׳; VI, 9 : פעם אחת הייתי מהלך בדרך. Ce dernier cas seul peut être compté dans la catégorie des מעשיות, et là aussi l'historiette ne se trouve pas dans le véritable *Abot*, mais dans la baraïta קנין תורה, dans un chapitre qui a été inséré entièrement dans *Kalla*, éd. Coronel, p. 13 *b*, comme le פרק ר׳ מאיר.

[3] De même, d'après *Halachot Guedolot*, comme nous en avons déjà souvent fait la

Z. dans le *M. V.* (VIII), il n'y a pas encore de contes. Une fois où un récit de ce genre serait nécessaire pour illustrer ce qui vient d'être dit, il n'est indiqué que brièvement (VIII : מעשה היה והרג בעל הבית את בנו); mais dans R., IX, à la fin, cette histoire est contée tout au long. Dans le même chapitre VIII de Z., on lit encore le récit de R. Akiba : כך היה התילת השמישי לפני חכמים. La même histoire est citée par Tosafot dans *Ketoubot*, 17 *a*, d'après הלכות דרך ארץ; dans *Meguilla*, 29 *a*, d'après מסכת דרך ארץ; dans *Mahzor Vitry*, p. 722, cette histoire est rapportée au même endroit. Cependant je ne crois pas que ce récit serait ici à sa véritable place, tant il contraste avec le caractère de cette partie de D. E. Z. Tosafot cite aussi cette histoire d'après *Semahot*, IV, à la fin, où elle se trouve en effet et où elle est à sa place, car il y vient d'être question de l'enterrement d'un cadavre trouvé en plein champ[1]. Dans j. *Nazir*, 56 *a*, la même histoire revient avec le même contexte. Comme suite à cette anecdote, il est dit dans ce Talmud : הוא היה אומר דלא שימש חכימי קטלא חייב « Il disait aussi : Celui qui n'a pas fréquenté les sages est digne de mort ». Cette phrase a été modifiée ainsi dans D. E. Z., VIII : וכל העובר על דברי חכמים חייב כרת וכל הפוסל פוסל[2] « Et quiconque transgresse les paroles des sages est passible de *Karet*... »; c'est seulement parce que cette phrase *précède* ici le récit, au lieu de le *suivre* comme dans le Talmud palestinien, qu'on a trouvé moyen d'y rattacher le récit, et ceci prouve bien qu'il n'est pas ici à sa place primitive.

Aucun récit ne fait donc partie des neuf chapitres de D. E. Z. Les récits sont, au contraire, très nombreux dans D. E. R. Déjà,

remarque. Il faut encore mentionner ici que dans *Mahzor Vitry* il y a d'autres morceaux qui sont comptés comme faisant partie de דרכן et qui, dans les éditions, ont une place toute différente, par exemple la maxime כל זמן שאדם הוטא מורא הבריות עליו « Tout le temps qu'un homme pèche, il a peur de l'opinion », qui chez nous se trouve dans Z., VIII; ensuite הנכנס למרחץ, à la fin du même chapitre, morceau dont nous avons déjà dit plus haut qu'il n'est pas à sa véritable place. Dans le même chapitre, la phrase כל המשפיל את עצמו est ainsi conçue dans *Halachot Guedol.* : כל המשפיל את עצמו מגביהין אותו וכל המגביה את עצמו משפילין אותו וכה"א יחזקאל כא לא) זאת לא זאת כל המשפיל את עצמו השפלה הגבה והגבוה השפיל. Dans les éditions, il y a מכוין את שמועתו, ce qui est sûrement faux et même incompréhensible; le verset biblique ne s'y trouve pas. Il se confirme donc que ce chapitre n'a pas été conservé tel qu'il était primitivement.

[1] Au lieu de התילת השמישי, il y a là התילת זכותי, avec cette conclusion : וכשהיה אדם מדבר זה לפני ר' עקיבא היה אומר זה היתה התלת זכותי. L'expression זכות convient beaucoup mieux à cette phrase parce qu'il est question d'une dispute (דנתי קל וחומר בעצמי; dans D. E. אמרתי להם); *Semahot* serait donc plus authentique que D. E.

[2] Au lieu de חייב כרת, il y a dans *Halachot Guedolot*, חייב מיתה; le mot מיתה correspond mieux à l'expression primitive קטלא.

dans Pérek בן עזאי, il s'en trouve un concernant la leçon qu'à sa mort, Eléazar ben Azaria donna à ses disciples. Le morceau provient de *Berachot*, 28 *b* (toutefois dans les éditions il y a אלישזר, au lieu de אלעזר), où il est précédé de l'introduction תנו רבנן. Cette formule ne peut se rapporter à notre D. E., car ce traité met des paroles toutes différentes dans la bouche d'Eléazar mourant ; les mots si importants ומנעו בניכם מן ההגיון manquent dans D. E., ainsi que dans *Abot di R. Nathan*, version I, où ce récit se trouve même deux fois avec beaucoup de variantes, ch. XIX fin (p. 70) et ch. XXV (p. 80). Si ce récit avait fait partie primitivement du פרק בן עזאי, il serait plus net et plus concis. Ce récit doit donc être retranché de l'ancien פרק בן עזאי. Il est vrai que, dans ce cas, il ne resterait guère que la moitié du פרק בן עזאי, et ce chapitre serait trop court pour avoir formé un ouvrage à part. A cela on peut répondre que le chapitre qui suit, et qui est classé IV^e^ dans les éditions, a fait partie, à l'origine, du פרק בן עזאי, car dans les anciennes éditions du Talmud, par exemple dans celle de Landau (Prague, 1840), se trouve cette note : במחזור ויטרא הוא פרקא, ce qui doit vouloir dire que ce chapitre faisait partie de בן עזאי [1]. Quant à savoir quelles parties de ce chapitre appartenaient à בן עזאי, nous ne pouvons l'établir. L'histoire, qui y est racontée tout au long, du pardon que Simon, fils d'Eléazar, dut demander à un homme qu'il avait injurié, n'y était certainement pas contenue [2]. Outre *Abot di R. Nathan*, version I, ch. XLI, ce récit se trouve aussi dans *Taanit*, 20 *a-b*, où il y a toutefois un exposé très ingénieux sur la nature du jonc et des cèdres auquel se rattache, par une suite naturelle, la baraïta תנו רבנן לעולם יהא אדם רך כקנה. Dans D. E. R., au contraire, où les mots יהא רך כקנה ne se trouvent pas avant, mais après le récit, celui-ci n'a pas de véritable lien avec ce qui précède [3] ; il faut donc supposer les chapitres III–V de R. sans ces récits qui les interrompent. Alors nous avons le chapitre בן עזאי avec les belles sentences de Ben-Azzaï et de R. Eliézer ben Jacob, puis la phrase נאה לעולם תהא

[1] C'est, à mon avis, comme s'il y avait [עם הקודם] הוא פרק אחד ; cela forme un seul chapitre avec le précédent » ; on ne peut avoir voulu dire que לעולם est le premier chapitre, puisque פרק בן עזאי est de temps immémorial considéré comme le I^er^. Dans *Mahzor Vitry*, לעולם est le commencement d'un nouveau chapitre avec le n° 3, mais cela est difficilement exact, puisque les n^os^ 1 et 2 manquent. La confusion vient sans doute de ce que בן עזאי ne forme pas un chapitre particulier dans le *Mahzor*, ce qui est contraire au témoignage des anciens, et par là toute la numérotation du *Mahzor Vitry* est fausse.

[2] Cette histoire n'a pas de lien avec ce qui précède.

[3] Dans *Kalla*, éd. Coronel, p. 13 *a*, cette histoire est au même endroit que dans les éditions du Talmud ; seulement le chapitre, au lieu du n° 4, porte le n° 6. Dans *Kalla Rabbati*, dans la grande édition du Talmud de Wilna, le chapitre en question porte le n° 7.

בכניסתך, qui ne se trouve nulle part ailleurs, avec quelques explications qui manquent dans notre recueil, puis la phrase יהא רך כקנה commençant aussi par לעולם comme dans *Taanit*, et, enfin, le commencement du v^e^ chapitre לעולם אל יפטר אדם, qui achèverait le morceau de בן עזאי. Nous aurions ainsi également trois chapitres לעולם, comme, immédiatement après, il y a trois chapitres commençant par הנכנס.

Presque tout le reste du ch. IV de R. traite de la manière dont un disciple doit respecter son maître. L'essentiel de ces prescriptions se trouve aussi dans *Yoma*, 37 *a*, avec la formule introductive תניא, qui se rapporte peut-être à notre D. E., puisque là notre baraïta se présente sous une forme beaucoup plus authentique et avec des citations bibliques ; les mots חכמה חכמים אמר להן présentent un sérieux caractère d'originalité et assurent l'antériorité du D. E. R. [1]. Vers la fin de ce chapitre, une phrase paraît avoir été omise ; la phrase ההולך אחרי רבו אינו רשאי ליפטר מאחריו עד שיטול ממנו רשות « Celui qui marche derrière son maître ne doit se séparer de lui qu'après lui en avoir demandé la permission », n'est pas exacte, car dans *Yoma*, *l. c.*, on lit cette sentence anonyme : ותניא המהלך כנגד רבו הרי זה בור אחורי רבו הרי זה מגסי הרוח « Il est cependant dit dans une baraïta que... celui qui marche derrière son maître est un hautain », d'après cela, il serait donc interdit de marcher *derrière* le maître [2]. La formule תניא montre aussi que cette phrase comme celle dont nous avons parlé précédemment se trouvait originairement dans D. E. C'est pourquoi, je propose de lire dans D. E R. ainsi : ההולך אחרי רבו הרי זה מגסי הרוח ולעולם אינו רשאי ליפטר מאחריו וגו'. On peut prouver par cet exemple qu'en mettant à part les récits, il ne s'en suit pas nécessairement que certains chapitres du D. E. R. ont été réduits, puisque, selon toute apparence, beaucoup de sentences ont été omises en faveur des מעשיות. Dans le traité de *Kalla*, éd. Co-

[1] Ces mots se rapportent à Loth recevant les anges. Dans *Yoma*, il n'est pas question de Loth. *Mahzor Vitry*, p. 728, a חכמת הכם אמר, le petit mot להן manque, et cela se conçoit. Dans *Kalla*, éd. Coronel, il n'y a que חכמת חכם.

[2] Les mots ליפטר מאחריו ne peuvent avoir d'autre sens que les mots de *Yoma* : אחורי רבו. Quant à la permission de s'en aller, qu'il faut demander au maître, il en est question dans une autre phrase אומר לו הריני פטור... והנפטר מרבו. Cependant, dans *Kalla Rabbati*, la rédaction de cette phrase est la même que dans les éditions. Il est à remarquer également que la même phrase se trouve encore immédiatement après, au commencement du chapitre V, de sorte que nous l'aurions trois fois, tandis que la phrase conservée dans *Yoma* ne se trouverait pas même une fois. Il me semble donc indiqué de faire ici une correction. Dans *Abot di R. Nathan*, version I, chap. XXXVII, p. 56, la phrase ne figure, en effet, qu'une fois, à propos de l'attitude de Dieu vis-à-vis d'Abraham près de Sodome ; dans la version II, ch. XL, cette attitude ne sert que de preuve pour la maxime : ואינו נכנס לתוך דברי חבירו, mais il n'est pas question du congé à prendre.

ronel, ch. VI (p. 13 *a*), immédiatement après le passage dont il vient d'être parlé, c'est-à-dire dans le même chapitre que l'histoire de Simon, fils d'Eléazar, de Migdal Eder, il y a le célèbre conte [1] des quatre docteurs s'entretenant avec un philosophe pendant une traversée pour se rendre à Rome, où celui-ci reconnaît la haute distinction de ses interlocuteurs à la politesse de leurs manières. Dans notre D. E. R., ce récit se trouve au chapitre V. De nos jours, on a cru reconnaître en ce philosophe l'historien Josèphe Flavius [2], que le traité D. E. serait seul à nommer de tous les ouvrages de la littérature rabbinique. Comme ce passage a déjà été étudié à fond par plusieurs auteurs, je me borne à remarquer qu'il appartient, selon toute apparence, à la rédaction primitive du D. E. et n'a pas été intercalé plus tard.

Le plus considéré de ces quatre docteurs était Rabban Gamliel. Ce n'est donc pas sans à propos que dans D. E. R., V, ce récit est suivi aussitôt de cette maxime : לעלם יהיו כל בני אדם חשובין לפניך כליסטים והוה מכבדן כר"ג « Considère tous les hommes comme des voleurs et honore-les comme R. Gamliel ». Cette sentence est illustrée par l'histoire arrivée à R. Josué. Toutes ces parties du chapitre se suivent si naturellement qu'il n'y a aucun motif d'éliminer les morceaux constitués de récits. Dans *Kalla*, éd. Coronel (p. 16 *b*), l'histoire de R. Josué est séparée de celle des quatre docteurs par de grands morceaux, ce qui est sans doute contraire au plan de l'auteur du recueil.

C'est aussi le nom de ce R. Josué qui sert de lien entre le récit suivant (ch. VI de R.) et le précédent. Un certain Simon b. Antipatros, qui paraît avoir été un homme considérable, invite comme hôtes des docteurs de la Loi qui font le vœu de ne pas manger et n'observent pas leur vœu. En les congédiant, Simon leur fait donner quarante coups de bâton. A la prière de R. Yohanan b. Zakkaï et d'autres docteurs, R. Josué entreprend une enquête sur l'affaire [3]. Le thème de ce conte, c'est-à-dire la conduite énig-

[1] On ne sait pas par quel lien ce conte se rattache à ce qui précède.

[2] N. Brüll, *Jahrbücher*, IV, 42 (*Monatsschrift*, 1877, p. 355) ; Bacher, *Revue des Etudes juives*, XXII, 134 ; Zunmels, *ibid.*, XXIII, 318, particulièrement important à cause du renseignement que les vieilles éditions et les manuscrits avaient en réalité חבר אחד ופלוספוס שמו ; d'après cela, il y aurait dans פלוספוס un nom propre ; voir cependant Vogelstein-Rieger, *Geschichte der Juden in Rom*, I, 33, note 3.

[3] Nous parlerons plus loin de l'état du texte de ce morceau. Le maître de maison s'appelle Schimon b. Antipatros, sans le titre honorifique de Rabbi, quoiqu'il ressorte du récit qu'il appartenait au cercle des savants. Il faisait donc encore partie de cette vieille génération où le titre de Rabbi n'était pas encore commun. Le nom du père est, en effet, dans les éditions ordinaires אנטיגנטרס = Αντίπατρος ; dans *Mahzor Vitry*, p. 729, *Youhasin*, p. 21 *a*, *Kalla*, éd. Coronel, p. 16 *b*, et *Kalla*, éd. Wilna, IX, il y a pourtant אנטפרס avec élision du second τ, chose qui se présente aussi

matique d'un homme qui s'explique ensuite d'elle-même et se justifie avec éclat, se retrouve aussi souvent dans *Abot di R. Nathan* (p. 38) et surtout dans *Tanna di bè Eliyahou* (dans les *Gesta Romanorum*, il y a encore de nombreux exemples similaires). Dans les écrits rabbiniques, la constante conclusion des récits de ce genre est : כשם שדנתי לכף זכות כך הק'ב'ה ידון אותך לכף זכות « Puisse Dieu te juger favorablement comme moi je t'ai jugé favorablement ! » Cette conclusion se rencontre aussi dans le récit suivant relatif à la généreuse femme de Hillel l'Ancien. Le thème est toujours le même ; la femme sert le dîner tardivement, et c'est seulement après coup que le mari apprend qu'elle avait donné aux pauvres les mets qu'elle avait préparés antérieurement. Ce récit se rattache donc logiquement au précédent, et son authenticité est assurée. Le récit qui suit celui-ci immédiatement se rapporte presque au même thème : il s'agit encore d'une femme et de R. Josué, dont le nom se retrouve ainsi pour la troisième fois. R. Josué reconnaît la supériorité d'une femme prudente et exprime cette pensée en ces termes : מימי לא נצחני אדם אלא אשה זו ותינוק ותינוקת « De ma vie je n'ai été vaincu que par cette femme, par un garçon et une fille ». A la suite, on raconte aussi les deux autres incidents. Tous les trois faits se suivent dans le même ordre dans *Eroubin*, 53 *b*, avec cette différence que dans *Eroubin*, R. Josué parle toujours à la première personne, tandis que dans D. E., l'histoire est racontée par l'auteur du recueil. La priorité appartient, en tout cas, à la rédaction d'*Eroubin* [1]. Cependant l'intercalation de ce récit a dû déjà être dans le plan primitif de l'auteur de D. E., car, comme nous le savons, ce récit se rattache très bien aux précédents.

Le septième chapitre de D. E. R. contient deux récits. Le premier sert à illustrer quelques maximes concernant la bienséance à observer à table : on y raconte que R. Akiba mit sous ce rapport ses disciples à l'épreuve [2]. L'histoire même ne se retrouve nulle

dans le nom de la ville d'Antipatris dans le Talmud ; voir mon *Wörterbuch der griechischen und lateinischen Lehnwörter im Talmud*, *s. v.*

[1] Voir aussi les remarques de R. Elia Wilna. La différence entre les formules introductives s'explique par le contexte. Dans D. E., l'histoire de la femme est racontée d'abord comme appendice à ce qui précède, et l'introduction doit être nécessairement ainsi conçue : מימי לא נצחני אדם אלא אשה זו ותינוק ותינוקת ; dans *Eroubin*, au contraire, toutes les histoires sont racontées d'un seul jet et, eu raison de cela, il est dit חוץ מאשה תינוק ותינוקת. Des divergences plus grandes sont constatées dans l'histoire de la femme ; les mots ולא כן אמרו חכמים וכו' manquent tout à fait dans D. E. Dans l'histoire de la jeune fille, les mots ומצא ריבה אחת manquent à leur tour dans *Eroubin*. En ce qui concerne l'histoire du garçon, les mots caractéristiques מפני מה צחקת בו manquent dans *Eroubin*. Cependant la priorité, comme on l'a déjà remarqué, appartient au Talmud.

[2] לבדוק אתכם אם יש בידכם ד"א אם לאו. Dans *Tour Orah Hayyim*, § 170, il

part ailleurs et doit faire partie du fonds primitif du D. E., surtout parce qu'on y trouve encore ces mots : ולא עשיתי לכם כל כך אלא לבדוק אתכם אם יש בידכם דרך ארץ אם לאו « Je n'ai fait tout cela que pour vous éprouver, pour voir si vous avez du savoir-vivre ou non ». Viennent ensuite quelques belles et fortes sentences, entre autres la sentence הנכנס לבירת הככא. Pour l'illustration des règles relatives à ce sujet, on raconte de nouveau une histoire d'après laquelle R. Akiba se rend compte par lui-même de la manière d'agir de R. Josué. C'est donc la quatrième fois que le nom de R. Josué se retrouve dans ces récits. Ce récit se rattache, du reste, aussi par son thème et par la personne de R. Akiba au récit dont il a été parlé précédemment. Il se rencontre plus étendu et en compagnie d'un conte semblable dans *Berachot*, 62 *a*, avec la formule introductive תניא qui vise probablement notre D. E. ; seulement il faut admettre, en ce cas, que l'auteur de D. E. s'est permis quelques légères modifications et d'importantes abréviations.

Dans le chap. VIII de D. E. R., la maxime לא ישלח אדם לחבירו חבירת של יין ויתן על פיה שמן « Il ne faut pas envoyer à quelqu'un un tonnelet de vin et mettre de l'huile au-dessus » est illustrée par une histoire[1] d'après laquelle un hôte, en découvrant que le tonneau contenait de l'huile au lieu de vin, se suicida. Après le récit, viennent encore une fois les mots מכאן אמרו חכמים אל ישלח אדם לחבירו, etc. La source de cette prescription, comme celle des autres prescriptions contenues dans le chapitre VIII, fin, est la *Tosefta Baba Batra*, VI, 15 (éd. Zuckermandel, p. 406), où la même recommandation est faite pour un tonneau d'eau. Mais le récit y manque. Au contraire, D. E. est complètement d'accord avec *Houllin*, 94 *a*, de telle façon toutefois qu'on remarque encore que D. E. est déjà un remaniement. Ainsi, par exemple, ישגר est remplacé par ישלך, et מכאן אמרו חכמים est une addition de style, à la manière du D. E. La prescription même se trouve, tant dans *Tosefta Baba Batra* que dans *Houllin*, en compagnie de plusieurs autres sentences de ce genre, de sorte qu'il faudrait, en tout cas, admettre que l'auteur du D. E. a procédé à d'importantes abréviations.

y a quelques variantes : au lieu de סעודה, il y a משתה ; au lieu de נא (hébreu biblique) il y a חר (langage rabbinique) ; les mots ואכל פתו רוקם des éditions ont une apparence plus ancienne que ואכל פת לבדו dans *Tour*. *Mahzor Vitry* est ici en tout d'accord avec les éditions. Nous remarquons déjà ici, ce que nous motiverons encore plus loin, que la recension espagnole du traité D. E. diffère de la nôtre ; R. Simha, le Français, a adopté naturellement dans son *Mahzor* la recension franco-allemande.

[1] Les mots de la fin שזו דרך המיתה paraissent déjà se rapporter à l'issue tragique de l'histoire qui suit. Dans *Houllin*, 94 *a*, ces mots manquent. Cf. néanmoins la *Tosefta*, *l. c.* : מפני הסכנה.

Néanmoins, le morceau appartient au fond primitif du D. E. R., auquel il s'adapte complètement.

Dans *Houllin*, 94 *a*, cette histoire de suicide est immédiatement suivie du récit connu où un maître de maison, en une année de disette, parce que ses hôtes avaient distrait une partie des faibles provisions pour les donner à l'enfant de la maison, étrangla d'abord l'enfant, puis, voyant que la mère s'était tuée aussi de chagrin, se jeta lui-même du haut du toit. L'anecdote finit par ces mots : « R. Eliézer b. Jacob a dit : à cause de cette chose, trois personnes ont péri en Israël. » Dans D. E. R.[1], ce récit est séparé de l'autre par tout un chapitre et ne se trouve qu'à la fin du chapitre IX. Comme dans tout le chapitre précédent il est question des règles de conduite pendant le repas, ce récit aurait pu être déjà cité plus tôt ; toutefois la place qu'il occupe lui convient également. Cette anecdote est précédée de deux récits où R. Akiba a le rôle de l'hôte et où il est question de la tenue à observer à table. Dans le chapitre IX, assez court, de R., il n'y a donc pas moins de trois récits qui font de cet ouvrage un livre d'édification. Tous les trois récits font partie du fonds primitif de D. E. R. ; les deux histoires où figure R. Akiba ne se trouvent nulle part ailleurs.

Dans le chapitre X de R. se lit une petite historiette. R. Gamliel étant très faible, on fit couler pour lui de l'huile sur le marbre, mais il ne voulut pas en profiter. Après l'histoire racontée plus haut de la rencontre avec un philosophe à Rome, cette anecdote sur R. Gamliel est une des plus anciennes de tout D. E. ; aussi ne comprend-on pas très bien le texte. Il est dit d'abord : הנכנס למרחץ אינו מהעמל ואינו מתגרגר ואינו משתבר על השיש « Celui qui va au bain ne doit pas (trop) se fatiguer, ni se rouler, ni se disloquer sur le marbre (c'est-à-dire sur le pavé du bain). » Au lieu de מתגרגר, qui a pour lui le texte de la Mischna *Sabbat*, XXII, 6, Elia Wilna lit מתגרד[2], comme le porte effectivement *Kalla*, éd. Coronel, p. 18 *b*, qui donne un meilleur sens : qu'on ne se laisse pas étriller (sans doute parce que c'était une coutume des Grecs et des Romains idolâtres, dans les bains desquels la *strigilis*, en grec στλεγγὶς, ne pouvait manquer)[3]. Le mot מהעמל doit sans doute se rapporter à

[1] Au lieu de שיעזק אחד בפיו, il faut remarquer ici la leçon plus facile אוחז. La conclusion ואמר ר' אלעזר בן יעקב devrait plutôt, selon l'analogie de la conclusion du chapitre V (מכאן אמר ריב"ל), être conçue ainsi : על דבר זה אמר, etc. Dans le récit même, il faut remarquer les mots élégants שני בצורת « années de disette » et והגביהו מלא קומתו « il l'éleva de toute sa hauteur ». Le père, ayant pris l'enfant, le balança au-dessus de sa tête et le lança ensuite contre le sol. Cf. l'expression בקומתן נבראו dans *Houllin*, 60 *a*, et l'explication de *Tosafot* à ce sujet.

[2] Dans les éditions de la Mischna, il y a aussi l'expression plus exacte מתגרדין.

[3] On sait que les Romains avaient poussé le luxe en ce qui concerne les bains

la gymnastique assez pénible à laquelle on se livrait dans les bains et qu'on considérait aussi comme une habitude païenne. Pour se fortifier le corps, les païens se roulaient nus sur le pavé de marbre de la cabine de bain, comme cela se fait encore aujourd'hui ; l'expression משתבר « se briser » est très bien choisie pour exprimer cette idée. Il est dit ensuite : ומעשה בר"ג שהיה חלוש חלפו לו שמן השיש ולא קבל. Sous cette forme, ces mots n'ont pas de sens. Je me borne à ajouter le petit mot על devant השיש, et on a un sens : « Pour R. Gamliel, qui était de faible complexion, on fit couler de l'huile sur le marbre, pour que la pierre ne lui fût pas trop dure, cependant il ne l'accepta pas », ce qui illustre bien la prescription mentionnée. Immédiatement après il est dit ור'ש'ג אומר המשתבר על שיש חבירו של חמור, ce qui donne maintenant un excellent sens, et il n'est pas nécessaire de lire המשתין au lieu de המשתבר.

Outre les deux récits que nous avons éliminés comme n'ayant pas appartenu primitivement à R., nous ne comptons, dans les chapitres v-x de R., pas moins de douze récits qui témoignent suffisamment du caractère édifiant de D. E. R. et de son emploi comme livre de lecture populaire. Si nous rappelons encore une fois qu'il n'y a dans D. E. Z. aucun récit, nous aurons prouvé le motif de la caractéristique donnée par nous plus haut, à savoir que Z. est une sorte de règle d'école pour les savants, et R. un ouvrage d'édification pour le peuple. Il convient encore de rappeler que le chapitre xi de R. ne contient aucune espèce de récit et que, sous ce rapport comme sous celui de la citation de nombreux versets de la Bible, il ressemble au chapitre הצדוקים (ch. ii).

encore plus loin que les Grecs. J'ai pris les données nécessaires pour notre passage sur l'installation des bains romains dans l'ouvrage de Guhl-Koner, *Das Leben der Griechen und Römer* (Berlin, 1876), p. 279. On veut parler de bains de vapeur πυρίαι, πυρίαι τηπία). A cause de la chaleur du feu, il y a aussi dans la prière cette supplique והצילנו מזו ומכיוצא בה לעתיד לבא (R. x, au commencement . Les mots שתכניסני לשלום והוציאני לשלום ne s'adaptent qu'à une prière de voyage et manquent, en effet, aussi dans *Berachot*, 60 *a*, où se trouve précisément la prière de voyage qui dans D. E. fut confondue avec la prière du bain. — Les baignoires étaient encastrées dans le plancher, et c'est là le marbre (שיש) dont parle notre passage. Comme les cabinets de toilette (ἀποδυτηρία) ne furent en usage que plus tard, il est probable que les prescriptions si minutieuses sur la manière de s'habiller et de se déshabiller proviennent d'une époque où il n'y avait pas encore de cabine de toilette et où on s'habillait et se déshabillait, pour ainsi dire, devant le public. Les autres prescriptions au sujet des bains sont très obscures. ainsi la défense de se laisser mettre la main sur la tête par un autre baigneur ou de se trouver habillé dans la chambre de sudation, parce que c'est voler le public. En tout cas, ce sont des réminiscences classiques des usages romains.

VI

TANNAÏM ET AMORAÏM

Pour bien apprécier le genre littéraire que représente le traité de D. E., il faut tenir compte de ce fait qu'on y rencontre relativement peu de noms d'auteurs. Aucun produit de la littérature rabbinique n'en contient un si petit nombre, et le modèle de toute cette branche de la littérature, la Mischna d'*Abot*, mentionne, au contraire, de nombreux auteurs. J'ai relevé dans D. E. R. des chap. II à XI (le chap. I fait partie de *Kalla*) et dans D. E. Z., chap. I à X, vingt-sept noms de docteurs, dont quelques-uns se retrouvent plusieurs fois ; la plupart y paraissent seulement une fois. En voici la liste par ordre alphabétique :

אבא איסי בן יוחנן, Z., IX, fin. L'édition Riva di Trento a, comme Tawrogi, p. 52, l'indique, אבא חנן ; un ms. a אבא יוסף בן יוחנן ; איסי est, comme on sait, l'équivalent de יוסי, יוסף. Aba Isi dit au nom de Samuel le Petit : העולם הזה דומה לגלגל עינו של אדם « Ce monde ressemble à la boule de l'œil humain ». Ce passage manque chez Bacher, *Agada der Tannaïten*, II, 371, où il est question des divers auteurs de nom d'Isi. D. E. Z. est donc l'unique source qui nous ait conservé le nom de ce Tanna.

אלעזר בן עזריה, Eléazar b. Azaria. Ce Tanna bien connu est nommé dans un récit dont il a été question plus haut (R. III), mais nous avons déjà remarqué que les autres sources lisent Eliézer. Son nom est également cité (R., V) comme celui de l'un des quatre docteurs qui se rendirent à Rome. Au chapitre XI, l'abréviation ר״א doit sans doute être lue Eléazar et rapportée à Eléazar b. Azaria. Dans Z., VIII, ר״א désigne aussi Eléazar b. Azaria ; ici il n'est mentionné qu'occasionnellement. Nous ne trouvons qu'une seule véritable maxime d'Eléazar, dans D. E. : השונא את חבירו מושפכי דמים ה״ז « Celui qui hait son prochain est un meurtrier », où on cite Deut., XIX, 11 (R. XI). Cette sentence pourrait tout aussi bien se trouver dans un ouvrage midraschique, et ce n'est que par hasard qu'elle apparaît dans D. E. Eléazar b. Azaria est aussi souvent cité dans *Abot di R. Nathan* (voir Schechter, Introduction, p. XXXV).

אלעזר הקפר, Eléazar ha-Kappar. Dans toutes les éditions de D. E. Z. (Varsovie, 1863 ; Talmud Wilna, Romm ; Talmud Prague, Landau ; *Mahzor Vitry*, p. 722, etc.), il y a אלישזר ; chez Tawrogi

seulement il y a (p. 45) la leçon exacte אלעזר. La sentence d'Eléazar se trouve en tête du chap. IX, dans Z. : התרחק מן התרעומת שמא תתרעם על אחרים ותוסיף לחטוא « Eloigne-toi des murmures, car tu pourrais murmurer contre les autres et pécher ». La sentence d'Eléazar paraît aller jusque là ; ce qui suit est déjà anonyme[1]. Or cette même sentence se retrouve dans le chap. I de Z. sans que le nom d'Eléazar soit donné. Il s'ensuit avec certitude que dans le traité D. E., on rapporte aussi de ces sentences anonymes dont l'auteur nous est connu par un autre passage. Nous pourrons faire encore cette constatation dans quelques autres cas. On emploie sans doute ce procédé parce que l'impression de la sentence est plus forte quand il n'y pas de nom d'auteur, mais je ne puis expliquer comment il se fait que, dans la même collection, une sentence est rapportée, tantôt sans le nom, tantôt avec le nom de l'auteur. Dans le *Mahzor Vitry*, où le chapitre IX de Z. appartient à דרכן, les deux sentences se trouvent dans un seul et même chapitre. — Dans ce même chapitre IX, vers la fin, nous lisons encore : וכן היה רבי אלעזר הקפר אומר אהוב את השלום ושנא את המחלוקת « Eléazar ha-Kappar a aussi dit : Aime la paix et hais la discussion » (*Mahzor Vitry* אהבו et ושנאו). Les deux sentences d'Eléazar ha-Kappar, dont il est question ici, s'adaptent très bien au contenu et au ton des maximes de sagesse ordinaires de D. E. Les mots de *Abot*, IV, 21 : הקנאה והתאוה והכבוד מוציאין את האדם מן העולם et surtout la sentence si remarquable אל תהי זקוק לדון ואל תירא לפני מי שהוא גדול ממך ועשה שוק בעלי דבבך dans *Abot di R. Nathan*, version II, chap. XXXIV, p. 76, qui, par sa composition en plusieurs parties, fait fort bonne impression et qui, par sa troisième partie qui est presque incompréhensible, trahit beaucoup d'originalité, affectent le même ton. La sentence rapportée dans D. E. Z., I, sans nom d'auteur : היה כאסקופה התחתונה שהכל דשין בה et qui, au chap. III, vers la fin, est rapportée plus au long, mais aussi sans nom d'auteur[2], est attribuée

[1] Dans סדר רב עמרם (Varsovie, 1865), p. 30, התרחק au lieu de התרחק.

[2] Voici quelle en est la teneur d'après l'édition de Tawrogi, p. 22 : אל תהא כמשקוף העליון שאין יד בני אדם יכולה ליגע בה ולא כאסקופה האמצעית שמנגפת הרגלים אלא הוי כאסקופה התחתונה שהכל דשין בה לסוף כל הבנין נסתר והיא במקומה עומדת. Le passage est conçu tout à fait de la même manière dans *Abot di R. Nathan* ; seulement là il y a encore cette partie supplémentaire : ולא כאסקופה העליונה שמבלעת פרצופות. Ces mots n'ont pas de sens, et comme איסקופה העליונה n'est autre chose que משקוף העליון, cette phrase détruit même la symétrie. Cependant j'incline à considérer cette phrase comme authentique, car ce n'est pas sans nécessité qu'on introduit dans le texte des mots difficiles comme שמבלעת פרצופות. Je considère plutôt כמשקוף העליון comme une addition, qui manque, en effet, dans les éditions ordinaires de D. E. Z. et qui est surprenante à côté de אסקופה qui est répété deux fois ; שאין יד אדם est

à R. Eléazar ha-Kappar dans *Abot di R. Nathan*, vers. I, chap. XXVI, p. 42. Le second passage dans Z. est, par rapport au premier, comme une sorte de baraïta, phénomène que nous avons déjà souvent observé. En même temps nous avons un cas nouveau où on donne l'avantage à l'anonymat. La sentence anonyme גדול השלום, suivant la maxime אהוב את השלום, provient, selon *Sifrè*, Nombres, § 42, p. 12*b*, éd. Friedmann, de R. Eléazar, fils d'Eléazar הקפר ; on trouve aussi dans *Sifrè*, dans un passage précédent, une sentence commençant par גדול השלום qui est d'Eléazar הקפר même ; les mêmes mots forment aussi dans פרק השלום qui, dans les éditions du Talmud, est placé après D. E. Z., un refrain qui revient fréquemment ; trois de ces passages appartiennent à בר קפרא, le fils d'Eléazar (voir Bacher, *Agada der Tannaiten*, II, 500). Nous avons donc dans le même cycle de l'Agada, le père et ses deux fils [1]. Par cette série des sentences d'Eléazar הקפר, on voit, en tout cas, que ce docteur occupe une situation considérable dans la littérature gnomique.

רבן גמליאל est cité une fois dans un récit de R., v et x, et dans Z., x, comme auteur de la sentence דור שבן דוד בא, qui, comme on sait, a sa place véritable dans *Sanhédrin*, 97*a* (où elle est rapportée au nom de R. Juda). Sans doute on a placé ces phrases commençant par דור שבן דוד בא ou שבוע à la fin du traité, afin que ce soit l'espérance consolante de la venue du Messie qui en forme la conclusion [2].

Au lieu de ר' דוסתאי בר יהודה dans D. E. R., II, l'auteur de la sentence disant qu'on a le droit de faire la guerre aux impies [3] est dans *Berachot*, 7*b*, et *Meguilla*, 6*b*, R. Dosthay b. Mathoun (מתון). Dans D. E. R., cette sentence n'a de lien ni avec ce qui précède ni avec ce qui suit et, en outre, elle paraît avoir été modifiée intentionnellement (par l'addition des mots du début (לעולם),

aussi très plat. Au lieu de שנימבלעה, je lis שנימחבלה ; cf. la leçon d'Elia Wilna, שנימחבל את הפנים. Dans les éditions ordinaires de D. E. Z., la seconde partie est ainsi conçue : כאנוצעית שכל הרושב עלי ידו זרעך וכופה להסתר. Ici aussi le mot זרעך est très caractéristique voir les dictionnaires rabbiniques, *s. v.* זרע et assure l'authenticité de la phrase. Je lis : שכל הרושב עליה זרעפ' (זרעפה) וכופה להכתר. עשה אותו כאסקופה. — Cf. j. *Sanhédrin*, 23*b*, — La sentence אל תהא כמשקוף העליון d'Eléazar ha-Kappar manque chez Bacher, *Agada der Tannaïten*, II, 502.

[1] Peut-être faut-il précisément y joindre le fait du rattachement du פרק השלום à D. E. Z. Ce chapitre a dû alors avoir été placé à l'origine avant le chapitre x de Z. — A la fin du traité de *Kalla* se trouvent aussi plusieurs maximes sur la paix ; toutefois la dernière phrase parle de la *Tora*.

[2] En ce cas, il faudrait admettre que les phrases d'un autre genre qui se trouvent dans ce chapitre ne sont pas à leur véritable place.

[3] לעולם היה מתגרה ברשעים, dans *Berachot* מותר להתגרות ברשעים ; la même pensée est exprimée également dans une phrase précédente.

de sorte que nous pouvons affirmer qu'elle n'a pas dû se trouver à cette place à l'origine.

On a déjà parlé de Hillel plus haut, à propos des contes. Son nom est cité après la sentence לא יהא אדם קפדן בהוך כעורתו (R., VI). C'est sans doute l'expression קפדן qui a provoqué cette mention ; cf. והלל לא יקפיד, *Sabbat*, 31 *a*. — Dans le même chapitre, est nommée encore l'école de Hillel en opposition, cela va sans dire, avec celle de Schammaï, à propos de la manière de saluer une fiancée. La même controverse est encore citée, avec la formule הנו רבנן, dans *Ketoubot*, 17 *a*, formule qui désigne sans doute notre traité ; tout ce thème n'est, d'ailleurs, placé ici qu'à cause de la phrase finale : תהא דעתו של אדם מעורבת עם הבריות.

ר' חדקה figure dans Z., I, avec cette sentence : אהוב את השמא ושנא את המה בכך « Aime le *peut-être* et déteste le *que m'importe* » (d'après le texte de Tawrogi, p. 5). C'est une des rares maximes rapportées au nom de R. Hidka (Bacher, *ibid.*, I, 447). Les mots d'introduction : ר' חדקא אומר (היה אומרה) בלשון אחרת, trahissent un soin particulier dans la manière de colliger ces sentences, car la maxime de Hidka ne se distingue de celle du rédacteur ordinaire — s'il est permis de s'exprimer ainsi — que par cette unique expression המה בכך, au lieu de הכי מה [1].

La leçon תני ר' חייא que nous trouvons dans Z., VII, à la fin, n'est pas assurée. Elia Wilna biffe ces mots. Effectivement, dans *Tosefta Pesahim*, IX, 9, p. 170, il y a seulement [2] : מיכן אמרו יפה חומר לטיפשין [ו]שתיקה לחכמים קל, ce qui concorde avec *Pesahim*, 99 *a* : מכאן אמרו חכמים ; dans j. *Pesahim*, IX, à la fin, 37 *a*, la phrase est citée avec ces mots תני בר קפרא. Comme on peut admettre avec beaucoup de vraisemblance que cette maxime est citée sous un nom déterminé, je suis porté à donner la préférence à la leçon בר קפרא, ce rabbin, comme nous avons déjà montré plus haut, s'étant quelque peu occupé de littérature gnomique.

ר' יאשיה est cité dans R., XI, au commencement, dans une baraïta : היוצא בדרך לבדו (d'après *Yoma*, 21 *a*, תניא). Cette baraïta, quant au thème, ne fait nullement partie de D. E., et elle interrompt très fâcheusement la fin du chap. X, où il était question de bains, et le commencement du chap. XI, où il en est encore question (נכנס למרחץ).

[1] הכי מה et המה בכך sont des manières de parler dédaigneuses pour dire : « Qu'importe » ! ou « bien sûr » ! Au lieu de המה בכך, il y a dans *Kalla*, éd. Coronel, p. 9 *a*, et éd. Romm, f° 53 *a*, המברך, ce qui est une faute d'une étourderie incompréhensible.

[2] Cependant Zuckermandel marque aussi la variante אמר, ce qui permet de croire qu'il a été omis un nom.

R. Josué, nom qu'il faut compléter en ajoutant : ben Hananya, est cité dans R., V, VI, VII, et Z., VIII, mais toujours uniquement dans des contes.

R. Josué b. Lévi figure comme auteur de la maxime לעולם יהיו כל בני אדם בעיניך כלסטים (R., V, à la fin). C'est l'unique Amora qui soit nommé dans le traité D. E., avec son petit-fils מיישי (R., I, fin). Celui-ci vivait au IVe siècle. Mais le chapitre המקדש où ce nom se trouve ne fait pas partie de D. E., comme nous l'avons déjà vu.

R. Juda, sans doute le fils d'Ilaï, est l'auteur d'une sentence concernant la différence entre les coupes de vin en Galilée et en Judée [1]. Cette sentence ne se retrouve nulle part ailleurs et fait partie du fonds propre de D. E.

Yohanan b. Zakkaï n'est nommé qu'occasionnellement dans un conte (R., VI).

ר' יוסי הגלילי, sans doute, est l'auteur de la sentence suivante הנותן את הקץ אין לו חלק לעולם הבא והשונא חכמים ותלמידיהם ונביא השקר ומכפר לשון הרע אין לו חלק לעה"ב (R., XI). Cette sentence fait partie du fonds primitif de D. E. Dans Z., X, R. Yosé est également nommé ; mais d'après *Sabbat*, 152 *a*, celui-ci serait ר' יוסי בר קסמא. La sentence est en langue araméenne : « Il vaut mieux deux que trois (c'est-à-dire mieux valent les deux jambes de la jeunesse que les trois jambes des vieillards, la troisième étant le bâton); malheur à cause de celle qui est passée et ne revient pas (c'est-à-dire, d'après Hisda, *Sabbat*, 152 *a*, la jeunesse) ». Cette sentence si énigmatique convient fort bien à cette collection de maximes ; la forme araméenne achève de lui donner le caractère d'un véritable proverbe [2]. Deux autres sentences dans Z., X, commençant par les mots הוא היה אומר — phrase qu'on rencontre fréquemment surtout dans la Mischna *Abot* — sont attribuées à R. Yosé b. Kosma [3], mais ailleurs (*Kiddouschin*, 82 *a*, et *Eroubin*, 55 *b*), celles-ci sont citées sous une autre forme [4]. — Le chapitre XI de R. contient cette sentence : רבי יצחק אומר קורצין ה"ז משופכי דמים שנאמר לא תלך רכיל בעמך כו' לא תעמוד על דם רעך [5]. Aucun renvoi à

[1] Il est facile à reconnaître à ces mots : במה דברים אמורים, car c'est là sa manière de s'exprimer habituelle.

[2] En dehors de ce passage, on ne trouve que peu d'aramaïsmes dans D. E. Je mentionnerai פרומך dans Z., III, où le mot n'a, d'ailleurs, aucun sens (אם הקלית פרומך להקל מציה אחת סופך להקל באחרת). Le mot manque, en effet, dans l'édition Tawrogi, p. 18 ; ensuite, דניציא שירא, mots qui n'ont également pas de sens et qui ne sont guère éclaircis par la glose marginale. Etant donné le caractère purement hébreu de la langue, ces aramaïsmes doivent certainement être éliminés.

[3] Au lieu de קיסמא, il faut lire partout קוסמא.

[4] Voir Bacher, *ibid.*, I, 402, note 3.

[5] Ces derniers mots d'après Elia Wilna.

un passage parallèle en marge et rien à ce propos dans les commentaires. Le mot קורצין est une véritable énigme. Cependant dans *Abot di R. Nathan*, vers. I, ch. 31, se trouve cette phrase : ברא קורצין בעולם וברא קורצין באדם זה אזניו של אדם ; M. Schechter dit à ce sujet qu'il ne comprend pas ce terme. Le mot קורצין s'explique bien par le mot biblique קרץ. Outre יקרצו עין (Ps., xxxv, 19), קורץ בעיניו (Prov., vi, 13), קרץ עין (*ibid.*, x, 10), on lit aussi קרץ שפתיו (*ibid.*, xvi, 30). Ainsi s'explique le terme קורץ אזנים. Le mot קורצין en lui-même, sans אזנים, signifie quelque chose comme « celui qui est aux écoutes, espion ». La sentence signifierait donc : « Il existe dans le monde des êtres qui sont aux écoutes (une espèce d'animaux, cf. la sentence immédiatement antérieure חיה רעה בעולם) et il existe aussi dans l'homme des « guetteurs », les « oreilles ». Comme cette sentence, dans *Abot di R. Nathan*, est de R. Yosé הגלילי, je suppose que dans D. E. on a vu à tort יצחק dans ר"י et que c'est de R. Yosé qu'il s'agit. La sentence veut dire que les espions sont des assassins. C'est ainsi, d'ailleurs, que dans l'Ecriture Sainte, après la prescription : « Tu n'iras pas médisant parmi ton peuple » viennent les mots : « Et ainsi tu ne seras pas coupable de meurtre ».

A R. Méïr on attribue la sentence : כל מי שיש לו בית הכנסת בעירו ואינו הולך לשם חייב מיתה « Qui a une synagogue dans sa ville et ne la fréquente pas est coupable de mort »[1]. La même maxime se trouve aussi au nom de Méïr dans *Abot di R. Nathan*, version I, chap. xxxvi, à la fin. Là elle est suivie immédiatement de ces mots : ר"ע אומר אף מי שאינו משמש לתלמידי חכמים אין לו חלק לעולם הבא « R. Akiba dit que celui qui ne cherche pas à s'instruire n'a pas part à la vie future. » C'est ainsi qu'il faut lire aussi dans D. E., car le second ר"מ אומר n'est pas à sa place ; il faudrait, au moins, qu'il y eût ועוד היה ר"מ אומר ; au lieu de כל מי שיש תלמיד בצדו, lire תלמיד חכם, et tout le reste concordera avec *Abot di R. Nathan*.

ר' נחמיה (Z. x). La sentence de ce docteur דור שבן דור בא n'est pas à sa place ici. Voir plus haut ce qui est dit de Gamliel. Il en est de même de ר' נהוראי[2].

בן עזאי est nommé en tête du chap. iii de R. et nous savons déjà que le chapitre porte son nom. La sentence qu'il formule ressemble étonnamment à celle que nous trouvons dans *Abot*, iii, 1, sous le nom d'Akabia b. Mehalel, et la rencontre ne s'explique pas. La sen-

[1] On en tire une déduction pour בית המדרש ; c'est déjà là une sorte de guemara. Il résulte de *Abot di R. Nathan* que R. Meïr n'a parlé que de בית המדרש et que la variante בית הכנסת a été faite en faveur de la déduction.

[2] R. Nehoraï est aussi nommé dans le traité *Kalla*.

tence de Ben Azzaï est avec celle d'Akabia dans le même rapport que la baraïta vis-à-vis de la Mischna [1]. Une sentence du même genre est aussi rapportée dans Z., IV, mais sans nom d'auteur. Ben Azzaï est encore nommé dans R., XI, comme auteur de la sentence השונא את אשתו ה"ז משופכי דמים « Qui hait sa femme est un meurtrier ». Ni l'une ni l'autre de ces sentences n'est particulièrement caractéristique pour D. E. ; elles pourraient se trouver tout aussi bien dans un autre recueil. Cependant il semble que Ben Azzaï a contribué au développement de la littérature gnomique, car la sentence si expressive : כל המתנבל בדברי תורה סופו להתנשא בו « Quiconque s'expose au mépris à cause de la Loi s'élèvera un jour par elle », qui est rapportée sans nom d'auteur dans Z., VIII, émane, selon *Gen. Rabba*, 81, de Ben Azzaï (cf. *Berachot*, 63 *b*, où cette maxime est citée au nom de Samuel b. Nahmani, tandis que *Abot di R. Nathan*, version I, chap. XI, p. 46, indique Ben Azzaï comme en étant l'auteur ; de même *Yalkout*, Prov., § 964). — La sentence anonyme הוה רץ למצוה קלה « Empresse-toi d'accomplir un précepte peu important » (Z., II) provient, selon *Abot*, IV, 2, de Ben Azzaï ; cf. *ibid.*, II, 1. Je rappellerai, en outre, le caractère anonyme de la sentence עשה דברים לשום פעלתן (Z., II), qui est rapportée presque dans les mêmes termes dans *Nidda*, 62 *a*, par Eléazar ben Zadoc. En ce qui concerne Ben Azzaï, cf. j. *Schekalim*, 48 *d*, au sujet de la חכמה ; dans *Berachot*, 57 *b*, et dans *Abot di R. Nathan*, version I, chap. XL, p. 128, on attribue à Ben Azzaï une piété particulière (הרואה בן עזאי בחלום יצפה לחסידות) ; cf. plus haut notre remarque sur מגלה חסידים. Peut-être même les noms ont-ils été intervertis, et au lieu de בן זומא יצפה לחכמה, doit-on lire בן עזאי [2].

C'est aussi Ben Azzaï qui instruit R. Akiba en matière de convenances. R. IX : אמר לו בן עזאי עקיבא עד מתי אתה משקה כוסות מטעמין : « Jusqu'à quand donneras-tu à boire des coupes déjà entamées ? » Outre ce passage, R. Akiba apparaît dans deux autres récits, dans R., V et VII. Quant au récit de Z., VIII, nous avons prouvé plus haut qu'il ne fait pas partie de D. E. [3]

[1] Dans *Kalla*, éd. Coronel, 12 *a*, on demande, en effet, מאי קאמר « Que dit-il ? »

[2] Au sujet de Ben Azzaï, « disciple des sages » κατ' ἐξοχήν, voir Bacher, *ibid.*, I, 409. On sait que Ben Azzaï est du nombre de ceux dont le Talmud dit qu'ils ont pénétré fort avant dans la science spéculative. Plusieurs sentences caractéristiques de Ben Azzaï, qui sont au nombre des meilleures maximes talmudiques, sont citées par Bacher, *ibid.*

[3] Dans *Kalla*, vers la fin, R. Tarfon dit de R. Akiba : רבי בחכמה ואלופי בד"א. D'après cela, R. Akiba lui-même était versé en דרך ארץ, et cependant il reçoit des leçons de Ben Azzaï.

R. Juda le Saint n'a pas fourni non plus de sentences au D. E., car son nom n'est mentionné qu'une fois occasionnellement (R., IX) : ה' דברים אמר רבי. Ce passage a sa source dans *Berachot*, 50 *b*.

R. Simon b. Eléazar (ou, d'après une meilleure leçon, R. Eliézer b. Simon) n'est mentionné qu'une fois, dans un récit (R., IV)[1].

R. Simon b. Gamliel est l'auteur de la sentence המשתבר על שיש (R . X), dont nous avons déjà parlé ci-dessus. Cette sentence n'a pu être formulée que par une personnalité de rang élevé, car elle suppose que l'auteur était au courant des mœurs de la société distinguée du monde romain.

R. Simon b. Yohaï est l'auteur d'une sentence שבוע שבן דוד בא (Z., X, au commencement) ; mais toutes ces maximes proviennent de *Sanhédrin*, comme nous l'avons déjà indiqué.

En mentionnant encore אבא שאול, auteur de la sentence מחלוקת בית דין חרבן העולם (Z., IX, fin), et en ajoutant, enfin, qu'antérieurement une sentence analogue est rapportée au nom des חכמים[2], nous aurons épuisé la liste des Tannaïm et des Amoraïm qui figurent dans les deux traités du D. E. La plupart des auteurs nommés sont cités dans des contes, ou mentionnés comme auteurs de sentences qui proviennent d'autres ouvrages de la littérature rabbinique et qui, dans D. E., ne sont que des emprunts. En fait d'auteurs ayant aidé au développement de la littérature gnomique, nous n'avons qu'Eléazar הקפר et Ben Azzaï ; tous deux ont, d'ailleurs, donné leur nom à un chapitre du traité. Mais, même pour les sentences formulées par ces docteurs, on remarque la tendance de les rapporter sans nom d'auteur, de sorte que nous sommes amené à reconnaître que le compilateur de D. E. a voulu leur donner le caractère anonyme. Mais, comme ce traité n'est qu'un fragment de ce genre de littérature, nous pouvons aussi en tirer une conclusion pour ce qui concerne le caractère des parties perdues ; peut-être cette branche de la littérature s'est-elle précisément perdue parce que les sentences étaient anonymes.

S. KRAUSS.

(*A suivre.*)

[1] ר"ש, dans R., III, est peut-être aussi Simon b. Eléazar. Immédiatement après vient une sentence de ר"א בן יעקב qui, dans *Abot di R. Nathan*, version I, chapitre XIX, p. 70, est attribuée à R. Simon b. Eléazar, ce qui ne peut être exact, car dans D. E. il y aurait alors *deux* maximes du même auteur et il faudrait dire רעזד אמר.

[2] Plus loin nous aurons cependant l'occasion de faire remarquer que, d'après la meilleure leçon, les חכמים ne sont pas mentionnés ici.

LES SABORAÏM

Les Saboraïm occupent dans l'histoire rabbinique une situation originale. Ils sont les intermédiaires entre deux périodes foncièrement diverses, entre la période des Amoraïm, qui créèrent le Talmud, et la période des Gaonim, qui le présentèrent déjà comme un Canon fermé et s'appliquèrent à l'interpréter et à le répandre. L'activité des Saboraïm s'exerce à la fois dans le domaine de la législation et dans celui de l'interprétation. Par leurs discussions théoriques, incorporées au Talmud, ils ressemblent aux Amoraïm, et par leurs gloses explicatives ils se rapprochent tout à fait des Gaonim. On sait depuis longtemps que les derniers rédacteurs du Talmud babylonien furent les Saboraïm, mais on ne peut établir avec certitude l'étendue des additions qu'ils y ont faites. Nous ne savons guère non plus d'une manière précise la durée de l'activité des Saboraïm. Une profonde obscurité recouvre encore la période où ils ont vécu. Les renseignements que nous possédons à ce sujet sont peu abondants et se contredisent mutuellement sur beaucoup de points.

Dans ces derniers temps, la période des Saboraïm a été l'objet d'une étude approfondie de la part de M. Isaac Halévi[1]. Il est arrivé à des résultats qui sont en opposition absolue avec les recherches de ses prédécesseurs. Les lecteurs de cette *Revue* ont pu en prendre connaissance dans les volumes XXXIII et XXXIV. Dans les pages qui suivent, je tâcherai d'en contrôler l'exactitude. Habile talmudiste, M. Halévi a découvert dans le Talmud des traces des Saboraïm là où l'on n'en soupçonnait pas jusqu'ici, et la science lui en saura gré. Quant à ses thèses nouvelles en matière d'histoire, je me sens porté à les combattre résolument.

Pour les historiens, c'est de l'an 499 de l'ère chrétienne que part la période des Saboraïm ; ils en placent la fin à l'an 540 ou

[1] Dans son ouvrage דורות הראשונים. ספר דברי הימים לבני ישראל.

à l'an 550. Ils limitent, par conséquent, cette période à 40 ou 50 ans. M. Halévi trouve cet espace de temps trop court pour l'activité des Saboraïm. D'une part, il avance leur apparition jusqu'en 475 ou 476 et, d'autre part, il place la fin de la période à l'an 589. Dans cet intervalle de temps presque double du premier, M. Halévi prétend que deux sortes de Saboraïm, de caractère tout différent, ont exercé leur activité. J'examinerai chacune de ces assertions isolément.

I

LES PREMIERS SABORAÏM.

On est généralement d'accord pour admettre que la période des Saboraïm commence à la mort de Rabina, le dernier Amora de Sora. Comme toutes les sources qui citent l'année de la mort de Rabina indiquent l'année 499, cette année passe généralement pour la première de la période des Saboraïm. On ne tient aucun compte, pour cela, de l'opinion de Samuel ha-Naguid [1] et d'Ibn Daud [2], pour qui le début de la période en question tombe en l'an 477, car, en ce qui concerne les Saboraïm et les Gaonim, l'autorité de Scherira est acceptée sans réserve par tous les savants — et par M. Halévi aussi. Or, M. Halévi prétend que cette date est erronée et qu'au lieu de תתיא = 500 [3], il faut lire תשפ"ד = 475 ou תשפ"ז = 476. Voici comment M. Halévi motive son désaccord avec les historiens juifs : « On a le tort, dit-il, de ne citer de Scherira que quelques paroles, notamment celles que nous avons invoquées au début de notre étude, et c'est sur ce passage tronqué qu'on a construit tout un échafaudage pour déterminer l'année de la mort de Rabina, celle de la clôture du Talmud et, en général, toute la chronologie de ce temps. Nous sommes étonné qu'on n'ait pas mieux étudié le contexte de ce passage, qui présente certaines difficultés. Il sera bon de citer le texte en entier : « Après lui fut

[1] Cité dans *Korè ha-Dorot*, p. 2 *b* ; voir la fin de ce chapitre.

[2] Chez Neubauer, *Anecdota Oxoniensia*, I, 61.

[3] Dans la suite de cette étude je n'indiquerai que les chiffres du comput ordinaire. J'ajoute à l'ère des Contrats le chiffre 3449 et j'obtiens ainsi l'année de l'ère de la création. Pour avoir ensuite l'année de l'ère chrétienne, j'ajoute aux années de la création le chiffre 239 ou 240, suivant que l'événement a eu lieu avant ou après le Nouvel-An. Là où il n'est pas nécessaire de tenir compte de cette dernière circonstance, je déduis de l'ère des Contrats le chiffre 311 pour trouver l'année chrétienne. Ainsi, au lieu de 811 de l'ère des Contrats, j'écris l'an 500 et, au lieu de kislev 811 de cette ère, kislev 499.

R. Idi b. Abin, qui mourut en 452... Le mercredi 13 kislev de l'année 499 mourut notre maître Abina, fils de R. Houna, *alias* Rabina, qui fut le dernier des Amoraïm (והוא סוף הוראה). Puis fut R. Rehoumi, ou, d'après d'autres, Rehoumoï [1] ; il mourut en 456, lors d'une persécution décrétée par Jezdegerd. Puis fut président de l'école R. Sama, fils de Rabba... En 474 furent fermées toutes les synagogues de Babylone, et des enfants juifs furent remis aux mages. En 476 mourut R. Sama, fils de Raba ; puis présida R. José... » Scherira part de la mort de R. Aschi et va jusqu'à la mort de R. Sama et à l'avènement de R. José. Quant à l'ordre chronologique, il commence par l'année 427 [2] et finit avec l'année 476. Comment donc expliquer que tout d'un coup la chaîne du récit se brise et qu'apparaisse la mention de la mort de Rabina en 499 ?... Il faut donc, de toute nécessité, qu'une erreur se soit glissée dans les chiffres : au lieu de 499, il faut lire 475 ou 476... On dira peut-être que la mort de Rabina est mentionnée après l'histoire de l'école de Sora parce que c'est par cet événement que l'auteur a voulu clore l'histoire de cette école pour passer ensuite à celle de Poumbadita. Cette objection est réfutée, d'abord, par le fait que même dans la seconde partie, Scherira parle encore de l'école de Sora [3]... »

Comme on le voit, M. Halévi croit que la date de 499 n'est pas possible, parce que la chaîne du récit de 427 à 476 s'en trouve interrompue. Mais M. Halévi ne s'aperçoit pas que le chiffre 475 proposé par lui interrompt aussi le récit et que, dans *son texte*, cette date est suivie du chiffre 456, tandis que dans tous les autres textes exacts il y a même le chiffre 433. Les chiffres 456 et 433 ne peuvent-ils venir qu'après 475 et non après 499 ? — M. Halévi s'est laissé induire en erreur par un texte sans valeur. S'il avait consulté une édition tant soit peu correcte, il aurait davantage tenu compte de l'objection qu'il a effleurée lui-même. Il aurait vu notamment qu'en réalité Scherira traite d'abord de la dernière génération des Amoraïm de Sora, et que c'est seulement après avoir fini d'en parler qu'il passe aux derniers Amoraïm de Poumbadita. Il est donc tout naturel que Scherira ait dû revenir en arrière quant à la chronologie, car le *dernier* des derniers Amoraïm de Sora vécut beaucoup plus tard que le premier des derniers Amoraïm de Poumbadita.

[1] Au sujet des erreurs du texte cité ici, voir plus loin.

[2] M. Halévi écrit 426, parce qu'il déduit 312 de l'ère des Contrats, comme le font, du reste, beaucoup d'autres auteurs. Mes indications diffèrent donc toujours de celles de M. Halévi d'un an.

[3] *Revue*, XXXIII, p. 9 et s. ; cf. דורות הראשונים, p. 1-8.

La fameuse Lettre de Scherira a été d'abord publiée par Samuel Schullam comme supplément au *Youhasin*, qu'il édita à Constantinople en 1566 ; de là elle passa dans les éditions suivantes du *Youhasin*. L'édition de Schullam (que je désignerai par S. J.) n'est digne de confiance sous aucun rapport ; elle est corrompue et il y manque des phrases entières, comme Rapoport l'a déjà reconnu. Heureusement la Lettre a été éditée de notre temps plusieurs fois d'après divers manuscrits. La dernière édition, pourvue de nombreuses variantes, est celle de M. Neubauer (S. N.). Les éditions nouvelles montrent combien l'édition de Schullam est défectueuse. Or, c'est précisément cette édition que M. Halévi a utilisée ici, sans tenir aucun compte de toutes les autres. Il aurait dû d'autant plus le faire que toutes les éditions diffèrent très avantageusement de S. J., comme nous nous en convaincrons bientôt. C'est dans ce but que je reproduis ici le passage en question, tel qu'il se trouve chez Schullam et chez M. Neubauer, ainsi que dans toutes les autres éditions.

Neubauer, *Anecdota Oxoniensia*, I, 33.

ונהג רב אשי רשוותא במתיבתיה... ושכיב בשנת תשמ"ג. ובתריה רב אידי בר אבין ושכיב בשנת תשס"ג. ובתריה רב נחמן בר רב הונא ושכיב בשנת תשס"ו. ונפל שמדא... ומלך במחסיא רב טביומי דהוא נ"ר בר רב אשי ושכיב בשנת תשע"ט במוצאי יום הכפורים. ובתריה רב תוספאה ושכיב בשנת תשפ"א. ובארבע בשבא דהוא י"ג בכסלו בשנת תתי"א שכיב רבינא אבינא בריה דרב הונא דהוא רבינא. והוא סוף הוראה. ובתריה רב ריחומי[1], ואית דחלפי רב רחומיה[1]. ושכיב בשנת תש"ס בעדן שמדא דגזר יזדגרד. ובתריה מלך רב סנא בריה דרבא... ובשנת תשפ"ז שכיב רב סנא בריה דרבא. ובתריה מלך רב יוסי, וביומיה סוף הוראה ואכתיים תלמודא. ורובא דרבנן סבוראי שכיבו בשנים מועטות דהכי פירשו גאונים בספרי זכרוניהם בדברי הימים.

Youhasin, éd. Cracovie, 17 *a*.

ונהג רב אשי רשוותא במתיבתא... ושכיב בשנת תשמ"ג. ובתריה רב אידי בר אבין ושכיב בשנת תשס"ג. ובתריה רב נחמן בר רב הונא ושכיב בשנת תשס"ו. ונפל שמדא... ומלך במחסיא רב טביומי דהוא נ"ר בר רב אשי ושכיב בשנת תשע"ט במוצאי יום הכפורים. ובתריה רב תוספאה ושכיב בשנת תשפ"א. ובארבע בשבא דהוא י"ג בכסלו בשנת תתי"א שכיב רבינא אבינא בריה דרב הונא דהוא רבינא. והוא סוף הוראה. ובתריה רב ריחומי, ואית דחלפי רב רחומיה. ושכיב בשנת תש"ס בעדן שמדא דגזר יזדגרד. ובתריה מלך רב סנא בריה דרבא... ובשנת תשפ"ז שכיב רב סנא בריה דרבא. ובתריה מלך רב יוסי, וביומיה סוף הוראה ואכתיים תלמודא. ורובא דרבנן סבוראי שכיבו בשנים מועטות דהכי פירשו גאונים בספרי זכרוניהם בדברי הימים. ואית דמחלפין רב ניחומאי, ושכיב בשנת תשמ"ח ומלך בתריה במתא מחסיא רב יומר ונח נפשיה בשנת תשמ"ג. ובתריה רב אידי בר אבין ושכיב בשנת תשס"ג שנים). ובתריה רב נחמן בר רב הונא ושכיב בשנת תשס"ו. ונפל שמדא... ומלך במתא מחסיא רב טביומי דהוא מר בר רב אשי ושכיב בשנת תשע"ט במוצאי יום הכפורים. ובתריה רבה תוספאה ושכיב בשנת תשפ"א. ובארבע בשבא דהוא תליתר בכסלו בשנת תתי"א שכיב רב אבינא בריה דרב הונא דהוא רבינא. והוא סוף הוראה.

ובאילין שנין מלכו בפום בדיתא רב גביהא מבי כתיל ושכיב בשנת תשמ"ד. ובתריה רפרם מן פום בדיתא ושכיב בשנת תשנ"ד. ובתריה רב ריחומאי, ואית דמחלפין רב ניחומאי, ושכיב

[1] Lisez : ניחומי.

בשנת תתט"ו שביב רבנא סמא ברישה בשנת תש"ס בידן שמדא דגזר יזדגרד, ובתריה מלך רב סמא ברישה דרבא... ובשנת תשפ"ז שביב רב סמא ברישה דרבא, ובתריה מלך ר' יוסי, וביומיה סוף הוראה ואסתיים תלמודא, ודובא דרבנן כבוראי שביבו בשנים מועטות, דהכי פירשו גאונים בספרי זכרוניהם בדברי הימים, ובשנת תתט"ו שביב רבנא סמא ברישה דרבנא יהודה בסיון...

דרבנא יהודאי בסיון...

On voit combien S. J. est corrompu et défectueux. Les phrases imprimées entre parenthèses dans S. N. ont disparu dans S. J. sans laisser de traces. D'abord la phrase qui suit le premier ושביב manque, notamment de בשנה jusqu'à בשנת. Ensuite, il y manque les phrases depuis ובאילין jusqu'à תשנ"ד avec les mots d'introduction ובאילין שנין מלכו בפום בדיתא, qui forment la transition de Scherira entre Sora et Poumbadita. Si M. Halévi avait tenu compte de cette transition, il aurait compris que ce n'est pas là une interruption du récit, mais le début d'un nouveau récit. Ainsi la preuve que M. Halévi donne à l'appui de sa correction et, par suite, son objection contre les historiens se réduisent à rien.

La preuve tirée par M. Halévi du Talmud n'est pas plus solide. Il prétend déduire de quelques passages du Talmud que Rabina II[1] était déjà un homme fait vers 430, et il trouve invraisemblable que Rabina ait vécu jusqu'en 499, ce qui lui eût donné à peu près l'âge de cent ans. Cette preuve n'est nullement décisive, car l'hypothèse d'un âge aussi avancé n'a rien d'impossible. Nous savons, d'ailleurs, que Scherira et son fils Haï vécurent près de cent ans. En outre, il n'est pas établi que, dans les passages que M. Halévi invoque à son appui, il s'agit de Rabina II plutôt que de Rabina I[2].

[1] La preuve, donnée comme nouvelle par M. Halévi, de l'existence de deux Rabina (*Revue*, *ibid.*, p. 9, et dans son ouvrage, p. 2) aurait pu être laissée de côté, car Grätz, Brüll et Krochmal la donnent déjà. Ce dernier savant prouve suffisamment qu'il est question dans le Talmud de Rabina II (dans ses פירושים והערות, p. 65) et M. Halévi aurait dû au moins le citer. En tout cas, il n'aurait pas dû dire, dans son ouvrage, p. 2, que les historiens admettent quatre Rabina. L'auteur du livre באר שבע, qui a imaginé les quatre Rabina et que M. Halévi combat, ne représente pas notre école historique.

[2] Je ne voudrais pas m'engager ici dans des discussions halachiques et je me bornerai à remarquer que le Rabina qui n'était pas venu à Hagrounia (*Revue*, XXXIII, p. 13 et 15) est le même Rabina qui, en opposition avec R. Aschi, a permis de traverser un fleuve le sabbat. S'il dit néanmoins : « Ne partages-tu pas l'opinion de R. Aschi, qui le défend? », cela n'était qu'une réponse évasive, parce qu'il ne voulait

M. Halévi invoque encore à l'appui de son hypothèse l'assertion d'Abraham ibn Daud, qui aurait placé la mort de Rabina en 475. Or, Ibn Daud n'indique pas du tout l'année de la mort de Rabina. En mentionnant les persécutions de l'an 474, il dit seulement : « A cette époque, Rabina fut pendant un an chef de l'école » [1]. Ceci est aussi confirmé par ce que rapporte Scherira, à savoir qu'en 474 les synagogues furent fermées et les jeunes gens juifs furent emmenés chez les mages [2]. Sans doute, l'école de Sora fut fermée bientôt après, et Rabina n'a pu la présider que pendant un temps très court. Mais il n'en résulte nullement que Rabina soit mort en 475. Du reste, nous savons qu'Ibn Daud a utilisé des sources qui diffèrent beaucoup de Scherira, et il n'est pas permis, par conséquent, de tirer d'Ibn Daud des conclusions pour les leçons de Scherira.

On ne peut donc guère élever d'objection sérieuse contre la date de 499. Par contre, des faits importants militent en faveur de cette date et contre le chiffre de 475, ou 476, proposé par M. Halévi. Toutes les éditions de la lettre de Scherira donnent le chiffre 499. Ce chiffre est aussi indiqué par toutes les éditions du *Sèder Tannaïm we-Amoraïm*. Nous trouvons encore la même date en toutes lettres chez Nissim Gaon [3]. L'unanimité des sources est la meilleure preuve de l'authenticité du chiffre 499. Ensuite, Scherira dit que Rabina est mort le mercredi 13 kislew. Cette indication du jour de la semaine et de la date du mois exclut l'hypothèse de l'an 474 et de 475 aussi bien que l'an 476. En 474, le 13 kislew tombait le samedi, en 475 le vendredi et en 476 le mardi. Par contre, en 4260 = 499 le 13 kislew tomba, en effet, le mercredi [4].

Ici je dois appeler l'attention sur le fait suivant. M. Halévi désigne R. José comme Sabora [5]. Or, R. José n'est présenté comme

pas dire la raison véritable pour laquelle il ne s'était pas rendu chez le Resch Galouta. Les autres réponses de Rabina sont également évasives. Dans *Ketoubot*, 69 *a* (*Revue*, p. 12), il est question, à mon avis, d'un Rabina plus ancien. Rabina II était beaucoup plus jeune que Mar bar R. Aschi et placé sous son autorité, ce que M. Halévi concède lui-même (dans son ouvrage, p. 14 et s.). Il est donc invraisemblable que Rabina II ait entrepris une exécution de Mar bar R. Aschi (דרבינא אגביה לברתיה דרב אשי ממר בריה דרב אשי).

[1] ובאותה שנה (שיעה) היה רבינא ראש ישיבה שנה אחת (Neubauer, I, 61).

[2] Il dit : ובשנת תשפ"ה איתכרו כל בי כנישתא דבבל ואיתנקיטו בני יהודאי לאמגושי (Neubauer, I, 34 ; voir note 13).

[3] Dans la préface de son ביפהח, p. 3 *b*, il écrit : וימת רבינא בשנת שמונה מאות ואחד עשר לשטרות. Voir Halévi, p. 312.

[4] Cela eut lieu aussi en 4233 = 472 ; mais il n'est pas possible d'avancer autant l'année de la mort de Rabina, car son prédécesseur, Rabba Tosphaa, ne mourut qu'en 474.

[5] P. 13 *a*.

tel que par Samuel ha-Naguid et Ibn Daud, qui, en s'appuyant sur d'autres sources, font commencer la période des Saboraïm en 477. Mais pour Scherira, R. José est incontestablement un Amora, car il place R. José à la fin des Amoraïm à Poumbadita et passe ensuite seulement aux Saboraïm. Scherira dit, en effet : « Et en l'an 476 mourut R. Sama, fils de Raba. Après lui ce fut R. José qui présida. De son temps (וביומיה), la période des Amoraïm finit (סוף הוראה) et le Talmud fut achevé. Et la plupart des Saboraïm moururent en peu d'années... [1] ». R. José suit immédiatement R. Sama sans aucune transition, précisément parce que, comme lui, il était un Amora ; seulement pendant le temps où vivait R. José, la période des Amoraïm finit et le Talmud est achevé. En outre, dans beaucoup d'éditions, la phrase suivante commence par ces mots : « Et les Saboraïm vinrent [2] ». Il est donc évident qu'ici R. José est compté avec les Amoraïm [3]. M. Halévi ne paraît pas s'arrêter à ce point, uniquement parce que cela est absolument contraire à son hypothèse, car si Scherira datait la période des Saboraïm de l'an 475 ou 476, comme M. Halévi le prétend, il ne pourrait guère compter R. José au moment de son entrée en fonction en l'an 476 parmi les Amoraïm.

Il est donc établi que Scherira date la période des Saboraïm de l'an 499. Si Samuel ha-Naguid et Ibn Daud placent R. José en tête des Saboraïm, c'est sans doute uniquement parce que R. José fut, en effet, Sabora à partir de l'an 499. En tout cas, on ne peut tirer de Samuel ha-Naguid et Ibn Daud des conclusions relatives à Scherira ; leur indication comparée à celle de Scherira ne mérite guère de considération.

[1] Neubauer, p. 34.

[2] והוו רבנן סבוראי. Ainsi le porte l'édit. Goldberg, Mayence 1873, p. 38 ; Wallerstein, p. 18 ; de même dans כללי שמואל (dans תמת ישרים), p. 29.

[3] Qu'on remarque, en outre, que Scherira n'emploie l'expression מלך « il devint président » que pour les Amoraïm et les Gaonim, et non pour les Saboraïm. Au sujet de R. José, Scherira dit ובהדיה מלך ר' יוסי, précisément parce qu'il était un Amora. En outre, il faut tenir compte du fait que Scherira ne dit pas en cet endroit quand R. José est mort, comme il le fait pour tous les autres Amoraïm. La raison en est sans doute que la mort de R. José tombe dans la période des Saboraïm. C'est pourquoi R. Scherira, dans sa relation relative aux Saboraïm, revient à R. José en disant : « En l'an 515 moururent R. Tahna et Mar Zoutra, les fils de Hinena, et R. José Gaon resta encore quelques années à l'école » (Neubauer, *ibid.*). R. José mourut donc comme Sabora après 515, environ vingt ans après le début de la période des Saboraïm en 499. D'après ce système, Scherira compterait R. José jusqu'en 499 avec les Amoraïm et à partir de cette date parmi les Saboraïm. C'est aussi en cette double qualité que R. José nous apparaît dans le Talmud, car il discute aussi bien avec l'Amora Rabina qu'avec le Sabora R. Aha (M. Halévi, dans son ouvrage, p. 4 et s., et, déjà avant lui, M. Brüll, *Jahrbücher*, II, 26, note 25). Du reste, il n'est pas tout à fait certain que le R. José qui, après 515, était encore à l'école fût le même R. José qui arriva à la présidence en 476.

II

LES DERNIERS SABORAÏM.

Scherira parle des Saboraïm en deux passages différents de sa Lettre. En premier lieu, il en parle là où il traite de l'activité des Amoraïm et de la formation du Talmud. Il dit que l'activité des Amoraïm consista dans l'interprétation critique de la Mischna, qu'on désigna par le terme הוראה. Scherira, après avoir démontré que le Talmud est composé de ce genre d'interprétations, qui s'étaient accumulées dans le cours des temps, continue en ces termes : « Et ainsi la הוראה fut augmentée de génération en génération, jusqu'à Rabina. Après Rabina elle cessa... Mais quoiqu'il n'y eût plus de הוראה, il y eut des Saboraïm, qui ajoutèrent encore des interprétations ressemblant à la הוראה. Les maîtres qu'on appelait Saboraïm expliquèrent tout ce qui (dans le Talmud) était resté indécis, comme par exemple R. Rehoumi, R. José, R. Aha de Hatim... et R. Rabaï de Rob... Les savants (רבנן) disent que R. Rabaï était un Gaon et qu'il a atteint un âge très avancé. La Guemara contient beaucoup d'explications (סבורי) qui proviennent des derniers docteurs, comme, par exemple, de R. Ina et R. Simona. Nous savons par nos devanciers que tous les passages..., toutes les objections et réponses qui sont exposées dans la Guemara sont l'œuvre des docteurs postérieurs, des Saboraïm, et ont été introduits par eux dans le Talmud. Nous connaissons encore d'autres faits analogues [1]. »

Dans le second passage, Scherira donne une liste des Saboraïm suivant l'ordre chronologique et dit : « La plupart des Saboraïm moururent en peu d'années, comme le relatent les Gaonim en leurs mémoires historiques. En Siwan de l'année 504 mourut R. Sama b. Juda. On dit qu'il a été juge de la communauté (דיינא דבבא). Le

[1] ולפום הכי איתוספא הוראה דרא דבתר דרא עד רבינא ובתר רבינא אירסקא ובתר הכי אע"ג דודאי הוראה לא הות הוו סבוראי דמפרשי פירושי דמקרבי להוראה ואיקדי הני רבואתא רבנן סבוראי וכל מאי דהוה תלי וקאי פישוה כגון רב ריחומי (ורבה) ורב יוסף ורב אחא מבי חתים... ורב רבאי מרוב... ואמרי רבנן דרב רבאי גאון הוה ואוריך שני טיבא וכמה סברי איקבעו בגמרא דאינון מרבנן בתראי כגון רב עינא ורב סימונא נקטינן מן קמאי דגמרא... כולהו אינך קושיי ופירוקי דמתרצי בגמרא רבנן בתראי סבוראי תרצינהו וקבעינהו ודזוד מינה נמי. Neubauer, p. 25. Sur ודזוד מינה נמי, cf. Brüll, *Jahrbücher*, I, 215.

dimanche 4 (lire le 3) Adar 506 mourut R. Ahaï b. Houna. Au mois de Nissan de la même année mourut R. Rihimaï ou, selon d'autres, R. Nihimaï. Au mois de Kislev 506 mourut R. Samuel b. Juda de Poumbadita. Au mois d'Adar (507) mourut Rabina d'Amacia. En l'an 508 mourut R. Houna Resch Galouta. — Le jour de Kippourim de l'an 510 mourut R. Aha b. Rabba b. Abouha (ou R. Aha b. Abouha) pendant une tempête (זעבא). En 515 moururent R. Tahna (ou Tahina) et Mar Zoutra, les fils de Hinena. Et R. Joseph Gaon resta quelques années seul à l'Académie. Ensuite, R. Ina résida à Sora et R. Simona à Poumbadita. Ensuite, il y eut R. Rabaï de Rob. Il était de notre Académie et on dit qu'il a été un Gaon. Dans les dernières années du gouvernement persan, il y eut des persécutions et des calamités ; on ne put se livrer à l'enseignement, fonder des écoles et exercer les fonctions des Gaonim, jusqu'au moment où nos docteurs vinrent de Poumbadita dans la région de Nehardaa, dans la ville de Firouz-Schabour. Et voici les Gaonim qui furent dans notre Académie de Poumbadita, lors des événements susmentionnés, arrivés à la fin de la domination persane : à partir de l'an 589, ce fut Mar bar Rab Hanan d'Iskia qui présida. Après lui, ce fut Mar Rab Mari, notre aïeul, fils de R. Dimi Horno (Horgo ou Sorgo), qui présida. Son Académie de Firouz-Schabour est appelée encore aujourd'hui l'Académie de R. Mari. A son époque, il y avait à Sora Mar Rab Mar b. Mar R. Houna comme Gaon ; c'était en l'an 609 [1].

Scherira remarque que R. Rabaï, selon l'opinion de certains,

[1] ורובא דרבנן סבוראי שכיבו בשנים מועטות דהכי פירשו גאונים בספרי זכרוניהם בדברי הימים. ובשנת תתט"ו שכיב רבא כמא בריה דרבנא יהודה ואמרין דדיינא דבבא הוה. ובהד בשבא דהוא ארבע (תלתא l.) באדר שנת תתי"ג שכיב רב אחאי בר רב הונא. ובניסן דשתא דא שכיב רב ריחומאי ואית דמחלפין רב ניחומאי. ובשנת תתי"ג בכסלו שכיב רב שמואל בר יהודה דמן פום בדיתא. ובאדר שכיב רבינא נן אמוציא. ובשנת תתי"ט שכיב רב הונא ריש גלותא. ובשנת תתב"ב ביום כפיר הוד זעפא ושכיב רב אחא בריה דרבה בר אבוה (ou רב אחא דאבוה. ובשנת תתב"ו שכיב רב תחנא (ou תחינא) ומר זוטרא בני רב חיננא. ואושתיור רבה יוסף גאון במתיבתה כמה שנין. ובתר הכי רב עוקא בסורא ורב סרמונא בפום בדיתא. ובתר הכי רב רבאי מרוב. ונן מתיבתא דילן הוד, ואמרין דגאון הוד. והויין שני שמד וצרות בסוף מלכות פרסיים ולא הוו יכילין למקבע פרקי ואותיבי מתיבתא ומדבר מנהג גאונים עד בתר כמה שנין דאתו רבנן דילנא מפומבדיתא לסביבות נהרדעא למדינתא דפירוז שאבור. ואילן גאונים דהוו במתיבתא דילנא בפומבדיתא בתר אילין מילין בסוף מלכות פרסיים. משנת תת"ק מלך מר רב חנן בישקויא. ובתריה מלך מר רב מרי זקנו בריה דמר רב דימי הורגו (ou חורגו, סורגו) ובית מדרשו בפירוז שבור נודע בי רב מרי עד היום הזה. ובימיו היה בסורא מר רב מר בן מר רב הונא גאון בשנת תתק"כ (Neubauer, p. 34).

était déjà Gaon [1] ; d'après cela, R. Ina et R. Simona auraient été les derniers Saboraïm. Cette opinion paraît aussi avoir été partagée par le *Sèder Tannaïm we-Amoraïm*, qui ne compte pas R. Rabaï parmi les Saboraïm et prétend que R. Guiza (sans doute le même que Ina) et R. Simona étaient les derniers Saboraïm.

Les historiens se sont ralliés à la dernière opinion. Comme, d'après Ibn Daud, Simona est mort en 540 et que Scherira ne contredit pas cette assertion, cette année passe pour le terme de l'activité des Saboraïm.

M. Halévi rejette cette théorie et prétend que R. Guiza et R. Simona du *Sèder Tannaïm we-Amoraïm* ne sont nullement identiques à R. Ina et R. Simona dont parle Scherira. D'après lui, les derniers Saboraïm R. Guiza et R. Simona doivent plutôt être cherchés parmi les savants qui avaient émigré de Poumbadita à Firouz-Schabour peu de temps avant 589 [2]. La période des Saboraïm, d'après M. Halévi, s'étendrait donc jusqu'à 589.

Contre cette hypothèse il faut observer d'abord que, si R. Guiza et R. Simona étaient d'autres personnes que le R. Ina et le R. Simona de Scherira, celui-ci n'aurait pas négligé de les nommer. Scherira, qui est si minutieux et si précis, n'eût pas manqué de citer les deux maîtres qui clôturent la période des Saboraïm. Scherira ne consacre au séjour des docteurs à Firouz-Schabour, où M. Halévi place les prétendus derniers Saboraïm, que quelques mots, précisément parce qu'il ne s'y est rien passé d'important. En outre, une comparaison des noms des Saboraïm dans le *Sèder Tannaïm we-Amoraïm* avec ceux qu'on trouve chez Scherira, met hors de doute le fait que les docteurs dont il est question sont identiques. Il est vrai que le texte du *Sèder Tannaïm* est confus et corrompu, mais beaucoup de noms s'y sont conservés fort bien et sont faciles à reconnaître chez Scherira. C'est notamment le cas pour les cinq derniers Saboraïm qui nous intéressent ici. Dans ce qui suit, je juxtapose ces noms tels qu'ils sont cités dans les deux sources.

[1] Ici Scherira paraît vouloir dire par גאון que R. Rabaï, d'après l'opinion d'autres, était le premier גאון (contre Graetz, V, 424).

[2] דורות הראשונים, p. 30 et s.

Sèder Tannaïm we-Amoraïm [1].	*Scherira.*
רב אחדבוי [2]	רב אחא דאבוה [3]
רב קטינא [4]	רב תחנא (ou תחינא)
ורב זוטרא בני ר' חנניה [5]	ומר זוטרא בני רב חיננא
. . . . .	רבה יוסף
רב זוגאי (ou גיזא ou זיגא ou גידא) [6]	רב ירנא (à Sora)
רב סימונא [7]	רב סימונא (à Poumbadita)
	רב רבאי מדרוב

On voit que dans le *Sèder Tannaïm we-Amoraïm,* R. Joseph et R. Rabbaï ont été omis. Des cinq noms qu'on y trouve, quatre correspondent incontestablement à ceux que Scherira nomme. On peut donc admettre avec certitude que זוגאי = גיזא est identique au R. Ina de Scherira.

L'hypothèse de M. Halévi est donc insoutenable sous tous les rapports. Il est établi que la période des Saboraïm a pris fin vers 540 avec R. Ina et R. Simona. Tout au plus pourrait-on encore, avec Scherira, compter parmi eux R. Rabbaï [8]. Mais il n'est pas possible d'y comprendre aussi l'époque qui va de R. Rabbaï au premier Gaon, R. Hanan d'Iskia.

III

L'ACTIVITÉ DES SABORAÏM.

Déjà N. Brüll [9] partage les Saboraïm en premiers et derniers

[1] D'après le ms. du Talmud de Munich, n° 95, imprimé par Taussig dans מלאכת שלמה, p. 4, et d'après le commentaire ms. d'un Mahzor de l'an 1301 (en ma possession), f° 81 *d*.

[2] Ed. Goldberg.

[3] On sait que אחדבוי est une abréviation de אחא דאבוה.

[4] Corruption de תחינא, comme le remarque avec raison Brüll, *Jahrbücher*, II, 107.

[5] D'autres mss. ont רב אחדבוי בר קטינא, רב זוטרא בריה דרב חמא (voir *Kérem Hémed*, IV, 187). Il est évident que קטינא (תחינא) fut fait par erreur le père de Ahdeboï et que חנינא est une corruption de חיננא. En même temps, בני fut changé logiquement en בריה. La transition se trouve marquée dans *Mahzor Vitry*, p. 483, où il est dit רב אחדבוי בר קטינא ומר זוטרא בני רב חנא.

[6] D'après Grætz et Brüll (*Jahrbücher*, II, 41), ce Sabora serait identique à R. Guiza, qui s'était réfugié à Nahr-Zaba.

[7] Ainsi le portent toutes les éditions. Seul le *Mahzor Vitry* a הונא au lieu de Simona, ce qui est certainement une corruption. M. Halévi, dans son hypothèse, utilise ce nom et prétend que R. Houna a été un des derniers Saboraïm.

[8] Samuel ha-Naguid et Ibn Daud comptent aussi les Gaonim jusqu'à Mar Schischoua (vers 680) parmi les Saboraïm, mais ceci n'est pris au sérieux par personne.

[9] *Jahrbücher*, II, 47 et s.

Saboraïm et trouve qu'il y avait une différence essentielle dans leur activité. M. Halévi trouve cette distinction chez Scherira et prétend que Scherira nomme les premiers Saboraïm סבוראי דמפרשי ou סבוראי דמקרבי להוראה [1]. C'est là-dessus qu'il établit sa théorie sur l'activité des Saboraïm. Cette prétention est également insoutenable, car elle repose aussi sur le texte corrompu du *Youhasin*. Le passage auquel M. Halévi se réfère est ainsi conçu dans les édition correctes : ובהר הכי אע"ג דוראי הוראה לא הות הוו סבוראי דמפרשי פירושי דמקרבי להוראה [2]. Comme on le voit, l'adjectif דמקרבי ne se rapporte pas à סבוראי, mais à פירושי. Scherira veut dire par là : des interprétations qui sont proches de la הוראה. Or, le mot פירושי a été omis dans S. J., et le passage y est conçu ainsi : הוו סבוראי דמפרשי דמקרבי להוראה (*Youhasin*, éd. Cracovie, p. 114 *b*). M. Halévi n'a pas vu qu'il manque ici un mot et il dit סבוראי דמקרבי להוראה, bien que cette dénomination soit impossible grammaticalement. Scherira, ainsi que le *Sèder Tannaïm we-Amoraïm*, ne fait pas de distinction entre les premiers et les derniers Saboraïm. M. Halévi commet une erreur en rapportant tout ce que Scherira dit de l'action des Saboraïm aux premiers Saboraïm et tout ce que le *Sèder Tannaïm* en dit aux derniers. Ce que ces sources en disent se rapporte plutôt aux Saboraïm en général, notamment à ce genre d'activité par laquelle ils se distinguent si nettement des Amoraïm et des Gaonim. Pour bien comprendre Scherira, il nous faut revenir à sa description de l'œuvre des Amoraïm.

L'œuvre des Amoraïm consista en ce qu'ils expliquèrent la Mischna au point de vue critique et la comparèrent à d'autres écrits des Tannaïm. Cette œuvre est appelée par Scherira et d'autres *Horaa* (הוראה) [3], et les analyses, Talmud ou Guemara [4]. La *Horaa* commença ainsi après la clôture de la Mischna par Rab [5] et finit avec Rabina. Pendant tout le temps qui sépare

[1] דורות הראשונים, p. 2 *a*, 11 *a*, 12 *a* et suiv.; cf. *Revue*, XXXIII, p. 4. Brüll n'est pas cité par M. Halévi.

[2] Ainsi le porte l'éd. Filipowski dans יוחסין השלם, p. 49, et Neubauer, p. 25. D'autres éditions n'ont pas ici le mot סבוראי et portent : ובהר הכין ודאי אע"ג דהוראה לא הות הודה איכא פירושי וסבארי קריבין להוראה (éd. Goldberg, Mayence 1873, p. 4; Wallerstein, p. 14).

[3] *Horaa* signifie dans le *Sèder Tannaïm we-Amoraïm* et chez Scherira, non pas décision en général, mais le genre de décision qui repose sur les analyses de la Mischna. Samuel ha-Naguid (מבוא התלמוד) dit : הוראה היא השמועות שנתחדשו לחכמים בקהילות ובמדרשות בענין מצוה והיא נקראת הוראה.

[4] Raschi sur *Berakhot*, 47 *b* : שלא שמש ת"ח הוא הגמרא התלויה בסברא שהיו נותנים לדברי משנה טעם ; cf. Raschi, sur *Soucca*, 23 *a*.

[5] *Sèder Tannaïm we-Amoraïm*, רב רבה הוא התחיל בהוראה (*Kérem Hémed*, IV, 188).

ces deux Amoraïm, on travailla activement à l'interprétation de la Mischna. Les interprétations qui furent approuvées furent enseignées dans les écoles et acquirent ainsi une autorité universelle. On veilla à l'uniformité et à la correction de leur version. Par leur autorité universelle elles se distinguèrent des interprétations ordinaires que chaque maître pouvait donner selon son idée[1]. Chaque génération apporta de nouvelles interprétations de ce genre, qui, avec le temps, s'ajoutèrent aux matériaux déjà existants dans les écoles[2]. Le Talmud babylonien est une agglomération de ce genre d'interprétations qui s'étaient multipliées pendant la période des Amoraïm. Tant que dura la *Horaa*, les maîtres s'appelèrent Amoraïm. Quand elle finit vers l'an 500, les maîtres s'appelèrent Saboraïm.

L'exposé si lumineux de Scherira nous fournit d'abord pour les Saboraïm un signe distinctif négatif : ils ne s'occupèrent plus de la *Horaa*, c'est-à-dire ils n'expliquèrent plus la Mischna à la manière des Amoraïm[3]. Ils ne produisirent donc pas de matériaux pour le développement ultérieur du Talmud, et celui-ci fut réputé achevé. Cependant il n'était pas encore complètement terminé, et il ne reçut sa dernière rédaction que des Saboraïm. Les matériaux considérables n'étaient pas suffisamment triés et étaient d'un examen difficile. Les Saboraïm mirent de l'ordre dans les traités accumulés[4], y insérèrent des gloses explica-

[1] Scherira : ובתר דאתקין רבי הלכתא ומתניתן דידה הוה אית להון תלמודא... ולא הוה להון להנהו קמאי דעד דאפטר רבי דגרסין ליה פה אחד אלא כגון פירושי דהשתא דניפרשינא אנחנו וכיוצא בנו לתלמידי דילנא... כד איסתתמא נשנה ונח נפשיה דרבי אינעט לבא ואיצטרכו למלקט תלמודא ולמגרסיה (ed. Goldberg, Mayence, 1873, p. 20-24).

[2] Scherira : וכל דרא ודרא מן אילין דרי הוה אית להון שמעתתא דגרסין להו רבנן כולהו ומסדרין להו תדיר תדיר... ובהדי הנך שמעתתא דהוו גרסי להו כולי עלמא כל רבדא מפרשי כתלמידיה פירושי אחריני... וכד אתו דרא אחרינא ממעט לבא והנך מילי דהוה פשיטי להנהו ראשונים ופתרו לתלמידיהון והוו כגון פירושי דלא צריכין כולא עלמא למגריסינון ולמקבישינון בגמרא — חזו השתא בההוא דרא חזו דקא הוו בהו ספיקי וצריכן למקבעינון בגירסא ואמרו ליה במתבתא וקבעו להו בגירסא וגרסי להו כולהי רבנן... באילין ניילין איתוסף תלמודא דרא ולפום הכי איתוספא הוראה דרא דבתר דרא דבתר דרא עד ראבינא ובתר ראבינא איפסקא ובתר הכי א"ע"ג דודאי הוראה לא הוה הוו כבוראי (Neubauer, p. 25).

[3] Les rares explications des Saboraïm sur la Mischna sont relatives à des questions linguistiques ; voir Büll, p. 48.

[4] *Sèder Tannaïm we-Amoraïm* : ולא הוכיפו ולא הצליגו מדעתם כלום אלא הקנו פרקי של כל תנויי כסדרן (*Kérem Hémed*, IV, 189). Raschi, sur *Soucca*, 28 *b*, explique תנויי ainsi : תנויי תלמוד שהוא סברא... וכן שמעתתא דאמוראי שאינן באות אלא מכלל דקדוקי שהן למדים מתוך דברי המשנה. De même, le *Sèder Tannaïm we-Amoraïm* dit en un autre passage : וכל קושיא

tives [1], les pourvurent de signes mnémotechniques et d'expressions techniques [2], et, en cas de besoin, se prononcèrent pour l'une des opinions divergentes [3]. Ils furent d'habiles rédacteurs du Talmud qui se préoccupèrent aussi de sa mise en usage. Ils se distinguèrent des Gaonim en ce point : les Gaonim enseignèrent le Talmud, le commentèrent et consignèrent leurs décisions dans des consultations et des mémoires formant des ouvrages spéciaux, sans exercer aucune influence sur la forme du texte talmudique [4].

Les sources ne renferment pas d'indices sur le fait que l'action des Saboraïm aurait varié suivant les époques. L'élaboration du Talmud par les Saboraïm paraît se placer principalement entre 500 et 531. A cette époque, les Juifs de Babylonie eurent beaucoup à souffrir des persécutions sous Kawadh I (488-531), et probablement les écoles ne comptaient alors que peu ou point de disciples. Les savants qui n'étaient pas occupés à enseigner pouvaient consacrer tout leur temps à la rédaction du Talmud. Ils s'occupaient d'ouvrages, et non d'enseignement [5]. Lorsque la situation se fut améliorée sous

שבכל תנויי (*Kérem Hémed*, IV, 200). Scherira emploie aussi le mot en ce sens, voir *Schaarè Çédek*, p. 71 *a*.

[1] Scherira : הוה כבוראי דמפרשי פירושי דמקרבי להוראה וכל מאי דהוה תלי וקאי פרשוה וכמה סברי איקבעו בגמרא דאינון מרבנן בתראי. Neubauer, p. 25.

[2] Au sujet des additions des Saboraïm, voir Brüll, p. 44, et les auteurs cités par lui. Au sujet des mnemonica, *ibid.*, p. 58.

[3] M. Halévi (p. 138) nie qu'il y ait dans le Talmud des décisions des Saboraïm et donne comme argument ce que Scherira et d'autres disent de la *Horaa*, à savoir qu'il n'y en eut plus après les Amoraïm. M. Halévi comprend par הוראה des décisions en général, ce qui est inexact. Brüll, p. 72, a signalé assez de décisions des Saboraïm se trouvant dans le Talmud et commençant par ולית והלכתא ou הלכתא. Rapoport a signalé des décisions émanant de Saboraïm qui se rapportent à des assertions des derniers Amoraïm et commençant par ולא היא. M. Weiss et M. Halévi objectent à tort contre Rapoport que ces décisions pourraient provenir des Amoraïm qui ont vécu plus tard. Les Amoraïm ne passent pas pour avoir fait de pareilles remarques sur les assertions de leurs prédécesseurs. M. Halévi croit que, Rabina II étant nommé, d'après lui, dans le Talmud, Rabina peut être l'auteur de ces décisions. Or, on connaît depuis longtemps le fait que Rabina est cité dans le Talmud. Ici il ne s'agit pas de savoir qui est nommé dans le Talmud, mais qui y a mis des gloses. Or, ceci n'est pas l'habitude des Amoraïm, tandis que nous savons avec certitude que c'était celle des Saboraïm. L'attaque dirigée par M. Halévi (dans son ouvrage, p. 138) contre Rapoport et moi n'a donc pas de valeur.

[4] Quelques Gaonim seulement font exception. Au sujet de R. Houna de Sora (vers 670), voir *Korè ha-Dorot*, 2 *a*. Des auteurs anciens attestent que plusieurs passages du Talmud ont pour auteur Yehoudaï Gaon (mort en 763); voir Brüll, p. 75 et 121. M. Halévi, qui ne recule devant aucun moyen pour présenter le Talmud comme un ouvrage resté intangible, prétend que les additions de Yehoudaï furent d'abord mises en marge et n'ont passé que plus tard dans le corps du Talmud par la faute des copistes. Les anciens étaient moins conservateurs, et le pieux et savant Menahem Meïri écrit naïvement : ואחריהם מר רב יהודא גאון שכתב כמה סוגייאת ופסקים בגמרא (Introduction de son ouvrage בית הבחירה, éd. Vienne, p. 16 *a*.)

[5] J'ai déjà remarqué que Scherira n'emploie jamais pour les Saboraïm l'expression

Chosrau I (531-578), les conférences furent reprises dans les écoles, à Sora sous la présidence de R. Ina (ou R. Guiza) et à Poumbadita sous R. Simona (mort en 540). A R. Simona succéda R. Rabaï, qui est déjà compté par quelques-uns parmi les Gaonim. Sous Hormizd IV (578-590), les persécutions recommencèrent et les écoles durent être fermées. Quelques docteurs émigrèrent de Poumbadita à Firouz-Schabour, où ils purent se livrer à l'enseignement. Au bout de peu de temps, vers 589-590, ils retournèrent dans leur patrie et reprirent leurs conférences dans la vieille académie de Poumbadita. Vingt ans après, l'école de Sora fut également rouverte. La période des Gaonim commence avec l'institution de l'Académie à Poumbadita.

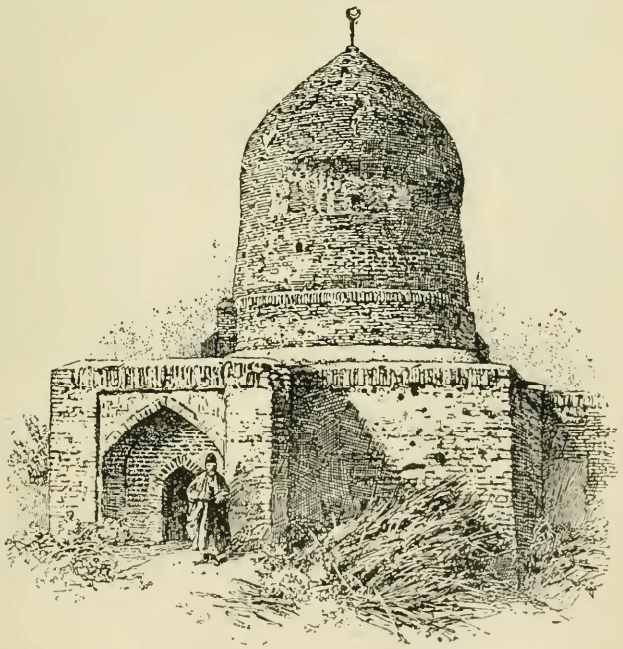
A. Epstein.

מלך « il présida » et j'en conclus qu'ils n'étaient pas chefs d'école. Dans la question adressée à Scherira, il est dit aussi : ורבנן כבוראי כיצד נסדרו ומי מלך אחריהון. et, dans sa réponse, Scherira dit même : ודבעיתון רבנן בבוראי היאך נסדרו אתרי רבינא ומי מלך אחריהון באותו זמן ויצד עכשיו. (Neubauer, p. 26). C'est donc seulement *après* les Saboraïm qu'il y eût des « présidents ». De R. Joseph, Scherira dit seulement ואשתייר רבה יוסף גאון בפומבדיתא כמה שנין « R. Joseph Gaon l'ancien président) resta seul dans l'Académie plusieurs annees », et il ne mentionne pas qu'il présida l'école. R. Ina, R. Simona et R. Rabaï étaient bien les présidents des écoles de Sora et de Poumbadita, et c'est pourquoi Scherira dit où chacun d'eux a vécu. — Samuel ha-Nagid, Ibn Daud et l'anonyme dans Neubauer, *Anecdota*, II, 77. sont également sur ce point d'un avis différent de celui de Scherira et présentent les Saboraïm comme ראשי ישיבות, ce qui me semble bien invraisemblable pour les Saboraïm jusqu'en 531.

LE

TOMBEAU DE MARDOCHÉE ET D'ESTHER

Les Juifs de Hamadan (Perse) montrent avec orgueil un monument qu'ils appellent le tombeau de Mardochée et d'Esther. Nous en reproduisons ici le croquis, qui a paru déjà dans le *Jewish Chronicle* du 4 mars dernier et dont l'éditeur a bien voulu nous fournir le cliché.



Ce monument a souvent été décrit par les voyageurs. Citons seulement les relations les plus récentes. Ainsi s'exprime Flandin :

Le monument qui renferme ces précieuses reliques s'élève sur une petite place, au milieu des ruines d'un quartier abandonné aux familles israélites. Son antiquité ne paraît nullement authentique d'après son architecture. Le dôme et l'extérieur n'offrent aucune différence avec le style des sépultures musulmanes appelées Imam-Zadehs, que l'on rencontre partout en Perse. L'intérieur se divise en deux salles. La première est fort petite ; on y pénètre par une porte très basse fermée par un battant en pierre d'un seul morceau ; elle est obscure et n'est éclairée que pour les solennités, au moyen de petites lampes qu'on allume dans ces occasions. La porte qui conduit dans la seconde salle est encore plus basse que l'autre ; il faut, pour la franchir, ramper sur les genoux. De l'autre côté de cette ouverture on se trouve dans un réduit obscur que traversent quelques faibles rayons de lumière qui permettent à peine de distinguer les deux cénotaphes en bois noir sculpté, qui y sont placés l'un à côté de l'autre. Ils sont exactement semblables, quant à la forme et aux détails, mais celui d'Esther est un peu moins grand. Sur les parois des murs, blanchis avec soin, sont gravées plusieurs inscriptions en hébreu qui font remonter à onze cents ans la construction du monument actuel. Elles portent textuellement qu'il est dû à la piété des deux fils d'un certain Ismaïl[1], israélite, établi alors à Kachân[2].

Cette description s'accorde avec celle de J. Pollak, médecin du schah, qui nous apprend, en outre, que le monument a 60 pieds de haut[3]. Lui aussi dit que certaines inscriptions — la généalogie de Mardochée et d'Esther — se trouvent sur le couronnement des murs.

Lycklama a Nijeholt, qui cite la relation de Flandin, ajoute : « Sir John Malcolm reproduit la traduction qui lui avait été fournie par Sir Gore Ouseley, ancien ambassadeur britannique à la cour de Perse, de l'inscription gravée sur le dôme même, et non sur une paroi intérieure, qui donne la date de la construction du monument. La voici : « Le jeudi, quinze du mois d'Adar[4] dans l'année 4474 de la création du monde, fut finie la con-

[1] Au lieu d'Ismaïl, on verra plus loin qu'il faut lire Israël.

[2] Eugène Flandin, *Voyage en Perse*, Paris, 1851, t. I, p. 384. Flandin dit encore que « les Israélites d'Orient accourent de toutes parts en pélerinage au pied des deux tombeaux qu'ils ont en très grande vénération. Ils viennent y célébrer, de cette manière, l'une de leurs grandes fêtes appelée *Parim* (*sic*). » Hamadan, d'après lui, compte deux cents familles israélites.

[3] *Jahrbuch für Israeliten*, de Wertheimer, nouv. série, 3e année, 1856, p. 147 et suiv. Cette note de Pollak nous a été signalée par notre excellent ami, M. Moïse Schwab, qui a publié autrefois une Bibliographie de la Perse. Nous lui devons aussi la connaissance de l'ouvrage de Lycklama dont il va être question.

[4] Lire *Eloul*.

struction de ce temple sur les tombeaux de Mardochée et d'Esther, par les mains des deux bienveillants frères Elias et Samuel, fils de feu Ismaïl de Kachân[1]. » Malcolm dit encore : « ...Les tombes, qui sont d'un bois noir, sont évidemment d'une très grande antiquité ; mais le bois n'est point altéré et les inscriptions hébraïques dont il est couvert sont encore très lisibles. Ce sont les versets suivants du livre d'Esther, avec le changement d'une seule expression : « Alors à Suse, dans le palais, il y avait un certain Juif dont le nom était Mardochée, fils de Jaïr, fils de Shemei, fils de Kish, un Benjamite. » « Car Mardochée, le Juif, était le second sous le roi Ahasuérus, et grand parmi les Juifs, et agréable à la multitude de ses frères, cherchant le bien de ses frères et parlant le langage de la paix à *toute l'Asie*... » Le terme plus général, l'*Asie*, a probablement été ajouté par la vanité de l'écrivain de l'inscription[2] ; mais il est possible que celle-ci n'ait pas été littéralement traduite[3]. »

Lycklama a Nijeholt[4] a reproduit le fac similé d'un dessin fait sur sa demande par un israélite de Hamadan. Voici, d'après ce graphique naïf, la disposition intérieure de cette construction. La porte d'entrée, placée, non au milieu, mais à gauche, donne accès à une salle extérieure. A droite se trouve la tombe d'un médecin et, à côté, un escabeau, des lampes et de l'huile. A gauche, la tombe d'un savant. Un mur, que le dessinateur déclare d'une grande beauté, sépare la partie *sacrée* de la salle extérieure. A l'extrémité occidentale, nouvelle porte, conduisant à la pièce principale. A droite, le tombeau de Mardochée, à gauche, celui d'Esther, séparés l'un de l'autre par un corridor[5] par où les pélerins font le tour des sarcophages, qu'ils embrassent avec ferveur. A gauche et à droite une salle où les gens pieux (יחידי סגולה) font des prières. Dans une niche placée dans une de ces salles, à droite, est un Rouleau de la Loi. Sous le dôme est suspendu un œuf d'autruche[6].

Les inscriptions de ces deux cénotaphes sont ainsi représentées dans ce dessin :

[1] Le cicerone qui conduisait Pollak lui dit que c'étaient deux médecins du roi, venus de Tabriz, qui ensuite se rendirent à Bagdad pour y élever un monument en l'honneur d'Ezéchiel.

[2] On verra plus loin ce qu'il faut penser de cette prétendue correction.

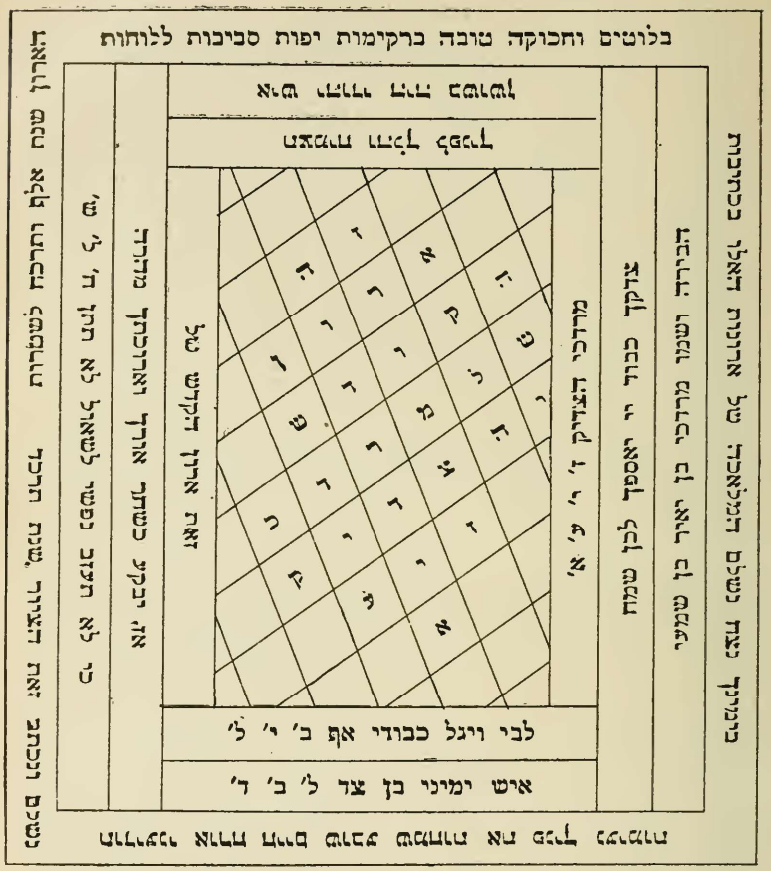
[3] John Malcolm, *Histoire de la Perse*, Paris 1821, t. I, p. 384.

[4] *Voyage en Russie, Perse et Syrie*, Amsterdam et Paris, 1872-75, t. II, p. 521.

[5] Large de deux pieds, dit Pollak.

[6] A l'imitation des tombeaux persans.

Sarcophage de Mardochée.



Au centre : « Voici l'arche sainte de Mardochée le juste. Que son mérite nous protège ! Amen. »

Sur les deux côtés bordant à gauche et à droite ce carré : « Ceci est l'arche sainte de Mardochée le juste. Que son mérite nous protège ! Amen. »

Puis, dans les autres bandes : « Il y avait à Suse, la capitale, un Juif nommé Mardochée, fils de Yaïr, fils de Schimeï, Benjamite, fils de..... (ici cinq lettres initiales que nous ne pouvons déchiffrer). » (Esther, II, 5.)

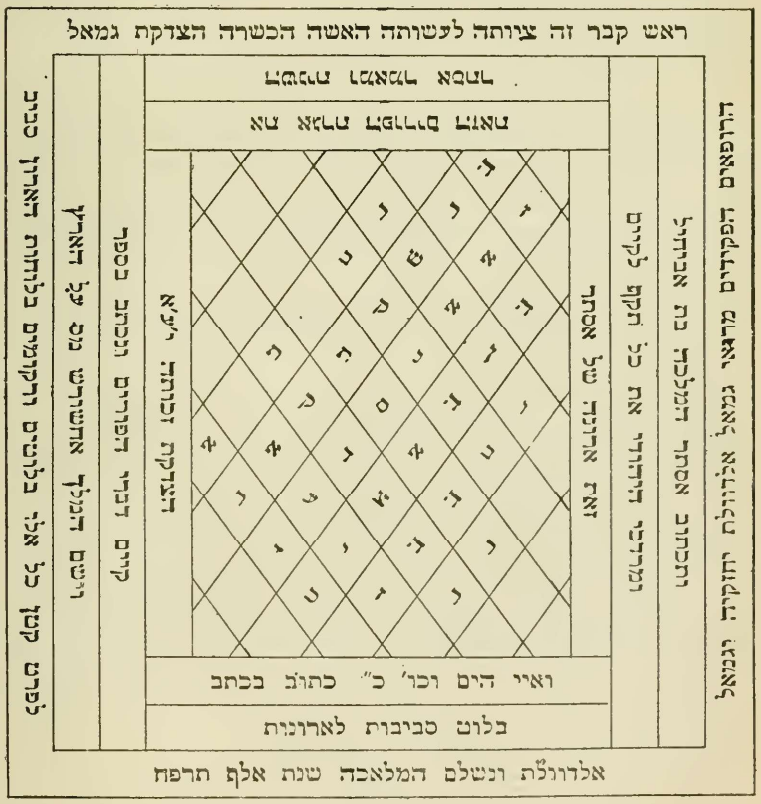
» Alors poindra comme l'aurore ta lumière et ta guérison bientôt fleurira ; ta justice marchera devant toi, et la gloire de Dieu formera ton arrière-garde. » (Isaïe, LVIII, 8.)

» C'est pourquoi mon cœur se réjouit, et ma gloire chante joyeusement, même ma chair demeure en paix, car tu n'abandonnes pas mon âme au Scheol, tu ne laisses pas celui qui est pieux envers toi voir la destruction. Tu me fais connaître le chemin de la vie ; devant ta face est satiété de joie, et à ta droite des délices éternelles. » (Psaumes, XVI, 9-11.)

« Le travail de ces arches en ce qui concerne les inscriptions en relief, la belle gravure[1] des belles arabesques tout autour de l'arche a été terminé en l'année 1628 de l'ère des Contrats » (= 1317).

« Ce dessin a été terminé et écrit l'an 624 (= 1864). »

Sarcophage d'Esther.



[1] חכוקה, lapsus pour חקוקה.

Au centre : « Voici l'arche dans laquelle est enterrée Esther la juste. Que son mérite nous protège ! Amen, ainsi soit-il, amen ! »

Dans les deux bandes contiguës au carré central, à droite et à gauche : « Ceci est l'arche d'Esther la juste. Que son mérite nous protège ! Amen. »

Autour : « Et la reine Esther, fille d'Abihaïl, et Mardochée le Juif écrivirent avec toute leur autorité pour confirmer cette seconde lettre de Pourim. » (Esther, IX, 29.)

« Et l'ordre d'Esther confirma l'institution de Pourim et cela fut écrit dans un livre. Et le roi Assuérus imposa un tribut au pays et aux îles de la mer, etc. » (*ibid.*, 31 et X, 1.)

« Tout cela écrit en lettres en relief autour des sarcophages. »

En haut : « La tête de ce tombeau a été faite sur l'ordre de la digne et pieuse Djimal, les médecins préposés Merwa-i-Djimal al-Dewlet, Ezéchias et Djimal el-Dewlet, et le travail a été fini en l'an 1688 du petit comput. Tout cela sculpté et orné sur les tables de l'arche tout autour. »

Il ne faut pas être grand clerc pour s'apercevoir tout de suite de l'inexpérience de l'amateur auquel a eu recours notre voyageur. Il est hors de doute que la face des sarcophages n'est pas couverte de ce dessin[1] ; c'est par une fiction maladroite que le dessinateur improvisé a mis sur le même plan les inscriptions qui courent tout autour du sarcophage[2]. Lui-même le déclare, d'ailleurs, en propres termes.

En outre, le dessinateur ne s'est pas piqué de fidélité, autrement il n'aurait pas mis d'*etc.* Bien plus, certaines phrases sont sûrement de son invention. Tels les mots : « Voici l'arche, etc. Ceci est l'arche, etc. ». Ainsi surtout la note : « Ce dessin a été achevé et tracé (*sic*) en 624 », qui est, en quelque sorte, sa signature. Pour les versets qui sont gravés sur les cénotaphes, sa connaissance de la Bible l'a préservé de toute incorrection. Mais a-t-il copié exactement la mention relative à cette femme aux soins de laquelle est due la confection d'un des cénotaphes ou d'une partie du monument? Il ne le semble pas. En effet, la construction de la phrase indique incontestablement une transcription

[1] Ce qui, sur le dessin, forme le rectangle central est certainement le plat supérieur du sarcophage.

[2] Les sarcophages, d'après Pollak, ont la forme suivante :

Les inscriptions courent sur les trois parois.

fautive : il manque une copule entre le nom de la femme et celui des frères ; cette femme s'appelle *Djimal*, terme que nous retrouvons plus loin dans le composé *Djimal-el-Dewlet* « beauté de l'empire » ; des frères dont il est question ensuite l'un est dit fils de Djimal el-Dewlet, l'autre n'a qu'un prénom et le troisième s'appelle justement Djimal el-Dewlet. Quant aux dates, on ne voit pas où les a trouvées le dessinateur. Celle du cénotaphe de Mardochée serait l'année 1628 de l'ère des Séleucides (= 1317), celle du tombeau d'Esther l'an 1688 (= 1377).

D'après Lycklama, « les bandes extrêmes qui forment l'encadrement du tout, ne contiennent que des mentions modernes ayant trait à la confection du dessin et faisant connaître que le travail des inscriptions anciennes de ces tombeaux a été achevé en caractères incrustés (lisez : en relief) et en belle gravure ornée autour des dalles de la tombe (celle de Mardochée), l'an 1688 de l'ère des contrats ».

S'il fallait une preuve du peu de confiance que doivent inspirer ces copies dues à des Orientaux, il suffirait de comparer le dessin fait par cet amateur avec ceux que M. Morris Cohen, de Bagdad, a apportés à notre excellent confrère M. Israël Abrahams. Le savant et aimable directeur du *Jewish Quarterly Review* a pris ces dessins pour fondement d'un article qu'il a fait paraître dans le *Jewish Chronicle* [1]. Avec une obligeance qui nous a beaucoup touché, il nous a remis ces deux graphiques. Nous en reproduisons les parties les plus importantes.

A la partie supérieure au-dessus des sarcophages se lisent ces mots :

ראש זה המערה צוותה לעשות האשה הכשרה הצדקת מרת גְמאל
סאתם והאחים הפקידים והחכמים גמאל אל דוולת יחזקיא וגמאל אל
דוולת ישועה וימואל ת"נ"צ"ב"ה נשלם מלאכת הארון על ידי הצדוק
והעניו כהר' אבושמס בכה' אוהד ז"ל שנת ד' אלפים ותריח ליצירה.

« La tête de cette caverne a été faite sur l'ordre de la digne et pieuse dame Djimal Sâtim et des frères, les préposés et sages Djimal el-Dewlet, Ezéchias et Djimal el-Dewlet, Jésua et Yemouel, que leur âme soit liée dans le faisceau de la vie. Le travail de l'arche a été terminé par les soins du pieux et humble Abou-Schams, fils d'Ohad, en l'année 4618 de la création (= 858). »

Sur l'autre copie l'inscription est ainsi conçue :

ראש זה המערה צוותה לעשות האשה הכשרה הצדקת מרת גְמאל

[1] Numéro du 4 mars dernier.

סאתם והאחים הפקידים הרופאי גמאל אל דולת ויחזקיא וישועה תנצבה, נשלם מלכת עשית הארון על ידי אבושם בן אוהד בשנת אלף תריח.

« La tête de cette caverne a été faite sur l'ordre de la digne et pieuse dame Djimal Sâtim et des frères les préposés-médecins Djimal el-Dewlet et Ezéchias, et Jésua. Que leur âme soit liée dans le faisceau de la vie ! L'œuvre de la confection de l'arche a été achevée par les soins d'Abouscham, fils d'Ohad, en l'année 1618. »

Les variantes ne sont pas peu nombreuses. L'arche, c'est-à-dire le cénotaphe, s'est transformée en caverne. Le nom de la femme s'est enrichi d'un mot, סאתם « Sâtim ». La copule, qui manque dans le dessin de Lycklama, n'est pas omise. Par contre, le nom de Merwa a disparu. Il est vrai qu'à la fin, apparaissent deux noms nouveaux : Jésua et Yemouël. Dans l'autre copie, ce dernier mot manque.

A la suite de cette inscription en vient une nouvelle dont il n'a pas été fait mention jusqu'ici. Elle porte que la confection du cénotaphe est due à Abou-Schams, fils d'Ohad (Abou-Scham dans l'autre copie) et que ce travail a été achevé en l'an 4618 de la création (= 858), ou, d'après l'autre copie, en 1618, sans doute de l'ère des Séleucides (= 1307).

Pour ce qui est des inscriptions sculptées sur le tombeau, s'il fallait s'en rapporter à ces deux copies, elles seraient beaucoup moins longues que celles dont nous avons déjà parlé.

Sur le sarcophage de Mardochée on lirait d'après l'une de ces reproductions :

ומרדכי יצא מלפני המלך בלבוש מלכות תכלת וחור ועטרת זהב גדו"ל ת"ו ב"ו (גדולת ותכריך בוץ וארגמן) (Esther, VIII, 15), אז יבקע כשחר אורך וארוכתך מהרה תצמיח (Isaïe, LVIII, 8).

D'après l'autre, le verset d'Esther s'arrête à זהב, mais le texte d'Isaïe continue :

והלך לפניך צדקך וכבוד ה' יאספך.

Inscriptions du sarcophage d'Esther d'après la première copie :

ותכתב אסתר המלכה בת אביחיל ומרדכי היהודי את כל תקף לקיים, לכן שמח לבי ויגל כבודי אף בשרי ישכן לבטח כי לא תעזב נפשי לשאול.

Hors texte, le verset :

איש יהודי היה בשושן הבירה ושמו מרדכי בן יאיר בן שמעי בן קיש איש ימיני.

Sur les parois de la salle figure la généalogie de Mardochée :

איש יאודי היה בשושן הבירה ושמו מרדכי בן יאיר בן שמעי בן שמידע בן בענה בן מוצא בן אילא בן מיכה בן מפיבושת בן שאול בן קיש בן אביאל בן צור בן בכורת בן אפידה בן שחרים בן עזיא בן שישק בן מיכאל בן אליאל בן עמיהוד בן שפטיא בן פתואל בן פיתון בן מליך בן ירובעל בן ירוחם בן חנינא בן זבדי בן אלפעל בן שמרי בן זבדיא בן שחוחה בן בלע בן בנימין זע"א.

Enfin, l'auteur de ce déchiffrement a transcrit l'inscription dont Malcolm donne la traduction. Elle est ainsi conçue :

בחמשי בשבת טו' לחודש אלול שנת ד' אלפים ותע"ד ליצירה נשלם תיקון הליבון של ציון אדונינו מרדכי ואסתר הצ' וכל סדר היוחסין מאיש יאודי עד בנימין הצ' ע"י האחים הנעימים כה"ר שמואל ואליהו תנצב"ה.

Le jeudi 15 Eloul de l'année 4474 de la création fut terminée l'opération du blanchiement du monument de notre maître Mardochée et d'Esther la pieuse et toute la généalogie depuis : « Un Juif » jusqu'à « Benjamin le juste » par les soins des frères Samuel et Elie.

L'autre copie porte : « ... par les soins d'Elie et de Samuel, fils d'Israël Kaschi ». Il y est dit également que cette inscription se trouvait sur une pierre d'agathe (ישם). Il paraît qu'elle a disparu.

Vraisemblablement, au lieu de 4474 (= 714), il faut lire 5474 (= 1714). En effet, d'après une autre inscription sur marbre, la construction de la cour extérieure fut faite en 5497 (= 1737) par les soins de Schalom et de Sara, sa femme. Ces divers travaux ont été faits probablement dans le même temps.

D'après sir Robert Ker Porter [1], les inscriptions, qui lui furent déchiffrées par un certain Sedak Beg, seraient ainsi conçues :

שני אחים תיקנו את הציון של מרדכי הצדיק ואסתר המלכה והם אליה ושמואל בני ישראל שנת ד' ת"ע"ד.

וגם תיקן גדול הרופא את קבורת מרדכי ואסתר בשנת אתרי"ח בשנת החורבן והם החשבון קלב שנים מיוסד שנתבקשו בישיבה של מעלה שנת אלפים קע שנים.

« Deux frères ont édifié le monument de Mardochée le juste et d'Esther la reine, Elie et Samuel, fils d'Israël, l'an 4674.

Pareillement le grand médecin a édifié le monument de Mardochée et d'Esther en 1618 après la destruction du temple, ce qui fait 132 ans depuis la construction, et 2370 après leur mort. »

[1] *Travels in Georgia, Persia, Armenia...* (Londres, 1822), t. II, p. 114. C'est M. Elkan Adler qui m'a signalé cet ouvrage.

Ce Sedak Beg a simplement écrit le résultat de son travail, et c'est la rédaction de ses notes que le voyageur a prise pour la copie des inscriptions. Croyant que l'année 1618 était celle de l'ère de la destruction du temple (= 1688), Sedak Beg a eu soin d'ajouter qu'il y avait, par conséquent 132 ans depuis l'érection du monument (soit 1818, date du voyage de Porter). Le compte des 2,170 ans écoulés depuis la mort de Mardochée et d'Esther, est fait d'après la tradition rabbinique [1].

Le déchiffrement du Dr Pollak mérite plus de confiance. D'après lui, sur le sarcophage de Mardochée se trouvent Isaïe, LVIII, 8; sur le côté de devant Esther, II, 5, et autour Ps. XVI, 9-11. Sur celle d'Esther, Esther, IX, 32; X, 1; IX, 29. Sur le côté de devant :

ראש זה הקבר צוהה לעשותו האשה הכשרה הצדקת גמאל סתאם
האהחם (*sic*) החכמים הפקידים הרופאים מרואי גמאל אלדוולת יחזקיה
וגמאל אלדוולת ישועה ימואל שנת אתרכא·

M. Pollak traduit ainsi ces mots : « So hat es angeordnet die fromme Frau al Dschamal Satam den gelehrten Brüdern den Merœ Dschamnal al Dawalat Jechiskia und Dschamnal al Dawalat Josia Jemuel im Jahre 1621. »

M. Pollak ne parle pas de l'autre inscription.

Pour débrouiller cet écheveau de renseignements contradictoires ou, tout au moins, divergents, il faudrait, à défaut d'une vue du monument, un estampage des inscriptions. Une bonne fortune nous a mis entre les mains ce moyen de contrôle. Un Israélite de Perse, de passage à Paris, a fait présent, il y a quelques années, à M. le Grand Rabbin Zadoc Kahn d'un calque des principales lignes sculptées sur les deux cénotaphes. On l'a obtenu en recouvrant d'encre les lettres en relief des sarcophages et en appliquant dessus fortement des bandes de papier. C'est donc, en réalité, un véritable estampage, qui mérite toute confiance. Ce secours va nous permettre de rectifier tout d'abord les lectures tant soit peu fantaisistes dont l'incohérence nous avait arrêté.

Les versets qui ornent les cénotaphes sont les suivants :

[1] Une des copies de M. Morris Cohen porte les notices suivantes : « Mardochée est né en l'an 3289 de la création du monde. Il avait 15 ans de plus qu'Esther. Il naquit 34 ans avant la destruction du premier temple et vécut 434 ans. Esther est née 29 ans avant la destruction du premier temple et vécut 429 ans. »

A

Sarcophage de Mardochée.

איש יהודי היה בשושן הבירה ושמו מרדכי בן יאיר בן שמעי בן קיש איש ימיני
כי מרדכי היהודי משנה למלך אחשורוש וגדול ליהודים ורצוי לרב אחיו דרש טוב לעמו ודובר שלום לכל זרעו

« Il y avait à Suse, la capitale, un Juif nommé Mardochée, fils de Yaïr, fils de Schimeï, fils de Kisch, le Benjamite (Esther, II, 5).

Car le Juif Mardochée était le second du roi Assuérus et grand parmi les Juifs et bien vu de la multitude de ses frères, recherchant le bien de son peuple, et parlant pour la paix de toute sa race (*Ibid.*, 3) [1]. »

Les caractères de cette inscription, hauts de six centimètres, sont ornés de volutes gracieuses.

De même style sont les caractères (trente-sept millimètres de hauteur) de l'inscription suivante :

לכן שמח לבי ויגל כבודי אף בשרי ישכן לבטח כי לא תעזב נפשי לשאול לא תתן חסידך לראות שחת תודיענו ארח חיים שבע שמחות את פניך נעימות בימינך נצח

Ce sont les versets 9-11 du Ps., XVI, que nous jugeons inutile de traduire à nouveau.

B

Sarcophage d'Esther.

ותכתב אסתר המלכה בת אביחיל ומרדכי היהודי את כל תקף לקים את אגרת הפרים הזאת השנית
ומאמר אסתר קים דברי הפרים האלה ונכתב בספר
וישם המלך אחשורש מס על הארץ ואיי הים

Ce sont les versets d'Esther, IX, 29 et 32, et X, 1, que nous avons déjà traduits plus haut.

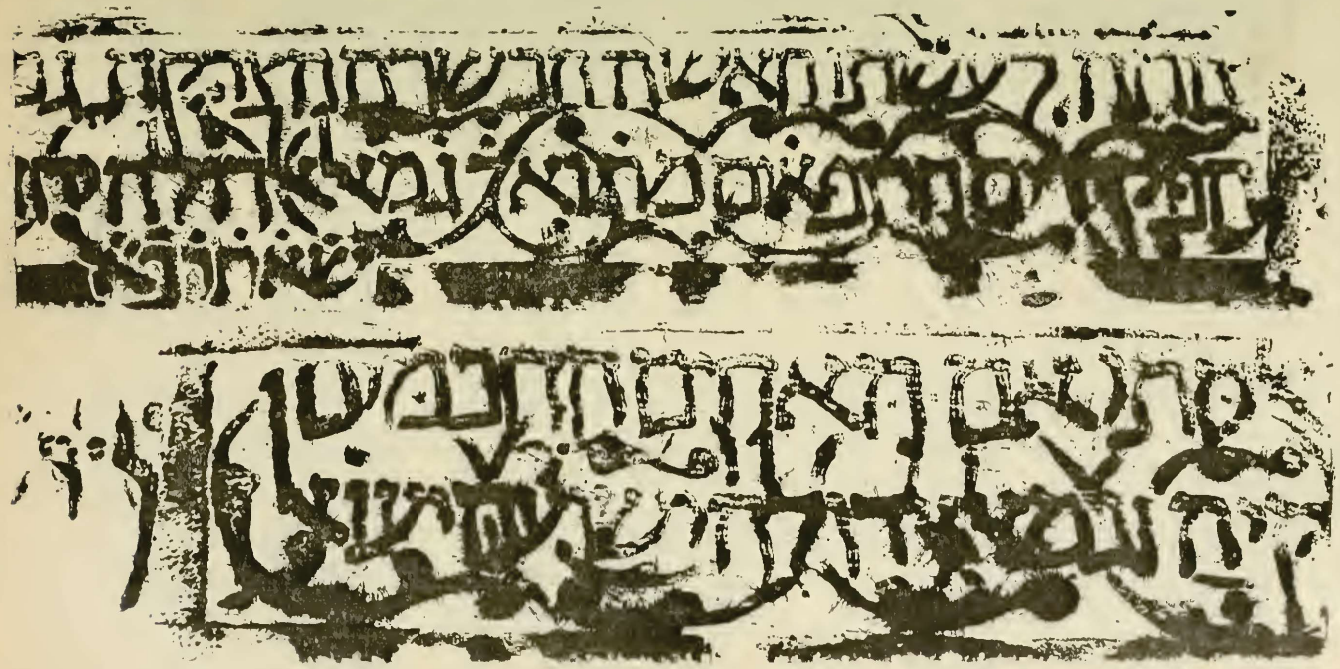
Les caractères sont plus épais que ceux du cénotaphe de Mardochée et cependant ils sont moins grands (5 cent. 1/2 de haut).

Mêmes versets du Psaume, XVI, en caractères de 28 millimètres, de même style que ceux des phrases d'Esther, IX, 29 et 32.

Les deux pièces qui offrent le plus d'intérêt sont assurément les suivantes dont nous publions la reproduction photographique.

[1] Il se peut que d'autres versets soient encore sculptés sur le cénotaphe.

B[1]



[1] C'est pour les nécessités de la mise en page que nous plaçons ici ce cliché, qui devrait figurer sous la rubrique « tombeau d'Esther ». C'est pour le même motif que nous avons coupé en deux l'inscription, et que le photographe a reduit à une échelle différente ces deux morceaux, qui doivent être mis bout à bout. A cause de l'empâtement produit par les bavures de l'estampage, le cliché, à la dernière ligne, a été remanié gauchement.

A

Sarcophage de Mardochée.

זה ראש הקבר צוה לעשות העניו מר אבושמש] בן[אוהד [הרופא
זצ"ל בש' אתרוח

« Cette tête du tombeau a été faite sur l'ordre de l'humble Abou-Schams, fils d'Ohad, le médecin, que le souvenir du juste soit une bénédiction, l'an 1618 (= 1307 de l'ère chrétienne). »

Peut-être אוהד doit-il se lire *Ohad*, nom d'un fils de Siméon (Gen., XLVI, 10), ou Ehud, nom d'un juge. Mais il est plus probable que c'est un mot arabe. Si c'était אוחד, le nom signifierait « l'unique, l'incomparable ».

Tous ceux qui parlent de cette inscription la placent sur le cénotaphe de Mardochée. Mais les caractères sont du même style que ceux du sarcophage d'Esther.

B

Sarcophage d'Esther.

צותה לעשתו האשה הכשרה הצדקת גמאל סתר אם האחים החכמים
הפקידים הרופאים מרוא ן' גמאל אלדולה יחזקיה ן' גמאל אלדולה
ישעה יעואל שאתרכא

« Fait sur l'ordre de la digne et pieuse Djimal..., mère des frères, savants, préposés, médecins, Merwa ibn Djimâl al-Daulah et Ezéchias ibn Djimâl al-Daulah...., l'an 1624 [de l'ère des Séleucides] (= 1310 de l'ère chrétienne). »

Nous attribuons cette inscription au cénotaphe d'Esther, pour nous conformer aux descriptions de Pollak et de Lycklama, mais la forme des caractères ferait plutôt croire qu'elle appartient à celui de Mardochée.

Manque-t-il les mots זה ראש הקבר « Cette tête du tombeau », ainsi que l'affirment les diverses reproductions que nous avons citées plus haut? C'est vraisemblable. Ces mots se trouvaient,

dans ce cas, au-dessus et non à côté de notre cartouche, et c'est par inadvertance qu'ils auraient été oubliés par l'auteur de notre décalque.

Quel sens faut-il attribuer à ce terme de « tête du tombeau »? Il y a tout lieu de croire qu'il désigne le cénotaphe placé au-dessus du tombeau lui-même.

L'א du nom de la femme a la forme de la ligature אל et la lettre précédente peut être un מ; on a ainsi גמאל, c'est la lecture adoptée par plusieurs de nos devanciers; — ensuite vient un mot סתר ou סתי dont nous ne parvenons pas à découvrir le sens. En découvrirait-on un qu'il serait difficile de concevoir un composé de cette nature גמאל סתי. גמאל est un nom abstrait arabe qui signifie *beauté* — nous le rencontrerons deux fois à la ligne suivante — ; ce mot doit être déterminé par un substantif précédé de l'article אל, comme dans גמאל אלדולה « beauté de l'empire ». Or, tel n'est pas le cas ici.

A notre avis, le lapicide a commis ici une faute et a mal interprété גב' אסתר « dame Esther » qu'il avait sous les yeux. Nous dirons tout à l'heure à la faveur de quelles circonstances cette confusion a pu se produire.

Quant à notre lecture des noms des fils de cette femme, elle prête à des objections sérieuses. Le mot מרוא est-il l'abréviation de Merwan, ou le ן final s'est-il confondu avec celui qui, pour nous, représente le mot *Ibn* qui suit? Le trait que nous lisons ainsi, et qui a été pris pour un *yod*, n'a pas la forme ordinaire de cette lettre parce qu'il se raccroche à une volute. Celui que nous lisons ainsi plus loin ressemble plutôt à un *waw*; mais dans les versets qui accompagnent cette inscription le *noun* final est *toujours* ainsi écourté. Ainsi seulement se comprend la répétition des mots « Djimal al-Daulah » qui suivent immédiatement après le nom d'Ezéchias. Merwa et Ezéchias étant frères, il est tout naturel qu'ils soient fils du même père.

Les deux groupes de lettres que nous avons laissés sans traduction sont probablement des eulogies. Malheureusement nous n'avons pu en trouver l'explication. Aucun des auteurs, en particulier Zunz, qui ont dressé les listes des formules consacrées ne connaissent celle-là. Aussi ignorons-nous si elles appellent la protection de Dieu sur des vivants ou sur des morts.

Mais à dire vrai, nous sommes peu certain de notre déchiffrement, et pour les raisons suivantes : 1° le trait qui suit מרוא et qui est surmonté d'un point peut difficilement être identifié; 2° l'absence de copule entre ce premier nom et יחזקיה serait inexplicable; 3° יעואל est un nom propre qu'on rencontre dans la

Bible ; dans ce cas ישעה (et non ישוכה qu'on serait tenté de lire) serait lui aussi un nom propre, peut-être ישעיה « Isaie ». Seulement si l'on se contente de lire les noms des *frères* tels qu'ils sont énumérés, on obtient une phrase incompréhensible : « ... Djimâl al-Daulah, Ezéchias *et* Djimâl al-Daulah, Isaïe, Yeouel ». La seule conjonction qui y figure ne se trouve pas à la place où on l'attendrait, et la répétition de Djimal al-Daulah offre une énigme.

Ici encore, comme dans la ligne précédente, il faut supposer que le sculpteur a mal reproduit le texte qu'il avait sous les yeux[1].

Maintenant quel était ce texte ?

Peut-être simplement la *copie* des inscriptions primitives, car tout semble indiquer que celles de l'encadrement inférieur remplacent une ligne qui avait disparu. C'est ainsi que se comprennent les notes qui, d'après l'auteur du dessin reproduit par Lycklama, accompagnaient cette inscription. Le Dr Pollak s'arrête, lui, aussi, sur ces additions et en conclut que cette ligne n'est qu'une restauration.

Ces résultats s'accordent avec les renseignements donnés à Porter. Le monument aurait été détruit par Tamerlan (1370-1400) et il ne serait resté que les sarcophages. Lors, donc, de la restauration de cette construction, on confectionna un nouvel encadrement des cénotaphes et on y recopia, mais avec des erreurs, le texte primitif.

Mais quant à l'authenticité des dates, le doute n'est pas permis ; elles ne sauraient être fictives.

Quoi qu'il en soit de ces points de détail, il ressort avec évidence de ces deux inscriptions que les deux cénotaphes ont été effectués au commencement du XIVe siècle.

Un autre fait en résulte, si notre conjecture est exacte, c'est la coïncidence du nom de l'auteur d'un de ces monuments — Esther — avec celui de la princesse juive à laquelle, d'après la tradition des Juifs de Hamadan, serait dédié l'un des cénotaphes. Est-ce une simple coïncidence ? Personne ne le croira.

Enfin, il faut s'arrêter sur le nom Djimal al-Daulah « beauté de l'empire ». Il évoque invinciblement le souvenir du fameux ministre d'Argoun Khan, Sa'ad al-Daulah.

On connaît l'histoire de ce ministre dont le nom, à ce que nous a rapporté M. Elkan Adler, est encore aujourd'hui populaire en Perse. Il commença par être l'un des médecins d'Argoun, tout en demeurant à Bagdad. Ses confrères s'étant plaints de ce qu'il né-

[1] C'est ainsi qu'au lieu de יחזקיה, il faut peut-être lire וחזקיה.

gligeait son service tout en participant aux libéralités royales, il fut appelé à la cour, et ce fut l'origine de sa fortune. Spirituel, adroit, instruit, connaissant à la fois la langue des Turcs et celle des Mongols, il sut rapidement se pousser en avant. Ayant la chance de guérir le Khan d'une indisposition, il entra dans ses bonnes grâces. En causant avec son maître, il parla des dilapidations commises par les intendants du pays de Bagdad. Argoun, pour mettre à l'épreuve ses services, l'envoya percevoir les revenus de cette province et examiner les registres des comptables. Le succès de sa mission dépassa les espérances du roi. Le médecin juif sut recouvrer d'anciens arriérés, percevoir les impôts nouvellement échus et revint chargé d'une somme considérable. Il n'en fallut pas plus pour le faire nommer contrôleur des revenus du fisc dans le gouvernement de Bagdad. Le roi lui présenta de sa main une coupe de vin, ce qui était une faveur insigne, et le fit revêtir d'une robe d'honneur (1287). Il continua avec le même succès à remplir les caisses du trésor royal et bientôt, en 1288, le roi, sur le rapport d'un de ses officiers généraux, lui confia le département des finances de tout l'empire. Il devint rapidement tout puissant, et toutes les affaires durent passer par ses mains.

Argoun n'était pas un khan ordinaire : il avait l'esprit large, témoin les relations qu'il noua avec le pape Nicolas IV [1]. Il permit à son ministre de prendre pour agents du fisc des chrétiens et des juifs, mesure qui devait éveiller les haines des Musulmans. Aussi n'y eut-il pas de crimes qu'on n'imputât à ce ministre insolent. On prétendit qu'il voulait persuader à Argoun de fonder une nouvelle religion par le glaive, qu'il avait arrêté le projet de convertir la Caaba en temple d'idoles et d'obliger les Musulmans à se faire païens ; on ajoutait même qu'il se préparait à faire une expédition contre la Mecque. Il avait envoyé de ses coreligionnaires, avec une liste de suspects, dans le Khorassan et le gouvernement de Schiraz, pour mettre à mort les notables les plus honorables et même les chefs de la religion. Tous les actes tyranniques, les nombreuses exécutions que le caractère sanguinaire du roi lui inspirait, étaient l'œuvre du ministre tout-puissant et hérétique. Les haines particulières des seigneurs à qui il avait fait rendre gorge soufflaient sur le mécontentement des seigneurs, jaloux des faveurs obtenues par l'intrus.

[1] C'est probablement à tort que Graetz suppose que Sa'ad al-Daulah lui inspira cette détermination, car déjà à la date du 10 avril 1288, le pape envoyait au Khan une lettre, alors que Sa'ad al-Daulah n'avait pas encore reçu le titre de ministre. — C'est également Argoun qui envoya une lettre à Philippe-le-Bel, lettre qui s'est conservée.

Peut-être Sa'ad al-Daulah ne sut-il pas assez tenir compte des préjugés en éveil. Il associa à sa fortune les membres de sa famille ; il donna la ferme des revenus du fisc à ses frères Fakhr-al-Daulah et Emm al-Daulah, à son parent Schams al-Daulah, à son cousin Abou-Mansour, le médecin, et à Lebid, fils d'Abi-Rabbi. Il réunit autour de lui des savants, et des littérateurs, qu'il encouragea dans leurs travaux; aussi composa-t-on à sa louange un grand nombre de pièces en vers et en prose. Une partie de ces éloges fut même recueillie dans un volume auquel on attacha son nom. A en croire le continuateur de Bar Hebræus, « de toutes les parties de la terre, accouraient vers lui nombre de Juifs qui disaient tous que c'était pour leur salut et pour être glorifié par son peuple, que Dieu avait enfin donné cet homme aux Hébreux ».

La haine qui l'enveloppait allait bientôt pouvoir se satisfaire. Le roi fut frappé d'une attaque de paralysie. Sa'ad al-Daulah fit tous ses efforts pour le guérir, sachant que la fin de son maître serait son arrêt de mort. Un mois après, Argoun rendait l'âme. Aussitôt ses ennemis « rugirent contre lui » et le firent périr (29 février 1291). « Ensuite ils envoyèrent des exprès dans toutes les provinces pour faire arrêter ses frères et ses proches, qui furent jetés dans les fers et privés de tous leurs biens; on enleva leurs fils, leurs filles, leurs serviteurs et tout ce qu'ils possédaient. Il est impossible de décrire la persécution qui éclata à cette époque sur la nation juive. » Mais dès que le nouveau khan, Gaikhatoun, fut sur le trône (22 juillet 1291), il fit arrêter les seigneurs qui avaient commis ce crime.

Or, d'après le chroniqueur qui nous rapporte ces événements et qui en fut contemporain, Abd- Oullah, fils de Fazel-oullah [1], c'est le ministre juif qui prit, pour la première fois, à l'instar des princes de la dynastie des Pouyides, un surnom se terminant par *Daulah*. C'est à son imitation, sans doute, que ses frères et proches se choisirent des surnoms analogues : Fakhr al-Daulah, Emm al-Daulah, Schams al-Daulah. On peut donc supposer, avec grande apparence de raison, que Djimâl al-Daulah était un parent du célèbre intendant des finances [2].

Qu'on relise maintenant les versets qui entourent la tombe du mystérieux Mardochée : ne sera-t-on pas surpris d'y voir relevé que Mardochée était le *second du roi et qu'il fit du bien à son*

[1] Le célèbre auteur du *Kitab Tadjziyet ul-Emssar we Tezdjiyet ul-A'ssar*, plus connu sous le titre de *Vassaf-ul-Hazret*.

[2] Voir, sur toute cette histoire, d'Ohsson, *Histoires des Mongols*, t. IV.

peuple. Ces traits ne s'appliquent-ils pas exactement à Sa'ad-al-Daulah [1] ?

Par une coïncidence curieuse, d'après une conjecture de Graetz [2], le nom hébreu de Sa'ad-al-Daulah aurait été précisément *Mardochée*. Un manuscrit de la Bibliothèque Bodléienne a conservé le fragment d'une poésie arabe, composée en l'honneur d'un Mardochée, qui ressemble trait pour trait à Sa'ad al-Daulah. C'est un ministre, parti de très bas, qui a gagné la faveur de son maître ; des poètes lui ont dédié leurs chants et l'ont célébré à l'envi ; il a étendu sa protection sur ses frères; de son temps, Dieu a rendu à son peuple sa puissance.

Le Juif de Perse à qui est dû le sarcophage de Mardochée, que ce soit Abou-Schams ou la mère des Djimal-al-Daulah, aurait donc voulu élever un monument commémoratif à la mémoire du bienfaiteur de ses frères.

Les restes du ministre d'Argoun furent-ils transportés et inhumés en ce lieu ? C'est ce que nous ignorons. Sa'ad al-Daulah a dû trouver la mort à Tabriz, séjour ordinaire de la cour, à une assez grande distance de Hamadan.

Au cas où ce serait la mère des médecins-fonctionnaires de la famille de Djimal al-Daulah qui aurait fait élever ce sarcophage, on s'expliquerait mieux encore cet acte de piété : elle aura voulu payer sa dette de reconnaissance au protecteur des siens.

Ainsi, si les Juifs de Hamadan sont victimes d'une pieuse confusion, en vénérant ce tombeau comme celui du personnage biblique, leurs respects ne sont pas voués cependant à une chimère, ils vont à la mémoire d'un homme qui, dans l'histoire de la Perse du moyen âge, a joué pour les Juifs le rôle le plus éclatant et dont la fortune a le mieux rappelé celle du ministre juif d'Assuérus.

Mais que vient faire l'autre sarcophage à côté de celui de Mardochée [3] ? Est-ce celui de cette femme, nommée Esther, qu'elle aurait commandé de son vivant ? Et, dans ce cas, pourquoi a-t-on gravé sur le monument justement tels ou tels détails relatifs à la reine Esther, en particulier qu'elle envoya des lettres pour prescrire la célébration de la fête de Pourim et que le roi décréta des impôts sur tous les peuples de son empire ? Autant de questions

[1] Si le verset Esther, VIII, 15, qui parle des vêtements royaux que reçut Mardochée, figurait réellement, sur le cénotaphe, ce serait une allusion à la robe d'honneur dont Argoun fit revêtir son ministre.

[2] A laquelle s'est rallié Gustav Weill, l'auteur de l'*Histoire des Kalifes*. Voir *Geschichte der Juden*, t. VII, note.

[3] Remarquer que celui-ci, à dessein sans doute, a été fait moins grand que l'autre.

que nous n'osons même pas essayer de résoudre, quoique beaucoup d'explications nous viennent à l'esprit.

Nous avons été frappé de la coïncidence entre le nom du personnage auquel est consacré l'un des sarcophages de Hamadan et celui du fameux ministre juif; notre étonnement est devenu plus vif en observant que le monument commémoratif a été érigé peu d'années après la mort de Sa'ad al-Daulah[1]; enfin, par une rencontre surprenante, il se trouve que ce nom de al-Daulah figure sur le monument. Ce sont ces coïncidences que nous avons simplement voulu signaler, sans nous dissimuler les nombreuses objections que soulève notre hypothèse. — Nous serions heureux si notre essai — malheureux — servait au moins à provoquer des recherches plus approfondies et mieux orientées.

ISRAEL LÉVI.

[1] Chose plus curieuse encore, la date de l'inscription que nous avons lue 1621 est plutôt 1603, car la lettre prise pour un *kaph* a la forme d'un *bêt*. Il est vrai que le lapicide aurait dû écrire אתרג, mais peut-être a-t-il voulu éviter le mot אתרג « cédrat ». Dans ce cas, le sarcophage aurait été confectionné en 1292, juste l'année de la mort de Sa'ad al-Daulah! (Dans l'hypothèse que cette inscription se rapporte au tombeau de Mardochée).

LA LUTTE DE R. NAFTALI COHEN

CONTRE HAYYOUN

Pendant l'automne de l'an 1711, le ghetto de Prague fut le théâtre d'une lutte décisive entre deux hommes que la destinée avait amenés là de contrées lointaines pour les mettre en présence. R. Naftali Cohen était déjà, en arrivant à Prague, un vieillard fatigué et ayant besoin de repos. S'élevant de degré en degré, il avait été promu successivement du poste rabbinique d'Ostrogh à celui de Posen, et de là au siège de Francfort-sur-le-Mein [1]. Dans la nuit du 14 janvier 1711, un incendie qui éclata dans sa maison lui fit perdre à la fois son repos et son honneur, le dépouillant du même coup de sa fortune et de tout ce qui constituait le bonheur de sa vie [2]. On l'avait mis en arrestation, bien à tort d'ailleurs, car son innocence était évidente, mais le séjour de la communauté lui était devenu impossible. Il portait comme un stigmate indélébile le nom odieux d'incendiaire. Dans sa détresse, il avait porté ses regards vers le berceau de ses ancêtres, pour y chercher du secours. Il s'était senti attiré vers Prague, la cité où s'étaient développées les branches de son arbre généalogique [3]. Là, le grand génie tutélaire de sa race, le vénéré R. Loeb, vivait encore dans la mémoire de tous et comptait de nombreux descendants. Résidence

[1] Perles, *Geschichte der Juden in Posen*, p. 79 ; M. Horovitz, *Frankfurter Rabbiner*, II, 60 et suiv.

[2] Kaufmann, *Urkundliches*, p. 67-71.

[3] Voir l'arbre généalogique dressé par R. Méïr Perles pour le frère de Naftali, R. Jesaia de Brody, מגלה יוחסין, éd. Varsovie, p. 33, et ma note dans les *Familien Prags* de S. Hock, p. 188, note 2. La date indiquée par Perles, qui devait se trouver sur le magnifique rideau de sanctuaire dont Liebermann Chaifan a fait don à la Altneusynagoge, dans les mots זכר עשה, doit être rectifiée d'après l'inscription elle-même en זכר יעשה. Celle-ci est conçue en ces termes : יהודה בן הר"ר יצחק ז"ל נקרא ליברמן חלפן וזוגתו שרה בת הר"ר יצחק זכרו יעשה לפק.

de sa nombreuse parenté et patrie de ses plus proches, Prague était pour lui un refuge tout indiqué, le port unique qui lui offrît un asile sûr. C'était le lieu d'origine de son grand-père, le rabbin de Lublin, dont il portait le nom, ainsi que de sa grand'mère, la fille du très estimé chef du rabbinat de Prague, R. Iesaya Liebermann ou Lieberles. Là, vivait sa tante Vögelé [1], l'épouse de Feiwel Bunzlau, un des rabbins de Prague, la sœur de son père R. Isak, qui, comme le grand-père, fut rabbin de Lublin. Mais ce qui le détermina surtout à se tourner vers la capitale de la Bohême, c'était le voisinage de ses fils, dont quatre occupaient en même temps d'importants postes rabbiniques en Moravie [2]. Pinchas Isaac occupait le rabbinat de Kremsier, Jacob Mardochée celui d'Ungarisch Brod [3], Schealtiel celui de Prossnitz et Azriel celui de Gewitsch. Sorti sain et sauf des tribulations de la guerre et des persécutions des hommes, ayant eu à lutter contre le feu et contre le fléau plus terrible encore de la calomnie, il espérait pouvoir se reposer enfin [4] dans cet asile, heureux de préparer là un nouveau foyer à sa chère épouse Esther Schöndel et à ses petits-enfants, sans doute les enfants de sa fille Kéla, morte prématurément, ainsi qu'à leur père Juda Loeb [5], fils de R. Gabriel Eskeles. Là, dans le voisinage des siens, il espérait oublier, sans en garder le moindre ressentiment, les horreurs dont il avait souffert [6].

Mais la coupe de ses souffrances n'était pas encore pleine. La goutte d'amertume qui vient des peines qu'on se prépare à soi-même ne devait pas y manquer. De la résidence habituelle des cabbalistes, de Safed, en Terre Sainte, un homme avait entrepris des voyages à travers l'Europe, dont la vie, malgré son âge avancé, ne devait pas finir sans qu'il eût mis en ébullition les plus paisibles communautés et semé la discorde et la haine partout où il passait.

[1] Hock, *ibid.*, 178, et ma note *ibid.*, note 1.

[2] Cf. le testament de R. Naftali, vers la fin, et Brann dans la *Jubelschrift* de Graetz, p. 233, note 6.

[3] Cf. Kaufmann, *Monatsschrift*, XLI, 362.

[4] R. Naftali ne pouvait avoir à ce moment-là plus de soixante-deux ans, son grand-père, dont il portait le nom, étant mort le 21 septembre 1648. Voir Josef Cohn-Zedek, דור ישרים (dans הגורן, I, éd. S. A. Horodezky), p. 13, note 18.

[5] Cf. le Testament, vers la fin, et Dembitzer, כלילת יפי, II, ס"ט.

[6] Schudt, *Jüdische Merckwürdigkeiten*, II, 113. répète des dires sans fondement quand il écrit : « Mais R. Naftali, aussitôt qu'il eut échappé à son emprisonnement, se hâta de partir et de se rendre à Prague, où il vécut dans le silence et pour ainsi dire en cachette pendant un certain temps et où il fut entretenu par Oppenheimer de Vienne et d'autres riches Juifs de Prague. » Cependant c'est de cette déclaration que s'est inspiré Graetz, *Geschichte*, X, 82, en rapportant que R. Naftali s'est rendu à Prague pour se placer sous la protection de D. Oppenheim. Brann aussi répète, *ibid.*, 232, qu'après une longue détention, il se fixa à Prague auprès de R. David Oppenheim.

R. Naftali Cohen était à peine fixé dans le Ghetto de Prague que le malheur vint le visiter sous les traits de la mystérieuse et, en apparence, si majestueuse personnalité de Nehémia Hayyoun, le pélerin d'Orient. C'était dans l'automne de l'an 1711. Expert dans l'art du charlatan et d'un extérieur imposant, cet hôte, revêtu de l'élégant costume des Orientaux, avait fasciné tous les habitants du Ghetto, pour qui cet homme de Dieu, faiseur de prodiges, était entouré d'une auréole de légendes pieuses. On se pressait autour de lui et on s'estimait heureux de le recevoir et de le combler d'honneurs. Son compagnon et secrétaire, sans doute Elia Taragon, reçut l'hospitalité, pour la durée de son séjour à Prague, dans la maison toujours si hospitalière de Samuel Tausk [1]. C'était le restaurateur de la « Altneusynagoge », et le président de la communauté ; il appartenait à une famille où la dignité de président fut pendant des générations, pour ainsi dire, héréditaire, et lui-même s'était rendu célèbre dans les annales de la communauté par sa générosité envers les écrivains [1]. Quant à Hayyoun, le saint homme qui ne vivait que pour la vie spirituelle, comme il le prétendait, il se contenta de la demeure plus modeste de Anschel Ginsbourg, célèbre par l'éclat de son origine et son érudition rabbinique. Mais il n'y accepta que le logement ; son véritable lieu de séjour fut la maison princière du grand rabbin David Oppenheim, alors en voyage pour affaires. Là, il se laissa servir et aduler. Les jeunes membres de la famille et surtout le fils unique de la maison, Joseph, gendre de Samson Wertheimer, rabbin de Holleschau en Moravie, et Hayyim Iona Teomim, le jeune gendre de David Oppenheim, dont il avait épousé la fille, Tolza, recherchaient avec avidité la société du thaumaturge. Comment Naftali aurait-il pu résister à l'enthousiasme général ? Plus que tous les autres, il était prédisposé à céder au magique attrait du pélerin inconnu. De tout temps, les messagers de la Terre-Sainte avaient trouvé chez lui porte ouverte. Le costume oriental et le prestige de la cabbale avaient toujours exercé sur lui une force d'attraction irrésistible. Déjà Abraham Conque, le missionnaire envoyé de Hébron, avec qui il était lié depuis 1688 par une étroite amitié, l'avait conquis tout à fait [3]. L'école du malheur ne lui avait pas

[1] Hock, *ibid.*, 145, et ma note, *ibid.*, note 1. Selon פרח לבנון, f° 15 *a*, Perez trouva dans sa maison, entre autres rabbins, R. Mose b. Israël de Sluck. Au sujet de Sluck, cf. Friedberg, לוחות זכרון, p. 27, note 15. Au sujet de son gendre, R. Baruch Austerlitz, voir Kaufmann, *Die letzte Vertreibung der Juden aus Wien*, p. 171, note 3.

[2] Kaufmann, *Samson Wertheimer*, p. 97, note 1, et 96, note 2.

[3] Voir l'approbation enthousiaste qu'il donna à l'ouvrage, d'ailleurs suspect, de

appris la prudence et le soupçon, et il se livra à ce rusé personnage avec une naïveté enfantine. Du reste, Juda b. Josef Perez, qui, plus tard, fut tant vilipendé et acquit une si douteuse réputation, n'avait-il pas trouvé auprès de lui un chaud défenseur [1] ? Un homme de la taille de Hayyoun, investi du prestige de la science rabbinique et cabbalistique, devait le trouver absolument sans défense. Le rusé Vénitien, son acolyte et secrétaire, lui avait frayé la voie par ses mystérieux récits sur les rapports que l'homme de Dieu entretenait avec les puissances surnaturelles. Hayyoun aviva encore la curiosité déjà en éveil en refusant d'accomplir, en terre étrangère, les prodiges qui étaient sa besogne habituelle. Une sorte d'ombre, disait-il, s'était posée sur ses yeux, lorsqu'il quitta la Terre-Sainte, et il dut poursuivre son voyage, à demi aveugle [2], sûr de recouvrer la vue, aussitôt que son pied toucherait de nouveau le sol sacré. Il voulait aller sans trêve d'un endroit à l'autre. Même dans une communauté comme celle de Prague, il déclarait ne s'accorder qu'un répit de quinze jours. Nul ne devait pouvoir se vanter d'avoir profité de son assistance miraculeuse ou d'avoir reçu une amulette de sa main. Certes, il eût aimé initier un homme comme Naftali aux mystères les plus profonds de la cabbale, mais, avant d'entreprendre son voyage, il avait fait vœu de renfermer en lui-même les doctrines ésotériques durant tout son séjour sur un sol non consacré. Son but était uniquement de faire imprimer en Europe les manuscrits où était consignée sa science mystérieuse. En demandant simplement une approbation pour ces précieux ouvrages, il entendait accorder une véritable faveur. Choisissant prudemment parmi ses papiers, il voulait, avant tout, s'assurer à Prague, vu l'absence de R. David Oppenheim, de l'adhésion de R. Naftali Cohen. Il garda par devers lui les parties compromettantes de son ouvrage, se bornant à choisir dans les deux écrits, qui, plus tard, entourèrent comme deux commentaires le texte de la doctrine secrète des Sabbatariens ou du mystère de la Divinité [3], les passages qu'il soumit à sa victime pour lui arracher son approbation. R. Naftali sut, sans doute, lire le manuscrit

Conque אבק כופרים. Cf. S. Mandelkern, dans le prochain fascicule du מזרח ומערב de Brainin.

[1] Le צרח לבנון a été approuvé par R. Naftali à Prague, le 5 juin 1712 : בא' בשבת ר"ח שמעדבין בו שמחה לעלה. R. Mosé Hages s'exprime fort durement sur Perez dans ses lettres manuscrites adressées à R. Juda Briel de Mantoue.

[2] Par là s'explique l'expression נחמיה חייא ניאור עינים ברוחו פי שנים, dans la déclaration d'approbation, du reste stigmatisée comme ayant été faussée, de R. Gabriel Eskeles, rabbin régional de Nicolsbourg, sur דברי נחמיה et מהרימנוחא דכלא. Cf. Kaufmann, החוקר, II, 11 et suiv. et 66 et suiv.

[3] Graetz, *ibid.*, xxxi, et suiv.

sefardi plus couramment que le rabbin de Francfort-sur-le-Mein [1], Joseph Samuel de Cracovie, qui avait déclaré ne pas savoir lire le manuscrit d'Abraham Conque [2]. Il n'y trouva rien qui pût troubler sa candeur. Plus d'un demi-siècle s'était écoulé depuis que Sabbataï Cevi avait jeté dans les esprits tant d'erreurs et de doutes ; les dernières traces du mouvement, naguère si puissant, semblaient avoir disparu, et dans l'esprit des gens paisibles il restait à peine un pressentiment que le vieux levain pût encore une fois produire une fermentation dangereuse. Pour flairer et découvrir le sabbatianisme secret, il fallait une autre disposition d'esprit que celle où se trouvait R. Naftali. Dans les passages qui lui furent soumis, il retrouvait le courant bien connu de la cabbale. Ne se doutant pas de l'abîme au-dessus duquel il avait passé en glissant, il écrivit, à la date du 5 novembre 1711, l'approbation que Hayyoun lui avait fait l'honneur de lui demander [3]. Il était tombé dans le piège du vieux renard, et, désormais, il était hors d'état de lui nuire. Hayyoun pouvait laisser tomber son masque. Les deux semaines de séjour étaient devenues des mois. Son refus de fabriquer des amulettes avait pris fin rapidement. Maintenant il pouvait se vanter sans scrupule de ses relations avec le ciel et proférer des blasphèmes, par exemple en disant qu'il avait fait descendre le char du trône de Dieu dans sa chambre ; qu'il dialoguait familièrement avec le prince de la face, avec Métatron ; même avec Dieu il s'entretenait, et il pouvait forcer les anges de son entourage à venir près de lui comme des serviteurs. Il eut l'audace de montrer une lettre que le prophète Elie lui avait écrite et de s'attribuer la puissance de conjurer les morts, de détruire des mondes et d'en créer de nouveaux. Désormais, il n'avait plus besoin de l'auréole de la sainteté. Le vieillard, hier encore aveugle, se divertit au jeu de l'hombre et, las des mortifications, prit plaisir à assister aux grands festins. Seul l'aveuglement de ses partisans était inguérissable, et la confiance de ses fidèles restait inébranlable. Ses manières devinrent de plus en plus hardies et arrogantes. Ses amulettes devaient éloigner la mort et être un moyen de préservation au milieu du danger. Le retour de R. David Oppenheim avait si peu mis fin à ce vertige, qu'il donna lui-même son approbation aux écrits de Hayyoun, à la date du 9 février 1712, et qu'il fut sur le point d'être obligé d'abdiquer son autorité dans sa propre maison en faveur de cet intrus. Celui-ci n'avait-il pas,

[1] Horovitz, *ibid.*, II, 56 et suiv.

[2] Approbation de ואע"ב שאינו מכיר בכתיבת ספרו מכירו : אבק סופרים
היותי כשיעבר ועכשיו בעותר מושלם בחכמתו ושעם זקנים עמו.

[3] Cf. le texte dans l'appendice A.

contrairement au conseil et à la volonté du chef de la famille, obtenu par le don d'une amulette, que le favori de la maison, le fils unique de Josef et de Tolza Oppenheim, jeune enfant d'une beauté extraordinaire, fût exposé au danger d'un voyage à Carlsbad, où il périt en tombant, sur la route, en bas de la voiture[1] ?

En vain la désillusion vint pour R. Naftali. Il ne lui servit de rien de reconnaître bientôt qu'il était tombé dans les filets d'un sabbatarien masqué. Habitué naguère à faire acte d'autorité et à voir ses volontés exécutées, il dut maintenant se consumer dans une haine impuissante contre ce fauteur de mal. Celui-ci n'avait-il pas obtenu de lui tout ce qu'il pouvait encore en attendre ? Ses entretiens avec le secrétaire furent inutiles. Celui-ci ne voulant dénoncer ce maître en fourberies, R. Naftali dut porter comme un remords rongeur le soupçon d'avoir été la victime d'un des Dönmeh, les partisans secrets de Sabbataï Cevi à Salonique[2]. Prague n'était pas un endroit propice où l'on pût entreprendre quelque chose contre ce séducteur souple, sachant gagner tous les cœurs et échapper à tous les dangers, d'autant plus que le chef de la communauté s'était également livré à lui par sa signature et son sceau.

Sans même prendre congé de R. Naftali, Hayyoun s'était rendu de Prague à Vienne[3], pour répandre de là dans la Moravie et la Silésie les nouvelles erreurs sabbatariennes, qui troublaient les esprits et empoisonnaient les cœurs. Les tristes conséquences que produisit le sabbatarisme renaissant partout devaient montrer combien était fondé le soupçon qui ne vint que tardivement à R. Naftali. Bientôt on vit se rallumer le feu qui couvait encore sous les cendres laissées par la première explosion. Une des premières victimes fut Löbele Prossnitz. Ce partisan de Sabbataï, originaire d'Ungarisch Brod et établi à Prossnitz, sous le poids de l'excommunication suspendue sur sa tête par R. Meïr de Schidlow, plus tard rabbin d'Eisenstadt, était devenu silencieux[4], comme un pécheur repentant, lorsqu'à l'approche de Hayyoun les

[1] Cf. Emden, תורת הקנאות, p. 69. Le mariage de Josef Oppenheim avec Tolza, fille de Samson Wertheimer, eut lieu en 1707 ; voir Kaufmann, *Urkundliches aus dem Leben Samson Wertheimers*, p. 5.

[2] Cf. A. Danon, dans *Revue des Etudes juives*, XXXV, 264.

[3] Les mots והשיג נינון רב אצל השרים ולא ידעתי באיזה אופן, dans la lettre de R. Naftali, n° 1, sont traduits par Graetz, *Geschichte*, X, p. 83 : « Et il fut pourvu là de ressources abondantes par de riches chrétiens ». Il ne serait pas impossible que השרים désignât les fournisseurs de la Cour, les grands Juifs de Vienne. Nous savons, du reste, que Meyer Hirschel avait même dans sa maison Löbele Prossnitz ; voir Kaufmann, *Samson Wertheimer*, p. 83, note 3.

[4] Cf. D. Kohn, dans אוצר הספרות, I, אור וחושך, p. 73 et suiv.

ailes qui lui avaient été rognées lui repoussèrent. Le faiseur de miracles de Safed s'était vanté de posséder un miroir avec lequel il prétendait pouvoir apercevoir le fond du cœur et découvrir les pensées secrètes de l'homme. C'est avec ce miroir qu'il voulait, disait-il, évoquer l'âme de Löbele Prossnitz et déclarer publiquement s'il le trouvait innocent ou coupable. Il ne manquait plus au vieil hypocrite, qui n'attendait que la résurrection de l'antique erreur, que d'être proclamé un saint par ce sage d'Orient qui prétendait sonder les reins et le cœur. Löbele eut de nouveau ses partisans, dont le nombre s'accrut encore.

Ainsi, le fléau se répandit de lieu en lieu, partout où Hayyoun dirigea ses pas. Lorsque R. Naftali arriva à Breslau durant l'hiver de l'année 1713, il ne reconnut plus la communauté qu'il avait visitée autrefois [1]. La semence jetée là par Hayyoun, durant son court séjour, avait poussé comme par enchantement. Vainement R. Naftali essaya de faire connaître le vrai caractère de cet homme néfaste. Sur ces entrefaites, celui-ci était arrivé à Berlin, où il avait mis aussitôt à exécution son projet, principal but de son voyage : l'impression de ses écrits. Il ne se troubla même aucunement d'une rencontre avec R. Naftali lui-même. L'ayant trouvé un dimanche soir à la synagogue de Berlin [2], il lui tendit sans hésiter la main, mais R. Naftali refusa de la prendre. Cependant il ne réussit pas à rentrer en possession du certificat qu'il lui avait donné si malencontreusement. Hayyoun chercha à se dérober à toute nouvelle rencontre, il évita de fréquenter la synagogue et alla se loger dans la maison d'un chrétien ; enfin, il sut, en se plaçant sous la protection du gouvernement, se mettre à l'abri de toute tentative de contrainte en vue de la restitution du certificat d'approbation.

Il n'attendait que l'achèvement de ses deux ouvrages, *Les paroles de Néhémie* et *le Mystère de la foi*, avec ses deux commentaires [3], pour se rendre sur le véritable théâtre de sa propagande, à Amsterdam. Tandis que R. Naftali était encore dans l'incertitude au sujet du but du séjour de Hayyoun à Berlin, les deux ouvrages avaient été imprimés en toute sécurité avec l'approbation, désormais devenue indélébile, de R. Naftali. Peut-être son oppo-

[1] D'après le témoignage de son approbation donnée au אבק כיפרים de son ami Conque, datée du 24 Ab 1713, pendant les troubles de Pologne, il séjourna déjà à Breslau comme fugitif (הנודד בנמקובו).

[2] Il est question d'une visite de R. Naftali à Berlin, pendant qu'il séjourna à Posen, dans le ברית נושה נושה de Mosé b. Yesaia Weugrab, 3 *a* ; il voulait mettre à l'interdit l'imprimeur de la parodie de נסכת פורים de Sulzbach. Cf. Van Biema, *Nachtrag zu Hebr. Bibliographie*, XIV, p. 19.

[3] Cf. L. Landshuth, תולדות אנשי השם, p. 14 et suiv.

sition eut-elle, du moins, ce résultat que son approbation ne fut pas imprimée en tête des deux ouvrages à la fois. Mais il n'y eut plus moyen d'échapper au triste sort de voir son nom placé en tête du plus petit et plus dangereux de ces écrits.

Cependant R. Naftali n'avait encore eu aucun pressentiment de la véritable responsabilité qu'il avait assumée par sa malencontreuse apostille. Il s'en voulait d'être tombé dans le piège tendu par un hypocrite suspect, et il désirait à tout prix détruire la preuve qu'il s'était laissé tromper dans sa candide crédulité par un disciple secret de Sabbataï. C'est seulement maintenant qu'il reconnaissait sa faute d'avoir couvert des doctrines erronées, visiblement sabbataïques, de l'autorité de son nom et d'avoir donné sa recommandation à des blasphèmes et à des hérésies. Une lettre de R. Cebi Aschkenazi [1], d'Amsterdam, lui arriva et le frappa comme d'un coup de foudre, en lui révélant pour la première fois à quelle étrange entreprise il avait prêté la main par un inconcevable aveuglement. Désespéré, il fut pris de violents remords. Son voyage à Breslau était resté sans effet, et ses espérances ne s'étaient pas réalisées quant au rabbinat de Posen [2] : il était résolu à retourner à Prague, où il avait déjà renvoyé ses bagages. Il comptait revenir par la prochaine voiture de poste auprès des siens, lorsqu'il reçut la nouvelle que Prague venait d'être ravagée par un tremblement de terre et que sa femme, sa sœur et ses petits-fils étaient obligés de camper en rase campagne.

Malgré sa tristesse, R. Naftali comprit cependant qu'il était nécessaire qu'il se séparât ouvertement de l'hérésiarque. Il trouva le courage de se confesser devant l'héroïque apôtre de la foi, le rabbin d'Amsterdam. Le 27 août 1713, après avoir passé de nouveau en revue tous les incidents de sa vie, si riche en souffrances, il écrivit une première lettre à R. Cebi Aschkenazi [3], qu'il tenait en haute vénération et qui était aussi lié avec lui par des liens de parenté [4]. Ce fut pour lui une véritable délivrance. Contrit et abattu, plein de confusion et de repentir, il avait étouffé en lui tout mouvement d'amour-propre et toute tentative de justi-

[1] Sur son origine, cf. Kaufmann, *Die letzte Erstürmung Ofens*, p. 23 et suiv.

[2] Perles, *Geschichte der Juden in Posen*, p. 79 ; Brann, *ibid.*, p. 233.

[3] J'emprunte le texte des lettres de R. Naftali à un manuscrit qui est en ma possession et qui contient toutes les lettres et les traités de polémique qui virent le jour durant cette lutte contre Hayyoun.

[4] Les relations des deux familles tiennent au fait que R. Arié Loeb, le fils de R. Saül et le petit-fils de R. Heschel, fut choisi par R. Cebi comme gendre. R. Arié Loeb, que R. Naftali, dans ses lettres à R. Cebi, salue toujours spécialement, était un cousin de Juda Loeb, le gendre de Naftali Cohen, mort prématurément. Cf. Emden, מגלת ספר, éd. D. Kohn, p. 65 et suiv.

fication intérieure, pénétré de la conviction qu'il n'est qu'un seul moyen de triompher des fautes et des péchés : les reconnaître ouvertement et s'en repentir sincèrement. La lettre qu'il écrivit devint comme le miroir des événements qui s'étaient déroulés depuis deux ans. Il avait, disait-il, été induit en erreur, aveuglé par le préjugé et les apparences; il avait donné son approbation inconsidérément et sans réflexion, car le livre néfaste auquel il voyait maintenant son nom indissolublement attaché ne lui avait pas été mis sous les yeux. Il n'avait rien su du plan et de la disposition des deux commentaires, et le passage dans lequel il avait cru voir la partie principale de l'ouvrage lui avait paru irréprochable et digne d'approbation [1].

R. Naftali, dès qu'il eut pleinement conscience de sa faute, était décidé à édicter les peines les plus sévères contre Hayyoun et ses ouvrages, dût-il ressentir le contre-coup de ces mesures, en raison des accointances qu'il avait eues avec lui. Ce que R. Cebi Aschkenazi lui avait soumis maintenant du contenu de l'ouvrage, muni de son apostille, n'avait jamais passé sous ses yeux. Comment pourrait-il survivre à la honte d'avoir prêté son nom à un livre qui touchait audacieusement à la plus chère doctrine du judaïsme, à l'unité de Dieu et à la pureté de sa conception de la Divinité ? La destruction de cette œuvre de mensonge, voilà la seule chose à laquelle son âme aspirait. Aucune subtilité d'interprétation, aucun subterfuge ne devait être accepté de la part du missionnaire des Sabbatariens. D'après R. Naftali, il fallait brûler tous les exemplaires de ces livres, et R. Cebi devait désormais prendre à cœur de les détruire radicalement.

Son projet de se rendre à Prague était désormais abandonné, et il était uniquement préoccupé de la lutte contre Hayyoun. Grâce à l'esprit de décision de R. Cebi et de son fidèle lieutenant R. Mosè Hages, le combat contre la nouvelle tentative des Sabbatariens s'était allumé sur toute la ligne. Un allié s'était présenté en la personne de Léon Brieli, rabbin de Mantoue, qui dans cette lutte contre Hayyoun, valait à lui seul une armée. La défense de Hayyoun, prise assez mollement par Salomon Aelyon et la communauté sephardite d'Amsterdam, devait fatalement échouer devant une attaque si supérieurement menée. A peine R. Naftali eut-il repris contenance et se fut-il recueilli suffisamment pour prendre connaissance de la contre-déclaration de Hayyoun et d'Aelyon, que R. Cebi lui avait fait parvenir, qu'il rédigea presque aussitôt, le 13 septembre 1713, une nouvelle lettre adressée à R. Cebi contre le

[1] On ne peut donc parler d'un mensonge commis par R. Naftali (Graetz, *ibid.*, 83).

fauteur d'hérésies. Il ne pouvait comprendre qu'un rabbin comme Aelyon se mît encore à la remorque de ce fourbe, maintenant que le caractère dangereux de l'ouvrage avait été démontré. L'excuse que le livre se bornait à reproduire les anciennes doctrines bien connues du Zohar ne pouvait être admise un instant. Le danger des hérésies qui y étaient contenues et qui ébranlaient la vérité fondamentale la plus sainte du judaïsme, l'unité de Dieu, était, selon lui, d'autant plus grand qu'elles pouvaient, d'une part, provoquer au dehors des malentendus et des calomnies de la part des savants non-juifs à qui cet ouvrage tomberait sous les yeux, et que, d'autre part, elles étaient de nature à réveiller les anciennes hérésies sabbatariennes. Personne ne devait s'étonner, ajoutait Naftali, de ce qu'il était venu de si loin pour s'ériger de son chef en juge d'une querelle qui intéressait en premier lieu la communauté d'Amsterdam. Il se sentait poussé irrésistiblement par le zèle pour la cause de Dieu, que nul ne pouvait défendre plus ardemment et plus passionnément que lui-même, et, de plus, lui surtout, trompé par Hayyoun, avait le devoir d'élever la voix et de lancer un cri d'avertissement contre le sectaire. Il se voyait donc dans la nécessité de persévérer dans sa demande de mesures pénales, et, d'accord avec les hommes qui ont ouvert ce combat pour la foi, de prononcer l'interdit contre l'ouvrage et l'auteur, interdit qui ne pourra être levé que si le coupable donne des preuves certaines d'un repentir sincère. Les exemplaires du livre néfaste devaient être retirés de la circulation; par égard pour ce qui pouvait s'y trouver de de juste et d'exact, ils ne seraient pas brûlés. Cependant l'excommunication devait être publiée dans tous les pays pour déterminer ceux qui se trouvaient déjà en possession de cet ouvrage, à le mettre à l'écart sous peine de tomber eux-mêmes, en cas de désobéissance, sous le coup de l'excommunication prononcée contre l'auteur.

Si jamais R. Naftali eut le sentiment de ce qu'il était devenu, lui homme pacifique, privé de sa fortune et des fonctions rabbiniques qu'il avait exercées dans de grandes et importantes communautés, il dut surtout en être chagriné pendant sa lutte contre Hayyoun. Dans sa troisième lettre adressée à R. Çebi, le 18 octobre 1713, il reconnaît ouvertement combien il se trouvait impuissant et quelles sévères mesures il eût prises contre le corrupteur du peuple, s'il en avait encore eu la force. Il n'était plus lui-même qu'un hôte toléré dans la communauté de Breslau. Cependant la protection de Lazarus Pösing [1], fournisseur de la Monnaie, homme des plus in-

[1] Brann dans *Jubelschrift* de Graetz, p. 238 et suiv.

fluents, lui valait beaucoup de considération. Aussi, lorsqu'arrivèrent les nouvelles de Nicolsbourg, la communauté dirigeante de Moravie, siège du rabbinat régional, et même de la communauté voisine de Lissa, apprenant que des menaces on avait passé à l'exécution au sujet de l'excommunication, R. Naftali ne resta pas en arrière. Les membres les plus considérés du rabbinat et de la communauté de Nicolsbourg, les plus réputés par leur érudition talmudique, avaient prononcé solennellement l'interdit contre Hayyoun, sous l'influence de leur chef, le grand rabbin de la Moravie, R. Gabriel Eskeles, beau-père de la fille de R. Naftali. La même mesure avait été prise par trente membres de la communauté de Lissa, éminents par leur savoir. R. Naftali reconnut alors qu'il avait eu tort de parler, dans sa dernière lettre, de la possibilité de trouver dans le livre de Hayyoun des passages inoffensifs et d'en épargner les parties intéressantes. L'appui qu'il avait trouvé semble l'avoir fortifié dans sa conviction de la culpabilité de l'homme et de ses ouvrages. Quiconque avait l'audace de prendre le parti de Hayyoun devait appartenir évidemment à la séquelle sabbataïque, qui d'abord s'était livrée à ses agissements scandaleux en Terre-Sainte et qui était redevenue assez hardie pour recruter aussi des partisans dans d'autres contrées. Il devait faire partie de ces malheureux égarés qui portaient sur eux le portrait de Sabbataï Cebi pour le baiser au milieu de chants bachiques et en récitant des prières. Un seul châtiment était assez sévère contre ce fauteur d'hérésies, la destruction par le feu de son livre et le décret de l'excommunication majeure contre l'auteur, excommunication dont il ne pourrait se relever qu'à la condition de se déclarer prêt à accomplir, avec repentir et soumission, la pénitence publique que lui imposeraient cinq rabbins compétents. Pour cinq motifs déterminants, pour l'amour du nom divin, de sa Loi sainte, de la chaîne infinie des saints ancêtres, pour l'amour de la communauté d'Israël, qu'il fallait préserver des pièges et de la séduction, pour sa propre dignité acquise de rabbin, R. Naftali se voit forcé de passer des paroles aux actes et, suivant l'exemple de ses prédécesseurs, de ne pas différer plus longtemps à prononcer l'excommunication contre Hayyoun. Semblable au patriarche Jacob, selon la parole du Midrasch, il se sentait armé comme de cinq amulettes pour terrasser son ennemi. Personne ne pouvait l'accuser de partialité. Dépourvu de toute fonction, en pleine indépendance, inaccessible à toute influence, il se trouvait, disait-il, en quelque sorte, en dehors de la communauté des vivants, n'agissant et ne se déterminant que par son zèle pour la cause de Dieu.

Si quelque considération le retenait encore de mettre son projet

immédiatement à exécution, c'était le contraste que semblait présenter la communauté de Breslau, composée d'éléments disparates et venus du dehors, avec une communauté comme Nicolsbourg, de fondation ancienne et réputée au loin. L'adhésion de cette petite communauté, qui n'aurait que peu de retentissement, serait-elle suffisante et ne provoquerait-elle pas plutôt les railleries? Aussi songea-t-il un moment à convier une communauté importante du voisinage à livrer l'assaut contre Hayyoun. La communauté de Glogau, par le grand nombre de ses membres adonnés à l'étude de la Loi, était prédestinée à ce rôle mieux que toute autre. R. Naftali crut devoir s'adresser à elle, surtout parce que le vieux rabbin, Juda Loeb b. Mosé [1], qui était son parent, avait accordé lui aussi son approbation aux deux ouvrages de Hayyoun. Il voulait lui envoyer la correspondance qu'il avait échangée avec la communauté d'Amsterdam, les lettres manuscrites ainsi que les déclarations, imprimées dans l'intervalle, relatives à la lutte contre Hayyoun, pour le décider lui et sa communauté à s'associer à ses efforts. Aussitôt que la nouvelle de l'excommunication prononcée à Glogau contre Hayyoun lui serait parvenue, il se promettait d'en instruire sans délai R. Çebi.

Il se produisit alors probablement une circonstance qui décida R. Naftali à faire intervenir la communauté de Breslau. Peut-être craignait-il une interprétation fâcheuse s'il s'abstenait de manifester son zèle par une action directe. Aussi, après avoir tant temporisé, devint-il un assaillant furieux, qui crut ne pas devoir attendre une semaine de plus et qui mit son projet à exécution dès le samedi suivant. Ce jour, 21 octobre 1713, la communauté de Breslau devait affirmer solennellement sa rupture avec Hayyoun. R. Naftali convoqua l'assemblée, qui, de concert avec lui, allait prononcer l'excommunication dans la synagogue de Lazarus Zacharias, ou Pösing, le fournisseur de la Monnaie [2]. Il avait réussi à réunir à Breslau, qui naguère lui paraissait un si petit centre, quinze hommes de renom et de considération, qui n'hésitèrent pas à s'associer à cet acte important. Mais, outre les invités, une foule nombreuse était accourue pour être témoin de cette cérémonie, qui était alors encore entourée d'un sombre éclat, où R. Naftali allait, après un sermon dont le sujet était emprunté à la section sabbatique (*Noah*), lancer l'excommunication contre Hayyoun et quiconque embrasserait son parti.

Le 1er novembre 1713, il raconte à Cebi, dans une nouvelle

[1] Chr. Wolf, *Bibl. Hebr.*, III, 330.

[2] Brann, *ibid.*, p. 233, note 1.

lettre adressée à Amsterdam, les incidents qui s'étaient produits, se plaignant en même temps de ne pas recevoir de réponse à ses deux dernières lettres. Il attendait aussi avec impatience l'impression de ses deux premières lettres avec le reste des pièces du procès et l'envoi d'un certain nombre d'exemplaires, pour les expédier aux communautés et à des particuliers. Il attachait surtout de l'importance à ce que les Sefardim, dont l'appui donné à Hayyoun lui paraissait incompréhensible, pussent avoir les premiers connaissance des fourberies de leur protégé. La lutte qu'il avait entamée contre ce trompeur l'avait délivré d'un vif remords. Ce n'est pas sans un sentiment de profonde gratitude qu'il songeait à R. Cebi, qui, en signalant à temps le danger, lui avait préparé les moyens de salut.

Quand l'écrit de Hayyoun lui fut soumis sous sa véritable forme, il lui parut dépasser encore de beaucoup ce qui lui en avait été rapporté par R. Cebi et R. Mosé Hages. Plein d'horreur pour toutes les hérésies qu'il contenait, il se hâte de s'épancher auprès de son ami et compagnon de malheur, R. Gabriel Eskeles de Nicolsbourg, du nom duquel Hayyoun avait aussi abusé. Les hérésies de ce livre, disait-il, dépassent tout ce qui a jamais été affirmé publiquement par les sectes juives. Aussi est-ce le devoir de tout croyant de les combattre, et surtout de ceux qui sont versés dans la connaissance de la Loi et du Talmud. Cette déclaration, dont R. Naftali envoya la copie à R. Cebi le 1er décembre 1713, parut si importante à Hages qu'il s'occupa aussitôt de la répandre partout.

Dans l'intervalle, les premières lettres de R. Naftali avaient paru à Amsterdam et étaient tombées sous les yeux de Hayyoun. Celui-ci n'eut rien de plus pressé que de nier et de railler dans une protestation publique tout ce qui y était contenu. R. Naftali se trouvait en bonne compagnie, Hayyoun ayant aussi accablé de ses railleries des hommes comme R. Gabriel Eskeles et R. Léon Brieli. L'homme naguère si plein d'urbanité, disait-il en parlant de Naftali, est devenu un rustre. Naftali accepta cette injure comme un titre d'honneur. Les docteurs n'avaient-ils pas donné aussi au prophète Ezéchiel ce nom de villageois (*Berachot*, 58 *b*) ? Avec le voyant qui a annoncé un Dieu unique, une Loi unique et un Pontife unique, il voulait être un villageois, rejetant bien loin de lui toute relation avec le fauteur d'athéisme et d'hérésie. Quant aux déclarations des premières lettres que Hayyoun ne sut réfuter autrement qu'en les traitant en bloc de mensongères, R. Naftali les maintint à nouveau avec solennité dans toute leur intégrité. Loin de s'être rendu coupable d'une exagération, il n'avait, disait-il,

reproduit que la plus faible partie de ses blasphèmes. Si Hayyoun cherchait à affaiblir la protestation de Naftali en ce qui concerne les amulettes, en lui rappelant qu'il s'était lui-même adonné à des pratiques cabbalistiques, celui-ci lui répliqua que c'est en voyant ses procédés frauduleux qu'il a acquis la conviction qu'il n'y a aucune doctrine secrète, mais une coupable imposture, un manège criminel de sorcellerie, dans son système de *taches d'encre* et de *signes planétaires*, qu'il avait osé donner comme des amulettes saintes ayant des facultés curatives et qui avaient déjà été stigmatisées comme des fraudes de bas aloi dans une lettre de Josef Ibn Sayyah envoyée à Jérusalem en 1549 [1]. D'ailleurs, Hayyoun lui avait avoué lui-même qu'il n'y avait là qu'un but de vil lucre; car, un jour qu'il l'avait pris à partie au sujet de ces manigances, il lui avait répondu textuellement qu'il n'y avait pas là de question religieuse, mais de l'argent à gagner.

Toutes ces tentatives de nier la vérité, maintenant que l'excommunication avait été prononcée partout contre lui, sont désormais aussi inutiles, ajoutait Naftali, que les blasphèmes qu'il a lancés contre un homme aussi vénérable que R. Gabriel Eskeles. Les vaines rodomontades ne sont plus que des propos sans consistance, maintenant que les rabbins de l'Orient, qui le connaissent le mieux, l'ont mis en interdit. Du reste, il est avéré par des renseignements venus de son pays qu'il a toujours été un fourbe, préférant les jongleries et les tours de magie à l'étude et à la piété. Enfin, un pieux Jérusalémite qui avait rencontré Hayyoun en Egypte, avait raconté comment il avait été démasqué. Hôte de Zecharia Gatigno, dont l'influence et la renommée étaient si considérables en Egypte, il avait partagé la chambre du rabbin de la famille, le savant et pieux Israël Lubliner. Celui-ci, troublé et effrayé pendant toute la nuit par des cris et des sifflements, reconnut trop tard que son camarade de chambre était un exorciste et un nécromancien. A l'aube, R. Israël fit part de ce qui lui était arrivé au maître du logis, qui chassa Hayyoun.

Les partisans sephardites de Hayyoun qui faisaient cause commune avec lui sont aussi menacés de l'excommunication par Naftali, qui l'étend également aux imprimeurs qui se risqueraient à imprimer ses écrits. L'invincible habitude du mensonge apparaît encore maintenant, disait-il, dans sa manière de se défendre, puisqu'il envoie à ses amis son petit opuscule, *Le Mystère de l'unité* [2], comme si c'était de cet écrit qu'il s'agissait et non de son ouvrage plus volumineux, tout rempli d'hérésies.

[1] Voir Azoulaï, שם הגדולים, éd. Benjacob, I, 82.
[2] רזא דיחודא (Venise, 1711), 16 *a*.

Au début de cette lettre, que R. Mosé Hages communiqua, le 9 février 1714, à R. Léon Brieli à Mantoue [1], R. Naftali exprime son chagrin au sujet du projet de R. Cebi de quitter Amsterdam, projet que celui-ci ne tarda pas à mettre à exécution. Si le départ de l'illustre champion de la foi était déjà pénible pour R. Naftali, l'incertitude dans laquelle il se trouvait au sujet de la nouvelle résidence de son ami et du sort de sa famille était accablante pour lui. Mais il se sentait réconforté par l'espérance que le sort de l'homme qui avait bravé si courageusement la haine et la persécution pour la glorification du nom de Dieu, qui avait sacrifié sans hésitation sa position et son gagne-pain pour la cause de la foi, ne tarderait pas à s'améliorer.

R. Cebi Aschkenasi avait dû quitter Amsterdam, mais il pouvait le faire avec la conviction d'avoir assuré le triomphe de la cause à laquelle il avait sacrifié sa tranquillité. Qu'importait que la lutte continuât encore pendant quelque temps par des lettres et des protestations plus ou moins acerbes, des déclarations et des contre-déclarations, des traités et des livres! La mauvaise semence dont les fruits auraient pu être si funestes, avait été étouffée dans le germe; la propagande sabbatarienne avait été arrêtée au moment où elle se préparait à prendre son essor. R. Cebi, comme une hirondelle dont on avait démoli traîtreusement le nid, était obligé d'aller d'un endroit à l'autre, mais la cause à laquelle il s'était attaché était en bonnes mains.

Cependant R. Naftali devait avoir encore l'occasion de consolider les liens, momentanément rompus en apparence, qui l'attachaient à l'homme qu'il tenait en si grande vénération. Ce n'est pas en vain que les deux champions s'étaient rapprochés, et leur destinée ne devait pas s'accomplir sans qu'ils eussent uni leurs familles d'une manière durable et établi ainsi un signe permanent de leur alliance intime.

L'interruption de la correspondance entre R. Naftali et R. Cebi avait à peine duré un an, lorsqu'ils se retrouvèrent ensemble à Breslau. R. Cebi Aschkenasi arriva dans cette ville quand il se rendit avec sa famille en Pologne; il était venu de Londres par Emden, Hanovre, Halberstadt et Berlin [2]. R. Naftali n'avait plus espéré voir encore de son vivant l'homme qu'il avait appris depuis longtemps à aimer et à vénérer. R. Cebi rappela au vieillard, qui

[1] Je publie, sous le nos VII et VII*a*, la même lettre de R. Naftali, pour montrer de quelle manière on se permettait de faire des abréviations en communiquant et en répandant les lettres reçues.

[2] Cf. Emden, מגלת ספר, p. 37–8.

le serrait avidement dans ses bras, son propre sort et les fâcheuses conjonctures qui avaient marqué sa vie.

Dans la famille du fugitif, qui avait, d'ailleurs, conservé toute sa force d'âme, il y avait un jeune homme, le fils et favori de R. Çebi Aschkenasi. Il fut, dès leur première rencontre, l'objet de l'attention et de la sympathie de R. Naftali Cohen. Les familles les plus riches avaient jeté leurs vues sur le fils de R. Çebi pour avoir l'honneur de s'allier à sa maison. R. Naftali Cohen lui-même avait reçu mandat de l'un des plus riches et des plus distingués membres de la communauté de Wilna de choisir pour sa fille le jeune Jacob, qui, plus tard, sous le nom de R. Jacob Emden, put presque rivaliser de réputation avec son père. Mais dès qu'il l'aperçut, sa résolution fut prise inébranlablement d'attacher ce jeune homme qui donnait de si belles espérances à sa propre maison [1]. En 1716, le mariage de Jacob avec Rachel, fille de R. Jakob Mardochaï, rabbin d'Ungarisch Brod, petite-fille de R. Naftali Cohen, fut célébré à Breslau. Kaleb Feiwel Pösing, alias Philippe Lazarus, le fournisseur de la Monnaie, dans la synagogue duquel l'excommunication avait été prononcée contre Hayyoun, servit d'assistant au fiancé [2].

Dans le cœur du jeune homme, dont le mariage symbolisait les sentiments d'affection cordiale des deux illustres champions de la lutte contre Hayyoun, un grain de semence tomba alors qui devait lever un jour d'une manière inattendue. C'est pour la dernière fois qu'il vit son père et son nouveau grand-père avant de quitter Breslau, mais leur image resta vivante dans son cœur et lui apparut à l'heure décisive allant plus loin qu'eux, il poursuivit le mal jusqu'à ses racines, et, dans sa lutte contre les excroissances de la cabbale, il n'hésita pas à nier la sainteté généralement admise du Zohar et son entière authenticité. Si les convictions personnelles de l'homme suffirent à le décider à faire de la guerre au sabbataïsme qu'il traquait partout, l'unique objet de ses préoccupations, il se sentait aussi poussé à cette lutte par les traditions de sa famille.

David Kaufmann.

---

[1] *Ib.*, p. 39.

[2] Cf. Kaufmann, *Monatsschrift*, XLI, p. 365 et suiv.

APPENDICE.

A

L'APPROBATION DE R. NAFTALI.

הסכמת הגאון הגדול המפורסם המקובל האלקי
המופלא אב"ד ור"מ במהור"ר נפתלי כהן צדק

בר נש דאתי לקבלנא הוא יאי וגולתיה יאי טלית של תה עצת מלפניו מגלה ומכסה טפחיים מאחורי בית קדשי הקדשי', א' דבר אלקי' שתים זו שמענו כי עז לאלקי' ול(א)ן החסד כי הפליא עצה הגדיל תושיה, כגפן פוריה, כנוה גדולי' מעשה חייא, בתיבוריו אשר חבר שני תיאמי צביה, יחדו יהיו תמי' אל ראשו מאשר הופיע רוח אלקי' בביה מדרשו של ר' חייא הזקן בפשוטו ובמדרשו, מיתן לחמו מימיו נאמני' שמנו ותירושו, כי זכר את דבר קדשו הוא הרב הגדול החכם הכולל הר גבוה ותלול, מוציא יקר מזולל מולידך יועצי' שולל, במהר נחמיה חייא היון מקובל אלקי נאמן מעה צפת הובב, שני ניצוצי אור יוצאי' מבית קדשי הקדשי' א' קדוש נדבר ומספר ספיר וספר פורס וחופר בוגה וסותר חולם ופיתר כי טוב פתר מאין סוף ובתר ועל עשר ולא תשב, בנעין שואל ומשיב כענין ויבן בינה יתורה אשר בו עשוהו כבנין אוצר שמור לבעליו ויקח אדרתו אשר עליו ויך את המים אבני שיש, כלביא ולוש בעל קרני הוד ותיש, ויהצהו לשנים כלול לאשי', ממולא בהרשישי' נק' שמו בית קדש הקדשי', והשני עוז והדר לבושו דבר סתום ופירושו כתלג חיור מצחצח, ובצחצ(ח)רת יצחצח, מדבר מגבורת מפל גבוהי' קרא שמו יוז לאלקי', ושניהם בא' טובי' כטל וכרביבי' ראויי' לפרסמם בשיר בת רבי' וקריתי בתוכן חלק מרובה ומתקו מאד לחבי, ובודאי בל חיך השועמו לי לי יאמר דורש כמין חומר חומרתא כמדושא דש בגרו גר ה' נשמת אדם אור הגר יפה לבריקה בחורין ובסדקי' ויחלקו לפרקי' שבעתיים מזוקקי' ובודאי תה כמותו השוה מדותיו מדות תה כן הוא, אשר על כן הגני מסכים עמו להביא ספריו הנזכרי' לבית הדפוס ולבי לחקקי ישראל לחקוק מיליו בעט ברזל ויעופרת להיות לתהלה ולשם ולהפארה מנחת זכרון מזכרת להיות פתח עינים ונטוע שער צדיקי' יבאו בו, וגזרתי על כל המדפיסי' בעולם שלא יגרמו חיזק גרמא וגרמי בעולם להרב המחבר הנז' שלא להדפיס הספרי' הנ"ל א' מהם או שניהם כא' משך עשרה שני' מיום כלות הדפוס בלתי רשות הרב המחבר והשומע לי ישכן בטח והעובר על דברי שבקודה להההוא גברא דקיי' באורח ניסיג גבול רעהו פי המדבר במעלת התורה ולומדיה נוצר האנה יאבג

פריה אוהביה. הן היו' בד' בשבת נך יברך ישראל לחדש חשון עליהם תבא ברכת טוב לפק.

כד אוד מצל מאש וממים הזדוני' נפתלי הכהן :

B

LETTRES DE R NAFTALI.

I

[27 août 1713]. L. 82.

העתק אות באות נוסף הכתוב שבת' הרב הגאון הגדול המפורסם המקובל האלקי החסיד מוהר"ר נפתלי הכהן הגדול נר"ו שעל' גבי הכת'

לק"ק אמשטרד"ם יע"א לך רוץ עד איש אלקי' קדוש הוא

ניהו אהובי מחותני הגאון הגדול המפורסם המקובל איש האלקי' אב"ד ור"מ ר"ג נ"י ע"ה פ"ה כבוד שמו מפארי' מוהר"ר צבי הירש נר"ו אב"ד ור"מ דק"ק אשכנז'.

וז"ל האגרת אות באות תיבה בתיבה :

בריסלא יום א' ה' אלול תע"ג לפ"ק. צבי רגיג וחמיד בתורת ה' וביראתו נדבק בפיהול וצמיד, יושר נתיבותיו ודרכיו נעימי' מרוצי' לריח נחות כעולת התמיד, ה"ה אהובי מחותני הגאון הגדול הניפורכם החריף והבקי איש אלקי' המקובל הגדול האב"ד ור"מ ר"ג שמו מפארי' מוהר"ר צבי הירש נר"ו יאור באור הגנוז לצדיקי', ויתנוצץ כברקי' עד נקוקי' וקי'[1], הנה גי"ה[2] דפאר ניעלתו הגיענו, וגם בתוכה מגילה עפה, העתק מגילת קינות מהאי דשיעא הובא ומהטיא גברא לא חיי"א[3], רק הוא מן הכת אשר בחייהם קרויי' מיתי' לכפור באמונתינו ובכל י"ג העיקרי' אשר תלויי' בזה העיקר, וש א' ואין שני ואין יחיד כיחודו וזה הרשע עושה שניות, והנה באמת אין הפנאי מסכי' להשיב כדין וכורת מה לעשות באיש הבליעל הזה, ובפרט לגברא רבא כנו מעכ"ת צריכנא ישוב הדעת ודעת צלולה, ולא כן עניי בעוונותי הרבי' בעת אשר נשארתי פה לבדי ולא לבדי, ואפי' בכי' קטני' לא הצלתי נין הרשע שנההוה בפראג, והרשע הגדול הזה אשר הוא עתה שם אחותי ואשתי ובני ביתי יצאו משם בבהלה, ועל פני השדה הנני' ולא ידעתי אנה, ואין בידי לפרנסם במקום שהם הנני' ודי להפקיע את עצמי כי איזה ימי' טרם נתודע הדבר שלחתי כל אשר היה תחת ידי פה לפראג לביתי, כי היה בדעתי

[1] Jusqu'à la résurrection des morts.
[2] = גלילי ידי הטהורות.
[3] Ps., XXII, 30.
[4] *Berachot*, 18 *b*.
[5] *Houllin*, 19 *a*.

לרסק את"כ על הפאש"ט לשם מכאן, ובניו בניו ילדו הרעש ישארתי פה בלי כסות יום ובלי כסות לילה. רק סודר א/ ואני יושב יבוכה על רוע מזלי לעת זקנתי, ועל אשת נעורי הצדקת המפורסמת ועל נכדי הבחורי' השובי' ונאוה הנחם נפשי, כי אין מקבלי' תנחומין על החיי' וכו', ועתה איני כדאי להכנס ראשי בדבר הגדול כזה, אך מפני כבוד שמים להחזיק דת האתדות, וכבוד רום פאר מעלתו אשר הכנוס ראשי לקנא קנאת ה' צבאות, וביותר שהולין הקלקלה במקולקל כמוני[1] ה"ו אשר יצאה המכשלה מתחת ידי שנתתי לו הסכמתי על ספרו ספרי ניני', חבאתי כי לא ידעתי, ואינא ליה איזו גופא דעיבדא היכי הוה[2], שזה האיש בא לפרא"ג יחד דעמיה הסופר שלו, זה חייא היה מתאכסן בבית הקצין מוהר"ר אנשי"ל גינצפירג נ"ע, והסופר שלו היה מתאכסן בבית מחיתני הפרימ"ז מהר"ר שמואל יצ"ו, ומיד נתפרסם שמו בפרא"ג איך שבא איש אלקי' חכם מיוחס תוב"ב, ובא לביתי לקבל פני עם הסופר שלו שהיא מוינציא, והנה ראיתי איש זקן יהוא עושה מעיל ומצווין כחד מן קאמייא, ודרכי מאז לקרב מאד לאנשי' ספרדי' ק"י להכמיהם, ובפרט שהסיפר הגדול אותו שלא בפניו עד נשמים, ואמ' שרוח הקודש שורה עליו והיה אצלי כמה פעמי' וח[ר]ז[ר]נו מענין לענין נגלה ונסתר בפי אשר ידי יד כהה מגעת, ומצאתיו מלא דבר, והכרזתי עליו ג"ב שהוא מגדולי חשובי ספרדי', והשמיע קול שאינו רוצה לעכב בפרא"ג כ"א שבועות שתים, כי רוצה לשוב לדרכו לא"י, כי הוא איש זקן ושינוי כחו משיבו, ואינו יכול לעכב רק לילך למסעיו, ובאותן הימי' עשיתי לו כל הפעולות הן בממון לסיועו והן בכל דבר, ובאותן הימי' הראה לי מעט מכתביו אשר קרא שמו שוז לאלקי', ובידאי הוא לקט את כל הטוב אשר לא היה בו שמץ ודופי, והיו בו דברי' שובי', ומי ישורין ידו בצלחת לבלתי לקרב לאיש כזה ולותן לו הסכמה, והנה אתה שכבר נד ולד נתגלה בהתהיה[3] שנשאר שם כל ימות החורף, ונכנס לעיר מקלט לבית הגאון האב"ד נר"ג, וכבוד הגאון לא היה בביתו רק בניו בנו הוא ה"ה הרב מוהר"ר יוסף ותתן האב"ד ה"ה הרב מוהר"ר יונה נר"ו ואחזוהם מוריעיהם, והם קרבו אותו באהותם אהותם תמיד שהיה לו מכל המעדני' ונתגלה מעט מעט שקריו, ופעם א' שהוריד את כל המרכבה לחדר שלו והוא יושב מדובק אצל מט"ט שר הפני' וגם דיבר עם השכינה, וכהנה רבות אשר א"א לכתבם, ופעם אמ' שהוריד את הס"מ עם המרכבה עמאה שלו והיו כלם עבדי' כפותי' לפניו והס"מ בעצמו היה משמש לו, ופעם ההאה איזה דפין ואמ' שהוא האגרת ניאליהו הנביא, שבזה יכול לברוא עולמות, וכל דברי' אלו שמעתי מפיו, אמנם נדה שעשה בבית אכסניא שלו בת' כמה וכמה קמיעות וקיבץ ממון רב, ושאלתיו לבית מכהר מילפני ילמיה אינו מראה לו איזה קמיעות שגם יש לו קצת יד בזה, וכחש ואמר שמשולם לא יצא קמיעא מתחת ידו, ואמ' שיש בידו יכולת להפוך

[1] מסכת סופרים. c. 21 (éd. Müller, XLIII, et 303, note 41).
[2] *Baba Batra*, 109 *b*.
[3] *Ketoubot*, 69 *a-b*.
[4] *Houllin*, 56 *b*.

עולמות, ואף לבנות עולמות ולהחיות מתי' ממש, ושהיה מלמד אותי איזה דברי', אך שנשבע בא"י בפני השכינה שלא לעשות שום דבר בח"ל אף דבור בעלמא, ובעבור זה כהו עיניו לאות ולזכרון שלא יעשה שום דבר בח"ל, ותכף בבואו לא"י יתרפאו עיניו, ואז יעשה כל פיעולותיו ובאמת כת' בביה אבסניא שלו כמה קמיעות, ומיד עבר עלי רוח קנאה להדפי כי שנאתיו שנאה גמורה, היפך אהבתי שהיה לי עליו ושלחתי אחר כופר שלו שהיה איש חכם והרגשתי מיד שהוא א' מן תלמידיו וכופריו של האיש הידוע ושהוא ממשומדי' בסאלוניק"ו, כך עלתה בדעתי ועל מחשבתי, וחקרתי בז' חקירות את הסופר שלו וכסה טפחיי' אך פתח פתח כחודו של מחט[1] והבנתי מתוך כותלי[2] עניניו שכוונתו האמת, האמנם לא יכולתי להוציא בלעו מתוך פיו ליטול הסכמתי מידו, כי הייתי נחבא אל הכלי' בפראג ובעלי אגרופין[3] שלי איתם כמאז, ואלו היה כבור אב"ד בביתו בודאי גם הוא היה מקנא קנאת ה' צבאות ובין הרין ארייותא וכו' אמנם כן לא היה האיש בביתי, ובין הילדי' היתה סתורה[4] לסתור כל עיניני לצני' על רע טוב, והאיש הנ"ל בשפתו חלקות היה מחלוק לכל א' ניבני הבית, ובטל כל הזמני' בתאות בעה"ז באכילה ושתיה ושחוק בקארטו"ן שקורי' אלומבריא, ובקי הוא מאד בזה, ומלא שם כל האווירו עד שילהי דסתווא, ואח"כ יצא משם לווינ"א והשיג ממון רב אצל השרי', ולא ידעתי באיזה אופן, ויצא מפרא"ג בלי נטילת רשות ממני כלל, ויציאתו עשה רושם שבאה לידי א' מקמיעותיו שהראו לי לענין גדול, ולא היה שם בקמיע ההוא לא שום שם ולא שום השבעה כ"א ציורי' משונ' בכמה מיני צבועי' וחתוכת טפת דיו גדול, ואנ' שהציורי' הם ז' כוכבי לכת ענייני' סגולי', רק בתוכו היה כתו' ד' אותיות גדולות והחלטתי בדעתי שהד' אותיות ההן הן צירוף שם הטומאה, ובכל אשר יפנה ירשיע, שנתן קמיע א' לילד בן ה"ה מהר"ר יוסף והבטיח שכל ימי חיי הולד לא יארע לו שום חולי ואחר ח' ימי' ליציאת האיש הנ"ל מת הולד בעניין רע, כלל הדבר אחר נסיעתו מווינא דרך כל מדינת מעלהין ושלעז"ו עשה מעשי' אשר לא יעשו והחזוק עצמו לנביא כמעט החריב כל המדינות בתעתועיו, וכמה כתות כתות שמאמיני' בו ממש והדברי' יגעי' מלכתוב רק אגיד פיעולה א' רעה שנעשתה על ידו שחיזר וניער את האיכור הגדול והמכשלה שהיה בפרוסט"ץ כמפורסם שעשה א' עצמו לנביא כמעט לאלוק, והיה לו בית מדרש והחזוק כל הכתה וכל החברה[5] שלו באמונת הש"ץ, ואח"כ נשתקע הדבר ולא נמחה ניהנית כי נתוודעו תחבולותיו הרעי' אשר עשה להטעות את הבריות עד כי הודה ולא בוש שמעשיו היו תעתועי', והחרימו אותו ואמ' שנהחרש על מעשיו ונתבטלו הדברי' זה זמן רב ונתפרדה החבילה[6] ואח"כ כבוא זה האיש לא חיי"א והוחזק שם לנביא ולגואל נוצד שפתי

[1] *Cant. r.*, f° 25 *a*.
[2] Allusion à *Berachot*, 28 *a*.
[3] *Kiddouschin*, 76 *b*.
[4] *Megilla*, 31 *b*.
[5] Allusion à *Berachot*, 63 *b*.
[6] *Aboda Zara*, 10 *a*-11 *b*.

חלקות שלו ושקריו, ואמ' לקהל ועדה שיש לו איזה מראה, שבזה המראה הוא ידע ויבחין אם יש קדושה בזה האיש ושיש ממש באיזה דברי' הקדומי' ושלא כדין נעשה לו או לאו, ובעת מחר אזי יגיד להם כפי אשר ידרושו מן השמים, ולאור הבקר הגיד להם שזה האיש הוא איש קדוש ונשא מאוד, ורוח אלקי' בו וכל דבריו אמת הם, והנה זה האיש חזר לסורו ומקהיל קהלות ברבי', ואף האנשי' שלא האמינו בו בראשונה, עתה מאמיני' בו מאד מאד, כך ספרו לי אנשי אמת משם, ובימות החורף שבאתי לכאן ראיתי פה שערוריה מכל הכבוד והגדילו מאד את האיש, ואמרו שעבר נביא מא"י דרך קהלתם והתפאר עצמו שיוכל לעשות כל הפעולות שבעולם לאין קץ, אבל לא הגידו שעשה איזה פעולה, ומיד נעשיתי כרוכל המכריז מאן בעי חיי[1] להרחיק מזה האיש כמטחוי קשת שלא להאמין לשום דבר מדבריו כי הוא מתלמידי הש"ץ, והייתי הולך רכיל ומגלה סוד כל תחבולותיו ומעשיו הרעי', ואח"ך הזדמנתי מה' יה' בק"ק ברלין, והיה גם הוא שם, ולא ידעתי מה מהותו שם, ועתה אגלא מילתא למפרע שהיה שם לדפוס את הס', ואנכי לא ידעתי אז, ולא ראיתיו כל ימי היותי שם רק פעם א' בבהכ"נ בשבת נתן לי שלו' ולא החזרתי לו ושוב לא ראיתיו כל ימי היותי שם. כי לא היה שוב בבהכ"נ בשום פעם, והיה בדעתי אז לכא עליו בעקיפין[2] כדי להוציא ממנו הסכמתי ולפרסם את מעשיו והייתי מפרסם את מעשיו ותחבולותיו ושקריו וראיתי כי הקהלה בלאו הכי נחלקו לב' כתות זה בבה [וזה בבה] ורבי' מהפרצי' ובהפקירא ניחא להו[3] ומשי' כלפי חובה להתדבק נפשם רוקא באנשי' כאלו, בשגם זה האיש היה מהאכסן בבית גוי א' שם היתה דירתו ומקום מנוחתו, וקול הדברי' נשמעי' למלכות מיד, ואני הייתי שם באורח נוטה ללון וויראתי לנפשי פן אהיה לבז חלולה ויתחלל ה' יותר, וכבר אמרו אל יעמוד אדם במקום סכנה[4] ואמרתי שבקיה לרוויא[5] או ה' יגפנו או יומו יבא[6], ועתה נתגלגל שבא האיש הזה למחיצתו הרמידה, ידי עמו בכל אשר יעשה דמה ללבד ונלבד המאמ' הנק' מהימנותא דבלא לא ראיתיו ולא שמעתיו עד כה, וכדר החבור שעשה בָּ' פירושי' גדר מזה וגדר מזה זה הסדר ג"כ לא ראיתיו, וכל הדברי תפלות שלו לא היו למראה עיני, רק איזה דפין כאשר כתבתי בתף הדבוק, ומעולם לא נתתי הסכמתי על זה הס' מהימנותא דבלא ועל זה הסדר, ועתה בקראי בָּ' וג' דלתות מההעתק ששלח לי רום פאר מעלתו מתועבותיו שכל אותו האיש שכדי היה למלא כל המלבושי' קרעי' על חלול שם הגדול נורתי שערות ראשי שנבשלתי בדבר זה, וחשכו מאור עיני יותר מגזרת יוני' עשה זה האיש שהם אמרו[7] כתבו על קרן השור

[1] *Ib.*, 19 *b*.
[2] *Baba Kamma*, 113 *a*.
[3] *Guittin*, 13 *a*.
[4] *Sabbat*, 32 *a*.
[5] *Sabbat*, 32 *a*.
[6] I Sam., xxvi, 10.
[7] *Lev. r.*, ch. 137 m.

וכו' והוא עשה תועבות הרבה לשלוח ברפוס בכל תפוצות ישראל כפירת הדת ופשיטא להבריז על הספרי' לשרפם בכל יראה ובכל ימצא, ואסור ללמוד מתוכם, ואף כי יתחזר זה האיש לתרץ דבריו בענין השנויות ובשאר שכ' לא יקובל ממנו פגול הוא לא ירצה, על כן ים רום פאד מעלתו החכמה והמדע לידע כדת מה לעשות, ואני באתי כמתנצל נגד ה' ונגד אחינו בני ישראל שאין לי חלק במעל הזה, כי מאז ומעולם אני מהתיק את ההיא, ומרוב צערי מן הצר ושרדותי ודאגותי כאשר כתבתי בהתחלת הדברי' איני יכול להאריך עוד ולאנן את ידי במקום שאמרו לקצר, והאל העונה בצר, יחלצני ממצר, ויקרב היום אשר ישמח הצר, בין בצרה לבצר, כה עתירת אהובו נאמנו ומחותנו דש"ת כל הימי' הטרוד כאשר ינוס מפני הארי ופגעו הדוב[1] נפתלי הכהן, והברכות מסורות בידו לברך את חתנו מחותנו ה"ה האברך הרבני המופלג מוהר"ר אריה ליב נר"ו:

II

[13 septembre 1713] f. 13 *a*.

העתק נגוף הכת' שכת' הגאון המפורסם המקובל האלקי החסיד מוהר"ר נפתלי הכהן הגדול נר"ו.

שעל גבי הכתב, לק"ק אמשטרד"ם יע"א, לקדוש ה' מכובד, זבד טוב נזכר, בהיכלו כלו אומר כבוד, ה"ה אהובי מחותני הגאון הגדול המפורסם בישראל, האב"ד ור"מ המקובל הגדול איש האלקי' כבוד מוהר"ר צבי הירש נר"ו אב"ד ור"מ דק"ק הנ"ל וח"ל ברעסלא"ו,

שרית צבי צפירת תפארה, המאיר לארץ היא זיוה והדרה, אספקלריא המאירה, הוא ניתו אהובי מחותני הגאון המפורסם המקובל הגדול איש האלקי', האב"ד ור"מ, נ"י ע"י פטיש החזק, כבוד שמו מפארי' מוהר"ר צבי הירש נר"ו יאיר כאור הבהיר, הנה לא יכולתי להרי' ידי עד כה מגודל צערי מחמת הרעש אשר בק"ק פראג יע"א, ואשתי התבניית ה"י וכדיי שיחיו אף שהם חוץ לבירה, על כל פני' על פני השדה הוני' באין כל בעונותי הרבי', וגם יתה לבי בל עמי ושמיתתא בזו בני צלותא[2] לכתו' דבר על אופנו שלא לפגוע בכבוד שמים חלילה כאשר היתה המכשלה בבר תחת ידי בעונותי הרבי' אשר בחתימתי זכיתי את החיים אשר היה מהראוי יד כזו תקצץ ולא תגע בו יד, כי סקיל יסקל או ירה יורה בחיצי גבור שנוני' אשר שננו לשונם (במו נחש זה אשר חנן שמו ומיעשיו מעשה נחש הקדמוני אשר דבר דלטורין) על בוראו, ובראיתי ההעתק מהגאון הגדול האב"ד ור"מ דק"ק ניעזוב"ה אשר קנא לאלקי' לכפר על בני ישראל לבשירי ידי כהאי גוונא גרדנא דלא שייזן[3] להיות שתא בציר משני' ולהטיל נזרא רבא חרם ונדוי ושמתא שב שמעתא (שב ניתהד על האי גברא

[1] Amos, v, 9.
[2] *Meguilla*, 28 *b*.
[3] *Aboda Zara*, 26 *a*.

ועל ספרו) לדונו כספר קוסמי' לבערו מן העולם ואין בדיעה אלא שריפה, ואם אמנם נכשלתי בזה אשר שיחתי בהבישו אל מראהו ואל גופה קומתי, ולמראה עיניו שפטתי כסרטא בארובה[1] ולא ידעתי למעמקי לבו שהוא מלא קמשונין ותועבות, אמנם תיהי לי[2] ושישו בני מעי[3], כי אתרו שובי נחמתי מיד בפרא"ג, ואמרתי בפני הסיפר שחיה אצל (האיש הבליעל הנ"ל) אשר החלטתי בדעתי שהוא א' מן הבופרי' שבסאלוניק"ו, וגזרתי אז על הסופר להגיד לי האמת ולא רצה והיה מגמגם בלשוניה כמו חצי הודאה, אמנם לא היה בידי לתקן המעוות באשר כתבתי לפאר מעלתו בכתבי הראשון, ועתה פלואה נשגבה בעיני על הרב אב"ד ור"מ דק"ק הספרדי' מהר"ר שלמה אזולין נר"ו ובו"ד אשר מסייעי' לעוברו עבירה ובו"ד בהדיאה גרידא אשר צוה, לדפוס כת' ההתנצלות אשר לא כדת, וכתבו שתפשו בכל הס' ביחידות ובכוונה ולא מצאו בו מאומה רק כלם הם דברי הזוהר הקדוש, איו לעיני' שכך רואות ולאזנים שכך שומעות לתלות כל הכפירה שלו באילן גדול בזוהר הקדוש, ומאן לא ידע הא שהוזכר כמה פעמי' בזוהר תלת קשרי מהימנותא הם בח"ב זיווגא דלא מתפרשין לעלמין והג"ת וה"ו הם ג"כ תלת קשרי, ומי יתן כח לעור זה המהלך באפילה לתת מכשול לנקר עיני האנשי' הטובי' להתעם בתוהו לא דרך אשר לא ניתא למריותו למימר הכי כי וקדא הס' חלו למלומד אשר לא מבני עמנו, כמה גזרות ושמדות ותקלות אשר יוכל להצמית מזה חלילה אשר מן הגמנע לפרט כל הדברי' וכי לא היה להחכם הנ"ל וב"ד החיתק הנשלח אלי אשר בכל שיטה ושיטה יצא חוץ לשיטה, וכלן אינן אלא חרופי' וגדופי' ואם לדעתם המשובשת יש להתנצל על כל אלו הדברי', ולהרצם, לא מעוקציך ולא מדובשיך[4] הלא ספר זה לכל נמסר, והביטוני' אף הלומדי' המצפצפי' והמהגי' בקראם בֵּ' וג' דלתות יתלק לבם יתד ואשמו, זה יבנה במה וזה יגון ובלם יכפרו באלקי ישראם ח"ו אשר כבר נכשלו בזה כמה מאות בני אדם, ועדיין נכשלי' בני אדם שעובדי' כל העבירות שבתורה והולין עצמן בזה הס' הנק' סוד האלקות אשר עד הנה לא ידיתיו ולא שמעתיו, רק שמיתי רבי' המתלחשי' בזה הענין ולא רצו לגלות כתבי' כזבי' והם לפנו, ועתה נשתנה שמו לגריעותא למורת ולא לתיי' לקוראי בשם מהימנותא דכלא, לעשותו כלה ומחרצת, כדין החרוץ פסולי אלקיהם וגו', והנה לא על המלגלג אני כועס אלא על המברכו[5] הב"ד הנ"ל אשר תרתי עבדי, לא די שלא שתקו אלא אף העידו וצוו לחרוט בחרט אנוש לפרסם בכל ישראל לילך אחר ההבל ויחבלו ומראש דבריהם ניכר ללמוד הסתום מן המפורש[6] אשר הצד השוה שבהן שדרכו להזוק והיזקו מצוי חלילה, ואם יעני בזה

[1] *Baba Batra*, 12 *b*.
[2] *Sabbat*, 110 *b*.
[3] *Baba Mecia*, 83 *b*.
[4] *Nombres Rabba*, xx. 10.
[5] *Berachot*, 39 *a*.
[6] *Zebahim*, 53 *a*.

שבת' אף אם יעבור אדם על כל התורה, כיון שנאמין בזה העניין וכו' הוא מבני עליה קדישא ואין לו שום חטא ועון והוותרה הרצועה ה"ר, ונהפוך הוא אשר מי שהוא צדיק גמור ומקיו' כל התורה כלה אם איני נאמין אשר עם לבבם זה מינות אין לו חלק לעה"ב, איה קנאתך וגבורתיך ה' אלקי' עד מתי יחרף צר, תירה תורה חגרו שק, הבעבור זה ירד צידד בהגלותי על הד' סיני לתת לעמו חקי' ישרי', וכי זה הוא הדרך הישר להיות צדיק אובד בצדקו כל הויני' אף לעה"ב, ודשע יאריך ברעתו בעולם שבלו ארוך, בשגם שזה האיש קלל מלכי' ואלקיו המה מלכי רבנן, ואנקי' דיוא ישראל ורבניהם ואת ה' אלקיך תירא לרבית, ועתה הוא ילבש קללה כגידו תקולל חלקתי בארץ יגיח מסי החיי' ועם צדקי' אל יכתב מדה כנגד מדה, והנה החכמי' הנ"ל בנידה שכתבו דבריהם סתמו, אך בניך שגילו דעתם בהתנצלות עליו במשנת אין דורשין לשבח וכותבי' שאין זה נק' מגלה פני' בתירה ש"כ כמש"כ הרמב"ם וכו', אם לויין יש תשובה שזה נק' מגלה פני' בתורה ש"כ דוקא לדעת הרמב"ם, אמנם אין צדיכי' לבל אלו כי לו יהיה כדבריהם שלא נק' מגלה פני' בתורה ש"כ וכתבו שבשביל שא' מפרש הפך רש"י וכו' אוני יכול ליחד לסוף דעתם ולסוף דבריהם נוי הבריהום לזה לתרץ דברי מינות שלו אם הוא הוחזק כל ישראל נוי הוחזקו אם לא להיות חשודי' חלילה שגם הם מחזיקי' בלבבם עדיין אמונת הש"ץ וסוד האלקות שלו יחס להיותם חשודי' בעיני להיות נגררי' אחרי אי"ן כל, עין קוץ, ואם יצא מכלל מגלה פני' וכו' לפי דבריהם לא יצא מכלל כופר בעיקר, ועל כל פני' לא יצא מכלל אפיקורוס שגם כן אין לו חלק לעה"ב, וכל הנהו דהשיב בגמ' דאיקרו אפיקורוס כלם איתנהו ביה, וכי על רש"י בלבד הוא יצא הלא הוא כופר בתלמוד בבלי ובתלמוד ירושלמי אשר מפירש בתלמוד שלנו[1] מ"ט משל למלך שבנה פנטרין על האשפה וכו', וז"ל אגדת הירושלמי על האי מתניתין[2] והוא ג"כ מדרש רבה[3] שהוא אגדת ירושלמי, רב אני תאלמנה שפתי שקר וכו', יתחרשון ויתפרכן ישתתקון, כד"א ויאמ' ה' אליו מי שם פה וגו' ויתפרכן כד"א והנה אמחנו מאלמי' אלוני' וגו' ישתתקון כמשמע, הרוברות על צדוק צדוקו של עולם, עתק דברי' שהעתיק מבוריותיו, בגאוה ובוז זה שמתגאה לימ' אני דורש בנ"ב, סבור שהוא כמהגאה אינו אלא כמתבזה, אני ר' יוסי המתכבד בקלון הבירו אין לו חלק לעה"ב המתכבד בכבוד חי העולמי' לא כ"ש, מה כתוב בתריה מה רב טובך אשר צפנת ליריאיך אל יהי לו במה רב טובך, אמ' ר' לוי כבוד אלקי' הסתר דבר עד שלא נברא העולם וכבוד אלקי' חקור דבר משנברא העולם, וע"ש בפי' האי אגדתא ובודאי יקיי' בו כל הכתוב שם, ואם האי זקן נעורא ברעוניו המשובשי' חולק על כל דברי חכמי' ז"ל, אני אומ' שטיא רשיעא שפיל לסיפיה' דניתניתי' שאניתי שם וכל שלא

[1] *Haguiga*, 16 *a*.
[2] J. *Hag.*, II, 77 *c*.
[3] *Ber. Rabba*, 1.
[4] *Berachot*, 10 *a*.

חס על כבוד קונו רתוי לו וכו', ומה יענה בזה שכל שלא חס על כבוד קונו לפי דבריו יהיה בן העה"ב, ואם בשגיונותיו ודמיונותיו יאמ' שברישא דמתניתי' גרסינן כאלו ובסיפא לא גרסינן כך איזן ששמע בהר סיני חילופי גרסאות תרצינו; ומאן פליג ליה, ועל חילוקי' אנו מצטערי' לילך חוץ לדה עפ"י דקדוק ענינות כאלו ולאו מה בר רב אשי התום עליו ואפשר שהוא משיכושי המדפיסי' אשר באמת בפסקת הגמרא כל אפויא שוין[1] בכתבם ובלשונם סיפא היינו רישא, ואת לפי דקדוקו אינו מובנח להיות רישא וסיפא נחולקי' מהפך להפך בהפי', זה למעלותא וזה לגריעותא, הלא כל אלו לא בא לעולם כלם בחדא מחתא מחתנהו, ואני אומ' על דקדוקו מה שהקשה על לשון רתוי שהוא לשון רחמנות אין נופל עליו לשון באלו, ואקיים דע מה שתשיב לאפיקורוס כי יש כמה מיני פירושי' בזה הלשון כאלו לא בא לעולם מכמה לשונית שבתלמוד ובמקרא, דפעמי' אמרו[2] נח לו שלא נברא ופירושו שהנשמה נשארה במקום מחצבה ולא נוצר לה שום גוף שטוב לה אז מעתה, ופעם אמרו[3] נח לו שהחפך שליותו על פניו, והיינו שבבר נגזר על הנשמה להכנס תוך הגוף ובבר נוצרה השליא, ואין שליא בלא ולד וזהו גרוע מענין הראשון, ויוד בה שלישית המכריע את כלם לרעה הוא אשר אמ' עליו שלמה המלך ע"ה בחכמתו בלשונו טוב ממנו הנפל ונפל הוא יצירה מעליא רק שלא כלו חדשיו, ואף שיצא לאויר העולם נחשב באלו לא בא לעולם כיון שעדין לא ידע להבחין בין טוב לרע והיא המדה הגרועה שבשלשה הנ"ל, ובתלת מיני רשעי' קא מירתי אשר זה גרוע מזה וזהו פירושו של מתניתי' רתוי לו שהרחמנות שלו היה להיות נחשב באלו לא בא לעולם, אף שזו היא המדה הגרועה שבשלשתן נגד זה המסתבל הוא נחשב לרחמנות גם זה בי טוב ממנו הנפל בשגם שאני דורש וו"ן וא"ו של וכל שבא חס וכו' משמע דאדלעיל קאי, גם זה הוא כאלו לא בא לעולם וחד פירושא לשניהם ולקצץ שעותיהם דרשיניא, ויוד אני אומי דוא"י המדבקת בא לפרש על האי רשיעא וכיוצא בה, ואדישא קאי לומ' וכל מי שלא חס על כבוד קונו היינו לפרש פי' אחד ברישא דמתניתי' כפי' האפיקורוס הנ"ל הן לפי פשוטו נק' אינו חס כנ"ש בגמר' משל למלך שבנה פלטרין על האשפה וכו' או כפי' הירושלמי בבוד אלקי הסת"ד דבר ובודאי נח לו כאלו לא בא לעולם, ואין צורך להאריך לפני כל יודעי מדע, וכאתי בנא ובמנא ובגלגול מחילות[4] מאוהבי ה' ותורתו לאמ' מי שמך שר ושופט עלינו הלא קנאת ה' צבאות תעשה זאת ויקבלו האמת ממי שאמרו, בשגם שאני בעל הקורה נוכרח אני להכנס בעוביה[5] שלא יכשלו בו בני אדם לדון אותי כניסיון לעוברי עבירה בתתי הסכמתי, ועתה אני במחריש והייתם

[1] j. *Sanhédr.*, X, 28 *c*.
[2] *Eroubin*, 13 *b*.
[3] *Lev. r.*, 35 ; j. *Berachot*, I, 3 *b*.
[4] Allusion a *Ketoubot*, 111 *a*.
[5] *Bec.*, 64 *a*.

נקיי' מה' ומישראל כתי' והנה דינא דהאי גברא במאי, הנני הנני מוכן להסכי' עם אותם שזרזוני כבר להיות אותו האיש עם ספריו מוחרם ומנודה ומובדל ומופרש מכל קדושות ישראל קהל הגולה עד אשר בעצמו יקבל השובה ויתחרט על מעשיו ויניח כל ספריו ביד שליש בכל יראו ובכל ימצאו ולאסוף גם את כל כספריו אשר כבר מכר ולשונים במקום המוצנע והמשומר במקום שאין היד שולטת, ואם אמרתי לקבץ את כל שללו כנדחת ולשרוף הכל תוך הרחוב, ואם אין לו רחוב עושין לו רחוב לפרסומא מלתא, אנחם חישינן למיעוטא, יען כולי האי ואולי[1] נמצא בו איזה דבר טוב וכמאמ' ראב"י בגמ' אפי' נמצא בה הדא מזוזתא, ע"כ הגניזה טובה וליקום בארור ארור האיש אשר יעשה פסל ומסכה ושם בסתר) כאשר הוא היה במחשך מעשיו ובסתר ונפרעי'[2] ממנו בגלוי להסתיר כל תורתו אשר בל למד צדק, ובקשתי מאב"ד דספרדי' וב"ד לצווות לאסוף את כל כתבי התיצלות הנדפסי' גם להוציא בלעז מפיו אשר ישנו תחת ידו, ונהפוך הוא אשר ידי אשר עם אחזת מרעי לצוות לחקוק בעט ברזל חרם הגדול הזה על הס' לבערו מן העולם בכל מקום אשר המצא ימצא ולרומם כמות מצוה אשר קנו מקומם לקברם שם במקום ההוא, ואם לאו על הלומד ועל המלמד אני אומ' לא כן הרשיני כ"א כמוץ אשר תדפנו רוח, וכלם נלכדו' במצודת החרם הגדול אשר יעלימו או ולנידו בס' הזה, רק יקיימו ולא תביא תועבה אל ביתך, תזרם כמו דוה צא האמ' להם שקץ תשקצנו ותעב תתעבנו כי חרם הוא, ובאם לאו ישהרבב לשונם עד טבורם ומיתת המרגלי' תהא מיתתם וקבורת חמור תהא קבורתם, ותהי עונותם על עצמותם, וכל הנקיון' דברי הכמי' תבא עליו ברכת טוב, אני אני המדבר קנאי בן קנאי מזרעיה דפנחס קנאה היו' יו' ד' ב"ך יביך ישראל אנ"י לדוד"י ודוד"י כ"י לס'[3] פן יש בכם שרש פרה ראש ולענה והתברך בלבבו לאמ' שלו' יהיה לי וגו' לא יאבה ה' סלח לו וקדני רשעי' יגדע תרומנה קרנות צדוק יכתירו צדיקי' כי תגמול עליהם גמלך הטוב לפ"ק, השרוד מאד ושרוי בצער גדול דש"ת נפתלי הבהן, והברכות מסורות לידו לברך את חתנו מחותני התורני הרבני המופלא ומופלג בתורה נ"י ע"ה כמוהרר יהודא ליב נר"ו:

III

[18 octobre 1713] f. 79 *b*

ברעסנא יו' ד' ב"ח תשרי תע"ד לפ"ק, צבי הוא לכל ארצות לובש נחלצות שנין הורק שנין בקריות כ' וקריות חוצות, גדול העצות, הוא ניהו אהובי מחותני נאמני הרב הגדול הגאון הניפורסם, ערוגת

[1] *Haguiga*, 4 *b*.
[2] *Abot*, IV, 4.
[3] = אלול

הבושם המקובל האלקי המופלג ומופלא חכם חכולל, כבוד שמו מהולל מוהר"ר צבי הירש נר"ו ובאל"ש[1] :

הנה הגיעני מכתבו מאז, ועתה הגיעני אגרת השניית מרום פאר מעלתו הנשתהה עד רביעי חה"מ דסוכות, וברבר עסקי חוי"א חיו"ן, שורש נחש הקדמוני אשר דבר דלטוריא על בוראו, ואין טוענין לנסית[2], ואילו היה בידי המטה מושלי' בנקדם היתי עושה בו נפלאות אשר לא היה מקצה הארץ עד קצה הארץ, ואמרתי לאסוף פה לומדי' הנמצאי' להחרימם בחיל בכנופיא כראוי וכבון באשר עשה ניהותני הגאון המפורסם החסיד מוהר"ר גבריאל נר"ו אב"ד ור"מ דמדינת מערהרי"ם ודק"ק ניקלשפור"ג, אנשים מצרים אינו בשבם שק"ק ניקלשפורג הוא עיר גדולה של חכמי' ושל סופרי', וכל החתומי' יודעי ומכירי שארי חריפי' חסידי' מקובלי אשר מעשיהם בודאי עושה רושם, לא כן עמדי פה אנשי' מלוקטי' זה מפה וזה מפה לא קרב זה אל זה, וביעוס בזה אינו נאה[3] לעולם, ופן נחיה לבוז חלילה, כי ישיחו בי יושבי שער, ואנשי ירושלם לא היו חותמי' וכו' ובודאי לא יעשה רושם, אבל זאת עשיתי העתקתי כל הכתבי' ראשוני' מכלל דאוכא אחרוני' בכת' ובדפוס, ושלחתי ליד מחותני הרב הגאון המפורסם זקן ויושב בישיבה, וזרזתיו בכתבי לאסף אליו הרבני' ודייני' מומחי' ולומדי' מופלגי' הנמצאי' שם, כי היא עיר גדולה לאלקי' מקום החנותו עיר מלאה חכמי' וסופרי' היא ק"ק גלוג"א רבתי אשר היא סמוכה ונראית[4] ניבאן, ובכל שעתא שבחי שיירתא, ובודאי כתורה יעשה כי היא איש חכם וצדיק וישר ונאמן מקנא לאלקיו, ובהגיע אמרותיהם בכתבם אלי אשר בלתי ספק בתורה יעשו להבניע זדי' לעקרם מן העולם, ומיד בשיגיע לידי אראה לשלחם לידו הרמה, ועתה אין בכחי רק חמשה קמיעי' אלו,[5] זכות קנאת ה' צבאות תעשה זאת אשר מתחלל על ידם, וזכות תורתו הקדושה אשר נעשית פלסתר[6] על ידם בעיונותינו הרבי', וזכות אבותי הקדושי' אשר בארץ המדת מכל הצדדי גאוני ארץ אשר שמם מפורסם מקצה השמי' ועד קצה הארץ מופלגי' בתורה ובחסידות גאוני' מפורסמי' ברית כהונת עולם בקבלה לעילא מכל ברכתא עד פנחס בן אלעזר בן אהרן הכהן קנאי בן קנאי, וזכות הרבי' אשר יהיה תלוי בנו שלא יכשלו בלשונם חרפ ולא ינקשי בשונם ויהיו עובדי' לאל א' שפה א' ודברי' אחדי', ולא להיות חלק לבם עתה ואשנית, וזכות מעט תורתי אשר לפני, בזכית חמשה קמיעי אלו, אני יוצא בחרבי ובחרמי השלופה נגד האיש הבליעל חיו"א חיו"ן י"ש ומסעדיו שהמה מיחרמי' ומנודי' ונפורשי' ומובדלי' מכל קדושת ישראל קהל הגולה ומקולל בשם ובקללה שקילל יהושע את יריחו, ובקללה שקילל ברק למרוז אשר לא בא לעזרת ה' בגבורי', קללה זו ראויה לבוא בחיק מסעדיו ומחזיקיו ק"ו

[1] = וכל אשר לו שלום.
[2] *Sanhédrin*, 29 *a*.
[3] *Sanhédrin*, VIII, 7.
[4] *Megila*, 3 *b*.
[5] *Bereschit R.*, 76.
[6] *Berachot*, 31 *b*.

אליו שהוא המחלל בעצמו, וכל ישראל יחזיקו אותו בחומר חרם הגדול ולא ליתן לו אף לינה לילה א', ולהרחיק מד' אמותיו, צא טמא ואמרו נא ישראל אשר בהם מתפאר ה' עד כי ישוב מדרכו הרעה ויקבל תשובה מפורכמת מחממה גאוני ארץ, ויתודה ברבי' אשר חטא לאלקיו, ועל מסעדיו ומחזקיו אני אומ' כי התעום רוח עויו' רוח זנוני', ושיראו שלא יארע להם כמעשה בית שני, ורוח הקדש צוותה מזה מצאני בי עוכל כי רחקו מעלי, וילכו בלא כח אחרי ההבל ויחבלו, והמה מורי' ועומדי', כי יוכתב על כל א' וא' זקן ממרא ובן סורר ומורה, ועתידי' בעלי זרוע ליפול לבור שחת כלה ונחרצה, ובטוח אני להעמיד לנסיון אשר כמה מהם לא יוציא שנה זו, כ"א על כבודנו לא חס הקב"ה למה לא יחוס על שמו הגדול, ותורה תירה הגרי שק התפלשי באפר אשר מחליפי' אמרותיה הצרופות ואומרי' לשוב רע ורע טוב, הוי חכמי' בעיניהם, אשר בטוח אני שהיא וחרד לדבריו יונס כאשר יונס איש מפני הארי ולא יפגע בו הדוב שקול מילולה, והנמר עז לגהנם ואל ישגיחו כלל באלו הבתבי' בזבי' מלוצי' בלתי ישרי' עובדי הש"ץ המה המפורסמי' אשר התריבו את ירושלם תובב"א וכל א"י עתה ביומנו, בויא בויא[1] האי דאחרים לביתנו, ועדיין השטן מרקד בינינו שנתפזרו בכל הארצות, כדור הפלגה, ועדיין ארגם מבקשי' מוסר ומבקשי' להחריב את העולם, חרבם תבא בלבם, הלא הם הניה המחזיקי' באמונת הש"ץ, ומר יוני לא פסק מפיהם בליל שבת ויומו מיוסד על הש"ץ בחרופין וגדופין ושינא בלב, כמה מהם שמוציאים יראתם מחוקם תמונת הש"ץ ומחבקי', ומנשקי', לכן אין מביאי' ראיה משוטי' אלו המתעי' ומשגי' את הבריות, ובמחשך מעשיהם דבורם בנחת כי כן דרך אשה זונה אשר עליהם אמ החכם ברוח הקודש הרחק מעליה דרכך ואל תקרב אל פתח ביתה, ובגדון גוף הס' המחבל אמרתי נצחוני[2] ח"ו כי אין ביעור חמץ שאיר שבעיסה אלא שריפה[3], ושעות היה אצלי שכתבתי באגרת השנית שלי באולי ימצא בו דבר טוב אינני חש לקנחיד[4], ושורפין אותו ואת אזכרותיו, וגרע הרבה מס' שכתבו מין, כי כאן המורד והכפירה ניפורש ושקץ תשקצנו, ק"ו אם לעשות שלו' בין איש לאשהו נמחה שמו הגדול, ק"ו ליתן שלו' לקונו, ולמנוע הכפירה להשיב רבי' משון, והאיש ההוא לבד ישא את עונו והכל מתרפאין חיץ מנחש[5], לבן נסמך[6] ואבדתם את שמם, לא תעשון כן לה' אלקיכם, הא אם יש בזה איבוד שמם כמו נדון זה תעשון, ויפה דרש רבן גמליאל[7], וכי תעלה על דעתך וכו', אלא לא תגרמו במעשיכם וכו' ולבן המשפט חרוץ לשרוף את הס' ההוא בפרסום ולאבדו ולבערו מן העולם בכל האפשר בכל מיני איבוד שאתה יכול לאבדו ולבערו,

[1] *Sanhédrin*, 64 *a*.
[2] *Baba Mecia*, 59 *a*.
[3] *Pesahim*, 5 *b*.
[4] *Ibid.*, 84 *a*.
[5] *Bereschit R.*, 20.
[6] Deutér., XII, 3-4.
[7] *Sifrè*, Deut., XII, 4.

וכל מי שיגיע לידו ס' א' או הרבה ולא ידונו בשריפה כמשפט הכתוב פסילי אלקיהם תשרפון, האיש ההוא או ההם נבנס בעונש התרמורת והשמידות, ומתועב במו הבליעל עצמו, גלוי וידוע לפני מי שאמ' והיה העולם, שלא לכבודי אני כות' כל אלה להתגדל ולהתגדר, ונהפוך הוא אשר עתה אני בעלמא דקשוט אשר אין רשות אחרי' עלי, ואנכי עבד לעם הזה[1] אשר גברה כח התנופה, והנה קנאת ה' צבאות תעשה להעמיד משפט הדת על תלה, ובודאי הקדומו אותי במה' גאוני ארץ הלופשי' בגדו קנאה ונקם, ועוד יסבימו עמנו כל גאוני ארץ, וכל הירא וחרד לדבר ה', וכל הדן אותי לכף זכית, כה ידינוהו מן השמים, והאומ' או חושב שאין כוונתי לשמים יתהפך פניו כתנור וכירים, כי בתרתי בחיי', ובזה אסיים ושלו' וחיי' מן השמים לרום אדו' ולבל המסתופפי' בצל חכניתו וירא[ת] הקידמת בתמי' ובאמת כ"ע[2] אהובו כנפשו ניחותנו נאמני דש"ת כ"ת הטריד מאד נפתלי הכהן ושלו' לאהובי מחותני חתנו דמר הרב הגדול חביבי מוהר"ר ל' עם שלו' בני ביתו ולכל מרביה ביתו דמר שלו ויש"ע רב :

IV

[18 octobre 1713] f. 110 *b*.

ברעסלי יו' ד' כ"ח תשרי תע"ד לפ"ק. צבי הוא לכל הארצות, לובש מחלצות, שמן תורק שמו בקריה ספר וקריה הוצות גדול העצות הוא מהר"ר מחותני נאמני הרב הגדול הגאון המפורסם, ערוגת הבשם, המקובל האלקי, המופלא והמופלג חכם הכולל כבוד שמו מהולל מהר"ר צבי הירש נר"ו, הנה הגיעני מכתבו נאה, ועתה הגיעני אגרת השניה מרום פאר מעלתו, ובדבר עסקי חויא חיון שורש נחש הקדמוני אשר דבר דלטורין על בוראו, ואין טוענין למסית, ואלו היה בידי המנה מושלי' כמקדם, היותי עושה בו נפלאות אשר לא היה מקצה הארץ עד קצה הארץ, ואמרתי לאסוף פה לומדי' המנוצאי' להחרימם בחיל בכנופיא כראוי ונכון, באשר עשה מחותני הגאון המפורסם החסיד מהר"ר גבריאל נר"ו אב"ד ור"מ ומדינת מערהרי"ן ודק"ק ניקלשפור"ג, אמנם מצרים אינו כשכם, שק"ק ניקלשפור"ג היא עיר גדולה של חכמי' ושל סופרי' ובל התתומי' יודעי המכירי שהמה הריפי' חסידי' מקובלי' אשר מעשיהם בודאי עושה רושם לא כן עמדי פה, ועתה אין בבחי רק ה' קמיעי' אלו, זכות קנאת ה' צבאות תעשה זאת אשר מתחלל על ידם וזכות תורתנו הקדושה אשר נעשית פלכתה על ידם בעוונותינו הרבי', וזכות אבותי הקדושי' אשר בארץ המה ניכל הצדדי' גאוני ארץ אשר שמם מפירסם מקצה השמי' עד קצה הארץ מופלגי' בתורה ובחסידות גאוני מפורסמי' ברית כהונת עולם בקבלה

[1] I Rois, xii, 7.
[2] = בן עתירה.

לעולא מכל ביורכתא עד פינחס בן אלעזר בן אהרן הכהן קנאי בן קנאי, וזכות הרבי אשר יהיה תלוי בנו שלא יכשלו בלשונם הרע ולא ינקשו בשנוגם, ויהיו עובדי לאל א' שפה א' ודברי אחדי ולא להיות חלק לבם עתה יאשמו, וזכות מעט תורתי אשר לפני, בזכות ה' קמיני' אלו אני יוצא בחרבי ובחרמי השלופה נגד האיש הבליעל חויוא חיון י"ש ומסעדיו, שהמה מוחרמי' ומנודי' ומופרשי' ומובדלי' מכל קדושת ישראל קהל הגולה ומקולקלי' בשם ובקללה שקללו יהושע את יריחו ובקללה שקללו ברק למרוז אשר לא בא לעזרת ה' בגבורי, קללה זו ראוי לבא בחיק מסעדיו ומחזיקיו ק"ו אליו שהוא המחלל בעצמו וכל ישראל יחזיקו אותו בחומר החרם הגדול ולא ליהן לו אף לינת לילה א', ולהרחיק מד' אמותיו, צא טמא יאמרו נא ישראל אשר בהם מתפאר ה' עד כי ישוב מדרכו הרעה ויקבל תשובה מפורסמת מה' גאוני ארץ ויתודה ברבי אשר חטא לאלקיו, ועל מסעדיו ומחזיקיו אני אומ' כי התפוש רוח יועי' רוח זונות ושיראו שלא יארע להם כמעשה בית שני, ורוח הקדש צווחת מה מצאו בי עול כי רחקו מעלי וילכו בלא כח אחרי ההבל ויבהלו, והמה מותרי' ועומדי' כי יוכח' על כל א' וא' זקן ממרא ובן סורר ומורה, ועתידי' בעלי זרוע ליפול לבור שחת כלה ונחרצה, ובטוח אני להעמיד לנסיון אשר כמה מהם לא יוציאו שנה זו כ"א על כבודינו לא יחוס הקב"ה למה לא יחוס על שמו הגדול, ותורה תורה חגרו שק התפלשו באפר אשר מחלופי' אמרותיה הצרופות ואומרי' לרע טוב ולטוב רע, הוי חכמי' בעיניהם, אשר בטוח אני שהירא וחרד לדבר ה' ינוס כאשר [ינוס] איש מפני הארי ולא יפגע בו הדוב שקול מלוליה, והנמר עז פני' לגהינם, ואל ישגיחו כלל באלו הכתבי' כזבי' מליצים בלתי ישרי' עובדי הש"ץ המה המפורסמי' אשר החריבו את ירושלם תוב"ב, וכל א"י עתה בימינו בייא בייא חאי דאחריב לביתנו ועדיין השטן מרקד בוינו שנתפזרו בכל הארצית כדור הפלגה, ועדיין אינם מבקשי' מוסר וניבקשי' להחריב את כל העולם חרבם תבא בלבם הלא הם המה המחזיקי' באמונת הש"ץ, וזמר יגיו לא פסק מפיהם בליל שבת ויומו, מיוסד על הש"ץ בחרופין וגדופין ושינא בלב כמה מהם שמוציאי' יראתם מחוקם תמונת הש"ץ ומחבקי' ומנשקי', לכן אין נביאין ראיה משוטי' אלו המתעי' ומטעי' את הבריות ובמחשך מעשיהם, דבורם בנחת בי כן דרך אשה זונה אשר עליהם אמ' הת' ברוח הקדש הרחק מעליה דרכך ואל תקרב אל פתח ביתה, ובנדון גוף הס' המחבל, אומרתי נצחוני מורי ורבותי כי אין בעור חמץ שאור שבעיסה אלא שריפה, ושעות היה אצלי שכתבתי באגרת השנית שלי באולי ימצא בו דבר טוב איניני חש לקמחיה ושירפין אותו ואת אזכרותיו וגרע הרבה מס' שכתבו מין, כי כאן המורד והכפורה מפורש ושקץ השקצנו, ק"ו אם לעשות שלו' בין איש לאשתו נמחה שמו הגדול, ק"ו ליהן שלו' לקונו, ולמנוע הכפירה להשיב רבי' מעון, והאיש ההוא לבדו ישא את עונו, והכל מתרפאין חוץ מנחש, לכן נסמך ואבדתם את שנים לא תעשון כן לה' אלקיכם, הא אם יש בזה ג"כ אבוד שמם כניו נדון זה תעשון, ויפה דרש רבן גמליאל וכי העלה על דעתך

וכו׳, אלא לא תגרעו במעשיכם וכו׳, ולבן המשפט תהיה לשרוף את הס׳ ההוא בפרסום ולאבדו ולבערו מן העולם בכל האפשר בכל מיני אבוד שאתה יכול לאבדו ולבערו וכל מי שיגיע לידו ס׳ א׳ או הרבה ולא ידונו בשריפה כמשפט הכתו׳ פסילי אלקיהם תשרפון, האיש ההוא או ההם נכנס בעונש החרמות והשמיתות ומתועב כמו הבלועל בעצמו, וגלוי וידוע לפני מי שאמ׳ והיה העולם שלא לכבודי אני כות׳ כל אלה להתגדל ולהתגדר, ונהפוך הוא אשר עתה אני כמו בעלמא דקשוט אשר אין רשות אהרי׳ עלי, ואנכי עבד לעם הזה אשר גברה כח החנופה והנה קנאת ה׳ צבאות תעשה זאת להעמיד משפט הדת על תלה, ובידאי הקדימו אותי כמה גאוני ארץ הלובשי׳ בגדי קנאה ונקם, ועוד יסכימו עמנו כל גאוני ארץ, וכל הירא ותרד לדבר ה׳ וכל הדן אותי לכף זכות כה ידינוהו מן השמים, והאומ׳ אר חושב שאין כוונתי לשמים יהחפך פניו כתנור וכורים, כי בחרתי בחיים, ובזה אסיים, ושלו׳ וחיי׳ מן השמי׳ לרום אדו׳, ולכל המסתופפי׳ בצלו ובצל חכמתו וירואתו הקודמת בתמי׳ ובאמת, כה דבר עבדו אהובו בנפשו מחותנו נאמנו בשלו׳ טב כל הומי׳ הטרוד מאד נפתלי הכהן :

(*A suivre.*)

R. DAN ASCHKENASI, EXÉGÈTE

R. Dan Aschkenasi fait partie du petit nombre d'israélites allemands qui ont émigré en Espagne vers la fin du XIII^e^ siècle et au début du XIV^e^, lors des terribles persécutions dirigées contre les Juifs d'Allemagne, imitant en cela la conduite de R. Ascher b. Yehiel[1]. La rareté du nom de Dan nous oblige ou nous autorise à attribuer à une seule et même personne toutes les assertions relatives à R. Dan, même quand ce nom n'est pas accompagné de la dénomination plus précise d'Aschkenasi. Or, les jugements portés sur R. Dan étant très variés et même contradictoires, la réputation de ce rabbin est devenue celle d'un « personnage mystérieux »[2]. A vrai dire, la contradiction qui règne entre ces données s'évanouit après un examen plus approfondi. R. Salomon Ibn Adret a jugé R. Dan assez méritant pour lui répondre d'une façon détaillée et approfondie, non seulement par la Consultation portant le n° 1229, comme on l'a cru jusqu'ici[3], mais par cinq autres (n^os^ 1229-1233). Si, dans I, 529-530, il semble se prononcer sur son compte fort sévèrement, c'est parce qu'il suppose que R. Dan ne peut avoir soutenu ce qu'on rapportait en son nom ou, du moins, ne peut l'avoir dit sous la forme que lui avaient donnée ceux qui ont posé la question. On constate même qu'Ibn Adret, en dépit de son ton virulent, regrette d'être amené à jeter le nom de R. Dan dans le débat[4].

La déclaration attribuée à Ibn Adret concernant R. Dan, « que le protégé de celui-ci, muni par lui d'une lettre de recommandation, ne méritait pas plus d'égards que le protecteur lui-même » a encore moins d'importance pour la mémoire de R. Dan[5]. Loin de

[1] Les Consultations d'Ibn Adret nous révèlent aussi un R. Jonathan Aschkenasi de Tolède ; voir Perles, *R. Salomon b. Abraham b. Adereth*, p. 10.

[2] Perles, *ibid.*, p. 63, note 20.

[3] J. D. Azoulaï, שם הגדולים, éd. Benjacob, I, 37 *b* ; Perles, *ibid.*

[4] I, 530 : מה עשה לך ה"ר דן כי אספת אל ספר שבושין ושעורית כאלו בשמר.

[5] Perles, *ibid.*, p. 8. Pour réfuter cette traduction, je donne ici d'après I, 548, les paroles mêmes d'Ibn Adret, qui deviennent encore plus claires par le contexte : ואתם אל תאמינו בכל היוצא בזה עלי עד שיראו חתומתי המכורים

professer à son sujet une opinion pareille, Ibn Adret exprimait, au contraire, le doute que R. Dan fût l'auteur de la lettre qui circulait sous son nom. La communauté d'Avila, qui consulta l'oracle de Barcelone au sujet du fils du scribe Abraham [1], transformé subitement d'ignorant en auteur de révélations littéraires, avait déclaré à Ibn Adret qu'elle avait reçu un messager qui s'était présenté au nom de Salomon Ibn Adret et se disait envoyé par lui et qui prétendait être doué de facultés extraordinaires. Ibn Adret, qui ne reconnaissait à personne le don de prophétie, eût-il fait des miracles sous ses yeux, et qui ramenait toutes les visions surnaturelles dont il lui fut parlé souvent à des hallucinations, lui qui ne voulait pas qu'on confondît le magnétisme avec la prophétie, lui qui fut le persécuteur d'Abraham Aboulafia [2] et qui avait condamné froidement Abraham de Cologne [3], le prédicateur et thaumaturge ambulant qui avait réussi à arriver jusqu'à Alphonse X, ne pouvait croire qu'un savant comme R. Dan eût pu se laisser aller, par légèreté, à devenir le protecteur d'un aventurier, cherchant évidemment à faire des dupes.

Mais, quoi qu'il en soit de la lettre de R. Dan, il est certain que cet étranger a trouvé chez les rabbins les plus considérés de l'Espagne estime et considération. Déjà le fait qu'un homme du rang de R. Yomtob b. Abraham de Séville engagea une controverse avec lui, prouve la considération que R. Dan avait acquise dans sa nouvelle patrie. Un des successeurs d'Ibn Adret au rabbinat de

אותה ועתה אגיד לכם כי זה בששה חדשים עבר בבאן נער הכר לב ובידו אגרת חתומה מיד הרב רבי דן וכראותיה היה הדבר בעיני קשה ויקן חשבו את זה לקלות הדעת בו מה שצריך הקורה רבה וכמעט לא יספיקו בו כל ההקורו יכתוב איש שיקרו חכם כמיעד זאת אמת ואין אילו דברי חכם ולא יאות סוד לנקוי הדעת רק לנמהרי הלב ולא העשינה ידידם תושיה. L'interprétation de Perles se trouve, il est vrai, aussi chez Jacob Emden, qui, dans תורת הקנאות, éd. Lemberg, p. 10[1], fait cette remarque : ז"ל אורן של ישראל לרב חברו גדול בדורו במוהר"ר דן זל שמיהר לאמתו ולהאמינו לקלות דעת ושפשות.

[1] *Ibid.*, גם קודם בא כפרכם הגיע איש נושא אלו בתב נאת רבי אברהם הכופר אבי האיש ההוא רבי נסים. Le porteur de la lettre s'appelait donc Nissim. Perles, *ibid.*, p. 5, par suite d'une fausse interprétation de ces mots, nomme l'auteur d'écrits merveilleux d'Avila R. Nissim b. Abraham. Or, Ibn Adret n'aurait certes pas appelé רבי un homme désigné comme : עם הארץ ידוע ושלא הורג עם שום אדם ולא ענוד על שום כפר.

[2] Perles, *ibid.*, p. 5, et p. 63, note 22.

[3] Ces paroles d'Ibn Adret : ואברהם זה היה או' שאיתו המדבר היה אליה, d'après lesquelles Abraham lui-même désignait son démon familier comme étant Elie, Jellinek, évidemment trompé par l'abréviation או' [= אומר], qu'il lisait : או, les traduit dans son *Auswahl kabbalistischer Mystik*, I, 30, ainsi « Ou bien ce fut Abraham lui-même ou le prophète Elie qui parla ainsi ».

Barcelone, R. Nissim b. Reuben de Gérone, nomme avec respect R. Dan dans ses Consultations [1].

La réputation de R. Dan comme exégète devait être encore mieux établie que sa réputation de savant talmudiste. Bahya b. Ascher de Saragosse, ordinairement si avare de citations, rapporte deux interprétations expressément sous le nom de R. Dan, avec lequel probablement il se trouva personnellement en relation [2]. Le fait que Moïse a pris un prêtre madianite comme beau-père et que l'Ecriture sainte insiste sur le grand nombre des filles de Jethro est expliqué par R. Dan en ce sens que, chez les Egyptiens, les prêtres étaient sous la protection de la loi religieuse et que Moïse était sûr de trouver là un asile sûr, ce qui, selon Exode, II, 21, le détermina à jurer ou à faire le vœu de rester chez cet homme.

La hardiesse de son système d'interprétation biblique, qui s'élevait au-dessus des exigences et des lois d'une saine exégèse pour s'attacher au contexte, se révèle mieux dans le second exemple qui nous a été conservé par Bahya. L'indication si étrange d'Exode, XXIV, 11, concernant les principaux d'Israël qui, après avoir été favorisés de l'apparition divine, mangèrent et burent, a donné lieu aux interprétations les plus différentes. Juda Halévi [3], avec sa sagacité ordinaire, a cru y trouver un contraste avec Moïse, qui seul eut le privilège d'être affranchi de tout besoin pendant qu'il était plongé dans la contemplation de la divinité. R. Dan explique ce passage d'une autre manière : « Nous apprenons par Exode, XXXIII, 6, qu'Israël s'est dépouillé de la parure dont il s'était revêtu au moment de la promulgation de la Loi sur le Horeb. Comment est-il possible de penser que ce fait ne soit pas mentionné dans le récit sur la Révélation ? Mais cette mention a simplement échappé, et elle se trouve dans le verset en question [4].

[1] Ed. de Rome, p. 72, n° 32 : באמת השוב דן הר' אשר הזכרת היא נפלא בעיני והמה אני פה הקדוש מוחזקני בו שהיה בקי בחדרי תורה איך יאמר דברים הללו.

[2] Cf. B. Bernstein, *Magazin für die Wissenschaft des Judenthums*, XVIII, (1891), 98, note 36.

[3] Cité dans le commentaire d'Abraham ibn Ezra, *in loc.* Bahya b. Ascher mentionne cette opinion sans citer le nom de l'auteur sous cette rubrique : ויש שפר'.

[4] ועוד יש לפרש ויאכלו וישתו קרי ביה וישיתו כי מפני שניצינו אחר נתן תורה בפורענ' ולא שתו איש עדיו עליו ולא נזכר השכר הגדול וההוד העצום הזה בפרשת מתן תורה לכן הוצרך לרמוז כאן כי מה שחזו את האלהים הוא ששתו הינדי ההוא ונהנין ושמחים שמחת תופש בניו שנהנה ושמח באכילה ובשתיה זה שמעתי מפי רבי דן. Le sens figuré du mot « parure » avec la signification de la foi doctrinale qu'Israël aurait perdue selon Exode, XXXIII, 4, se trouve aussi indiqué par Lévi b. Gerson, *in loc.*, et Nissim Gerundi, דרשות הר"ן, 4e sermon.

Les principaux d'Israël n'ont pas mangé et bu, comme on croit devoir interpréter dans leur sens grossier les paroles de l'Ecriture, mais ils ont joui et se sont parés de cette auréole de lumière qui venait de leur extase, provoquée par ce grandiose événement, jusqu'au moment où ils perdirent cet éclat lumineux par le péché du veau d'or. »

Mais ce ne sont pas là les seuls témoignages qui nous ont été conservés de l'art exégétique de R. Dan. Dans un recueil sur le Pentateuque, ms. de Dresde, Eb. n° 399, composé en 1343 par Isaac b. Abraham Navarro, ou, du moins copié par lui, R. Dan est cité trois fois à propos d'opinions que l'auteur a recueillies de sa bouche. Il est remarquable qu'elles se rapportent également presque toutes à l'Exode.

L'ange ou le messager qui, selon Ex. xxiii, 20, devait être envoyé au-devant du peuple d'Israël pour le garder sur son chemin, a été identifié tantôt avec le Métatron [1] et Michael [2], tantôt avec le prince des armées célestes [3], tantôt avec l'Ecriture sainte même, tantôt avec l'Arche d'Alliance [4]. R. Dan Aschkenasi le retrouve en Josué, qui prit, après Moïse, la direction du peuple. Cette interprétation, transmise par tradition, fut de nouveau bientôt oubliée en Espagne, car nous la trouvons mentionnée par Isaac Abravanel [5] comme une invention des Caraïtes. — A partir du moment où Moïse apparaît dans l'Ecriture sainte, il n'y a pas de chapitre où son nom ne soit indiqué, à l'exception de la section de Teçavé. R. Dan Aschkenasi savait aussi une explication sur ce point. Dans son horreur de la défection du peuple d'Israël et de son retour à son ancienne idolâtrie, Moïse, selon Exode, xxxii, 32, avait demandé à Dieu de l'effacer de son livre ou, pour employer d'autres termes, il avait, dans sa colère, maudit la vie. Or, comme la malédiction d'un juste s'accomplit sans condition, son nom fut réellement effacé du livre divin, c'est-à-dire du seul chapitre qui, dans l'Ecriture sainte, précède le récit de la malédiction prononcée par Moïse contre lui-même.

La dernière des interprétations de R. Dan rapportées dans ce ms. est également relative à l'Exode. C'est l'explication du passage où il est question du péché de Moïse dans Nombres, xx, 10. Il sembla improbable à R. Dan que Moïse qui, selon Exode, xvii, 6, obéissant fidèlement à l'ordre divin, avait provoqué avec son bâton le

[1] *Sanhédrin*, 38 *b*.
[2] Voir Ibn Ezra, *in loc.*
[3] Voir Samuel b. Méïr, *in loc.*
[4] Cité dans le commentaire d'Ibn Ezra, *in loc.*
[5] Dans le commentaire, *in loc.*, p. 184 *a* : וחכמי הקראים פי' המלאך הזה על יהושע.

miracle de la source jaillissante, eût désobéi la seconde fois à l'ordre du Seigneur et montré ainsi de la tiédeur dans la foi. De fait, ce n'est pas en cela que consista la faute de Moïse. Comme la première fois, il avait reçu l'ordre de frapper le rocher pour que l'eau en jaillît. Le mot qu'on croyait devoir interpréter par « parler » signifie aussi en hébreu « atteindre, frapper », de même qu'inversement on a l'habitude de désigner le parler du prophète par le terme « frapper » (Isaïe, XI, 4). La faute de Moïse ne consiste donc pas dans le fait qu'il se servit de son bâton, au lieu de la parole, mais en ce que, au lieu de mentionner Dieu seul, qui devait faire jaillir l'eau de ce rocher, il n'a parlé que de lui-même et d'Aaron, se laissant aller à dire : « Ferons-*nous* sortir pour vous de l'eau de ce rocher ? »

L'auteur du recueil du ms. de Dresde était aussi un disciple d'Ascheri, au nom duquel, chose remarquable, il rapporte plusieurs interprétations que nous connaissons par le commentaire du Pentateuque de son fils R. Jacob, l'auteur des Tourim. Quand il mit par écrit ces explications qu'il se rappelait, R. Ascher comme R. Dan étaient déjà morts. Tout indique que R. Dan a survécu à R. Salomon ibn Adret. Nous serons donc forcés d'admettre que la formule de bénédiction, ajoutée d'habitude aux noms de personnages défunts, qui, dans le commentaire du Pentateuque de Bahia b. Ascher, commencé en l'an 1291, accompagne le nom de R. Dan, a été ajoutée seulement plus tard par lui-même ou par les copistes qui ont reproduit son ouvrage.

S'il était vraiment établi, comme Perles l'admet, que la lettre d'Ibn Adret à Avila a été écrite entre 1290 et 1295, il faudrait admettre pour la date de l'établissement de R. Dan en Espagne les dix ou même les vingt dernières années du XIIIe siècle. Cependant il n'est nullement sûr encore que le fils d'Abraham Sofer, naguère parfait ignorant et devenu subitement auteur fécond, doive être identifié avec le prophète d'Avila qui, d'après la relation de l'apostat Abner de Burgos, plus tard nommé Alphonse de Valladolid dans ses *Batallas de Dios*, a prédit l'arrivée du Messie pour l'an 1295[1]. Nous ne pouvons donc, jusqu'au moment où de nouveaux documents seront trouvés, risquer une indication précise ni quant à la date de l'immigration de R. Dan en Espagne, ni quant à l'année de sa mort.

DAVID KAUFMANN.

[1] Perles, *ibid.*, p. 64, note 24, et Is. Loeb, dans *Revue*, XVIII, 58. Chez Zunz, *Ges. Schriften*, III, 227, cette prétendue année de la délivrance n'est pas indiquée.

APPENDICE.

F. 23 *a* : הנה אנכי שולח מלאך וגו' פרש"י מה שפי' אבל שמעתי פשט נאה מפי הר' דן אשכנזי זצ"ל אותו מלאך רוצה לומ' יהושע ובכמה מקומות מצינו שנקראים הנביאים מלאכים וכה"א ויהיו מלעיבים במלאכי אלהים (II Chron., xxxvi, 16).

F. 26 *a* : תמצא בכל הסדרים אשר המה בתורה משנולד משה עד משנה תורה שהוא נזכר מבלבד זה הסדר [ואתה תצוה *sc.*] ותימ' היא ושמעתי מפי הר' דן אשכנזי ז"ל טעם לפי שמשה אמ' לפני קב"ה על מחילת עגל רע ואם אין מחני נא מספרך אשר כתבת ואמרו רבותי' קללת חכם אפי' על לתנאי באה אמ' הב"ה אעשה לך לפניהם משורת הדין אמח' שמך מן הספר אשר כתבתי כלו' מספר ואתה תצוה שכתבתי לפני כי השא וזו היא הקללה שעשתה רושם שלא נקרא שמו שם ובשביל כך לא נזכר שמו של משה בזה הסדר.

F. 43 *a* : שמעו נא המורים המן הסלע הזה נוציא לכם מים פרש"י שנענשו משה ואהרן על אשר הכו הסלע והב"ה אמ' להם (Nombres, xx, 8) ודברתם אל הסלע לעיניהם ונתן מימיו וגו' וזש"ה (*ibid.*, 12) ולא האמנתם בי להקדישני וגו' כי היה קדושה רבה אילו לא היו עושים מעשה רק דיבור לבד אל הסלע אבן שמעתי מפי הר' דן אשכנזי ע"ה כי פי' ודברתם רוצה לו' והכיתם וכן צוה לו הב"ה להכותו כמו בפעם ראשונה דכתי' בפרשת בשלח (Exode, xvii, 6) והכית בצור ויצאו מים (רבים) ומצינו הכאה פירוש דבור על המשית שיבא במהרה בימינו יכה בשבט פיו (Jes., xi, 4) ור"ל בדיבור בעלמ' כמו כן נפרש הפכו ודברתם והכיתם וא"ת אם כן על מה נענשו על שאמרו (Nombres, xx, 10) נוציא לכם מים והיה להם לומ' יוציא לכ' מים ותלו הדבור בעצמם כמו שפי' לעיל פרשת בהעלותך (*ibid.*, xii, 3) גם והאיש משה ענו מאד וז"ל הרב ז"ל איש כמוהו כמשה רבי' שהיה רגיל תדיר אצל הבורא ית' (י)[ו]היה זריז ונזהר איך היה טועה בלשון למודים אשר היתה שגורה בפיו אלא ודאי כדפרישי'.

F. 21 *a* : ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם (Exode, xxi, 1) וחייב אדם לחקר הדין הדיוק מצוות שיעשה פשרה טרם יעשה משפט אשר אם שניהם רוצים תשים תשאל שניהם יחד מהרה לפניהם לא פני נדיב יהיר התנכר מהם נוטריקון מפי מורי הר' אשר אשכנזי נר"ו.

F. 41 *b* (à la marge) : מה היו אומ' (Nombres, xi, 27) מתנבאים במחנה מתנבאים נוטריקון משה תנוח נפשו בעדן אז יהושע מכניס זו היא נב'(י)[ו]אתם הרב ר' אשר זצו'ל.

NOTES ET MÉLANGES

NOTES EXÉGÉTIQUES

I. Exode, xxii, 22.

Ce verset a une allure embarrassée à cause des deux phrases conditionnelles כי אם צעק יצעק אלי et אם ענה תענה אתו, qui se suivent d'une manière insolite. De plus, les pronoms se rapportant à la veuve et à l'orphelin sont au singulier au lieu d'être au pluriel. Ces difficultés nous amènent à croire que la phrase כי אם צעק, etc., n'est pas à sa place et devait suivre, à l'origine, la défense d'opprimer l'étranger (20 *a*). Les mots כי גרים הייתם בארץ מצרים (20 *b*), qui se retrouvent dans Lévit., xx, 34, ont été probablement ajoutés, et c'est peut-être cette addition qui a amené le déplacement de כי אם צעק, etc. Le verbe יצעק aurait donc pour sujet גר. La phrase כי אם צעק, etc. est explicite par elle-même (cf. v. 26) et n'a pas besoin d'être complétée par le verset 23, qui est la suite directe et nécessaire de 22 *a* : « Si vous humiliez (la veuve et l'orphelin), ma colère s'enflammera... »

On attendrait, il est vrai, dans 22 *a* אתם au lieu de אתו ; mais il se peut que l'altération de אתם en אתו se soit justement produite sous l'influence de 22 *b*, une fois que cette moitié du verset avait été déplacée. Quant à l'alternance de תענון et תענה, s'il n'y a pas de faute, le passage du pluriel au singulier est fréquent dans ces chapitres. Les versets 20 à 23 s'expliqueraient donc de la façon suivante : « Tu ne vexeras ni n'opprimeras l'étranger (car vous avez été étrangers en Egypte), car s'il m'implore, j'écouterai sa plainte. — Vous ne tourmenterez pas la veuve et l'orphelin. Si vous les tourmentez, ma colère s'enflammera contre vous et je vous frapperai par le glaive, etc. »

II. נשך ET תרבית.

Généralement on ne fait pas de distinction entre ces deux mots, et on les traduit l'un et l'autre par « usure » ou « prêt à intérêt ». La différence entre les deux mots ne porte pas sur la nature de l'objet prêté, comme on pourrait le croire, en se fondant sur Lévit., xxv, 37, où נשך est appliqué à l'argent et מרבית (= תרבית) aux aliments ; car dans Deut., xxiii, 20, le mot נשך est employé à la fois pour les prêts en espèces et pour les prêts en nature. Knobel, suivi par Dillmann, dans son commentaire sur le Lévitique, a bien compris que l'un des deux mots devait désigner le prêt usuraire, par lequel on se fait rembourser une somme supérieure à celle que l'on a réellement prêtée, et l'autre le prêt à intérêt, mais il a interverti les significations des deux termes. D'après lui, תרבית serait le prêt usuraire et נשך le prêt à intérêt. Or, l'étymologie de נשך et de תרבית exige l'interprétation inverse, car נשך, *morsure*, serait une expression bien vague pour le prêt à intérêt ; c'est, au contraire, un terme précis, s'il désigne l'opération qui consiste à retenir immédiatement une partie de la somme prêtée. L'usurier *mord* ainsi sur ce qu'il avance. D'autre part, תרבית ne signifie pas, comme Knobel le dit, augmentation, mais multiplication et indique très clairement le prêt à intérêt, dans lequel il y a une multiplication partielle ou totale de la dette, par suite du payement réitéré d'une somme convenue. On doit donc traduire נשך par usure (au sens moderne du mot) et תרבית par prêt à intérêt. Il est à remarquer que la Mischna (*Baba Mecia*, v, 1) explique נשך comme nous l'avons fait ; mais elle entend par תרבית une spéculation sur le marché à terme. Il est peu probable que la Bible y ait pensé.

MAYER LAMBERT.

LA MORT DE YEZDEGERD D'APRÈS LA TRADITION JUIVE

Scherira, dans sa fameuse épître historique, rapporte que, d'après des traditions relatées dans d'anciennes chroniques, Yezdegerd [II] aurait fait subir des persécutions aux Juifs de Perse, mais que, Rab Sama bar Rabba et Mar bar Rab Aschi ayant

adressé leurs prières à Dieu, un monstre vint dévorer le roi dans sa chambre. Ce fut la fin de la persécution.

Yezdegerd II mourut en 457. D'autre part, Scherira et le *Sèder Tannaïm we Amoraïm* disent que la persécution sévit dès 455, date de la mort de R. Nahman bar Houna. Ces divers renseignements concordent très bien. A quoi il faut ajouter que Yezdegerd, sous l'influence des Mages, ayant édicté des lois sévères contre les Chrétiens et les Manichéens, il est vraisemblable qu'il a englobé les Juifs dans les mêmes mesures.

Les traditions enregistrées par Scherira ont donc jusqu'ici tous les caractères de la vérité. La cause de la mort de Yezdegerd, on en conviendra sans peine, est moins vraisemblable. Fabuleuse par nature, elle contredit, en outre, les données de la véritable histoire, qui dit que ce roi mourut à la guerre. Un tel genre de mort n'est pas assez extraordinaire pour donner naissance à une légende.

D'où vient donc cette fable, qui, sans doute, avait cours chez les Juifs? Il n'est pas impossible de le découvrir. Voici ce que Tabari raconte de Yezdegerd I.

Yezdegerd était un homme intelligent, mais, lorsque la couronne lui échut, il se départit de ces bonnes dispositions et commit des violences... Il versait beaucoup de sang, et ses sujets, complètement réduits (*sic*) entre ses mains, invoquèrent Dieu dans leur affliction. Il s'en alla de Madâïn dans la Perside, de là dans le Kermân pour se rendre dans le Khorasan, et partout où il allait, il commettait plus de cruautés. Alors on l'appela Yezdegerd *al-Athim* (le Méchant), et quelques-uns Yezdegerd *al-Khaschn* (le Dur), à cause de son injustice. Il régna vingt et un ans. Quand son terme fut arrivé, un cheval indompté vint et s'arrêta devant son palais. On n'avait jamais vu un cheval aussi beau. On en informa le roi, qui ordonna de seller et de brider le cheval. Mais personne n'osait l'approcher. On le dit à Yezdegerd. Il sortit, caressa le cheval, lui mit la selle et la bride et le sangla. Il voulut aussi arranger la croupière; alors le cheval lui lança une ruade et l'atteignit au cœur; Yezdegerd mourut. Le cheval prit sa course, rejeta la bride et la selle et déchira la sangle. Personne ne sut d'où il était venu ni où il alla. On dit : C'est un ange que Dieu a envoyé pour nous délivrer [1].

Firdousi, dans son *Schah-Nahmé* (V, 519), a reproduit une tradition analogue. Yezdegerd le Méchant, souffre d'un saignement de nez rebelle à tout remède. Un Mobed lui conseille de se rendre à la source de Saou : il y trouvera la guérison. Il y va, se met un

[1] *Chronique de Tabari*, trad. Zottemberg, II, p. 103-104.

peu d'eau sur la tête, et incontinent le flux de sang s'arrête. Sa guérison ne lui inspire que de la présomption. Alors sort de l'eau un cheval blanc d'apparence fantastique. Il ordonne à son escorte d'entourer le cheval. Un vaillant pâtre part avec deux chevaux dressés, une selle et un lacet pour le prendre. « Mais que savait le roi du secret de Dieu qui avait amené ce *dragon* sur son chemin ? » Le pâtre ne peut l'atteindre. Le roi, alors, prend lui-même la selle et la bride et s'avance vers le cheval : la bête docilement se laisse brider. Le roi la sangle, « et ce *crocodile* ne bouge pas encore de place ». Yezdegerd passe derrière pour lui mettre la croupière. A ce moment, le « cheval aux sabots de pierre » pousse un cri et le frappe sur le front des deux pieds de derrière, puis, le roi mort, se précipite vers la source bleue, où il disparaît.

Assurément, la trame de la légende persane, qui est probablement l'œuvre des Mages, n'est pas tout à fait identique à celle de la tradition juive. Néanmoins, l'air de famille est indéniable. Un Yezdegerd meurt d'une façon surnaturelle, par le fait d'un monstre, envoyé par Dieu.

Les Juifs se sont bornés à une transposition. Yezdegerd I, dont le principal crime paraît être d'avoir résisté aux conseils des Mages, fut, dit-on, bienveillant pour les Juifs de même que pour les Chrétiens de ses Etats. Par contre, Yezdegerd II, entièrement dominé par les Mages, fut hostile systématiquement à tous les dissidents, y compris les Juifs. La transposition s'imposait.

Ces lignes étaient écrites et imprimées quand je me suis avisé de lire l'article consacré à Yezdegerd par Rappoport dans son *Erech Millin*. Cette lecture ne m'a pas décidé à jeter au panier les quelques mots qu'on vient de voir. En effet, voici comment s'exprime en résumé ce savant : Le récit de Scherira ne ressemble pas à ceux des historiens persans. D'après ceux-ci, Yezdegerd II ne serait pas mort de cette façon singulière, mais soudainement. Les peuples de l'empire, et en particulier les Juifs, qui avaient beaucoup souffert du règne de ce tyran racontèrent chacun à sa façon son trépas. Peut-être les officiers eux-mêmes furent-ils la cause de ces divergences. Peut-être, enfin, s'est-il mêlé au récit de son décès, celui de la mort de Yezdegerd I. On disait aussi de Bahramgour, père de Yezdegerd II, qu'il avait péri en tombant dans un puits ou dans la boue.

L'hésitation qui se manifeste dans ces diverses hypothèses mises sur le même rang provient du laconisme des autorités auxquelles s'en est référé Rappoport. Il renvoie à Baumgarten, *Allgemeine Welthestorie*, IX, § 651 et 659 ; Richter, *Histor. krit. Versuch*

über die Arsaciden = und Sassaniden Dynastie[1], *s. v. Bahram-gour*, et Malcolm, *Histoire de la Perse*, I, p. 99 (lire p. 165). Or, cet auteur, le mieux informé des trois, se contente de dire, en parlant de Yezdegerd I : « Les Persans nous présentent ce monarque comme un prince cruel, dénué de vertu, abandonné à la débauche, et l'on nous dit que la nation se réjouit lorsqu'après un règne de seize ans, il fut tué par un coup de pied de cheval. » Si Rappoport avait eu connaissance des relations fabuleuses de la mort de Yezdegerd, peut-être aurait-il affirmé avec plus d'assurance la transposition.

Mais, timide en ce point, Rappoport ne craint pas d'avancer une conjecture singulièrement hardie. Qui sait, dit-il, si ce ne sont pas les historiens persans qui se trompent et si ce n'est pas en réalité à Yezdegerd II qu'à l'origine aurait été rapportée cette histoire fabuleuse? En effet, ajoute-t-il, Scherira doit nous inspirer plus de confiance que les écrivains persans, ayant, lui, consulté des documents plus rapprochés des événements. Il a mis à profit les chroniques des Saboraïm, qui ont vécu peu après la mort de Yesdegerd.

Rappoport a trop tiré sur les termes de Scherira. Celui-ci dit simplement : ובתריה מלך רב סמא בריה דרבא ובאותו פרק דילידה ודמר בר רב אשי שמענו מן הראשונים וראינו כתוב בספרי זכרוניהם דבעי רחמי ובלעיה תנינא ליזדגרד מלכא בבית משכבו ובטל שמדא « Après lui présida Rab Sama, fils de Rabba. A cette époque et au temps de Mar bar R. Aschi, nous avons appris des *anciens* et nous avons lu dans leurs chroniques qu'ils prièrent et un dragon engloutit le roi Yezdegerd dans sa chambre à coucher. Alors cessa la persécution. » Or le mot *anciens* ne désigne pas sûrement les Saboraïm, il peut tout aussi bien viser les Gaonim, antérieurs de quelques générations à Scherira.

On n'attend pas de nous que nous discutions autrement la thèse de Rappoport.

ISRAEL LÉVI.

---

[1] Leipzig, 1804.

UN FRAGMENT DE L'ORIGINAL ARABE

DU TRAITÉ SUR LES VERBES DÉNOMINATIFS

DE JUDA IBN BAL'ÂM

On sait qu'outre son commentaire de la Bible et quelques autres écrits sur lesquels nous ne possédons pas de renseignements précis [1], Juda ibn Balâm, qui florissait vers la fin du XIe siècle, a publié trois petites monographies lexicales. Ces monographies, conservées seulement dans une version hébraïque et sur lesquelles M. Derenbourg, le premier, a appelé l'attention [2], sont les suivantes :

1° *Le livre des homonymes.* Le fameux ms. de Paris (n° 1221, f° 1-17), le seul qu'on connaisse de cet ouvrage, présente des lacunes ; il ne commence que par la fin de la lettre ב. M. Dukes en a donné des extraits [3]. Estori Parhi [4] cite l'article מריא dont il est souvent question, et il appelle ce traité כפר התגניס. Ce titre est probablement la traduction de l'arabe כתאב אלתגניס. Nous devons pourtant faire remarquer qu'Isaac ben Samuel ha-Sefardi, qui cite ce même article dans son commentaire sur II Samuel, VI, 13, fait précéder sa citation de ces mots : קאל ר' יהודה פי האליק לה פי אלמטאבק ואלמגאנס [5]. Il ressort en même temps de cette citation chez Isaac ben Samuel que la traduction hébraïque est incomplète, fait que M. Steinschneider avait déjà constaté [6] d'après la citation

[1] Ces écrits sont : Un traité cité par Ibn Balâm lui-même sous le nom de נכת אלמקרא dans son commentaire sur Nombres, XX, 19 (éd. Fuchs, p. VIII ; cf. ses notes, p. XXIX) ; un traité sur les miracles de la Bible, תעדיד מעגזאת אלתוריה ואלנבואת, mentionné par Moïse ibn Ezra dans sa Poétique (cf. *Revue*, XVII, 180), et enfin אלארשאד, cité par Ibn Baroûn (éd. Kokowzow, p. 21), que M. Derenbourg identifie à tort avec le הוריית הקורא (cf. *Opuscules*, p. XLVII ; voir aussi Steinschneider, *Die hebr. Uebers.*, p. 914, note 63). Ce dernier ouvrage s'appelle en arabe אנקאר הדאיה et n'est probablement pas d'Ibn Balâm. Voir Wickes, טעמי אמ"ת, p. 104.

[2] *Wissensch. Zeitschr. f. jüd. Theologie*, V, 408. Nous devons faire remarquer que M. Derenbourg ne tient pas compte de la première monographie, celle des homonymes. Voir Fuchs, החוקר, I, 117, note 2, et *Studien über Ibn Balâm*, p. 7, note 12.

[3] *Ltbl. d. Orients*, VII, 659-661 ; IX, 456-458.

[4] כפתור ופרח, ch. LVIII.

[5] Publié par M. Margoliouth dans *Jewish Quarterly Review*, X, 397.

[6] *Jüd. Zeitschrift* de Geiger, II, 309.

de ce même article dans les « règles de la jugulation », en arabe, de Samuel ibn Djami'.

2° *Le livre des particules.* Le titre arabe de ce traité, כתאב חרוף אלמעאני, est indiqué par Ibn Balâm lui-même dans son commentaire sur Deut., XXIV, 20 [1] et le titre hébreu, ספר אותיות הענינים se trouve dans le ms. de Paris (f° 17-34) [2]. M. Fuchs a commencé la publication d'une très bonne édition de ce ms. [3] ; malheureusement, par suite de la mort prématurée de l'éditeur, cette publication s'est arrêtée au mot הא.

3° *Le livre des verbes dénominatifs.* D'après le passage du commentaire d'Ibn Balâm mentionné ci-dessus, ce traité formait un appendice à ce qui précédait et, par conséquent, n'avait probablement pas de titre particulier [4]. La traduction hébraïque, intitulée ספר הפעלים שהם מגזרת השמות [5], a été publiée d'abord par G. Pollak dans הכרמל, III, 221-222 et 229-230, d'après le ms. de Leyde (ms. Warner 56, f° 227-230), puis par B. Goldberg dans חיי עולם, II, 53-61 (Paris, 1879), d'après le ms. de Paris (n° 1221, f° 34-47). Enfin, M. Hirschensohn avait commencé la publication d'une nouvelle édition dans המסדרונה, I, 21-23 et 42-47 (Jérusalem, 1885), d'après un troisième manuscrit appartenant à un particulier, et l'avait accompagnée d'un commentaire étendu, mais étranger à l'ouvrage ; il n'a pas dépassé la lettre א.

Comme nous l'avons dit, ces monographies ne se sont conservées que dans une version hébraïque. On ne trouve des débris de l'original arabe que dans les gloses d'Oxford sur le *Kitâb al-Ousoûl* d'Abou-l-Walîd. Ces gloses, sur lesquelles M. Fuchs avait appelé l'attention [6], et qui ont pénétré en partie dans le texte du *Kitâb*

[1] Edition Fuchs, p. XX : ... וקד דכרת מן הדא אלאפעאל אלמשתקה מן אלאסמא גמלה צאלחה פי אכר כתאב חרוף אלמעאני. Mais dans son commentaire sur Isaïe, VII, 4, il l'appelle כתאב אלחרוף (voir la note de M. Derenbourg *ad. l.* et החוקר, I, 118, note 1).

[2] L'autre ms. de Paris (n° 1251, f° 91-108) n'est qu'une copie du n° 1221 ; voir החוקר, I, 200.

[3] החוקר, I, 113-128 ; 193-206 ; 340-342 ; II, 73-83.

[4] Voir note 3. Dans ses gloses sur Isaïe, III, 16, Ibn Balâm le cite aussi sans titre spécial : (אי מן) וקד דכרת הדה אלכלמה פי גמלת גמיע מנהא מנדא אלאפעאל. Moïse ibn Ezra dit, dans sa Poétique (cité par M. Derenbourg, dans *Revue*, XVII, 173, note 5), qu'Ibn Balâm n'a pas épuisé le sujet : (*sic*) ופי הדה אלחרוף אלמשתקה מן אלאסמא מוכלף לאבי זכריא בן בלעם ז"ל גמיע מנהא גמלה צאלחה ולם יסתקץ אלקול פיהא. D'un autre côté, ce traité ne paraît pas nous être parvenu en entier (cf. *ib.*, note 4).

[5] Salomon d'Urbino, qui cite plusieurs fois cette monographie dans son אהל מועד (articles בלל, רשע, שקל), l'appelle simplement ספר הפעלים.

[6] החוקר, I, 122.

al-Ousoûl, sont incorrectes et incomplètes. Tout autre vestige de l'original arabe semblait avoir disparu, quand le hasard m'a mis en possession d'un fragment du troisième traité. Récemment, la bibliothèque synagogale d'ici (Varsovie) a acquis de M. Kauffmann, de Francfort, quelques fragments de compositions liturgiques qui viendraient d'Égypte, et parmi ces morceaux j'ai trouvé le fragment en question. Il se compose de quatre petites feuilles, d'une écriture orientale très nette, et contient depuis le paragraphe ברך jusqu'à חכל ; ce qui forme environ le cinquième de la totalité. Je me réserve pour une autre occasion la publication et l'examen de ce fragment et fais remarquer ici, en passant, qu'il contient un paragraphe (ברק) que la traduction hébraïque a totalement omis. Le voici : ברק ברוך ברק ופי אלערביה אברקת אלסמא וארעדת ואתסעוא פיה ואסתעארוה ללועיד קאל אלשאער אברק וארעד יא זיד פנא ועידך לי בצאיר[1].

On a sans doute omis ce paragraphe parce qu'il ne présente de l'intérêt qu'au point de vue de l'arabe. Il se rencontre encore d'autres passages qui se rapportent à la langue arabe et que le traducteur a abrégés ou laissés de côté, phénomène qu'on peut constater, d'ailleurs, dans d'autres versions hébraïques d'ouvrages arabes. C'est ainsi qu'à la fin de l'article דשן, la traduction dit simplement וכמו זה בלשון ישמעאל, tandis qu'on lit dans l'original : דשן ועולתך ידשנה סלה פעל מסתקבל מן אלהקק (c'est-à-dire אלהקיל) מלחק באלרבאכי לזיאדה אלהא וכאן דונהא ידשן או יחרקהא חתי תעוד רמאדא ופיה קוה אלרצא מן אלקרבאן ודשנו את המזבח ינזעון רמאדה ופי כלאם אלערב קצבת אלכרם במעני קטעת קצבאנה.

Même remarque pour le deuxième article חמר, qui est ainsi conçu dans l'original : חמר ותחמדה בחמר אלפעל מתצרף מן אלאסם ופי מא קיל אנה אלקאר והו שי אסוד פי קואס אלזפת יכרג מן עיון פי אלארץ ותרגם פיה אוצא אלקפר והו קריב מן הדא ואלכה אעלם.

La version hébraïque présente encore d'autres inexactitudes et lacunes. Elle dit, par exemple, à l'article גשם : ואמר ר' יונה ג"ע באחד מספריו. Or, l'original dit expressément qu'il s'agit du *Kitâb al-taschwîr* d'Abou-l-Walîd, ouvrage qui a été perdu. Voici le passage : גשם הוש בהבלי הגוים מגשימ במע הל פיהם מן ימטר אלמטר ומנה ולא גשמה ביום זעם ולאבי אלולד פיה מלהב לכרה פי כת אלתשויר געלה אסמא במע לא ירד גשמה[3].

[1] Ce paragraphe se trouve, avec de légères variantes, dans les gloses d'Oxford sur l'*Ousoûl* (col. 114, note 69) ; entre autres corruptions, on y lit יא וזיר, au lieu de יא זיד.

[2] Ce paragraphe aussi se retrouve en partie dans les gloses sur l'*Ousoûl* (col. 167, note 49) ; cf. Ibn Balâm sur Isaïe, x, 33 ; *Loumʿa*, 143, 7, et 147, 14, et *Opuscules*, 174.

[3] Cf. *Ousoûl*, *s. v.*, et *Opuscules*, p. XLI.

Enfin, nous reproduirons encore ici l'article דגה qui mentionne, à côté d'Abou-l-Walîd, Abou Ibrahîm ibn Yaschousch : דגה וידגו לרוב כונה מן והדגה אשר ביאר חסן ומתל הדא אלאשתק, c'est-à-dire) אלאשתקאק) אלא אנה תק, c'est-à-dire) מן אלמעתלה אלעין ק ודיגום ק אבו אלול אנה מכפף מן אלתשדיד ולאבי אברהים בן ישוש רח אל פיה אנה מחדוף אלהא מתל ביעותי בספרים מדוע אליו ריבות כאן חקה אן יכון והדיגום[1].

Ce dernier extrait montre que la traduction hébraïque, qui fait précéder la citation d'Ibn Yaschousch de ces mots : ואמר ר' יצחק בן ישוש ז"ל בספר הדקדוק, n'est pas tout à fait conforme à l'original. Car le traducteur change la *Kounia* arabe (Abou Ibrahîm) en son équivalent hébreu (יצחק) et ajoute le titre de l'ouvrage d'Ibn Yaschousch. Dans le ms. de Leyde (ou ישוש est devenu par corruption קירוש), on ne trouve pas les mots בספר הדקדוק.

Ce petit nombre d'extraits qui nous avons donnés suffisent pour prouver l'importance de l'original arabe et fait comprendre que nous souhaitions de voir paraître l'ouvrage tout entier.

Varsovie, avril 1898.

SAMUEL POZNAŃSKI.

R. SABBATAÏ

AMORA PALESTINIEN DU IIIe SIÈCLE[2]

Les halakhot formulées par cet amora sont rapportées par Assi[3] et Krouspedaï[4], disciples de Yohanan. A propos d'une règle

[1] Ce paragraphe se trouve également en partie dans les gloses sur *Ousoûl* (col. 152, note 43, et col. 153, note 62). Cf. Dukes, dans *Libl. d. Orients*, IX, 509, note 21 ; Steinschneider, *Hebr. Bibliogr.*, XX, 9 ; Fuchs, החוקר, I, 166, et *Studien*, p. 19.

[2] Extrait du 3e volume de mon *Agada der palästinensischen Amoräer*, ch. XXI, paragraphe 81, volume qui va paraître prochainement.

[3] J. *Halla*, 58 *c*, l. 35 (Hiyya b. Abba rapporte la même halakha au nom de Simon b. Lakisch) ; j. *Sanhédrin*, 28 *a* (dans b. *Sanhédrin*, 69 *a*, c'est Krouspedaï qui rapporte cette halakha) ; j. *Baba Batra*, 17 *c*, l. 27 (= j. *Guittin*, 50 *c*, l. 19) ; j. *Sanhédrin*, 21 *d*, l. 22 ; *Baba Kamma*, 112 *b*, où il faut lire אסי ר', au lieu de אשי ר' (cf. *Dikdoukè Soferim*, XII, 272). Dans *Mebô*. 124 *a*, Frankel soutient à tort que ce אסי est identique avec Yosé, le collègue de Yona.

[4] *Sanhédrin*, 69 *a* ; *Nidda*, 46 *a*. Voir aussi la note précédente. Sur Krouspedaï, voir *Agada der pal. Amoräer*, I, 219.

de procédure que Sabbataï établit, le Talmud cite en même temps l'objection faite à cette règle par Yohanan et l'approbation de Yosé ben Hanina [1]. Sabbataï lui-même rapporte diverses assertions de Hizkiyya b. Hiyya [2]. Après la mort de Sabbataï, ses fils accusèrent la veuve devant Eléazar ben Pedat de dissiper la fortune de leur père [3]. Les halakhot de Sabbataï sont pour la plupart de caractère juridique, et deux de ses agadot se rapportent également aux juges et aux procédés qu'ils doivent employer.

Comme on demandait jusqu'à quel point le juge devait se montrer patient à l'égard des plaideurs, il répondit en invoquant l'exemple de Moïse (Nombres, xi, 12) : « Comme le nourricier supporte son nourrisson [4]. » Pour indiquer que l'intégrité doit être le premier devoir du juge, il s'exprime en ces termes pittoresques [5] : « Le juge doit être aussi innocent que le bâton et la lanière (c'est-à-dire les instruments qui servent à exécuter sa sentence), afin qu'il n'arrive pas que lui soit suspect tandis que le bâton et la lanière sont convenables [6]. » D'après le Talmud de Babylone [7], c'est Yohanan qui a rattaché une recommandation de ce genre à Deutér., i, 16.

A propos de l'histoire du païen Dama ben Netina, Sabbataï fait remarquer que Dieu agit toujours avec justice, et, s'appuyant sur

[1] *Baba Kamma*, 112 *b*.

[2] J. *Guittin*, 44 *d*, l. 50 (b. *Guittin*, 26 *b*) ; *Baba Batra*, 163 *a*. Dans *Nidda*, 27 *b*, Sabbataï rapporte une halakha d'Isaac de Magdala ; mais, d'après une autre leçon, c'est ce dernier qui l'a rapportée et c'est Sabbataï qui en est l'auteur.

[3] J. *Sota*, 19 *a* ; j. *Baba Batra*, 16 *d*. C'est probablement à ce même fait que se rapporte la déclaration de Dimi relative à la bru de Sabbataï, dans *Ketoubot*, 96 *a*.

[4] *Sanhédrin*, 8 *a* : ר׳ חנן ואיתימא ר׳ שבתאי. Il faut peut-être corriger חנן en יוחנן.

[5] Ces mots, dans *Pesikta r.*, ch. xxxiii (149 *b*), sont rattachés à une assertion du tanna Eléazar (b. Schammoua) ; cf. *Agada d. Tann.*, II, 281, et *Ag. d. pal. Amor.*, I, 59. Ils s'appuient également sur ce fait que שופטים et שוטרים sont placés l'un à côté de l'autre. Dans *Deut. rabba*, ch. v, § 5, on trouve une autre leçon, commençant par רבנן אמרי. Elle débute par les mots שיהא השוטר כשופט, qui étaient sans doute ainsi à l'origine : שיהא השופט כשוטר. Mais il se peut aussi que dans *Deutér. r.* il s'agissait de l'intégrité, non pas du juge, mais du fonctionnaire chargé d'exécuter la sentence. Dans *Tanhouma* sur שופטים (éd. Buber, § 3), ce passage a disparu.

[6] צריך הדיין שיהא לפי המקל ו[ל]פי הרצועה שלא יהא חשוד והמ׳ והר׳ כשרים. L'expression לפי משהוא, après לפי הרצועה, signifie probablement : tout autre instrument avec lequel on applique le châtiment. כשרים, par opposition à חשוד, est une bonne correction proposée par M. Friedmann, pour קשרים. Le mot גדולים qui précède doit être rayé.

[7] *Sanhédrin*, 7 *b* : כנגד מקל ורצועה תהא דיין, en d'autres termes, sois aussi zélé comme juge que le bâton et la lanière le sont comme agents d'exécution. Le « bâton et la lanière » sont également personnifiés dans *Genèse rabba*, ch. xxvi, § 6, où Eléazar b. Pedat (II, 23) déclare qu'un homme seul peut se rendre coupable en offensant des hommes et où Houna b. Gorion ajoute : אפילו מקל אפילו רצועה « Le bâton et la lanière peuvent aussi se rendre coupables » en outrepassant leur droit.

le verset de Job, XXXVII, 23 : « Il n'opprime pas la justice », il déclare que Dieu récompense également les bonnes actions des païens [1]. Enfin, deux assertions de Sabbataï se rapportent à la légende de la captivité du roi Ioïakim [2].

Une agada de caractère eschatologique racontant que Dieu traite les justes au Paradis comme des enfants gâtés, d'après Psaumes, CXLI, 5, est attribuée à Sabbataï [3], mais elle paraît être moins ancienne, et le nom de Sabbataï ne semble se trouver là que par une pseudépigraphie [4].

W. BACHER.

[1] J. *Péa*, 15 *c* ; j. *Kiddouschin*, 61 *b* ; *Pesikta r.*, ch. XXIII (124 *a*).
[2] *Lévitique rabba*, ch. XIX, à la fin.
[3] *Schoher Tob*, *ad l.*
[4] Voir *Revue*, XXXIII, 46, et XXXV, 227. — M. Israël Lévi croit que le Sabbataï de la *Pesikta*, ch. XXXIII, est un auteur plus récent, probablement originaire d'Italie, ou un personnage imaginaire, comme dans *Schoher Tob* (*Revue*, XXXII, 281). Mais ses arguments (*ib.*, XXXV, 225 s.) ne me paraissent pas probants.

BIBLIOGRAPHIE

REVUE BIBLIOGRAPHIQUE

2e TRIMESTRE 1898.

(Les indications en français qui suivent les titres hébreux ne sont pas de l'auteur du livre, mais de l'auteur de la bibliographie, à moins qu'elles ne soient entre guillemets.)

1. *Ouvrages hébreux.*

ס' אורה ושמחה Dissertations sur le Judaïsme, par J. J. Reines. Vilna, Romm, 1898 ; gr. in-8° de VIII + 245 p.

הגרן Hagoren. Abhandlungen über die Wissenschaft des Judenthums redigiert von S. A. Horodezky. I. Buch. Berditschew, impr. Scheftel, 1898 ; in-8° de 102 + 36 p.

Très intéressant recueil d'études scientifiques. Il renferme les articles suivants : Moïse Isserlès, par l'éditeur ; — Notes de Senior Sachs, publiées par M. S.-J. Halberstam ; — Biographie de Mabram Lublin, par Joseph Lœwenstein ; — Etude sur le même, par l'éditeur ; — Les surnoms des rabbins du Talmud, par S. Lauterbach ; — Explications de passages difficiles des deux Talmuds et des Midraschim, par W. Bacher ; — Biographie de Hirsch Hanau et lettres de David Oppenheim le concernant, par D. Kaufmann ; — Extraits inédits de Saadia, par A. Harkavy ; — Notes et corrections aux extraits du Dictionnaire d'Ibn Djanah publiés par Luzzatto dans le Kérem Hémed, III, p. 34-47, par W. Bacher ; — Salomon Louria et la Cabbale, par l'éditeur ; — Prières composées par Naftali Cohen, l'adversaire de Hayyoun, publiées avec des notes par l'éditeur ; — Généalogie de la famille Louria, par Joseph Katz.

ס' דעת קדושים Notes biographiques sur les familles Eisenstadt, Bachrach, Gunzbourg, Heilprin, Merowitz, Mintz, Friedland, Katzenellenbogen, Rappoport et Rokéah, sur les Juifs qui furent victimes d'une accusation de meurtre rituel à Razinaï, en Lithuanie (1650), par Israël Tobia Eisenstadt, avec l'édit d'interdit lancé par Jacob Pollak contre Abraham Mintz, en 1520, et une liste des rabbins d'Italie de 1518 à 1818, par S. Wiener. Saint-Pétersbourg, Bermann, 1897-8 ; in-8° de 216 + 80 + 86 p.

ירושלים Jerusalem. Jahrbuch zur Beförderung einer wissenschaftlich genauen Kenntniss des jetzligen u. des alten Palästinas hrsgg. von A. M. Luncz. Band V. Heft 1. Jérusalem, chez l'auteur, 1898 ; in-8° de 92 p.

Contient : C. Schick, L'emplacement du temple, avec notes de l'éditeur ; — Friedmann, Asia ; — Luncz, Rabbins et savants palestiniens, par ordre alphabétique ; — A. Harkavy, Lettre de Jérusalem du XIII^e^ siècle, racontant des persécutions subies par les Juifs de cette ville ; — D. Kaufmann, Lettre envoyée de Palestine à la communauté de Carpi en 1625.

כפתור ופרח « Caftor Va-Pherah, par Estori ha-Parchi, le premier explorateur de la Terre-Sainte. Nouvelle édition, avec nombreuses notes et observations, par A. M. Luncz ». T. I. Jérusalem, impr. Luncz, 1897 ; in-8° de XLII + 376 p. (1^er^ volume d'une « Collection d'ouvrages sur la Palestine »).

M. L. a été bien inspiré en publiant de nouveau l'ouvrage fameux d'Estori Parhi, édité en 1549 à Venise, puis à Berlin en 1859, mais avec de nombreuses fautes. L'auteur, comme on le sait, est le premier des rares rabbins du moyen âge qui se soient occupés de l'archéologie de la Palestine. Exilé de France en 1306, après un court séjour à Perpignan et à Barcelone, il s'était rendu, en s'arrêtant au Caire, à Jérusalem. Soit qu'il escomptât l'arrivée prochaine du Messie, soit amour de la Palestine, il résolut de réunir toutes les lois qui se rapportent à ce pays et qui seraient applicables en cas de restauration de l'État juif. Pour cela, il se proposa, avant tout, de tracer les limites du pays. Dans ce but, il consacra sept années à l'exploration de la Terre Sainte. En 1322, son travail était terminé : il avait relevé les frontières, identifié les noms géographiques de la Bible et du Talmud, décrit la flore, comparé les dimensions du temple d'après le Talmud avec celles de la montagne où il s'élevait, déterminé l'équivalence des anciennes monnaies et mesures avec celles de son temps. Son ouvrage est donc une mine de renseignements, particulièrement pour la géographie de la Palestine. Il note avec soin la distance des localités entre elles et leur nom arabe actuel. Pour faciliter l'étude que mérite cette première archéologie juive de la Palestine, M. L. s'est avisé d'un excellent expédient. Il a imprimé en lettres rabbiniques les passages qui traitent de questions accessoires, en petits caractères ceux qui sont consacrés à la *halakha*, et en caractères plus forts les parties qui ont un intérêt pour l'histoire, l'archéologie et la géographie. Ce n'est pas le seul service qu'il ait rendu aux travailleurs : les notes dont il accompagne le texte et où se déploient sa connaissance de la Palestine actuelle et son érudition talmudique sont un secours très précieux. En outre, il a écrit une biographie de l'auteur où tout l'essentiel est dit, et dans une langue excellente. Nous faisons des vœux pour que le second volume voie bientôt le jour, d'autant plus qu'il contiendra des *indices*, qui faciliteront encore davantage les recherches.

ס' כתר כהנה Keser Kehuna. Geschichte des Stammbaumes des berühmten Casuisten Sabbatai Kohen, Verfasser des Sifse Kohen, seine Biographie, nebst Biographien seiner Enkel u. seiner ganzen Nachkommenschaft, von Bernhard Friedberg. Drohobycz, impr. Zupnik, 1898 ; in-8° de 41 p.

מגן אבות Considérations sur le Kaddisch et règles relatives à cet usage, par J. Krausz. Bacs, impr. Rosenbaum. 1898 ; in-8° de 20 p.

מקור חיים Mekor Chaiim. Ausführliche Biographie des Rabbi Chaim ibn Attar, Minhage Trefot der jüdischen Gemeinde in Fez, von Rabbi Juda ibn Attar, mit einer krit. Einleitung u. der Biographie des Verfassers von Jakob Nacht. Drohobycz, impr. Zupnik, 1898 ; in-8° de 40 p.

ס' קהלת יצחק Novelles agadiques sur le Pentateuque, par Isaac Nisan [Reitbord]. Wilna, impr. Romm, 1897 ; in-8° de 224 p.

ס' תולדות יצחק Vie d'Isaac Elhanan [Spector], par Jacob Lévi Lipschütz. Varsovie, impr. Halter et Eisenstadt, 1898 ; in-8° de 128 p.

2. *Ouvrages en langues modernes.*

Addis (W. E.). Documents of the Hexateuch, translated and arranged in chronol. order with introduction and notes. II : The Deuteronomical writers and the priestly documents. Londres, Nutt, 1898 ; in-8° de 498 p.

Aglen (A.-S.). Lessons in Old Testament history. Londres, Arnold, 1898. in-8° de 468 p.

Baneth (E.) Maimuni's Neumondsberechnung. Voir Bericht (16.).

Baum (J.). Der Universalismus der mosaischen Heilslehre. II-III. Francfort, J. Kauffmann, 1898 ; in-8° de 120 + p. 1-48.

Bloch Isaac. Sermons. Paris, Durlacher, 1898 ; in-8° de 329 p.

Bloch (Philipp). Heinrich Graetz. A memoir. Londres, D. Nutt, 1898 ; in-8° de 86 p.

Böhmer J. Das biblische « Im Namen ». Eine sprachwissenschaftliche Untersuchung über die hebr. בשם und seine griechische Aequivalente. Giessen, J. Ricker, 1898 ; in-8° de 88 p.

Benamozegh Elie. Bibliothèque de l'hébraïsme. Publication mensuelle de ses manuscrits inédits. N° 1. Livourne, S. Belforte, 1897 ; gr. in-8° de 16 + 16 + 16 + 16 + 12 + 4.

Le sous-titre dit mieux que le titre la pensée de l'auteur. M. B. se propose de publier, par fascicules mensuels, tous les travaux et notes qu'il a encore en portefeuille. Chaque livraison est formée de plusieurs morceaux qui pourront ensuite se relier à part. Voici les matières qui y sont traitées : 1° Exégèse biblique; ce sont les notes qui ne sont pas entrées dans le corps du commentaire de l'auteur sur le Pentateuque. Exemple : « גור *Gour*. Le principe du philosophe napolitain Vico que la *peur* causée aux premiers hommes par la foudre les obligea à se chercher une retraite, à fonder les familles par des mariages stables et religieux, on peut le voir réfléchi dans cette racine hébraïque qui signifie à la fois *craindre* et *s'unir* יגורך עכלי עדרם (Psaumes, LIX, 4 ; voy. Ibn Ezra *les petits* de plusieurs animaux [lire probablement *et* les petits...]. Et que les premiers hôtes furent les noyaux des premiers serfs apparaît dans le parallélisme גרי ביתי ואמהותי (Job, XIX, 15) ». — 2° Sources rabbiniques des six premiers siècles de l'é.v. Recueil de notes prises au hasard. Voici seulement la liste des premiers articles : charité, commerce, famille, aubergistes, aliments, mariage, boulanger... Au hasard aussi le choix de la matière de ces articles. Ainsi *commerce* : « Le commerce produisait au temps des Tannaïms le quadruple de ce qu'il aurait produit placé en intérêt. On disait : « Cinquante monnaies qui travaillent rendent autant que deux cents qui ne travaillent pas » ; *famille :* « La belle-mère dirigeait les affaires domestiques. D'elle on dit qu'elle aime le bon ordre de sa fille et l'estime de son gendre. Voy. Mischna Demaï, ch. III. » — 3° De l'origine des dogmes chrétiens. — 4° Théologie et philosophie : De l'âme dans la Bible. — 5° Théosophie. On connaît les idées de l'auteur sur ces différents points; inutile d'insister. — 6° Histoire et littérature. Sous cette rubrique entrent les articles : Déluge, Sadducéens, Sanhédrin, Moïse et Elie, etc.

Bericht 16. über die Lehranstalt für die Wissenschaft des Judenthums in Berlin. Mit einer wissenschaftlichen Beigabe von Dr. E. Baneth : Maimuni's Neumondsberechnung. Theil I. Berlin, impr. Itzkowski, 1898 ; in-4° de 40 p.

Brennan (M.-S.). The science of the Bible. Saint-Louis, Herder, 1898 ; in-8° de 390 p.

Brückner (Martin). Die Komposition des Buches Jes. c. 28-33. Ein Rekonstruktions-Versuch (Inaugural-Dissertation). Halle, Krause, 1897 ; in-8° de 84 p.

L'auteur a minutieusement étudié les chapitres xxviii-xxxiii d'Isaïe, qui contiennent des morceaux de tendances différentes, et il y reconnaît, à l'instar des derniers commentateurs de ce livre, des fragments écrits par Isaïe, et d'autres qui sont dus à des écrivains bien postérieurs. Les fragments attribués à Isaïe, quoique se rapportant presque tous à l'alliance projetée, puis conclue entre les Israélites et les Egyptiens, ne se relient pas les uns aux autres. M. Brückner pense qu'ils ont dû être extraits d'un grand ouvrage historique que le prophète aurait composé sur ses démêlés avec les chefs du peuple (et le roi ?). L'idée mérite l'attention, bien que le verset xxx, 8, sur lequel elle s'appuie soit loin d'en apporter la preuve. Les morceaux qui ne sont pas d'Isaïe dateraient du commencement du IIe siècle, et auraient été ajoutés pour apporter la consolation à côté des menaces contenues dans la partie ancienne du livre. Ils seraient donc à peu près contemporains de l'Ecclésiastique, et ils seraient postérieurs de cinq siècles aux morceaux authentiques ! La différence de style entre les uns et les autres n'est cependant pas si considérable, tandis qu'elle est si grande entre les Proverbes et l'ouvrage de Ben Sira ! Plus la critique progresse et plus les questions de style deviennent difficiles à tirer au clair. Les rapprochements que M. Brückner établit entre certains passages sont parfois un peu forcés ; mais il fait preuve de pénétration et il montre une défiance louable vis à vis des solutions trop faciles, notamment en ce qui concerne la liaison des différents paragraphes. — *Mayer Lambert.*

Budde (K.). Das Buch der Richter erklärt. Fribourg en Brisgau, Mohr, 1897; in-8° de xxiv + 147 p. Kurzer Hand-Commentar zum Alten Testament, hrsgg. von K. Marti. VII. Abteilung).

Clermont-Ganneau (L.). Les tombeaux de David et des rois de Juda et le tunnel-aqueduc de Siloé. Paris, impr. nationale, 1898 ; in-8° de 48 p.

Dalman (Gustaf). Die richterliche Gerechtigkeit im Alten Testament. Sonderabdruck aus der Kartell-Zeitung akad. theol. Vereine auf deutschen Hochschulen. Berlin, 1897 ; in-8° de 19 p.

Le mot צדקה a déjà eu l'honneur de maintes monographies. Dans la brochure présente, M. Dalman a étudié ce mot dans son application au juge. Il est curieux, en effet, de voir que la *cedaqa* dans la littérature rabbinique désigne la mansuétude du juge, tandis que dans la Bible elle indique la stricte justice. Le lien entre les deux acceptions est, selon M. D., le suivant : La justice a pour but de rendre à chacun ce qui lui est dû, elle proclame l'innocence du juste et la faute du coupable, mais, d'un autre côté, elle délivre l'opprimé de l'oppresseur, et se confond ainsi avec la charité. Le juge modèle, c'est Dieu. M. D. combat l'erreur commise par quelques-uns qui interprètent la צדקה, quand elle qualifie le Dieu libérateur, comme la fidélité de Dieu à son pacte et à l'ordre régulier du monde. Les idées exposées par M. Dalman sont intéressantes ; toutefois nous croyons que le mot צדק est arrivé à prendre le sens de ישע « victoire » par une autre voie que celle qu'indique M. D. Il est à remarquer que צדק est bien

plus usité que צדקה dans ce sens. Pour nous, צדק « triomphe » se rattache à צדיק « celui à qui les juges donnent raison, celui qui l'emporte dans le procès ». De là, le sens de victoire. ה' צדקנו dans Jér., XXIII, 6, nous paraît signifier, non pas « notre Dieu juste », mais « Dieu est notre triomphe », c'est-à-dire : « c'est par Dieu que nous triomphons ». — M. D. termine en attribuant à l'influence de l'araméen la transformation du sens de צדקה, qui de *justice* est devenu *bonté*. — *Mayer Lambert*.

Dalman (G.-H.). ערוך החדש Aramäisch-neuhebräisches Wörterbuch zu Targum, Talmud und Midrasch. Unter Mitwirkung von P. Theodor Schärf. Teil I. Mit Lexikon der Abbreviaturen von G.-H. Händler. Francfort, J. Kauffmann, 1897 ; in-8°.

M. Dalman, le savant auteur de la Grammaire de l'araméen judéo-palestinien, publie de nouveau un ouvrage destiné à faciliter l'étude des textes rabbiniques. Ce lexique n'a pas la prétention de dépasser les grandes œuvres de Levy et de Kohut, il résume simplement les travaux de ses prédécesseurs, qui sont trop vastes et trop coûteux pour les besoins des commençants. C'est à ceux-ci que M. Dalman s'adresse principalement, car, pour une étude approfondie, il faudra toujours consulter les deux Thesaurus de la lexicographie rabbinique. En effet, excepté pour les Targoumim, nous ne trouvons pas de citations, ce qui est très fâcheux, surtout quand un mot a plusieurs significations. En outre, l'auteur n'indique pas le nom des savants auxquels sont dues les étymologies des mots venant du grec ou du latin. Nous ne pouvons donc pas distinguer ce qui appartient à M. D. lui-même et ce qui est emprunté à des ouvrages plus anciens. Pour les mots d'origine persane, M. D. n'indique jamais l'étymologie, « parce que beaucoup lui paraissaient là encore très incertaines ». Je ne comprends pas cette timidité, car n'a-t-on pas reconnu d'une façon incontestable des douzaines de mots persans et dans les Targoumim et dans le Talmud babylonien, et n'y a-t-il pas, d'un autre côté, beaucoup de mots grecs et latins dont l'explication est presque impossible ? Parmi les travaux préparatoires pour un futur dictionnaire des mots persans, M. D. a oublié de nommer les œuvres de mon père, qui en expliquent un grand nombre : *Etymologische Studien* (Breslau, 1871) ; *Zur rabbinischen Sprach-und Sagenkunde* (Breslau, 1873) ; *Beitrage zur rabb. Sprach-und Altertumskunde* (Breslau, 1893). A ce propos, je ferai remarquer que plusieurs étymologies persanes données par Fleischer dans ses additions au Dictionnaire de Levy ont déjà été trouvées par mon père longtemps avant lui. Ce célèbre savant, et par son érudition et par son caractère, est au-dessus de tout soupçon, mais personne ne m'en voudra de rappeler ici la priorité pour mon père de ces trouvailles. Fleischer–Levy, I, 284 *a* : באזיארן *bâzyârûn* ; cf. *Etym. Stud.*, 24-26. — I, 287 *a* : בסתקא *bestu* ; cf. *Etym. Stud.*, 59. — I, 288 *a* : ברחא *bereh* ; cf. *Etym. Stud.*, 16. — 432 *b* : גורקא, גוהרקא *gôreh* ; cf. *Zur rabb. Sprach-und Sagenk.*, 35. — I, 440 *b* : דואר *dâvar* ; cf. *Etym. Stud.*, 119. — I, 559 *b* : הרפתקא *reftch* ; cf. *Etym. Stud.*, 10. — I, 563 *b* : זנגאר *zangi* ; cf. *Etym. Stud.*, 85. — I, 563 *b* : זנדונקא *zendân* ; cf. *Etym. Stud.*, 130. — II, 210 *a* : טכטבא *tacht* ; cf. *Etym. Stud.*, 28. — II. 210 *a* : טסקא ṭáṣṣ, arabe طس ; cf. *Etym. Stud.*, 108. — II, 212 *b* : טשתקא *teschteh* ; cf. *Etym. Stud.*, 47. II, 448 *a* : כאר הזר גונא *châr hezâr gûneh* ; cf. *Etym. Stud.*, 16. — II, 452 *b* : כמכא *hâmeh* ; cf. *Etym. Stud.*, 85. — II, 454 *a* : כוספא *kuspeh* ; cf. *Etym. Stud.*, 21. — III, 307 *b* : נחט arabe *mahata* (moucher la mèche ; cf. *Etym. Stud.*, 7. — III, 718 *a* : נמרוק *numruk* ; cf. *Etym. Stud.*, 28. — III, 719 *a* : נשדור *nuschâdir* ; cf. *Etym. Stud.*, 48 (Lagarde, *Ges. Abh.*, 9 auquel Fleischer renvoie ne cite pas la forme rabbinique). — III, 726 *b* : סיפוסקא *sepûseh* ; cf. *Z. rabb. Sprach.-und Sagenk.*, 31. — IV, 228 *a* : פרגל *pergâl* ; cf. *Z. rabb. Sprach.-und Sagenk.*, 30.

M. Dalman a pu se servir de beaucoup de manuscrits des Targoumim et il en donne la vocalisation, qui est souvent préférable à celle de nos édi-

tions. C'est surtout Onkelos que l'auteur a étudié avec attention, et il a marqué spécialement les mots qui se trouvent dans ce Targoum. Le dictionnaire des abréviations sera le bienvenu pour beaucoup de lecteurs, et si l'on peut lui faire un reproche, c'est qu'il est trop riche. Beaucoup d'abréviations qui ne sont justifiées que par le contexte et qui ne devinrent jamais usuelles grossissent inutilement le recueil. — Les corrections qui suivent ne doivent pas diminuer la valeur de l'œuvre de M. D., dont la fin, espérons-le, ne tardera pas à paraître : אבי, nom du célèbre Amora, manque. M. D. ne cite qu'un nom אבי, abréviation de אביה. אבי dérive, comme on le sait, de la racine syriaque ביא « consoler » (= נחמני). — אבנימוס n'est pas Εὐνόμιος, bien que l'orthographe semble plaider pour cette étymologie, mais Οἰνόμαος. — אנטיקוסר, lire אנטיקנסר (v. *Monatsschrift*, XXXVII, 377). ἀντικένσωρ. — אפטרניות dérive de πουτάνη (*Z. rabb. Spr.*, 22). — גלטורי est probablement סגלטורי (au lieu de בגלטורי de notre texte) *siglatura* ; voir mes *Analekten*, 7. — גלרפקרא dérive de κερβικάριον (*Et. St.*, 6). — גמילות חסדים signifie principalement la *charité* (v. *Revue*, XXXV, 50, sur Sira, III, 31). — גרגרא omis par Fraenkel, *Aramäische Fremdwörter*, 238) se trouve déjà dans une inscription sabéenne [1] et n'est donc pas emprunté au grec λοῦνδα. — האסטר, comme l'a bien vu Fleischer (Levy, I, 556 *a*) dérive du persan *hestu* « en effet ». — הרהרן « gage » dérive du verbe sémitique הרהרן, qui se trouve en arabe aussi, et n'a aucune parenté avec ἀρραβών. — יחטא « diable » n'est pas sémitique, mais persan : *Yaht* (*Monatsschrift*, XXXVII, 6). — *Félix Perles.*

David (M.). Das Targum Scheni, nach Handschriften hrsgg. u. mit einer Einleitung versehen. Berlin, Poppelauer, 1898 ; in-8° de VIII + 48 p.

Driver (S.-R.). The books of Joel and Amos, with introduction and notes. Cambridge, University Press, 1897 ; in-12 de 244 p.

Dubnow (S.-M.). Die jüdische Geschichte. Ein geschichtsphilosophischer Versuch. Berlin, Calvary, 1898 ; in-8° de VII + 89 p. Traduit du russe par J. F. Berl.

Garland (G.-V.). The problems of Job. Londres, Nesbet, 1898 ; in-8° de 378 p.

Gasnos (X.). Etude historique sur la condition des Juifs dans l'ancien droit français. Thèse de doctorat. Angers, impr. Burdin, 1897 ; in-8° de 254 p.

Gautier (Lucien). Souvenirs de Terre-Sainte. 2e édit., avec 60 illustrations. Lausanne, G. Bridel, 1898 ; in-8° de 348 p.

Ginsburg (C.-D.). The hebrew Bible. A series of 18 fac similes of mss. printed in Collotype by J. Hyat. Londres, Unicorn Press, 1898 ; in-f°.

Goldschmied (Rabb. Dr L.). Modernes Judenthum. Vienne, Breitenstein, 1898 ; in-8° de 74 p.

Brochure pleine d'idées et de faits, qui se lit avec le plus vif intérêt.

Goldschmidt (Lazarus). Der babylonische Talmud. III. Band, 1. Lieferung. מסכת סוכה. Der Traktat Sukkah, übersetzt. Berlin, S. Calvary, 1898 ; in-4° de col. 1-216.

Ont déjà paru les t. I et II contenant *Berachot*, *Zeraïm*, *Schabbat*, *Eroubin*, *Pesahim* et *Yoma*, avec texte, notes et traductions. Le présent fascicule maugure une autre forme de publication. A côté de l'édition avec textes et notes, paraîtra la traduction seule.

[1] גגד sur la stèle de Marib (communication de M. Hommel).

Gunning (J.-H.). Jesaja XL-LXVI. Hebreuwsche Tekst. Rotterdam, Bredée, 1898 ; in-8° de 56 p.

Texte de ces chapitres restauré d'après les conjectures de l'auteur. Exemples : XL, 5, וראו כל בשר ישעו, au lieu de יחדו ; 6, וְאֹמַר מה אקרא, au lieu de וָאֶמַר ; וכל חדרו בציץ השדה, au lieu de חסדו ; 20, המסכן תמונה, au lieu de הַמְסַכֵּן תְּרוּמָה ; XLI, 1. ולאמים יחלו לתוכחתי, au lieu de יחליפו כח ; גשו אֲזַי דַּבֵּרוּ, au lieu de גשו אז ידברו. C'est donc une tentative analogue à celle de Cornill et à celle de Graetz; seulement, à la différence de ces exégètes, l'auteur n'indique pas les motifs de ses corrections : sont-elles suggérées par les variantes des anciennes versions ou sont-elles imaginées d'après le contexte? sont-elles nouvelles, ou n'ont-elles pas été proposées déjà? c'est ce qu'il ne dit pas. Nous n'avons pas trouvé sans surprise des restitutions fondées sur le système que nous avons esquissé à propos de l'Ecclésiastique. Ainsi יחלו לתוכחתי pour יחליפו כח, suppose l'écriture de ces deux mots en abrégé. — A ce propos, nous ferons remarquer que Ben Sira prouve peut-être que la leçon massorétique était déjà courante, car ch. XLIII. 10-11, le parallélisme, מגדלי ה׳ הרוממו קולם מרוממיו החליפו כח et ressemble à une imitation de החרישו אלי איים ולאמים יחליפו כח de ce verset d'Isaïe. — L'auteur va si loin en suivant ce système qu'au verset 2 du même chapitre, il corrige יתן en תשרפם. correction bien peu heureuse, car la phrase signifierait : « Son épée les réduit en poussière, sa flèche en paille volante. » Or, si l'on comprend très bien l'image : « Il fait de son (de *leur* d'après les Septante) épée de la poussière et de sa flèche une paille volante » (c'est-à-dire il rend inoffensives leurs armes », rien ne serait plus étrange que d'assimiler des cadavres à la paille. M. G. a été séduit par l'analogie de וגבעות כציץ תשים, verset 15, mais là, la figure convient admirablement à la pensée et au contexte. Outre ces corrections des leçons de la Massora, les versets sont distribués autrement que dans le texte reçu. Ainsi, entre XL. 19 et 20, est inséré XLI. 7.

Hastings (J.) et Selbie (J.-A.). Dictionary of the Bible, dealing with its language, literature and contents including the biblical theology. Vol. I : A. Feasts. Edimbourg, Clark, 1898 ; in-4° de 880 p.

Hollmann (R.). Untersuchungen über die Erzväter bei den Propheten bis zum Beginn des babylonischen Exils. Jurjew, Karow, 1898; in-8° de 84 p.

Hummelauer (F. von). Nochmals der biblische Schöpfungsbericht. Fribourg en Brisgau, Herder, 1898 ; in-8° de IX + 132 p. (Biblische Studien, hrsgg. von O. Bardenhewer. 3. Band, 2. Heft.)

Jastrow (Morris). The weak and geminative verbs in hebrew by Abu Zakariyya Yahiâ ibn Dâwud of Fez known as Hayyûg, the arabic text now published for the first time. Brill, Leyde, 1897 ; in-8° de LXXXV et 271 pages.

Il y a longtemps que l'on attendait la publication du texte original des œuvres de Hayyoudj sur les verbes faibles et les verbes géminés. M. Jastrow, qui s'était chargé de cette tâche, l'a heureusement terminée et nous l'en félicitons sincèrement. Si l'on ne doit pas s'attendre à ce que le texte arabe de Hayyoudj fournisse des résultats nouveaux pour l'histoire de la grammaire hébraïque, il est néanmoins agréable de posséder l'œuvre du grand grammairien, tel qu'il l'a écrite. On avait les traductions d'Ibn Ezra et d'Ibn Chiquitilla, mais l'une est imprimée d'une manière défectueuse et l'autre a été parsemée d'additions qu'il était difficile parfois de distinguer du texte original. — Dans son introduction, M. Jastrow retrace brièvement la vie de Hayyoudj, d'ailleurs imparfaitement connue, et énumère et carac-

térise ses œuvres. M. Jastrow indique ensuite les manuscrits qu'il a eus à sa disposition. Il est regrettable que les manuscrits de Saint-Pétersbourg n'aient pu être utilisés par M. Jastrow qu'après que son texte avait déjà été établi. Les variantes ont été mises dans la liste des notes qui viennent à la suite de l'introduction et qui remplissent trente-cinq pages. Ces variantes ne sont pas toutes importantes et portent souvent sur des différences orthographiques. C'est dans la même liste que se trouvent les corrections que M. Jastrow a apportées à son texte et qui sont assez nombreuses. Un index des passages bibliques cités par Hayyoudj eût été fort utile, car beaucoup de mots irréguliers sont expliqués incidemment. M. Jastrow ou l'un de ses élèves rendrait service aux hébraïsants en faisant ce petit travail, sans lequel la publication des œuvres de Hayyoudj reste incomplète. — Nous signalons en terminant quelques fautes non relevées dans l'errata. P. 3, l. 10, il faut certainement קאיכא, au lieu de קיאכא, en parallélisme avec ביסתמדא. — P. 8, l. 9. le daguesch du *yod* de וידבר et וישבר doit être supprimé. — P. 16, l. 8, lire אלניעדוף, au lieu de אלמעדרף. — P. 184. קלילא בא est très correct comme locution adverbiale. — P. 26, l. 13 et *passim*. Les manuscrits ont-ils réellement זא au lieu de זאי, qui est la forme correcte ? — *Mayer Lambert*.

Kiesler (Heinrich). Judenthum und moderner Zionismus. Vienne, M. Breitenstein, 1897: in-8° de 31 p.

Krauss (Samuel). Griechische und lateinische Lehnwörter im Talmud, Midrasch und Targum, mit Bemerkungen von Immanuel Löw. Teil I. Berlin, S. Calvary, 1898 ; in-8° de XVI + 349 p.

Un de nos collaborateurs rendra compte prochainement de cet important travail.

Modona (Leonello). Rime volgari di Immanuele Romano, poeta del XIV secolo, nuovamente riscontrate sui codici e fin qui note. Parme, impr. Pellegrini, 1898 ; in-8° de 42 p.

Pavly (Jean de). שלחן ערוך Rituel du Judaïsme, traduit pour la première fois sur l'original chaldéo-rabbinique et accompagné des notes et remarques de tous les commentateurs. T. II. Orléans, impr. G. Michau, 1898 ; in-8° de 170 p.

Pavly (Jean de). קריה נאמנה. La cité juive. Orléans, G. Michau, 1898 ; in-4° de 85 p.

C'est la première partie d'un travail sur l'esprit du judaïsme. « On y examine la quintessence de la loi, de la morale et des croyances. Le second volume, formant la partie pratique, nous familiarise avec la vie publique et privée du Juif. « J'ai pensé, dit l'auteur, que, pour arriver à définir le Judaïsme, il valait mieux procéder en sens inverse de la méthode habituelle et étudier la vie d'un Juif pour en connaître les convictions intimes, les sentiments qui l'animent; en d'autres termes, j'ai pensé que ce n'est pas l'étude de la religion qui nous fera connaître le Juif, mais qu'au contraire il fallait surprendre la religion juive là où elle a fait véritablement sa demeure : dans une cité de vrais croyants. Partant de ce principe, j'ai essayé de reconstruire par la pensée une cité juive telle qu'elle existait avant la dispersion du peuple d'Israël. Je me suis servi, à cet effet, de ces parties de la Mischna seulement qui ne sont pas contestées; des sentences et des récits des Thanaïths des deux Talmuds et des Midrashim, qui ont enseigné peu après la destruction de Jérusalem; enfin, du Zohar dont le fondateur, déjà nommé (Siméon, fils de Johaï; commencé par cet auteur, le Zohar a été achevé à la fin du VII[e] siècle), ainsi que les principaux rédacteurs ont vécu vers la même époque. C'est à l'aide de ces documents authentiques et irre-

futables que j'ai reconstitué la vie publique et privée des Juifs primitifs. »
Nous croyions tout d'abord que M. de P. se proposait de décrire les croyances, institutions et mœurs des Juifs de nos jours et de déterminer ainsi l'idéal qui, à leur insu peut-être, les dirige. Le travail eût été très instructif et on eût compris ainsi que le Zohar fût invoqué pour l'histoire de certaines idées et coutumes qui sont aujourd'hui celles de beaucoup de Juifs, même de ceux qui rejettent l'autorité de la Cabbale. Mais, puisque M. de P. veut reconstruire la cité des Juifs primitifs, le Zohar, à notre avis, qui est celui de tous les savants juifs, ne saurait pas fournir de matériaux. Il est impossible, pour celui qui a jamais comparé les passages du Zohar à ceux du Talmud et des Midraschim qu'il copie, de ne pas reconnaître que l'auteur de cette compilation a utilisé les monuments les plus récents de la littérature talmudique et midraschique. M. Bacher a ici même montré qu'il avait même emprunté la technologie des exégètes espagnols du XIIe siècle. Il faut donc résolument écarter le Zohar pour cette œuvre de restauration. En outre, même les documents dont l'authenticité n'est pas douteuse, comme ceux du Talmud et des Midraschim, doivent encore être classés; ils ont conservé, même pour la période des Tannaïm, les traces de conceptions diverses, de tendances opposées, de phases successives dans le développement de la pensée et des institutions juives. Il faut donc se garder de mettre sur le même plan tout ce qui peut se rapporter aux *six* siècles qui précèdent et suivent l'ère chrétienne. Encore plus faut-il s'abstenir de faire entrer dans le même tableau des traits empruntés à la littérature rabbinique palestinienne et à celle des apocryphes ou philosophes proprement alexandrins. La *Sagesse* n'a pas exercé sur les Juifs de la Palestine la même influence que l'Ecclésiastique (que l'auteur nomme souvent l'Ecclésiaste), si même elle a jamais été lue. En d'autres termes, au point de vue scientifique, une reconstitution de la cité juive avant la dispersion d'Israël ne nous paraît pas possible avec les matériaux recueillis par M. de P. L'ouvrage d'Edersheim, très incomplet, puisqu'il élimine les croyances, et quoique empreint de partialité, nous paraît mieux remplir le programme. Mais ces réserves faites, nous sommes heureux de rendre hommage à la science de l'auteur, à son réel talent d'exposition, à l'élévation de ses pensées et à la solidité de son érudition. Ancien professeur à l'Ecole du Sacré-Cœur de Lyon, il n'en a pas moins de sympathie pour les idées et les mœurs qu'il décrit, il sait les apprécier avec impartialité et même les défendre avec chaleur et autorité. La lettre dédicatoire au cardinal Serafini Cretoni, qui est en tête de l'ouvrage, est à la fois un témoignage de haute raison et un acte de courage. Il faut tant d'héroïsme aujourd'hui pour ne pas craindre de dire la vérité !

Philonis Alexandrini opera quae supersunt ediderunt Leopold Cohn et Paulus Wendland. Vol. II. ed. Paulus Wendland. Berlin, Reimer, 1897; in-8° de XXXIV + 314 p. (De posteritate Caini, De Gigantibus, Quod deus sit immutabilis, De agricultura, De plantatione, De ebrietate, De sobrietate, De confusione linguarum, De migratione Abrahami).

Rosenblüth (S.). Die Seelenbegriffe im Alten Testament. Berne, Steiger 1898; in-8° de 62 p. (Berner Studien zur Philosophie und ihrer Geschichte, hrsgg. von L. Stein).

Sachs (Hirsch). Die Partikeln der Mischna. Inaugural-Dissertation. Berlin, Mayer et Müller, 1898; in-8° de 51 p.

Samter (N.). Judenthum und Proselytismus. Vortrag. Breslau, Jacobsohn, 1897; in-8° de 40 p.

Sax (B.). Le prisme de Sennachérib dans Isaïe. Paris, Leroux, 1897; 6 p. in-4°. (Extrait de la *Revue d'assyriologie et d'archéologie orientale*, vol. IV, n° 2, 1897).

Isaïe, x, 13-14, fait ainsi parler le roi d'Assyrie (Sennachérib) : « Et j'ai déplacé les bornes des peuples, et leurs provisions, je les ai pillées... Et ma main a trouvé comme dans un nid les richesses des peuples... » Or l'inscription du prisme découvert par Taylor et qui est répétée sur les taureaux de Kouyoundjik, met dans la bouche du même roi ces mots : « Mais Ezéchias n'avait pas fait sa soumission..., j'ai emmené captives 200,150 personnes... des femmes, des chevaux, des ânes, des mulets, des chameaux, des bœufs et des moutons sans nombre. Quant à lui (Ezéchias), je l'enfermai dans la ville d'Ursalemmi, sa capitale, comme un oiseau dans une cage... J'ai séparé de leur pays les villes que j'avais prises ; je les ai données à Metenti, roi de la ville d'Azdod ; à Padi, roi de la ville de Migron, et à Ismi-Bel, roi de Gaza. J'ai diminué son royaume... » Puis vient l'énumération de la partie la plus riche du butin. La coïncidence de ces deux discours, et, en particulier, des images *comme d'un oiseau dans une cage* et *comme dans un nid*, fait supposer à M. Sax qu'Isaïe avait sous les yeux l'inscription assyrienne. — Le même prisme de Taylor se rencontre avec un autre passage du prophète, Isaïe, xxxvii, 24 et 25 : « Par tes serviteurs tu as outragé le Seigneur et tu as dit : « Avec la multitude de mes chariots, je suis monté sur *le haut des montagnes*, dans la partie la plus extrême du Liban et j'ai coupé les plus élevés de ses cèdres et les plus beaux de ses cyprès, et je suis arrivé jusqu'à *son extrême sommet*, *à la forêt* de son Carmel. J'ai creusé et *j'ai bu de l'eau*, et j'ai desséché, de la plante de mes pieds, tous les torrents encaissés. » Inscriptions du prisme : Sennachérib parlant des tribus du pays de Nipour dit : « Elles avaient perché leurs demeures *comme des nids d'oiseaux*, en citadelles imprenables, au-dessus des monticules du pays de Nipour *sur de hautes montagnes*, et ne s'étaient pas soumises. Les débris des torrents, les fragments des *hautes et inaccessibles montagnes*, j'en façonnai un trône, j'aplanis une des cimes pour y poser ce trône, et *je bus l'eau* de ces montagnes, *l'eau auguste*, *pure*, afin d'étancher ma soif. Quant aux hommes, je les surpris dans *les replis des collines boisées*... » M. Sax détermine ensuite la date de rédaction de ces divers passages. — A supposer que les rencontres d'expressions soient tout à fait convaincantes, il faudrait qu'Isaïe fût allé en Assyrie et y eût déchiffré ces lignes écrites en caractères cunéiformes, ou qu'une copie, traduite en hébreu, lui eût été apportée en Judée. C'est une objection que nous prenons la liberté de soumettre à l'auteur de cette curieuse notice.

Schwab (M. Inscriptions hébraïques en France du VII^e^ au XV^e^ siècle. Paris, imprimerie nationale, 1898 ; in-8° de 40 p. (Extrait du *Bulletin archéologique*, 1897).

Le présent mémoire a été lu par notre excellent confrère et ami M. S. au dernier Congrès des Sociétés savantes. Il répondait à cette question du programme : « Rechercher les épitaphes, inscriptions de synagogues, graffites, en langue et en écriture hébraïques, qui n'ont pas encore été signalés, ou imparfaitement publiés jusqu'à présent. » Grâce au zèle de M. S., nous possédons maintenant un catalogue complet de toutes les inscriptions juives de France connues jusqu'à ce jour. A celles qui avaient été déjà publiées, et dont M. S. a rectifié le déchiffrement, en sont jointes de nouvelles, entre autres celle de Narbonne, dont il a été traité dans cette *Revue*. Ces documents ne jettent pas une grande lumière sur l'histoire des Juifs de ce pays ; mais il était bon qu'on les réunît, et il faut savoir gré à M. S. de s'être chargé de cette tâche et de s'en être acquitté avec succès.

Singer (Wilhelm). Das Buch der Jubiläen oder die Leptogenesis. I. Theil : Tendenz und Ursprung. Zugleich ein Beitrag zur Religionsgeschichte. Stuhlweissenburg (Hongrie), Ed. Singer, 1898 ; in-8° de 323 p.

Compte rendu dans le prochain fascicule.

Strack (Hermann-L.). Einleitung in das Alte Testament einschliesslich Apokryphen und Pseudepigraphen, mit eingehender Angabe der Litteratur. Fünfte, vielfach vermehrte und verbesserte Auflage. Munich, C.-H. Beck, 1898; in-8° de VIII + 233 p.

Cette Introduction à la Bible et aux Apocryphes en est à sa cinquième édition, ce qui prouve le succès qu'elle a obtenu auprès des théologiens. Tout en étant bref, M. Strack a suffisamment développé les points essentiels de la critique biblique, par exemple, le vocabulaire des différentes sources du Pentateuque. La littérature exégétique et critique est donnée d'une manière aussi complète qu'on peut le désirer, et M. Strack l'a mise au courant des derniers travaux. Sous ce rapport, l'Introduction de M. Strack est particulièrement utile à consulter. — *M. L.*

Steinschneider (Moritz). Die hebräischen Handschriften der K. Hof-u. Staatsbibliothek in München. 2. grossenteils umgearbeitete Auflage. Munich, Palm, 1895; in-8° de X + 277 p.

Nous venons un peu tard pour rendre compte de cette deuxième édition du Catalogue des mss. hébreux de la Bibliothèque de Munich, mais nous avons pour excuse que l'ouvrage ne nous a été envoyé que récemment. Nous reconnaissons sans peine, d'ailleurs, qu'il nous faudrait beaucoup de temps encore pour juger avec compétence une œuvre de cette nature. On sait ce qui distingue les catalogues dus au Nestor de la bibliographie hébraïque. Quand même ils n'imitent pas le fameux Catalogue des livres hébreux de la Bodléienne, catalogue qui est, en réalité, une histoire détaillée de la littérature juive, ils offrent ceci de commun avec cet *opus maynum* de l'illustre savant d'être des répertoires manuels d'un prix inestimable. M. S., en effet, ne se borne pas à décrire les mss., à relever dans chacun les notices intéressantes pour la vie de l'auteur, ou pour la science en général, il indique toujours les autres mss. semblables qui se trouvent dans les diverses bibliothèques, les comparant entre eux ou avec les imprimés, il apprend si l'ouvrage est inédit et, dans le cas contraire, énumère les éditions qui en ont été faites; bien mieux, par des notes concises, qui ont parfois l'air d'équations algébriques, il dit l'essentiel sur l'ouvrage en question et renvoie aux plus importants travaux qui lui ont été consacrés. Il suffit donc qu'un livre se trouve en ms. dans les bibliothèques dont il a dressé le catalogue, pour qu'on en sache immédiatement l'essentiel. Une deuxième édition d'un de ces Catalogues n'est pas seulement utile pour la connaissance des acquisitions nouvelles de la Bibliothèque à laquelle il est consacré, mais pour celle des études récentes provoquées par les ouvrages qui figuraient dans la première édition. Comme de juste, le Catalogue se termine par d'excellents *indices*, des auteurs, des copistes, des propriétaires des mss., des titres, des anonymes, des localités. En outre, plusieurs appendices donnent : 1° la liste des autorités citées par Zahravi, par Isak Akko, par l'auteur du לקט קצר, des passages du Zohar qui se trouvent dans les divers mss. de Munich avec renvoi à l'édition de Mantoue — l'ordre suivi est celui des chapitres du Pentateuque, — la copie d'un texte de Mordechaï Rossello intéressant pour l'histoire, etc. — Si l'on se rappelle que M. S. a célébré il y a deux ans son quatre-vingtième anniversaire, on ne pourra qu'admirer la fécondité d'une vieillesse toujours jeune qui nous vaut de si remarquables travaux.

Weissberg (Max). Die neuhebräische Aufklärungs-Literatur in Galizien. Eine literar-historische Charakteristik. Vienne, M. Breitenstein, 1898; in-8° de 88 p.

Wildeboer (G.). Die Sprüche. Fribourg en Brisgau, Mohr, 1897; in-8° de XXIV + 95 p. (Kurzer Hand-Commentar zum Alten Testament, hrsgg. von K. Marti. XV. Abteilung).

Year book of Central conference of American rabbis for 1897-98 = 5658. Cincinnati, May et Kreidler, 1898 ; in-8° de LVIII + 79 p.

Contient les conférences suivantes, qui ont toutes un caractère populaire : The theology of the old Prayer = Book, par Max Margolis ; — The Rabbi as a public man, par J. L. Leucht ; — Eulogy in memory of Rabbi Israël Joseph, par Rabbi Joseph Stolz ; — A few words about funeral reforms, par Leo M. Franklin ; — Gibt es Dogmen im Judenthum, par H. Felsenthal.

4. *Notes et extraits divers.*

= = M. David Kaufmann vient de publier, dans les *Archiv für Geschichte der Pilosophie* (t. XI, fasc. 3) de Ludwig Stein, une remarquable étude sur la diffusion du *Guide des égarés* de Maïmonide dans la littérature universelle (*Der « Führer » Maimûni's in der Weltlitteratur*). Nous nous réservons d'en rendre compte dans le prochain numéro.

= = *Un nouveau dictionnaire hébreu.* — C'est de Jérusalem que nous vient ce nouvel instrument de travail. Jusqu'ici la Palestine ne nous envoyait que des novelles et consultations rabbiniques, des élucubrations mirifiques ; voici qu'une révolution s'opère dans ce pays devenu le point de mire de tant de Juifs de nos jours. Une génération nouvelle ne croit pas être infidèle aux traditions en cultivant la langue hébraïque et en étudiant avec les exigences modernes les œuvres du passé. Les publications de M. Lunez en sont une preuve entre beaucoup d'autres, celle de M. Ben Jehuda le démontre également. Sous le titre de בילון, cet auteur, connu par son journal hébreu הצבי, a entrepris de dresser le vocabulaire de tous les mots anciens et modernes qui peuvent servir à la résurrection de l'hébreu comme langue vivante. Si l'ouvrage n'avait que cette destination, nous pourrions en discuter l'utilité. Mais il offre des avantages bien plus sérieux. Celui qui étudie les divers monuments de la littérature juive, est obligé, pour la période ancienne, de recourir à plusieurs dictionnaires, à celui de la Bible, à ceux du Talmud, des Midrachim. Quand il aborde le moyen âge, son embarras est grand : aucune aide pour la langue des poètes hébreux de ce temps, des livres de science, traductions ou œuvre originales, philosophie, théologie, grammaire, sciences exactes, etc. S'il s'avise de vouloir comprendre les termes employés dans le néo-hébreu, il est encore plus désorienté. Le dictionnaire de M. B. J. vient répondre à tous ces *desiderata* : on y trouvera le matériel de la langue hébraïque aux différentes phases de son développement. L'ouvrage est rédigé en hébreu, mais tous les mots dont il est traité sont rendus en français et en allemand. Il se publie par livraisons et formera quatre volumes. Nous souhaitons bon succès à l'auteur, dont l'entreprise est digne de toutes ces sympathies.

= = M. Emile Durkheim, professeur de sociologie à la Faculté des lettres de Bordeaux, a entrepris de rendre compte annuellement de tous les travaux rentrant dans le domaine de la sociologie. La science des religions en faisant incontestablement partie, M. D. a accordé une place, dans son *Année sociologique* (Paris, Hachette, 1898), à la bibliographie des ouvrages et articles relatifs à la religion d'Israël. L'idée est excellente, mais l'application n'en est pas facile. Il faut, pour cela, des savants con-

naissant, d'une part, les questions relatives à la religion hébraïque et juive — et combien y en a-t-il en France? — et, d'autre part, sachant en tirer ce qui intéresse la sociologie. Outre ces comptes rendus, l'*Année sociologique* renferme des mémoires originaux ; celui de M. D. sur *la prohibition de l'inceste et ses origines* mérite la plus sérieuse attention.

= = *L'antisémitisme et l'accusation de meurtre rituel.* — Un ecclésiastique, le Père Constant, a publié, en 1896, un ouvrage, *Les Juifs devant l'Eglise et l'histoire* (Paris, Gaume et Cie), où il essaie de démontrer que les mesures prises par l'Eglise contre les Juifs sont empreintes de la plus profonde sagesse. Afin de faire pénétrer plus facilement la conviction dans l'esprit de ses lecteurs, il a cru nécessaire, comme il dit, de présenter le peuple juif sous son vrai jour. Suit alors la longue série d'absurdités, de calomnies, de fables ridicules répétées depuis des siècles par tous les ennemis des Juifs. La collection ne serait naturellement pas complète s'il y manquait la fameuse accusation de meurtre rituel. Pour prouver que cette odieuse accusation est vraie, le Père Constant invoque la béatification de l'enfant Simon de Trente, l'autorité des papes, la science des Bollandistes et... la *France juive* de M. Edouard Drumont !

Une revue catholique anglaise, *The Month*, dans son numéro de juin, publie, sous la signature de M. Herbert Thurston, une réfutation de cette dernière accusation (*Antisemitism and the charge of ritual murder*, p. 561-574). Les arguments opposés par le publiciste anglais au Père Constant sont ceux qui ont déjà été exposés mainte et mainte fois par des écrivains juifs et chrétiens. M. Herbert Thurston les resume ainsi :

1° On ne rencontre absolument aucune trace de prescription concernant le meurtre rituel ni dans le Talmud ni dans aucun autre ouvrage religieux, car depuis trois siècles qu'ils scrutent tous les livres hébreux avec un zèle avivé par la haine, les ennemis des Juifs n'ont pas découvert un seul passage qui prouve l'existence d'un tel usage.

2° Nous savons, non seulement par les déclarations solennelles de Juifs honorables, mais aussi par le témoignage de rabbins convertis au christianisme et de la plus haute moralité, qu'il n'existe chez les Juifs aucune tradition orale qui justifie cette accusation.

3° Dans les cas où un meurtre a été effectivement commis par des Juifs sur un enfant chrétien [1], l'enquête a seulement démontré la réalité du crime, mais n'a jamais pu prouver qu'il s'agissait d'un meurtre rituel.

4° On connaît de très nombreux cas où cette accusation a été dirigée contre les Juifs, mais où les juges, malgré la surexcitation et la colère de la foule, ont eu le courage de proclamer l'innocence des inculpés.

5° Plusieurs papes et de hauts dignitaires de l'Eglise ont déclaré formellement, après de minutieuses recherches, que le judaïsme ne prescrit pas le meurtre rituel.

6° La béatification de Simon de Trente et d'André de Rinn, ces prétendues victimes du fanatisme juif, ne prouve nullement que l'Eglise croit au meurtre rituel, car la bulle pontificale instituant le culte de ces

[1] M. Herbert Thurston mentionne en note deux cas de ce genre, dont l'un est l'histoire du saint enfant de la Guardia. On se rappelle peut-être l'étude que M. Isidore Loeb a publiée dans la *Revue*, XV, 203-232, et où il a montré que *cet enfant n'a jamais existé*.

soi-disant martyrs dit qu'ils ont été tués *in odium fidei*, mais non pas en vue d'un usage religieux.

Mais l'intérêt de cette étude du *Month* est peut-être moins dans les arguments présentés contre l'accusation de meurtre rituel, que dans ce fait que cette revue, qui est un organe catholique (*a catholic Magazine*), reproche vivement aux croyants catholiques qui répètent avec tant de complaisance cette infâme calomnie contre les Juifs, d'oublier que des accusations analogues ont été portées, et cela tout récemment encore, par les « antipapistes » contre les catholiques anglais. « Ni les protestations, dit M. Herbert Thurston, ni la force de l'évidence ou de la logique, ni les affirmations des personnes les plus autorisées, ni les preuves attestant la mauvaise foi ou l'ignorance des accusateurs ne peuvent empêcher que ces calomnies ne soient sans cesse répétées... et l'on admet comme un principe que la déclaration la plus solennelle d'un catholique est sans valeur s'il essaie de défendre l'honneur de sa religion. » Et il termine son étude par ces lignes que le cardinal Manning a écrites, au sujet de l'accusation de meurtre rituel, à M. le grand-rabbin Adler, de Londres : « Vous avez raison de croire que je réprouve absolument des accusations aussi odieuses. » — *Moïse Bloch.*

ISRAEL LÉVI.

VENETIANER (Ludwig). **Die eleusinischen Mysterien im jerusalemischen Tempel. Beitrag zur jüdischen Religionsgeschichte.** (Separat-Abdruck aus Dr A. Brüll's « Populär-wissenschaftliche Monatsblätter »). Francfort, Brönner, 1897 ; 18 p. in-8°.

La fête éleusinienne retrouvée que M. Venetianer dans le rituel de Jérusalem est la שמחת בית השואבה « fête du puisement de l'eau » ou « de la maison de la puiseuse » (p. 6), qui commençait le soir du premier jour des Tabernacles. Les prêtres et les lévites descendaient dans le parvis des femmes, éclairé par de hauts candélabres d'or ; des hommes pieux, porteurs de flambeaux, venaient chanter et danser devant les candélabres ; au chant du coq, on se mettait en route pour la fontaine de Siloé ; on y puisait de l'eau dans des vases d'or, puis l'on rentrait au temple. Deux vases de gypse placés à l'est et à l'ouest de l'autel devaient recevoir, le premier du vin, l'autre de l'eau ; le prêtre faisait la libation et versait dans le vase de l'ouest l'eau du Siloé, en ayant bien soin de lever les bras. La Bible ne fait aucune allusion, au moins apparente, à ces cérémonies. Elles sont décrites dans Mischna *Soucca*, v, 1-4 ; iv, 9 ; *Tosefta* (éd. Zuckermandel), *Soucca*, iv, 1-9, et Talmud *Soucca*, 50 *a*-53 *b*. M. V. y voit une contrefaçon de la fête des πληροχόαι, célébrée le 6e jour des Grandes Eleusinies : les initiés allaient puiser dans deux cruches de terre l'eau qui devait être versée au pied de l'autel. De part et d'autre il y a deux libations, l'une du côté de l'Ouest, l'autre du côté de l'Est, de part et d'autre mêmes chants, mêmes lumières, même joie mystique. Les

dates des deux fêtes concordent (15 Tischri, 15 Boedromion). M. V. se donne beaucoup de mal pour multiplier les analogies.

Graetz attribuait l'institution de la שמחת בית השואבה à la reine Salomé Alexandra (78-69); M. V. la croit plus ancienne. Ce sont les grands-prêtres hellénistes du temps des Macchabées qu'il rend responsables de la contamination du culte juif par les mystères d'Eleusis. — Leur imitation me semble trop discrète. Il y a plutôt entre les deux fêtes analogie que similitude. — M. V. conclut bien vite au silence absolu de l'Ancien Testament. L'allusion est au moins possible dans Isaïe, XII, 3[1]. Accordons à M. V. que ce passage n'est pas un document suffisant; mais n'y vît-on qu'une métaphore, encore faudrait-il l'expliquer. Je vois une allusion plus lointaine au même rite dans I Samuel, VII, 6[2].

L'absence de toute prescription dans la loi au sujet du puisement de l'eau prouve simplement que le rite n'a pas été interdit ou modifié. Il faisait partie de l'ancienne religion populaire d'Israël, dont les débris, chers aux Pharisiens, étaient rejetés par les Sadducéens. — Une fête semblable était célébrée à Hiérapolis (Membedj). On allait deux fois l'an en procession puiser de l'eau à l'Euphrate, on la rapportait dans des vases scellés et on la versait dans le temple[3]. — A Babylone, le 2 Nisan, à la première heure de la nuit, le grand prêtre va prendre dans sa main de l'eau de l'Euphrate, qu'il doit répandre devant Bel[4]. C'était probablement un charme pour faire tomber la pluie. Le rituel des fêtes agraires comporte un épisode où les eaux, les sources, les fleuves jouent un rôle (bain sacré, aspersion, etc.). Un même rite put être pratiqué indépendamment à Jérusalem et à Eleusis.

HENRI HUBERT.

---

[1] ושאבתם מים בששון ממעיני הישועה ואמרתם ביום ההוא.

[2] ויקבצו המצפתה וישאבו מים וישפכו לפני יהוה.

[3] Lucien, *De Dea Syria*, 48-9 : Rob. Smith, *Relig. of the Semites*, p. 232.

[4] IV R. 46, 1 sqq.

Le gérant,
ISRAËL LÉVI.

TABLE DES MATIÈRES

REVUE.

ARTICLES DE FOND.

BACHER (W.) Erreurs récentes concernant d'anciennes sources historiques 197
BAUER (J.). Le chapeau jaune chez les Juifs comtadins 53
BÜCHLER (Ad.). La relation de Josèphe concernant Alexandre le Grand 1
EPSTEIN (A.). Les Saboraïm 222
KAUFMANN (D.). I. Un manuscrit du Mischné Tora 65
II. La lutte de R. Naftali Cohen contre Hayyoun. 256
III. R. Don Aschkenasi, exégète 287
KRAUSS (S.). Le traité talmudique « Dérech Eréç » ..... 27 et 205
LAMBERT (Mayer). Le Cantique de Moïse (Deut., XXXII) 47
LÉVI (Israël), Le tombeau de Mardochée et d'Esther 237
Nicolas Antoine, un pasteur protestant brûlé à Genève en 1632 pour crime de Judaïsme 161
ROUBIN (N.). La vie commerciale des Juifs comtadins en Languedoc au XVIII^e siècle (*fin*) 75

NOTES ET MÉLANGES.

BACHER (W.). I. Contribution à l'onomastique juive 103
II. R. Sabbataï, amora palestinien du III^e siècle 301
KAUFMANN (D.). Menahem di Fano et les ouvrages de Moïse Corduero et d'Isaac Louria 108
KRAUSS (S.). Apiphior 105
LAMBERT (Mayer). I. La dittographie verticale 101
II. Le verbe מוחה 102
III. Notes exégétiques 293
LÉVI (Israël). La mort de Yezdegerd d'après la tradition juive. 294
POZNANSKI (S.). I. Encore l'inscription n° 206 de Narbonne 111
II. Un fragment de l'original arabe du traité sur les verbes dénominatifs de Juda ibn Bal'am 298
SCHWAB (M.). Une Bible manuscrite de la Bibliothèque nationale. 112

BIBLIOGRAPHIE.

Blau (L.). Die hermeneutische Analogie in der talmud. Literatur, par Ad. Schwarz 150
Hubert (Henri). Die eleusinischen Mysterien im jerusalemischen, Tempel, par L. Venetianer 317
Lambert (Mayer). Historisch-comparative Syntax der hebr. Sprache, par Ed. König 143
Lévi (Israël). Revue bibliographique (2e semestre 1897 et 1er semestre 1898) ..... 115 et 304

ACTES ET CONFÉRENCES.

Allocution de M. Maurice Vernes, président V
Procès-verbal de l'Assemblée générale du 5 février 1898 I
Procès-verbaux des séances du Conseil XXIV
Rapport de M. Lucien Lazard, secrétaire, sur les publications de la Société pendant l'année 1897 XV
Rapport du trésorier I

FIN.

VERSAILLES, IMPRIMERIES CERF, 59, RUE DUPLESSIS.

DS
101
R45
t.32

Revue des études juives;
historia judaica

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY