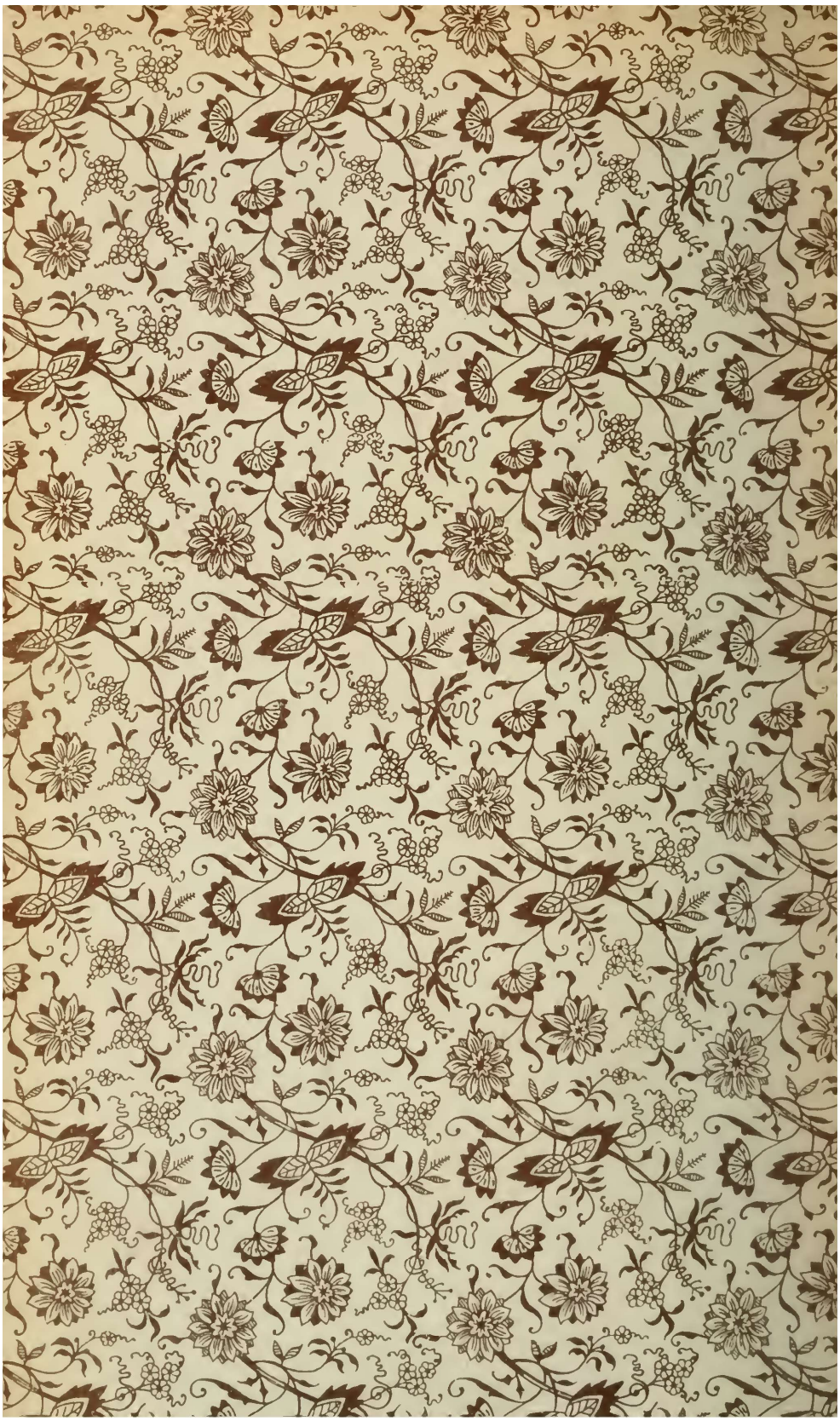


P
2a0r8S
R

REVUE

DES

ÉTUDES JUIVES

PUBLICATION TRIMESTRIELLE

DE LA SOCIÉTÉ DES ÉTUDES JUIVES

TOME TRENTE-QUATRIÈME

PARIS

A LA LIBRAIRIE A. DURLACHER

83 bis, RUE LAFAYETTE

1897

436192
6.6.45

l'idéal dont il est l'apôtre, on salue la grande force morale qui est en lui. Cette force, Messieurs, si efficace pour le bien et pour le vrai, faut-il ajouter combien elle est précieuse à tous les amis impénitents de la tolérance, depuis que le judaïsme, dans le pays même de la grande Révolution émancipatrice, est obligé de lutter pour l'existence et qu'une conspiration néfaste, ourdie contre cinquante mille citoyens français, leur a donné, avec un sentiment plus vif du devoir, comme le frisson d'un passé que l'on pouvait croire à jamais évanoui ?

La Société des Études juives n'est pas, ai-je besoin de vous le dire ? une œuvre spécialement, exclusivement israélite ; elle sert avant tout la science ; mais il ne lui est pas défendu de s'inquiéter du contre-coup que peuvent avoir ses travaux désintéressés dans les cœurs de ceux qui, par la force des choses, composent la grande majorité de ses adhérents. Or, à cet égard aussi, nous pouvons l'affirmer, son œuvre est bonne, parce qu'elle est réconfortante. L'histoire du judaïsme est pour lui comme un élixir de vie. En lui faisant mieux connaître son passé, elle le réconcilie avec les tribulations de l'heure présente et lui permet de mesurer, malgré des réactions éphémères, l'immensité du chemin parcouru. Lisez un volume quelconque de notre recueil, et demandez-vous si la situation actuelle des Israélites, je ne dis pas en France, mais même en Roumanie et en Russie, n'est pas comme un âge d'or en comparaison des misères de jadis. Le judaïsme, passez-moi le mot, n'a pas le droit de se montrer difficile. Cent ans a peine se sont écoulés depuis que les portes de ses ghettos se sont entr'ouvertes ; ce n'est pas en cent ans que des préjugés peuvent disparaître et c'est une loi de l'histoire qu'aucune passion maligne ne s'éteint sans avoir jeté, dans des convulsions suprêmes, quelques flammes sinistres vers le ciel. Combien en est-il, d'ailleurs, que ces flammes éclairent, à qui elles montrent la voie, la vieille voie droite et rocailleuse où leurs pères ont marché, la tête haute et les pieds en sang ! Boileau a écrit sa plus belle épître sur l'*utilité des ennemis* ; Israël, depuis l'époque des Juges, en sait quelque chose. C'est sous la pression de dures nécessités, préjugés stupides et souffrances injustes, qu'il a produit ses héros et ses martyrs — qu'il produit encore, d'un bout

à l'autre du monde, les meilleurs de ses grands hommes de bien.

L'un de ceux-là vient de nous quitter et c'est par lui que je commencerai la revue de nos pertes annuelles. Le Dr Bamberger, rabbin de Kœnigsberg, a joué un rôle glorieux pendant ces quinze années de détresse qui ont ajouté tant de noms obscurs au martyrologe des Israélites de Russie. Dès 1869, lors de la famine qui désola la Pologne, il avait fait ses premières armes dans une lutte inégale contre la misère. C'est alors qu'il fonda, avec son ami Salomon Feinberg, cette œuvre de patronage des orphelins qui a rendu et rend encore de si grands services. Depuis 1872 il faisait partie du Comité Central de l'Alliance Israélite. Plus tard, au moment de l'émigration tumultueuse que déterminèrent, en 1881 et 1882, puis en 1891 et 1892, tantôt des émeutes populaires, tantôt des mesures administratives, les villes de la Prusse orientale furent envahies par des milliers d'Israélites russes, affamés, découragés, manquant de tout. Bamberger fut l'âme du grand mouvement de charité qui s'efforça de soulager tant d'infortunes. Il ne cessa de recueillir des orphelins, de placer ou de rapatrier des veuves, de diriger les familles valides vers des contrées plus hospitalières. En même temps, savant lui-même, il ne se désintéressait d'aucun progrès de la science juive. Il appartenait à notre Société depuis 1892. Nous sommes fiers de l'avoir compté parmi les nôtres.

M. le rabbin Heymann Dreyfuss, père du grand-rabbin du Consistoire de Paris, est mort à l'âge de 82 ans, à Saverne, où il avait exercé pendant plus de quarante ans son ministère. C'était un homme excellent, à qui tous, israélites et chrétiens, rendaient hommage. On le vit bien au jour de ses funérailles, où, à côté des grands-rabbins de Strasbourg et de Metz, les habitants de Saverne, à quelque culte qu'ils appartinssent, se pressaient en foule, apportant un dernier témoignage de respect au vénéré pasteur. De tels hommes sont bons entre tous, parce qu'ils font la paix parmi les hommes. Puissent les regrets touchants de ceux qui l'ont connu, auxquels nous voulons joindre les nôtres, adoucir la douleur de son fils, notre cher collègue, qui, sur une scène plus large et dans des circonstances plus difficiles, continue les traditions paternelles !

J'en viens à une femme d'élite, que le président du Conseil

municipal appelait naguère « la grande bienfaitrice de Paris, » et dont le judaïsme a d'autant plus le droit de s'enorgueillir qu'elle a voulu, presque seule d'une nombreuse famille, vivre et mourir juive. Madame Furtado-Heine était la petite-nièce de cet Abraham Furtado qui présida, sous Napoléon Ier, le grand Sanhédrin. Par son père, elle appartenait à la famille des Fould : par son mari, elle se rattachait à celle des Heine. Quels rapprochements, Messieurs, et quels contrastes ! Un des ancêtres du judaïsme français ; un ministre, je dirais presque un créateur de l'Empire ; un riche banquier de Hambourg, qui fut aussi un grand philanthrope ; un poète ailé, monstre charmant, qui promena son lyrisme attristé entre le Parnasse, le Ghetto et le Boulevard ; une Altesse Sérénissime, princesse régnante ! Au milieu de cette variété de talents et de fortunes, Mme Furtado-Heine, indifférente aux grandeurs, choisit pour province la charité. Elle comprit que le sens de ce mot s'est élargi, comme s'est agrandi le cercle des besoins auxquels la libéralité doit répondre ; elle donna aux pauvres, pour adoucir la souffrance qui passe, mais elle donna aussi à la science, pour assurer les bienfaits qui demeurent, conquêtes du génie humain sur le mal et sur la mort. A l'Institut Pasteur, son buste figure parmi ceux des fondateurs de ce grand établissement de salut, où bientôt, je l'espère, celui d'une autre bienfaitrice israélite viendra le rejoindre. A Paris, elle a fait un dispensaire et une crèche modèles ; au Croisic, elle a construit une maison de santé pour les enfants ; à Nice, elle a mis une villa luxueuse, entretenue par une donation spéciale, à la disposition des officiers convalescents. Sa main était partout où une main peut utilement s'ouvrir. Elle n'avait pas oublié notre Société, qui lui devait une cotisation en rapport avec sa générosité proverbiale. On s'est demandé, Messieurs, à propos de Madame Heine, quel mérite avait donc l'opulence à se montrer ainsi charitable. L'homme d'esprit qui a soulevé de nouveau cette question très vieille me semble avoir oublié une chose qui, dans l'état actuel de nos sociétés, rehausse singulièrement le mérite de la bienfaisance chez les privilégiés de la fortune. Il ne dépend que de ces privilégiés de fermer les yeux à la misère, de s'en isoler. Ils ne sont pas, comme les gens de condition

modeste ou précaire, en contact journalier et presque forcé avec elle. Ils ont des portiers pour écarter les malheureux, des secrétaires pour déchiffrer et jeter au panier leurs doléances. « Un pauvre ? Qu'est-ce qu'un pauvre ? » demande le riche Trimalcion dans le Banquet de Pétrone. Le monde compte beaucoup trop de Trimalcion. Quand une femme comme Madame Heine connaît la misère des autres, en souffre, travaille à la soulager, c'est qu'elle le veut bien. D'autres, qu'on traite avec indulgence, édifient pour leur égoïsme une tour d'ivoire. Madame Heine pouvait s'enfermer dans une tour d'or, dont les flatteurs et les heureux du monde auraient seuls connu le chemin. Elle a mieux aimé, et ce sera sa gloire, participer à la souffrance humaine en la consolant.

Je vous ai, Messieurs, parlé de nos morts ; il me reste maintenant un devoir moins austère et bien agréable à remplir : c'est de vous entretenir d'une personne vivante, très vivante, qui est notre Société. Une personne ? vraiment oui, et, qui plus est, une personne civile, dont l'utilité ne doit plus faire doute, puisqu'elle a été reconnue par décret. Ç'a été le fruit, vous le savez, de longues négociations, dont vos présidents vous ont entretenus depuis trois ans. Il a fallu trois ans pour s'assurer que nous étions bien une société scientifique, exclusivement scientifique, que nous ne poursuivions aucun dessein caché ni subversif; ce qui prouve, contrairement à des bruits trop répandus, qu'on sait, dans notre pays, approfondir les questions. La reconnaissance d'utilité publique nous impose, il est vrai, certains devoirs ; elle nous met sous la tutelle de l'Etat; mais, en revanche, que d'avantages elle nous confère ! Hier encore, nous étions simplement une agglomération d'individus, qu'un caprice, une discorde passagère pouvait dissoudre ; aujourd'hui, nous sommes un corps protégé par la loi et nous ne pouvons même plus mourir sans permission. Vous remercierez, Messieurs, ceux dont les efforts, inaccessibles au découragement, nous ont valu ces honorables privilèges et je ne puis terminer plus à propos qu'en me faisant, auprès d'eux, l'interprète de notre commune reconnaissance.

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

Au point de vue budgétaire, l'événement le plus important de l'exercice 1896 est la publication du volume « *Gallia Judaica*, dictionnaire géographique de la France, par M. Henri Gross ». La mise sous presse de cette œuvre a demandé plus de quatre années d'efforts continus au traducteur, devenu collaborateur de l'auteur, M. Moïse Bloch C'est ce qui fait que ce travail, annoncé déjà dans deux des précédents rapports, n'a pu paraitre qu'à la fin de l'an 1896. — Quant aux dépenses nécessitées par l'impression d'un volume aussi étendu (775 pages), la partie « honoraires » figure au compte de dépenses de l'année précédente. Pour le reste des frais, s'élevant à 5000 francs, nous avons eu heureusement le concours de notre collègue, M. Cerf, qui, comme éditeur, s'est chargé d'un tiers des frais d'impression. Permettez-moi de l'en remercier publiquement.

Autant pour lui que pour notre Société, nous espérons que ce livre aura le plus grand succès. Cet espoir est fondé sur l'accueil qu'a rencontré une autre publication de la Société, celle des *Textes d'auteurs grecs et latins*, de M. Théodore Reinach : la vente continue a en être fructueuse. Voici le bilan de l'exercice 1896 :

RECETTES.

En caisse au 1er janvier 1896	1.078 fr.	40
Cotisations	8.105	15
Versement d'une cotisation de Membre fondateur...	400	»
Vente des *Textes d'auteurs grecs*	150	»
— — *Gallia judaica*	445	»
— de la *Revue*, par le libraire et divers	1.277	50
Souscription du ministre de l'Instruction publique.	375	»
Intérêts des valeurs diverses	2.200	»
Total des recettes	14.031 fr.	05

DÉPENSES.

Impression du n° 63	1.148 fr. »		
— — 64	1.012 »		
— — 65	1.163 »		
— — 66	1.244 »		
		4.567 fr.	»
Frais d'honoraires du n° 63	706 fr. »		
— — 64	715 60		
— — 65	629 10		
— — 66	602 »		
		2.652	70
Tirages à part et arriéré		112 fr.	»
Distribution de quatre numéros et envois divers		421	»
Magasinage et assurance		150	»
Gratifications, frais de bureau		204	40
Affranchissement, timbres d'acquit		80	30
Assemblée et conférence		175	»
Encaissements		115	70
Subventions littéraires et achat de livres		200	50
Secrétaire de la rédaction et secrétaire-adjoint		2.400	»
Impression de la *Gallia*, avec reliquat dû au traducteur		3.500	»
Total des dépenses		14.578 fr.	60

Certes, en rapprochant le chiffre des dépenses de celui des recettes, on constate un déficit de 547 francs 55 cent. Mais ce léger déficit est plus apparent que réel : c'est un faible emprunt fait au capital, qui rentrera largement en 1897, et, pour ainsi dire, doublement : 1° aux recettes, nous aurons le produit net de la vente du volume Gross, vente à peine commencée ; 2° aux dépenses, vous ne trouverez plus les mêmes frais d'impression supplémentaires.

Vous avez donc lieu d'être satisfaits de la situation financière. C'est cette situation qui a valu, en partie, à la Société d'être reconnue d'utilité publique, et nous avons la conviction que la Société ne déclinera pas plus sous ce rapport que dans son action

générale. Conformément aux nouvelles obligations que nous impose notre situation officielle, la dotation de la Société a été constituée en valeurs françaises, et les fonctions de censeur ont été confiées à l'un de nos collègues, aussi compétent en droit qu'en finances, M. Edouard de Goldschmidt. C'est une garantie de plus pour qu'à l'avenir la gestion des finances ne laisse rien à désirer.

M. Lucien LAZARD, secrétaire, lit le rapport sur les publications de la Société, pendant l'année 1896 (voir plus loin, p. IX).

M. Maurice BLOCH, fait une conférence sur *les vertus militaires des Juifs* (voir plus loin, p. XVIII).

Il est procédé à l'élection de neuf membres au Conseil, pour le renouvellement du tiers du Conseil.

Sont élus à l'unanimité des suffrages exprimés :

MM. ALBERT-LÉVY, ASTRUC, Maurice BLOCH, le grand rabbin J.-H. DREYFUSS, le grand rabbin Zadoc KAHN, le baron Henri de ROTHSCHILD, et Maurice VERNES, membres sortants.

Il est procédé ensuite à l'élection du président de la Société pour l'année 1897. Est nommé à l'unanimité : M. Maurice VERNES.

RAPPORT

SUR LES PUBLICATIONS DE LA SOCIETÉ

PENDANT L'ANNÉE 1896

LU A L'ASSEMBLÉE GÉNÉRALE DU 30 JANVIER 1897

PAR M. LUCIEN LAZARD, SECRÉTAIRE.

MESDAMES, MESSIEURS,

Il vous est sans doute arrivé, comme à moi, de voir, dans des maisons amies, des exemplaires de notre Revue soigneusement conservés dans leur enveloppe, sans qu'aucun couteau indiscret en eût coupé les pages. Nos fascicules, en bien des endroits, jouissent du privilège que Voltaire accordait libéralement aux Psaumes de Lefranc de Pompignan : on les considère comme sacrés.

Sacrés ils sont, car personne n'y touche

disait le philosophe

C'est pour remédier aux inconvénients que pourrait avoir ce respect exagéré pour nos productions que tous les ans, à votre assemblée générale, un rapporteur vient vous rendre compte des travaux de l'année.

Mais, pour s'acquitter dignement de cette tâche, il faudrait être, comme mes éminents prédécesseurs, à la fois un savant et un écrivain : je ne suis qu'un homme de bonne volonté, et je ne peux vous promettre, en échange de l'attention que vous prêtez à vos rapporteurs, que de ne pas mettre votre patience à une trop longue épreuve; je vous fais volontiers cette promesse et je la tiendrai.

I

Comme toujours, la science des collaborateurs de la Revue s'est exercée sur toutes les époques de l'histoire juive et dans toutes les contrées de l'univers.

M. Ludwig Blau a démontré que la lecture du *Schema* remonte à l'époque du second temple et que cette prière solennelle a été récitée dans les idiomes des divers pays habités par les Juifs [1]. Dans le même ordre d'idées, M. Israël Lévi a prouvé que les 18 bénédictions, la prière connue sous le nom de *Schemone-Esre*, dite trois fois par jour dans toutes les synagogues du monde, est née hors du sanctuaire de Jérusalem, que c'est une œuvre pharisienne, inspirée par la haine des Sadducéens et composée au plus tard au 1er siècle avant l'ère chrétienne [2]. M. Graubart a restitué à Rabbi Yosé la paternité du traité talmudique Kelim, attribuée communément à R. Juda Hannassi [3]. Mentionnons encore les études talmudiques de MM. Bank et Israelsohn, celles de M. Samuel Poznanski sur un grammairien arabe [4], de M. W. Bacher sur la *Pesikta Rabbati* [5], de M. Isaac Halévi, sur la clôture du Talmud [6], les travaux grammaticaux de M. Mayer Lambert et l'intéressante publication du recueil de contes juifs inédits, par M. Israël Lévi [7].

Quelles sont les sources auxquelles a puisé Josèphe dans son récit de la guerre des Macchabées ? Telle est la question que se pose M. Büchler, et l'auteur répond que Josèphe a emprunté les éléments de sa narration aux livres des Macchabées et à celui de Nicolas de Damas [8].

M. Krauss continue sa polémique avec M. Israël Lévi, relative-

[1] T. XXXI, 179-201.
[2] T. XXXII, 161-179, voir encore t. XXXIII, 142.
[3] T. XXXII, 51-66.
[4] T. XXXIII, 24-30.
[5] T. XXXIII, 40-47, suite de l'article de M. Israël Lévi, XXXII, 278.
[6] T. XXXII, 1-18.
[7] T. XXXII, 47-64.
[8] T. XXXII, 179-200.

ment à la fête de Hanoucca : il persiste à soutenir, contrairement à l'opinion de notre savant collaborateur, que cette solennité, à l'époque romaine, célébrait l'abolition d'une sorte de droit du seigneur, exercé par les Romains en Palestine. Comme les deux antagonistes ne veulent pas reculer d'un pas, nous ne connaîtrons pas, cette année du moins, le dernier mot de la question [1].

Un vieux proverbe, puisqu'il figure dans la Bible, dit qu'il n'y a rien de nouveau sous le soleil. Cela est souvent vrai, surtout en matière de procédés antisémites. Le travail de M. Théodore Reinach sur « l'Empereur Claude et les antisémites alexandrins », en fournit une preuve nouvelle [2].

Deux antisémites d'Alexandrie, Isidore et Lampon, se rendent auprès de l'empereur romain, accusant Agrippa, tétrarque de Palestine, d'un crime que nous ne connaissons pas, car la partie du papyrus qui le mentionnait a disparu : l'accusation ne devait pas être fondée, puisque les délateurs payèrent de leur vie leur tentative.

II

Les voyageurs qui ont parcouru l'Extrême Orient ont remarqué un fait curieux : il est difficile, paraît-il, à un Japonais ou à un Chinois, qui a toujours vécu à l'ombre de ce qui remplace, en ces contrées, le clocher natal, il est difficile, dis-je, à un Chinois ou à un Japonais de distinguer un Européen d'un autre Européen : à ses yeux tous paraissent se ressembler.

Il y a vingt ans, avant la fondation de la Société des Etudes juives, nous voyions à peu près de la sorte tous les événements de notre passé. C'était une sorte de grisaille où se distinguaient vaguement, dans les diverses contrées du monde, des personnages d'une même origine, parlant la même langue, costumés presque de même, ayant les mêmes sentiments, souffrant les mêmes persécutions.

[1] T. XXXII, 39-51.
[2] T. XXXI, 161-179.

Cette vision d'un passé uniforme n'est plus guère soutenable aujourd'hui, et ce ne sera pas un des moindres services rendus par les travaux publiés dans votre Revue, ou inspirés par elle, que d'avoir ébranlé, par un scepticisme qui paraît de jour en jour mieux fondé, des théories qui semblaient à tout le monde et à nous-mêmes définitivement établies.

Déjà, il y a près de vingt ans, Renan, dans une de ses plus belles conférences, donnée au cercle Saint-Simon, se demandait si les Juifs de nos jours sont bien les descendants des Juifs de la Palestine, ou s'ils sont seulement les continuateurs de la religion mosaïque ; s'ils n'appartiennent pas par leurs origines au pays qu'ils habitent ; en un mot, si les Juifs contemporains sont les représentants d'une race ou seulement d'une religion.

Je n'oserai pas me prononcer sur une question si grave, qui, pour être résolue, doit faire appel aux sciences les plus diverses, depuis l'anthropologie jusqu'à la philologie ; mais je ne puis m'empêcher de croire que l'idée de l'illustre historien n'est pas dénuée de justesse.

De l'identité apparente de condition créée aux Juifs dans les divers pays du monde, par le christianisme et l'islamisme triomphants, de la similitude des persécutions qu'ils ont endurées dans presque toutes les contrées, on a conclu à une unité d'origine qu'il ne serait pas facile de démontrer, à une situation sociale toujours et partout inférieure. Et cependant combien est différente de l'assujettissement des Juifs de France ou d'Allemagne au moyen âge, la condition de ces Juifs de Corfou, décrite par M. Kaufmann, qui peuvent exercer les professions libérales et dont l'un même, David de Semo, est ambassadeur, au XIVe siècle, des Corfiotes auprès de la République de Venise [1] !

Qu'ailleurs, le caprice seul, l'esprit étroitement protectionniste et mercantile du moyen âge, aient, subsistant jusqu'à l'époque de la Révolution française, fait de l'existence des Juifs un problème qui ne semblait devoir jamais être résolu, c'est ce que démontrent surabondamment les études historiques publiées dans les numéros de cette année.

[1] T. XXXII, 236-251.

Ici, dans les contrées françaises soumises au pape, dans le Comtat Venaissin, apparait la politique, non pas paternelle, comme on s'est trop plu à le dire, mais foncièrement capricieuse du Saint-Siège à l'égard des fils d'Israël, tantôt relativement indulgente quand le pape était livré à lui-même, tantôt malveillante à l'excès, quand la raison d'Etat ou le besoin de ne pas déplaire aux sujets de Rome ou d'Avignon, provoquait ce changement d'attitude. Ces alternatives de douceur à de sévérité inexorable ne sont que trop visibles dans le travail que M. Israël Lévi a intitulé « Clément VII et les Juifs du Comtat Venaissin [1] ».

A quelques lieues d'Avignon, c'est simplement la crainte de la concurrence commerciale qui engendre les persécutions et les exclusions. A Orange, où nous mène M. Bauer, les Juifs ne devront pas être marchands de grains. Au XVIe siècle, on les chasse, et à la fin du XVIIe siècle, ces mêmes Juifs qu'on avait expulsés un siècle plus tôt, sous prétexte qu'ils ruinaient la ville, sont rappelés par le Conseil de Ville, par ce motif que, seuls, ils sont en état de l'enrichir [2].

Encore devaient-ils s'estimer bien heureux, ces Juifs de France auxquels on rendait l'existence difficile. Dans d'autres contrées, le seul titre de Juif donnait droit à la mort : au XVIe siècle, encore en Italie, vingt-quatre malheureux expiaient dans les flammes leur refus d'abjurer leur foi, et les convertis levantins, M. Kaufmann nous l'apprend [3], projetaient, à la suite de cette exécution, de mettre en interdit le port d'Ancône. Moins heureux dans leur tentative que ne devait l'être plus tard Napoléon Ier, ils échouèrent dans cet essai de blocus.

Passons du Midi au Nord et suivons dans ces contrées brumeuses l'historien des Juifs de Bretagne, M. Léon Brunschwieg [4]. Nous verrons, au XVIIIe siècle, les marchands de Nantes et de Saint-Malo employer toute leur énergie à faire expulser de ces deux villes quelques Juifs de Bordeaux qui venaient y vendre aux foires et

[1] T. XXXII, 63-88.
[2] T. XXXII, 236-251.
[3] T. XXXIII, 241.
[4] T. XXXIII, 88-122.

commettaient le crime impardonnable de fournir leurs marchandises à meilleur compte que leurs concurrents.

En Egypte, d'après une consultation publiée par M. Schreiner, on se bornait à empêcher l'exercice du culte. Mais l'Espagne et le Portugal, même à la fin du XVIIe siècle, gardaient toute la férocité du moyen âge, à Lisbonne l'Inquisition, le 10 mai 1682, faisait encore 80 victimes [1]. Et pourtant ceux qui étaient frappés si durement, étaient peut-être, sinon par le culte, du moins et selon toutes les apparences par le sang, les frères de leurs persécuteurs. Parcourez le curieux recueil de romances judéo-espagnoles chantées en Turquie et publiées par M. Danon [2]. Rien, dans ces poésies charmantes, n'a, à proprement parler, le caractère juif : ce sont les chants populaires des pays latins, et dans toutes les contrées de France, on trouverait, en parcourant les collections de Mélusine ou de tel autre journal de folklore, les équivalents de ces gracieuses chansons. Permettez-moi de vous donner quelques exemples à l'appui de ce que je viens d'énoncer.

Voici, décrite par Gérard de Nerval, la grande route de Paris à Lille traversant le Valois, le pays de prédilection du poète. « La teinte rougeâtre des chênes et des trembles sur le vert foncé des gazons, les troncs blancs des bouleaux se détachant du milieu des bruyères et surtout la majestueuse longueur de cette route de Flandre qui s'élève de façon à nous faire admirer un vaste horizon de forêts brumeuses... » tel est le paysage altier et mélancolique à la fois où se fait entendre la ravissante chanson des filles de la Rochelle.

« Ce sont les filles de la Rochelle — Qui ont armé un bâtiment — Pour aller faire la course — Dedans les mers du Levant.

La coque est en bois rouge — Travaillé fort proprement — La mâture est en ivoire — Les poulies en diamant.

La grand'voile est en dentelle — La misaine en satin blanc — Les cordages du navire — Sont de fils d'or et d'argent.

Cette chanson, les Juifs d'Espagne réfugiés en Turquie avaient

[1] T. XXXI, 212-222.

[2] T. XXXII, 102-124, 263-276, t. XXXIII, 122-140.

dû l'entendre dans leur pays d'origine et la chantaient avec quelques variantes sur la terre d'exil.

La reine Isabelle se trouvait
Brodant sur son métier
Aiguillette d'or en main
Et brodant un drapeau d'amour
Par là passa Parisi
Son premier amoureux.
« Reine, soyez en bonne heure. —
Parisi soyez le bienvenu.
Reine s'il vous plaît de venir nous visiter ?
J'en ai bien le plaisir, Parisi,
Plaisir et volonté.
Par ce corps Parisi
Quel métier avec vous, Parisi ?
Je suis marchand, Madame
Marchand et tabellion,
J'ai dans le port trois navires
Chargés d'or et de brocart
Les voiles sont en soie
Les cordes sont en fil de soie violet.
Le gouvernail est en cristal blanc.

Vous voyez, sans que j'aie besoin d'insister, les analogies frappantes entre la vieille chanson française et celle des Juifs d'Espagne ; une autre de ces romances est purement et simplement (n° 23) l'histoire d'une Barbe-Bleue féminine, qui tue son huitième mari, comme elle a égorgé les sept premiers.

Que conclure de ces étranges ressemblances, sinon que les hommes que l'Espagne avait si cruellement chassés et qui, en partant, emportèrent avec eux la prospérité de ce beau pays, n'étaient pas fort éloignés par leurs mœurs et peut-être par leur origine du reste de la population ?

III

Je vous ai retenus un peu longtemps dans le domaine du passé : il est temps d'aborder le XIXe siècle.

Il n'est pas besoin d'insister sur le rôle considérable qu'ont joué les Juifs à notre époque, trop considérable affirment les bonnes langues. Ce n'est pas ici qu'il serait nécessaire de s'attarder à réfuter les attaques dont ils ont été victimes; mais s'il fallait prouver combien a été utile l'intervention des Israélites dans les grandes crises politiques et sociales de notre temps, il suffirait de se reporter à l'intéressante étude de M. Georges Weill, *Les Juifs et le Saint-Simonisme* [1].

On y voit les efforts des Olinde et des Eugène Rodrigue, des Gustave d'Eichthal, d Eugène et d'Isaac Péreire pour créer une philosophie accommodée au milieu dans lequel nous vivons; pour arriver à faire comprendre à leurs contemporains une chose qu'il ne serait pas inutile aux nôtres de savoir et de proclamer : c'est qu'une société fondée sur l'activité industrielle et commerciale doit savoir mettre à leur vraie place ceux qui lui ont rendu des services industriels et commerciaux; qu'un organisme nouveau doit être servi par des idées nouvelles et que, si au moyen âge la force et la religion ont seules été honorées, il importe, à la fin du XIXe siècle, de glorifier, avec la science, l'énergie des fondateurs de grandes entreprises.

J'ai parlé de la science, permettez-moi de rappeler ici un de ses plus glorieux représentants que nous avons eu l'honneur de compter parmi nos adhérents de la première heure, M. Joseph Derenbourg. La biographie si complète et si émouvante, qu'a publiée M. W. Bacher [2] l'a fait connaître à ceux, fort rares parmi nous, qui pouvaient l'ignorer, et a réveillé d'une façon bien vive son souvenir dans nos cœurs : elle y a fait renaître l'image de ce savant illustre chez qui le labeur écrasant, prolongé jusque dans l'extrême vieillesse, avait laissé le cœur et l'esprit si jeunes, qu'aucune œuvre humanitaire ne pouvait se passer de son appui. Dans ces pages éloquentes revit l'homme qui sut mettre, suivant la vieille expression biblique, sur son front vénéré, la couronne de la science et celle de la charité.

Je me reprocherais de terminer cet exposé déjà bien long, sans

[1] T. XXXI, 261-274.
[2] T. XXXII, 1-38.

rendre un légitime hommage à notre plus actif collaborateur, à l'auteur de ces revues bibliographiques, si nettes d'allure et d'une critique à la fois profonde, sincère et courtoise, M. Israël Lévi. Lisez ces notes précises et érudites, et vous saurez tout ce qu'il convient de connaître pour se tenir au courant de la science juive, et aussi les œuvres, trop nombreuses, qu'il est bon de laisser de côté. L'histoire et la littérature juives, comme la critique dramatique, sont souvent traitées par des gens qui n'y voient que des sujets à divagations : les comptes rendus de M. Israël Lévi apprécient on ne peut plus justement les hommes et les œuvres.

Je dois aussi appeler votre attention sur l'important travail édité cette année par notre Société, *Gallia Judaica* de M. Gross : c'est une géographie de la France, d'après les sources rabbiniques : tel est l'intérêt de ce livre, unique dans son genre, que je me borne, faute de pouvoir l'apprécier, comme il le mérite, à en annoncer l'apparition.

Voilà, Mesdames et Messieurs, le bilan de notre activité durant l'année qui vient de se terminer. Nous n'avons pas le droit de nous décerner nous-mêmes des éloges ; mais nous sommes heureux de reconnaître les hautes consécrations que vient de recevoir notre œuvre.

La plus illustre compagnie scientifique du monde, l'Institut de France, en appelant dans son sein notre très distingué et très aimé président, le Gouvernement de la République en accordant à la Société des Etudes juives la reconnaissance comme établissement d'utilité publique, ont entendu proclamer les mérites d'un labeur prolongé et désintéressé.

Le concours actif que vous nous accorderez dans l'avenir, comme vous nous l'avez donné dans le passé, permettra à nos collaborateurs de déployer un zèle de plus en plus ardent dans l'étude minutieuse du passé, et d'atteindre par des travaux dignes de ceux qu'ils ont déjà publiés, le but que s'est assigné, dès son origine, la Société des Etudes juives : celui d'assurer, dans son domaine, le triomphe de la Science et de la Vérité.

LES

VERTUS MILITAIRES DES JUIFS

CONFÉRENCE FAITE A LA SOCIÉTÉ DES ÉTUDES JUIVES
LE 30 JANVIER 1897

PAR

M. Maurice BLOCH,

Mesdames, Messieurs,

Je n'abuserai pas de votre patriotisme ce soir. Sans doute, l'amour-propre d'un grand nombre de mes auditeurs n'en saurait être que flatté, si je vous disais qu'on peut être long, très long en parlant des vertus militaires des Juifs. Mais je n'ai nullement l'intention de faire défiler sous vos yeux la collection complète des annuaires militaires de l'Europe ni de remonter à l'époque déjà lointaine où le patriarche Abraham en venait aux mains avec le roi Codor-Laomer! Il suffira de quelques faits choisis dans le grand nombre pour vous convaincre, je l'espère, de cette vérité : que les Juifs ne le cèdent en héroïsme à personne. Toutes les fois que les circonstances l'ont exigé, ils ont déployé des vertus militaires de premier ordre. Et à rappeler leurs hommes de guerre et leurs faits d'armes, l'on aurait encore le droit de dire d'un brave : « C'est un Juif », de même que l'on dit : C'est un Romain ou un Spartiate.

En voici une preuve immédiatement : Un célèbre orateur, ayant à parler d'un des plus fameux capitaines que la France ait jamais

eus, n'imaginait rien de mieux pour le louer que de le comparer à Juda Macchabée. Et la belle oraison funèbre de Turenne par Mascaron commence par un magnifique éloge à la mémoire de l'homme qui, « après avoir défait de nombreuses armées, déconcerté les plus fiers et les plus habiles généraux du roi de Syrie, venait tous les ans, comme le moindre des Israélites, réparer avec ses mains les ruines du sanctuaire et ne voulait d'autre récompense des services qu'il rendait à sa patrie, que l'honneur de l'avoir servie ! »

Chose curieuse, dans son fameux parallèle entre Turenne et Condé, Bossuet compare de nouveau le général français à Juda Macchabée ! Mais ni Bossuet, ni Mascaron n'étaient des stratégistes, et il serait peut-être intéressant d'avoir l'avis d'un homme du métier. Eh bien, voici un écrivain militaire, qu'on a surnommé le Végèce français, le chevalier Folard, qui écrit à propos des guerres des Macchabées : « Les actions de ces grands hommes sont en nombre, et toutes remplies d'une instruction profonde et admirable. Les gens de guerre devraient en faire leur étude, car il y a beaucoup à y profiter [1] ».

Il y a quelques années, le prince Alexandre de Bulgarie disait aux Juifs après la bataille de Pirot : « Par votre attitude héroïque, vous vous êtes montrés aujourd'hui les vrais fils des Macchabées ! »

Voilà, je crois, Mesdames et Messieurs, des ancêtres qu'on peut avouer.

Les Israélites oublient trop volontiers qu'ils sont fils de ceux qui sont morts pour la patrie et la liberté, fils de ces Juifs dont la résistance étonna l'empire romain. C'est une conférence tout entière qu'il me faudrait pour raconter cette lutte héroïque et ce siège de Jérusalem, qui dénote de la part des assiégés une fermeté indomptable en même temps qu'une merveilleuse entente des choses de la guerre. Ecoutez Tacite : « La ville, bâtie dans une assiette très forte, était encore défendue par des ouvrages et des remparts qui

[1] « Juda rassembla ses forces à Mispa. Ce n'étaient plus des bandes de fanatiques ne cherchant qu'à mourir pour leur foi. C'était une petite armée, très bien organisée en régiments et en bataillons... La manœuvre de Juda fut d'un vrai capitaine et est encore admirée aujourd'hui des hommes de guerre... » (Renan, *Histoire du peuple d'Israël.*)

même dans la plaine l'auraient rendue respectable. Il y avait deux collines, extrêmement élevées, entourées d'un mur artistement construit, dessinant des courbes et des rentrants qui mettaient les flancs de l'assaillant à découvert de tous côtés. » Et quels hommes derrière ces murailles ! Ecoutez Dion Cassius : « Ils faisaient des sorties de jour ou de nuit, incendiaient les machines, tuaient quantité de soldats, creusaient la terre de manière à miner le parapet d'attaques, enlevaient les béliers avec des cordes ou les arrachaient avec des harpons [1]. »

« Les travaux des Romains furent immenses et la résistance des Juifs égale ou supérieure à tout ce que l'héroïsme a jamais accompli ailleurs. » C'est ainsi que s'exprime Duruy, dans sa grande Histoire romaine.

L'archéologue de Saulcy, ancien professeur à l'Ecole d'application de Metz, qui a étudié sur place le siège de Jérusalem, termine son ouvrage, que je regrette de ne pouvoir citer plus longuement ce soir, par cette conclusion éloquente : « Je le déclare du fond de ma conscience, jamais nationalité n'a péri d'une manière plus grande et plus digne que la nationalité juive. »

Mais ce n'est pas le seul siège de Jérusalem qui mérite notre admiration. De petites bourgades opposaient encore une résistance opiniâtre aux Romains et tenaient en échec les maîtres du monde. Le chevalier Folard met au-dessus même de la défense de Jérusalem la défense de Massada : « La force et la situation de la place, dit-il, le courage et la vigoureuse défense des assiégés, la valeur et l'habileté du général romain Flavius Sylva, tout cela joint ensemble produisit des travaux immenses qui ont peu d'exemples parmi les anciens. C'est le chef-d'œuvre de l'intelligence et de la patience romaines ; il ne l'est guère moins de l'habileté et du courage des Juifs. Ce sont des désespérés, mais ces désespérés mettent en pratique toutes les finesses de l'esprit et de l'art pour vendre chèrement leur vie. Si l'on peut dire qu'il y a des désespoirs sages et prudents, c'est lorsqu'on aime mieux périr que de tomber dans un honteux esclavage. »

[1] Th. Reinach, *Textes d'auteurs grecs et latins relatifs au Judaïsme.*

Quand on lit les écrivains de l'antiquité, on voit qu'ils ont parlé, en général, des Juifs en termes peu favorables. Il faut en chercher la cause dans cette résistance qui a failli changer la face du monde. Les Romains n'ont jamais pardonné. Tacite a laissé échapper le secret : « *Iras augebat quod non cedebant.* »

Mais c'est là même ce qu'il faut admirer et ce qu'admire Silvestre de Sacy : « Avoir sous les yeux l'exemple du monde entier qui cède et ne pas céder, voilà le comble de l'héroïsme national. »

Mme de Staël, dans *Corinne*, rappelle cette anecdote que jamais Juif depuis dix-huit siècles n'a voulu passer sous l'Arc de Triomphe de Titus, et elle ajoute : « Je voudrais pour l'honneur des Juifs que cette anecdote fût vraie. »

Ne pas céder, c'est, en effet, là un des traits distinctifs du caractère juif. Le Juif a de la ténacité, il a de l'endurance. Mais n'est-ce pas cela surtout qui fait le bon soldat ? Le bon soldat n'est pas celui seulement qui a son heure de vaillance ou de témérité un jour de bataille. C'est encore celui qui supporte sans faiblir les épreuves journalières d'un long siège, les alarmes incessantes, les fatigues répétées. Et plus que personne, c'est dans la guerre des sièges que les Juifs se sont distingués. A cet égard, ils ont fourni des pages glorieuses aux annales militaires.

Quand Bélisaire vint assiéger Naples, ce sont les Juifs qui décidèrent la résistance : l'ennemi n'osa attaquer la partie de la forteresse où ils étaient ; l'historien Procope a rendu hommage à leur héroïsme. — Lorsque le roi Henri de Transtamare s'empara de Burgos, seul le quartier juif opposa une vigoureuse résistance. — En 1716, lors du fameux siège de Corfou par les Turcs, les Juifs se battirent si vaillamment que le célèbre général Schullembourg publia deux décrets honorifiques où il exaltait leur bravoure. De son côté, l'aide de camp de Schullembourg, le colonel Démétrios Stratégos, écrivait à la république de Venise que les Juifs avaient rendu le plus de services parmi tous les habitants de Corfou. — Les Juifs de Prague conservent dans la synagogue un drapeau qui leur fut donné par l'empereur Ferdinand en souvenir de leur dévouement et de leur vaillance pendant le siège que soutint la ville contre les Suédois lors de la guerre de Trente ans. Le souverain accorda

également d'importants privilèges à tous les Juifs de la Bohême, en souvenir de la bravoure déployée par leurs coreligionnaires de Prague. — Quand Varsovie fut prise par les Russes en 1830, la résistance fut acharnée au faubourg de Praga. Presque tout un régiment de Juifs chargés de la défense y périt. Et le représentant Salverte, à Paris, disait à la Chambre des députés, en rappelant ce dévouement héroïque : « Pas un ne manqua à l'appel de la mort ! Ces hommes étaient dignes d'être Français ! » — Tout le monde connaît le fameux siège de Gênes où Masséna voulait faire manger à ses soldats jusqu'à des tiges de bottes. Combien savent qu'au siège de Tolède les Juifs mangèrent les parchemins des rouleaux de la Loi [1] !

Mais toutes ces vertus militaires ont leur source dans une autre vertu : la fidélité au drapeau. Les Juifs ne sont pas seulement des soldats vaillants, ce sont encore des soldats fidèles. Mirabeau n'a-t-il pas dit qu'ils ne connaissent pas la trahison ? Je fais appel à l'histoire. Le roi Antiochus le Grand avait une telle confiance dans les Juifs qu'au moment où la Phrygie et la Lydie se trouvaient en péril, il y fit passer 2,000 familles juives pour garder les citadelles, sachant que leur fidélité était à toute épreuve [2].

Le Wisigoths d'Espagne, menacés par les Francs et les Burgondes, confiaient les passages des Pyrénées à des Juifs. — L'empereur Othon, battu en Italie par les Sarrasins, trahi par les Bénéventins, a vu ses soldats jeter les armes et fuir de tous côtés ; ses amis mêmes l'ont abandonné à l'approche de l'ennemi. Et le puissant empereur, qui avait passé les Alpes avec une armée formidable, n'a plus à ses côtés qu'un seul homme : le Juif Kalonymos.

« Sauve-toi, mon fils, dit l'empereur à l'Israélite, et cherche,

[1] A signaler encore le siège de Buda, où les Juifs se défendirent si vaillamment contre les troupes allemandes. L'empereur, qu'on voulait exciter contre les Juifs à cette occasion, répondit : « On doit les estimer de s'être battus avec dévouement pour leur prince, et je ne doute pas que les Juifs qui vivent parmi nous, eux aussi, lorsqu'on les en requerrait, ne combattissent pour nous avec fidélité. » (*Vallée des pleurs*, trad. J. Sec.)

[2] Les Ptolemée, en Egypte, avaient fait entrer nombre de Juifs dans leurs milices de confiance.

comme mes autres compagnons, ton salut dans la fuite ; autrement nous serons pris tous les deux.

— Non, seigneur, répondit l'Israélite avec les paroles de Ruth : où tu vas, j'irai ; ton sort sera aussi le mien.

— Je serai mort avant peu.

— Si le salut est impossible, je mourrai à tes côtés.

— Le salut ! mon cheval est fatigué à mourir.

— J'en trouverai un autre pour toi.

— Les ennemis qui nous entourent ne nous laissent d'autre issue que la mer.

— Nous nous échapperons par la mer. »

L'empereur sourit à ces mots de son compagnon. La mer n'était pas loin, mais où prendre un vaisseau pour la passer ?

« Connais-tu peut-être l'art, dit Othon, de diviser la Méditerranée, comme Moïse divisa un jour la mer Rouge, et la fit traverser à tes ancêtres à pied sec ?

— Je ne sais pas cet art, répondit Kalonymos; mais Dieu, le tout-puissant, qui délivra jadis mes pères de la main de Pharaon, peut aussi nous sauver de la main des sauvages Sarrasins. Cache-toi, seigneur, dans ces broussailles ici et attends mon retour. »

C'est à dessein que je cite ce dialogue qui ne laisse aucun doute sur la religion de Kalonymos. Il appartenait bien à cette race dite la race de Juda, race qui a donné naissance à ce beau proverbe arabe que tout le monde devrait connaître : « Plus fidèle que Samuel. » — Le juif Samuel, chef de tribu, retranché dans son château-fort de l'Hedjaz, refusait de rendre un dépôt d'armes que lui avait confié un hôte. L'ennemi qui le réclamait et qui désespérait de forcer le château eut recours à un autre moyen pour obtenir ce qu'il désirait.

Il s'était emparé d'un enfant de Samuel, que la nourrice avait emmené hors du fort, et il menaçait de le mettre à mort si on ne lui livrait pas les armes. « Fais comme il te plaira, répondit Samuel ; la trahison est un carcan qui ne se rouille pas. » Insensible à tant de grandeur d'âme, le barbare tua l'enfant sous les yeux du père, mais il ne put s'emparer du fort. Y a-t-il beaucoup de traits pareils dans l'histoire ?

Avant de clore ce chapitre de la fidélité des Juifs, laissez-moi rappeler encore les belles paroles du roi Henri de Transtamare. Vous savez qu'il disputa la couronne à son frère, Don Pedro ; ce dernier était soutenu par les Juifs. La ville de Tolède tomba au pouvoir de Henri, qui imposa à la communauté juive une forte amende pour la punir d'être restée fidèle au roi légitime. Mais, après la mort de Don Pedro, Henri, monté sur le trône, appela ces mêmes Juifs dans ses conseils et leur confia des emplois importants : « Il est du devoir d'un roi, dit-il, de récompenser de tels sujets, puisqu'ils sont restés fidèles à leur souverain jusqu'à sa mort, et ne l'ont pas trahi au profit du vainqueur. »

Mais sortons de ces temps passés qui, par leur éloignement même, donnent aux hommes et aux choses de l'époque un caractère tout particulier.

En puisant dans les faits contemporains, je n'aurai plus à raconter de batailles comme celle de Zalacca livrée par Alphonse VI aux Maures d'Espagne, bataille où 40,000 combattants juifs figuraient dans les deux armées, ce qui donna lieu à un incident assez curieux. Les ennemis se trouvèrent en présence le vendredi 28 octobre de l'an 1086 ; mais comme le vendredi était jour de repos pour les Musulmans, le samedi pour les Juifs, le dimanche pour les Catholiques, on convint de différer la bataille de trois jours.

Ces choses-là, je vous l'ai dit, se passaient en l'an 1086. Mais depuis, que de vicissitudes ! Et alors — nous disent même des gens éclairés — se peut-il vraiment que les Juifs chassés d'un pays à l'autre, errant à travers l'Europe, n'aient pas perdu la notion de la patrie ? Campés par-ci, par-là, tolérés comme hôtes passagers plutôt que comme nationaux, ne devaient-ils pas finir par se dire : « *Ubi bene, ibi patria* » — là où l'on est bien, là est la patrie ? »

Il n'est qu'un moyen de répondre : étudier les faits. Et en les étudiant, on verra d'abord qu'on a tort de parler de nos jours *des Juifs*. Il faut parler des Juifs anglais, des Juifs italiens, des Juifs allemands, des Juifs français, qui diffèrent pour le langage et les sentiments autant que les peuples mêmes où ils vivent. Dans l'âme d'un Juif, vous retrouverez l'âme de la nation même dont il fait partie. Autrefois, le Juif achetait par des taxes annuelles son droit de résí-

dence ; aujourd'hui, il conquiert ses droits de cité sur les champs de bataille.

Quand l'Allemagne, remuée par la fibre patriotique, se soulevait tout entière en 1812, les Juifs allemands sentirent eux aussi l'étincelle. Et le chancelier prince de Hardenberg pouvait leur rendre ce témoignage en 1815 : « Les jeunes gens israélites ont été les compagnons d'armes de leurs concitoyens chrétiens et nous avons à citer parmi eux des exemples de véritable héroïsme et du plus louable mépris des dangers de la mort. »

Et, après la guerre de 1870, le député allemand Traeger disait au Reichstag : « On a parlé des Juifs qui avaient combattu avec tant de vaillance dans les rangs prussiens pendant la guerre de délivrance en 1812. Je vous demande, Messieurs, s'il n'y a pas de souvenirs plus récents pour vous. Avons-nous accordé la croix de fer et les distinctions aux combattants de la grande guerre avec cette mention spéciale : Pour les Juifs et pour les Chrétiens, et ne savons-nous pas que sous ce signe sacré, où que nous le trouvions, bat un cœur vaillant, prêt à répandre son sang pour la patrie ?... Les Juifs ont rendu de grands services avec leur épée comme par leurs sacrifices d'argent. »

On pourrait multiplier les témoignages et l'on n'aurait que l'embarras du choix à toute époque. Et j'en pourrais dire autant des autres pays de l'Europe.

En 1832, le ministre de la guerre en Hollande s'exprimait ainsi sur les Juifs des Pays-Bas : « Les Israélites remplissent les devoirs militaires avec autant de fidélité que les autres habitants du royaume ; ils prennent avec empressement du service comme volontaires. La jeunesse juive fait preuve d'un zèle égal à celui de ses autres concitoyens et dans la Hollande et dans les colonies. » — Le général baron Chassé, qui défendait Anvers en 1830 et qui avait nombre de Juifs sous ses ordres, écrivait cette belle lettre : « Deux années durant, j'en ai eu un grand nombre sous mes ordres dans la citadelle d'Anvers. Pendant tout ce temps, ils ont donné les meilleures preuves de courage, de fidélité, de discipline et d'endurance. Comme homme d'honneur, je puis ajouter avec conviction que si ma carrière n'approchait de son terme et que j'eusse encore

à faire campagne, je m'estimerais heureux de commander quelques milliers de ces braves gens. »

Voici un autre témoignage rendu aux Israélites de Hollande, et par un Français, l'amiral Cassard : « Lorsqu'en 1712 l'amiral français Cassard attaqua Surinam, une défense énergique lui fut opposée. Les Juifs surtout, qui étaient en grand nombre, se signalèrent par leur courage et leur attitude martiale ; ils étaient commandés par un des leurs, Isaac Pinto. La lutte fut héroïque de la part de ces derniers et l'amiral Cassard ne passa pas ce détail sous silence[1]. » C'est en vers qu'ont été chantées les souffrances de la garnison juive au siège de Récife, un des épisodes les plus intéressants de la guerre soutenue par les Hollandais, au Brésil, contre les Portugais (1655). Nous savons que le rabbin Aboab y encourageait par ses paroles enflammées les volontaires juifs, qui exposaient bravement leur vie pour sauver la colonie.

En Angleterre, un militaire dont on ne récusera pas la compétence, Wellington, disait qu'il avait connu personnellement un grand nombre d'officiers juifs des plus distingués. Le nombre des officiers juifs en Angleterre est double de ce qu'il devrait être par rapport à la population, parfois triple[2], ce qui prouve hautement, je suppose, en faveur des services rendus. — Il est bien un certain nombre de soldats que les Anglais ne voient que sous les couleurs les plus noires : ce sont les nègres juifs des colonies, car il y en a, et plusieurs servent avec beaucoup de distinction. Il semble même qu'on y ait un goût particulier pour la carrière militaire, car on s'adonne de père en fils au métier des armes. Dans une statistique de 1859, je trouve le nom du major Moses Benjamin, qui comptait alors trente-deux années de service au 12e régiment d'infanterie de Bombay ; plusieurs de ses frères y étaient en même temps, et le père avait déjà servi au même régiment[3]. Un dernier détail sur les

[1] A. Cahen, *Histoire des Juifs aux colonies*, *Revue des Études juives*.

[2] 20 0/0 au lieu de 11 0/0 dans l'armée régulière ; 35 0/0 dans les corps de volontaires.

[3] L'aimable secrétaire de l'Alliance israélite, M. Bigart, me communique un rapport intéressant d'une Société de bienfaisance : *Report of the Bene Israel Benevolent Society*, Bombay, 1896. On y trouve nombre d'officiers et de soldat-

soldats d'outre-Manche. En lisant les statistiques, je n'ai pu m'empêcher de songer combien l'on jugeait mal les Israélites. Que de fois n'a-t-on pas répété que le Juif ne saurait être soldat ou laboureur ! Eh bien ! voici le colonel Goldsmid, qui, après être arrivé à l'un des hauts grades de l'armée anglaise, consacre aujourd'hui ses loisirs à l'agriculture. Je pourrais montrer par bien d'autres exemples que le Juif a droit de revendiquer comme sienne aussi la fière devise d'autrefois : *Ense et aratro!*

Je passe à l'Italie. Mais il n'y avait pas encore d'Italie quand le ministre Cavour envoyait un petit corps de Piémontais prendre part à la guerre de Crimée. Sur la colonne commémorative élevée là-bas vous trouvez, à la place d'honneur, un nom juif : le lieutenant Rovighi. — Ce nom de Rovighi a été porté avec honneur par différents officiers de grand mérite. On en trouve avec Garibaldi dans l'expédition des Mille ; on en trouve dans l'armée de Victor-Emmanuel, car les Juifs ne furent pas les derniers à prendre part au grand mouvement de l'unité italienne. On ne compte pas moins de 260 volontaires accourus pour combattre sous nos drapeaux à Magenta et à Solférino [1]. C'est dans cette dernière bataille que le lieutenant Jacob Segré eut la poitrine criblée de blessures. — On vient de célébrer, cette semaine, un service religieux dans la synagogue de Verceil, a la mémoire de son neveu, le capitaine Henri Segré, tombé glorieusement en Abyssinie. Ce vaillant officier avait pris, pendant la bataille, le commandement du régiment dont le colonel avait été mis hors de combat. Il resta intrépidement au feu avec ses soldats jusqu'au soir, jusqu'à ce qu'il fut abattu par une balle.

Je regrette de ne pouvoir m'arrêter, autant que je le voudrais, aux autres nations de l'Europe. Ici le grand patriote Kossuth voit se ranger autour de lui des milliers d'Israélites qui viennent soutenir

juifs de toute arme et de tout régiment. C'est un petit annuaire militaire, à certains égards, pour l'Hindoustan.

[1] Dans cette campagne de 1859 se distingua Ottolenghi, aujourd'hui général, officier de l'ordre de Saint-Maurice et Lazare, commandeur de la couronne d'Italie. Dans la campagne de 1866, il obtint la plus haute récompense accordée pour faits de guerre : la médaille de Savoie.

la lutte pour la défense de la Hongrie ; il considère dès lors comme un devoir de travailler à l'émancipation de ceux qui l'ont servi avec tant de dévouement sur les champs de bataille. Là, c'est le prince Charles de Roumanie qui confère devant Plewna de nombreuses distinctions aux Juifs signalés par leur intrépidité. Le grade d'officier est même obtenu par Brociner, ce vaillant sous-officier qui escalade le premier les murailles du fort de Grivitza et qui est blessé deux fois au moment d'y planter le drapeau roumain. Devant cette même forteresse de Plewna, le général Skobeleff rend hommage à la bravoure des Israélites russes. Les Israélites russes ! C'est pourtant à l'un de ces Juifs si dédaignés que le prince Gortchakoff serrait la main sur le champ de bataille en Crimée parce qu'il s'était offert avant tous les autres pour porter des dépêches urgentes sous le feu de l'ennemi et qu'il avait rempli sa mission avec bonheur et courage. Donnons un souvenir à ce brave : il s'appelle Chaïm Zaïtchikoff. Ceux qui liront les états de service de ce modeste héros souhaiteront, dans l'intérêt de l'alliance franco-russe, qu'il y ait dans l'armée du Tzar beaucoup de Chaïm Zaïtchikoff.

J'ai parlé plus haut de la part des Juifs au siège de Varsovie. On comprit trop tard en Pologne tout le parti qu'on pouvait tirer de ces parias tout prêts à verser leur sang pour la patrie. On se souvint trop tard que la Pologne de Casimir le Grand et de Jagellon avait accueilli avec empressement les Juifs persécutés ailleurs et qu'elle leur devait une partie de sa prospérité. Le comte Ostrowski, le major Beniowski, Jean Czynski et d'autres catholiques, en rêvant le relèvement de la Pologne, songèrent à ces concitoyens méconnus, qu'avait jadis électrisés l'appel de leur coreligionnaire Berko. Juifs et Français rendons un double hommage à Berko : il combattit glorieusement à côté du grand patriote Kosciusko, il gagna l'épaulette de colonel sur le champ de bataille, puis, comme tant d'autres Polonais, il vint mettre son épée au service de la France. En combattant contre les Autrichiens, il mourut à la tête d'un régiment que lui avait confié Napoléon Ier.

Saluons encore, en passant, les vaillants républicains d'Amérique, et n'oublions pas la distribution solennelle des médailles faite à la suite de la guerre de Sécession. Les Juifs ont eu leur belle part.

Deux noms seulement : Léopold Karpelès, porte-drapeau du 57e d'infanterie du Massachussets, se distingua à la bataille de North-Anna par son héroïque défense du drapeau, sous le feu épouvantable de l'ennemi. Quoique grièvement blessé, il tint l'étendard en l'air jusqu'à ce que la faiblesse causée par la perte du sang l'obligea à le donner à un camarade. — Benjamin Lévy s'enrôle à seize ans comme tambour parmi les engagés volontaires de New-York et est félicité par les généraux Mansfied et Wood pour avoir sauvé par son adresse et son sang-froid un steamer, porteur d'importantes dépêches, sur le point d'être pris par l'ennemi.

Détail fort intéressant et qui montre bien le patriotisme des Juifs américains : Savez-vous combien l'on comptait de fils d'Israël sous les drapeaux? Près de 7,000 ! Dans ce nombre plus de 600 officiers dont 18 colonels et 9 généraux !

C'est faire tort à ces vaillants citoyens que de parler seulement de la guerre de Sécession. Je devrais remonter à l'origine, évoquer le souvenir de la guerre de l'Indépendance, rappeler que le sang juif a coulé à Savannah, à Charlestown, à Camden. Je ne puis que citer rapidement les noms de Joseph Bloomfield [1], Salomon Bush [2], Lewis Bush [3], Benjamin Noves [4], Isaac Francks ; ce dernier était l'aide de camp de Washington ; il obtint le grade de colonel. Après la guerre il fut chargé de différents emplois civils, parfois des plus importants.

J'en passe — et des meilleurs — et j'arrive à la France.

C'est là que les Juifs ont été proclamés citoyens. Ils ont bien prouvé depuis 1789 qu'ils en étaient dignes ; ils avaient prouvé auparavant qu'ils en seraient dignes. Que de services n'ont pas rendus à nos colonies les armateurs juifs de Bordeaux ! Dans la guerre de Sept ans, sous Louis XV, alors que l'Angleterre infestait les mers, que tout navire sortant de nos ports courait risque d'être

[1] Capitaine au régiment de Jersey, 1776, brigadier général en 1812.

[2] Officier de la milice de Pensylvanie ; fut l'objet des rapports les plus élogieux.

[3] Major : mortellement blessé à la bataille de Brandywine, 1777.

[4] A servi dans l'état-major de Lafayette et de Washington : s'est distingué à Savannah et à Camden.

pris et détruit, les Gradis firent preuve d'un dévouement dont les Archives de la marine ont gardé le souvenir.

Les ministres d'alors, Machault, Rouillé, Choiseul, tenaient dans la plus haute estime cet Abraham Gradis qui affrétait dix navires, ravitaillait le Canada, l'île Royale, et rapatriait à ses frais les officiers français faits prisonniers. Oui, ils méritaient bien de devenir citoyens ces Juifs auxquels le Roi de France rendait hommage dans les lettres patentes de 1776. En confirmant les privilèges des Juifs portugais, il disait qu'ils avaient contribué à « la prospérité du royaume » et les reconnaissait comme « bons, utiles et fidèles sujets. »

Parlerai-je des volontaires juifs sous la Révolution ?

Plusieurs Israélites figurent parmi les premiers qui répondirent à l'appel de la patrie. Je n'en nommerai qu'un : A Metz, lorsqu'en 1792, après différents revers des armées françaises, on invita tous les hommes à se réunir pour concourir à la défense de la place, on vit accourir un vieillard vénérable dont les traits et le costume indiquaient qu'il appartenait à la religion juive : c'était le Grand-Rabbin Oury Cahen, qui venait donner à ses coreligionnaires un noble exemple de patriotisme. Cette démarche causa une impression profonde sur tous les habitants et sur les autorités.

J'emprunte ce fait à une monographie des plus intéressantes de notre savant collègue M. Abraham Cahen.

Et les guerres du premier Empire ?

En 1810, le Consistoire Central adressait au ministre de l'Intérieur un exposé sur la situation des Israélites. Et dans ce rapport incomplet — bien des Consistoires n'avaient pu réunir à temps tous les documents — on relève déjà le nombre de 797 Juifs ayant embrassé l'état militaire.

Voulez-vous connaître la carrière de l'un deux ?

Un excellent coreligionnaire de la Chapelle a bien voulu me conduire l'autre jour dans son appartement et il m'a fait voir accrochés au mur, sous verre, dans un modeste encadrement, deux papiers jaunis qu'il ne changerait pas contre les toiles du Louvre. Ce sont les états de service de son père David Lehmann de Rosheim (Bas-Rhin) :

Campagnes de l'An XII et de l'An XIII
Campagne dans la grande armée en Autriche 1806 et 1807
Campagnes d'Espagne et de Portugal, de 1808 à 1812
Campagne dans la grande armée en Allemagne, 1813
Campagne de France, 1814
Blessé d'un coup de feu au bas-ventre le 19 mai 1809 en Galice
Blessé d'un autre coup de feu au ventre le 18 octobre 1809.

Entré au corps comme conscrit, David Lehmann était en 1813 lieutenant au 69e de ligne — et peu après chevalier de la Légion d'honneur ! — Et David Lehmann n'est pas une exception [1] !

Combien en ai-je connu encore en Alsace et en Lorraine de ces vieux médaillés de Sainte-Hélène, qui, les jours de fête, dans la cour de la Synagogue, racontaient à la jeunesse émerveillée les souvenirs d'Austerlitz et de Wagram ! Beer, Ruff, Nordmann, Hertzog Kahn étaient bien ces vieux de la vieille dont parle Th. Gautier, et je suis fier de penser que c'est pour des Juifs aussi que le poète a écrit :

Respectez leur tête chenue,
Sur leur front, par vingt cieux bronzé
La cicatrice continue
Le sillon que l'âge a creusé !

Si leurs mains tremblent, c'est sans doute
Du froid de la Bérézina.
Et s'ils boîtent, c'est que la route
Est longue du Caire à Wilna.

Un dernier souvenir : 52 Juifs sont tombés à Waterloo !

Et ce n'était là que la première génération des Juifs émancipés, génération insuffisamment préparée à l'exercice de ses droits,

[1] Sur des listes dressées par la communauté de Paris seulement en 1809 et en 1812, on trouve les noms suivants : Dalmbert, sous-lieutenant au 23e régiment de chasseurs à cheval ; sorti de l'École polytechnique ; David Eliezer Vidal, capitaine adjoint à l'état-major de la grande armée, chevalier ; Samuel Dorville, capitaine dans le 5e régiment de chasseurs ; Moïse Henri Seligmann, lieutenant des carabiniers dans la légion hanovrienne ; Alexandre Hymann, sous-lieutenant dans le 81e régiment de ligne, engagé volontairement ; Alphonse Cerf-Beer, lieutenant au 4e d'artillerie ; Max Cerf-Beer, sous-lieutenant d'infanterie, 19 ans. — On trouve, d'ailleurs, plusieurs jeunes gens de 19, 18 et même 16 ans, gradés. (Léon Kahn, *Histoire des Ecoles.*) — Au Grand-Sanhédrin de 1806, figuraient deux anciens militaires.

quelque peu dépaysée dans la société qui s'ouvrait à eux. Laissez grandir la jeunesse, laissez les fils et les petits-fils arriver à l'âge d'homme ! Et voyez-les en Afrique et à Sébastopol !

Sébastopol ! ah que de souvenirs ! — Qui donc disait un jour que si la France a émancipé les Juifs, ceux-ci ont payé la dette ? La dette ! Elle a été payée rien que par les quatre Cahen de Toul, tous les quatre de la même famille :

Le caporal Cahen percé d'une balle en pleine poitrine au moment de planter l'échelle contre les fortifications de Malakoff ;

Alexandre Cahen, lieutenant de grenadiers, qui a la jambe brisée en s'élançant à la tête de sa compagnie à l'endroit le plus périlleux et qui meurt au moment où il allait recevoir la croix ;

Théophile Cahen, lieutenant de voltigeurs, frappé de deux balles dans les bras [1] ;

Le fourrier Gustave Cahen, blessé et reprenant son service aussitôt avec le grade d'adjudant.

Et Greilshamer, ancien élève de l'Ecole de travail de Mulhouse, cinq fois blessé et quittant cinq fois l'ambulance pour revenir à son poste ! — Et Blum, la gorge trouée par une affreuse blessure, porté pour mort, qui échappe contre toute attente, garde la balle qu'on ne peut extraire et recommencera à Magenta ! — Le capitaine Mayer blessé, porteur d'un congé en règle, attend l'assaut de Malakoff avant de partir, et ne reviendra plus. Son frère, le sous-officier blessé, décoré et promu sous-lieutenant, veut lui annoncer cette bonne nouvelle et le trouve mourant. Mais voici encore Hinstin, narguant la pluie des balles dans les tranchées, décoré avec cette mention du *Moniteur* : « S'est fait constamment remarquer » ; Abraham, qui s'offre, des premiers, comme volontaire à l'assaut du Grand Redan, cité à l'ordre du jour; Sée, qui, voyant tomber colonel et commandant, prend lui, capitaine, la tête du régiment et monte à l'assaut. Si je rappelle qu'il a pris depuis sa retraite comme général de division et qu'il est grand officier de la Légion d'honneur, c'est moins pour vanter ses services sur les autres champs de bataille, que pour le distinguer d'un autre Sée tué à Sébastopol,

[1] Tué en 1871 sous Paris.

d'un autre Sée blessé à Magenta, d'une demi-douzaine de Sée, officiers de tous grades.

Les deux que j'ai nommés à Sébastopol servaient dans ce 1er régiment de zouaves dont Mac-Mahon admirait la fougue à l'assaut et dont il disait : « Ces diables grimpaient avec les genoux, les pieds et les ongles. »

C'est encore un Israélite que nommait le général Martimprey quand, ralliant les débris du 61e de ligne, il s'écriait : « Allons, mon brave Jacob! Encore une fois à l'assaut avec ces braves gens! En avant! » Le lieutenant Jacob s'élance sur la position ennemie qui est prise et reprise dix fois. Jacob est frappé de deux balles, dont l'une lui broie le tibia, l'autre lui brise la rotule ; il faut l'amputer. — L'empereur Napoléon III se fit présenter plus tard aux Tuileries cet invalide de 25 ans, et accorda un emploi civil au jeune officier, que ses béquilles forçaient de renoncer à la carrière militaire qu'il aimait et où il était entré à peine âgé de 16 ans.

Et les médecins juifs? Ils rivalisent de zèle avec les autres. Michel Lévy est nommé commandeur pour son dévouement en Crimée et à Constantinople, où il installe les hôpitaux, et à Varna, où il lutte contre cet ennemi terrible, le choléra [1]. — Lambert de Metz est signalé par Pélissier. — Rueff est décoré à 32 ans pour avoir soigné les blessés sous le feu épouvantable du bastion central! — Ah! l'on parle de la France aux Français! Qui donc osera en exclure un seul des braves que je viens de nommer?

Et que de souvenirs touchants à côté des actions d'éclat! — Cahen a été tué ; officiers et soldats juifs se réunissent, disent les dernières prières, jettent la dernière pelletée de terre. Et je ne sais rien de plus émouvant que ce *Kaddisch* suprême récité par un officier avec accompagnement du canon de Malakoff! — Oh! les braves gens!

[1] Membre de l'Académie de médecine, inspecteur général, Michel Lévy eut entre les mains la direction des services médicaux de l'armée française. — Il avait pris part autrefois à l'expédition de Morée, où l'on trouve plusieurs Juifs. Michel Lévy mourut grand-officier de la Légion d'honneur. C'est, dit-on, le premier médecin militaire qui ait obtenu cette distinction. J'ajoute que l'armée française a compté un grand nombre de médecins juifs fort distingués, Strauss, Oulmont, Wittlich, Widal, Worms, Lippmann, etc.

Ecoutez encore cette lettre au Consistoire de Paris :

« Sous les murs de Sébastopol, le 9 avril 1855.

» Monsieur le Président du Consistoire,

» C'est à 1,000 lieues de notre belle France, sous les murs de Sébastopol, que je reçois un imprimé de votre appel à la charité. Veuillez, Monsieur, accepter mon humble souscription de 15 francs par an. Cette somme sera payée en mon absence par ma femme, Mme Cerf, rue Charlemagne, 21.

» Aron Cerf, de Metz,

» Lieutenant de voltigeurs, au 33e de ligne. »

Un mois après, Cerf aurait pu signer sa lettre du titre de capitaine ! Et combien j'en passe [1], et combien j'en ignore, et combien seront à jamais oubliés ! Au 1er janvier 1897, n'a-t-on pas décoré le caporal Dennery pour faits de guerre remontant à Sébastopol !

Mesdames et Messieurs, je ne vais pas faire le même travail pour la guerre du Mexique, la guerre d'Italie, la guerre de 1870. Mais je demanderai à ceux qui accusent parfois les Israélites français d'avoir l'âme allemande s'ils ont jamais jeté les regards sur les tombes du cimetière juif de Sedan ; s'ils ont lu les tableaux statistiques du Dr Grellois, médecin en chef des ambulances de Metz [2], où figurent cinquante-et-un Juifs blessés, depuis le grade de colonel jusqu'à celui de simple soldat (Et je ne parle pas de morts !) ; si c'est d'un compatriote de Moltke ou de Bismarck qu'a parlé le Grand-Rabbin Zadoc Kahn, le jour où il a rendu un éloquent hommage à

[1] A noter encore : Abraham Lévy, officier de la Légion d'honneur, lieutenant-colonel des tirailleurs algériens ; Lazare Weill, Léon Jacob, Moïse Bernard, Arnold, portés pour la décoration. Parmi les médailles militaires, à relever celles qui furent accordées au caporal Lévy, à Silbermann, Schveitzer, Michel Léon, Frédéric Bloch, Caen Emmanuel, tous signalés pour leur intrépidité.

[2] Je rappellerai encore le dévouement des aumôniers israélites au siège de Metz. L'un d'eux, le rabbin Lazard, décoré de la Légion d'honneur, fit plus tard preuve d'un très grand courage sous la Commune. Il se rendit à la prison de Mazas pour porter des consolations à l'archevêque de Paris, Mgr Darboy, et courut de sérieux dangers dans cette occasion. (Le Rabbin Lazard est le père de l'archiviste Lucien Lazard.)

la mémoire de Franchetti, Franchetti que Paris tout entier, Paris en deuil a conduit à sa dernière demeure !

Je leur demanderai encore s'ils connaissent beaucoup de biographies comme celle de Halphen, décoré à 26 ans sur le champ de bataille de Bapaume, nommé à 42 ans, membre de l'Académie des sciences, et menant de front ses travaux de mathématicien et ses devoirs de chef d'escadron [1] !

Partout, oui partout vous trouverez des noms juifs cités avec honneur : à Reischoffen, à Spickeren, dans les Vosges, sur les bords de la Loire, à Strasbourg, à Belfort... Il y a quelques années on montrait à Paris le panorama du siège de Belfort. Il n'y était pas oublié ce brave alsacien qui fit un beau coup de filet une nuit que les Prussiens tentaient une furieuse attaque sur les forts des Hautes et des Basses-Perches. Il ramena une centaine de prisonniers [2].

En ce moment même les journaux annoncent la publication d'un nouvel ouvrage sur la dernière guerre, *Le livre d'or de 1870* [3]. Entre autres israélites j'y relève le nom de Seligmann-Lui. Lors de la capitulation de Sedan, le chef d'escadron du Ier cuirassiers, d'Arlincourt, proposa à quelques officiers de tenter une trouée du côté de Mézières. Seligmann-Lui, sous-intendant militaire, fut de cette poignée de braves qui risquèrent une héroïque folie. Tous furent tués ou pris. « Leur petit noyau disparut dans le tourbillon des cavaliers ennemis. »

Ah! il m'en coûte de ne pouvoir rendre un plus ample hommage

[1] Le capitaine Halphen amena de Sedan au corps d'armée de Faidherbe deux batteries d'artillerie. Halphen était cousin du Dr Worms, membre du Consistoire central. Le père du Dr Worms était un vieux soldat de Napoléon Ier, un soldat doublé d'un savant. Un beau-frère du Dr Worms, engagé volontaire en 1870, fut tué dans l'armée de l'Est. Un oncle, médecin militaire, commandeur de la Légion d'honneur, se signala par son dévouement en Afrique, dans la fameuse retraite de Constantine. M. Jules Worms lui-même, ancien médecin militaire, officier de la Légion d'honneur, a fait ses preuves au siège de Paris, particulièrement à Champigny. Que de familles juives françaises pourrait-on citer où les traditions patriotiques sont vivaces et se transmettent comme un pieux héritage! — Ne pas confondre le capitaine Halphen dont il est question ici avec un autre capitaine Halphen, excellent patriote également, ancien rapporteur au Conseil de guerre, officier de la Légion d'honneur.

[2] Wahl, sous-lieutenant au 43e de ligne.

[3] Gaston Armelin. Flammarion, éditeur.

ce soir à tant de vaillants officiers et d'héroïques soldats, aux Brisac, aux Boris, aux Lambert, aux Lévi-Alvarès, aux Samuel, aux Rosenwald, aux Lippmann, aux Wolf, aux Brandon, aux Aron, aux Salvador... Une aimable coreligionnaire m'a fait voir un superbe certificat délivré à son beau-frère, officier d'ordonnance en 1870 du général de division Carré de Bressolles, commandant le 24e corps d'armée ! Cet officier, chargé de plusieurs missions périlleuses, décoré à 28 ans et mort peu après des fatigues de la guerre, n'est autre que l'Alsacien Jean Dreyfuss.

Nous pouvons le dire bien haut : tous ont fait noblement leur devoir, et j'aurais pu me contenter de citer seulement ces petits volontaires juifs qui ont renouvelé les exploits des Bara et des Viala :

Leser, 18 ans, tombé comme un brave à Buzenval ;

Jacques Bloch, 16 ans, qui eut les pieds gelés à l'armée de Bourbaki [1] ;

Robert Bloch, 16 ans, mort des fatigues de la guerre ;

Richard Bloch, son frère, élève du lycée Saint-Louis, laissant ses livres pour prendre un fusil, et revenant terminer ses études... Je laisse parler le général Saget, qui présidait en 1872 la distribution des prix de Saint-Louis : « J'ai l'espoir d'avoir été compris de vous. Comment pourrait-il en être autrement, lorsqu'il s'en trouve parmi vous qui ont déjà d'une manière éclatante fait preuve d'abnégation, de dévouement, de patriotisme ! L'un d'entre vous ,le jeune Bloch, a pris part aux fatigues, aux dangers, aux rudes et glorieux combats de l'armée de la Loire, de façon à mériter de porter sur la poitrine l'insigne de l'honneur, la médaille militaire, qui ne se donne qu'aux soldats les plus vieux et les plus braves ! Le nom de votre jeune camarade vivra longtemps dans les souvenirs du lycée Saint-Louis. Il vous laisse un titre de noblesse !... »

Richard Bloch n'est pas le seul qui ait interrompu ses études pour courir défendre le sol de la patrie.

[1] Pendant que le fils se battait à l'armée des Vosges, le père, garde national à Colmar, se joignait à quelques courageux citoyens qui tentaient de disputer le passage de la rivière de l'Ill à une brigade prussienne qui arrivait avec du canon. A la tête de ces patriotes marchait notre éminent compatriote le sculpteur Bartholdi. Le père de Robert et Richard Bloch suivit ses deux fils à l'armée de la Loire.

Georges Lévy, élève du lycée de Nancy, s'engage au 3e chasseurs d'Afrique.

Théodore Wolf, élève au même lycée prend part au siège de Toul ; fait prisonnier, conduit en Allemagne, il s'échappe de Minden et revient sous les drapeaux.

L'étudiant Handvogel, un des plus brillants élèves de notre faculté de médecine — 19 ans —, est tué à Metz.

Je lis encore dans une lettre de feu Isidor, Grand Rabbin de France, datée de 1870 : « Vous êtes autorisé par le Consistoire central à quitter le Séminaire israélite pour prendre du service comme volontaire, ainsi que vous le désirez; vous reviendrez à vos études quand les circonstances le permettront. » Cette lettre est adressée à l'élève Raphaël Lévy, aujourd'hui Rabbin à Paris.

Mais j'oublie le plus jeune peut-être de tous les combattants français de 1870 :

Ce petit franc-tireur de Garibaldi, qui, entré plus tard dans l'armée régulière, a besoin d'une autorisation ministérielle spéciale pour faire inscrire dans ses états de service sa campagne de 1870, faite à un âge non prévu par les règlements ! Je parle de notre coreligionnaire, Raine, aujourd'hui capitaine d'infanterie et dont le nom figure avec honneur dans le livre *les Petits Patriotes*, publié par la maison Colin.

J'ai rappelé plus haut les états de service d'un vétéran de Napoléon Ier. Permettez-moi de leur opposer ceux de notre petit héros de 15 ans :

Incorporé, à compter du 15 septembre 1870, comme engagé volontaire à la 1re compagnie des francs-tireurs de la Côte-d'Or ;

A assisté aux affaires de Essertenne contre le XIVe corps allemand, général Werder ;

Talmay, 26 et 27 septembre 1870 ;

Dijon, le 30 octobre 1870 ;

Dijon, 21, 22, 23 janvier 1871 et à tous les combats de la 4e brigade, et s'y est bravement conduit.

Un dernier souvenir à propos de ces volontaires de 1870. Il est trop joli pour ne pas être rappelé : Edouard Philippe se présente sous les drapeaux ; il est refusé à cause de sa petite taille ; il se fait

admettre dans une troupe de francs-tireurs; il se bat durant trois jours sous un feu des plus meurtriers; il sauve un drapeau quand les Prussiens entrent dans Epinal; sa conduite héroïque en d'autres occasions attire sur lui l'attention du général Cambriels : à la fin de la guerre il était capitaine. — Ah ! quelle âme française battait chez tous ces vaillants !

Et je ne parle que de ceux qui se sont signalés par leur vaillance sous les drapeaux. Je pourrais ajouter un beau chapitre si je rappelais les fonctionnaires qui ont fait preuve de dévouement et de courage, et qui ont risqué leur vie pour la défense du sol national. Ouvrez, je vous prie, le livre si intéressant de M. Steenackers, *Les télégraphes et les postes dans la guerre de 1870*. Voyez le rôle glorieux joué par le patriote Fribourg, alors sous-inspecteur à Nogent-le-Rotrou. Dans un pays occupé par l'ennemi, malgré les patrouilles incessantes, il conserve d'abord nos communications avec le Mans; puis, muni d'un laisser-passer comme professeur de mathématiques, il pénètre dans Chartres, révèle au Gouvernement la véritable marche des armées allemandes; enfin, poussant plus loin sa mission périlleuse, il se rend sur la voie ferrée et coupe toute communication télégraphique pendant trois jours aux envahisseurs entre Chartres et Versailles.

Le gouvernement de la défense nationale envoya une dépêche de félicitations à ce vaillant Français.

Cette guerre de 1870 nous reporte déjà à un quart de siècle en arrière. Et à une époque comme la nôtre il faut de l'actualité, diront d'aucuns? Eh bien! dois-je nommer Madagascar, le Dahomey, le Tonkin ? Le *Journal officiel*, le *Temps*, le *Figaro*, nombre de journaux ont parlé de ce médecin cité à l'ordre du jour et décoré pour avoir réuni quelques hommes valides de son escorte et, le revolver au poing, sauvé tout un convoi de blessés qui allait tomber aux mains des Annamites. C'est le fils d'un des administrateurs les plus dévoués des Temples consistoriaux, de notre excellent ami Adolphe Dreyfus !

Je lis encore dans un ordre du jour daté d'Hanoï et signé du général Jamont :

« Le 21 mai, le poste de Nachon, sur la route de Langson à Thatké, défendu par cent dix-sept hommes du 2e bataillon d'Afrique

et du 3e Tonkinois, est attaqué pendant la nuit et, sous les ordres de M. le sous-lieutenant Joseph du 2e bataillon d'Afrique, résiste pendant cinq heures aux attaques d'une bande d'un millier de pirates chinois qu'il repousse au prix de pertes sérieuses; quatre tués et dix-huit blessés dont un officier. »

Mesdames et Messieurs, envoyons un témoignage de sympathie à la mère d'un vaillant officier qu'on enterre, cette semaine, à Nice, à Mme Vormèse, dont le fils, lieutenant d'infanterie de marine, a été tué au Tonkin au mois d'août 1895. Ses restes viennent d'arriver en France, réclamés par une mère désolée.

Voici en quels termes le colonel Chaumont, commandant le 1er territoire militaire, raconte à Mme Vormèse la mort glorieuse de son fils :

« ... Le 21 août, vers deux heures du soir, après le bombardement de l'artillerie des positions occupées par les bandes de pirates, les colonnes d'assaut sont lancées en avant. La première, ayant à la tête le lieutenant Vormèse, s'avance bravement sur le fort ennemi et arrive au pied du parapet. Le lieutenant Vormèse l'escalade, donnant ainsi l'exemple à sa troupe, et se trouve avec les premiers.

» Malheureusement, à ce moment-là, l'ennemi, qui avait réservé son feu, commence à tirer presque à bout portant sur ceux qui se présentent. Votre fils, au moment où il met le revolver à la main, contre un pirate chinois qui l'ajuste, est lui-même atteint d'un coup de feu au côté droit de la poitrine, un peu au-dessous de la clavicule... »

Avant de dire adieu aux colonies, je prie ceux qui suspectent le patriotisme des Juifs algériens de lire le bel ouvrage de M. Féraud, ambassadeur au Maroc, le *Livre d'or des interprètes algériens*. Plusieurs israélites sont cités comme les plus intrépides cavaliers et comme faisant preuve d'une bravoure exceptionnelle. La France peut, à bon droit, reconnaître comme siens les Daninos, les Ayas, les Adrey, les Faradj-Nalrach et tant d'autres qui ont été les plus précieux auxiliaires pour nos chefs d'expédition en Algérie et dont beaucoup sont morts en héros.

Ah ! cette terre d'Afrique, arrosée du sang de tant de Français,

a vu tomber bien des soldats juifs qui ont fait noblement leur devoir ! Vous vous souvenez encore de l'émotion causée par la mort du colonel Flatters et de sa vaillante escorte. C'est là qu'a succombé, à la suite de blessures affreuses le maréchal-des-logis Dennery, dont vous pouvez trouver le nom cité avec honneur dans les rapports des Commissions d'enquête.

Mesdames et Messieurs, je laisse de côté bien des faits intéressants ; je brûle bien des étapes, car j'ai hâte de dire encore un mot des filles d'Israël. Déjà Tacite reconnaissait que les femmes juives avaient montré autant d'opiniâtreté que les hommes au siège de Jérusalem : *Viris feminisque obstinatio par.*

Lorsque le Cosaque Chmielniki vint mettre la Pologne à feu et à sang, nombre de filles d'Israël firent preuve d'héroïsme, et Tacite n'eût pas hésité à les égaler à ces femmes germaines dont il a vanté la bravoure. Plus encore que les Germaines, elles avaient le mépris de la mort. Donnons un souvenir à cette juive qui, tombée entre les mains d'un Cosaque, consent à l'épouser à la condition d'être menée par lui à l'église située au delà du fleuve. Elle se pare de ses plus beaux habits, s'avance, à côté de son amoureux, au son des cymbales et des trompettes... puis, arrivée au milieu du pont, la courageuse jeune fille se précipite dans les flots ! Et cette autre qui, faite prisonnière par un Cosaque, lui dit : « Tu peux me prendre, mais non me tuer ; j'ai des sortilèges qui mettent mon corps à l'abri des balles. » Le Cosaque émerveillé veut s'assurer du prodige : il tire à bout portant... et la Juive tombe frappée à mort, en bénissant Dieu de l'avoir délivrée !

En 1813, la Juive allemande Esther Manuel s'engagea dans le 2e régiment de uhlans, prit part à toute la campagne et reçut du général de Bulow la croix de fer.

Je me ferais scrupule, en parlant des femmes juives, de passer sous silence une héroïne qui tient une fort grande place dans les légendes arabes. On lui prête nombre d'actions d'éclat ; il en est même qui tiennent du merveilleux. J'ai nommé la princesse Kahina, qui, à la tête des Berbères, lutta si longtemps contre l'invasion des Arabes au VIIe siècle et remporta plusieurs victoires. Au retour d'une de ses guerres, elle fut reçue en triomphe : les habi-

tants couvraient de fleurs la route où elle devait passer et un cortège de cent vierges précédées de musiciens l'accompagnait. Kahina succomba dans une dernière expédition où elle se couvrit de gloire. « Son corps, criblé de blessures, fut retrouvé aux alentours de Bagaia et enseveli près d'une citerne qui, depuis ce jour mémorable, fut appelée Bir el Kahina. » Mais pourquoi est-elle si peu connue cette Jeanne d'Arc africaine?

Je ne vous demande pas, Mesdames, de vous illustrer à la guerre et d'égaler la gloire des Jeanne d'Arc et des Jeanne Hachette. Le devoir vous réclame ailleurs. Certain général disait que tout soldat blessé peut revenir sur le champ de bataille à la condition de trouver des soins empressés et intelligents. Il assignait cette tâche patriotique aux femmes qu'il regardait comme les plus précieuses auxiliaires en temps de guerre.

J'en aurais long à dire si je voulais rappeler le dévouement des femmes juives en 1870. J'ai parlé ici-même de l'admirable conduite de Mme Coralie Cahen. Vous savez quel éloge l'auteur de *Paris bienfaisant*, Maxime Du Camp, a fait de cette juive française, décorée de l'ordre de la Légion d'honneur. D'autres ont obtenu des médailles accompagnées des témoignages les plus flatteurs. Il en est qui ont été l'objet d'articles fort élogieux dans *l'Univers* — dans *l'Univers catholique*. C'est la feuille de Veuillot qui a dit que les soins prodigués par M. et Mme Bomsel à des blessés non israélites « sont ceux d'un père et d'une mère ». Dans son histoire médicale du siège de Metz, le Dr Grellois, médecin en chef des ambulances, n'a pas oublié les femmes juives. — M. le Président vient de citer le nom de Mme Furtado-Heine. Parmi les nombreuses couronnes déposées sur la tombe de cette femme de bien, je rappellerai celle qui portait un ruban tricolore et qui était envoyée par les officiers de la villa de Nice.

Mesdames et Messieurs, il me prend un remords. J'ai eu tort de faire un choix de noms en parlant des femmes juives. Il faudrait citer tout le monde, et dans tous les temps. Ce n'est pas là un vain compliment. Est-ce que l'histoire n'est pas là pour l'attester? Et comment les Juifs auraient-ils résisté à dix-huit siècles de persécutions, s'ils n'avaient eu à leurs côtés ces admirables compagnes

d'exil, héroïnes obscures du dévouement et de l'abnégation, qui, en toute occasion, se révélaient les femmes fortes de l'Ecriture! — Ah! qu'on a raison de dire : « Telles femmes, telles nations! » N'a-t-on pas remarqué que les peuples qui ont déployé les fortes vertus militaires y ont toujours été dressés par l'éducation maternelle? L'éducation maternelle, tout est là!

Mme Crémieu-Foa, dont le fils est tombé au Dahomey, disait au plus fort de son désespoir de mère : « En le destinant à l'armée, je savais bien que je le donnais à la France. Dès son enfance, je lui racontais la fin de notre parent Franchetti, mort au champ d'honneur. »

D'autres ont fait comme Mme Crémieu-Foa. D'autres le feront encore. Et votre tâche est assez belle, Mesdames, si vous nourrissez vos fils dans ces belles traditions qui sont l'honneur de la race juive.

Ces traditions, je les retrouve même dans la littérature! — On connaît le beau drame de Catulle Mendès, *les Mères Ennemies!*

Il y a là une scène curieuse : L'étendard de Pologne vient de tomber sur le champ de bataille; le père Dominique, qui le portait, a été frappé à mort. Et cet étendard est un emblème religieux : c'est la croix de Jésus. Eh bien? Savez-vous qui va la relever? C'est le Rabbin!... Oui, c'est le Rabbin qui redresse l'étendard sacré, montrant ainsi à tous avec quelle largeur de vues, quelle hauteur d'idées il comprend le patriotisme :

UN POLONAIS.

Le père Dominique est mort.

UN AUTRE.

Fuyons.

LE RABBIN.

Restez tous!

(*Il se baisse vers la croix.*)

UN JUIF.

Que fais-tu? Toi, un Juif, tu touches à la croix de Jésus?

LE RABBIN, *levant la croix.*

Je redresse l'étendard de Pologne!

Je rapprocherai volontiers du passage que je viens de lire un article de la *Revue des Deux-Mondes*, signé Lenormant [1]. L'auteur de l'article est témoin, à Corfou, d'une fête nationale célébrée par tous les habitants sans distinction de culte ; il admire à cette occasion le patriotisme des Juifs ; « La soirée du 10 octobre en offre un remarquable exemple. Les Juifs célébraient dans la synagogue une cérémonie d'actions de grâces à l'exemple des chrétiens des deux rites et avec le même enthousiasme . . . . . .

Ce n'était pas le moins curieux des spectacles offerts alors par Corfou que la solennité et l'élan d'enthousiasme avec lesquels ils inauguraient dans leur synagogue l'étendard que décore la croix devenue le symbole de leur propre délivrance. » — L'île de Corfou venait de faire retour à la Grèce.

Dans une nouvelle fort intéressante, Tolstoï a raconté le siège de Sébastopol. Il met en scène des soldats russes fumant, causant, riant sous un feu des plus meurtriers; l'un d'eux est un jeune Juif qui, tout à coup se détache du groupe, ramasse une balle qui vient de tomber et, merveilleux de sang-froid, s'amuse, à l'endroit le plus périlleux, à fabriquer une petite médaille qu'il vient offrir comme témoignage d'estime à un vieux Russe à barbe blanche. Ce Juif n'a pas été imaginé à plaisir par un penseur comme Tolstoï. J'ai idée qu'il y a là autre chose que de la fantaisie ; il doit y avoir une profonde vérité d'observation.

Il y a quelque temps, j'avais entre les mains un livre appelé la *Guerre de Demain*, par le *capitaine Danrit*. Cette guerre, c'est la revanche, mais c'est la guerre telle qu'elle résultera de tous les progrès de la science. Il y faut des hommes choisis, des capitaines éprouvés : « Nous en avons trois tout à la hauteur : Cahen, Carvaillo, Pannier. » C'est ainsi que s'exprime l'écrivain dès les premières pages. Comment ces noms juifs viennent-ils ici ? Quel qu'en soit le motif, il n'y a rien là que de fort honorable assurément.

Mesdames et Messieurs, il y a peu de bibliothèques en France — bibliothèques de mairies et d'écoles — où l'on ne trouve deux livres

[1] Janvier 1866.

bien faits pour imprimer dans le cœur de la jeunesse française l'amour de la patrie. Ce ne sont pas des romans ; ils n'en sont pas moins intéressants et il a fallu avoir l'âme bien française pour les composer. Ce sont les *Lectures patriotiques*, de James Darmesteter, et *La France*, de Lévi-Alvarès et Eugène Manuel. Puis-je parler d'Eugène Manuel sans rappeler ses poésies patriotiques ? Quelle sainte émotion n'éprouve-t-on pas à lire les beaux vers adressés à la mémoire d'Henri Régnault, et la *Libération*, et le *Dernier Délai*, et le *Codicille de Maître Moser*, cri suprême d'espérance de cette Alsace arrachée à la mère-patrie ! Je parlerai un jour de cette poésie patriotique où figurent à côté des Manuel, les Moïse Lion [1], les Moyse Alcan [2] et bien d'autres. Vous voyez déjà — par ce que j'en ai dit ce soir — quels sont les sentiments intimes des israélites français, leurs incessantes préoccupations, leurs loisirs préférés.

Je crois superflu, après vous avoir parlé des vertus militaires des Juifs, de vous citer encore des traits de leur courage civil. Que d'actions héroïques ! Que de sauvetages accomplis ! Que de récompenses obtenues dans tous les pays, sans oublier la France ! Et là encore ,

La valeur n'attend pas le nombre des années.

L'officier Blum, dont j'ai rappelé le souvenir à Sébastopol, n'avait pas seize ans quand il se jetait dans les flammes pour arracher à la mort une femme et un enfant. Un élève de seconde du lycée d'Oran obtenait, il y a quelques années, une médaille pour avoir retiré des flots un ouvrier sur le point de se noyer. Voici qui est encore plus

[1] Le *Bulletin universitaire* a publié une lettre de félicitations du ministre de l'instruction publique, Jules Simon, au professeur Moïse Lion, qui, pendant la guerre de 1870, a fait preuve d'un très grand dévouement au moment où les Prussiens occupaient Alençon. Une délibération du conseil municipal de cette ville rappelle également ce fait tout à l'honneur de M. Lion.

[2] On doit entre autres à Moyse Alcan une fort belle cantate sur le siège de Sébastopol. M. Alcan est le beau-père de M. Fribourg que j'ai nommé plus haut. — C'était un Alcan, cet officier remarqué par son intrépidité à Beaune-la-Rolande et à Villersexel. Sur le point d'être fait prisonnier à Héricourt il s'échappe grâce à un prêtre qui lui passe sa propre soutane et il revient mettre son épée au service du pays. — Voir à l'appendice note M — le nom de Mme Alcan.

rare que tout le reste : il est vrai que le héros de l'aventure est un homme et non pas un enfant. Le trait n'en est pas moins des plus méritoires.

Certes, il est beau de se précipiter dans les flammes ou dans les flots pour sauver le prochain ; il est beau encore de braver les balles ennemies et de faire le coup de feu au premier rang. Mais tirer à bout portant sur un lion et sauver des griffes d'un fauve deux chasseurs qui allaient succomber, c'est le cas de répéter avec la chanson « Combien de gens dans ce monde ne pourraient pas en faire autant ! » Et c'est pourtant ce qu'a fait le Juif algérien Moïse Ben Reboh. Le courrier de Mostaganem qui racontait ce trait il y a quelques années, demandait une récompense pour ce courageux citoyen.

Tout cela n'empêchera pas de dire du mal des Juifs et de leur prêter toutes sortes de méfaits. Et pourtant ils auraient le droit à l'indulgence rien qu'en souvenir de ces décorations de l'ordre de Saint-Grégoire-le-Grand qui accordent la rémission de leurs péchés, à tous ceux qui en sont porteurs, à eux et à leurs familles. Et les titres de chevaliers et même de commandeurs de Saint-Grégoire-le-Grand ont été accordés à nombre de Juifs alors qu'à Rome et à Mentana ils défendaient une cause qui n'était pas la leur, des croyances qui juraient avec les leurs, par respect de la discipline militaire, et par obéissance au drapeau !

Beaucoup d'autres ont fait comme eux ! Non, ils ont fait comme beaucoup d'autres. Car les Juifs font comme les autres ; ils ne sont pas une exception. Et comme les autres, vous l'avez vu, ils ont leurs traditions et leurs souvenirs, dont ils peuvent être fiers. Ils ont bien droit de les étaler, ces trésors qui forment la meilleure part de leur patrimoine. C'est là leur richesse, une richesse à l'abri des fluctuations politiques et des évolutions monétaires. Ils ne sauraient trop s'y attacher ; car elle échappe non seulement à l'antisémitisme, mais encore, comme le dit le poète, au fer et à la rouille du temps.

Nec poterit ferrum aut edax abolere vetustas.

APPENDICE [1]

Note A.

SIÈGE DE NAPLES.

Il y avait en même temps une lutte acharnée dans une autre partie de la ville qui donne sur la mer ; un grand nombre de Juifs y combattaient.

. . . . . .

Mais les Juifs qui défendaient cette partie de la ville résistaient encore avec acharnement même après l'occupation des autres quartiers ; leur résistance ne cessa qu'au moment où les soldats vinrent de différents points pour les prendre à revers.

(Procope, *De bello gothico*, X, 4.)

Note B.

Réduits à la condition d'êtres nomades et vagabonds, les Juifs du moyen âge devaient se montrer indifférents aux conflits qui avançaient ou reculaient la limite des Etats. Aujourd'hui les choses sont bien changées. Dès que les Israélites de l'ancien et du nouveau mondes eurent des autels et des foyers, ils se levèrent avec toutes les nations pour les défendre. Dans les Etats de l'Europe, où les lois les admettent sous les drapeaux, les Hébreux modernes ont montré que l'antique valeur de leur race ne s'était point amollie par la pratique du commerce.

(Esquiros, *Les Juifs de Hollande*)
Revue des Deux-Mondes. 15 octobre 1856.

Note C.

Je certifie que le sous-officier David Salomon du 18e régiment d'infanterie de la Landwehr a servi en 1813 et 1814 comme tambour et qu'il ne s'est pas seulement bien conduit, mais qu'il a pris part comme un brave soldat à tous les combats. J'atteste particulièrement qu'à la bataille de Leipzig, à l'attaque de Probstheida, S. A. R. le prince Auguste de Prusse, brigadier général, le félicita et lui fit donner la croix de fer. . . . . .

Glogau, le 29 avril 1827.

VON HECKEN, major royal de Prusse.

---

[1] Nous avons réuni dans cet appendice quelques documents qui nous ont semblé particulièrement intéressants.

Le comte de Rantzau, lieutenant du régiment de la garde,
à M. Heymann Hirschberg, à Gnesen.

J'ai le douloureux devoir de vous annoncer que votre fils Léopold Hirschberg de la 10e Cie du 2e régiment de la garde est tombé en héros dans la grande bataille du 3 juillet, à Roberitz, au moment où il voulait emporter sous une pluie de boulets son major, von Eckert, blessé. Une balle à la tête l'a tué sur le champ. Il est tombé comme un brave soldat, fidèle à son roi. Puisse Dieu vous assister dans votre chagrin !

. . . . . .

Roberitz, le 5 juillet 1866.

—

10e Cie DU 3e RÉGIMENT DES GRENADIERS DE LA GARDE
A M. Karfunkelstein, à Beuten (1870).

La compagnie, où votre fils Siegfrid Karfunkelstein a trouvé la mort comme un héros au Bourget, (20 décembre 1870) vous envoie sous ce pli ce souvenir avec prière de le considérer comme un témoignage de l'affection, de l'estime, et de la fidélité que nous continuerons à porter au nom de votre fils.

Signé : LE COMMANDANT.

Note D.

On lit dans le journal *Vocea Covurluiului*, paraissant à Galatz, N° 343, du 11 23 septembre 1877 :

M. Brociner père a eu l'amabilité de nous communiquer la lettre suivante que M. le colonel Ipatesco, le brave commandant de brigade, lui a adressée concernant la blessure du vaillant et jeune sous-lieutenant Brociner fils, qui a pris part à la bataille de Plevna.

Voici cette lettre :

Plevna, le 5 septembre.

« Monsieur,

» A votre lettre du 29 août je m'empresse de répondre pour vous tranquilliser. Votre fils, Mauriciu Brociner, est nommé sous-lieutenant dans les milices ; néanmoins, pour le récompenser de sa belle conduite et de son courage dans la bataille du 30 août, il a été recommandé pour être décoré chevalier de l'*Etoile de la Roumanie*, et pour être transféré dans les cadres de l'armée permanente avec son grade, c'est-à-dire officier dans le huitième régiment de ligne, dans lequel il a servi comme volontaire.

» Pour le moment, votre fils est à Farun Magurelli, dans l'ambulance de la Croix-Rouge de Jassy, étant légèrement blessé à un pied ; cette blessure, d'après la déclaration des médecins, et spécialement d'après la déclaration de M. le docteur Cocciu, votre coreligionnaire, est légère et n'inspire pas la moindre inquiétude pour vous. Dans deux ou trois semaines au plus il sera en état de reprendre son service au corps.

« Recevez, etc.

Signé : le colonel IPATESCO.

Note E.

Le Juif russe Chaïm Zaïtchikoff a reçu comme ordres et médailles :

1° L'ordre de Sainte-Anne, pour 20 ans de service sans tache ;

2° La médaille d'or de Saint-Wladimir, pour un sauvetage exécuté au péril de ses jours ;

3° Un ordre du cabinet de Sa Majesté mentionnant cet acte de bravoure, et accordant au médaillé un cadeau personnel de 100 roubles ;

4° L'ordre militaire de Saint-Georges, avec pension pour actes de courage accomplis pendant le siège de Sébastopol ;

5° Le brevet de sous-officier délivré sur le champ de bataille de l'Alma.

Note F.

LETTRE DU COLONEL COMTE, *commandant le 42e de ligne, à la veuve de l'officier Cahen, tué sous Paris en 1871.*

Madame,

J'ai l'honneur de vous adresser la liste des pièces qui doivent être mises à l'appui de la demande de retraite à laquelle vous avez droit. Je saisis cette occasion, Madame, pour vous dire combien les officiers et les soldats du 42e ont été douloureusement frappés par la mort du commandant Cahen, qui a pris une part si brillante aux combats auxquels le régiment a assisté autour de Paris.

Le 30 septembre à Chevilly, quoique gravement blessé, le commandant Cahen n'a quitté le champ de bataille que sur l'ordre de son chef de bataillon. A peine guéri de sa blessure, il méritait d'être cité à l'ordre du jour de l'armée pour sa belle conduite, le 2 décembre, à Champigny où il recevait une nouvelle blessure.

Le 3 avril, au moment où la gendarmerie était sur le point d'être repoussée de l'importante position de Meudon, il enlevait trois compagnies de son bataillon et rétablissait le combat à notre avantage par la vigueur et l'intelligence qu'il déployait.

Le 1er mai, à l'enlèvement du parc d'Issy, il marchait à la tête d'une des colonnes d'attaque.

Le 25 mai, il enlevait, à la tête de quelques hommes une barricade sur le canal, près du pont d'Austerlitz, où il a encore été légèrement blessé. A la suite de ces trois affaires, je l'ai porté en tête pour être cité à l'ordre de l'armée et je l'ai proposé pour le grade de lieutenant-colonel.

Enfin, le 26 mai, au moment où l'insurrection était à peu près vaincue, il a été frappé à mort par une balle partie d'une des maisons qui bordent le chemin de fer de Vincennes.

En un mot, madame, le commandant Cahen était un vaillant soldat, en même temps qu'un officier supérieur très remarquable ; et s'il est une consolation dans l'affreux malheur qui vous frappe, c'est la certitude qu'il a brillamment fait son devoir et l'espoir que l'Etat prendra sous sa protection, la veuve et les enfants d'un homme qui n'a cessé de donner de si grandes preuves de valeur et de dévouement.

Note G.

. . . . . .

J'ai vu débuter, sous mes ordres dans l'armée (en Afrique), un certain nombre de jeunes soldats qui sont devenus des hommes remarquables. J'en citerai deux : Le premier était un beau jeune homme, plein de zèle, d'intelligence et d'énergie, et avec cela fort riche. Je lui fis obtenir l'épaulette. Mais comme la guerre finissait, il quitta l'armée pour faire un brillant mariage. En 1870 il reprit du service et fut tué à la bataille de Champigny où il commandait les éclaireurs volontaires de l'armée du général Ducrot : c'était Franchetti.

(*Souvenirs du général du Barail.*)

—

Pour nous Franchetti n'était pas seulement un soldat d'élite, c'était avant tout un soldat patriote dans la plus haute expression de ces mots. A cette première heure de surprise et de stupeur où le découragement, l'abandon de soi-même paralysaient tant de volontés, il a relevé la tête, superbe d'indignation, appelant ses concitoyens aux armes . . . . . Le souvenir de Franchetti nous inspirera comme sa voix nous commandait, alors que pleins d'ardeur et d'espoir nous suivions, sur ces côteaux ensanglantés, ce jeune homme brave que nous pleurons aujourd'hui . . . . . .

(*Discours de l'officier Benoît Champy, à l'inauguration du monument élevé à Franchetti.*)

Note H.

Extrait du *Salut public* (de Lyon).
14 février 1871.

. . . . . .

En ce moment les canons du *Château* et de la *Justice* se font entendre et le canon s'engage. Un grand nombre de Prussiens tombés accidentellement dans les fossés entrent dans les tranchées creusées en avant-bec pour faire sauter les casemates avec de la poudre. Ils sont accueillis dans les fossés par une pluie de balles. . . . . .

Quelques-uns des assaillants essayèrent de sortir des fossés à l'extrémité du fort des Perches-Basses et du côté de Danjoutin pour prendre la fuite.

C'est alors qu'un sous-lieutenant du 45e de ligne, M. Wahl fit un coup de maître : s'adressant à l'officier prussien, il cria en allemand : « Rendez-vous ou pas un n'échappera à nos coups », et en même temps il commanda d'une voix de tonnerre : « chargez armes ! » comme s'il s'adressait à un bataillon entier. Les Prussiens vinrent au nombre de cent déposer leur armes aux pieds du brave sous-lieutenant entouré de sa troupe composée d'une dizaine d'hommes. . . . . .

. . . . . .

(*Siège de Belfort*).

Note I.

. . . . . .

Le 22 décembre, à l'arrivée de six mille ennemis qui paraissent vouloir s'installer d'une façon permanente, M. Fribourg fait replier son personnel sur le Mans, dépose ses appareils au collège de la ville, où ils seront en sûreté, comme instruments de physique, et muni d'un laisser-passer de professeur de mathématiques que lui délivre le maire, M. Doullay, il entreprend seul une mission périlleuse.

Les renseignements recueillis pendant le séjour à Chartres du courageux fonctionnaire sont d'une très grande importance. C'est lui qui le premier *de visu* annonce le mouvement sur Paris des troupes du grand-duc de Mecklembourg, et du général de Wittich au nombre de 25,000 hommes.

M. Fribourg met à profit son séjour à Chartres pour couper les communications de l'ennemi..... Il résulte des renseignements recueillis au Mans pendant l'armistice que l'interruption ne dura pas moins de trois jours . . . . . .

Le Mans de Bordeaux, le 3 janvier 1871.

Directeur général à Inspecteur divisionnaire, le Mans.

J'ai reçu votre rapport sur les opérations faites dans le département d'Eure-et-Loir par le sous-inspecteur Fribourg.

Veuillez lui transmettre l'expression de la vive satisfaction du gouvernement de la défense nationale à l'occasion du courage, de l'énergie et de l'intelligence dont il a fait preuve ces derniers jours. Je le remercie cordialement des renseignements précieux résumés dans sa dépêche du 24 décembre. Donnez-lui l'assurance que ses services ne seront pas oubliés.

Steenackers, *Les télégraphes et les postes pendant la guerre de 1870-1871.*)

Note J.

. . . . . .

La batterie Halphen avait pris une excellente position à gauche de Francilly et y combattit d'une manière remarquable pendant toute la journée . . . . . .

(Faidherbe, *Campagne de l'armée du Nord en 1870-1871.*)

Note K.

Daninos (Abraham). « Nommé guide interprète en 1830, il fut le plus puissant auxiliaire de M. Torpin, alors commandant de la frégate-pilote ; et ce fut grâce à ses connaissances approfondies et à son infatigable zèle, que M. Torpin put opérer des mouvements heureux, mouiller sans hésitation devant certains points, éviter des eaux dont il ignorait complètement la perfidie des courants. En 1833, ce fut lui qui accompagna, de Paris à Alger, la commission d'enquête ; quatre années plus tard, par ordre du Ministre de la Guerre, il accompagnait en France l'envoyé d'Abd-el-Kader..., Chevalier de la légion d'honneur. »

Ayas (Léon). « ... Après la bataille de Staouéli, parvint à entrer en pourparlers avec les Arabes... Ayas, s'est signalé, durant sa carrière, par de nombreux faits de guerre ; réputation de bravoure justement acquise dans les expéditions de la province d'Oran ; — plusieurs blessures ; — capture d'un lieutenant d'Abd-el-Kader.

1815. — Combat contre Bou-Maza. Rapport officiel : « Je signale encore à votre bienveillance, M. Ayas, interprète, qui constamment à mes ordres, a fait preuve d'une bravoure vraiment remarquable, en

tuant cinq Arabes, dans le moment le plus difficile de l'action. Colonel MELLINET.

» L'interprète Ayas, blessé grièvement d'un coup de feu à la cuisse dans un combat contre Bou-Maza, mourut en 1846, des suites de cette blessure.

COHEN. « interprète à la disposition du lieutenant-colonel Dubarail, tué dans l'attaque que firent les Arabes, le 2 Août 1833, contre Mostaganem »

BARANÈS (René). « Après avoir fait une expédition avec le général Demischels, commandant à Oran, prit encore part à celle de Tlemcen et de la Tafna. Le général Bugeaud le chargea de plusieurs missions spéciales. »

ADREY (Moïse). « Cité à l'ordre du jour de l'armée d'Afrique, comme s'étant particulièrement distingué dans la sortie faite à Médéah, contre les Ouzza dans la nuit du 16 au 17 janvier 1841.

MEYER (Joseph). « Blessé à la cuisse droite d'un coup de feu au combat de la Tafna. »

LÉVY (Isaac). « Blessé et prisonnier de guerre le 26 septembre 1845, pendant la mémorable retraite opérée après le combat de Sidi-Brahim, fut forcé de suivre Abd-el-Kader, dans ses différentes excursions dans la province d'Alger: Lévy fut trouvé percé de trois coups de feu sur le champ de bataille de Mengren. Mourut de ses blessures. »

FARADJ NALRACH. « Spahi volontaire en 1812, interprète en 1843, chevalier de la Légion d'honneur en 1871. Faradj, cavalier intrépide, s'est signalé dans les expéditions, en marchant avec les goums et faisant preuve d'une grande bravoure. Blessé d'un coup de feu au genou droit, le 22 mai 1840, aux Beni Sliman (général de Salles) coup de yatagan à la tête, le 24 avril 1844, chez les Oulad Soultan (duc d'Aumale). Coup de tromblon, qui lui a fait huit blessures dans les reins, à la même affaire. »

(Féraud, *Les Interprètes algériens*).

Note L.

. . . . . .

Au moment où se passaient les faits qui précèdent, le maréchal des logis Dennery était sur le point d'arriver au puits avec le premier convoi, les chameaux et quatre ou cinq hommes qui étaient avec lui.

Leurs compagnons qui venaient derrière lui virent le danger et les appelèrent, mais il était trop tard ; poursuivis par les Touaregs deux seulement purent s'échapper. Dennery seul avait songé à se défendre et tira quelques coups de révolver ; après avoir gagné une élévation voisine il s'arrêta hors d'haleine et fut massacré à cet endroit.

. . . . . .

Les autres avaient succombé à coups de lances et de sabres. Dennery avait le flanc ouvert.

(*2e mission Flatters. — Historique et rapports rédigés au service central des affaires indigènes.*)

Note M.

EXTRAIT DE *L'Univers catholique.*

« Un grand commerçant israélite de la rue Béranger, n° 8, M. Bomsel, ouvrit une ambulance dès le commencement du siège dans l'un des appartements qu'il occupe dans cette maison pour ses magasins. M. Bomsel n'est pas un de ces indifférents pour qui toutes les religions sont bonnes. C'est un vrai et bon israélite . . . . . .

. . . . . .

» Un vicaire de Sainte-Elisabeth demeure dans la même maison que lui. Il le retint dès le premier jour comme aumônier de son ambulance pour tous les catholiques qu'elle recevrait. Elle est pleine depuis deux jours. Les soins prodigués à ces malheureux par M. et Mme Bomsel sont ceux d'un père et d'une mère. »

—

Médailles accordées pour secours aux blessés : Mmes Roos de Wissembourg, Gouguenheim de Nancy, Adolphe Marix et Pauline Weill de Paris ; Bernheim de Neufchâtel.

Le Dr Grellois, à Metz, mentionne les noms de Mmes Berr, Bamberger, Morhange, Ettling, Zay, Alcan. Cette dernière ouvrit même une ambulance à ses frais. — A noter encore Mme Lambert ; Mme Mélèse qui dirigeait avec son père, l'instituteur Bloch, l'ambulance de l'école israélite. (Voir l'*Indépendant de la Moselle* ; différents numéros parus pendant le siège de Metz, parlent du dévouement des Israélites). — A signaler aussi Mme Widal à Maubeuge, Mme de Rothschild à Paris, et combien d'autres !

LA SAGESSE DE JÉSUS, FILS DE SIRACH

DÉCOUVERTE D'UN FRAGMENT DE L'ORIGINAL HÉBREU

L'*Ecclésiastique*[1] de Jésus, fils de Sirach, a été le manuel de morale favori du moyen âge chrétien. Admise aux honneurs de la canonicité, cette œuvre juive fut citée avec prédilection par les prédicateurs : sa sagesse moyenne, sa piété simple, ses conseils sobres et prudents, et jusqu'à ses préventions à l'égard des femmes étaient bien faits pour la rendre populaire.

Ce livre, intéressant déjà pour l'action qu'il a exercée, est un des rares monuments de la littérature hébraïque ancienne dont l'âge puisse être déterminé avec quelque précision. Il a vu le jour entre 190 et 170 avant l'ère chrétienne[2]. Il fournit un point de repère précieux pour l'histoire de la Bible. Le canon du Pentateuque et des Prophètes s'y montre déjà fixé, et, pour les Hagiographes, il offre matière à comparaisons instructives.

Malheureusement, l'original hébreu s'en est perdu, et la traduction grecque, due au petit-fils de l'auteur, éveille tous les doutes qui s'attachent d'ordinaire à des productions de cette nature. L'adage classique *traduttore traditore* empêche d'accepter sans réserve les conclusions qu'on est tenté de dégager de l'ouvrage.

En tout cas, une source de renseignements utiles est tarie par la perte de l'original, c'est l'étude de la langue. Quoique, il est vrai, cette étude n'aboutisse pas toujours à des résultats positifs, — un livre, par exemple, pouvant n'affecter qu'un archaïsme de commande, — néanmoins le scepticisme en certains cas ne saurait être de mise. Si la Sagesse du Siracide venait à nous être rendue, et si, sous sa forme primitive, elle accusait des différences

[1] On sait que ce titre est d'invention chrétienne. L'ouvrage s'appelait probablement *Sagesse*, *Instruction* ou *Proverbes*.

[2] Voir Schürer, *Geschichte des jüd. Volkes*, t. II, p. 595.

notables, pour la langue, avec les écrits bibliques de même nature, on voit la lumière qu'elle jetterait sur ces œuvres et sur le développement de l'hébreu.

Mais c'est surtout pour l'histoire des idées chez les Juifs que cette perte est regrettable. Dans son ouvrage, quoique enfermé en des limites étroites par le cadre qu'il avait choisi [1], l'auteur a touché aux sujets les plus divers, poussant des pointes même dans le domaine de la théologie. On serait bien aise de pouvoir s'appuyer sur un texte authentique, miroir de la pensée de l'auteur, et non plus seulement sur la fidélité d'un interprète, dont l'intelligence ne nous est pas attestée. Et, en effet, en beaucoup de passages, il faut désespérer de saisir même l'intention du traducteur. Les doutes sont d'autant plus légitimes, qu'une version syriaque, celle de la *Peschito*, qui procède directement de l'hébreu, s'écarte très souvent du grec, non pas seulement en de menus détails, mais jusqu'à ne plus y ressembler du tout. On en est réduit à se demander à laquelle de ces deux versions doit être accordée la préférence et si même elles méritent le moindre crédit, en cas de divergence, tout critère manquant pour juger de leur exactitude.

La perte de l'Ecclésiastique hébreu est d'autant plus irritante qu'en somme, elle ne s'est pas produite lors du grand naufrage des premiers siècles de l'ère chrétienne qui a englouti tant d'œuvres juives. Saint Jérôme l'a encore vu [2]. Le Talmud le cite fréquemment, quelquefois avec la même formule que les écrits bibliques. Des rabbins palestiniens et babyloniens en discutent de longs passages. Les Midraschim, pour la plupart originaires de Palestine et postérieurs au ve siècle, le désignent nommément et plus souvent encore lui empruntent des sentences [3]. Éléazar Hakalir, un des fondateurs de la poésie synagogale, antérieur au IXe siècle, le copie dans un morceau célèbre [4]. Saadia, qui vécut au Xe siècle, d'abord en Égypte, puis dans l'Irak, nous apprend même qu'il circulait muni des points-voyelles et des accents, à l'instar des livres sacrés [5]. Des traces en apparaissent encore dans

[1] On sait que les « livres de Sagesse », tels que les Proverbes et Job, se distinguent par certains traits : ils paraissent ignorer les souvenirs nationaux et les lois rituelles. L'Ecclésiaste lui-même respecte encore cette règle littéraire. L'Ecclésiastique, sous ce rapport, semble bien éloigné des plus récents Hagiographes : il invoque l'histoire des Israélites, traite des privilèges des prêtres, célèbre la sainteté du temple de Jérusalem, etc. — Cette remarque n'est point dépourvue d'intérêt pour l'histoire de la Bible.

[2] Schürer, II, p. 595.

[3] Zunz, *Gottesd. Vorträge*, 2e éd., p. 107.

[4] *Ibid.*, p. 108, note *c*.

[5] ספר הגלוי, éd. Harkavy, p. 162.

quelques auteurs du XIe et du commencement du XIIe siècle[1]. Tout d'un coup, au XIIe siècle, il disparaît pour toujours.

Une bonne fortune vient heureusement de nous en rendre un long fragment. Déjà, au commencement de 1896, on apprenait que Mme Lewis avait acheté à Jérusalem un feuillet de manuscrit que M. S. Schechter avait immédiatement reconnu pour contenir les versets XXXIX, 15 — XL, 7, de l'Ecclésiastique. Cette trouvaille provoqua aussitôt des discussions intéressantes ; nous-même en avons rendu compte ici[2], en réservant notre jugement, ne voulant pas nous prononcer sur un fragment aussi court et, en outre, maltraité par le temps.

Simultanément la Bibliothèque Bodléïenne d'Oxford acquérait, par l'intermédiaire de M. Sayce, entre autres fragments hébreux et arabes, les chapitres XL, 9 — XLIX, 11 du même ouvrage. C'était justement la suite du feuillet acquis par Mme Lewis. Il était facile de s'en apercevoir, d'abord à la ressemblance de l'écriture, à l'aspect de la disposition des feuillets et surtout à une particularité extrêmement curieuse : à la marge se lisent, en plus des corrections faites par le copiste lui-même, des variantes, relevées par un Juif de Perse sur un autre manuscrit, et qui très souvent offrent des leçons préférables à celles du texte et conformes à celles des versions grecque ou syriaque[3]. Malheureusement, la ressemblance va plus loin encore : comme dans le fragment Lewis, le bas des feuillets a été dévoré par les vers, parfois deux et trois lignes ont été rongées ou sont devenues illisibles. Par une malechance déplorable, c'est justement en ces endroits qu'on devait lire certains passages du plus haut intérêt, relatifs aux croyances eschatologiques de l'auteur.

C'est ce texte que viennent de publier MM. A. E. Cowley et Ad. Neubauer[4]. La signature de notre savant ami est une garantie suffisante de la sûreté du déchiffrement. Tout ce qu'il était possible de reconstituer l'a été avec une prudence qu'on ne saurait trop louer. D'ailleurs, les éditeurs ont voulu mettre les lecteurs en mesure de juger de leur travail : ils ont orné leur publication de

[1] Reifmann, dans *Héasif*, III, p. 250. Voir, sur tout cela, la publication de MM. Cowley et Neubauer dont nous donnons le titre plus loin.

[2] *Revue*, t. XXXII, p. 303. On verra que nous n'avions pas tort d'être choqué de l'expression « mère de tout vivant » appliquée à la « terre ».

[3] Au ch. XLV, 8, le glossateur dit, en *persan*, que le ms. dont il se servait n'allait pas plus loin. Ce Juif était un érudit, car il a mis en marge de son exemplaire des fragments de Ben Sira conservés dans le Talmud.

[4] *The original hebrew of a portion of Ecclesiasticus* (XXXIX, 15 to XLIX, 11) *together with the early versions and an english translation followed by the quotations from Ben Sira in rabbinical literature*. Oxford, Clarendon Press, 1897 ; in-4° de XLVII + 41 p. avec deux fac-similé.

deux fac-similé [1]. En outre, ils ont mis en regard du texte une traduction, généralement excellente, et, dessous, les versions grecque et syriaque, la première d'après l'édition de Swete [2], la seconde d'après celle de Lagarde [3]. A la fin du volume, ils ont, en plus, reproduit l'ancienne version latine du Codex Amiatinus. Enfin, M. Neubauer a pris la peine de réunir tous les passages des écrits rabbiniques qui sont extraits de l'Ecclésiastique ou semblent en provenir.

Avec un désintéressement rare, les éditeurs, dont le labeur a dû être considérable, ont mis une coquetterie à s'effacer presque complètement, s'interdisant de tirer des conclusions des résultats acquis par leur publication, au moins pour le moment.

Ce sont ces conclusions que nous voudrions indiquer ici, après un examen rapide et, partant, superficiel de ces feuillets [4]. Peut-être paraîtront-elles hâtives et aventureuses ; nous sommes le premier à le penser : c'est le sort ordinaire des premiers engagements; mais les escarmouches du début servent parfois à tracer des plans de campagne.

***

Établissons, tout d'abord, que le texte hébreu est bien l'original. Pour cela, montrons que, d'une part, l'hébreu n'est pas une *retraduction* du grec ni du latin, qui procède du grec, mais qu'au contraire, le grec ne s'explique que par l'hébreu. La démonstration sera fastidieuse ; dès les premiers exemples la conviction s'imposera; mais, comme les éléments de cette démonstration serviront encore à d'autres fins, autant les produire du coup. Même opération pour le syriaque; mais, pour cette comparaison, ce luxe de citations ne saurait se justifier. Cette version se distingue par moments si nettement par son caractère de paraphrase, que l'hésitation est impossible [5].

[1] La « Clarendon Press » met en vente la reproduction photographique de tout le fragment d'Oxford. Malheureusement, par endroits, le fac-similé est couvert de nuages qui rendent le texte illisible. Par ces fac-similé il est visible que certaines leçons marginales sont des corrections faites par le scribe lui-même ; les éditeurs auraient donc dû les distinguer par un signe quelconque des variantes et gloses dues à une main plus récente.

[2] Il est fâcheux qu'on n'ait pas, au moins, mis en note les variantes relevées par Fritzsche, elles permettent d'écarter certains reproches qu'on est tenté parfois d'adresser au traducteur grec.

[3] La version publiée par Ceriani est faite sur le grec (*Codex Syro-Hexaplaris Ambrosianus photolithographice editus*, Milan, 1874, t. VII des *Monumenta sacra et profana*).

[4] Nous n'avons étudié avec attention que les trois premiers chapitres.

[5] Nous désignerons par la lettre G. la traduction grecque (ou le traducteur), par S. le syriaque (c'est-à-dire la Peschito).

A. *Preuves que la version grecque provient de notre texte hébreu, et non l'hébreu du grec.*

1. xxxix, 18.

ואין מעצור לתשועתו

« Il n'y a pas d'obstacle à son salut ».

Ben Sira reproduit ici simplement I Samuel, xiv, 6 : כי אין לה' מעצור להושיע « Il n'y a pas d'obstacle au salut de Dieu ». La lecture est donc assurée.

καὶ οὐκ ἔστιν ὃς ἐλαττώσει τὸ σωτήριον αὐτοῦ.

« Et il n'est personne pour empêcher son salut ».

S. dit également : ולית דמשוחר לפירקנה.

Seulement, en lisant מיצר ou מעצר, comme si c'était un participe présent du *piel* ou du *hifil*, les traducteurs, outre qu'ils montrent leur ignorance de la Bible, ont imputé un solécisme à Ben Sira, car le verbe עצר ne s'emploie qu'au *kal*.

Fritzsche cite Clément d'Alexandrie, qui lit, comme en hébreu : καὶ οὐκ ἔστιν ἐλάττωσις εἰς σωτήριον αὐτοῦ. Ce Père de l'Eglise avait-il un autre texte de l'Ecclésiastique grec ?

2. xxxix, 20 *c*.

ארן קטן וגדול עמו | ואין נפלא וחזק ממנו

« Pour lui, pas de petit ni de peu,
Et rien n'est trop difficile ni trop dur pour lui ».

Le premier hémistiche est écrit dans une langue qui déconcertera ceux qui sont habitués à l'hébreu classique, mais, comme on le verra souvent encore, il ne faut pas chicaner notre auteur sur son style. G. n'a pas traduit cette pensée, parce que, ayant négligé la seconde partie du distique précédent, il lui fallait, pour la symétrie, amputer d'autant le vers suivant. Par contre, S. a reproduit cet hémistiche, en l'interprétant à sa façon :

ליה דקליל וכגי קדמוהי

« Rien n'est léger et grand devant lui ».

Le traducteur s'est laissé entraîner par la pensée, sans se préoccuper des mots.

Mais la fin du vers, bien rendue par S., va nous montrer comment, même quand il est fidèle au texte, G. le trahit par ignorance. Le mot נפלא ayant souvent en hébreu le sens de « merveilleux, admirable », il rend ainsi la phrase :

καὶ οὐθέν ἐστιν θαυμάσιον ἐναντίον αὐτοῦ.

« Et rien n'est admirable devant lui ».

L'idée est ainsi toute défigurée, elle prête à cet ingénieux commentaire de M. Reuss : « L'intelligence de l'homme, qui est imparfaite et qui a ses bornes, peut seule concevoir de l'étonnement. Dieu, qui connaît les causes de tout et qui les règle, ne connaît pas un pareil sentiment ». Reuss ne fait, d'ailleurs, que paraphraser Fritzsche.

Ben Sira s'est tout bonnement inspiré d'une pensée biblique : « Rien n'est impossible à Dieu ». Ainsi, Genèse, XVIII, 14, היפלא מיהוה דבר « Est-il rien d'impossible à Dieu ? » Pareillement Jérémie, XXXII, 17 et 27.

3. XXXIX, 23.

כ[ן] זעמו גוים יורישׁ | ויהפך למלח משקה

« Ainsi sa colère dépossède les nations,
Et change en lieu salé (stérile) la terre arrosée ».

οὕτως ὀργὴν αὐτοῦ ἔθνη κληρονομήσει
ὡς μετέστεψεν ὕδατα εἰς ἅλμην.

« Ainsi les nations héritent de sa colère,
Comme il changea les eaux en sel ».

G. montre ici son ignorance en ne voyant pas que משקה a ici le même sens que dans Genèse, XIII, 10, qui se rapporte justement à Sodome, et en construisant mal le premier hémistiche.

S. a bien compris.

4. XXXIX, 28.

Verset endommagé, mais néanmoins de lecture facile. Il doit se traduire :

« Il y a des vents créés pour la punition,
Qui dans leur colère déracinent les montagnes. »

Les derniers mots ne laissent place à aucun doute :

הר[ים] יתתוק[ו]

Ben Sira s'inspire ici de Job xxv, 3 : המעתיק הרים... אשר הפכם באפו « qui déracine les montagnes, qui ne savent pas qu'il les a bouleversées dans sa colère ».

S. a bien compris notre texte, qu'il rend par וברוגזהין טורא יעקרן.

G : καὶ ἐν θυμῷ αὐτῶν ἐστερέωσαν μάστιγας αὐτῶν.

« Et dans leur colère ils affermissent leurs punitions ».

G. a surement lu יחזיקו, au lieu de יעתיקו.

5. xxxix, 30 *b*.

כל [1] אלה לצרכם נבראו [2] | והמה באוצרו לעת יפקדו

« Tous ils ont été créés (ou choisis) pour leur destination,
Et ils sont déposés dans son réservoir pour le temps (opportun) [3] ».

καὶ ἐπὶ τῆς γῆς εἰς χρείας ἑτοιμασθήσονται.

. . . . . .

« Et *sur la terre* ils sont préparés pour [leur] objet ».

Le traducteur a lu בארצו [4] « sur sa terre », au lieu de באוצרו « dans son réservoir ».

6. xl, 9.

[דב]ר ודם חרחר וחרב | שד ושבר רעה ומות

« Peste et sang, fièvre et glaive,
Dévastation et destruction, malheur et mort [5] ».

θάνατος καὶ αἷμα καὶ ἔρις καὶ ῥομφαία.

. . . . . .

« Mort et sang et querelle et épée ».

Le traducteur a lu תחרות ou תחרה « querelle », au lieu de חרחר « fièvre », comme, plus haut, xl, 5 *a* [6]. La leçon חרחר est assurée par ce fait que Ben Sira a emprunté à Deut., xxviii, 22, les

[1] A la marge גם.
[2] A la marge נבחרו.
[3] Manque dans le syriaque.
[4] Ou simplement בארץ.
[5] Manque dans le syriaque.
[6] Peut-être, cependant, a-t-il bien lu חַרְחַר, comme dans Proverbes, xxvi, 21, לחרחר ריב. Dans ce cas, il se sera laissé tromper par le mot ריב « dispute » qui suit, sans se préoccuper du sens de לחרחר, qui veut dire « pour allumer, exciter ». Je crois plutôt qu'il a pensé à תחרה qu'il avait déjà lu au verset 5 *a*. Voilà pourquoi aussi il traduit par le même mot.

deux mots חרחר ותרב, qui s'y lisent, de même qu'il a reproduit, dans le second hémistiche, שד ושבר d'Isaïe, LIX, 7.

7. XL, 14.

עם שאתו כפים יגילו | כי פתאם לנצח יהם

« Quand il lève les mains, on se réjouit,
Car soudain il périt pour toujours ».

ἐν τῷ ἀνοῖξαι αὐτὸν χεῖρας εὐφρανθήσεται,
οὕτως οἱ παραβαίνοντες εἰς συντέλειαν ἐκλείψουσιν.

« Lorsqu'il ouvre les mains, il est joyeux,
Ainsi les prévaricateurs périront jusqu'à extinction ».

Le traducteur a lu יגיל « il se réjouit » au lieu de יגילו, כן « ainsi » au lieu de כי « car », פתאים « les sots », qu'il a pris pour les méchants[1], et יתמו au lieu de יהם.

M. Reuss a traduit : « Qui tient la main ouverte (en note l'homme bienfaisant) en aura de la joie ! »

8. XL, 18.

חיי יין ושכר ימתקו | ומשניהם מוצא אוצר

« La vie du vin et de la bière est douce,
Mais plus qu'eux deux la trouvaille d'un trésor ».

ζωὴ αὐτάρκους ἐργατοῦ γλυκανθήσεται,
καὶ ὑπὲρ ἀμφότερα ὁ εὑρίσκων θησαυρόν.

« La vie du travailleur content est douce,
Mais plus qu'eux deux, celui qui a trouvé un trésor ».

Au lieu de שֵׁכָר « bière », le traducteur a lu שָׂכִיר « ouvrier »[2], et il a ponctué מוֹצֵא « qui trouve ». Seulement *plus qu'eux deux* n'a plus de sens, puisque, dans le premier hémistiche, il n'est question que d'une chose.

[1] *Sots* et *méchants* sont, d'ailleurs, synonymes dans la langue du traducteur et de l'auteur.

[2] Peut-être a-t-il lu, au lieu de יין, ירון, comme dans Proverbes, XXIX, 6. La construction serait, il est vrai, singulièrement incorrecte, mais on verra plus loin d'autres exemples de cette méconnaissance de la syntaxe hébraïque. Fritzsche, remarquant la singularité de ces deux adjectifs grecs et la contradiction que présenteraient les deux hémistiches, ajoute la conjonction καὶ.

9. XL, 20.

ושכר יעליצו לב [יין] vgl. 40,18

« Le vin et la bière réjouissent le cœur [1] ».

οἶνος καὶ μουσικὰ εὐφραίνουσιν καρδίαν.

« Le vin et la *musique* réjouissent le cœur ».

ושיר « et le chant », au lieu de ושכר « et la bière ».

10. XL, 27.

יראת אלהים כעדן ברכה | וכן [2] כל כבוד חפתה

« La crainte de Dieu est comme un Eden de bénédiction (ou : bénie),
Et au-dessus de toute gloire est son dais ».

Ce dernier hémistiche est emprunté à Isaïe, IV, 5.

Le traducteur ne s'est pas rappelé ce passage, et au lieu de חֻפָּתָהּ, il a cru à un verbe : « elle le couvre ». D'où cette version :

φόβος Κυρίου ὡς παράδεισος εὐλογίας,
καὶ ὑπὲρ πᾶσαν δόξαν ἐκάλυψαν αὐτόν.

Ce texte a fort embarrassé M. Reuss, qui traduit :

« La crainte du Seigneur est un beau jardin fertile,
Il la décore d'une splendeur incomparable ».

En note, M. Reuss ajoute : « On pourrait traduire à la rigueur : Il *le* décore, de sorte que cela se rapporterait au jardin ».

Le syriaque non plus n'a pas pensé à Isaïe, et il voit dans ce mot obscur le verbe « louer ».

11. XLI, 4 *a*.

זה חלק כל בשר מאל

« Tel est le sort de toute chair attribué par Dieu ».

τοῦτο τὸ κρίμα παρὰ Κυρίου πάσῃ σαρκί.

« Tel est le jugement du Seigneur à toute chair ».

חוק pour חלק. C'est, d'ailleurs, ainsi que G. rend généralement le mot חוק ; voir, dans ce même chapitre, verset 3.

[1] Le syriaque a lu יין ישן « du vieux vin ».
[2] Il faut rétablir : . . . כי על כל. Ainsi a lu, d'ailleurs, le syriaque.

12. XLI, 11.

הבל אדם בגויתו

« Vanité [est] l'homme en son corps[1] ».

πένθος ἀνθρώπων ἐν σώμασιν αὐτῶν.

« Le *deuil* des hommes est dans leurs corps ».

אבל « deuil » pour הבל « vanité ».

13. XLI, 16 *b*.

לא כל בשת נאה לשמר | ולא כל הכלם נבחר

« Toute honte n'est pas bonne à garder,
Et toute confusion n'est pas à choisir[2] ».

. . . . . .

καὶ οὐ πάντα πᾶσιν ἐπὶ πίστει εὐδοκιμεῖται.

« Et tout *par tous*[3]... »

Au lieu de הִכָּלֵם « être confus », le traducteur a lu כֻּלָּם « tous », ou plutôt כָּל. Il serait difficile d'imaginer une bévue plus concluante.

14. XLI, 19.

Il est question, dans ce développement, des choses dont il faut avoir honte devant certaines personnes. « Aie honte devant père et mère du dérèglement ; devant prince et chef du mensonge ; devant maître et maîtresse de la tromperie (ici le traducteur a lu גבור au lieu de גברת, et a rendu ce mot par « archonte »), etc ».

Puis viennent ces mots :

..... [א]לה וברית | וממטה אציל אל לחם

καὶ ἀπὸ ἀληθείας θεοῦ καὶ διαθήκης,
καὶ ἀπὸ πήξεως ἀγκῶνος ἐπ' ἄρτους.

« [Aie honte] de la vérité de Dieu et de l'alliance,
Et de mettre le coude sur le pain ».

Pour le premier hémistiche, M. Reuss déclare que le grec ne donne aucun sens. Pour le second, c'est probablement « une locution proverbiale qui blâme la lésinerie, le manque de charité.

[1] Manque dans le syriaque.
[2] Tout le paragraphe manque dans le syriaque.
[3] Nous expliquerons plus loin la fin du distique.

Quant à la traduction ordinaire qui y voit la règle de bienséance qui défend de s'appuyer sur le coude, elle est tout simplement absurde dans un pareil contexte ». Nous le croyons volontiers.

Or, pour la première partie du distique, point de doute : אלה וברית sont deux termes fréquemment accouplés dans la Bible et signifient : « serment et pacte ». Le traducteur a lu אֱלֹהַּ « Dieu ». La phrase était probablement : « Devant... du serment et du pacte », c'est-à-dire soit de faire légèrement des serments, soit de les violer. On devine, du coup, qu'au lieu de מאמת que suppose le grec, il y avait, en hébreu, מאמיץ « devant le Puissant [1] ».

Passons au second hémistiche. Tout d'abord, il faut remarquer que אל, dans les propositions précédentes, désigne toujours la chose dont il faut avoir honte. Cette particule est subordonnée à l'impératif בוש, qui commande tout le couplet, et non au mot מטה. En outre, מטה est difficilement un infinitif. M. Neubauer, qui adopte la traduction grecque, est obligé d'y voir une nouvelle forme verbale, appartenant en propre à la langue de Ben Sira. Toutes ces singularités disparaissent si on lit :

מִמַּטֵּה אָצִיל אל לחם

« Devant le bâton du noble pour la nourriture ».

c'est-à-dire, probablement, pour la gourmandise.

Si notre interprétation était acceptée, on voit les bévues nombreuses dont l'ignorance du traducteur s'est rendue coupable.

En tout cas, la confusion de אָלָה avec אֱלֹהַּ est indéniable.

15. XLII, 14.

טוב רע איש מטיב אשה

« Mieux vaut la méchanceté de l'homme que la bonté de la femme. »

κρείσσων πονηρία ἀνδρὸς ἢ ἀγαθοποιὸς γυνή.

« Mieux vaut la méchanceté de l'homme qu'une femme bienfaisante. »

En apparence, G. n'est pas sensiblement différent de l'hébreu, les deux termes de la comparaison manquent seulement de symé-

[1] S., qui laisse sans traduction les versets 13-19, reprenant ici, dit :

מטל דמבטל מוהבתא וקימא

« Parce qu'il annule dons et serments ».

מוהבתא est sûrement une corruption de מומתא « serments ». Dans ce cas, S. aurait lu מהפר ou plutôt מפר « qui viole » ; mais ainsi ne s'expliquerait plus l'erreur de G. Faut-il supposer la lecture מאבד ? Paul de Lagarde n'a pas pu deviner à quel verset de G. correspond cette phrase de S : on le comprend.

trie. Mais cet exemple permet de prendre sur le fait le procédé du traducteur. On voit qu'il s'attache à suivre l'ordre des mots. Ἀγαθοποιὸς « bienfaisante » correspond donc à מטיב ; seulement G. a lu ממטיר. Fritzsche avait très bien conjecturé cette lecture, mais, ne se doutant pas de l'infidélité de G., il avait supposé que tel était le texte de Ben Sira. Le principal intérêt de l'examen de ce passage est moins de signaler la dépendance de G. de notre fragment, que de montrer, une fois de plus, que le petit-fils du Siracide ignorait une des règles les plus banales de la syntaxe hébraïque, à savoir que l'adjectif ne peut jamais précéder le nom qu'il qualifie. (Voir encore nos 8, 46, 47 et 60.)

16. XLII, 21.

גבורת חכמ]תו הכן | אחד הוא מעולם

« La puissance de sa sagesse est immuable.
Il est le même de toute éternité. »

D'après la variante marginale גבורות, au lieu de הִכִּין il faut lire הֻכַּן et traduire, en attribuant à ce mot l'acception de l'hébreu post-biblique :

« Il a préparé les merveilles de sa sagesse. »

Mais les deux hémistiches ne se raccordent guère ainsi.
Notre première traduction est conforme à celle de S., qui dit :

וחכמתא קדמוהי קימא לעלם

« Et la sagesse devant lui subsiste éternellement. »

Par inadvertance, S. a rapporté au distique précédent le substantif גבור, d'où גבורותא de la fin du v. 20. En outre, comprenant mal, sans doute, le mot à mot du deuxième hémistiche du v. 21, il n'a gardé de la phrase que le terme d' « éternité ».

G. : τὰ μεγαλεῖα τῆς σοφίας αὐτοῦ ἐκόσμησεν
καὶ ἕως ἔστιν πρὸ τοῦ αἰῶνος καὶ εἰς τὸν αἰῶνα.

« Il a décoré les merveilles de sa sagesse »

La suite peut se traduire à la condition qu'on écarte le mot ἕως « jusqu'à », qui est sans emploi dans la phrase. Elle signifierait : « Et il est depuis l'éternité jusqu'à l'éternité. »
Mais ce mot figure dans tous les mss., il est donc interdit de l'écarter. Or, il est visible que c'est une corruption de εἷς « un », qui est le calque exact de אחד Cet hémistiche doit donc se rendre comme l'hébreu.

17. XLIII, 4 *b*.

לשאון מאור תגמר נושבת | ומנורה תכוה עין

« Sous les flots de la lumière [1], la terre habitable se consume,
Et sous sa chaleur, l'œil est brûlé ».

ἀτμίδας πυρώδεις ἐμφυσῶν,
καὶ ἐκλάμπων ἀκτῖνας ἀμαυροῖ ὀφθαλμούς.

« Soufflant des vapeurs brûlantes,
Et dardant (littéralement : lapant) des rayons, il obscurcit les yeux ».

Nous ne voulons pas expliquer ici toutes les confusions que suppose ce distique grec ; en tout cas, on voit que le traducteur a fait de נושבת « la terre habitable » (de la racine ישב) un participe de נשב « souffler. »

18. XLIII, 18.

תואר לבנה [2] יהגה עינים | וממטרו יהמה לבב

« L'aspect de sa blancheur trouble les yeux,
Et de sa pluie, le cœur murmure ».

Les deux verbes sont synonymes, le premier ne se comprend pas tout de suite, car הגה n'est jamais pris dans ce sens dans la Bib'e.

κάλλος λευκότητος αὐτῆς ἐκθαυμάσει ὀφθαλμός,
καὶ ἐπὶ τοῦ ὑετοῦ αὐτῆς ἐκστήσεται καρδία.

« L'œil admire la beauté de sa blancheur,
Et de sa pluie s'étonne le cœur ».

Dans les deux hémistiches, G. a lu יתמה.

19. XLIII, 19.

וגם כפור כמלח ישפך | ויצירן כספיר צינים

« La gelée se répand comme le sel,
Et pousse des fleurs [couleur] de saphir » [3].

καὶ πάχνην ὡς ἅλα ἐπὶ γῆς χέει,
καὶ παγεῖσα γίνεται σκολόπων ἄκρα.

. . . . . .

« Et en se congelant elle devient des pointes d'épines ».

[1] Ou, en lisant לשון suivant la leçon marginale : « La langue du luminaire consume la terre ».
[2] Probablement faute pour לבנו.
[3] Ou : « et des fleurs fleurissent comme le saphir ».

Au lieu de כספיר « comme le saphir », il a lu כסופי « comme les extrémités », et, au lieu de ציצים « fleurs », קוצים « épines ».

20. XLIII, 20.

צינת רוח צפון ישיב | וכרקב יקפיא מקוה

« Il fait souffler le froid du vent du Nord,
Et comme de la boue (littéralement de l'ordure), il fait coaguler l'eau ».

. . . . . .

καὶ παγήσεται κρύσταλλος ἀ῾ὕδατος.

« Et se gèle le cristal de l'eau ».

Au lieu de כרקב « comme de la boue », G. a lu ברקת « cristal ».

21. XLIII, 21.

יבול[1] הרים כחרב ישיק | ונוה צמחים כלהבה

« Il brûle les produits des montagnes comme la sécheresse,
Et la demeure des plantes comme une flamme ».

καταῤάγεται ὄρη καὶ ἔρημον ἐκκάυσει,
καὶ ἀποσβέσει χλόην ὡς πῦρ.

« Il dévore les montagnes et incendie le désert,
Et brûle la verdure comme un feu ».

Au lieu de יבול « les produits », G. a lu יְבַלֵּה ou יבלע « il détruit ou dévore » ; il a pris חרב dans le sens de désert, et, enfin, ונוה « et la demeure » pour ובוה « et il brûle ».

22. XLIII, 22.

מרפה כל מערף ענן

« Guérison de tout est l'écoulement de la nuée ».

ἴασις πάντων κατὰ σπουδὴν ὁμίχλη.

« Guérison de tous bientôt la nuée ».

Au lieu de מערף, מדר ou בהרף ענן, ou פריש, par lequel le Targoum rend מדר.

[1] Il faut peut-être lire בול comme dans Job, XL, 20, d'où est tirée l'expression.

23. XLIV, 2.

רב כבוד חלק להם עליון | וגדלו מימות עולם

« Le Très-Haut [leur] a donné en partage beaucoup de gloire,
Et ils étaient grands dès les temps anciens ».

. . . . . .

τὴν μεγαλωσύνην αὐτοῦ ἀπ' αἰῶνος.

« Sa grandeur depuis l'éternité. »

גְּדֻלּוֹ au lieu de גְּדֻלָּה. Le syriaque a lu de la même façon, mais avec l'affixe pluriel : וכל גדלם « et toute leur grandeur ».

24. XLIV, 13.

עד עולם יעמד זכרם | וצדקתם ל[א] [תשכח]

« Jusqu'à l'éternité durera leur mémoire,
Et leur vertu [ne s'oubliera pas] ».

ἕως αἰῶνος μενεῖ σπέρμα αὐτῶν,
καὶ ἡ δόξα αὐτῶν οὐκ ἐξαλειφθήσεται.

« Jusqu'à l'éternité demeurera leur *race*,
Et leur gloire ne s'effacera point ».

זרעם au lieu de זכרם. Cependant le parallélisme aurait dû avertir G. que la « race » ou la « postérité » ne cadre pas avec le contexte. Le syriaque a bien lu.

25. XLIV, 19.

אברהם אב המון גוים | לא נתן בכבודו דופי

« Abraham, père d'une multitude de nations,
N'infligea pas à sa gloire de tache ».

. . . . . .

καὶ οὐχ εὑρέθη ὅμοιος ἐν τῇ δόξῃ.

« Et il ne s'est pas trouvé de semblable en gloire ».

דומה « semblable » pour דופי « défaut ». Le syriaque a bien compris et a lu נְהַן « il n'a pas été donné ».

26. XLV, 12.

עטרת פז מעיל ומצנפת

« Couronne d'or pur, tunique et tiare ».

στέφανον χρυσοῦν ἐπάνω κιδάρεως.

« Couronne d'or par-dessus la tiare ».

G. a lu מֵעַל « par dessus » au lieu de מעיל « tunique » et a supprimé la conjonction du mot suivant.

27. XLV, 15 *b*.

ותהי לו ברית עולם | ולזרעו כימי השמים

« Et ce fut pour lui une alliance éternelle,
Et pour sa postérité comme les jours des cieux ».

Emprunt à Psaumes, XCIX, 30, où est reprise l'expression de Deutéronome, XI, 21, « comme les jours des cieux au-dessus de la terre », c'est-à-dire : aussi longtemps que les cieux seront au-dessus de la terre.

. . . . . .

καὶ ἐν τῷ σπέρματι αὐτοῦ ἐν ἡμέραις οὐρανοῦ.

« Et en sa postérité dans les jours du ciel ».

בימי « dans les jours de » pour כימי « comme les jours de ». Le syriaque a bien lu, et le latin a corrigé le grec d'après l'hébreu.

28. XLV, 18 *b*.

ועדת קרח בעזוז אפם

« Et l'assemblée de Coré dans la violence de leur colère ».

καὶ ἡ συναγωγὴ Κόρε ἐν θυμῷ καὶ ὀργῇ.

« Et l'assemblée de Coré dans la colère et la violence ».

בעזוז ואף au lieu de בעזוז אפם.
Le syriaque a laissé tomber le dernier mot.

29. XLVI, 1 *e*.

להנקם נקמי אויב

« Pour se venger de l'ennemi ».

ἐκδικῆσαι ἐπεγειρομένους ἐχθρούς.

« Pour se venger des ennemis se levant ».

Il faut dire à la décharge du traducteur que l'hébreu est ici dé-

testable : l'auteur emploie נקמי « les vengeances de », à la place de נקמות ; en outre, la construction de la phrase est fautive. Néanmoins, l'étourderie du traducteur est presque incroyable : oubliant qu'en hébreu l'adjectif ne peut se placer avant le nom qu'il qualifie, il a lu, au lieu de נקמי אויב « les vengeances de l'ennemi », בקמים אויבים « les ennemis se levant » ! Nous avons déjà relevé pareille incorrection (nos 8 et 15) ; voir encore nos 46, 47 et 60.

30. XLVI, 3.

מי הוא לפניו יתיצב | כי מלחמות י״י נלחם

« Quel est celui qui se tiendra devant lui (lui résistera) ?
Car il combat les combats de l'Eternel ».

τίς πρότερον αὐτοῦ οὕτως ἔστη ;
τοὺς γὰρ πολεμίους Κύριος αὐτὸς ἐπήγαγεν.

« Qui *avant* lui résistera ainsi ?
Car le Seigneur lui-même amène les ennemis ».

Le traducteur a pris לפניו dans le sens de « avant lui », alors que l'expression התיצב לפני « se tenir devant, résister » est courante en hébreu [1]. Dans le deuxième hémistiche il a coupé ainsi la phrase : כי מלחמות | י״י נלחם, prenant מלחמות comme un nom à l'état absolu, alors qu'il est en état d'annexion avec le mot suivant. Il n'a pas vu que l'auteur imite ici I Samuel, XVIII, 17, et XXV, 28. Nous devons dire cependant que cette erreur disparaît si l'on adopte la leçon d'un ms. qui lit : πολέμους Κυρίου [2]. — Le syriaque a bien compris.

31. XLVI, 6*c*.

Le verset précédent, complètement effacé dans le ms. hébreu, dit que Josué fit périr ses ennemis,

למען [דע]ת כל גויי חרם | כי צופה י״י למלחמתם

« Afin que sachent toutes les nations vouées à l'interdit
Que l'Eternel veille sur leur combat ».

ἵνα γνῶσιν ἔθνη πανοπλίαν αὐτῶν,
ὅτι ἐναντίον Κυρίου ὁ πόλεμος αὐτοῦ.

[1] Ici l'auteur copie Job, XLI, 2.

[2] Inversement, XL, 6 *c*, ἀπὸ προσώπου πολέμου doit être corrigé en πολέμίου, comme le montrent l'hébreu : [מפני]רודף, et S. : מן קדם רדופא.

« Afin que les nations apprennent leur puissance,
Car devant le Seigneur est son combat ».

Cette dernière phrase a tellement embarrassé le traducteur latin, qu'il l'a rendue par ces mots : « quia contra Dominum pugnare non est facile ».

Au lieu de חרם « interdit », qui est un peu obscur[1], le traducteur grec a lu כחם « leur puissance ».

32. XLVI, 19 *c*.

העיד ר"י ומשיחו | כופר ונעלם ממ[ני לקח]תי

« Il [Samuel] prit à témoin l'Eternel et son oint :
De qui ai-je pris rançon... ? »

Nous n'avons pas rendu le dernier mot נעלם, ne sachant pas le sens qu'y attachait l'auteur[2]. Mais, sans aucun doute, Ben Sira a pensé simplement reproduire I Samuel, XII, 3 : ענו בי נגד ה' ונגד משיחו "ומיד מי לקחתי כפר ואעלים עיני בו. Ce devait être pour lui un synonyme de rançon. — G. a lu נעלים « des chaussures » !

33. XLVII, 20 *c*.

... אף על צאצאיך | ואנחה על משכבך

« [En amenant] la colère contre tes descendants,
Et l'affliction sur ta couche (c'est-à-dire tes enfants) ».

. . . . . .

καὶ κατενύγην ἐπὶ τῇ ἀφροσύνῃ σου.

« Et je gémis sur ta folie ».

Le traducteur a pris ואנחה « et l'affliction » pour un verbe, et משכבך pour משובתך. Le syriaque a lu ויאנחו על משכבם « pour qu'ils s'affligent sur leur couche ».

34. XLVIII, 18 *c*.

וירם ידו על ציון | ויגדף אל בגאונו

« Il étendit la main contre Sion,
Et blasphéma Dieu dans son orgueil ».

. . . . . .

[1] Le syriaque l'a bien rendu, cependant.
[2] Le syriaque traduit par קורבנא « offrande ».

καὶ ἐμεγαλαύχησεν ὑπερηφανίᾳ αὐτοῦ.

« Et il devint fier dans son orgueil ».

ויגדל au lieu de ויגדף. Le syriaque a bien lu.

35. XLIX, 2.

כי נחל על משובתינו

« Car il s'affligea de notre égarement.

αὐτὸς κατευθύνθη ἐν ἐπιστροφῇ λαοῦ.

« Lui-même fut dirigé dans la pénitence du peuple ».

Il a lu נחל ou le *nifal* de נחה, au lieu de נחל, et השובתנו au lieu de משובתנו, à moins qu'il n'ait ignoré le sens de ce mot.

36. XLIX, 9.

וגם הזכיר את איוב [1]

« Il [Ezéchiel] a mentionné aussi Job ».

καὶ γὰρ ἐμνήσθη τῶν ἐχθρῶν ἐν ὄμβρῳ.

« Car il se souvient des ennemis dans l'averse ».

M. Reuss déclare ce distique passablement obscur. « Nous supposons, ajoute-t-il, que l'auteur fait allusion au passage où Ezéchiel se sert de l'image de l'averse pour formuler ses menaces (ch. XIII, 11 ; XXXVIII, 22). D'autres pensent que le traducteur a lu זרם (pluie), au lieu de זעם (colère) ».

A défaut même de l'original, on devine que le traducteur a pris איוב, Job, pour אויב « l'ennemi », faute grossière que n'a pas commise l'auteur de la version syriaque.

Notre traducteur ne s'est même pas avisé du lien qui unit Ezéchiel à Job. S'il s'était souvenu que le prophète est justement le seul auteur qui cite ce personnage (Ez., XIV, 14, 20), il n'aurait pas, en outre, rendu הזכיר « mentionner » par « il se souvient », comme s'il y avait זכר.

S'il était permis de corriger הזכיר « il a mentionné » en אזכיר « je mentionnerai », leçon qui convient bien mieux au contexte, il en résulterait que le livre de Job faisait partie du Canon et même de la classe des Prophètes. Cette hypothèse a pour elle les

[1] On aperçoit, sur le fac-similé, à la suite, un mot, qui a été altéré par une tache, mais qui n'est aucun de ceux dont il va être parlé. C'est peut-être בערלים (la fin est lavée) : « d'entre les incirconcis ».

nombreux emprunts que Jésus ben Sira fait à ce livre ; elle serait confirmée par le mot בערל « parmi les incirconcis », si cette lecture était certaine, car, dans Ezéchiel, Job n'apparaît pas comme un incirconcis, tandis que, dans le livre qui porte son nom, il appartient à un peuple étranger.

G. n'a pas été plus heureux à la fin du verset, où, au lieu de,

המכלכל כל דרכי צ[דק

« Qui garda toutes les voies justes », il a lu לְרַבִּי. Il a donc traduit :

καὶ ἀγαθῶσαι τοὺς εὐθύνοντας ὁδούς.

« Et il fait du bien à ceux qui rendent droits les chemins ».

Le syriaque a lu כי כל דרכיו צדק « que toutes ses voies étaient justice ». Il rend les premiers mots par à peu près : « Et aussi de Job il a dit. »

37. XLIX, 10*c*.

Enfin, la dernière ligne qui nous reste montre, une fois de plus, l'ignorance de G.

אשר החלימו את יעקב

« [Les douze prophètes] qui ont réconforté Jacob ».

L'expression החלימו « ils ont fortifié » ne se trouve qu'une fois dans la Bible, dans Is., XXXVIII, 16. G. l'ignorait, il a confondu ce mot avec la racine נחם « consoler », παρεκάλεσεν.

Il est bien superflu de prouver qu'un traducteur juif n'aurait jamais su retrouver sous les variantes du grec la version hébraïque qu'elles défigurent.

On verra encore plus loin d'autres preuves du fait.

B. *Preuves que la version syriaque provient de notre texte hébreu, et non l'hébreu du syriaque.*

On serait tenté de croire que notre texte hébreu est une retraduction d'une version syriaque. En effet, en deux endroits se lisent des mots appartenant à cette langue : ce sont ניחור « correction », XLII, 5, et הסתויד « converser », *ibid*, 12. En outre, dans les variantes marginales, l'araméen סגנה remplace plusieurs fois l'hébreu אוצר « trésor ». Ce seraient donc des vestiges du texte

dont se serait servi l'auteur de notre version : par inadvertance, il les aurait fait passer dans sa translation.

Cette supposition ne peut se soutenir, car si ce prétendu traducteur était capable de pareils oublis, il n'aurait pas manqué de se trahir autrement, en imitant les tours de phrases et en suivant la syntaxe de l'araméen. Or, on chercherait en vain dans notre fragment la moindre trace d'une action de ce genre. Ceux qui sont familiers avec les traductions hébraïques des textes araméens savent que ce criterium est infaillible.

La présence de ces deux mots dans notre ouvrage hébreu peut, à la rigueur, s'expliquer par l'éclectisme du Siracide.

Mais est-il certain que c'est à lui qu'il faille attribuer l'emploi de ces deux vocables ? Aucunement. D'abord, les variantes marginales, qui très souvent offrent la meilleure leçon, substituent à ניסחיו l'hébreu מוסר « correction », qui cadre très bien avec le contexte. Quant au mot תסתויד, la lecture est loin d'en être sûre ; on distingue très nettement sur le fac-similé un ר ; c'est la glose marginale qui dit תסתיד. Le grec συνέδρευε suppose l'hébreu תתחבר, et le syriaque תשפר שוניתא, peut-être תַּסְפֵּר. — En outre, pourquoi ces deux mots, dont l'un est douteux, ne seraient-ils pas imputables à un copiste parlant l'araméen ? — Enfin, il faudrait supposer l'existence d'une *troisième* version syriaque, entièrement perdue, car nos deux mots ne figurent pas dans la Peschito, ni, il est à peine besoin de le dire, dans le texte de Ceriani, qui est la traduction littérale du grec.

Nous avons gardé pour la fin l'argument qui nous paraît décisif et qui ruine toute hypothèse qui prendrait notre texte pour une retraduction : comme on l'a déjà vu, Ben Sira emprunte très souvent à la Bible des expressions ou des lambeaux de phrases ; ces pastiches ne sont plus transparents dans les traductions ; comment sous les altérations aurait-on retrouvé si heureusement l'original ?

En tous cas, la version de la Peschito, on s'en convaincra aisément, suppose, sauf de rares exceptions, un texte hébreu semblable au nôtre. Nous nous bornerons, pour le démontrer, à l'examen des deux premiers chapitres de notre fragment.

38. XXXIX, 32.

על כן מראש התיצבתי והתבוננתי וכתב הנחתי

« Voilà pourquoi dès le commencement m'étant appliqué et, ayant réfléchi, j'ai mis par écrit.... »

L'auteur, ayant terminé son développement, reprend ses paroles du début, dont il prétend avoir justifié l'exactitude.

Syriaque :

מטול דמן ברשיתא אתבריו אסתכלו בנו נשא ובכתבא כתיבן כל דין הלין

« Comme depuis l'origine ils ont été créés, les hommes ont considéré et ont été mises par écrit toutes ces choses ».

La phrase n'a plus de sens.

39. XL, 13.

וכאפיק אדיר בחזיז קולות

« Et comme un torrent puissant au milieu des éclairs du tonnerre ».

ואיך נהרותא דמלין מן ענגא קלילתא

« Et comme des fleuves remplis par les nuages légers ».

S. a cru que אדיר ב... signifie « rendu puissant par », d'où : « rempli par ». Il a attribué à חזיז le sens de « nuage » comme beaucoup d'interprètes, en particulier le Targoum. Mais ne se rappelant plus Job, XXVIII, 26, d'où vient l'expression בחזיז קולות, il a lu קלות « légers », au lieu de קולות « tonnerre ». Le contre-sens est indéniable.

40. XL, 18.

ומשניהם מוצא אוצר

« Et plus qu'eux deux la découverte d'un trésor ».

Cet hémistiche est le premier d'une longue série dont on a déjà vu des spécimens (n° 14).

La leçon est assurée par le grec :

καὶ ὑπὲρ ἀμφότερα ὁ εὑρίσκων θησαυρόν.

Syriaque :

ודמתקרב להון איך אנש דמשכח סימתא[1]

« Et qui s'approche d'eux est comme l'homme qui trouve des trésors ».

Confusion de ומשניהם « et plus qu'eux deux » avec ומגישהם « et qui les approche », ce qui serait, d'ailleurs, un barbarisme.

[1] Dans une variante marginale, il y a même le mot סימה.

Le traducteur rend bien les וישניהם qui suivent, mais il n'a pas pensé à corriger l'erreur du début.

41. XL, 19*a*.

ילד ועיר יעמידו שם

« Enfant et ville perpétuent le nom ».

Cette leçon est attestée par le grec qui traduit exactement :

τέκνα καὶ οἰκοδομὴ πόλεως στηρίζουσιν ὄνομα.

Syriaque :

רבותא ואיקרא נקימון שמא

« Enfants et *gloire* perpétuent le nom ».

Confusion de ועיר « et ville » avec ויקר « et gloire ».

42. XL, 27.

Le syriaque n'a pas mieux compris que le grec la citation d'Isaïe :

כי יעל כבוד חפתה

Il la rend par :

ולעל מן כל איקר הי משתבחא

« Et elle est *louée* au-dessus de toute gloire ».

43. XL, 28.

בני חיי מהן אל תחי | טוב נאבף ממסתולל

« Mon fils, ne vis pas de la vie des dons;
Mieux vaut mourir que mendier ».

Littéralement : mieux vaut celui qui meurt que le mendiant.
Leçon assurée par le grec.
Syriaque :

ברי מן דשאל לך לא תכליודי ולא התוא טב למקטל אלא הוי טב למחיי

« Mon fils, celui qui te sollicitera, ne le repousse pas, ne sois pas bon à tuer, mais bon à vivre »[1]!

[1] Il semble que le verset était bouleversé, qu'au lieu de אל תחי « ne vis pas », S. a lu אל תדח « ne repousse pas » et qu'une dittographie lui a fait croire à אל תהי טוב « ne sois pas bon ».

44. XL, 29.

אוש משגיח על שלחן זר | אין חיוי למנות חיים

« L'homme qui compte sur la table d'un étranger,
Sa vie n'est pas à considérer comme une vie ».

Grec : ... οὐκ ἔστιν αὐτοῦ ὁ βίος ἐν λογισμῷ[1] ζωῆς.

La version du Talmud confirme également la leçon de l'hébreu (seulement les rabbins ont fait disparaître le manque d'élégance de la construction) : הצפה על שלחן זר אין חיוי חיים.

Syriaque :

לא אנש נחשביוהי אוך דחיא הו

« Personne ne le considérera comme un vivant ».

Citons encore cet exemple typique :

45. XLVIII, 7.

והשמיע מסיני תוכחות

« Il a fait entendre du Sinaï des remontrances ».

Syriaque :

ואשמע בנסיונה מכסנוהתון

« Il a fait entendre dans son *épreuve* leur remontrance ».

Confusion de סיני avec נסיון, ou plutôt נסיוו, comme XLIV, 20.

Nous avons relevé, en passant, d'autres échantillons des erreurs de la Peschito qui supposent un texte original généralement conforme à celui de notre fragment (voir nos 1, 2, 9, 14 note, 23, 28, 33 et 36). Nous avons également, à l'occasion, signalé les lacunes, quelquefois considérables, que présente cette version syriaque (voir nos 5, 6, 12, 14, 15 le traducteur a peut-être été effrayé de la hardiesse de la pensée, 18).

[1] G. emploie également le mot λόγος dans le sens de « calcul, compte ». De là cette phrase, XLII, 3 : περὶ λόγου κοινωνοῦ καὶ ὁδοιπόρων « [n'aie pas honte] de la parole de l'associé et des hôtes ». Aucun traducteur n'a su se tirer de ce galimatias. L'hébreu montre qu'il faut rendre ainsi ces mots : « [n'aie pas honte] de compter avec associé et hôte. » — Peut-être aussi faut-il corriger le grec et rétablir λογισμοῦ. Parcillement, XLII, 11, πολλῶν doit être une altération de πυλῶν = שער.

C. *Causes des erreurs des traducteurs.*

Recherchons maintenant les causes des erreurs commises par le traducteur grec. L'une des plus curieuses est sans contredit son étourderie, qui lui a fait parfois traiter les noms hébreux *en état d'annexion* comme des *génitifs* grecs. On ne saurait mieux dévoiler son ignorance ou la légèreté de son application.

Ainsi, XXXIX, 30, חית טן « animaux à dents, carnassiers » est rendu par « les dents d'animaux ». XLI, 3, l'hébreu dit : אל תפחד ממות חקיך « ne t'effraie pas de la mort, qui est ta loi ». La traduction porte « de la loi de la mort ».

La différence n'est pas très appréciable, il est vrai ; elle l'est plus dans le passage suivant :

46. XLI, 13.

טובת חי׳ מספר ימים

« Le bonheur de la vie ne dure que peu de jours (littéralement : un nombre de jours) ».

ἀγαθῆς ζωῆς ἀριθμὸς ἡμερῶν.

« D'une bonne vie le nombre des jours ».

La phrase est incompréhensible et elle suppose, en outre, le même solécisme que nous avons signalé (nos 8, 15, 29).

47. רחב אולת וחסר בינה

Plus caractéristique est encore la bévue de même nature commise au ch. XLVII, 23 *c*.

« Large en folie et dénué d'intelligence ».

L'auteur joue sur le nom de רחבעם, Roboam, comme il fait sur celui d'Ezéchias, XLVIII, 17 : יחזקיהו חזק נירו.

G., ne comprenant pas ce calembour ou ne pouvant déchiffrer le premier mot de la ligne, dit :

λαοῦ ἀφροσύνην καὶ ἐλασσούμενον συνέσει.

« Folie de peuple et privé d'intelligence ».

subordonnant cette phrase à la précédente : « Salomon laissa [1] ».

[1] Pour un peu, on croirait que le copiste de son manuscrit avait écrit par erreur עם, au lieu de רחב, du mot רחבעם « Roboam ». Ou bien G. a-t-il lu לב « multitude » ?

S. a bien compris et a rendu ainsi le verset : מסגא סכלותא וחסיר חכמתא.

Ces inadvertances, si intéressantes pour le jour qu'elles jettent sur la valeur de G., ne doivent être cependant signalées que comme des curiosités. Mais voici une autre cause d'erreur qui, à notre sens, mérite une plus sérieuse attention.

Le paragraphe sur la *honte* débute ainsi (XLI, 14) :

מוסר בשת שמעו בנים

« Ecoutez l'instruction de la honte, enfants ».

Traduction grecque :

παιδείαν ἐν εἰρήνῃ συντηρήσατε, τέκνα.

« Observez l'instruction en *paix*, enfants ».

Cette version est absurde. Mais comment le texte, d'une limpidité parfaite, a-t-il pu prêter à pareille méprise ? En beaucoup d'endroits, l'étrangeté de l'expression, le vice de la construction, la ressemblance de certaines lettres, la subtilité de l'allusion expliquent, à la rigueur, les contre-sens ; ici aucune excuse de ce genre.

Force est donc de supposer que la copie utilisée par le petit-fils de Ben Sira était ainsi conçue :

מוסר בש׳ שמ׳ בנים

Ce qu'il a lu מוסר בשלום שמרו בנים.

Mais quelle apparence qu'un manuscrit ait été chargé de telles abréviations ?

Une heureuse découverte, due également à M. Neubauer, nous a montré comment certains mss. de la Bible étaient parfois confectionnés[1]. Dans des fragments retrouvés en Egypte, figurent, entre autres, ces lettres, qui ont tout d'abord l'air d'un rébus :

בשנת מ֗ ו֗ י שׁ֗ סר֗ נ֗ש ל֗ לה֗
שרפי֗ם ם . מ֗ שׁ֗פ֗שׁ֗לת֗ . נ֗תס֗

Ce sont simplement les versets 1 et 2 du chapitre VI d'Isaïe :

בשנת מות המלך עזיהו ואראה את אדני ישב על כסא רם ונשא ושוליו מלאים את ההיכל :

[1] *Jew. Quart. Review*, VII, 363.

שרפים עמדים ממעל לו שש כנפים שש כנפים לאחד בשתים יכסה פניו ובשתים יכסה רגליו...

Cet étrange mode d'écriture a fait penser à celui dont parle le Talmud (*Yoma*, 38 *a*, et *Guittin*, 60 *a*) et qui est intitulé סידוגין. D'après Raschi, il consiste à écrire le premier mot d'un verset en entier, et les suivants en se bornant aux lettres initiales : תחילת המקרא היה בתוב תיבה שלימה ולבסוף ראשי תיבות.

M. Blau a rappelé également la signature de certains rabbins que mentionne le Talmud : R. Hisda avait pour signature un ס et Hoschia un י (*Revue*, XXXI, 155). Le *notaricon* était, lui aussi, un système d'abréviation.

Ces fragments égyptiens, où ce n'est pas toujours l'initiale qui est conservée, représentent certainement, comme le croit M. Félix Perles, un spécimen des manuscrits en usage à l'époque du Talmud [1].

On a montré, aussi, depuis longtemps que certaines variantes de la version des Septante s'expliquent naturellement par le déchiffrement inexact des mots hébreux écrits en abrégé. Paul de Lagarde, en particulier, a soutenu avec raison que, dans l'exemplaire utilisé par l'auteur de cette traduction, les lettres ת, ן, ה étaient rarement conservées à la fin des mots. Bien plus, nombre de passages bibliques incompréhensibles deviennent clairs si l'on y rétablit la leçon primitive faussée par une mauvaise solution des signes d'abréviation.

Aux exemples qu'on a déjà versés au débat, citons encore ceux que fournissent certains passages parallèles de l'Ecriture.

Ainsi, II Rois, XIX, 9, וישב וישלח מלאכים
Isaïe, XXXVII, 9, וישמע וישלח מלאכים.

L'un des textes portait : וישׁ׳

II Rois, XX, 13, וישׁמע עליהם חזקיהו.
Isaïe, XXXIX, 2, וישׁמח עליהם חזקיהו.

Cause de l'erreur : וישמ׳.

Qu'on compare également II Rois, XIX, 16, 18, 29, et Isaïe, XXXVII, 17, 19 et 30 ; la plupart des variantes entre Ps. XVIII et II Sam., XXII : ces divergences ont la même cause [2].

[1] *Analekten zur Textkritik des Alten Testaments*, p. 9.

[2] L'abbé Touzard, qui étudie en ce moment dans la *Revue biblique* (janvier, 1897 les textes parallèles de l'Ecriture, n'a pas songé à cette cause d'erreur.

Or, si les copistes se permettaient de tels procédés économiques dans la reproduction d'un texte aussi sacré que celui de la Bible, à plus forte raison ne devaient-ils pas en être chiches quand ils travaillaient sur un écrit nouveau et nécessairement profane. On dira peut-être que de telles libertés prises à l'égard d'un texte se comprennent mieux quand ce texte est déjà entouré de la vénération et que la mémoire supplée aisément aux lacunes de l'écriture. Aussi ne prétendons-nous pas que l'exemplaire hébreu emporté en Egypte par le petit-fils de Ben Sira était écrit tout entier d'après ce système — une telle supposition serait extravagante —, mais nous croyons qu'en certains cas, et, en particulier à la fin des phrases, ce texte était pourvu de signes d'abréviation et que, à l'occasion et exceptionnellement, une ou deux lettres représentaient un mot entier. Cette conjecture, dont nous ne nous dissimulons pas la hardiesse et que nous avons hésité longtemps à avancer, offre cet avantage d'expliquer des énigmes, qui autrement défieraient toute interprétation. Comme les copistes et les premiers traducteurs de la Bible, G. a quelquefois mal déchiffré ces signes ou, au contraire, pris des mots complets pour des fragments de mots.

Les exemples que nous allons produire à l'appui de cette thèse ne sont pas tous concluants ; beaucoup de lectures inexactes de G. sont imputables seulement au mauvais état de l'écriture, à la ressemblance de certaines lettres ; mais il en reste un certain nombre qui, pour nous, sont dues à cet étrange mode d'abréviation.

48. XXXIX, 15 *b*.

וכה תאמר בתרועה

« Et ainsi diras-tu avec éclat ».

καὶ οὕτως ἐρεῖτε ἐν ἐξομολογήσει.

« Et ainsi direz-vous en confession ».

וכה תאמרו בתודה

49. XXXIX, 16 *b*.

וכל צורך בעתו יספיק

« Il satisfait en son temps tout besoin ».

(La variante marginale est meilleure : « Elles satisfont en temps opportun à tout besoin »).

καὶ πᾶν πρόσταγμα ἐν καιρῷ αὐτοῦ ἔσται.

« Et tout ordre se tient en son temps ».

Le latin passe cet hémistiche, sans doute parce qu'il n'y a rien compris.

צורי pour צורך.

Le syriaque a lu : וכלם לצרכם נבראו, comme au verset 30 *b* : וכלהון לצבוההון אתבריו.

A moins qu'il n'ait traduit par à peu près, comme il lui arrive souvent [1].

50. XL, 11.

כל מארץ אל ארץ ישוב | ואשר ממרום אל מרום

« Tout ce qui [vient] de la terre retourne à la terre,
Et ce qui [vient] d'en haut [retourne] en haut ».

Pareillement dans la version syriaque : ודמן רומא לרומא.

πάντα ὅσα ἀπὸ γῆς εἰς γῆν ἀναστρέφει,
καὶ ἀπὸ ὑδάτων εἰς θάλασσαν ἀνακάμπτει.

« Et [ce qui vient] des *eaux* rentre dans la *mer* ».

Le traducteur a lu : ואשר ממים אל ים. (מים et מרם peuvent se confondre.)

51. XL, 23.

ומשניהם אשה משכלת

« En plus qu'eux deux, une femme intelligente ».

καὶ ὑπὲρ ἀμφότερα γυνὴ μετὰ ἀνδρός.

« En plus qu'eux deux, une femme avec un homme ».

Le syriaque, ומן תריהון אנתתא טבתא « et plus qu'eux deux, une bonne femme », prouve que c'était bien un adjectif qui suivait le mot « femme ». אשה משכלת = אשה עם איש (les finales n'existaient pas encore).

52. XL, 29 *b*.

מגל נפשו מטעמי זבד

« Celui qui se souille des mets donnés » (leçon marginale).

ἀλισγήσει τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἐν ἐδέσμασιν ἀλλοτρίοις.

« Il nourrit son âme des mets étrangers ».

זר ou זרים pour זבד.

[1] L'hébreu n'a pas le verset 17, que M. Reuss a raison de mettre entre parenthèses, et qui est la répétition de 21 *a*.

53. XL, 29 *b*.

לאיש יודע יסור מעים

« A l'homme qui connaît la souffrance des entrailles ».

La Peschito a bien compris :

לגברא דידע חלין כאבא אנין דמעיא

« A l'homme qui connaît les souffrances des entrailles ».

G. ἀνὴρ δὲ ἐπιστήμων καὶ πεπαιδευμένος φυλάξεται.

« Un homme savant et instruit s'[en] gardera ».

Il faut supposer la lecture suivante : איש יודע וְיָסוּר ישמר.
G. a vu dans יסור le participe passif du verbe יסר « instruire ». Pour la fin, il n'avait qu'un מ'.

54. XLI, 2 *b*.

כרב ואבד תקוה

« Désobéissant (?) et ayant perdu l'espoir ».

καὶ ἀπειθοῦντι καὶ ἀπολωλεκότι ὑπομονήν.

» Et désobéissant et ayant perdu la constance ».

Au lieu de תקוה « espoir », G. a lu תקומה, qui répond exactement à ὑπομονή « action de se tenir ».
La leçon marginale porte :

אפס התוראה ואבד תקוה

« Qui n'a plus de figure et a perdu l'espoir ».

S. a suivi un texte analogue, au moins pour les deux premiers mots :

וחסיר מטונא ולית בה חילא למפלח

« Qui manque d'argent et n'a pas de force pour travailler ».

Seulement il avait sous les yeux מ' אפס, qu'il a lu אפס נמון.

55. XLI, 10.

כל נאונס אל אונס ישוב

« Tout ce qui vient de la violence retourne à la violence » (leçon marginale).

D'après la leçon du texte :

כל מאפס אל אפס ישוב

« Tout ce qui vient du néant retourne au néant ».

πάντα ὅσα ἐκ γῆς εἰς γῆν ἀπελεύσεται.

« Tout ce qui vient de la terre retourne à la terre ».

Le traducteur a lu : כל מארץ אל ארץ ישוב, comme plus haut.

56. XLI, 11 *b*.

אך שם חסד לא יכרת

« Mais le nom de la vertu ne périra pas ».

ὄνομα δὲ ἁμαρτωλῶν οὐκ ἀγαθὸν ἐξαλειφθήσεται.

« Mais le nom des pécheurs non bon sera détruit ».

Au lieu de חסד, le traducteur a lu, sans doute, חטאים « les impies » (ou חסידים dans le sens péjoratif ?) et, comme la négation n'avait plus de sens, il y a ajouté l'adjectif *bon*.

Le syriaque a bien compris, mais il a lu חסידים.

57. XLI, 12.

מאלפי אוצרות חמדה

« Plus que mille trésors de prix ».

ἢ χίλιοι μεγάλοι θησαυροὶ χρυσίου.

« Plus que mille grands trésors d'or ».

חרוץ pour חמדה.

Le latin, corrigeant d'après l'hébreu, porte : « quam mille thesauri magni *preliosi* ».

S. rend חמדה par ܥܗܐ, mot par lequel il traduit d'ordinaire חֵפֶץ.

58. XLI, 16 *b*.

ולא כל הכלם נבחר

« Et toute confusion n'est pas à choisir »

καὶ οὐ πάντα πᾶσιν ἐν πίστει εὐδοκιμεῖται.

« Et tout à tous en foi ne plaît pas ».

Nous avons déjà dit, n° 13, que G., commettant la plus grosse méprise, avait reconnu le mot כל « tous » dans הכלם « confusion ». Reste à trouver l'origine de la suite « en foi ». On ne saurait la

découvrir qu'en adoptant notre système : G. a cru que les lettres נב, formées par la fin de הכלם et le commencement de נבחר, désignaient un terme contenant ces deux lettres radicales ; il a donc lu באמנה « en foi ». L'hémistiche était donc, pour lui, ainsi conçu :

ולא כל לכל באמנה (באמת ou) נבחר

59. XLII, 8 *b*.

ואיש צנוע לפני כל חי

« Et un homme modeste devant tout vivant ».

καὶ δεδοκιμασμένος ἔναντι παντὸς ζῶντος.

« Et éprouvé devant tout vivant ».

צרוף pour צנוע.

60. XLII, 9*a*.

בת לאב משמנת שקר

« Une fille est pour un père un trésor trompeur ».

θυγάτηρ πατρὶ ἀπόκρυφος ἀγρυπνία.

« Une fille est pour un père une secrète veille (!) ».

Le latin traduit : « Filia patris abscondita est vigilia ».

משמר, veille, pour שקר. Peut-être cependant G. a-t-il cru à l'existence d'un substantif שקד.

Ici encore il a supposé un qualificatif avant le nom (voir, nos 8, 15, 29, 46 et 47.)

61. XLII, 11.

שם סרח ...

« De peur qu'elle ne te fasse une mauvaise réputation (littéralement : dégoutante ».

S. : דלכוא תעבדך שנא ברשא.

« De peur qu'elle ne fasse de toi (*sic*) une mauvaise réputation ».

On attendrait, au lieu de תעבדך, תעבד לך.

G. : μήποτε ποιήσῃ σε ἐπίχαρμα ἐχθροῖς.

« De peur qu'elle ne fasse de toi une joie (un objet de dérision) pour les ennemis ».

Une note marginale, qui n'est pas de la même écriture que les autres, expliquera l'étrangeté de cette traduction. Elle est exactement ainsi conçue :

פ תע מ' [1] לא'

C'est-à-dire, probablement : פן תעשך משל לאחרים.

« De peur qu'elle ne fasse de toi une fable pour les autres ».

G. a lu שמחה (comme XL, 9, לשמחה עם), ou שחק, et לאויבים.

Les points et signes d'abréviation qu'on remarque ici ne se justifient pas comme d'ordinaire par le désir du glossateur d'économiser la place en ne répétant pas les mots qui sont tout au long dans le texte, car, ici, מ' לא' ne correspondent pas graphiquement à שם טרח. Nous ne voudrions pas y voir la confirmation palpable de notre conjecture...

62. XLII, 16.

שמש זו[רח]ת על כל נגלתה וכבוד י"י על כל מעשיו

« Le soleil resplendissant apparaît sur tout,
Et la gloire de Dieu sur toutes ses œuvres ».

ἥλιος φωτίζων κατὰ πᾶν ἐπέβλεψεν,
καὶ τῆς δόξης αὐτοῦ πλῆρες τὸ ἔργον αὐτοῦ.

« Le soleil éclairant regarde tout,
Et de sa gloire est pleine son œuvre ».

G. a lu מלא « plein » au lieu de על « sur ».

S. est conforme à l'hébreu, mais rattache le dernier mot du premier hémistiche au second :

איך שמשא דנח על כל אתגלי רחמוהי דמריא על כלהון עבדוהי

« Comme le soleil resplendit sur tout,
Apparaît la bonté du Seigneur sur toutes ses œuvres ».

M. Reuss coupe mal le grec et traduit : « Le soleil, qui éclaire tout, les regarde ». Il ajoute en note : « Le soleil qui regarde toutes les œuvres de Dieu est opposé aux hommes qui n'en voient qu'une partie ». S. aurait dû lui révéler le vrai sens : l'auteur veut dire que, de même que le soleil luit sur tout, ainsi la gloire de Dieu est sur toutes ses créatures.

[1] Et non ש' comme lisent les éditeurs.

63. XLII, 17 *a-b*.

לא הספיקו קדושי אל | לספר נפלאות י״י
אימץ אלהים צבאיו | להתחזק לפני כבודו

« Les saints de Dieu [1] seraient impuissants
A énumérer les merveilles de l'Eternel.
Dieu a donné à ses armées la force
De se maintenir devant sa gloire ».

οὐκ ἐνεποίησεν τοῖς ἁγίοις Κύριος [2] ἐκδιηγήσασθαι πάντα τὰ θαυμάσια αὐτοῦ,
ἃ ἐστερέωσεν Κύριος ὁ παντοκράτωρ, στηριχθῆναι ἐν δόξῃ αὐτοῦ τὸ πᾶν.

« Le Seigneur n'a pas laissé aux saints énumérer toutes ses merveilles
Qu'a établies le Seigneur Tout-puissant, pour affermir tout dans sa gloire ».

Dans le premier vers, le traducteur a lu : לא הספיק לקדושים אל.
Dans le second, il a pris צבאיו pour צבאות « Sebaot ». N'ayant plus de complément du verbe, il a dû sous-entendre un pronom relatif et rattacher ce verset au précédent.
Au lieu de צבאיו, le syriaque a lu לאוהביו « à ses amis ».

64. XLIII, 2.

מה נורא מעשי י״י

« Combien est admirable l'œuvre de l'Eternel ! »

σκεῦος θαυμαστὸν, ἔργον Ὑψίστου.

« Vase admirable, œuvre du Très-Haut ».

מנה pour מה.
Le syriaque reflète la même lecture : מאנא דהדמורתא עבדה דמריומא « Un objet d'admiration, l'œuvre du Très-Haut ». Mais il est à remarquer que, dans tout le ch. XLIII, S. est entièrement conforme à G. : le fait est digne d'attention.

65. XLIV, 17 *b*.

בעבורו היתה שארית | ובבריתו חדל מבול

« Grâce à lui [Noé] il y eut un reste,
Et par son alliance [faite par Dieu avec lui] cessa le déluge ».

[1] Probablement les anges, comme dans Daniel.
[2] La variante Κυρίου, plus conforme à l'hébreu, supprime le sujet.
[3] Faute pour מעשה.

διὰ τοῦτο ἐγένετο κατακλυσμός.

« A cause de cela fut le déluge ».

Le traducteur a lu בעבורו au lieu de ובבריתו, comme au commencement du distique. Quant au mot ἐγένετο, qui donne un contresens, il ne peut s'expliquer que par la descente du même verbe qui se trouve à la ligne précédente.

66. XLV, 12*b*.

הוד כבוד והלה עז

« Magnificence de gloire et louange de force ».

καύχημα τιμῆς, ἔργον ἰσχύος.

Magnificence de gloire, œuvre de force ».

מלאכת « ouvrage de » pour תהלת « louange de ».

67. XLV, 16 *a*.

להגיש עלה וחלבים

« Pour offrir l'holocauste et les graisses ».

προσαγαγεῖν κάρπωσιν Κυρίῳ.

« Pour apporter l'holocauste au Seigneur ».

לאל ou לאלהים « au Seigneur » pour חלבים « et les graisses ». Le syriaque a supprimé le dernier mot.

68. XLV, 16 *b*.

ולהקטיר ריח ניחח ואזכרה

« Et pour faire brûler l'odeur agréable et l'offrande-mémorial ».

θυμίαμα καὶ εὐωδίαν εἰς μνημόσυνον.

« L'encens et la bonne odeur en souvenir ».

Le traducteur a lu וקטרת וריח ניחח לזכרון « encens et odeur agréable en souvenir », et il a cru que ces mots étaient les compléments du verbe « offrir » du vers précédent.

69. XLV, 19 *b*.

ויבא להם אות | ויאכלם בשביב אשו

« Il amena sur eux un signe (miracle),
Et les consuma par l'étincelle de son feu ».

ἐποίησεν αὐτοῖς τέρατα,
καταναλῶσαι ἐν πυρὶ φλογὸς αὐτοῦ.

« Il leur créa des prodiges,
[Les] consuma par le feu de sa flamme ».

Au lieu de ויבא « il amena », ויברא « il créa ». Mais il n'est pas impossible qu'ici le grec ait conservé un meilleur texte que l'hébreu, car ויברא « il créa » rappelle les mots : ואם בריאה יברא ה' « si l'Eternel crée une création » employés dans le récit biblique (Nombres, XVI, 30), auquel fait allusion notre passage. Le syriaque a lu comme le grec [1].

70. XLVI, 1.

גבור בן חיל יהושע בן נון

« Un guerrier courageux fut Josué, fils de Nun ».

κραταιὸς ἐν πολέμοις Ἰησοῦς Ναυή.

« Fort dans les guerres Jésus Navé ».

בחיל « dans la guerre » ou במלחמה, au lieu de בן חיל « fils de force, courageux ». Le syriaque a bien lu.

71. XLVI, 7 *b*.

להתיצב בפרץ קהל

« Pour résister à la désobéissance du peuple ».

ἀντιστῆναι ἔναντι ἐχθροῦ.

« Pour résister contre l'ennemi ».

D'après une variante, il faut lire ἐκκλησίας, qui s'accorde avec l'hébreu.
G. a-t-il lu בפני au lieu de בפרץ ?
S. a bien compris.

72. XLVI, 7 *b*.

להשיב חרון מעדה

« Pour détourner la colère de la communauté ».

κωλῦσαι λαὸν ἀπὸ ἁμαρτίας.

« Pour empêcher le peuple de pécher ».

G. a interverti l'ordre des mots, mais il a lu חטא ou עון au lieu de חרון.

[1] Il faut intervertir dans le syriaque les deux derniers hémistiches de 19 *a* et de 19 *b*.

73. XLVI, 19.

ועת נוחו על משכבו

« Et au temps où il reposait sur sa couche ».

καὶ πρὸ καιροῦ κοιμήσεως αἰῶνος.

« Et avant le temps du sommeil de l'éternité ».

G. a rattaché le מ de משכבו, seule lettre probablement écrite, à על; il a obtenu ainsi עלם « l'éternité ».

74. XLVII, 11 *c*.

ויתן לו חקת מלכת | וכסאו הכין על ירושלם

« Il lui donna l'institution de la royauté,
Et établit son siège sur Jérusalem ».

καὶ ἔδωκεν αὐτῷ διαθήκην βασιλέων [1]
καὶ θρόνον δόξης ἐν τῷ Ἰσραήλ.

« Et il lui donna le testament des rois
Et un trône de gloire en Israël ».

וכסא כבוד « et un trône de gloire » pour וכסאו הכין « et il établit son trône ».

75. XLVII, 18.

נקראת בשם הנכבד | הנקרא על ישראל

« Tu as été appelé du nom glorieux.
Qui est invoqué sur Israël ».

τοῦ ἐπικεκλημένου θεοῦ Ἰσραήλ.

« Qui est appelé Dieu d'Israël ».

אל « Dieu » pour על « sur ». G. n'a, d'ailleurs, rien compris au premier hémistiche. L'hébreu dit : « Tu as été appelé du nom glorieux »; le grec porte simplement : « au nom du Seigneur Dieu ». M. Reuss se tire de cette phrase incompréhensible, en la rattachant à la suivante. Il obtient ainsi : « Au nom du Seigneur Dieu, qui est appelé le Dieu d'Israël, tu as amassé de l'or... (!) »

Le syriaque a bien compris.

[1] Variante : βασιλείας, qui correspond à l'hébreu.

76. XLVIII, 21.

ויהמם במגפה

« Et il les fit périr par un fléau ».

S. : ומחא אנון מחותא רבתא.

« Et il les frappa d'un grand fléau ».

G. : καὶ ἐξέτριψεν αὐτοὺς ὁ ἄγγελος αὐτοῦ.

« Et son ange les affligea ».

מלאכו « son ange », au lieu de במגפה. On a dû remarquer, d'ailleurs, que c'est le plus souvent à la fin des phrases que les mots étaient ainsi abrégés.

Nous avons, en passant, signalé les variantes ou erreurs de la Peschito qui s'expliquent par le même principe. Mentionnons-en encore une, qui, en même temps, montrera la manière de l'auteur de cette version.

77. XLI, 9.

[א]ם תכשלו לשמחת עולם ואם תמותו לקללה

« Si vous trébuchez, c'est pour la joie du monde (?)
Et si vous mourez, c'est pour être maudit ».

אנתתא ילדתא לחדותא דעמה ואן נמות אבא עולא בנוהי כאנא לא נתאבלון עלוהי

« Une femme enfante pour la joie de son peuple,
Et si le père pécheur meurt, ses enfants honnêtes ne prennent pas le deuil sur lui. »

S. a lu אֵם « mère » au lieu de אם « si » et תלד, au lieu de תכשלו. Par contre, la lecture עַם est préférable à notre עולם, car il n'est pas prouvé que ce mot ait eu déjà le sens de « monde », et « l'éternité », signification ancienne de ce terme, ne serait pas ici à sa place.

Montrons aussi que la différence des leçons fournies concurremment par notre fragment remonte quelquefois à la même cause.

La première qui mérite d'être relevée ne manque pas d'intérêt.

78. XL, 1 c.

מיום צאתו מרחם אמו | עד יום שובו אל אם כל חי

« Depuis le jour de sa sortie du sein de sa mère,
Jusqu'au jour de son retour à la mère de tout vivant ».

Ainsi s'exprime également G.

Nous avons déjà signalé le caractère exotique de la métaphore employée ici pour désigner la *terre* [1]. Banale en grec, cette figure est étrangère à l'hébreu. Elle choque chez un auteur qui imite volontiers l'Ecriture et qui aurait répugné à appliquer à la *terre* ce qui est dit d'Eve, « mère de tout vivant »

La leçon marginale, au lieu de אם « mère », a ארץ « terre ». Jésus ben Sira a donc reproduit simplement l'expression courante ארץ החיים « terre de la vie », en lui prêtant le sens de « terre des vivants ». La Peschito avait sous les yeux cette version et a fait le même rapprochement, d'où cette leçon : ועדמא דסמכין לארעא דחיי « Et jusqu'à ce qu'ils se couchent dans la terre des vivants [2] ».

L'erreur commune au copiste hébreu et à G. ne s'explique que si ארץ était représenté simplement par א'. L'un et l'autre ont été le jouet de leur mémoire qui leur rappelait l'expression אם כל חי.

Autres exemples :

XL, 11, ואשר et ויש', qui doit être lu וישוב [3] ;
18, יותר שכל et יין ושכר ;

XLI, 10, כל מאוננים אל אונים et כל מאפס אל אפס, כל מאונם א' אונם ;
12, חכמה et חמדה ;
15, מאדון et מאיש ;
17, ושר et ישר (confusion possible) ;
19, הגוד et ונגיד (même observation) ;
21, מהשיג et מחשב ;
22*c*, חרפה et חסד (synonymes) ;

XLII, 3, וישר et ויש ;
5, ועל תמורת אפה ואפה et ועל תמהות אופה ואבן ,
5*c*, ממחיו et מוסר, si ce dernier mot n'est pas une glose ;
8, מוסר et מרדות (synonymes) ;
וישיש et כושל ;

XLIII, 7, בם מועד וממנו et בו מועד וממנו חוק ;
8, חדש בשמו והוא et חדש בחדשו הוא ;
בהשיבותו et בתשובתו ;
13, גבורתו תהוה ברק ותנצח זיקורת et גיערתו תהוה בקר
ותזנח יקום ;
17, זלעפורת et עלעול ;

[1] *Revue*, XXXIII, p. 303.
[2] Il semble qu'au lieu de שובו, S. ait lu שכבם.
[3] Contrairement à la supposition de MM. Cowley et Neubauer.

19, ישכון et ישפך ;
22, שרב et רטב ;
23, מחשבתו et משובתו, si ce n'est pas une correction du scribe ;
איים et אוצר ;

XLIV, 8, להשענות et להשתעות, להשעות ;

XLV, 2, במרומים et במוראים ;
7*b*, בכבודו et בברכה ;
7*d*, ראם et תואר ;

Quelques-unes de ces variantes peuvent être, il est vrai, produites par la synonymie ou même ne sont que des fautes de scribe corrigées à la marge, selon l'usage des copistes. Mais si l'on défalque ces cas, il en restera encore un nombre respectable qui corroborent singulièrement notre conjecture.

L'existence de ces variantes prouve à elle seule que notre fragment n'est pas la copie exacte de l'original tel qu'il est sorti des mains de Ben Sira. En beaucoup d'endroits, le texte appelle des corrections. Nous ne relèverons pas toutes les lacunes qui déparent notre manuscrit et qui sont dues à la négligence du scribe. Mais nous ne ferons pas difficulté de reconnaître qu'en bien des passages, G. ou S., ou l'un et l'autre concurremment, offrent des leçons préférables à celles de cet exemplaire. Nous l'avons déjà indiqué à propos de certains versets, citons encore ce passage.

79. XLVI, 1*c*.

אשר נוצר להיות בימיו | תשועה גדלה לבחיריו

« Qui a été créé pour être en son temps
Un grand salut pour ses élus ».

G : « Qui a été créé, conformément à son nom,
Grand pour le salut de ses élus ».

Il a donc lu להיות כשמו. Dans ce cas, l'auteur aurait joué sur le mot Josué, qui renferme la racine de « sauveur » [1].

Il faut ajouter, enfin, que parfois G. et S. offrent une leçon commune très acceptable, alors que l'hébreu en fournit une autre, toute différente, qui n'est pas moins bonne.

[1] Pareillement, XLI, 19, גזל « vol » que suppose le grec vaut mieux que זר « étranger », ou זד « orgueilleux, à moins qu'il ne faille lire זדון « l'orgueil ».

Ainsi, XL, 16, לפני כל מטר נדעכה « avant toute pluie, elle est consumée », est remplacé, dans G., par πρὸ παντὸς χόρτου ἐκτιλήσεται, et, dans S., par וקדם כל יורק הר יבשה, « avant toute verdure, elle se dessèche ». Or, ici G. et S. reproduisent simplement Job, VIII, 12, ולפני כל חציר ייבש, et précisément tout le passage n'est qu'une imitation de ce chapitre de Job.

XLIII, 7. בו מועד וזמני חוק וחפץ עיד בתקפותו

« Par elle (la lune) sont les fêtes et les dates prescrites, et elle accomplit (?) le désir [de Dieu] par sa révolution (ou : le désir de son créateur) ».

S. : מן סהרא גיר אתותא דעאדא נהירא דגמר לאחריתא.

« Car de la lune [sont] les signes des fêtes, luminaire qui disparaît à la fin ».

G. : ἀπὸ σελήνης σημεῖον ἑορτῆς, φωστὴρ μειούμενος ἐπὶ συντελείας.

« De la lune le signe de fête, luminaire diminuant jusqu'à la fin ».

Devant ces variantes, qui ne proviennent ni de l'ignorance ni de l'étourderie des scribes, on se demande si l'auteur n'aurait pas fait deux éditions de son poème didactique. Ce n'est pas par hasard que les notes marginales de notre fragment fournissent des variantes qui ne portent pas seulement sur la forme, mais sur le fond même et qui, dans ces cas, parfois se rencontrent avec telle ou telle version, particulièrement celle du grec. Cette observation, que nous nous contentons d'esquisser aujourd'hui, pourra servir à résoudre beaucoup d'énigmes que laisse encore la comparaison de l'hébreu, aussi bien des chapitres si heureusement retrouvés que des citations diverses éparses dans la littérature juive, avec la teneur des versions grecque et syriaque.

*
* *

Tel quel et malgré ses imperfections, ce fragment de l'Ecclésiastique hébreu offre un intérêt considérable : il permet de juger de la valeur comparative des deux plus anciennes traductions.

Celle qui se recommande le plus pour sa fidélité, c'est la Peschito [1]. L'auteur était évidemment plus versé que le petit-fils du Siracide dans la connaissance de la langue hébraïque, ou disposait d'un meilleur texte.

[1] Voir nos 3, 4, 14, 16, 24, 25, 27, 30, 31, 32, 34, 36, 47, 50, 53, 56, 62, 70, 71, 75, 76, 78.

Seulement cette fidélité est loin d'être constante : toutes les fois que le texte paraît hérétique, le traducteur n'éprouve aucun scrupule à le supprimer ou à lui substituer une conception plus orthodoxe. D'autres fois, il se livre à un véritable commentaire.

Le grec est moins arbitraire, il suit pas à pas et religieusement l'hébreu, quitte très souvent à rendre incompréhensible sa rédaction. Ce que vaut son œuvre, on l'a vu plus haut. Ajoutons que notre fragment permet de constater que les meilleures leçons sont généralement conservées dans le ms. 248, dont Fritzsche a bien reconnu la valeur.

La vieille version latine trahit les mêmes préoccupations que S.: l'orthodoxie chrétienne de l'auteur est responsable de nombreuses coupures. Elle est un calque souvent grossier du grec ; les contresens ne s'y comptent pas. Mais il semble bien qu'elle ait été révisée sur l'hébreu, comme nous l'avons montré en passant.

***

Grâce à ces conclusions et en attendant une nouvelle découverte qui nous rende le restant du livre, il ne sera pas impossible de reconstituer l'original. Toutes les fois que S. et G. offrent la même contexture, différant seulement sur certains mots, on n'aura qu'à chercher le mot hébreu qui a pu prêter à l'erreur de l'un ou l'autre ou même à leur erreur commune.

Quelques exemples pour indiquer la manière dont on doit procéder. Choisissons, d'abord, un passage tronqué de notre fragment et essayons de combler la lacune.

80. xxxix, 26 *c*.

חלב ודבש ... . | דם ענב יצהר ובגד

« ..... le lait et le miel,
Le sang du raisin, l'huile et le vêtement ».

G. : « Fleur de froment[1], miel et lait,
Sang du raisin, huile et vêtement. ».

S. : ותרבא וחטא וחלבא ודבשא ·····

La graisse et le froment et le lait et le miel ».

« Graisse » et « fleur » ont l'air de jurer : l'hébreu reconstitué va nous expliquer ce mystère. On remarquera la forme poé-

[1] Le mot σεμίδαλις de la ligne précédente doit être placé au commencement de 26 *c*.

tique de l'expression « sang du raisin » : elle est empruntée au Deutéronome, xxxix, 14, ודם ענב תשתה חמר. Or, les mots qui précèdent cette phrase sont עם חלב כליות חטה « avec la graisse... du froment ». Sans aucun doute, le texte hébreu doit être ainsi restitué :

חלב חטה חלב ודבש

« Graisse de froment, lait et miel ».

G. a traduit l'expression poétique par une autre équivalente ; quant à S., il a pris le mot « graisse » au sens propre et l'a séparé du « froment », qui suit, par la conjonction.

Prenons maintenant un verset entier qui manque dans le texte hébreu :

81. XL, 12.

S. : כל מן דחטא ומגדל נבטל | וכשירי עלמא אף הנון נתקיימון

« Quiconque pèche et ment périra,
Tandis que les honnêtes du monde, eux, subsisteront ».

G. : πᾶν δῶρον καὶ ἀδικία ἐξαλειφθήσεται,
καὶ πίστις εἰς τὸν αἰῶνα στήσεται.

« Tout don et injustice sera détruit,
Et la foi pour l'éternité durera ».

Le latin, embarrassé par le premier hémistiche, le passe sous silence.

S., retraduit en hébreu, serait :

כל חוטא ומשקר יאבד (ou יהם) ונאמני עולם יכונו

G. : כל שוחד ושקר יאבד ואמנה לעולם תכון

On voit déjà que שוחד correspond à חוטא, אמנה à נאמני et לעולם à עולם.

Mais, comme S. transforme très souvent les abstraits en concrets et qu'il n'est pas sûr que Ben Sira ait déjà employé le mot עולם dans le sens de « monde »[1], il est vraisemblable que pour le second hémistiche, le grec reflète mieux l'original. ואמנה לעולם תכון serait le pendant de וצדקה לעד תכון du verset 17.

Pour la première partie, je n'oserai pas me prononcer, le contexte montrant que les deux versions se sont également méprises, à moins que S. ne doive se lire : « Tout ce qui vient du péché et

[1] Voir, plus haut, n° 77.

du mensonge disparaîtra ». Telle est, en effet, la pensée que développe l'auteur : tout ce qui a une origine impure est condamné à la destruction. Si S. doit être ainsi corrigé, le texte hébreu aura été : כל מחטא ושקר יאבד. Ce qui correspond bien au כל מאוץ du vers précédent. En tout cas, le *don* du grec est le « présent corrupteur ».

* * *

Mais quelle ne doit pas être notre perplexité quand le syriaque nous fait défaut ! Car c'est là un des résultats les moins indiscutables de la découverte de l'original de l'Ecclésiastique : la version grecque doit être tenue en suspicion. Et cela ne laisse pas d'être singulièrement ironique ou attristant. Voilà des années qu'on étudie ce livre, — en grec — pour y retrouver les idées qui dominaient chez les Juifs vers l'an 200 avant l'ère chrétienne. On a pressé les termes de cette traduction, comme si c'était un document authentique, exprimant bien la pensée de Jésus fils de Sirach.

Et l'on n'a qu'une copie infidèle, exécutée par un manœuvre ignorant son métier. De quel droit nous fier désormais à ce truchement maladroit ?

Un exemple seulement pour illustrer cette observation. M. Schürer, dont on ne saurait trop louer la conscience et l'exactitude scientifiques, recherchant dans les apocryphes juifs antérieurs à l'ère chrétienne les traces des idées messianiques, relève, dans l'Ecclésiastique, ces deux traits : croyance en la pérennité du peuple juif et en celle de la dynastie de David. Ce sont XXXVII, 25, et XLIV, 13, qui attestent la première de ces espérances. Examinons ces deux versets.

L'un figure dans un paragraphe relatif au sage : le sage est comblé de bénédictions, tous les hommes l'estiment heureux, il est entouré de considération et son nom subsiste éternellement. C'est au milieu de ces récompenses promises au sage que viennent ces mots :

ζωὴ ἀνδρὸς ἐν ἀριθμῷ ἡμερῶν,
καὶ αἱ ἡμέραι τοῦ Ἰσραὴλ ἀναρίθμητα.

« La vie d'un homme dure un certain nombre de jours,
Mais les jours d'Israël sont sans nombre ».

Ce lieu commun dérange l'ordre des idées. Pour le justifier, M. Reuss est obligé de supposer que, « pour l'auteur, Israël seul est le dépositaire de la vraie sagesse, qui est immortelle, en oppo-

sition avec la sagesse humaine, qui est périssable ». Il est évident que ce verset s'est glissé dans ce couplet par erreur, et effectivement il manque dans S. Bien plus, c'est le doublet du verset 13 du ch. XLI, ainsi conçu :

טובת חי ימי מספר וטובת שם ימי אין מספר

« Le bonheur du vivant est de peu de jours,
Et le bien de la renommée a une durée sans limite ».

Ici donc, si le distique n'est pas une interpolation, il doit signifier :

« La vie de l'homme est comptée,
Mais les jours de la *renommée* sont sans limite ».

G. a lu ישראל au lieu de שם, parce qu'il a mal déchiffré l'abréviation ש׳.

Le chapitre XLIV, 13, est un appui encore plus fragile. Il ne dit pas, comme le grec : « et leur *postérité* durera éternellement », mais : « et leur *souvenir* durera éternellement (voir n° 24) ». C'est ce qu'avait bien compris, d'ailleurs, S.

Donc, rien à tirer de l'Ecclésiastique touchant la croyance de l'auteur en la pérennité de son peuple.

Examinons les passages qui parlent de la perpétuité de la dynastie davidique. M. Schürer cite d'abord XLVII, 11. Il est ainsi conçu en hébreu :

82. [אף] י״י העביר פשעו | וירם לעולם קרנו
[ויתן] לו חקת מלכת | וכסאו הכין על ירושלים

« Dieu effaça sa faute,
Et éleva à jamais sa corne (sa puissance),
Il lui donna l'institution de la royauté,
Et établit son trône sur Jérusalem [1] ».

Ce sont des expressions vagues qui sont loin d'avoir le sens que veut leur prêter M. Schürer. Ben Sira entend seulement dire que, malgré ses fautes, Dieu conféra à David une puissance qui lui resta toute sa vie. Mais, qui plus est, notre auteur semble avoir professé des idées tout opposées relativement à la race de David. On nous pardonnera cette digression qui nous donnera l'occasion de signaler un des passages les plus embarrassants du fragment hébreu.

[1] La Peschito traduit librement ce distique : ויהב להּ כורסיא דמלכותא על איסראיל לעלם « Et il lui donna le trône de royauté sur Israël à jamais ».

Au ch. XLV, Ben Sira décrit les privilèges accordés par Dieu à Aron, ce qui revient à dire, aux prêtres. Moïse l'a oint de l'huile sainte (v. 15 *a*); une alliance éternelle a été contractée avec lui et avec sa postérité, aussi durable que les cieux (15 *b*). Or, pour composer ce tableau, l'auteur emprunte ses traits au Psaume LXXXIX (29,30), consacré à la glorification de David. Il est singulier qu'ayant à sa disposition et le Pentateuque et Malachie, qui parlent longuement de l'alliance contractée avec les Aronides, il ait cru nécessaire de recourir à un panégyrique de David.

Ce détail n'aurait aucune importance si, dans le même chapitre, ne venait le morceau suivant :

לכן גם לו הקים חק	ברית שלום לכלכל מק[דש][1]
אשר תהיה לו ולזרעו	כהונה גדולה עד עולם
וגם בריתו עם דוד	בן ישי למטה יהודה
נחלת אש לפני כבודו	נחלת אהרן לכל זרעו
ועתה ברכו נא את י"י הטוב	המעטר אתכם כבוד
ויתן לכם חכמת לב[2]	
למען לא ישכח טובכם	וגבורתכם לדורות עולם

« C'est pourquoi il [Dieu] a également établi une loi en sa faveur [de Pinhas].

Une alliance de paix, de présider au sanctuaire,
Qu'à lui et à sa postérité serait
Le grand pontificat jusqu'à l'éternité.

[1] Ce verset est singulièrement défiguré par les versions. G. dit :

G. : διὰ τοῦτο ἐστάθη αὐτῷ διαθήκη εἰρήνης,
προστάτην ἁγίων καὶ λαῷ (ou λαοῦ) αὐτοῦ.

« C'est pourquoi fut établie pour lui une alliance de paix :
Le chef des saints et pour (ou de) son peuple ».

S. : מטל הנה במלמתא ימא לה אלהא דנבנא לה מדבחא.

« C'est pourquoi Dieu lui promit par serment,
Qu'il lui bâtirait un autel ».

L'un et l'autre avaient donc, dans le premier hémistiche, les mots ברית שלום « alliance de paix »; seulement ces deux termes sont devenus pour le syriaque בשבועה (d'après notre système, ב'ש'); en outre, הקים a été confondu avec le syriaque אקים « jurer ».

Les « saints » de G. sont le « sanctuaire » de l'hébreu : מקדש et קדשים; לכלכל a été pris par G. dans le sens de « présider »; peut-être S. a-t-il lu ce mot לשכלכל « pour édifier ». Mais d'où G. a-t-il tiré « et pour son peuple ולעמו »?

[2] Ici manque un hémistiche, dont la disparition est manifeste et qui était ainsi conçu :

לשפט (ou לדין) עמו במשפט (ou בצדק)

d'après G.

לשפט עמו בשמו

d'après S.

Pour la première partie, G. a lu : ויתן לכם חכמה בלבכם « qu'il vous donne la sagesse dans votre cœur »; S. : הנוהן « qui vous a donné ».

— Il fit aussi alliance avec David,
Fils de Jessé, de la tribu de Juda. —
Un héritage de feu devant sa gloire,
Est l'héritage d'Arou pour toute sa postérité.
Et maintenant bénissez (peut-être : priez) Dieu, le Bon,
Qui vous couronne de gloire,
Qu'il vous donne la sagesse de cœur,
Afin que ne soit pas oublié votre bien (vos bienfaits) [1],
Et votre puissance des générations à venir ! »

Le verset 25 est d'une difficulté désespérante : qu'est-ce qu'un héritage de feu? Peut-être dira-t-on que l'auteur reprend sous une nouvelle forme les vers. 20 et suiv.

ו.... לאהרן כבודו | ויתן לו נחלתו !
ה.... קדש נתן לו לחם | אשי י"י יאכלון
.... ומתנה לו ולזרעו

« Dieu donna à Aron sa gloire,
Et lui accorda son héritage
[Les prémices], il lui donna en nourriture.
« *Qu'ils mangent les sacrifices de Dieu* [2] ».
... et en présent à lui et à sa postérité ».

נחלת אש serait donc pour נחלת אש' « l'héritage des sacrifices » (אשים). Mais cette explication est peu satisfaisante, car elle ne tient pas compte du contexte. Elle s'accorde encore moins avec les leçons de G. et de S.

κληρονομία βασιλέως υἱοῦ ἐξ υἱοῦ μόνου,
κληρονομία Ἀαρὼν καὶ τῷ σπέρματι αὐτοῦ.

« Un héritage de *roi* de fils en fils seul,
L'héritage d'Aron et à sa postérité ».

Ce qui suppose la lecture suivante :

נחלת מלך לבנו לבדו | נחלת אהרן ולכל זרעו

S. : יורתנא דמַלכא בלחודוהי ירת ויורתנא דאהרון לה ולזרעה.

« L'héritage des rois, seul il hérita,
Et l'héritage d'Aron fut pour lui et sa postérité ».

[1] G : לנצח לא ישכח טובם וכבודם לדורותם.
« Afin que ne soient pas oubliés leurs bienfaits
Et leur gloire dans leurs générations ».
S., oubliant qu'il a employé jusqu'ici la deuxième personne du pluriel, met ici également « leurs bienfaits » et « leur puissance ».

[2] Citation de Deutéronome, XVIII, 1.

Ce qui répondrait à :

נחלת מלכים נחל לבדו ונחלת אהרן לו ולזרעו

La confusion entre כבודו et לבדו, et לפני et לבנו est très facile ; mais comment concilier la lecture אש avec מלך ou מלכים ?

Nous serions assez disposé à croire que la meilleure leçon est celle des traductions; mais, quoi qu'il en soit, il est visible que Ben Sira oppose les privilèges conférés aux Aronides et l'alliance faite par Dieu avec le pontificat au pacte conclu avec David. L'hérédité royale est transmissible en ligne directe, celle du sacerdoce suprême à toute la postérité d'Aron.

Il ne faut pas oublier que le Siracide est l'apologiste ardent des grands-prêtres de son temps, qui sont, en quelque sorte, les souverains du pays. Dans l'espèce d'Histoire Sainte qui remplit les ch. XLV et suiv., ce sont les prêtres qui l'arrêtent le plus longuement, et l'on sait quel enthousiasme respire son portrait de Siméon le Juste. Au contraire, il est dur pour la race davidique :

לבד מדויד יחזקיהו | ויאשיהו כלם השחיתו
ויעזבו תורת עליון | מלכי יהודה עד תמם

« A l'exception de David, Ezéchias
Et Josias; tous ont été pervers ;
Et ils ont abandonné la loi du Très-haut,
Les rois de Juda jusqu'à leur extinction ».

Loin d'espérer, donc, l'avènement d'un roi de la famille de David, l'exécution des promesses faites à la race royale, Jésus ben Sirach, satisfait du régime sacerdotal, thuriféraire des prêtres en exercice, ne craint pas de rabaisser l'antique dynastie.

*
* *

Mais, si heureuse que soit la découverte de ce fragment pour l'intelligence du livre lui-même, rien ne saurait égaler l'intérêt qu'elle offre pour l'histoire de la littérature juive et même celle de la Bible. A ce point de vue, on peut la considérer comme un véritable événement.

Nous voilà donc, une bonne fois, en présence d'un texte hébreu *daté*, qui s'est conservé, en somme, avec assez de soin : quelle figure fait-il à côté des livres bibliques qui traitent des mêmes sujets?

Que ceux qui placent, comme Wellhausen, le livre de Job vers le IIe siècle avant l'ère chrétienne, mettent en regard l'un et l'autre ouvrage ! Nous ne parlons pas des idées : la comparaison n'est pas possible, nous parlons seulement du style : la distance est considérable. Sauf dans le chapitre historique, où Ben Sira est soutenu par la Bible elle-même, sa langue est par moments *barbare*, ce n'est presque plus de l'hébreu. Les échantillons que nous en avons montrés le proclament assez haut, nous aurions pu en produire par paquets. Dans les morceaux où l'auteur s'abandonne à son inspiration et est obligé de se forger une langue, il devient rocailleux, et fait subir à la syntaxe hébraïque toutes les désarticulations imaginables. Voulant imiter les hardiesses des livres poétiques de l'Ecriture, il supprime à tort et à travers prépositions et conjonctions. Aussi, quand on lit pour la première fois tel ou tel de ses chapitres, ceux du commencement du fragment par exemple, on s'arrête décontenancé par cette langue étrange, qui n'a plus rien de biblique : c'est un mauvais thème d'écolier, est-on tenté de s'écrier.

Pour atteindre à ce degré de décadence, la langue hébraïque devait s'être anémiée depuis longtemps; la veine poétique s'était tarie depuis des siècles peut-être. Le plus récent livre prophétique ou poétique de la Bible est, au point de vue littéraire, séparé par des siècles de notre ouvrage, fade, sans nerf, sans vigueur, sans beauté.

On ne saurait mieux comparer l'Ecclésiastique qu'au livre de Daniel : certains de ses chapitres sont, en langue *poétique*, ce que le ch. XI de Daniel est en *prose*.

On a volontiers le mot *pastiche* à la bouche quand on juge les livres bibliques, on ne craint pas d'y voir la composition à froid d'amateurs reprenant à loisir des thèmes consacrés. Voici, pour le coup, un modèle de composition à froid, de pastiche soigné, d'exercice littéraire sur un canevas classique : quelle différence !

Or, ce jugement est confirmé par l'examen de la langue. Ben Sira a beau s'évertuer à parler en bon hébreu, à s'interdire même tout modernisme, son vocabulaire est bourré d'aramaïsmes et, ce qui est plus grave, les mots hébreux ont pris des acceptions et des formes nouvelles, les verbes sont conjugués à de nouvelles *voies*. Les éditeurs ont pris soin de dresser la liste de tous ces néologismes divers, et elle remplit neuf grandes colonnes pour ces dix chapitres seulement.

Sans s'exagérer l'importance de tels résultats, on peut affirmer que l'examen attentif de notre fragment est appelé à renouveler

les études bibliques. Attendons-nous à voir surgir des légions de commentaires; nous nous proposons d'en publier prochainement un avec traduction. Mais quels que soient les perfectionnements de détail apportés à l'œuvre de MM. Cowley et Neubauer, nous devrons tous une reconnaissance profonde aux éditeurs, ainsi qu'à M. Schechter : leur travail, autant que leur découverte, marquera dans l'histoire de la science [1].

ISRAEL LÉVI.

[1] Nous pourrions relever quelques erreurs de lecture, par exemple חשבון, au lieu de נשכון (XL, 4 *b*); יקים au lieu de וקים, auquel correspond S ; contester l'exactitude de la traduction en certains passages ואל תשא פני חטא me paraît impossible, alors surtout que le texte porte פנים וחטא); au lieu de כן הגור « de peur qu'elle ne commette d'adultère » (XLII, 9 *c*), sens problématique (d'ailleurs, comment parler d'adultère à propos d'une jeune fille ?), je proposerai כן הבגור « de peur qu'elle ne dépasse l'âge », sens attesté par le Talmud ; au lieu de conjecturer ר[הצטע] (*ib.*, 10 *c*), pourquoi ne pas accepter la leçon que suppose le Talmud תעקר « qu'elle ne soit stérile » ? Mais ce ne sont que vétilles. — Au moment de donner le bon à tirer de cet article, nous recevons la *Theolog. Literaturzeitung* du 20 mars, où M. Smend, qui prépare une nouvelle édition de l'Ecclésiastique, rend compte du travail de MM. Cowley et Neubauer. M. S. reproche aux éditeurs d'avoir souvent mal lu le texte, mais il joue parfois de malheur : il donne seulement un avant-goût des fantaisies auxquelles va donner le branle cette publication. Il lit, par exemple, XL, 14 (notre n° 7), וגזכו, au lieu de וגרלו, et il traduit : « lorsqu'il se gonfle, les rochers (כפים, au lieu de כפיים) sont arrachés ». Quel hébreu ! Jamais le verbe גזל, qui veut dire « voler, piller », n'a été pris dans le sens d' « arracher ». Quant à נשא כפים « étendre les mains, supplier », c'est une expression banale: consulter la Concordance. — M. S. a vu, comme nous, que la Peschito a lu אם, au lieu de אם (n° 77); seulement, il suppose la lecture תוליד, qui serait un solécisme, le *hifil* de ce verbe signifiant *engendrer* et non *enfanter*. — M. S. propose aussi, comme nous, de lire אזכיר (n° 36), mais il prétend découvrir sur le fac-similé le commencement de נביא « prophète » ; nous n'y voyons absolument rien de semblable.

LA SCHEFÈLA

ET LA MONTAGNE DE JUDA

D'APRÈS LE LIVRE DE JOSUÉ

La géographie du territoire de Juda, malgré les travaux de MM. Robinson, Rey[1], Guérin et Tobler et les recherches des délégués de la *Palestine Exploration Fund*, n'est pas encore bien fixée. Aussi s'est-on jusqu'ici rendu imparfaitement compte des événements qui se sont déroulés dans cette partie de la Palestine, et notamment des différents épisodes de la conquête du pays par les Israélites. On va s'efforcer de dissiper quelques-unes des obscurités que présente encore cette géographie.

On doit tout d'abord rappeler que le livre de Josué divise le territoire de Juda en quatre régions : la Marche méridionale sur les confins d'Edom, la Schefèla ou plaine, la Montagne, le Désert ; qu'il donne une simple énumération des localités comprises dans la Marche ou dans le Désert, et qu'il nous a transmis, au contraire, pour la Schefèla et pour la Montagne des listes de groupes de bourgs, listes d'un grand intérêt, puisqu'elles ne sauraient correspondre qu'à des divisions naturelles du terrain, ou qu'à une organisation du pays antérieure à la conquête.

I. La Schefèla.

La Schefèla comprenait les cantons d'Eqron, d'Aschdod et de Gazza, et trois groupes de bourgs, que l'on va passer en revue.

[1] Rey, *Étude historique et topographique de la tribu de Juda.*

1er Groupe de localités.

Ce groupe comprenait quinze bourgs, d'après la version syriaque, quatorze d'après toutes les autres versions. Toutes les listes cependant, celle des Septante exceptée, contiennent quinze noms : Eschtaöl, Çoreä, Aschna, Zanoah, En-Gannim, Tappouah, Enam, Yarmout, Adoullam, Soko, Azèqa, Schaaraïm, Aditaïm, Guedèra, Guedérotaïm. La liste des Septante omet trois de ces noms, En-Gannim, Aditaïm et Guedérotaïm, et en ajoute deux : Ῥάμεν et Μεμβρὰ.

L'emplacement de quelques-unes de ces localités peut être immédiatement précisé. Ainsi, les sites d'Eschtaöl et de Çoreä sur la frontière de Dan sont connus[1]. Zanoah se retrouve incontestablement au Kh. Zanoua[2], ruines d'une ville avec mur d'enceinte de deux kilomètres de développement.

Yarmout s'identifie avec le Kh. Yarmouk, malgré la discordance des indications données par Eusèbe, S. Jérôme et Procope de Gaza :

Ἰαβεῖς, πόλις ἣν εἶλεν Ἰησοῦς, φυλῆς Ἰούδα, ὡς ἀπὸ σημείων ζ Ἐλευθεροπόλεως περὶ τὴν Ἐσθαὸλ κώμην[3].

Ἱερμοῦς. φυλῆς Ἰούδα. κώμη νῦν ἐστὶν Ἱερμωχὼς ἀπὸ σημείων ί Ἐλευθεροπόλεως ἀπίοντων εἰς Αἰλίαν[3].

Iarimuth, civitas quam subvertit Jesus, in tribu Juda, quarto distans ab Eleutheropoli lapide, juxta villam Esthaol[4].

Iermus, in tribu Juda. Est autem usque hodie villa Iermucha in decimo ab Eleutheropoli lapide ascendentibus Æliam[4].

Ierimuth ad decimum quartum lapidem ab Eleutheropoli, est circa Esthaol vicum Odollam[5].

Ainsi, la distance d'Yarmout à Eleuthéropolis serait, selon le texte envisagé, de 4, 6, 10 ou 14 milles. Les deux premiers chiffres sont manifestement erronés, attendu qu'Eschtaöl, d'après Eusèbe et S. Jérôme, se trouvait à 10 milles d'Eleuthéropolis et que, d'après les textes cités, Yarmout était voisin d'Eschtaöl. D'autre part, la carte de la *P. E. F.* place le Kh. Yarmouk à dix milles, et le Kh. Aslin (ancien Eschtaöl) à quatorze milles de Beit Djibrin. Cette constatation permet de ne pas s'arrêter plus longtemps

[1] *Revue des Études juives*, XXIX, p. 29-30.
[2] Guérin, *Judée*, II, p. 23.
[3] *Onom. sac.*, édition de Lagarde, p. 266.
[4] *Ibid.*, p. 132.
[5] Reland, *Palæstina*, p. 505.

aux divergences signalées et de proposer de fixer au Kh. Yarmouk le site de l'antique Yarmout.

Soko s'identifie sans hésitation avec le Kh. Schuweikeh[1] (nombreux caveaux et citernes creusés dans le roc); il se trouve bien, comme l'indiquent Eusèbe et S. Jérôme, sur le chemin de Beit-Djibrin à Jérusalem, mais à 7 1/2 et non à 9 milles de Beit-Djibrin.

Ces premières identifications mettent en évidence l'ordre suivi par le livre de Josué dans l'énumération des bourgs du premier groupe. Cet ordre est conforme à l'échelonnement des localités rencontrées en marchant du nord vers le sud. En se laissant guider par lui, on arrive aux ruines du Kh. Umm el Adas (murs en ruines, amoncellements de pierres, fondations, excavations, citernes), dans lesquelles on verra l'antique Aditaïm.

Non loin de cette localité devait se trouver Schaaraïm (le Segharaïm du Chaldéen, le Σαααρὶμ des Septante); or, au nord et près d'Umm el Adas, se dresse le Tell Zakaria, signalé par les officiers de la *P. E. F.* comme un ancien site important; ce ne peut être que le site de Schaaraïm.

Conservant aux recherches la même orientation, on doit rencontrer le site de Guedèra; et effectivement, s'aidant de la note de S. Jérôme : « Gedur in tribu Juda. Hodieque vocatur Gedrus vicus pergrandis in decimo miliario Diospoleos pergentibus Eleutheropolim[2] », et marchant de Tell Zakaria ou d'Umm el Adas sur Beit-Djibrin, on parvient à des ruines importantes dénommées Kh. ed Druseh[3], dans lesquelles il paraît permis de retrouver la Guedèra de Josué.

Azéqa figure sur les listes entre Soko et Schaaraïm ; d'ailleurs, elle devait être voisine de Soko, puisqu'il est écrit à propos du duel de David et de Goliath : « Les Philistins rassemblèrent leurs bandes pour la guerre et se réunirent à Soko, bourg de Juda. Ils établirent leur camp entre Soko et Azéqa, à Ephès-Dammim. Se rassemblant de leur côté, Saül et Israël campèrent dans le Val des Térébinthes et se rangèrent en ordre de bataille devant les Philistins. Ceux-ci se tenaient sur une hauteur; Israël sur la colline vis-à-vis; entre eux était la vallée[4]. »

Si l'on identifie l'oued es Sûr, qui court du sud au nord, avec le Val des Térébinthes, on doit chercher le camp des Philistins sur les hauteurs de la rive gauche; Beit Fased et Kh. esch Scheikh Madhkur pourraient, dès lors, fort bien correspondre à

[1] Guérin, *Judée*, III. p. 332-334.
[2] *Onom. sacr.*, p. 127.
[3] Guérin, *Judée*, II. p. 370.
[4] I Samuel, XVII. 1-3.

Ephès-Dammim et à Azèqa. Il y a, d'ailleurs, lieu de croire que le Val des Térébinthes était effectivement là. On se souvient [1], en effet, que David trouva à Nob l'épée de Goliath, qu'il avait terrassé; cette localité devait, par suite, être proche du lieu du combat; or, elle se retrouve à Nûba.

Toutes ces identifications, qui isolément pourraient donner lieu à contestation, forment donc un ensemble pleinement satisfaisant.

La seule objection qui se présente à l'esprit est tirée de l'impossibilité de faire rentrer dans ce cadre le bourg d'Adoullam si on le plaçait, avec M. Clermont-Ganneau, tout près du Kh. esch Scheikh Madhkur, au Kh. Aïd-el-Mia; mais ce bourg, d'après Eusèbe [2] et S. Jérôme [3], était à dix milles à l'est d'Eleuthéropolis. Or, deux ruines, voisines l'une de l'autre et dénommées Kh. Ghurabeh et Kh. Alin, se trouvent à pareille distance de Beit-Djibrin dans la direction nord-est. Rien n'empêche donc d'identifier l'une d'elles avec Adoullam; l'autre pourrait, d'ailleurs, correspondre à la Μεμβρά des Septante.

Près d'Adoullam et du chemin conduisant de cette localité à Thimna, se trouvait, la *Genèse* nous l'apprend [4], un endroit appelé Enaïm (les deux sources). Cette localité semble identique à l'Enam du Livre de Josué, proche également d'Adoullam. S'il en est ainsi, Enam doit être cherché au nord-ouest d'Adoullam. L'attention se porte dès lors sur Beit-Nettif, qui possède deux puits antiques [5].

En-Gannim a été identifié par M. Guérin [6] avec Beit el Djemal, en raison de l'existence au bas du village d'une source excellente, et par les officiers de la *P. E. F.* avec Umm Jina, à cause de la similitude des noms. L'une et l'autre localités appartiennent à la même région. Beit el Djemal étant à l'ouest de Zanoah, Umm Jina au nord-ouest, il paraît convenable, pour respecter l'ordre géographique de la liste, d'adopter l'opinion de M. Guérin.

Un savant a proposé de placer Tappouah au Kh. el Kheishum [7], classé comme site antique par les officiers de la *P. E. F.* : on n'a aucune objection à formuler à cet égard.

Aschna, figurant sur la liste entre Çoreä et Zanoah, devait se trouver entre ces deux localités. Elle semble, d'ailleurs, identique à Haschen, cité dans le passage suivant du premier Livre de

[1] I Samuel, XXI.
[2] *Onom. sac.*, p. 220.
[3] *Ibid.*, p. 92.
[4] Genèse, XXXVIII, 12, 14, 20, 21.
[5] Guérin, *Judée*, II, p. 375.
[6] *Ibid.*, II, p. 25-26.
[7] *Ibid.*, II, p. 27-28.

Samuel : « Samuel prit une pierre et la plaça entre Miçpa et Haschen ; après quoi, il l'appela Eben-ha-ézer[1]. » Plaçant, avec la plupart des critiques, Eben-ha-ézer à Deir-Abân, on obtient, en partant du site attribué à Miçpa[2], un second alignement sur lequel doit se trouver Aschna. Or, justement à l'intersection de ces deux alignements, se trouve le Kh. Wady Alin, classé par les officiers anglais parmi les sites antiques.

Quatre listes se terminent par le nom de Guedèrotaïm, qui est demeuré inconnu aux Septante, à Eusèbe et à S. Jérôme : ce nom, étant en surnombre, paraît faire double emploi avec celui de Guedèra, qui le précède sur les listes.

Enfin, la liste des Septante, ainsi qu'il a été dit, omet En-Gannim, mais cite, en revanche, avant Zanoah Ῥάμεν. Cette localité ne saurait différer de l'En-Rimmon de Néhémie[3] : « En-Rimmon, Çoreä, Yarmout, Zanoah, Adoullam et leurs lieux clos. » Comme les sources n'abondent pas dans la région, on est amené à conclure à l'identité d'En-Gannim (la fontaine des jardins) et d'En-Rimmon (la fontaine du grenadier).

2e Groupe de localités.

Les listes que l'on possède de ces villes accusent toutes un total de seize bourgs, lesquels s'appelaient Çenan, Hadascha, Migdal-Gad, Dileän, Miçpé, Yoqteël, Lakisch, Boçqat, Eglon, Kabbon, Lahmas, Kitlisch, Guedèrot, Bet-Dagon, Naäma, Maqqéda. La liste des Septante omet le nom de Lakisch.

On reconnaît sans peine que ces listes, comme celles du premier groupe, énumèrent les localités dans leur ordre géographique, en descendant du nord vers le sud. Ainsi Miçpé était au nord d'Eleuthéropolis :

Μασφά φυλῆς Γάδ. καὶ ἄλλη δὲ ἐστὶ νῦν Μασσημὰ ἐν ὁρίοις Ἐλευθεροπόλεως ἐν βορείοις[4].

Lakisch, d'après Eusèbe[5] et S. Jérôme[6], était à 7 milles d'Eleuthéropolis, vers le sud.

Maqqéda est placé par les mêmes auteurs[7] à 8 milles d'Eleuthéropolis vers l'est : il eût été plus exact de dire, ainsi qu'on va le démontrer, vers le sud-est.

[1] I Samuel, VII, 12.
[2] *Revue des Études juives*, XXIX, p. 168-174.
[3] Néh., XI, 29.
[4] *Onom. sac.*, p. 279.
[5] *Ibid.*, p. 274.
[6] *Ibid.*, p. 135.
[7] *Ibid.*, p. 138 et 278.

Après la bataille de Guibéon, Josué poursuivit les Cananéens vaincus au-delà de Yalo, jusqu'à Azèqa et Maqqèda. Ces localités devaient être situées dans la même direction ; Josué n'avait pas de cavalerie, et les fuyards durent, comme il advient toujours dans une déroute, courir, comme un troupeau de moutons, droit devant eux. D'après le site assigné plus haut à Azèqa, ils suivirent une enfilade de vallées, l'oued el Mutluk, l'oued en Nadjil et l'oued es Sûr, et durent remonter ensuite l'oued Bîr es Sûweideh. Or, précisément dans cette direction, se dresse la ruine de Beit Makdum, tout près du Kh. el Kom. Les officiers de la *P. E. F.* signalent l'existence à Beit Makdum de citernes, cavernes, fondations et murs en ruines et se prononcent en faveur de l'antiquité de la localité. M. Guérin, de son côté, consacre au Kh. el Kom la notice suivante :

« Les ruines du Khirbet el Koum occupent le sommet d'une colline haute d'environ cent cinquante mètres, dont les flancs sont en partie cultivés et en partie embarrassés de gros quartiers de roche. . . ; on y remarque aussi, de même que sur le plateau supérieur, des cavernes, des citernes et des silos pratiqués dans le roc. Le point culminant de la colline est couronné par une assez grande enceinte rectangulaire en blocs non équarris, qui semble avoir eu une destination militaire. Parmi les cavernes que j'y ai visitées, il en est plusieurs qui offrent l'apparence de boursouflures naturelles dans l'intérieur du sol calcaire et crayeux qui compose le massif principal de cette hauteur, boursouflures que l'homme n'a eu qu'à agrandir et à régulariser, pour leur donner la forme de coupoles et d'entonnoirs renversés [1]. »

Le décor s'adapte admirablement au récit biblique : fuite des cinq rois confédérés dans une caverne sur le flanc de la montagne, accumulation de grosses pierres à l'entrée de la caverne par les Israélites, massacre des rois et pendaison de leurs cadavres en vue de la ville, prise et mise à sac de Maqqèda.

Sans doute, la distance du Kh. el Kom à Yalo est grande, environ 34 kilomètres par la route suivie par les fuyards, auxquels 34 kilomètres il faut ajouter une dizaine d'autres pour la distance d'Yalo au champ de bataille. Mais l'espace franchi n'a rien d'étonnant, si l'on songe que la poursuite ne dut cesser que le soir du second jour, ainsi que l'explique le Livre de Josué sous une forme imagée :

« Cela n'est-il pas écrit au *Livre d'Iaschar* ? Le soleil se main-

[1] Guérin, *Judée*, II, p. 343 et 344.

tint au milieu du ciel et ne se hâta point de se coucher pendant un jour entier [1]. »

Le Khirbet el Kom se dresse, d'ailleurs, au sud-est de Beit-Djibrin, à 6 milles et demi de distance à vol d'oiseau, ce qui concorde bien avec le chiffre d'Eusèbe et de S. Jérôme correspondant à la longueur réelle du chemin à parcourir.

Enfin, à une assez faible distance au nord de Beit Makdum, se trouve Beit Alam avec le ouély Nehy Nâmân. L'antiquité du lieu est attestée par des citernes, des silos et des magasins souterrains creusés sur de nombreux points, comme par d'autres excavations qui paraissent être d'anciennes carrières [2]. C'est bien là le Naäma (Νωμὰν) qui précède immédiatement, sur les listes, le nom de Maqqèda.

Les deux localités antiques se retrouvent donc : Maqqèda au Kh. el Kôm = Beit-Makdum, Naäma à Beit Alam.

Parmi les bourgs du second groupe, il en est encore un dont il y aurait grand intérêt à préciser la situation : c'est Migdal-Gad, qui paraît identique à Gath, l'une des cinq métropoles philistines. D'après sa place sur les listes, Migdal-Gad doit être cherché au nord d'Eleuthéropolis. C'est bien, d'ailleurs, dans cette région que l'on est conduit à placer Gath par l'épilogue du duel de Goliath et de David : « Voyant que leur géant était mort, les Philistins se retirèrent. Les gens d'Israël et de Juda, se levant, poussèrent un cri et poursuivirent les Philistins jusqu'à l'entrée de Gath et jusqu'aux portes d'Eqron. Et les percés des Philistins tombèrent sur le chemin de Schaaraïm, jusqu'à Gath et jusqu'à Eqron [3]. »

Le théâtre du combat était peu éloigné de Soko; si l'on trace sur la carte une ligne droite par Kh. esch Shuweikeh (jadis Soko) et Akir (l'antique Eqron), cette ligne se trouve passer tout près du Tell Zakariya, dans lequel on a reconnu Schaaraïm de Juda.

Du Tell Zakariya, une ancienne voie mène dans la direction d'Akir au Kh. Ammurieh et au Kh. Fered, ruines d'aspect antique; mais en deçà du Kh. Ammurieh, cette voie coupait un autre chemin antique, courant vers l'orient sur Mughallis et le village de Dhenebbeh, attenant aux ruines de Kh. el Mensîyeh. L'antiquité de ce site est attestée par des silos et un pressoir creusés dans le roc; d'après les officiers de la *P. E. F.*, c'était un lieu sacré avec un petit mukam dédié au Scheikh Daûd. Si l'on se rap-

[1] Josué, x, 13.
[2] Guérin, *Judée*, II, p. 365.
[3] I Sam., xvii, 51 et 52.

pelle que David, pour échapper aux embûches de Saül, se réfugia auprès d'Achis, roi de Gath, on peut voir dans ce mukam un monument commémoratif du séjour du grand roi à Gath et, dès lors, songer à retrouver l'ancienne métropole philistine au Kh. el Mensîyeh. Plusieurs arguments peuvent être produits en faveur de cette opinion : 1° Les autres métropoles philistines sont, comme le Kh. el Mensîyeh, assises dans la plaine ; le Kh. Ammurieh et le Kh. Fered s'élèvent, au contraire, dans une région accidentée. 2° Gath, au temps d'Eusèbe et de S. Jérôme, existait à l'état de bourgade sur la route d'Eleuthéropolis à Diospolis, au cinquième mille d'Eleuthéropolis [1]. Sans s'arrêter à ce dernier renseignement, qui conduirait à placer Gath au Kh. Dhikerin, ruines situées au sud-est du Tell Zakariya, et non au Kh. el Mensyeh, distant de 9 1/2 milles de Beit Djibrin, on doit retenir la situation de Gath à cheval sur la route d'Eleuthéropolis à Diospolis, route tracée en plaine. A Gath, il devait donc y avoir un carrefour de routes, or, les vestiges s'en retrouvent au village de Dhenebbeh. 3° Enfin, Migdal Gad, d'après sa place sur les listes, devait être au nord de Miçpé, qui correspond, ainsi qu'il va être dit, au Tell es Safî. Toutes ces considérations paraissent justifier l'identité de Gath et de Migdal-Gad et l'attribution à cette localité des ruines dénommées Kh. el Mensîyeh.

Miçpé, ainsi qu'il a été rappelé, s'élevait au nord d'Eleuthéropolis ; il a été retrouvé par Van de Velde au Tell es Safî [2], déjà identifié par Robinson avec l'*Alba specula* ou *Blanche Garde* des croisés. Tous ces différents noms ont la signification d'*observatoire*, que le site justifie pleinement.

Kabbon, Χαβρά, sur lequel l'*Onomasticon* se tait, pourrait fort bien se retrouver au Kh. Habur, situé au sud-ouest d'El Kubeibeh. Les noms donnés par les Septante, Μαχές, Μαχῶς, aux deux localités de Lahmas et de Kitlisch, semblent autoriser à les rattacher à la région appelée Ard el Mak-haz, — laquelle s'étend au sud du Kh. Habur, — et à placer l'une d'elles au Kh. Mak-haz. — Une localité à l'ouest de Beit-Aalam porte le nom de Resm el Adra : on n'ose proposer d'y retrouver Guedèrot. Quant au Beit-Dagon, il est demeuré complètement inconnu ; s'il était permis de considérer la forme Βαγαδιήλ, donnée par les Septante comme une corruption de Μαγαδιήλ, on chercherait Beit-Dagon au Kh. el Mejedeleh, ruines d'une localité antique [3].

[1] *Onom. sac.*, p. 127 et 244.
[2] Guérin, *Judée*, II, p. 90-96.
[3] *Ibid.*, II, p. 362.

L'emplacement généralement assigné à Eglon est le Kh. Ajlan, bien qu'il ne s'y trouve que des amas confus de pierres disséminés dans les champs. On ne saurait se ranger à cette opinion. Le livre de Josué nous apprend, en effet, que de Maqqèda Josué se porta sur Libna, puis sur Lakisch, puis, enfin, sur Eglon. Libna, ainsi qu'il sera dit plus loin, doit être cherché dans les environs de Beit-Djibrin, Lakisch au Tell el Hesy. La position du Kh. Ajlan par rapport à ces différentes localités entraînerait à admettre comme succession logique des faits l'attaque d'Eglon, puis le siège de Lakisch.

Cette objection ne saurait être faite à l'identification d'Eglon avec le Kh. Tell Nejileh, grand tell de trente mètres de hauteur, dominant le cours de l'oued el Hesy, dont les pentes et le sommet sont couverts de ruines et de tessons de poterie.

Deux sites ont été proposés pour Lakisch : Umm Lakis, Tell el Hesy. Si l'on considère que Lakisch résista deux jours à Josué, qu'il fut plus tard reconstruit par Roboam, qu'il servit de refuge au roi de Juda Amasias, qu'il fut sous Ezéchias assiégé par Sennachérib, et sous Sédécias par Nabuchodonosor, on doit lui attribuer une assiette naturellement forte. Les deux sites proposés doivent donc être à cet égard comparés.

Or, les ruines appelées Khirbet Umm Lakis s'étendent sur une surface d'un kilomètre et demi de pourtour, partie sur un monticule, partie au milieu de champs cultivés ou de jachères [1].

La colline dénommée « Tell el Hesy » est très escarpée vers l'est; elle commande de ce côté d'une hauteur de cinquante mètres et surplombe presque l'oued el Hesy, qui la ceinture également vers le nord et vers le nord-ouest; du côté le plus facilement accessible, s'élevait un mur d'enceinte dont on retrouve les arasements. Quelques traces d'ancienne construction se remarquent pareillement, mais d'une manière peu distincte, sur plusieurs points du sommet. Au pied du tell, ces vestiges sont plus nombreux dans l'espace qui le sépare, au nord-ouest, de l'oued [2].

En face de ces deux descriptions, l'hésitation n'est pas possible; on doit, avec Robinson, repousser la solution d'Umm Lakis, et admettre celle de Tell el Hesy.

Au surplus, la justesse de cette conclusion a été, dans ces dernières années, démontrée par les fouilles entreprises au Tell el Hesy par le professeur Petrie, et par la découverte d'une ta-

[1] Guérin, *Judée*, II, p. 299-303.
[2] *Ibid.*, II, p. 296.

blette contemporaine des tablettes de Tell el Amarna et contenant le nom du gouverneur de Lakisch [1].

Dans l'intervalle d'une quinzaine de milles qui sépare Tell el Safy de Tell el Hesy, Miçpé de Lakisch, les listes n'indiquent qu'une seule localité, Ioqteël, Ἰαχαριήλ. Celle-ci doit être cherchée soit à peu près à mi-intervalle, au Kh. Arak el Menshyeh [2], soit dans le voisinage de Miçpé, au Kh. Dhikerin [3].

On ne saurait proposer aucune identification pour Cenan, Hadascha, Dileän ; on se bornera à indiquer des sites, des ruines convenablement placées pour leur correspondre : Kh. Fered, Kh. Ammurieh, Arak ed Deir Doubban.

5e *Groupe de localités.*

Toutes les listes accusent un total de neuf localités, dénommées : Libna, Ether, Aschan, Iphtah, Aschna, Neçib, Qeïla, Akzib, Marescha (Mirina du syriaque) : la liste des Septante, tout en donnant un total égal de neuf bourgs, contient dix noms : Λεβνὰ, Ἰθὰκ, Ἀνὼχ, Ἰανὰ, Ναζὶβ, Κεϊλὰμ, Ἀκιεζὶ, Κεζὶβ, Βαθησὰρ, Αἰλώμ.

Appliquant à ce groupe la même méthode de recherche qu'aux précédents, on doit s'attacher d'abord à reconnaître l'orientation suivie dans l'énumération des localités.

Libna, d'après Eusèbe [4] et S. Jérôme [5], appartenait à la région d'Eleuthéropolis : elle s'appelait de leur temps Lobna, Λοβανά.

Neçib se trouvait, d'après Eusèbe [6], à neuf milles d'Eleuthéropolis, dans la direction d'Hébron ; d'après S. Jérome [7], à sept milles dans la même direction. Son nom était alors Nasib.

Qeïla est identifié par les mêmes [8] avec le village de Cela, Κηλά, rencontré à huit milles d'Eleuthéropolis sur la route d'Hébron. (La distance donnée par Eusèbe est de dix-sept milles).

De ces renseignements, il résulte que les villes sont énumérées d'après leur longitude, en marchant de l'ouest à l'est. Il reste à préciser leurs positions.

La carte de la *P. E. F.* figure, à 6 milles de Beit-Djibrin dans la direction d'Hébron, une ruine de Beit Nusib et, à 7 1/2 milles dans

[1] Sayce, *Patriarchal Palestine*, p. 119–122 : Petrie, *Tell el Hesy*.
[2] *Ibid.*, II, p. 123-124.
[3] *Ibid.*, II, p. 108-120.
[4] *Onom. sac.*, p. 274.
[5] *Ibid.*, p. 135.
[6] *Ibid.*, p. 283.
[7] *Ibid.*, p. 142.
[8] *Ibid.*, p. 109 et 270.

la même direction, le Kh. Beit Nasif et le Burj Beit Nasif. Contrairement à l'opinion des officiers de la *P. E. F.*, on écartera Beit Nusib, et, se fondant sur les données itinéraires précitées de l'*Onomasticon*, on placera, avec M. Guérin [1], Neçib au Kh. Beit Nasif.

A sept milles de Beit-Djibrin, au nord des ruines précédentes, se trouve le Kh. Kila [2], qui correspond assurément à Qeïla.

Akzib est, sans nul doute, le Kezib de la Genèse [3], voisin d'Adoullam, le Chazbi de l'*Onomasticon* [4] ; l'identification proposée plus haut pour Adoullam conduit à placer Akzib aux ruines de Kh. Kafir, correspondant, d'après les officiers de la *P. E. F.*, à un site antique.

A l'égard de Marescha, il semble difficile d'admettre, avec les auteurs de l'*Onomasticon* [5], une localité homonyme, sise à deux milles d'Eleuthéropolis ; il faudrait rompre l'ordre géographique, jusqu'ici à peu près fidèlement suivi. On doit cependant faire observer que les Septante, en substituant au nom de Marescha celui de Βαθησάρ, c'est-à-dire le nom d'une localité distante d'un mille d'Eleuthéropolis d'après l'*Onomasticon* [6], sembleraient donner raison à Eusèbe et à S. Jérôme. Nonobstant, on persistera dans l'opinion plaçant Marescha à l'est de Neçib, Qeïla et Akzib, et prenant en considération la version syriaque, qui substitue au nom Marescha celui de Mirina, on proposera le site de Kh. Jimrin, jugé antique par les officiers du *P. E. F.*

Revenant à la première partie de la liste, on mettra en avant les identifications suivantes :

Iphtah, à l'ouest de Neçib, Kh. Fattum,
Aschan, Ἀνώχ, Deir Nakhkhas,
Ether, Ather du syriaque, Kh. el Atr (classé parmi les sites antiques par les officiers de la *P. E. F.*).

On pourrait, à l'encontre de la seconde de ces identifications, invoquer le passage des Chroniques [7] : Eschton engendra Bethrafa, Passéäh et Tehinna, père de Ir-Nahasch : tels sont les hommes de Reka », et remarquer que l'on trouve rassemblés, en quelque sorte, dans le même canton à l'est de Beit-Djibrin, le Kh. Râfa, Deir Nakhkhas et le Kh. Abu er Rekhem. Ces rapprochements justifient bien l'identification proposée par Schwarz et le

[1] Guérin, *Judée*, III, p. 343 et 344.
[2] Guérin, *Judée*, III, p. 341 et 343.
[3] Genèse, XXXVIII, 5.
[4] *Onom. sac.*, p. 112 et 301.
[5] *Ibid.*, p. 139 et 279.
[6] *Ibid.*, p. 104 et 236.
[7] I Chr., IV, 12.

docteur Tobler de Deir Nakhkhas et de Ir-Nahasch (Πόλις Ναᾶς des Septante) et soulèvent par là même un doute sur l'identité de Ir-Nahasch et Ἀνώχ. Si l'on se refuse à l'admettre, il faut détourner les yeux sur les ruines voisines de Kh. el Judeiyideh, près desquelles se dresse un grand tell.

Quoi qu'il en soit, on se trouve amené à chercher le site de Libna à l'ouest de Kh. el Atr, c'est-à-dire précisément dans les environs de Beit-Djibrin. Faut-il, avec les officiers de la *P. E. F.*, songer au village d'Arak el Mensiyeh, situé avec ses deux enclos au sud d'un tell naturel de 250 pieds de hauteur en roche blanche calcaire, dont les flancs escarpés paraissent avoir été retaillés par la main de l'homme? Mais il faudrait alors d'Ether faire un bond de sept milles vers l'ouest. Ne conviendrait-il pas plutôt de suivre à la lettre les indications d'Eusèbe et de S. Jérôme, et songeant aux nombreuses excavations découvertes dans les environs de Beit-Djibrin, par M. Rey[1] et attribuées par lui aux Horréens, d'admettre l'existence dans les temps reculés de plusieurs agglomérations groupées autour d'une métropole qui devint la ville royale de Libna? Libna aurait donc été à très faible distance de Beit-Djibrin ; le site du Kh. Arak Hala, où M. Guérin[2] a découvert les ruines d'une ville antique, répondrait assez bien à cette donnée.

II. La Montagne de Juda.

Dans la montagne de Juda, se trouvaient, d'après la version des Septante, six groupes de localités, d'après les autres versions, cinq groupes seulement.

1er Groupe de localités.

Toutes les listes accusent un total de onze noms : Schamir, Yattir, Soko, Danna, Qiryat-Sanna qui est Debir, Anab, Eschtemo, Anim, Goschèn, Holon, Guilo. Les Septante donnent Ἐς καὶ Μάν pour Eschtemo, Χαλοὺ καὶ Χαννὰ pour Holon.

Schamir, la première de ces onze localités, a été retrouvée à une vingtaine de kilomètres au sud de Beit-Djibrin, au Kh. Somerah[3], site antique avec citernes et caveaux creusés dans le roc.

[1] Rey, *Étude historique et topographique de la tribu de Juda*, p. 30-38 et planches 1-2.

[2] Guérin, *Judée*, p. 314-316.

[3] *Ibid.*, III, p. 364.

A l'est du Kh. Somerah, au Kh. esch Schuweikeh [1], ruine très importante, s'étendant sur les flancs de deux collines avec nombreuses citernes et magasins creusés dans le roc, on placera Soko.

Pour Denna, il faut sans nul doute tenir compte de la notice d'Eusèbe : Δεννά. αὕτη ἐστὶ φυλῆς Ἰούδα, τῇ πόλει τῶν γραμμάτων [2], mais de ce texte tronqué on ne conclura pas, avec S. Jérôme [3], à l'identité de Denna et de Debir, mais seulement à des relations de voisinage entre les deux localités.

Quant à Debir, il occupait un site élevé et dépourvu de sources, ainsi qu'en témoigne l'histoire d'Aksa, fille de Caleb et femme d'Othniel, le conquérant de Debir. « Dans la couche, est-il écrit [4], elle excita son mari à demander un territoire à Caleb. — Un jour, elle se laissa choir de son âne : Qu'as-tu, lui dit Caleb. — Donne-moi une bénédiction, lui répondit-elle; c'est d'une terre desséchée que tu m'as fait présent; donne-moi des champs arrosés, et il lui assigna des fontaines élevées et des fontaines basses. »

Debir se trouvait, d'autre part, entre Hébron et Anab (aujourd'hui encore Anab), comme le prouve le passage suivant : « Dans ce temps, Josué alla trancher les Anaqites de la région montagneuse, de Hébron, de Debir et de Anab, de la montagne de Juda, de toute celle d'Israël [5]. » Ce texte met en évidence la grande importance de Debir, l'une des métropoles Cananéennes.

Le site de Dhaherieh répond bien à toutes ces données : il est à cheval sur la route d'Hébron à Beerscheba, qui était, dans ces temps reculés, la voie la plus fréquentée de toute la région. On est frappé, d'ailleurs, en jetant un coup d'œil sur la carte de la *P. E. F.*, de la multiplicité des voies antiques qui viennent se croiser à Dhaherieh. Enfin, le village offre de nombreuses citernes et des caveaux pratiqués dans le roc qui remontent à l'antiquité.

Avant de rechercher les emplacements d'Anab, d'Eschtemo et d'Anim, il faut prendre connaissance des renseignements fournis sur ces localités par Eusèbe et S. Jérôme :

Ἀνάβ. φυλῆς Ἰούδα. καὶ εἰς ἔτι νῦν ἐν ὁρίοις Ἐλευθεροπόλεως, ἀλλὰ καὶ Ἀνεά ἐστι κώμη Ἰουδαίων μεγίστη καλουμένη ἐν τῷ Δαρωμὰ πρὸς νότον Χεβρὼν ἀπὸ σημείων θ.

Ἀνσοεμᾶ. φυλῆς Ἰούδα, κώμη ἐστὶ καὶ αὐτὴ ἐν τῷ Δαρωμὰ ἐν βορείοις Ἀνεών.

[1] *Ibid.*, III, p. 201.
[2] De Lagarde, *Onom. sac.*, p. 250.
[3] *Ibid.*, p. 118.
[4] Josué, xv, 18-19.
[5] *Ibid.*, xi, 21.

Ἀνσήμ. φυλῆς Ἰούδα ἄλλη Ἀναὰ πλησίον τῆς προτέρας, ἥ νῦν ὅλη χριστιανῶν τυγχάνει, οὖσα ἀνατολικὴ τῆς προτέρας [1].

Ce que S. Jérôme [2] traduit ainsi :

« Anab in tribu Judæ nunc usque vicus in finibus Eleutheropoleos. Est et alia grandis villa Judæorum nomine Anea in Daroma contra australem plagam Chebronis, novem ab ea milibus separata.

Asthemoe in tribu Juda, vicus et ipse Judœorum in Daroma ad aquilonem loci Anem.

Anim in tribu Juda, est vicus Anea juxta alterum de quo supra diximus, ad orientalem plagam respiciens, cunctis habitatoribus christianis. »

Ainsi, du temps d'Eusèbe et de S. Jérôme, il y avait dans le Darom deux Anea, dont l'une répondait à l'Anim biblique (Αἰσὰμ des Septante, Ἀνσήμ d'Eusèbe) et était située à l'est de l'Anab de Josué (Ἀνών des Septante); au nord de cette Anea, se trouvait Eschtemo (dédoublé à tort par les Septante en Ἔς et Μάν, Ἀνσεμᾶ d'Eusèbe). Aujourd'hui encore deux localités portent le nom d'Anab : Kh. A'nab-el-Kebir, qui correspond à l'Anab de Josué et dont l'ancienne importance est attestée par l'étendue des ruines [3], Kh. A'nab-el-Sughîreh, à l'est de la précédente, offrant également de nombreux vestiges de son antiquité [4], et au nord de celle-ci Kh. Samak. — Ce groupe se trouve au sud-ouest d'Hébron; aucune localité d'Anea n'existe, d'ailleurs, directement au sud d'Hébron, et il n'y a pas lieu, par suite, de songer à déduire des articles consacrés à Anab par Eusèbe et S. Jérôme la coexistence dans l'antiquité de deux bourgs d'Anab; la distance d'Anab-el-Kebir à Hébron est de quatorze milles, et non de neuf comme l'indiquent ces auteurs.

A l'ouest d'Anab, se trouve Kh. es Suwâneh; plus à l'ouest, pressées les unes contre les autres, les ruines appelées kh. Mujeidilât, Kh. Kannas, Kh. es-Zâk [5], et, non loin d'elles, Resm-abu-Henna; au sud, le Tell Khuweilfeh [6], dominant des ruines étendues qui portent le même nom. On est porté à chercher en ces différents points les emplacements de Goschèn (Γοσὸμ des Septante, Γισών d'Eusèbe), de Holon (Χαλοὺ et Χαννὰ des Septante, Χειλών d'Eusèbe) et de Guilo (Γηλὼμ des Septante, Γηλών d'Eusèbe).

Toutes les localités qui viennent d'être identifiées avec des

[1] *Onom. sac.*, p. 221.
[2] *Ibid.*, p. 93.
[3] Guérin, *Judée*, III, p. 364-367.
[4] *Ibid.*, III, p. 361-363.
[5] *Ibid.*, III, p. 351.
[6] *Ibid.*, III, p. 352.

bourgs antiques sont tellement bien groupées sur la carte que l'on hésitera à aller, à la suite d'Eusèbe et de S. Jérôme [1], chercher Yattir dans la direction de Malata, au Kh. Attir [2], au delà de Zanuta, localité appartenant à un autre groupe.

2e *Groupe de localités.*

Ce groupe comprenait neuf localités : Arab, Douma, Escheän, Yanoum, Beit-Tappouah, Aphèqa, Houmta, Qiryat-Arba qui est Hébron, Sior.

Si l'emplacement d'Hébron est connu, il n'en est pas de même des autres localités, sur lesquelles on ne possède aucun renseignement. On sait seulement par Eusèbe et S. Jérôme que Douma se trouvait à dix-sept milles au sud d'Eleuthéropolis. Or, à quinze milles de Beit-Djibrin existent les ruines de Domeh ou Daoumeh, ruines étendues comprenant de nombreux caveaux et citernes creusés dans le roc [3]. On s'est donc cru autorisé à chercher là le site de Douma. Cette découverte conduit à visiter, non loin du Kh. Domeh, le Kh. Raboudh [4], qui pourrait correspondre à l'Arab biblique, à l'Ereb de S. Jérôme, qu'il désigne également sous le nom de Heromith. Plus à l'est, l'on arrive au Kh. es Simia, qui est qualifié d'ancien site par les officiers de la *P. E. F.* et qui pourrait bien correspondre à Escheän.

Si l'on cherche à poursuivre ces essais d'identification des localités antiques avec les ruines existantes, on ne laisse pas que d'être embarrassé : si l'on prend pour guide M. Guérin [5], il vous amène sur la route d'Hébron à Beit-Djibrin à une localité appelée Tefouah (Tuffuh de la carte de la *P. E. F.*), où il vous montre les vestiges d'un mur d'enceinte, des citernes et magasins souterrains creusés dans le roc et deux puits antiques; si l'on se fie à la carte de la *P. E. F.*, on peut être tenté d'aller chercher Beit Tappuah à une ruine également appelée Taffuh, située à l'est de Yutta; l'une et l'autre ruines se trouvent en dehors du bassin dont l'origine est à Hébron, quoique la seconde soit presque à la lisière. Dans l'intérieur de ce bassin, l'attention doit se porter sur les ruines d'Umm-el-Amed [6], de Beit-A'mra, d'Er-Rahiyeh, qualifié de site antique par les officiers de la *P. E. F.*, et de Kilkis ; mais on ne

[1] *Onom. sac.*, p. 133 et 266.
[2] Guérin, *Judée*, III, p. 197; de Saulcy, *Dictionnaire*, p. 197.
[3] Guérin, *Judée*, III, p. 359-361.
[4] *Ibid.*, III, p. 369-370.
[5] *Ibid.*, III, p. 374-377.
[6] *Ibid.*, III, p. 207-208.

peut rien affirmer à leur égard. La même incertitude règne sur la position de Çior.

3e *Groupe de localités.*

Ce groupe comprenait dix bourgs : Maön, Karmel, Ziph, Youta, Izreël, Ioqdeäm, Zanoah, Haqqaïn, Guibeä, Timna. Les Septante ne donnent que neuf noms : Μαών, Χερμήλ, Ὀζίβ, Ἰτάν, Ἰαριήλ, Ἀριχάμ, Ζακαναΐμ, Γαβαά, Θαμναθά, mais il est aisé de reconnaître qu'ils ont fait bloc de deux noms distincts.

L'emplacement de quelques-unes de ces localités se détermine immédiatement : Maön au Tell Maïn, Karmel à El-Kurmul, Ziph au Tell el Zif, Youta à Yutta. La carte de la *P. E. F.* nous montre ces localités échelonnées dans le même ordre sur la crête qui enveloppe le bassin supérieur de l'oued el Butm. Si l'on continue à suivre cette crête au-delà de Yutta, on passe à proximité de la ruine d'El-Muntar, voisine du Kh. Aziz (ruines d'une petite ville[1]), on atteint le Kh. Mejdel-Baa (ruines d'une autre ville[2]), et l'on parvient par une voie antique au Kh. Zanuta, dont le nom a été justement rapproché de celui de Zanoah : on est donc conduit à proposer d'identifier Izreël avec Kh. Aziz et Ioqdeäm avec Kh. Mejdel-Baa.

Les trois dernières localités semblent devoir être cherchées à l'intérieur du bassin de l'oued el Butm. Or, l'on trouve précisément dans cette région Kh. Susieh, ruines d'une ville importante[3], Semoua, village situé sur une haute colline où l'on rencontre de nombreux vestiges antiques[4], et, enfin, Kh. Rafat, dont l'ancienne importance est attestée par un grand nombre de magasins souterrains et de citernes creusées dans le roc[5].

4e *Groupe de localités.*

Ce groupe comprenait :

Halhoul	Maärat
Bet-Çour	Bet-Anot
Guédor.	Eltecon.

On retrouve immédiatement les trois premières localités à

[1] Guérin, *Judée*. III. p. 204.
[2] *Ibid.*, III, p. 208.
[3] *Ibid.*, III, p. 172.
[4] *Ibid.*, III, p. 173.
[5] *Ibid.*, III. p. 195-196.

Hulhûl, Beit-Sûr et Kh. Jedûr, alignées sur une même crête du sud au nord. Kh. Beit-Ainun, situé à une faible distance au sud-est de Hulhul, pourrait fort bien correspondre, comme on l'a proposé, à Bet-Anot. Eltecon, d'après Eusèbe [1] et S. Jérôme [2], devrait être cherché à Kh. Thekua [3]. Mais on ne sait quel emplacement attribuer à l'antique Maârat (Megarat du syrien, Μαγαρώθ des Septante); on doit toutefois observer que la carte de la *P. E. F.* place au sud du Kh. Beit-Ainun l'oued el Mughâir, au sud-est Mughâir Kulil, et entre les deux une ruine dénommée Kh. Arabîyeh : faudrait-il chercher de ce côté Maârat? Les dernières localités du groupe seraient alors énumérées comme les trois premières en allant du sud au nord.

5e Groupe de localités.

Ce groupe de onze localités n'est mentionné que par la version des Septante :

Θεκὼ, καὶ Ἐφραθά· αὕτη ἐστὶ Βαιθλεὲμ, καὶ Φαγὼρ, καὶ Αἰτὰν, καὶ Κουλὸν, καὶ Ταταὶμ, καὶ Θωβὴς, καὶ Καρὲμ, καὶ Γαλὲμ, καὶ Θεθὴρ, καὶ Μανοχὼ, πόλεις ἕνδεκα, καὶ αἱ κῶμαι αὐτῶν.

Ce passage a été connu de S. Jérôme, qui, dans son commentaire sur le prophète Michée, le reproduit d'après une édition un peu différente de celle de la version des Septante qui nous est parvenue :

Legimus juxta Septuaginta duntaxat Interpretes in Jesu Nave, ubi tribus Judæ urbes et oppida describuntur, inter cœtera etiam hoc scriptum : Thacco, et Ephratha, hæc est Bethlehem, et Phagor et Ætham, et Culon, et Tami, et Soris, et Caræm, et Gallim, et Bœther, et Manocho, civitates undecim et viculi earum.

De toutes ces localités la plus connue est Bethléhem; dans ses environs était Φαγὼρ, que S. Jérôme [4] appelle dans son *Onomasticon* Faora, et Eusèbe [5] Φογὼρ, qui se retrouve au Kh. Beit-Faghur [6]. Αἰτὰν, l'Etam des *Chroniques* [7], doit correspondre au Kh. el Khukh [8], ruines situées sur une hauteur au pied de laquelle est la fontaine Aïn A'than.

[1] *Onom. sac.*, p. 254.
[2] *Ibid.*, p. 119.
[3] Guérin, *Judée*, III, p. 141-148.
[4] *Onom. sac.*, p. 123.
[5] *Ibid.*, p. 300.
[6] Guérin, *Judée*, III, p. 313-314.
[7] II Chron., XI, 5, 6.
[8] Guérin, *Judée*, III, p. 118.

Il semble, d'après l'ordre d'énumération, que les localités suivantes de la liste devraient être cherchées à l'ouest de Bethléhem. De ce côté s'étend tout un canton que les investigations, entraînées par l'étude des groupes de la Schefèla ou de la montagne de Juda, ont laissé à l'écart. On y rencontre des ruines qui offrent un aspect antique, entre autres : Bittir ou Kh. el Yehoud jadis protégé par un mur construit avec de gros blocs bien équarris [1]; Beit-A'thab, — avec la grotte voisine Mugharet Bir-el-Hasuta, de 80 m. de longueur, creusée en partie par la main de l'homme, — situé au centre de trois sources, Aïn-Haud, Aïn el-Khanzireh, Aïn-beit-Athab [2]; Allar-el-Sifleh avec des tombes creusées dans le roc [3]; mais il est impossible d'asseoir sur ces données tout un groupe d'identifications.

Qiriat Yeärim et Harabba, qui formaient un dernier groupe, appartenaient, ainsi qu'il a été dit [4], à un petit canton montagneux situé au nord des gorges de l'oued ès Surar.

Colonel MARMIER.

[1] *Ibid.*, II, p. 387-395.
[2] *Ibid.*, II, p. 381-383.
[3] *Ibid.*, II, p. 379.
[4] *Revue des Études Juives*, XXIX, p. 177-178.

LES SOURCES DE FLAVIUS JOSEPHE

DANS SES *ANTIQUITÉS* (XII, 5-XIII, 1)

(SUITE [1])

B

Dans notre étude sur les documents utilisés par Josèphe pour l'histoire de la profanation du Temple, nous sommes arrivé à cette conclusion que : 1° dans le *Bellum Judaicum*, I, 1, 1-4, Josèphe ne s'est servi ni du premier ni du second livre des Macchabées, mais a puisé dans un ouvrage qui concorde avec les relations d'écrivains païens ; 2° les *Antiquités*, XII, 5, 2-4, qui traitent des mêmes événements, ne doivent rien au *Bellum* et ne se rencontrent avec ce livre que dans les détails empruntés au texte grec commun ; par contre, elles en diffèrent, non seulement pour l'étendue des récits, mais encore par le fait qu'elles reproduisent le Ier livre des Macchabées ; 3° le IIe livre des Macchabées se rencontre souvent avec le *Bellum*.

Pour que ces résultats soient assurés, une étude continue des sources de Josèphe, étude indépendante des points acquis jusqu'ici, dans l'histoire qui suit celle que nous avons déjà examinée, devra conduire aux mêmes conclusions. Nous allons donc passer en revue les éléments de l'histoire des Macchabées, telle qu'elle est racontée dans les *Antiquités*, XII-XIII, et dans le *Bellum*, I, 1, 4-2, 3.

I

MATTATHIAS DANS LES ANTIQUITÉS, XII, 6, 1-4.

Josèphe se sert, pour l'histoire de Mattathias, du Ier livre des Macchabées, qui lui paraissait une source abondante et assurée ;

[1] Voir *Revue*, t. XXXII, p. 179.

il le copie textuellement. Les divergences presque imperceptibles, en l'absence de points plus importants, méritent qu'on s'y arrête. La première que je relève (*Antiquités*, XII, 5, 4) est le récit d'un événement antérieur et relatif à l'attitude des fonctionnaires royaux à l'égard des Juifs fidèles à leur religion. Josèphe raconte : « Antiochus établit aussi des inspecteurs pour contraindre les Juifs à l'observation des prescriptions. Beaucoup d'entre les Juifs se soumirent, les uns de plein gré, les autres par crainte du châtiment. Mais les plus notables et les plus généreux ne se préoccupèrent point du châtiment et respectèrent plus les règles de leurs pères, malgré les menaces... Aussi furent-ils journellement torturés, et martyrisés, et ils moururent; car on les fustigeait, on les maltraitait et on les crucifiait tout vifs. »

Immédiatement avant ce récit, Josèphe reproduit le contenu de I Macch., I, 47-51, et, après, il rapporte ce qui est dit aux versets 56 et 57. Dès lors, on pourrait se figurer que le récit qui vient d'être cité se trouve dans le même texte que les récits qui l'encadrent. Il n'en est rien : I Macch. ne relate, dans I, 50 et 57, comme menace et, dans I, 60 et 61, comme châtiment, pour la désobéissance au roi, que la mort; il ne sait rien des cruelles tortures dont parlent en détail les *Antiquités*. A moins d'admettre que Josèphe ait donné cours ici à son imagination, afin de proposer à l'admiration de ses lecteurs païens l'héroïsme de ses coreligionnaires, il faut chercher la source de ce récit. Comparons d'abord notre passage avec celui de *Bellum*, I, 1, 2 : « Tous refusèrent de s'incliner devant cet ordre; les plus notables furent exécutés; Bacchide .. fit torturer tour à tour les citoyens les plus nobles. » Nous voyons, du premier coup, la concordance de ce passage avec celui des *Antiquités*, lequel ne se trouve pas dans I Macch. Si nous consultons II Macch., VI, 18, nous n'y voyons pas, sans doute, la mention de la torture appliquée à tous, mais le récit circonstancié du martyre d'Eléazar, un des principaux docteurs qu'on contraignit à avaler du porc, qu'on battit et fustigea et à qui on infligea de cruelles souffrances. De plus, dans VII, 1, on rapporte comment, par des coups de fouet et de courroie, sept frères furent forcés de violer leur religion. Ainsi, ce livre raconte de personnes déterminées ce que Josèphe dit dans *Bellum* et les *Antiquités* des notables en général; de la sorte, nos trois textes coïncident dans les lignes essentielles [1].

[1] D'après ces passages parallèles, il est probable que le martyre des 7 frères eut lieu a Jérusalem, ce qui ressort, d'ailleurs, de l'ensemble de II Macch. Voir *Revue*, XXXII, p. 195, note 1. Pour ce qui concerne la présence d'Antiochus, on doit peut-être se reporter a *Bellum*, I, 1, 1 ; 2, 4, ou Antiochus est mis pour son lieutenant.

Diodore, livre XXXIV, 1, relate les mêmes faits sur la foi de Posidonius [1] : « Antiochus contraignit le grand-prêtre et les autres Juifs à manger la chair de porc de la victime ». Cette comparaison des textes établit donc (ce à quoi nous étions déjà arrivé) qu'un récit des *Antiquités*, non emprunté à I Macch., s'accorde avec *Bellum*, avec II Macch. et aussi avec des relations païennes.

Mais ce détail appartient à l'histoire de la profanation du Temple et ne démontre rien pour celle des Macchabées. Venons donc à l'histoire des Macchabées. Comme nous l'avons remarqué dès l'abord, Josèphe suit servilement I Macch. dans *Antiquités*, XII, 6, 1, Cependant, alors que cet ouvrage, II, 24, nous présente Mattathias comme étant le seul à marquer du zèle pour la religion et comme ayant tué à Modéïn le Juif qui consent à sacrifier et le fonctionnaire syrien qui l'y contraint, Josèphe raconte : « Mattathias et ses fils, qui tenaient des poignards, se ruèrent sur lui, le massacrèrent avec le lieutenant du roi Apelles, qui l'y avait forcé, ainsi que quelques soldats. »

Grimm [2] et Keil [3], dans leurs notes sur ce passage, estiment que Josèphe a volontairement amplifié le texte qu'il utilise [4], mais leur opinion ne paraît pas fondée, car le récit de Josèphe s'appuie sur un document ; c'est ce qui ressort de la comparaison de notre passage avec *Bellum*, I, 1, 3, συνασπίσας μετὰ χειρὸς οἰκείας κοπίσιν ἀναιρεῖ τὸν Βακχίδην. Ici, Josèphe indique brièvement l'intervention des fils à côté de Mattathias, il dit qu'ils avaient des poignards et donne le nom du fonctionnaire, détails que Josèphe rapporte dans ses *Antiquités* et qui ne se lisent pas dans I Macch. [5]. Nous rencontrons là une nouvelle concordance entre les *Antiquités* et *Bellum* sur des détails qu'omet I Macch. On est donc reçu à croire que, pour ces deux passages, Josèphe a une seule et même

[1] Voir Mueller, *Fragmenta historic. Graec.*, III, 245-296 ; Nussbaum, *Observationes*, p. 28-43; Reinach, *Textes d'auteurs grecs*, p. 56, note 1 ; Unger, dans *Philologus*, LV, p. 73 et suiv.

[2] *Exeget. Handbuch z. d. Apokryphen*, III, 39.

[3] *Commentar über d. Bücher d. Macch.*, p. 69.

[4] Pour cette hypothèse, ils auraient pu citer I Macch., II, 26, qui assimile le zèle et l'acte de Mattathias à celui de Pinhas, qui tua Zimri (Nombres, XXV) en se servant d'une lance. Dès lors, Josèphe aurait ajouté certainement ce détail d'après la Bible. Toutefois, le mot rarement employé de κοπίς (— le glaive recourbé des barbares, surtout des Perses, cf. Xénophon, *Cyropédie*, II, 1, 9, et Plutarque, *Alexandre*, 16, 673) n'est pas emprunté à la Bible, ainsi que le montrent les termes des Septante : σειρομάστης, d'Aquilas : κόντος, de Symmaque : δόρυ, tous termes qui désignent une arme différente.

[5] C'est sur la différence des noms du fonctionnaire de Modéïn que Keil se base pour dénier toute valeur au récit des *Antiquités*. Or, ce nom a été mal reproduit dans *Bellum* sous l'influence immédiate du récit de Bacchide, qui venait d'être écrit : ce sont les *Antiquités* qui ont le nom véritable.

source, d'autant plus qu'il emploie dans ces deux textes le mot caractéristique de κοπίς. Cela semblerait prouver qu'il copie un même modèle grec[1], car, autrement, comment expliquer l'usage, dans les deux livres, d'un terme aussi rare? Malheureusement, l'état délabré du IIe livre des Macch., qui, d'ailleurs, ne nomme pas Mattathias, ne permet pas d'y chercher l'origine de la phrase en question; encore moins peut-on recourir aux historiens grecs[2], qui ne font pas mention des Macchabées.

En revanche, les *Antiquités* renferment un passage qui se retrouve dans II Macch. Josèphe y rapporte, XII, 6, 2, que les lieutenants d'Antiochus mirent le feu aux grottes du désert où les Juifs s'étaient refugiés, ἐν τοῖς σπηλαίοις αὐτοὺς κατέφλεξαν, et que ceux-ci moururent brûlés et étouffés. Recherche-t-on la source de ce récit, l'on s'aperçoit que Josèphe suit pour les autres détails son texte habituel, I Macch., mais en diffère pour cette particularité. Déjà Michaëlis et Grimm, sur I Macch., II, 38, font observer : « Selon Josèphe, les Syriens allumèrent un feu à l'entrée des cavernes, de sorte que ceux qui s'y abritaient périrent dans les flammes ou furent étouffés; mais, si le verset 36 dit que les Juifs n'avaient pas fermé l'entrée de la caverne, cela semble indiquer que les Syriens pénétrèrent dans la caverne et se servirent de l'épée, et non qu'ils bouchèrent la grotte avec un bûcher auquel ils mirent le feu. » Grimm a aussi remarqué que Josèphe s'accorde sur ce point avec II Macch., VI, 11[3], où il est dit : « D'autres qui coururent vers des grottes voisines, afin de célébrer le septième jour en secret, furent dénoncés à Philippe et brûlés ensemble, parce qu'ils appréhendèrent de se défendre à cause de la

[1] Déjà Schlatter, *Jason de Cyrène*, p. 11, dit que la phrase vient d'une des sources de Josèphe. Unger, dans *Sitzungsberichte d. bayer. Akademie*, 1895, p. 292, remarque, sans dire pourquoi, que *Bellum* est constitué d'après des sources grecques.

[2] Schlatter, *Jason*, p. 10, dit que les neuf personnes que II Macch., V, 27, fait fuir avec Juda dans le désert sont Mattathias, ses fils et ses frères, mentionnés dans I Macch., II, 20. Dans la note 1, il a l'air de regarder Joseph, fils de Zacharie, Azaria et Zachée qui sont cités dans I Macch., V, 18, et II Macch., X, 19, comme de proches parents des Asmonéens. Or, I Macch., V, 62 ne permet pas cette opinion, car il y est dit : « Joseph et Azaria ne descendaient pas de ces hommes qui devaient délivrer Israël. » Je crois que, dans II Macch., V, 27, il faut lire Mattathias, au lieu de Juda.

[3] Cette divergence entre I et II Macch. témoigne contre l'opinion de Schlatter, p. 10, suivant laquelle les deux récits auraient pour source commune Jason de Cyrène, si l'on n'admet pas que les deux récits différents parlent d'événements différents. Je ne comprends pas Schlatter, p. 10, note 12, quand il affirme que II Macch., VI, 11, est le témoignage le plus ancien des réunions sabbatiques, car, dans les mots ἄγειν τὴν ἑβδομάδα, je ne vois aucune trace d'une réunion synagogale; comme au verset 6, σαββατίζειν, cette expression marque l'observation du sabbat, qui était impossible à cause des persécutions exercées à Jérusalem.

sainteté du septième jour » ; mais il a vu là un morceau par erreur rapporté dans Josèphe.

Sans doute, on pourrait admettre que ce texte raconte la mort d'un autre groupe de Juifs qui se trouvaient également dans des cavernes ; toutefois, si on compare les deux passages, on voit la suite des événements concorder pleinement, et l'on est contraint de repousser une pareille supposition. Or, comme Josèphe n'a pas suivi sa fantaisie dans ce récit, non plus qu'ailleurs, il doit avoir utilisé une source qui différait de I Macch., non seulement dans la description détaillée, mais pour la manière de rapporter cet événement. Ce qui confirme notre opinion, ce sont les modifications qu'il a fait subir au texte de I Macch., qu'à l'ordinaire il copie, et qu'il a combiné avec l'autre source pour le récit de la mort des Juifs. Ainsi, il omet ce détail du verset 36, que les Juifs qui se trouvaient dans la grotte ne lancèrent point de pierres, attendu que cela ne pouvait rien contre les flammes. Par conséquent, dans ce récit de Josèphe qui contredit celui de I Macch. nous avons établi la concordance de notre historien avec II Macch.

Immédiatement après, Josèphe raconte : « Cependant, beaucoup échappèrent à la mort, s'attachèrent à Mattathias et le choisirent pour chef ». Comme I Macch. ne renferme rien de pareil, on est tenté de croire que Josèphe a imaginé ces faits d'après ce qui se produisit dans la suite. Car, plus tard, il est question de toute une bande de Juifs : donc tous n'avaient point péri ; de plus, I Macch., décrit l'activité de Mattathias dans des termes tels, qu'on en pouvait conclure qu'il faisait fonction de chef. Mais cette supposition ne tient pas quand on remarque que Josèphe ne s'accorde pas avec I Macch. sur l'attitude du peuple groupé autour de Mattathias. I Macch., II, 40, raconte, en effet : « L'un dit à l'autre : si nous tous agissons comme nos frères et ne luttons pas contre les païens pour notre vie et nos lois, ils nous extermineront d'autant plus vite. Et ils tinrent, ce jour-là, un conseil et résolurent ce qui suit : dès que quelqu'un nous attaquera le samedi, nous résisterons. » Josèphe reproduit cette décision en ces termes : « Mattathias leur fit comprendre qu'ils devaient se battre le samedi... et les y détermina par son discours. » Il attribue donc l'initiative de cette résolution à Mattathias comme étant le chef et il demeure d'accord avec lui-même, vu que, dans les *Antiquités*, XII, 6, 3, il dit : « Après que Mattathias eut régné un an, il tomba malade » et, 6, 4 : διεδέξατο δὲ τὴν προστασίαν τῶν πραγμάτων ὁ παῖς αὐτοῦ Ἰούδας, alors qu'il y a dans I Macch., III, 1 : ἀνέστη Ἰούδας ἀντ' αὐτοῦ.

Si ce dernier verset était le seul parlant de la position de Mattathias, nous pourrions admettre que c'est Josèphe qui, de son auto-

rité propre, nous le présente comme un chef élu. Il rattache cette élection à ce fait que beaucoup de Juifs échappèrent à la mort, fait dont I Macch. ne parle pas; il a dû, pour modifier le récit de I Macch. sur la décision prise au sujet du sabbat, utiliser une autre source.

Le passage correspondant de *Bellum*, I, 1, 3, vient confirmer cette conjecture. Nous y lisons, en effet : « Il (Mattathias) fut nommé chef par les siens pour les avoir délivrés de l'étranger et il laissa, en mourant, le commandement à son fils aîné Juda. » Le passage contient une mention encore plus expresse du pouvoir que les Juifs conférèrent à Mattathias et qu'il légua à son fils. Ajoutons que les deux textes désignent ce pouvoir du même nom.

On peut relever d'autres analogies entre ces deux écrits de Josèphe. *Bellum* fait de Mattathias un libérateur. Les *Antiquités*, XII, 6, 2, racontent qu'il chassa les fonctionnaires chargés d'empêcher les Israélites de pratiquer leur culte ; c'était une sorte de libération de la Judée [1]. En outre, Josèphe ajoute à la généalogie de Mattathias, développée dans I Macch., II, 1, un nouveau membre, à savoir τοῦ Ἀσαμωναίου. Comme Josèphe descendait des Asmonéens, il l'a fait, peut-être, en s'autorisant des traditions de sa famille, quoique nous dussions attendre les mêmes détails d'un livre consacré aux Macchabées.

Or, dans *Bellum*, il cite aussi cet ancêtre dans la famille des Macchabées sans mentionner les précédents [2], et cette nouvelle concordance de *Bellum* avec les *Antiquités* conduit à admettre que Josèphe s'est servi d'un seul et même texte.

Comment expliquer cette concordance entre *Bellum* et les *Antiquités*, et d'où Josèphe a-t-il tiré ces indications qu'il insère dans le tissu des récits empruntés à I Macch. ? Destinon [3] a émis l'opinion et démontré par maintes preuves que, dans ses deux ouvrages, Josèphe a puisé à la même source, mais sans se référer pour le second au premier, qu'ainsi s'explique que *Bellum*, quoique plus concis, contienne souvent des renseignements qui manquent dans les *Antiquités* ; et que, si on réunit les éléments renfermés dans ses deux livres, on peut reconstituer le texte pri-

[1] On pourrait voir, il est vrai, dans ce verset une paraphrase de I Macch., II, 48 : « Ils prirent la défense de la loi, qu'ils délivrèrent du joug des païens et des rois », car dans la suite des versets, que Josèphe observe toujours, ce verset correspond justement à celui de son récit. Toutefois il est difficile de voir dans cette phrase l'original du récit détaillé de Josèphe.

[2] Schlatter, p. 10, note 1, tient pour assuré, d'après *Bellum*, I, 1, 3, qu'Asmonaï fut père de Mattathias et que Josèphe a simplement ajouté ce nom à la généalogie du I Macch. ; la tradition juive milite en faveur de cette opinion. Voir Herzfeld, *Geschichte*, II, 264, note 78.

[3] *Die Quellen d. Josephus*, p. 10.

mitif. Notre étude vient confirmer en partie, par des preuves et une argumentation tout à fait différentes, l'opinion de Destinon, en tant que nous avons pu, nous aussi, établir la concordance des deux récits de Josèphe. Toutefois, le résultat auquel nous aboutissons diffère essentiellement de celui où arrive Destinon ; tandis qu'il pense pouvoir démontrer cette concordance dans toutes les parties des *Antiquités*, nous ne l'admettons que pour les récits qui, ou bien ne se rencontrent point dans I Macch., ou s'y rencontrent sous une forme différente de celle de Josèphe. Cette divergence des résultats éclate surtout dans la question des sources de Josèphe. Destinon [1] estime que Josèphe et I Macch. ont puisé l'histoire des Asmonéens dans le même document, et, ce, dans l'original détaillé de I Macch., où ils ont, à l'insu l'un de l'autre, pris les éléments de leur histoire. En outre, comme *Bellum* et les *Antiquités* utilisent le même texte, il faudrait admettre, pour ces deux ouvrages et pour I Macch., un document qui contînt tout ce que l'un et l'autre récit rapportent. Nos recherches sur l'histoire de Mattathias ruinent cette hypothèse si séduisante. Il est possible, en effet, que le texte original, à côté des indications de I Macch. sur les mesures prises par Antiochus Epiphane à Jérusalem, parlât des tortures qu'on infligea aux Juifs afin de les contraindre à déserter leur culte. De même, ce texte a pu désigner les armes dont se servirent les Macchabées à Modéïn, le nom du lieutenant tué par Mattathias et raconter au long les victoires remportées par ce dernier. Mais en face de la relation de I Macch. sur la mort des Juifs dans la caverne, celle de Josèphe sur le même événement serait inexplicable tout autant que le récit relatif à la résolution des Juifs au sujet du sabbat.

Ajoutez que *Bellum* concorde avec les *Antiquités* précisément sur des points sur lesquels I Macch. se tait ; dès lors, on comprend difficilement que Josèphe, qui, d'après Destinon, aurait tiré les éléments des *Antiquités* du même original que I Macch., ait retenu précisément les mêmes particularités qui manquaient dans ce livre et qui se trouvent dans *Bellum*, dont, cependant, il ne s'est pas servi. La conclusion contraire s'impose : de ce que les *Antiquités* suivent à l'ordinaire I Macch. il résulte que ce livre a servi à Josèphe sous la forme qu'il a aujourd'hui, et que notre historien consulta pour des détails sur l'histoire de Mattathias, que I Macch. ne contenait pas, un autre document : il l'utilisa aussi pour *Bellum* et pour changer parfois les termes de I Macch. Ce qui corrobore notre opinion, c'est que, si on retranche ces addi-

[1] *Ibid.*, p. 68.

tions des *Antiquités*, le texte reproduit fidèlement, quelquefois servilement, le contenu de I Macch. Nous reconnaissons que cette supposition ne repose que sur des passages peu nombreux et sur leur comparaison avec les récits parallèles. Cependant, ces passages suffisent à ébranler l'hypothèse de Destinon ; l'étude d'autres récits des *Antiquités* établira peut-être l'exactitude de notre manière de voir.

Provisoirement, il faut signaler encore un autre résultat obtenu par la comparaison des récits parallèles sur l'histoire de Mattathias. Pour deux passages où Josèphe diffère de I Macch. (dans l'un beaucoup, dans l'autre complètement), il se rencontre avec II Macch. Si tant est que la forme et le contenu des deux récits permettent de conclure à l'existence de documents, on peut induire de ce que nous venons de constater qu'entre la source à laquelle sont empruntés les additions des *Antiquités* et les récits qui y correspondent dans *Bellum*, et entre le paragraphe de II Macch. qui se rapporte à l'histoire du temps de Mattathias, il y a une parenté quelconque, Si l'on parvient à retrouver de nombreux parallèles, notre hypothèse, qui jusqu'ici ne repose que sur deux cas, deviendra presque une certitude.

Pour ce qui est de *Bellum*, nous remarquerons qu'en dehors des détails qu'il offre concurremment avec les *Antiquités*, il ne nous dit plus grand'chose sur Mattathias ; or, le peu qu'il en dit se trouve dans I Macch. et dans les parties des *Antiquités* qui sont copiées de I Macch., de sorte que le maigre récit de *Bellum* rapporte tout ce que les *Antiquités* racontent dans leurs récits, empruntés à I Macch. et à la source inconnue. Il semble donc que le texte où ont puisé et *Bellum* et les *Antiquités* était une histoire suivie, quoique très courte, de Mattathias, dont *Bellum*, I, 1, 3, présente un extrait condensé, mais fidèle [1].

[1] Mentionnons encore la différence des discours que Mattathias adresse à ses fils dans I Macch. et dans *Antiquités*. XII, 6, 3, sans toutefois y attacher trop d'importance. Car on sait que Josèphe, à l'instar des historiens de l'antiquité, a inventé des discours entiers ; dès lors il peut ne rien devoir au texte original pour les paroles qu'il met dans la bouche de Mattathias. (Voir, par contre, Bloch, *Die Quellen d. Fl. Josephus*, p. 87, note 1.) Deux points seulement méritent l'attention : premièrement, l'insistance sur l'immortalité, que Josèphe relève encore ailleurs : deuxièmement la ἀρχαία πολιτεία pour laquelle on trouve des expressions analogues dans II Macch. C'est ainsi que Juda exhorte, dans VIII, 17, ses hommes à tenir sous leurs yeux τὴν τῆς προγονικῆς πολιτείας κατάλυσιν, et dans XIII, 14, à combattre pour la Loi, le Temple, la Ville, la Patrie et la πολιτεία.

II

Juda Macchabée dans les Antiquités, XII, 6, 4 — 11, 2.

Pour la relation des expéditions de Juda, Josèphe reproduit exactement le récit détaillé de I Macch., avec lequel il n'offre guère de divergences. Une différence peu importante se trouve dans *Antiquités*, XII, 7, 2 : « Antiochus Epiphane rassembla toute son armée indigène, recruta beaucoup de mercenaires des îles et se prépara à se ruer sur la Judée vers le commencement du printemps. » Ce passage ne ressemble pas beaucoup à celui de I Macch., III, 27. Grimm (page 56) estime que, là encore, Josèphe a probablement paraphrasé arbitrairement I Macch., alors que Destinon (page 72) admet avec raison un modèle grec pour ces détails précis [1]. La même remarque s'applique à l'addition d'un seul mot que fait Josèphe dans XII, 9, 1, où il donne le nom de la déesse dont Antiochus tenta de piller le temple et qui n'est pas désignée plus explicitement dans I Macch., VI, 1. Ici nous sommes en état de déterminer avec une haute probabilité la source de l'addition.

Nous avons, en effet, sur le même incident, la relation de Polybe (livre XXXI, 11) : ἐπὶ τὸ τῆς Ἀρτεμίδος ἱερὸν εἰς τὴν Ἐλυμαΐδα, et celle de Porphyre, rapportée par S. Jérôme (sur Daniel, XI, 36) : « Siquidem Polybius et Diodorus, qui bliblothecarum scribunt historias, narrant, eum non solum contra deum fecisse Judaeae, sed avaritiae facibus accensum etiam templum Dianae, quod erat ditissimum, spoliare conatum, oppressumque a custodibus templi et vicinis circum gentibus et quibusdam phantasiis atque erroribus versum in amentia ac postremum morbo, interisse et hoc ei accidisse commemorant, quia templum Dianae violare conatus est. Nos autem dicimus, etiam si acciderit ei, ideo accidisse, quia in sanctos dei multam exercuerit crudelitatem et polluerit templum ejus. Non enim pro eo quod conatus est facere et acta pœnitentia desivit implere, sed pro quod fecit punitus esse credendus est » ; et sur XI, 44-45 : « Ibique volens templum Dianæ spoliare, quod donaria habebat, fugatus a barbaris est, quia mira veneratione fanum illud suspiciebant, et mortuus est, mœrore consumptus in Tabes oppido Persidis. »

[1] Josèphe donne ailleurs des indications précises sur la formation de l'armée syrienne, *Antiquités*, XIII, 4, 3, alors que I Macch., X, 67, n'offre pas d'autres détails et qu'il est certain qu'il les a tirées d'une source grecque ; cf. Destinon, p. 62, note 2.

Comme, d'autre part, Diodore se réfère à Polybe, on peut, sur la foi de cet accord pour le nom de la déesse (qu'Appien, *Syriaca*, 66, rapporte autrement), regarder Polybe comme étant la source de Josèphe, d'autant plus qu'il le nomme, quelques lignes plus bas, à propos de cet événement; nous avons donc le droit de voir en Polybe le garant du nom en question. Toutefois, nous avons déjà dit[1] que Josèphe n'a pas utilisé directement Polybe, mais Nicolas de Damas, qui le citait. La considération suivante confirme cette hypothèse : Polybe et, à sa suite, Diodore désignent Elymaïs comme le pays où se trouvait le temple de Diane, au lieu que Josèphe en fait, d'après I Macch., VI, 1, une ville; de plus, d'après Polybe et Diodore, Antiochus meurt à Tabae, en Perse, tandis que dans les *Antiquités*, d'après le document juif, il meurt en Babylonie[2]. Si Josèphe avait eu sous les yeux le récit même de Polybe sur la mort d'Antiochus, il ne s'en serait pas servi seulement pour ce fait, mais encore pour les indications géographiques qu'il renferme. Par contre, son erreur sur Elymaïs, à côté de la désignation correcte de Tabae, s'explique aisément si Nicolas de Damas ne parle que de l'irruption dans le temple de Diane, et non de sa situation ni de l'endroit où mourut Antiochus. Je n'ai insisté sur ce point que pour montrer combien il est nécessaire de s'arrêter à l'examen des termes de Josèphe qui ne se trouvent pas dans I Macch[3].

[1] *Revue*, XXXII, p. 186; voir aussi *Jewish Quarterly Review*, IX, p. 339.

[2] Cf. Destinon, p. 62, note 2.

[3] Par contre, je ne crois pas devoir regarder comme venant d'une deuxième source le passage suivant qui n'est pas dans I Macch., IV, 1-5 : « Après que Judas eut pris, comme à l'ordinaire, son repas du soir, il laissa dans le camp beaucoup de feux et marcha toute la nuit contre l'ennemi qui assiégeait Emmaüs. » Ce passage me paraît plutôt une conclusion faite d'après I Macch., IV, 5. Le cas est le même pour *Antiquités*, XII, 8, 6, où Josèphe raconte, d'après I Macch., V, 65-68, comment Juda combattit les Edomites, prit et dévasta leur ville de Hébron, pénétra chez les Philistins, dont il ravagea le pays Marissa et Azot. Or, sur ce point, I Macch. est plus complet; ce livre rapporte que, lors du passage des troupes par Marissa (ainsi qu'il faut lire à la place de Samarie), beaucoup de prêtres moururent; d'autre part, Josèphe est seul à raconter que les Juifs ravagèrent la ville. De cette divergence Destinon conclut que les deux récits supposent une même source, qu'on peut rétablir en combinant précisément les deux récits. Mais cette hypothèse n'est pas bonne, car, si nous plaçons l'un à côté de l'autre les deux récits, nous constatons que Josèphe a eu seulement sous les yeux ce que nous offre I Macch. dans sa forme actuelle. Seulement il a omis le verset sur la perte de l'armée juive, probablement pour n'avoir point à parler de la défaite, il a placé le verbe ἔδῃουν en tête et reproduit ensuite le nom des villes signalées dans I Macch. On voit clairement ce qui l'a induit à modifier le contenu du récit. Ayant trouvé au verset 66 : « Juda partit contre le pays des Philistins », il y a vu le commencement des ravages exercés; venant à lire ensuite que Juda arriva à Marissa, comme il avait mal compris le verset précédent et qu'il croyait Juda déjà en Philistée, il ne pouvait chercher cette ville que dans le pays des Philistins. Or, au verset 68, il est dit : « Juda se tourna contre Asdod dans le pays des Philistins »; comme, d'après lui, Juda se trouvait

Les rapports entre les divers récits sur la lutte des Macchabées s'éclairent par la comparaison des relations sur la manière dont Juda s'empara de Jérusalem et du Temple. Dans *Antiquités*, XII, 6, 7, Josèphe ne reproduit que ce qu'il a trouvé dans I Macch., IV, 36, 37, à savoir que les Juifs, après leur victoire sur Lysias, étaient montés sans obstacle sur la colline du Temple, afin de purifier le sanctuaire. Dans *Bellum*, I, 1, 4, Josèphe présente l'événement sous un tout autre aspect : « Encore enflammé de sa victoire, Juda se précipita sur la garnison de la ville, car elle n'était pas encore anéantie, chassa les soldats de la partie supérieure de la ville et les repoussa dans la partie inférieure, qui s'appelait Acra, et s'empara du Temple. »

Là nous apprenons que la victoire sur les lieutenants syriens (à la place desquels *Bellum* nomme Antiochus) ne suffit pas pour mettre les Juifs en possession du Temple, et qu'il fallut encore chasser la garnison de la montagne du Temple. II Macch., x, 1, dit la même chose plus brièvement : « Le Macchabée et les siens s'emparèrent, avec l'aide du Seigneur, du Temple et de la ville. » Cependant, comme ici il n'est pas assez clairement question d'un assaut, il faut en rapprocher II Macch., VIII, 31-33, où l'on raconte que les Juifs célébrèrent à Jérusalem un triomphe et brûlèrent en même temps ceux qui avaient allumé les portes sacrées, et qu'ils les capturèrent dans une maisonnette où ils s'étaient réfugiés. Ces détails attestent que les Juifs n'entrèrent pas dans la ville sans coup férir, que plusieurs capitaines syriens trouvèrent la mort dans le combat qui dut s'y livrer. Ainsi nous avons constaté, une fois de plus, la concordance de *Bellum* et de II Macch. ; que si nous nous souvenons avoir établi le même accord pour le récit de la purification du sanctuaire et de la ville [1], il nous sera permis d'affirmer avec plus d'autorité la parenté des deux récits sur les Macchabées. Mais nous reconnaissons, en même temps, que cette relation de la prise de la montagne sainte est en contradiction avec celle de I Macch., IV, 36, car ce livre raconte : « Juda et ses frères dirent : voici que nos ennemis sont battus ; montons purifier et inaugurer le sanctuaire ! Et toute l'armée se rassembla et ils montèrent sur la colline de Sion. » De là il résulte aussi que les deux livres des Macchabées n'ont pas puisé à la même source, comme le veut Schlatter, et que *Bellum* et I Macch. n'empruntent pas leurs données à un seul et même texte, comme Destinon essaie

depuis longtemps dans cette contrée, il ne lui restait plus d'autre ressource que de négliger tout le verset et de ne conserver que le nom de la ville indiqué en cet endroit.

[1] Voir *Revue*, XXXII, p. 194 et suiv.

de le prouver. Reste à expliquer pourquoi Josèphe n'a pas utilisé, dans ses *Antiquités*, pour compléter le récit qu'il emprunte à I Macch., la relation de la prise de la montagne sainte que nous présente *Bellum* et que, d'après nous, lui offrait le récit suivi des luttes macchabéennes. Mais, comme nous avons remarqué que, pour sa relation des combats de Juda, il copie exclusivement I Macch., et que rien ne révèle qu'ici il ait puisé à la même source que pour l'histoire de Mattathias, il ne nous semblera pas étonnant qu'il ait dédaigné ce récit défectueux en comparaison de celui de I Macch.

Sur le caractère du texte qui servit de modèle à Josèphe et sur la forme sous laquelle I Macch. se présentait à lui, l'examen des récits de la deuxième expédition de Lysias contre la Judée projette quelque lumière, attendu que les quatre écrits racontent l'expédition. Que II Macch., XIII, parle de la même campagne que I Macch., VI, 28-63, c'est ce qu'établit toute une série de détails concordants. C'est ainsi que les deux livres des Macchabées mentionnent la présence d'Antiochus V Eupator à côté de Lysias, l'armée immense et sa composition (quoique les chiffres diffèrent), la marche de l'expédition sur Beth-Çour, les négociations de cette forteresse avec les Syriens et le traité, l'attaque de Juda, la nouvelle de l'arrivée de Philippe à Antioche comme cause de la cessation des hostilités, et l'entrée d'Antiochus à Jérusalem. Les divergences, qui ne manquent pas non plus, s'expliquent en grande partie par la différence essentielle du caractère et de la tendance que revêtent et manifestent les récits. En effet, alors que I Macch. considère surtout l'armée syrienne, sa force et sa tactique, afin d'exalter d'autant la victoire de Juda et de justifier sa retraite ultérieure, le IIe livre des Macch., qui impute les victoires de Juda à l'intervention divine, fixe toute son attention sur Juda : il décrit ses pensées et ses mesures, lui attribue même l'acte héroïque d'Eléazar, fait de sa défaite un triomphe et explique l'échec des Juifs par la trahison.

Le récit de *Bellum* s'accorde, en général, avec celui de I Macch., mais ce qui prouve qu'il est emprunté à un autre texte, ce sont ses indications sur l'armée syrienne : il donne 50,000 fantassins, 5,000 cavaliers et 80 éléphants, contre 100,000, 20,000 et 80 que donne I Macch. D'après ce livre, Eléazar s'attaque à l'éléphant, après que Juda a tué 600 hommes dans la mêlée, tandis que, d'après *Bellum*, c'est avant la mêlée. Les circonstances qui déterminent Juda à son action varient dans les deux ouvrages : dans I Macch., c'est la cuirasse du roi et la grandeur de l'animal, dans *Bellum*, la haute tour et l'arme dorée ; I Macch. dit que les Juifs

s'enfuirent, parce qu'ils virent la puissance de l'armée syrienne; *Bellum* prétend que, malgré leur héroïque résistance, ils furent vaincus et subirent de grosses pertes, de sorte que Juda se sauva avec le reste des troupes à Gofna. Là-dessus, I Macch. rapporte la prise de Beth-Çour, que *Bellum* place avant la rencontre des deux armées; d'après l'un, le siège de Jérusalem dura longtemps, d'après l'autre quelques jours seulement. *Bellum* explique le départ des Syriens par le manque de subsistances, I Macch. par la nouvelle de l'arrivée de Philippe; là Antiochus laisse une garnison à Jérusalem, ici il n'en est pas question. Ces nombreuses divergences, dans le récit si bref de *Bellum*, prouvent que ces deux livres n'ont pas puisé au même document; quelques particularités seules sont de nature à passer pour des compléments du récit parallèle, tandis que la plupart contredisent ce dernier.

A coup sûr, le document qu'a utilisé I Macch. parlait aussi de la défaite de Juda; c'est ce que laissent deviner ces mots de VI, 47 : « Voyant la puissance du roi et le tumulte des peuples guerriers, ils se détournèrent d'eux », où l'auteur a voulu déguiser la retraite des Juifs. Qu'il connaissait ce fait, c'est ce qui ressort non seulement de cette phrase, mais encore de ce que I Macch. parle de la conséquence immédiate de la défaite, de l'éloignement de Juda de Jérusalem. En effet, dans VI, 48-54, il n'est pas question de lui lors du siège de Sion, mais uniquement des Juifs enfermés; de même, lors des négociations de ceux-ci avec Antiochus dans VI. 60, 61. Si, maintenant, l'on examine *Ant.*, XII, 9, 4, 5, on voit que l'auteur dépeint fidèlement les épisodes de la campagne d'Antiochus V Eupator d'après son modèle constant, I Macch., et ce n'est que dans la forme où ce livre nous est parvenu qu'il a connu la phrase sur la défaite de Juda. Il raconte, en effet, que Juda, ayant vu la force de l'ennemi, se tourna vers Jérusalem, afin de préparer la ville à se défendre. Il est impossible qu'il ait emprunté cette indication à un récit qui, comme *Bellum*, fait se réfugier Juda à Gofna; par contre, I Macch., VI, 47, néglige le nom de la localité où Juda se rendit, et Josèphe, qui suit servilement ce récit, imagine, d'après l'histoire du siège de Jérusalem qui est rapportée immédiatement après, que Juda marcha vers cette ville. Il faut attribuer cette invention de Josèphe au récit défectueux de I Macch., et non voir là un emprunt à un texte plus complet, comme il résulte de ce fait que Josèphe copie sans y rien changer les phrases qui suivent et ne cite Jérusalem comme l'asile de Juda que dans *Antiquités*, XII, 9, 7. Si donc Destinon pense (p. 18) qu'il faut combiner les *Antiquités*, d'après lesquelles Juda se réfugie à Jérusalem, avec *Bellum*, au dire duquel il se sauve à Gofna, et

que le premier document racontait que Juda était allé d'abord à Gofna, puis à Jérusalem, il se met en contradiction avec I Macch., suivant lequel le chef des Juifs serait resté loin de Jérusalem jusqu'au départ des Syriens. Ajoutons que Josèphe n'a pas utilisé, dans les *Antiquités*, le récit que nous offre sous une forme abrégée *Bellum*, I, 1, 5, pour compléter I Macch. On ne peut expliquer ce fait, comme dans le cas précédent, que par cette circonstance que le récit détaillé de I Macch. a rendu impossible l'idée d'un emprunt à un récit parallèle, assurément moins complet [1].

Dans *Antiquités*, XII, 10, 1, et dans le récit des événements qui suivent ceux dont nous avons parlé plus haut, Josèphe s'attache, comme jusqu'ici, à I Macch. et n'ajoute que certains détails d'après l'ouvrage de Nicolas de Damas sur l'histoire syrienne [2]. Il n'y a que dans 10, 3, où parallèlement aux mots : « Alcime combattit alors pour le pontificat », I Macch., VII, 21, met ceci : « Comme Alcime voulait raffermir son pouvoir et qu'il comprit qu'il fallait se concilier les bonnes grâces du peuple pour régner avec plus de sûreté, il abordait tout le monde avec des paroles amies et s'entretenait avec chacun familièrement et complaisamment; cependant il s'entoura bientôt d'une grande puissance. » Comme ce récit ne peut être une paraphrase du ἠγωνίσατο de I Macch., VII, 21, Keil, qui, dans son commentaire sur ce passage, appelle l'attention sur ce point, a vu là une fausse interprétation de VII, 22, et Grimm de la fantaisie. Cependant, comme Josèphe, pour tout le reste, s'attache étroitement au texte de son modèle, il faut rejeter l'opinion de ces deux savants et admettre pour ce récit de Josèphe une autre source, qui donnait plus de détails sur le règne d'Alcime. Étant donné que ni *Bellum* ni II Macch. ne disent rien de l'expédition de Bacchide, avec qui Alcime entra en Judée, une détermination plus précise de ce document est impossible. Remarquons, néanmoins, qu'en dehors de cette indication sur Alcime, nous rencontrons dans Josèphe d'autres récits sur les pontifes, lesquels sont intercalés dans les descriptions empruntées à I Macch. Ainsi, dans *Antiquités*, XII, 5, 1, la lutte des grands-prêtres, des Tobiades entre eux avant l'immixtion d'Antiochus

[1] On ne peut rien dire au sujet du rapport de II Macch., XIII, avec *Bellum*, I, 1, 5, à cause du désordre dû à l'abréviateur de Jason de Cyrène.

[2] Si Destinon remarque, page 62, note 1, que *Antiquités*, XII, 10, 2 : ὁ δὲ Δημήτριος παρεῖναι εἰς ἐκπεμπει Βακχίδην, φίλον Ἀντιόχου τοῦ ἐπιφάνους βασιλέως, ne se rapporte pas à I Macch., VII, 8 : καὶ ἐπέλεξεν ὁ βασιλεὺς τὸν Βακχίδην τῶν φίλων τοῦ βασιλέως, mais est emprunté à une source grecque, cette remarque tombe mal ici. Josèphe n'a encore ici sous les yeux que I Macch., et, comme il ne voulait pas rapporter τοῦ βασιλέως au sujet de la phrase, parce qu'il s'attendait en ce cas à αὐτοῦ, il l'a rapporté à Antiochus Epiphane.

dans les affaires de la Judée; 9, 7, l'exécution de Ménélas et la fondation du sanctuaire de Léontopolis par Onias, fils du grand-prêtre; 10, 6, le pontificat de Juda : passages qu'avec ceux de XII, 5, 6, qui traitent des Samaritains, nous avons omis tout exprès, parce que, à cause de leur origine, ils méritent un examen spécial. A ces questions est liée celle de savoir si le récit sur Alcime, dont on vient de parler, appartient au même cycle que les récits sur les grands-prêtres, d'autant que, dans nos recherches sur l'histoire de Juda dans Josèphe, nous avons conclu que celui-ci n'a pas utilisé, dans *Antiquités*, XII, 6, 4-11, 2, la source ayant servi à *Bellum*.

Résumons les résultats obtenus pour cette partie des *Antiquités* : c'est I Macch., et, ce, dans la forme sous laquelle nous le connaissons, qui sert de base à ce livre ; seules quelques additions peu importantes sur l'histoire de Syrie viennent de Nicolas de Damas. Il n'y a que les passages sur les pontifes qui aient des récits plus amples, lesquels semblent provenir d'une autre source juive. *Bellum*, pour les endroits parallèles touchant Juda, diffère des *Antiquités* et, en général, de I Macch., surtout pour la relation de la prise de Jérusalem et de l'inauguration du temple, où cet écrit se rapproche de II Macch. Rien ne prouve que Josèphe ait utilisé pour son histoire de Juda le modèle d'où sont tirées ces indications divergentes.

III

Jonathan et Simon dans les Antiquités, XIII, 1, 1-7, 4.

Pour l'histoire de Jonathan, Josèphe copie également I Macch., dont il complète et, en partie, restitue les indications courtes et défectueuses sur la Syrie par le récit détaillé et exact de Nicolas de Damas. Il faut signaler, outre ces additions, l'histoire de la création du temple d'Onias dans *Antiquités*, XIII, 3, 1-3, des controverses entre Juifs et Samaritains à Alexandrie dans 3, 4, et des trois sectes du judaïsme palestinien, dans 5, 9, et faire des recherches spéciales sur leur origine. Il n'y a pas trace d'une seconde source que Josèphe aurait utilisée pour l'histoire de Jonathan en dehors de I Macch [1].

[1] Dans *Antiquités*, XIII, 4, 9, Josèphe rapporte que, lorsque Jonathan se mit en devoir de prendre la citadelle de Jérusalem, la garnison syrienne et les Juifs qui

Le récit parallèle de *Bellum*, I, 2, 1, n'offre aucun point de comparaison avec celui des *Antiquités*, car il ne contient que quelques mots sur les débuts de l'activité de Jonathan et quelques lignes sur sa fin, sans allusion aux événements importants de son principat de longue durée. Cette lacune donne l'impression que, par la négligence d'un copiste ou plutôt de Josèphe, qui faisait un extrait, une phrase, pleine de détails, serait tombée. Remarquez, en effet, que les premiers mots correspondent exactement à ceux de 1, 4,

avaient fait défection se rirent de ses dispositions, parce qu'ils se fiaient à la force et à la solidité de la forteresse ; cependant, plus tard, quelques-uns d'entre eux se seraient sauvés nuitamment et rendus auprès du roi. I Macch., XI, 20, ne contient qu'une portion de ce récit et l'on serait tenté de rechercher pour les autres détails des *Antiquités* une seconde source ; mais, à examiner le texte de plus près, on voit qu'on est en présence d'une amplification de Josèphe. Destinon (p. 73) semble trouver une preuve d'un autre original dans l'addition des *Antiquités*, XIII, 5, 11 : καὶ τὸ καθηρημένον τοῦ περὶ τὸ ἱερὸν περιβόλου πάλιν ἀναστῆσαι, phrase qui ne se rencontre pas dans I Macch., 10, 14 et 12, 36. Destinon croit pouvoir en conclure que Josèphe a utilisé l'original plus détaillé de I Macch., vu que, s'il s'était servi de la traduction que nous possédons, il aurait dû prendre l'addition des *Antiquités* dans I Macch., VI, 62, avec un soin que Destinon lui dénie. Destinon ne semble pas avoir remarqué dans quelle erreur Josèphe est tombé au sujet de cette indication. I Macch. parle de l'exhaussement des τείχη Ἰερουσαλήμ ; avant tout, il faut préciser cette indication, vu que l'étendue de la ville n'a pas toujours été la même. Or, I Macch., VI, 48, raconte que l'armée syrienne campait sur le Sion, de même au verset 62, ce qui, au verset 51, est appelé siège du sanctuaire (ἁγίασμα et, verset 54, τὰ ἅγια) et, au verset 61, τὸ ὀχύρωμα. De là il ressort qu'il s'agit de la montagne sacrée, qui était entourée d'un mur et s'appelait aussi τὸ ἱερόν. Je ne trouve pas trace d'un autre mur autour du Temple ou d'une partie de la ville située en dehors de Sion au temps des Asmonéens. Et, si Jonathan veut éloigner de la ville la garnison de l'Acra, un mur suffit, vu qu'il n'y avait pas alors d'autre quartier de la ville situé dans une autre direction. Quant à Josèphe, il vivait en un temps où, suivant sa description (*Bellum*, V, 4, 2), il y avait trois murs, dont le plus ancien était celui qui protégeait Sion. Or, ayant trouvé dans l'original que Jonathan voulait construire les murs de Jérusalem, il accommoda ce récit à l'état de choses existant à son époque, il vit là le mur de la ville inférieure et celui du Sion, qui alors formaient la ville de Jérusalem, sans qu'aucune source lui fournit de renseignements sur ce point. (Cf. encore *Bellum*, I, 1, 4 et V, 1, 4). Pour la même raison, lors du récit du siège de Jérusalem sous Juda, lequel siège fut mis seulement devant la montagne du Sion, il appelle celui-ci τὸ ἱερὸν ἐν Ἱεροσολύμοις dans *Antiquités*, XII, 9, 5 ; cf. aussi XIII, 2, 1 avec I Macch., x, 11, où il parle également de la ville. Tout aussi peu fondée est l'opinion de Destinon que Josèphe aurait eu une autre source que notre I Macch. pour le récit des *Antiquités*, XIII, 2, 1, suivant lequel les Juifs partisans des Syriens auraient abandonné toutes les forteresses, sauf celles de l'Acra et de Beth-Çour. I Macch., x, 12, raconte, en effet, que « les étrangers se trouvant dans les forteresses bâties par Bacchide s'enfuirent, dans Beth-Çour seulement il en resta quelques-uns ». Or, nous savons, par I Macch., IX, 50, que Beth-Çour avait été bâti par lui, mais non l'Acra, qui était plus ancienne ; d'autre part, la suite des événements implique l'existence d'une garnison à Jérusalem. Donc, il n'est pas besoin d'une autre source pour l'assertion de Josèphe, qu'il était resté des Syriens à Jérusalem. Quatre endroits seuls auxquels Destinon (p. 63) se réfère méritent attention, en ce que Josèphe indique l'importance de l'armée détruite à Adasa dans *Antiquités*, XII, 10, 5, tandis que I Macch., VII, 46, ne donne pas de chiffre ; de même XIII, 1, 4, et Macch., IX, 40 ; XIII, 4, 4, et I Macch., X, 70 ; XIII, 5, 7, et Macch., XI, 70. Il me semble toutefois qu'il imagine lui-même ces chiffres ; pour le dernier passage, l'addition s'explique par le dessein où il est de présenter la fuite des Juifs sous un jour plus favorable.

sur Juda et que la disposition du contenu est la même dans les deux récits : prise de possession du pouvoir, défense de Juda, alliance avec les Romains et rapports avec le roi de Syrie ; la première phrase renferme tout cela dans les deux récits, et, conformément à tout ce qui est dit de Juda, nous attendons le récit des luttes sous Démétrius I, Alexandre Balas et Démétrius II. Au lieu de tout cela, Josèphe nous raconte, immédiatement après, que Jonathan conclut la paix avec Antiochus enfant, et l'on ne sait pas s'il s'agit d'Antiochus V ou VI, vu que tous deux arrivèrent au pouvoir alors qu'ils étaient en bas âge. Avec le dernier, Jonathan, d'après I Macch., XI, 54 et suiv., aurait vécu en paix dès son avènement; cette indication semble contredire l'opinion qui se dégage de l'ensemble, à savoir qu'il s'agirait d'Antiochus VI. D'un autre côté, il ne peut être question d'Antiochus V, à qui seul on pourrait penser, attendu que, lorsque Jonathan prit le gouvernement, il était mort depuis longtemps. Il faudrait donc supposer qu'Antiochus désigne les rois de Syrie en général; comme dans *Bellum*, I, 1, 6, Antiochus, contre l'armée duquel Juda se bat une seconde fois, est Démétrius selon I Macch., VI, 6, 7 et 8; bien entendu, le terme d'enfant roi ne peut pas être attribué à tous.

Les résultats sont tout différents pour ce qui touche aux sources de Josèphe sur l'histoire de Simon. Sans doute, *Antiquités*, XIII, 6, 3-6, suit I Macch., XII, 52-XIII, 30, sans le moindre écart; cependant le verset XIII, 31, du modèle n'est reproduit que dans *Antiquités*, 7, 1, et, entre les deux versets empruntés à I Macch. sur la durée du pontificat de Jonathan, l'auteur a intercalé le récit détaillé des premiers exploits de Simon et de son élection au pontificat. Laissons le premier point de cette addition, qui parle d'un grand-prêtre, d'autant qu'il ne se retrouve pas dans I Macch., et considérons les autres indications, qui diffèrent d'avec le modèle. Ce qui frappe, tout d'abord, comme nous l'avons remarqué, c'est la différence dans la manière de ranger les mêmes événements [1], l'absence du récit de l'ambassade de Simon à Démétrius et la réponse de celui-ci dans I Macch., XIII, 34-40, l'absence du récit des messages aux Spartiates et aux Romains de I Macch., XIV, 16-24, XV, 15-24, et, enfin, la relation divergente des mêmes incidents. Aucune ligne du récit des *Antiquités* ne concorde avec celui de I Macch., qui est toujours détaillé comme jusqu'ici, tandis que les *Antiquités* sont écourtées.

Il faut signaler surtout le récit de la conduite de Simon à

[1] Cf. Mendelssohn dans *Acta societ. philol. Lipsi.*, V, 109 et suiv.; Destinon, p. 84 et suiv.

l'égard de l'Acra. Josèphe raconte, en effet, que Simon, après avoir pris la forteresse, la fit raser pour qu'elle ne servît plus à de nouvelles hostilités, au lieu que I Macch., XIII, 52, dit qu'il fortifia la montagne sacrée contre l'Acra, et affirme aussi que celle-ci existait encore. La comparaison des passages parallèles montre, non pas une abréviation des récits, mais une complète divergence dans la façon de présenter et de coordonner les événements, de sorte que Josèphe n'a pas pu emprunter sa description à I Macch. Toutefois, il ne suit pas de là que Josèphe n'ait pas eu ce livre sous la forme sous laquelle il nous est parvenu, car nous avons eu déjà plusieurs exemples où Josèphe se séparait du Ier livre des Macch. tel que nous le connaissons. Or, si l'on songe que Josèphe a non seulement copié ce texte pour le fond, mais s'est attaché toujours étroitement à sa manière de présenter les faits, et que, s'il s'en détache, ce n'est que pour un instant, cette divergence considérable que nous relevions plus haut nous autorisera à conclure que Josèphe a ignoré la partie de I Macch. qui va de XIII, 34 à XVI, 22 [1].

Pour que cette hypothèse concernant les derniers chapitres de I Macch. puisse être acceptée, il faut comparer I Macch. avec Josèphe. Dans *Antiquités*, XIII, 7, 1, il raconte, d'après la source grecque dont il a été question plusieurs fois, l'assassinat d'Antiochus VI par Tryphon, l'avènement et le règne de celui-ci, et l'arrivée au pouvoir d'Antiochus VII. Il est inutile de démontrer que, pour l'histoire de la Syrie, il a quitté I Macch. et a puisé à de meilleures sources, car c'est là un des traits caractéristiques des XIIe et XIIIe livres des *Antiquités*. Mais, ce qui est remarquable, c'est qu'il n'ait pas utilisé le récit de I Macch., XIV, 4-15, sur la prospérité de la Judée sous Simon. Chose plus étonnante encore, il ne parle pas de l'ambassade de Simon à Sparte, que rapporte I Macch., XIV, 6-24, et ne consacre qu'une ligne à celle de Simon à Rome (XV, 15-24), alors qu'il ne manque aucune occasion de s'étendre longuement sur l'antique amitié des Juifs et des Romains [2].

De même, on ne comprend pas son silence sur la grande manifestation populaire relatée dans I Macch., XIV, 25-49, quand on se rappelle la minutie avec laquelle il a raconté jusque-là l'histoire des Asmonéens.

Supposons que Josèphe, pour des raisons que nous ne connaissons pas, ait négligé volontairement tous ces détails, mais que, pour le reste, il se soit tenu à I Macch. Comparons alors les événements

[1] Voir Destinon, p. 85 et suiv.; Wellhausen, *Israel. und jüd. Geschichte*, p. 222, note 2.

[2] *Ibid.*, p. 81.

et leur récit présentés dans ce livre et dans les *Antiquités*. Selon I Macch., xv, 1, Antiochus VII demande à Simon du secours contre Tryphon, et ce texte nous donne la lettre où le roi octroie à la Judée une grande liberté et le droit de battre monnaie, et où il promet, dès qu'il aura pris possession de son royaume, de respecter les Juifs et leur sanctuaire. Le chapitre xv, 26, raconte ensuite que Simon lui envoya des soldats, des armes et de l'argent, mais qu'Antiochus refusa tout et marcha contre Simon. Les *Antiquités*, XIII, 7, 2, disent seulement qu'Antiochus conclut une alliance avec Simon, lequel envoya au roi de l'argent et des vivres, et qu'il devint vite son meilleur ami. Qu'Antiochus accepta ces envois, c'est ce que Josèphe répète encore dans 7, 3. Il y a ainsi contradiction entre les deux récits, il ne saurait donc être question d'emprunt à I Macch. Cet ouvrage rapporte, au chapitre xv, 28-36, qu'Antiochus réclama la reddition des villes conquises par Simon et des dommages-intérêts pour les dévastations commises par les Juifs, et que, sur le refus de Simon, le roi envoya Cendébée contre la Judée. Au chapitre xvi, 1, Jean annonce à son père la reprise des hostilités ; là-dessus, Simon, à cause de son âge, investit ses deux fils du commandement et ils battent Cendébée. Josèphe, au contraire, raconte que Simon, malgré son grand âge, combattit Cendébée avec une juvénile ardeur ; ses fils, sans doute, prirent part à la lutte, mais ce fut Simon qui joua le principal rôle. Evidemment, ce récit n'est pas tiré de I Macch.

Le chapitre xvi, 11-22, de ce livre raconte le meurtre de Simon par son gendre Ptolémée ; de même *Antiquités*, 7, 4. Cependant, là encore, nous trouvons des divergences : selon I Macch., xvi, 16, les deux fils de Simon sont tués avec leur père ; selon Josèphe, ils sont faits prisonniers avec leur mère, dont l'autre texte ne souffle mot ; selon I Macch., Jean se sauve en tuant le meurtrier dépêché par Ptolémée pour l'assassiner ; selon les *Antiquités*, en s'enfuyant à Jérusalem ; selon l'un, Ptolémée envoie des hommes pour prendre la capitale ; selon l'autre, c'est lui-même qui veut y pénétrer par une porte. Ces variantes montrent que Josèphe ne doit pas non plus ce récit à I Macch., de sorte qu'aucun passage des *Antiquités*, XIII, 6, 7-7, 4, n'est emprunté à ce livre, et l'opinion qu'il n'a pas connu I Macch., xiii, 31-xvi, 22, se confirme par l'examen des détails.

D'où Josèphe tient-il donc son histoire de Simon ? Si nous comparons notre passage à celui de *Bellum*, nous voyons que le récit de la prise de Gazara, Joppé et Iamnia, la destruction de l'Acra, l'envoi de secours à Antiochus VII, l'hostilité de celui-ci et les motifs de cette hostilité, le combat de Simon contre Cendébée, avec

tous ses incidents, la captivité de la femme de Simon et de ses fils par Ptolémée, les tentatives de ce dernier contre Jean et Jérusalem, diffère complètement d'avec I Macch., mais concorde parfaitement avec les *Antiquités*.

Si nous confrontons les deux récits, chaque phrase atteste une source commune, d'autant plus que l'ordre des événements est le même. Nous voilà de nouveau en présence d'un cas où les *Antiquités*, différant d'avec I Macch., concordent avec *Bellum*. Toutefois, ce cas est particulier et mérite qu'on s'y arrête. Tandis que ces concordances avec *Bellum* n'avaient lieu, jusqu'ici, que pour des phrases isolées, nous avons, cette fois, toute une longue narration, toute l'histoire de Simon, sans rien qui vienne en interrompre la suite et l'enchaînement. Cela nous ouvre une vue sur la source utilisée par Josèphe à côté de I Macch. D'abord nous constatons que *Bellum* n'a pas écourté l'original en omettant les circonstances moins importantes, car aucune de celles qui se trouvent dans les *Antiquités* ne manque; il omet seulement les faits accidentels. Ainsi, il raconte la destruction de l'Acra, mais non la façon dont elle fut exécutée, ni le temps qu'il fallut y mettre. Nous nous rendons compte, d'autre part, que les *Antiquités* n'ont pas seulement épuisé l'original dans son contenu, mais en ont tiré parti pour la manière de raconter et de présenter l'histoire, et même pour le choix des expressions, de sorte que, grâce aux morceaux que nous possédons, il nous est loisible de porter un jugement sur la source elle-même. L'original ne s'occupe pas de l'activité de Simon en Judée ni de ses dispositions, auxquelles I Macch. s'attache beaucoup, mais il parle surtout des rapports de la Judée avec les Syriens, de l'exemption des impôts, de la destruction de la forteresse où les Syriens avaient établi leur position centrale, du combat contre Antiochus VII. *Bellum* offre la même suite, sous une forme abrégée; seulement, ce qui frappe, c'est que Josèphe, qui se borne ici à énumérer les événements, devient plus prolixe dans son récit de l'attaque de Ptolémée contre Jean. On peut se demander si l'auteur de l'original était suffisamment instruit sur la vie intérieure des Juifs et s'il n'a pas négligé à dessein d'en parler. *Bellum*, I, 2, 2 : νικήσας λαμπρῶς ἀρχιερεὺς ἀποδείκνυται καὶ τῆς Μακεδόνων ἐπικρατείας. . . Ἰουδαίους ἀπαλλάττει ne permet de rien conjecturer, à cause de l'obscurité du sens; de même *Antiquités*, XIII, 6, 7, où Josèphe transporta et transforma le récit de l'original sur le pontificat de Simon dont le sens ne lui semblait pas tout à fait sûr.

Or, nous avons trouvé que les passages de *Bellum* sur Mattathias, Juda et Jonathan dérivent du même écrit et en forment des

extraits ; nous pourrons donc faire concourir également ces morceaux à caractériser l'original. Nous remarquons que l'auteur s'attache beaucoup à l'histoire des rapports de Juda avec Antiochus, à celle des expéditions militaires et des différentes forces qui composaient l'armée syrienne, qu'il raconte dans le détail et avec vivacité l'acte héroïque d'Eléazar. Sans doute, il décrit aussi la prise du Temple et son inauguration, mais il traite avec plus d'étendue et de soin de la prise de la montagne sainte que de la restauration du sanctuaire. De Jonathan en Judée il ne dit que ceci : τά τε ἄλλα πρὸς τοὺς ἐπιχωρίους διὰ φυλακῆς ἦγεν ἑαυτόν. Le fait de qualifier les Juifs d'indigènes montre qu'il divise tous les événements qu'il relate en deux groupes, dont l'un — et c'est de beaucoup le plus grand — comprend les luttes de Jonathan contre les ennemis extérieurs, et dont l'autre — qui tient dans un verset — montre son attitude envers les Juifs [1]. Son indifférence, à l'égard de la position des Macchabées en Palestine et à l'égard des événements dans ce pays prouve qu'il n'était pas Palestinien ; d'autre part, son récit de la situation créée par Antiochus Epiphane en Judée, dans *Bellum*, I, 1, 2, établit qu'il condamnait les persécutions religieuses, puisqu'il les qualifie de ἀσεβῆ παραγγέλματα, que, par conséquent, il était Juif [2]. Ajoutons que son récit sur la profanation du Temple concorde avec celui des sources païennes, et que, comme il ressort des expressions employées par Josèphe dans ses deux livres, il écrivait en grec ; ainsi nous pourrons, avec quelque vraisemblance, le localiser en Egypte, d'autant qu'il s'intéresse vivement au temple d'Onias.

Examinons, à présent, les derniers chapitres de I Macch., que Josèphe n'a pas connus, et voyons si nous en pouvons éclaircir l'origine. Une étude attentive nous révèle un trait qui nous mettra sur la voie. Si l'on compare, en effet, le récit de la guerre contre Cendébée de I Macch., XVI, 1-10, avec *Antiquités*, XIII, 7, 3, on remarque que, dans ce dernier, le héros est Simon ; ses fils sans doute le secondent à titre de lieutenants, mais il n'est pas fait mention de leurs exploits : la gloire du combat appartient donc à Simon. Par contre, I Macch. présente les choses tout autrement : Simon se retire à cause de son âge et laisse le commandement à ses fils. De plus, Juda, qui était probablement

[1] Tandis que I Macch. présente Mattathias comme le défenseur de la religion et son premier exploit comme dicté par un zèle religieux, *Bellum*, I, 1, 3, ne le connaît que sous l'aspect guerrier et n'explique pas ses actes par un motif religieux. Dans ce passage aussi nous trouvons la distinction entre οἱ ἀλλόφυλοι et οἱ σφέτεροι.

[2] Comme il ne s'intéresse pas à l'histoire intérieure des Juifs, il ne dit rien des grands-prêtres du temps de Juda et de Jonathan, et s'il nomme Onias dans l'histoire antérieure aux Macchabées, c'est parce que le temple d'Egypte l'intéresse.

l'aîné, passe au second plan dans I Macch., XVI, 2 ; et bien que, comme son frère, il eût été placé à la tête de l'armée et eût reçu la même mission, que, d'ailleurs, il remplit avec courage, ainsi que l'atteste la blessure qu'il reçut selon le verset 9, il n'est question de lui qu'en passant, et, à partir du verset 6, le livre parle uniquement de Jean, pour exalter sa victoire. De la sorte, on sent que cet ouvrage tend à faire de Jean un grand personnage, du vivant même de son père. Ce récit viendrait-il, non du livre des Macchabées, qui ne s'occupe que des actions des frères Asmonéens, mais d'une histoire de Jean ? Or, nous lisons au chap. XVI, 23 : « Mais la suite des histoires de Jean, de ses guerres et de ses exploits... est écrite dans la chronique de son pontificat, depuis l'époque où il succéda à son père comme grand-prêtre ». Les mots Τὰ λοιπὰ τῶν λόγων, si même ils sont une imitation de la locution biblique ou la preuve que cette locution était encore courante du temps de l'auteur, établissent que les versets précédents ne racontaient pas les actions de Simon, mais celles de Jean et ce, comme le verset lui-même le fait remarquer, jusqu'à l'époque où il devint grand-prêtre. On conçoit, dès lors, qu'un pareil écrit montre Jean aux côtés de son père comme I Macch., XVI, 1-10, bien que cette partialité de l'auteur pour Jean, laquelle le porte à reléguer Simon dans l'ombre, jette quelque doute sur sa véracité. Il faut supposer, naturellement, que le récit de Josèphe fait d'après l'original inconnu est exact, ce qui, en un sens, est évident, vu que l'auteur pouvait, en sa qualité d'étranger, n'être pas bien informé de tous les événements de la Judée [1].

Pour que notre supposition se confirme, que dans le dernier chapitre de I Macch. nous avons un fragment de l'histoire de Jean, il est nécessaire de démontrer que d'autres parties des derniers para-

[1] Schürer, I, 195, note 14, tient le récit sur la destruction de l'Acra sous Simon pour non historique, parce qu'il contredit I Macch., XIV, 36-37. De même, il regarde l'indication de I Macch., XIII-XIV, sur l'histoire de Syrie comme plus digne de foi que celle des *Antiquités*, XIII, 7, 1, qui est puisée à des sources grecques ; cependant il observe lui-même que, sur ce point, Appien, *Syriaca*, 67-68, et Justin, XXXVI, 1, concordent avec Josèphe (page 132), ce qui marque une source commune aux trois, à savoir Posidonius. Il faut relever aussi la contradiction de Josèphe dans ses deux livres avec I Macch., XIV, 5-7, 33, 34. D'après ce dernier ouvrage (voir encore XV, 28, 35), Gazara et Joppé seules auraient été entre les mains de Simon, tandis que les *Antiquités*, XIII, 6, 7, et *Bellum*, I, 2, 2, y ajoutent Iamnia. Unger (dans les *Sitzungsberichte d. bayerischen Akademie*, 1895, 568) signale encore I Macch., XV, 40, d'où il résulterait que Iamnia serait restée syrienne ; mais il remarque lui-même que Iamnia appartenait aux Juifs sous Alexandre Jannée d'après *Antiquités*, XIII, 15, 4, et encore plus tôt selon *Antiquités*, XIII, 12, 2, sans toutefois pouvoir indiquer la circonstance où cette ville serait redevenue juive aux temps de Jean Hyrcan et d'Alex. Jannée. Il est donc probable que la source de Josèphe a dit la vérité.

graphes du même livre peuvent être empruntées à la même source. On peut poser, dès l'abord, en principe que là où était racontée la guerre menée par Jean, il y avait aussi l'histoire de ce qui l'avait précédée. Le cas est le même pour I Macch., XVI, 1, qui dit : « Jean monta de Gazara et annonça à son père ce que Cendebée faisait » ; en cet endroit, Jean est mêlé aux événements qui précédèrent la guerre. Ce récit déjà porte à croire que XV, 25-41, était contenu dans le même livre que le chapitre XVI. Or, Jean apparaît dans XVI, 1, comme commandant Gazara, d'où il renseigne son père sur les menées ennemies; on peut supposer que l'histoire de Jean racontait aussi comment il était arrivé à ce poste important. Effectivement, XIII, 53, dit : « Quand Simon vit que son fils Jean était devenu un homme, il le nomma chef de tous les guerriers, et il demeura à Gazara ». Cette indication a dû se trouver dans le livre en question.

Cependant le lecteur est surpris de voir Jean fixer sa résidence dans une ville syrienne et païenne ; le récit de la prise de cette ville a dû précéder, comme il se trouve dans XIII, 43-46. Ainsi, les chap. XIII, 43-53 et XV, 25-XVI, 22, seraient tirés de l'histoire de Jean. On peut établir la même chose pour XIV, 25-49, qui relate la grande manifestation du peuple en faveur de Simon. Ce qui frappe dès le premier verset où il est dit : « Mais lorsque le peuple apprit cette nouvelle, il s'écria : Quelle reconnaissance nous allons témoigner à Simon et à ses fils! » c'est que les fils aussi sont nommés, alors que la suite célèbre uniquement les mérites de Simon et de ses frères, et ne mentionne des fils jusqu'au chap. XIV que Jean, sans, d'ailleurs, rapporter ses hauts faits. De même, il est dit au dernier verset, 49 : « ...mais de déposer la copie dans la salle du trésor, afin que Simon et ses fils la possédassent ». Il ne s'agit pas d'attester sa gratitude à Simon seul, mais encore à ses fils, ou, pour mieux dire — comme les deux versets, où il est question des fils, appartiennent à l'auteur —, tout le morceau dérive d'un livre qui s'occupait plus des fils que du père[1]. Le texte marque lui aussi le même dessein, vu que le verset 41 annonce que Simon sera chef et pontife pour toujours, jusqu'à l'arrivée d'un prophète véridique[2] ; cela ne peut guère s'ap-

[1] Ewald, *Geschichte*, IV, 439 et suiv., rapporte la mention des fils à ce fait qu'on veut nous apprendre la transmission par voie héréditaire du pontificat de Simon ; de même, Lucius, *Der Essenismus*, p. 87, voit dans les paroles de l'auteur l'explication de εἰς τὸν αἰῶνα, verset 41 ; voir aussi la note suivante.

[2] La contradiction au sujet du pontificat de Simon dans I Macch. prouve aussi qu'il ne s'agit pas de la nomination de Simon au pontificat. Selon XIII, 41, 42, le peuple data à partir de l'an 170 les actes et les contrats d'après les années de Simon, grand-prêtre et prince des Juifs ; au contraire, XIV, 27 rapporte que la grande as-

pliquer à quelqu'un, à moins de comprendre en même temps les descendants. Si tant est que ce morceau provient de l'histoire de Jean, il n'en résulte pas que le récit des ambassades juives à Sparte et à Rome en proviennent également, pour être mentionnées dans le verset 40 ; bien au contraire, le fait d'avoir placé ces récits dans xv, 15-24, après le texte même, prouve qu'ils ont été intercalés plus tard ; de même xiv, 16-24, qui offre le plus étroit rapport avec lui.

Si nous détachons tous ces morceaux, il se trouve que I Macch. ne contient rien de plus sur Simon que ce que Josèphe y a emprunté, à savoir : son apparition après la captivité de Jonathan, sa lutte contre Tryphon, l'inhumation de Jonathan et l'érection du mausolée à Modéin. Maintenant, le récit des rapports de Simon avec Démétrius et la lettre où celui-ci affranchit les Juifs de l'impôt, dans xiii, 31-40, étaient-ils dûs à I Macch.? C'est-ce que ni les considérations sur l'histoire de Jean, ni la comparaison avec Josèphe ne permettent d'établir. En tous cas, le silence de ce dernier fait croire que I Macch., tel qu'il le connaissait, n'en parlait pas. Le ch. xiv, 4-15, qui décrit en termes généraux la pospérité de la Judée sous Simon, me paraît avoir formé la fin de I Macch. La mention des différentes conquêtes de Simon semble prouver qu'elles n'étaient pas relatées particulièrement et longuement dans ce livre [1]. Rien non plus ne terminait mieux que la remarque de xiv, 13 : « Personne ne les combattit plus dans le pays et les rois étaient humiliés à cette époque [2] ». Ainsi les événements de l'an 170 et ses conquêtes formaient le contenu du dernier paragraphe, et le livre des Macchabées, par conséquent, ne s'était proposé que l'histoire de la guerre de délivrance des Asmonéens. Tout le reste a été ajouté au moyen d'emprunts faits au livre de Jean, et à cette occasion, ou peut-être plus tard, s'introduisit le récit des ambassades tiré d'une autre source.

semblée eut lieu dans la troisième année du pontificat de Simon, en 172, lorsque les résolutions dont parlent les versets 14-46 furent prises. De même, Josèphe dit, dans *Antiquités*, XIII, 6, 7, que Simon devint grand-prêtre en 170, donc cela n'a pas pu être décide en 172. Ewald, IV, 434-446, Grimm, I, 217, Schürer, I, 197, croient devoir en conclure qu'on établit l'hérédité du pontificat. Cf., par contre, Destinon, p. 86, note 1, et plus loin sur les grands-prêtres.

[1] Nous trouvons bien dans I Macch., III, 1-9, une introduction qui a pour objet les actions de Juda et qui est suivie par une relation détaillée, mais elle n'a pas les détails qu'on rencontre ici.

[2] Déja Destinon a appelé l'attention sur ce point et a justement remarqué que tous les versets contenus dans ce recit forment la meilleure fin du livre. Il nous faut seulement insister sur une expression qui revient a plusieurs reprises et qui semble contredire d'autres indications, à savoir dans xiv, 11 : il fit régner la paix ἐπὶ τῆς γῆς = בארץ, dans le pays de Juda ; xiv, 13, il cessa celui qui les combattait ἐπὶ τῆς γῆς, c'est-à-dire qu'aucun ennemi ne mit plus le pied dans le pays, au lieu que jusqu'alors les Syriens faisaient de fréquentes irruptions.

Résumons les résultats de notre étude. Josèphe, pour l'histoire des Juifs d'Antiochus IV Epiphane à Antiochus VII Sidétès (175-130) dans *Antiquités*, XII, 5, 1 — XIII, 7, 4, a utilisé comme source principale I Macch., qu'il a connu sous la forme actuelle, mais seulement jusqu'au chap. XIII, 42, et qui s'étendait jusqu'à l'an 170 de l'ère des Séleucides ; il a copié le contenu de ce texte. Il s'est servi, comme seconde source, d'un ouvrage historique inconnu, qui commençait aussi par Antiochus Epiphane et qui lui a fourni des renseignements jusqu'à l'époque où nous nous sommes arrêté (et probablement encore pour la suite) ; avec ces indications il a complété celles de la source première ou il les y a substituées quand elles lui plaisaient davantage. Dans les *Antiquités*, on ne peut reconstituer ce deuxième texte que dans quelques versets ; par contre, tout le récit de *Bellum* (I, 1, 1 — I, 2, 3) en est tiré. C'est seulement pour l'histoire de Simon, où I Macch. n'offrait plus rien, que les *Antiquités* ont conservé tout un morceau, assez considérable, de cet ouvrage demeuré inconnu, que nous avons pu caractériser.

Josèphe a disposé d'une troisième source, à savoir de Nicolas de Damas, sur l'histoire de Syrie. Il en a tiré également des passages pour compléter I Macch. sur l'histoire de la Syrie et des suites entières de récits. La comparaison avec II Macch. nous a permis de conclure que cet écrit réputé légendaire concorde, dans les détails que nous avons pu comparer, avec *Bellum* contre I Macch. et aussi avec les récits païens sur l'histoire juive, et qu'il a une origine égyptienne.

C'est au moyen de ces trois sources (où nous avons négligé provisoirement certaines informations sur les pontifes et les Samaritains) que Josèphe a composé son œuvre, en introduisant dans I Macch., sans critique aucune, les indications puisées dans Nicolas et dans l'original de *Bellum* ; ces sources sont comme juxtaposées et permettent de discerner facilement les éléments hétérogènes qui ont concouru à la formation de l'ouvrage.

Adolphe Buchler.

LA LONGUEUR DES PAGES ET DES LIGNES

DANS LES ANCIENS MANUSCRITS DE LA BIBLE

Se fondant sur des altérations du texte biblique, M. Mayer Lambert, dans le dernier fascicule de cette *Revue* (t. XXXIII, p. 305), a émis l'ingénieuse conjecture que les lignes, dans les anciens manuscrits de la Bible, devaient avoir à peu près la même longueur que dans les éditions courantes et contenir en moyenne 7 ou 8 mots renfermant une trentaine de lettres. Pour l'examen de cette question il peut être intéressant de noter que la Massora nous fournit des données formelles, qui ne se rapportent, il est vrai, qu'à la longueur des pages et des lignes dans les rouleaux de la Tora, mais qui n'en confirment pas moins l'observation que M. Lambert a faite à propos des autres livres de la Bible.

Les auteurs massorétiques [1], sur Gen., I, 1, et d'autres passages du Pentateuque qui vont être cités, ont la note suivante : בית שמו בראש עמוד סימן « Il y a six mots dont les initiales forment par leur réunion la phrase mnémotechnique בית שמו, et qui doivent être écrits au commencement de la page. » Ces six mots sont, d'après la plupart des auteurs [2], Gen., I, 1, בראשית ; Gen., XLIX, 8, יהודה ; Ex., XIV, 28, הבאים ; Lév., XVI, 8, שני ; Nomb., XXIV, 5, מה, et Deut., XXXI, 28, ואעידה. Autant que je puis embrasser la littérature relative à ce sujet, il n'y a aucune contestation sur quatre de ces mots. La tradition n'est incertaine que sur les mots représentés par les lettres מ et ש. Norzi, dans son *Minhat Schaï* sur Ex., XXXIV, 11, et Lév., XVI, 8, remarque que selon quelques-uns, comme, par exemple, Jacob ben Ascher dans le *Baal hattourim*, sur Gen., XLIX, 8, le ש désigne le mot שמור d'Ex., XXXIV, 11, tandis que d'autres, en opposition avec les manuscrits

[1] Dans quelques mss. espagnols la note se trouvait en marge, v. Norzi sur Lév., XVI, 8.

[2] Cf. aussi la Massora de Ginsburg (II, p. 337), qui donne, d'après un ms., une énumération conforme à celle de Meïr Aboulafia.

espagnols, pensent au mot שמור dans Deut., XII, 28. Pour le ו, Méir Aboulafia, dans son ouvrage intitulé *Massôret seyag laTora* (éd. de Florence, p. 84 *b*), nomme מוצא (Deut., XXIII, 24), tout en rapportant une autre opinion d'après laquelle le ו serait מה (Nomb., XXIV, 5). Mais, les passages controversés ne concernant pas notre question, nous pouvons nous dispenser de rechercher laquelle des traditions est exacte. Parmi les quatre passages sur lesquels il n'y a pas de discussion, ce sont Ex., XIV, 28, et Deut., XXXI, 28, qui nous intéressent, parce que les détails donnés par les écrivains massorétiques ne concernent pas seulement le premier mot de la page, mais la disposition et l'étendue de chaque ligne de cette page.

Les deux passages dont nous nous occupons précèdent des cantiques, qui, conformément à une prescription ancienne, doivent être écrits selon des règles absolument fixes (j. *Meguilla*, III, 74 *b* infra ; b. *Meguilla*, 16 *b* ; *Soferim*, XII, 10). Ce sont : le Cantique de la Mer rouge (Exode, XV) et les dernières exhortations de Moïse (Deut., XXXII). Mais, tandis que les sources talmudiques ne parlent que de l'arrangement de ces cantiques, les auteurs massorétiques, sans doute d'après des autorités plus anciennes qu'ils nomment en partie, s'occupent aussi des lignes qui précèdent les cantiques et donnent le premier mot de chacune. De plus, ils déclarent que, dans le Séfer Tora, le cantique de la Mer rouge, avec les cinq lignes qui précèdent et les cinq lignes qui suivent, également déterminées avec précision, doit remplir une seule page. Comme le cantique est divisé en trente lignes (*Soferim*, XII, 11) et que, d'autre part, on note qu'on doit laisser avant et après le cantique une ligne en blanc, la page entière comprend des lignes au nombre de $5 + 1 + 30 + 1 + 5 = 42$. La preuve que ce nombre n'est pas dû ici au hasard, mais se retrouve encore ailleurs, nous est fournie par la disposition du second cantique, qui diffère de celle du premier, mais qui suppose le même nombre de lignes par page. Le chap. XXXII du Deutéronome est précédé, sur la même page, par six lignes dont le mot initial est ראיתם, cité plus haut, et qui sont divisées rigoureusement. Le cantique est suivi du même nombre de lignes, avec une ligne en blanc avant et après le cantique, qui lui-même comprend 70 lignes[1], de sorte que le tout comprend $6 + 1 + 70 + 1 + 6 = 84$ lignes. Comme

[1] Lonzano, dans le *Or Tora* cité aussi par Norzi, rapporte, d'après trois manuscrits du *Mischné Tora* (*Hilkhot Séfer Tora*, VIII), et le *Bêt-El* de David d'Estella, que Maïmonide répartit le morceau de Deut., XXXII en 67 lignes, ce qui se trouve aussi chez Meïri. Par contre, Norzi nous apprend que les éditions et un manuscrit ainsi que le codex Hilléli, d'anciennes copies jérusalémites et aussi le traité *Soferim*, ont la division en 70 lignes.

ces lignes remplissent deux pages, chacune a donc 42 lignes. On peut admettre, comme allant de soi, que les autres pages, en raison de la symétrie, avaient le même nombre de lignes; il est donc vraisemblable que toute la Tora était écrite sur des pages de 42 lignes. Dans le traité *Soferim*, II, 5, on lit ce qui suit : אבל בשיטין נותנין טעם כמסעות ארבעים ושנים וכרבבות של ישראל ששים וכזקנים של ישראל שבעים ושנים וכתוכחות של משנה תורה תשע לפי הכתב « On justifie le nombre 42[1] par les étapes, 60 par les myriades du peuple d'Israël, 72 par le nombre des Anciens, et 98 par celui des châtiments annoncés dans le Deutéronome, selon l'écriture du rouleau. » L'auteur connaissait donc des pages avec 42, 60, 72 et 98 lignes. Le plus petit nombre est celui que nous avons trouvé plus haut[2].

Par cela même que la Massora nomme le premier mot de chaque ligne, elle indique exactement combien il y a de mots dans les lignes ; on peut donc en déduire la longueur moyenne des lignes. Mais il faut se garder des conclusions trop hâtives. En effet, de la disposition du cantique de la Mer rouge on ne peut rien tirer pour d'autres passages, d'abord parce que les lignes ne sont pas remplies, et ensuite parce que la répartition des mots dans la ligne suit un système où le nombre des mots ne dépend pas de l'espace disponible, mais de la coupe des phrases dans le poème[3]. Par contre, les cinq lignes qui précèdent le cantique remplissent toute la place, et les mots qui commencent ces lignes étant indiqués exactement, ces lignes sembleraient pouvoir servir de base pour déterminer la longueur des lignes dans le rouleau de la Loi. D'après Maïmonide (*l. c.*), qui se réfère, pour tout ce qui concerne la manière d'écrire la Tora, à un exemplaire complet auquel il

[1] Cf. Müller, *a. l.* (p. 37), qui indique pour la leçon ארבעים ושמנה R. Yeroucham, Meïri, Aschéri et les *Haggahôt Maïmoniôt*, mais renvoie à la Consultation de Haï Gaon (Ed. Lyck, n° 4), qui motive le nombre 42. Comparez aussi la remarque que fait M. Buber sur cette Consultation en citant un Midrasch qui l'appuie, et voir Lonzano (sur Exode, xv), qui insiste particulièrement sur ce nombre.

[2] Maïmonide (*Hilkh. Séfer Tora*, VII, 9) dit que la page ne doit pas avoir moins de 48 et pas plus de 60 lignes; il ne paraît donc pas avoir eu le passage de la *Massékhet Soferim* tel que nous l'avons; autrement il n'aurait pas laissé de côté les autres nombres. Cf. *Mahzor Vitry*, p. 655.

[3] Comme Müller l'a reconnu en grande partie (Traité *Soferim*, p. 37), la disposition des lignes du cantique de la Mer rouge est conforme au principe suivant : toutes les lignes de rang pair (2, 4, 6, 8, etc.), sans exception, commencent par un mot qui forme la fin d'une phrase (cinq fois ce mot a l'*atnah*, trois fois le *zaqef qatôn*) ou d'un verset; puis vient un espace vide. La fin de la ligne est occupée par le premier mot de la deuxième phrase qui suit et est précédée d'un blanc. Entre les deux espaces vides se trouve une phrase entière. La disposition des lignes impaires en résulte naturellement; elles contiennent la phrase dont le premier mot forme la fin de la ligne précédente, puis un grand espace vide, puis une seconde phrase, moins le dernier mot, qui est placé au commencement de la ligne suivante.

accorde toute confiance, et d'après d'autres écrivains massorétiques qui ont consulté des copies faites en divers pays, les cinq lignes doivent être écrites de la manière suivante :

הבאים אחריהם בים לא נשאר בהם עד אחד ובני ישראל הלכו
ביבשה בתוך הים והמים להם חומה מימינם ומשמאלם ויושע
יהוה ביום ההוא את ישראל מיד מצרים וירא ישראל את מצרים
מת על שפת הים וירא ישראל את היד הגדולה אשר עשה יהוה
במצרים ויראו העם את יהוה ויאמינו ביהוה ובמשה עבדו

Il est très remarquable que le nombre des mots et des lettres est presque constant. La première et la seconde ligne ont 41 lettres, la troisième 43, la quatrième, qui contient beaucoup de petits mots, 39, et la cinquième 42. Le nombre des mots est de 9, 11 et 12. Il en résulte une moyenne de 10 mots par lignes avec 41 lettres.

On se tromperait complètement si l'on voulait en déduire la longueur des lignes pour tout le Pentateuque. On doit, au contraire, considérer que les lignes de cette page sont, par exception, plus longues que d'autres, en raison des intervalles qui, d'après les anciennes règles, doivent se trouver entre les différentes phrases des cantiques de la Mer rouge. Comme nous ne savons pas si, une fois les espaces supprimés, les mots qui forment une ligne du cantique répondraient à la longueur d'une ligne normale, longueur que nous ignorons encore, nous ne pouvons tirer aucune conclusion de l'état des lignes du cantique, si ce n'est que la ligne normale devrait être plus courte. Considérons à présent les six lignes qui précèdent le cantique de Deutér., XXXII :

ואעידה בם את השמים ואת הארץ כי ידעתי
אחרי מותי כי השחת תשחתון וסרתם מן
הדרך אשר צויתי אתכם וקראת אתכם הרעה
באחרית הימים כי תעשו את הרע בעיני יהוה
להכעיסו במעשה ידיכם וידבר משה באזני כל
קהל ישראל את דברי השירה הזאת עד תמם

Nous y trouvons, avant tout, la mesure régulière pour la ligne indiquée plus haut : 7 à 8 mots avec 27-32 lettres ; la ligne est donc beaucoup plus courte que les lignes qui précèdent le cantique de l'Exode. Il y a lieu de se demander si nous avons ici affaire à la ligne normale, ou à une ligne qui est peut-être allongée en raison de la disposition du cantique. Le cantique est, en effet, écrit de manière que sur chaque ligne il y ait deux phrases, le plus souvent parallèles, séparées par un espace, ce qui détermine

la grandeur de toutes les lignes. Comme le premier vers du cantique contient 32 lettres et que les deux hémistiches sont séparés par un certain intervalle, il y a trop de place pour les 27 à 32 lettres des lignes précédentes qui sont écrites sans discontinuité. Ces lettres doivent être séparées les unes des autres par des intervalles plus grands que d'habitude afin de remplir toute la place [1]. Ce fait nous amène à supposer que, si l'on s'est astreint à décrire d'une façon insolite les sept ou huit mots avec leurs 32 lettres, au lieu de réduire les six lignes à quatre, c'est que ces sept ou huit mots répondaient à la longueur normale et moyenne des lignes, telle qu'elle s'est transmise depuis les temps anciens ; on n'a pas voulu modifier la quantité de mots qu'elles renfermaient. Ce qui est en faveur de cette supposition, c'est la règle donnée dans la baraïta de *Menahot*, 30 *a*, que dans le rouleau de la Loi la ligne doit être assez grande pour contenir trois fois le mot למשפחתיכם, c'est-à-dire trois mots longs renfermant 27 lettres, ce qui correspond à peu près à 7 ou 8 mots avec 25 à 30 lettres [2]. Une notice de Norzi sur Deut., VI, 4, confirme également cette supposition par un exemple. Il dit : ושלמים וכן רבים נוהגים לכתוב שמע ראש השיטה אחד סוף השיטה וכן כתב במסכת סופרים פרק ט׳ ובתיקון ספר תורה ישן. Le traité *Soferim* (IX, 4) [3], cité par Norzi, s'exprime ainsi : שמע ישראל צריך לכתבו בראש שיטה וד׳ פשוט מכל האותיות ואחד׳ צריך שיהיה בסוף שיטה « Le verset שמע ישראל, etc., qui contient six mots avec 25 lettres doit remplir une ligne. » Comme on sait, il y a dans ce verset deux grandes lettres, qui prennent certainement la place de plusieurs lettres ordinaires, d'autant plus qu'on a soin de dire que la dernière lettre doit être allongée pour remplir la ligne. Il s'ensuit que cette ligne pourrait donner place à sept mots avec une trentaine de lettres, résultat que nous trouvons confirmé d'autre part.

Sans doute, cette conclusion ne concerne que les rouleaux de la Loi ; il est pourtant vraisemblable qu'on écrivait les Prophètes et

[1] Les mots qui suivent le cantique et qui sont également écrits d'une manière continue peuvent ainsi être placés sans difficulté, bien qu'ils soient au nombre de 8 à 11 par ligne avec 31 à 34 lettres. Maïmonide ne donne que cinq lignes avec le mot qui commence chacune d'elles, comme devant être écrites sur la même page que le cantique, et Méïr Aboulafia est d'accord avec lui. Lonzano cependant observe que cette indication est fausse et qu'il faut six lignes commençant par les mots ויבא, לבבכם הדברים האלה, אשר, התורה ; cf. aussi Norzi.

[2] Cf. Tosafot, *a. l.*, où l'on rapporte l'opinion émise par R. Jacob Tam au nom d'un Gaon, que la règle ci-dessus ne s'applique qu'à un rouleau de la Loi écrit en petits caractères, mais qu'on peut allonger les lignes, quand l'écriture est plus grande.

[3] Dans le texte du traité *Soferim* la seconde phrase est : וכל אותיותיו פשוטים, ce que Joël Müller, p. 135, corrige d'après un manuscrit. Cf. *Mahzor Vitry*, p. 645.

les Hagiographes de la même manière que la Tora, surtout si l'on considère que le cantique de Débora et d'autres morceaux pris hors du Pentateuque sont traités comme le cantique de la Mer rouge et le chap. XXXII du Deutéronome. On peut donc considérer comme vraisemblable que les lignes avaient dans toute la Bible 7 à 8 mots avec 27-32 lettres.

Il reste encore à se demander à quelle époque remonte cette habitude, ainsi que celle de diviser la page en 42 lignes. Aucune source talmudique n'en parle, et le traité *Soferim*, qui donne la disposition du chap. XV de l'Exode et du chap. XXXII du Deutéronome, ne connaît pas la règle concernant les six mots à mettre au commencement de la page, bien qu'il parle de 42 lignes. On serait donc disposé à croire que toutes les données relatives au nombre et à la longueur des lignes, sont de l'époque tardive où fut rédigé le traité *Soferim*, et à trouver non fondée la supposition que les anciens manuscrits de la Bible auraient montré la même régularité. Bien que d'après des indices nombreux[1] je sois convaincu que cette régularité avec toutes les prescriptions qui s'y rattachent est fondée sur des usages palestiniens, je ne suis pas en état de fournir des données positives sur l'époque où elle s'est introduite, je renvoie seulement à l'hypothèse de M. Lambert, qui concorde avec les assertions massorétiques étudiées plus haut, et qui ferait remonter à une date très reculée la longueur actuelle des lignes.

Vienne, 23 février 1897.

A. Büchler.

NOTE DE M. MAYER LAMBERT

Nous nous permettrons d'ajouter à l'étude si instructive qui précède, et que la rédaction de la *Revue* a bien voulu nous communiquer, une seule observation, à savoir que, dans le cantique de la Mer rouge, la septième ligne (v. 4-5) contient 38 lettres. En comptant l'espace vide pour trois lettres, on obtient le nombre de 41 lettres qui est la moyenne des cinq lignes précédant le cantique. Les autres lignes du cantique renferment bien moins de

[1] V. *Haggahôt Maïmoniyyôt* sur *Hilkhôt Séfer Tora*, VII, 10; Maïmonide, *Hilkhôt Séfer Tora*, VIII, 4; Norzi et Lonzano sur Deut., XXXII, 1.

lettres, mais il a fallu naturellement se baser sur celle qui était la plus grande, une fois qu'on avait adopté le principe exposé par M. Büchler. Toutes les lignes de la page dépassent donc de beaucoup la grandeur normale. Il en est de même, dans une mesure moindre, pour le chap. XXXII du Deutéronome, où la plus grande ligne était la première (32 lettres).

Nous signalerons encore quelques passages analogues à ceux dont nous avons parlé dans notre article du précédent numéro.

Le premier ל de לצליחה dans Gen., XLV, 7, est superflu. Ne provient-il pas de l'entraînement du mot לפניכם, qui lui ressemble beaucoup et qui se trouve juste une ligne plus haut?

Les mots אל קבהה, dans Nombres, XXV, 8, sont embarrassants et superflus, quelle que soit l'interprétation qu'on en donne. Ils semblent être une répétition fautive de אל הקבה, qui se trouve aussi à une ligne de distance. En ponctuant קֻבָּתָהּ au lieu de קֻבָּתָהּ on a voulu donner aux deux mots un sens différent.

בארז (Jér., XXII, 15) a passé d'après quelques modernes (voir Hitzig, *a. l.*) du v. 14 au v. 15. Les deux בארז sont séparés par six mots ayant 25 lettres.

M. Israël Lévi nous signale encore Esther, IX, 26 :

על כן קראו לימים האלה פורים על שם הפור
על כן על כל דברי האגרת הזאת

où le second על כן est superflu et incompréhensible.

M. L.

LE PASSAGE RELATIF AU MESSIE

DANS LA LETTRE DE MAÏMONIDE AUX JUIFS DU YÉMEN

De ce qu'Abravanel, qui connaissait certainement la Lettre de Maïmonide aux Juifs du Yémen, ne fait nulle mention du passage où il est question de la date de l'arrivée du Messie, M. Israël Lévi a conclu [1] à la justesse de l'hypothèse émise par M. Kaufmann [2], que ce passage a été interpolé plus tard. Malgré ce nouvel argument, je persiste à croire que ce passage est de Maïmonide aussi bien que le restant de la Lettre, comme je l'ai admis, d'ailleurs, dans mon ouvrage sur l'exégèse biblique de Maïmonide [3]. J'ai toujours considéré et je continue de considérer comme probant le fait, indiqué également par M. Kaufmann, que ce passage se trouve dans les trois traductions de la Lettre. Mais M. Kaufmann y voit simplement la preuve que cette interpolation a pénétré de très bonne heure dans le texte, aujourd'hui perdu, de l'original arabe, tandis que, pour moi, il me paraît impossible d'admettre que ce passage soit une falsification qui se serait accomplie, en quelque sorte, sous les yeux de l'auteur. Le premier traducteur de cette Lettre fut, en effet, Samuel ibn Tibbon, qui avait peut-être reçu le texte arabe de Maïmonide lui-même. En tout cas, il me paraît invraisemblable qu'une interpolation ait pu se glisser dans l'exemplaire arabe qu'il possédait. Il faudrait également supposer que cette interpolation eût pénétré dans tous les exemplaires de l'original arabe, puisque les trois traducteurs, Samuel ibn Tibbon, Abraham ibn Hasdaï et Nahoum Maarabi, donnent exactement ce passage. Il me paraît donc permis de conclure de cet accord que ce passage se trouvait dans tous les exemplaires

[1] *Revue*, XXXIII, p. 144.
[2] *Ibid.*, XXIV, p. 112.
[3] *Die Bibelexegese Moses Maimûni's*, p. 26, note 5, et p. 138, note 5.

arabes, sans exception, et qu'il émane de Maïmonide lui-même.

Mais comment concilier la condamnation prononcée par Maïmonide contre les tentatives faites pour calculer la date de la venue du Messie avec ce passage où il est précisément question de calculs de ce genre? Sans doute, en interprétant les paroles de Bileam (Nombres, XXIII, 23) comme il le fait, Maïmonide ne donne pas cette explication comme une opinion qui lui est personnelle, mais comme une tradition qui lui a été enseignée dans sa famille. Mais il n'est pas moins vrai qu'il l'adopte pour son propre compte et qu'il la communique aux Yéménites pour leur servir de consolation dans leurs souffrances. A mon avis, il n'y a là aucune contradiction, car l'explication des mots כעת יאמר ליעקב ne se rapporte pas, comme on le croit généralement, à la venue du Messie, mais au réveil de l'esprit prophétique dans Israël. Le passage qui est censé interpolé commence, en effet, ainsi, d'après la traduction de Nahoum Maarabi [1] : אבל אמתת הענין « Mais nous ne savons rien de net sur l'arrivée précise de cette époque ». Ce début indique assez clairement que, dans la suite, l'auteur ne fera pas connaître la date exacte de la venue du Messie. Mais, comme, d'autre part, d'après la tradition de famille relatée par Maïmonide, le mot כעת fait allusion à une date déterminée, il faut admettre que cette date ne se rapporte pas à la délivrance messianique, puisqu'il n'est pas possible d'en connaître le moment précis. Et, de fait, ce passage parle simplement du « réveil de l'esprit prophétique parmi les Israélites » : יש בו סוד שמן הענין ההיא יש לחשב כמנין שיש מששת ימי בראשית ועד אותה העת ותחזור הנבואה לישראל ואז יאמרו להם הנביאים מה פעל אל, Et, au commencement de cette explication, on lit que « la prophétie de Bileam annonce que l'esprit prophétique, après avoir disparu, reviendra en Israël » ובאור הדבר שבנבואת בלעם רמז שתחזור הנבואה לישראל אחר שתפסוק מהם. Les mots de Bileam signifient donc simplement, d'après Maïmonide, qu'à une époque déterminée il y aura de nouveau des prophètes en Israël, et cette explication est tout à fait conforme au texte ...יאמר ליעקב. Mais le réveil de l'esprit prophétique n'est nullement identique avec l'avènement de l'ère messianique. Maïmonide, faisant allusion à Joel, III, 1, dit bien, à la fin de son explication, שחזרת הנבואה היא הקדמת המשיח « Le retour de l'esprit prophétique précède la venue du Messie [2] ». Mais il ne détermine pas la durée du temps qui

[1] D'après la citation de M. Kaufmann, *Revue*, XXIV, p. 116. Abraham ibn Hasdaï traduit ainsi : ואולם אמתת הזמן הוא דבר שלא יודע.

[2] Dans Abraham ibn Hasdaï : שתשובת הנבואה היא הקדמה למשיח.

s'écoulera entre ce retour et l'avènement du Messie, et qui pourra être plus ou moins long. La date de la délivrance messianique reste donc incertaine, et, par conséquent, son interprétation de Nombres, XXIII, 23, ne l'expose nullement aux reproches qu'il a formulés lui-même contre ceux qui cherchent à indiquer cette date d'une façon exacte. Du reste, à la fin du passage où il se défend contre le blâme qu'on pourrait lui adresser de n'avoir pas tenu compte de ses propres observations, il indique la raison qui l'a fait sortir de sa réserve : שלא יהיה בעיני העם כרהוק, « afin que cet événement ne paraisse pas trop éloigné au peuple[1] ». Ainsi, c'est dans le but de calmer les préoccupations et les inquiétudes des Yéménites, auxquels il écrit, qu'il leur fait connaître cette interprétation, d'après laquelle le retour de l'esprit prophétique, qui annonce l'avènement du Messie, aura lieu à bref délai, c'est-à-dire dans une trentaine d'années. D'ailleurs, en lisant un peu entre les lignes, on s'aperçoit que pour Maïmonide lui-même cette interprétation est loin d'offrir un caractère de certitude absolue, mais que, parmi tous les autres calculs de ce genre, elle lui semble relativement la meilleure (זהו יותר אמתי מכל חשבון שנאמר בשום קץ). Encore ailleurs, Maïmonide fait comprendre aux Juifs du Yémen que la patience de ceux qui attendaient le Messie ne serait pas mise à une trop longue épreuve. Ainsi, un peu avant le passage dont nous nous occupons ici, il dit (*Kobèç*, II, 6 *c*, 7) : אבל העת ההיא כבר התבארה מדברי דניאל וישעיה ומשאר דברי רבותינו ז"ל שביאתו תהיה כשתתקף יד אדום ויצרב וכשתתפשט מלכותם בעולם כמו היום הזה. « Quant à cette époque [messianique], nous savons par Daniel et Isaïe et aussi par nos docteurs que le Messie viendra lorsqu'Edom et les Arabes domineront et que leur puissance se sera étendue dans le monde, comme c'est le cas actuellement ». Par ces derniers mots *comme c'est le cas actuellement*, Maïmonide veut dire certainement que la condition principale de l'arrivée du Messie, c'est-à-dire la prédominance des Chrétiens et des Arabes, est un fait accompli. A la fin de sa lettre, il s'efforce également de faire croire à l'avènement prochain de l'ère messianique lorsqu'il dit : שבקרוב לימות המשיח האמתי ירבו הטועים והחושבים שכל אחד מהם משיח « Quand le vrai Messie sera sur le point de venir, de nombreux imposteurs déclareront que chacun d'eux est le Messie ». Or, comme, dans ce siècle, il y eut beaucoup de pseudo-Messies, il en conclut que le vrai allait arriver, et cela dans le but de tranquilliser et de consoler les Yéménites. Il n'est donc pas très surprenant qu'il leur ait aussi annoncé que dans un délai

[1] Dans Abr. ibn Hasdaï : לבל יהיה כמתאחר ומתמהמה בעניני העם. Au lieu de בעניני, il faut lire בעיני.

relativement bref Israël aurait de nouveau des prophètes, ce qui était également une condition de la venue du Messie.

Un autre détail que M. Kaufmann a relevé comme une singularité, c'est que Maïmonide rapporte à l'appui de son interprétation du mot כעת les explications des mots רדו (Genèse, XLII, 2) et נושנתם (Deutér., IV, 25), où l'on calcule la valeur de chaque lettre (רדו = 210 et נושנתם = 846), bien que pour כעת l'on ne tienne aucune compte de la valeur des lettres. L'objection de M. K. a peu de fondement, car כעת représente également un nombre déterminé comme רדו et נושנתם, quoique ce nombre ne résulte pas de la valeur des lettres dont le mot est formé. Il indique que l'événement annoncé aura lieu quand le même nombre d'années se sera écoulé que celui qui s'est déjà écoulé depuis la création du monde. J'ai montré ailleurs[1] que Maïmonide a peut-être emprunté les deux exemples de רדו et נושנתם au chapitre de la Rhétorique et de la Poétique où Moïse ibn Ezra traite des différents genres de l'allusion (רמז).

L'interprétation de כעת, telle que Maïmonide la connaissait par une tradition de famille, se trouve également dans le commentaire de Juda ben Barzillaï sur le *Sèfer Yecira*, comme me l'a fait remarquer mon excellent ami M. Halberstam, de Bielitz. Nous lisons, en effet, dans cet ouvrage[2] : וגם יש מי שדורש בזה הפסוק שאמר בלעם הרשע ברוח הקדש דכתיב כעת יאמר ליעקב ולישראל מה פעל אל והא דריש עת כעת שהיה לו לומר עת והאי דקאמר כעת למילף הכי והכי איתמר בירושלים [l. בירושלמי] עת כעת מלמד שאותו רשע כבחצי ימיו של עולם היה עומד והיו לבריאת עולם אותו עת אלפים תפ"ד [l. תפ"ז] ואלפים תפ"ז נשם והנה הרי ארבעת אלפים תתקנ"ד שנה מבריאת עולם ועד הגואל שיבוא במהרה בימינו לדעת דרש זה.

Ainsi, dans ce passage, Juda b. Barzillaï dit que, par le mot כעת, Bileam fait allusion à ce qu'il se trouve, en quelque sorte, à la moitié de la durée du monde, et vu que depuis la création du monde jusqu'à l'époque où il vivait il s'était écoulé 2487 ans, le même nombre d'années s'écoulera depuis ce moment là jusqu'à l'arrivée du Messie, qui viendra bientôt d'après cette interprétation. Nous ferons remarquer que les chiffres donnés ici ne concordent pas avec ceux qu'on trouve chez Samuel ibn Tibbon et chez Nahoum Maarabi. Ce dernier, comme Abraham ibn Hasdaï, a $2 \times 2488 = 4976$, c'est-à-dire 1216 de l'ère chrétienne; Samuel ibn Tibbon a $2 \times 2486 = 4972$ ou 1212, et Juda b. Barzillaï a $2 \times 2487 = 4974$ ou 1214. De plus, ce dernier rapporte cette date à l'avènement du Messie et cite le passage du Talmud de Jérusalem (*Schabbat*,

[1] *Die Bibelexegese Moses Maimûni's*, p. VI, note 1.
[2] Edité par Halberstam, Berlin, 1885, p. 239.

8 *d*) sur lequel repose en dernier lieu cette interprétation de כעת. Mais ce qui nous importe surtout ici, c'est le fait qu'un contemporain du père de Maïmonide connaissait également l'explication que ce dernier avait apprise de son père. C'est là un argument sérieux en faveur de la thèse que Maïmonide avait réellement reçu cette explication comme une tradition de famille. D'après Zunz, cette explication était encore connue et admise quelques années après la mort de Maïmonide. « En 1211, dit-il, un grand nombre de rabbins de France et d'Angleterre se rendirent à Jérusalem, parce qu'on croyait qu'en 1212 ou en 1216 l'esprit prophétique existerait de nouveau en Israël ; cette croyance était aussi répandue en Espagne [1] ». N'est-il pas possible que la Lettre de Maïmonide aux Juifs du Yémen, qui avait peut-être déjà été traduite en France au commencement du XIIIe siècle, peu de temps avant l'émigration de ces rabbins, ait contribué à faire connaître ces calculs fondés sur le mot כעת ?

Quand l'année déterminée par l'interprétation du mot כעת fut passée sans que le retour de l'esprit prophétique en Israël eût eu lieu, on reconnut naturellement que l'espoir de voir arriver le Messie à l'époque annoncée n'avait été qu'une illusion. On comprend donc facilement que, trois siècles plus tard, cette interprétation n'ait plus eu aucune valeur et qu'Abravanel ait trouvé inutile de la mentionner.

Budapest, décembre 1896.

W. Bacher.

NOTE DE M. ISRAËL LÉVI.

M. Bacher semble s'être mépris sur le sens de mon observation. Je n'ai pas dit qu'Abravanel n'avait pas mentionné l'explication de Maïmonide du mot כעת ; la remarque eût été pour le moins futile [2]. J'ai rappelé qu'Abravanel, dans son *Maayné Hayeschoua*, s'évertue à découvrir des autorités juives qui, malgré la défense du Talmud, n'ont pas craint de faire des calculs pour déterminer la date de l'avènement de l'ère messianique. Or, Abravanel ne cite pas l'exemple de Maïmonide, pour qui il professe une si profonde vé-

[1] *Gesammelte Schriften*, t. III, p. 227.

[2] D'ailleurs, tous les auteurs cités par Abravanel avaient assigné à l'arrivée du Messie une date qui avait été reconnue fausse par l'événement longtemps avant lui.

nération, et cependant une telle autorité eût été la meilleure caution de la correction de son entreprise. Et l'on comprend d'autant moins qu'il ne le fasse pas, qu'il montre, dans le même livre, sa connaissance de la Lettre de Maïmonide aux Yéménites. Tout cela s'explique très bien, si précisément ce passage suspect, qui jure et avec le restant de la Lettre et avec les déclarations formelles du *Mischné Tora*, *Hilkhot Melakhim*, et avec le caractère de Maïmonide, manquait dans l'exemplaire en la possession d'Abravanel. — Voilà ce que j'ai soutenu. L'argumentation de mon savant confrère résoud-elle ce problème ?

Défendre Maïmonide, qui condamne lui-même ces calculs décevants, en lui attribuant le *distinguo* qu'on vient de lire, me paraît risqué. Maïmonide aurait fait une distinction entre l'époque du retour de la prophétie en Israël et celle de l'arrivée du Messie ! En soi-même, cette idée est déjà singulière; elle l'est encore plus si l'on se réfère aux paroles de Maïmonide lui-même, dans son *Moré* (Munk, II, 289). Là il expose que la prophétie a cessé pendant la captivité à cause de l'abattement et de la tristesse produite par la perte de l'indépendance et la soumission à des hommes ignorants et impies. « C'est pour cette même raison aussi, ajoute-t-il, que *la prophétie nous reviendra à l'époque du Messie* — puisse-il bientôt se révéler — comme on nous l'a promis ».

I. L.

LE DUC DE LORRAINE LÉOPOLD

ET LES ISRAÉLITES

UN ISRAÉLITE RECEVEUR GÉNÉRAL DES FINANCES

Les documents que le lecteur trouvera dans cette étude sont, pour la plupart, empruntés au beau travail publié, il y a quelques mois, par M. Beaumont, docteur ès-lettres, principal du collège de Lunéville [1]. Jusqu'ici inédits et, aujourd'hui encore, perdus et comme noyés dans ce fort volume, tout d'érudition, nous avons jugé utile, pour l'histoire générale des Juifs, de les réunir et de leur faire ici une place à part. Ils éclaireront d'un jour nouveau la situation des Israélites dans la Lorraine au commencement du XVIIIe siècle et formeront une page de nos annales qu'il convenait de ne pas laisser plus longtemps dans l'ombre.

A peine entré dans ses États, le duc Léopold donne des preuves de son esprit étroit et sectaire ; il agit contre le protestantisme et le jansénisme. Il poursuit un but unique : n'avoir dans son duché qu'une loi et qu'une foi ; en conséquence, il devait sévir également et avec plus d'âpreté encore contre les Israélites.

Le clergé catholique, au reste, le poussait dans cette voie et fondait sur lui, pour achever cette œuvre d'épuration, les plus grandes espérances.

Pourtant Léopold, envisageant son intérêt et l'intérêt de son trésor, ne se rendait pas facilement au vœu du clergé et ne se laissait pas entraîner à sa suite ; son trésor, souvent à sec, le fait hésiter à écouter les conseils d'un clergé dont la surprise et l'indignation ne connurent plus de bornes quand il apprit que plusieurs

[1] *Le Règne de Léopold*, Nancy, Berger-Levrault.

Juifs avaient obtenu l'autorisation de s'établir à Nancy, dans la la capitale de la Lorraine. Ces banquiers, tous venus, ce semble, de Metz, étaient : les deux frères Samuel et Salomon Lévy, Jacob Schwob, Isaïe Lambert et Moïse Alcan.

Aussitôt les curés de Nancy firent une active propagande contre les intrus et adressèrent au duc de sévères objurgations dont voici la teneur : « Ce qui nous a toujours si heureusement distingués des royaumes les plus florissants nous échapperait-il dans quelques moments et serions-nous réduits à pleurer, comme les peuples qui nous environnent, les plaies funestes qu'un commerce, toujours contagieux, peut faire à l'État et à la Religion ? Ce n'est donc point ici, Monseigneur, de vaines alarmes ; combien de marchands ruinés, de campagnes désolées, de familles oppressées et sans ressources, se présentent, par avance, à nos yeux ! Ce que vous avez refusé, avec tant de fermeté, à des hérétiques qui n'ont rien oublié, pour s'établir dans vos États, l'accorderez-vous à des Juifs, les plus mortels ennemis de Jésus-Christ, de son Église et du nom chrétien ? Ce peuple, si visiblement maudit et réprouvé de Dieu, banni de presque tous les États, trouverait-il, Monseigneur, un asile dans le vôtre ? Le défenseur et l'appui de la Religion deviendrait-il le protecteur de ses plus cruels ennemis [1] ? »

L'évêque de Toul va plus loin encore ; il s'adresse au gouvernement français lui-même pour arriver à chasser ces Juifs ; il se heurte cependant aux refus réitérés que lui oppose M. de Saint-Contest, un des ministres de Louis XIV. Il ne se relâche point, pour cela, de sa besogne, fait appel aux sentiments religieux du duc, qui, pour le moment, reste sourd et songe à son seul intérêt. L'évêque ne s'en tient pas là et se rend en personne à Lunéville, où résidait alors Léopold, et plaide la cause de sa religion menacée, le croirait-on ? par la présence de ces quelques Juifs à Nancy.

Ses démarches furent-elles couronnées de succès ? Il l'espère et fait part de ses espérances à l'un de ses collègues, M. de Torcy, auquel, à son retour dans son diocèse, il mande que « le duc lui a promis que, quoique la permission fût signée pour admettre les Juifs à Nancy, il ferait cependant examiner la chose à nouveau ». « J'ai trouvé, dans l'intérieur de la Cour, beaucoup de personnes qui y sont opposées [2] ».

L'impulsion donnée par le clergé eut son contre-coup dans la société civile; celle-ci suit son clergé, et un conseiller du duc,

[1] *Mercure*, mai 1708, page 242.

[2] Lettre du 6 janvier 1708. Archives des affaires étrangères, 66, f° 260.

Lefebvre, écrit, de son côté, à Léopold : « L'établissement des » Juifs à Metz n'a d'abord été que pour quatre à six familles ; » aujourd'hui, il y en a une infinité qui sont autant de pirates ou » de sangsues aux gens de la campagne ; comme j'ai vu quantité » de leurs affaires étant avocat à Metz, je sais par expérience » qu'ils ne valent rien que pour désoler le pauvre peuple par l'u- » sure [1] ».

« La requête des curés de Nancy, lit-on d'autre part [2], avait » reçu de grands applaudissements de tous ceux qui avaient eu le » plaisir de la lire ».

Devant cette mise en demeure, quelle sera l'attitude du duc ? Il n'ose point braver ouvertement l'opinion publique surexcitée contre les Juifs à la suite de la propagande fomentée contre la minorité par le clergé et les grands ; il n'a pas davantage le courage de son opinion ; son indécision se trahit dans la correspondance de son secrétaire particulier, Sauter : celui-ci, dans une première lettre, informe Lefebvre, alors à Rome, « qu'un établissement des Juifs venait d'être autorisé à Nancy », et deux mois après, 23 février 1708, il lui apprend par une autre lettre « qu'il » n'y avait nulle apparence pour que cet établissement fût permis ».

Le duc ne rapporte pas son décret d'autorisation, et les banquiers israélites, fixés définitivement à Nancy, voient des négociations suivies s'établir entre le duc et eux. Léopold y trouve, sans retard, son compte ; son trésor se garnit vite des libéralités des Juifs, qui paient ainsi leur droit de séjour, et aussi des ressources pécuniaires qu'ils lui font obtenir. Tout change dans sa cour, et ces quelques nouveaux venus sont la cheville ouvrière de la prospérité ducale ; les affaires, qui longtemps avaient chômé ou périclité, reprennent de plus belle. Le zèle religieux de Léopold se refroidit en présence de la collaboration que lui prêtent les banquiers. Samuel Lévy, le plus entreprenant et celui qui nous occupera le plus dans cette esquisse historique, fit, en 1709, pour le compte du duc, d'importants achats de grains dans l'électorat de Trêves, et s'engagea à lui fournir l'année suivante 600,000 écus et même davantage s'il le fallait [3].

Les dispositions de Léopold à l'égard des Israélites deviennent moins rigides vis-à-vis de ces cinq banquiers.

Ainsi, en 1711, on accusa Moïse Alcan et plusieurs de ses coreligionnaires « de s'être montrés pendant la procession du Saint-Sa-

[1] Lettre du 17 mars 1708. Bibliothèque de Nancy, manuscrit 1655, page 56.
[2] *Mercure*, mai 1708, page 254.
[3] Archives de Vienne.

» crement, aux fenêtres du rez-de-chaussée de l'hôtel du Sauvage, » fumant et ayant le chapeau sur la tête, au lieu de se renfermer ou » de se mettre à genoux, chapeau bas ». Le lieutenant de police, chargé de faire une enquête et de vérifier le fait, est prêt à sévir quand Léopold lui ordonne de « traiter l'affaire sans éclat ». Il ne veut pas s'aliéner les banquiers, non plus que, devant cette accusation, peut-être toute gratuite et à coup sûr exagérée, paraître n'y pas ajouter quelque foi ; il craint un soulèvement du peuple, il redoute déjà l'animosité générale qui le contraindra à chasser les Juifs de son duché ; aussi fait-il condamner les délinquants à une simple amende de trois cents livres « pour être employés à la décoration de l'église de Saint-Sébastien [1] »; de la sorte, il donne satisfaction à tout le monde et conserve près de soi ses pourvoyeurs ordinaires. L'amende était peu de chose. En outre, le délit et c'est ce que demandait Léopold, n'interrompit point les rapports entre lui et les Israélites ; ceux-ci s'associèrent et vendirent à l'Hôtel de la Monnaie, à Nancy, pour plusieurs millions d'espèces françaises d'or et d'argent [2], dont le billonnage différait sensiblement de celui des pièces en cours dans la Lorraine. Quand elles l'apprirent, les autorités françaises de Metz s'en émurent, et, le 13 juin 1712, l'intendant de Metz signifiait à la synagogue de cette ville « de rappeler tous les Juifs de Metz dans le plus bref délai, et, s'ils n'obéissaient pas, de les exclure de leur domicile [3] ».

Les banquiers, ayant vaincu, ce semble, pour un temps, la résistance de leurs ennemis en Lorraine, triomphé de leurs sourdes menées près du duc, se voient donc menacés par ailleurs ; les agents du roi de France s'attaquent à eux et considèrent leurs agissements comme dommageables au Trésor français. Ils essaient pourtant de lutter contre ces ennemis nouveaux et adressent à Louis XIV lui-même une requête collective par laquelle Moïse Alcan, plus particulièrement, sollicite du Roi « l'autorisation de rester encore deux ans à Nancy, attendu qu'il avait avancé au duc 2500 livres et fait avec lui, six mois auparavant, un traité par lequel il s'engageait à fournir à la Monnaie, durant trois années, des matières d'or et d'argent qu'il tirait d'Allemagne et de Hollande, avec de bons certificats des villes d'origine [4] ».

Les banquiers juifs, connaissant l'inconstance du duc, passent donc par-dessus sa tête et implorent l'assistance du roi de France ; celui-ci leur refuse son appui, mais en vue surtout de

[1] Archives de Meurthe-et-Moselle, B. 10905.
[2] *Ibidem*, B. 10804.
[3] Archives de Vienne.
[4] Archives des affaires étrangères, 82, f° 48.

contrarier les projets ambitieux de Léopold, un peu son vassal.

Tous se découragent et sont prêts à plier devant le refus de Louis XIV de leur prêter aide en la circonstance ; un seul, Samuel Lévy, reste ferme et ouvre, à cette occasion, une correspondance active avec M. d'Audiffret et, par le canal de ce ministre, s'efforce de gagner la bienveillance du roi de France. Naturellement, ces bonnes grâces ne s'obtiendront pas sans un engagement formel de Samuel Lévy à les reconnaître en beaux deniers comptants ou en retour d'autres services rendus à Louis XIV. Le banquier avait confiance en M. d'Audiffret, qui déjà s'était employé en faveur de Moïse Alcan, qu'il avait qualifié d' « honnête homme, bon français et habile homme [1] ». M. d'Audiffret prend donc en mains la cause de Samuel et, sur la promesse de celui-ci d'envoyer, à *ses frais*, à Vienne, un homme adroit, habile et capable de le renseigner exactement sur tout ce qui s'y passait, il obtient pour lui « l'autorisation de rester à Nancy ainsi qu'un passeport « l'autorisant à se rendre de temps en temps à Metz où il avait des affaires importantes à régler ». Il insiste même fort près de Louis XIV, disant que « cette petite grâce fructifiera beaucoup et je le (Samuel Lévy) connais assez pour assurer qu'il fera peut-être encore plus qu'il ne promet [2] ». Et quelques mois après, M. d'Audiffret répondait de la fidélité de Samuel et déclarait « qu'on ne saurait avoir plus de zèle qu'il n'en a pour le service du roi [3] ». « C'est à lui que je dois ce qu'il y a de meilleur dans un mémoire (sur le billonnage) auquel je travaille et je dois l'envoyer à Monsieur Dumarest qui me l'a demandé et qui a déjà des marques de la bonne volonté et de la capacité du dit Samuel ». L'éloge est complet et sincère ; quelques années encore et M. d'Audiffret, comme le duc, oubliera les services rendus. Léopold ne peut assez se louer des banquiers ; par eux, il réalise de gros bénéfices auxquels il n'était plus accoutumé. Ainsi, l'Hôtel de la Monnaie, à Nancy, qui ne lui avait donné, dans les deux années de 1710 et de 1711, qu'un excédent de recettes de 32,500 livres, lui en fournit, en 1714, 268,127 livres, grâce à la transformation d'une somme de 4 millions de numéraire [4].

Tous les personnages qui figurent dans cette histoire jouent, dans cette occasion, un jeu double, aussi bien l'agent français à Nancy, M. d'Audiffret, que le duc Léopold et que Samuel Lévy, lui-même. L'agent français du Roi ne protège l'Israélite que pour

[1] *Ibidem*, 81, f° 158.
[2] Archives étrangères, *ibidem*.
[3] *Ibidem*.
[4] Archives de Meurthe-et-Moselle, B. 10881, 10905.

mieux se servir de lui et en faire un peu son espion et l'instrument d'une machination secrète contre le duc ; Léopold, toujours prodigue et subissant, à contre cœur, la domination de Louis XIV, songe à son trésor, ne voit dans Samuel que le pourvoyeur de sa caisse, qu'il abandonnera dès qu'il ne lui sera plus nécessaire ; Samuel, enfin, en tacticien habile, louvoie, sert le duc, son souverain direct, mais, sachant qu'il ne doit pas faire grand fond sur lui, ne dessert pas le roi de France, dont il obtient l'appui en lui promettant toutefois des rapports continus et sincères sur les faits qui auront pour théâtre le duché de Lorraine et la cour de Vienne.

Entre temps, Léopold est heureux de mettre la main sur Samuel Lévy. Aussi la stupéfaction fut générale quand, à la date du 8 octobre 1715, Léopold, à bout d'expédients pour satisfaire aux exigences de son administration, au mépris de ses conseillers intimes, des murmures de ses sujets et des protestations des grands corps de l'Etat, confie, en vertu de lettres patentes, à Samuel, déjà le banquier avéré de sa Cour, les fonctions importantes de Receveur général des Finances de la Lorraine.

Cette nomination, qui, on s'en doute, ne fut pas du goût des ennemis des Juifs, ne manqua pas de provoquer de nombreuses protestations ; l'opposition qu'on lui fit fut ardente, et la Chambre des Comptes de Lorraine, invitée à recevoir le serment du nouveau fonctionnaire, répondit au duc par la lettre suivante :

« Ce n'est point par un esprit d'orgueil, de cabale et de contradiction ou de rébellion, que la Chambre arrête et suspend l'exécution des ordres de son Souverain ; ce sont des mouvements d'une liberté également respectueuse qui la font agir dans cette occasion où la gloire de votre Altesse Royale, son intérêt, celui de ses peuples, l'honneur et la Religion de la Chambre se trouvent évidemment compromis... La Chambre, aussi ancienne que votre monarchie, est établie pour rendre la justice entre le Souverain et ses peuples et la liberté de lui faire de très humbles remontrances pour le bien de son service n'est pas tant un privilège qu'un attribut essentiellement attaché aux compagnies souveraines. Votre Chambre est saisie d'effroi quand elle se représente Samuel Levy, revêtu de l'office de Trésorier général de vos finances, car elle considère qu'un Juif, par nature, par éducation, par les préjugés de sa religion, porte une haine implacable au nom chrétien et au genre humain... Que si votre Altesse Royale pour des raisons secrètes et réservées à elle seule, demeure inflexible aux remontrances de la Chambre, elle la supplie très humblement de dispenser le Juif de sa réception à la Chambre et de l'exempter absolument de sa juridiction, soit pour ses comptes ou autrement, sans aucune exception. Enfin, votre Chambre, plutôt

que d'être contrainte à recevoir le Juif, trouverait plus supportable la suppression de sa compagnie ; elle aurait, du moins, la satisfaction intérieure d'avoir, dans cette circonstance, donné les dernières marques de sa fidélité, de son attachement pour la gloire de son souverain, pour l'intérêt de son peuple, d'avoir rempli les devoirs de son honneur et de sa conscience ; les membres épars de cette compagnie ne laisseraient pas, en particulier, de conserver les mêmes sentiments d'un zèle et d'un dévouement les plus respectueux, que la compagnie a toujours eus pour Votre Altesse Royale [1]. »

La Chambre des Comptes n'invoque aucun grief sérieux contre Samuel Lévy ; son seul tort est d'être Juif et cette qualité le rend indigne, pour cette Chambre, d'occuper le poste honorable, mais accablant auquel l'appelle le duc.

Cette hostilité irrespectueuse de la Chambre des Comptes pour le duc n'eut point le résultat attendu par celle-ci ; Léopold, toujours le même, maintient, il est vrai, dans ses nouvelles attributions Samuel Lévy, mais ne brise pas la résistance de la Chambre des Comptes ; au lieu de casser son arrêt, il ménage sa susceptibilité ombrageuse et la dispense de « recevoir le serment du nouveau receveur et de procéder à l'audition de ses comptes. »

Pour Samuel Lévy, mollement soutenu, on le voit, par le duc, il se mit à l'œuvre et réussit, non pas à guérir, mais à soulager le mal dont souffrait le trésor de la Lorraine ; il procède à des emprunts, que l'on souscrit plus ou moins, le clergé, les grands lui font obstacle. Les emprunts restant sans efficacité, il a recours à un moyen qui a aussitôt l'agrément du duc. Il propose à celui-ci un impôt nouveau, partage la noblesse en deux classes, celle de vieille roche, anoblie par les prédécesseurs de Léopold, et celle de date plus récente, tenant ses titres de la munificence de Léopold lui-même. Par une ordonnance en date du 30 novembre 1716, il établit, pour la première catégorie, une taxe de 6000 francs, pour la seconde, de 3000 francs.

Le recouvrement de cet impôt, qui semblait devoir réunir les suffrages de tout le peuple, toujours un peu jaloux de la noblesse, emplissait à lui seul la caisse du trésor et comblait le déficit existant alors. Mais la noblesse se récrie violemment contre cet impôt nouveau, menace le duc de renoncer à ses privilèges, d'abdiquer même ses titres nobiliaires ; la Chambre des Comptes, toujours dans la même disposition d'esprit contre Samuel, prend parti pour la noblesse et se refuse à enregistrer l'ordonnance du trésorier. Le duc plie devant l'opposition, et cette ordonnance ne reçoit aucun

[1] Manuscrit n° 100 de la Bibliothèque de Nancy.

commencement d'exécution. Pour équilibrer son budget, il se trouve alors dans la nécessité de réduire ses dépenses, de supprimer un certain nombre des officiers de la cour et de créer, pour les vendre et battre monnaie, des emplois et des charges nouvelles. Aussi le déficit resta-t-il à l'état permanent, et Samuel Lévy et ses coreligionnaires furent plus que jamais mis à contribution ; les Juifs et à leur tête les cinq banquiers se saignèrent véritablement pour satisfaire aux exigences de Léopold et de ses conseillers. Samuel en souffrit principalement, il avait consenti à de grands sacrifices personnels ; ces sacrifices, joints à la perte d'un million subie par suite de la faillite d'un banquier de Francfort, entraînèrent sa ruine, comme l'atteste une lettre du sieur de Bosque, agent secret à Vienne à la solde de M. d'Audiffret [1]. Quelques mois auparavant, 24 décembre 1716, Léopold, obéissant aux injonctions qui lui venaient de toutes parts, lui avait retiré son brevet de receveur général. Il n'en fallait pas davantage pour ruiner le financier. En présence des maux qui l'accablèrent, Samuel Lévy se vit dans l'obligation de suspendre ses paiements, mais nul ne se trompait sur la culpabilité réelle de l'Israélite ; ses créanciers eux-mêmes ne se gênèrent point pour affirmer hautement à qui voulait l'entendre que le banqueroutier n'était pas Samuel, mais bien Léopold lui-même. Samuel cependant éprouva, dès lors, toutes les avanies imaginables. Tout le monde l'accable, se ligue contre lui et l'abandonne ; oublieux des services qu'il lui avait rendus en le tenant au courant des événements qui se déroulaient à Vienne, M. d'Audiffret, comme les autres, lui tourne le dos et parle de lui comme s'il ne l'avait jamais connu.

Dans une lettre au régent, à la date du 8 juillet 1717, il écrit : « Le Conseil du duc de Lorraine est occupé depuis plusieurs jours » à l'examen d'une banqueroute de trois millions qui a été faite par » un Juif, nommé Samuel Lévy, et contre la règle ordinaire de » payer les créanciers au sol la livre, il a été fait un arrangement » par lequel les Lorrains doivent être payés d'un quart à chaque » terme et les étrangers seulement d'un huitième, ce qui les fait » fort murmurer, particulièrement les Juifs de Metz à qui il est » dû 1200 mille livres, ce qui ruine la Communauté. Ils m'avaient » demandé d'appuyer leurs intérêts en cette cour, mais comme je » sais que Samuel Lévy est fort protégé (à la cour de Lorraine), » je n'ai pas cru devoir me mêler de cette affaire sans en avoir un » ordre de sa majesté [2]. »

A cette lettre méprisante pour Samuel, opposons celle qu'il

[1] Archives des affaires étrangères, 93, f° 289.
[2] *Ibid.*, 99, f° 18.

écrivait au régent, un peu auparavant alors que Samuel pouvait lui être utile et jouissait encore d'un grand crédit près du duc, « Samuel Lévy est un galant homme que M. le duc de Lorraine » vient de faire trésorier-général de sa maison et fort au fait des » affaires de cette cour. On en peut retirer de bons services » comme j'ai fait en plusieurs occasions, mais comme il n'agit » que par zèle et sans intérêt il faut le prendre du côté de l'hon- » neur, et s'il vous plaisait de mettre dans votre lettre un article » un peu obligeant sur l'offre qu'il a faite, cela produirait un bon » effet et l'engagerait encore davantage à bien servir [1]. » Cette offre à laquelle fait allusion M. d'Audiffret, et qui fut acceptée, consistait à établir en Allemagne des correspondances et à donner les nouvelles qu'il en recevrait, « sans aucune vue d'intérêt [2] ».

Voilà l'homme contre lequel des poursuites seront dirigées avec une violence inouïe. Non content de se dépouiller de sa fortune personnelle en faveur du duc, il avait ruiné encore, dans le même dessein, la Communauté de Metz ; celle-ci, en effet, pour seconder le trésorier dans le relèvement du crédit de Léopold, avait donné à Samuel, de la main à la main, la somme de 1,200,000 livres, pour laquelle elle se porta créancière dans la faillite du banquier.

Sans autre forme de procès, on l'incarcère lui et sa femme en août 1717. Il réclame son élargissement et celui de sa femme par une lettre au duc, datée du 25 août. « Votre Altesse Royale » écrit-il, « sait par elle-même la conduite que j'ai tenue dans ses « finances, pendant qu'elle me les a confiées. Si elle en a été satis- « faite, je puis l'assurer que mes créanciers ne le seraient pas « moins, si on me laissait la liberté de la mettre au jour. » Cette supplique où Samuel implorait la liberté, non pour lui-même, mais dans l'intérêt de ses créanciers, vis-à-vis desquels il voulait s'acquitter, fut entendue et, au bout de quelques semaines, le prisonnier recouvra une liberté qu'il ne devait pas conserver longtemps.

L'opinion publique ne lui pardonnait pas l'influence qu'il avait prise sur le duc, on le jalousait et on profitait de toutes les occasions pour lui rappeler son origine juive et le rabaisser dans l'esprit de Léopold. L'animosité contre Samuel était à son comble ; on lui reprochait son luxe et on enviait le riche hôtel qu'il avait fait construire naguère à Nancy [3]. Tous cherchaient à profiter du désastre financier dont il était victime, à le perdre dans l'esprit du duc et à le ruiner, lui et ses coreligionnaires. En septembre de la même année, peu après sa sortie de prison, il célébrait une

[1] Archives des affaires étrangères, 92, f° 153.
[2] *Ibid.*, f° 105.
[3] Aujourd'hui la maison n° 27 de la rue Stanislas.

des fêtes de son culte, le Nouvel-An. Cette célébration, un peu bruyante par suite de la sonnerie du schofar, avait provoqué, devant sa maison, un grand concours de personnes attirées par la curiosité aussi bien que par la malveillance. Le procureur général, M. Bourcier, s'émeut et dénonce Samuel Lévy à la Cour. Celle-ci, saisie de cet « attentat criminel aux lois de l'Etat » qui défendaient expressément la célébration publique de tout autre culte que celui de la religion catholique, déclare « la réunion organisée par Samuel illicite, scandaleuse et téméraire, faisant au dit Samuel et à tous autres de très expressives défenses de récidiver et de faire aucun exercice public de leur religion à peine de 10,000 livres d'amende [1] ».

Au bout de quelques mois, ses créanciers fulminant de nouveau contre lui, sa femme et lui furent, de nouveau, jetés en prison. Sans doute, Samuel se trouvait impuissant à répondre aux exigences de ses créanciers. Cette fois, l'incarcération se prolongea ; elle dura quatre années et toutes les prières de Samuel, demandant à Léopold de le faire mettre en liberté, furent inutiles. Il avait beau promettre de contenter ses créanciers, prouver que son passif n'avait point l'importance que des juges prévenus avaient déclarée, invoquer ses services précédents, rien n'y fit. Léopold resta sourd à ses pressantes instances il n'était peut-être pas fâché, — c'est l'avis de M. Baumont, — de verrouiller si longtemps son ancien trésorier, voyant, dans cette incarcération, le moyen de se libérer lui-même de toutes ses dettes envers le Juif. Nous rappellerons, en effet, que toute la fortune de Samuel tomba dans la caisse du Trésor. Une instruction fut ouverte contre le malheureux prisonnier, un procès lui fut intenté, et ce procès, que faute de pièces nous ne pouvons discuter, n'est certes pas à l'honneur de Léopold, qui, en cette circonstance, ne fut pas fâché de faire du Juif son bouc émissaire. Sa conduite fut louche et ce n'est qu'après quatre années d'une détention imméritée qu'il accorda à Samuel la liberté et lui remit un écrit l'autorisant à quitter la Lorraine et à chercher ailleurs un abri. Celui-ci se réfugia à Paris, mais, soit découragé, soit déprimé par les privations souffertes en prison, il ne se remit plus avec l'entrain d'antan aux affaires, et il mourut presque dans la misère.

MAURICE ARON.

[1] *Recueil des Edits de Lorraine*. II, page 133.

NOTES ET MÉLANGES

QUELQUES SINGULARITÉS DE LA VOCALISATION MASSORÉTIQUE

I. *L'article avec le mot* תפת.

Nous avons montré, dans la courte étude que nous avons consacrée au mot יום suivi d'un nombre ordinal (*Revue*, t. XXXI, p. 279 et s.), que la Massora donne la voyelle de l'article aux prépositions ב et ל précédant יום, mais que nulle part on ne trouve היום devant un nombre ordinal. Chose curieuse, le mot תפת présente le phénomène inverse. On trouve הַתֹּפֶת (II Rois, XXIII, 16; Jér., VII, 31, 32; XIX, 7, 13) et מֵהַתֹּפֶת (*ibid.*, v. 14), mais בְּתֹפֶת (*ibid.*, VII, 32) et כְּתֹפֶת (*ibid.*, XIX, 12). Il est probable que, le mot étant devenu un nom propre, on a supprimé l'article là où on pouvait le faire sans changer les consonnes. Dans Job, XVII, 6, le mot תפת est employé sans article comme nom commun indéterminé.

D'une manière générale, il faudrait examiner attentivement la combinaison des prépositions ב, כ, ל avec l'article et la comparer avec l'emploi de l'article en dehors de ces prépositions. C'est ce que nous nous proposons de faire prochainement.

II. דם נקי.

On est habitué à l'expression « sang innocent » empruntée à la Bible. Mais il n'en est pas moins difficile de la justifier, car l'épithète d'innocent ne convient guère à un objet matériel. Or, à côté de דם נקי on trouve דַּם הַנָּקִי (Deut., XIX, 13; II Rois, XXIV, 4; Jér., XII, 17) et דם נקים (Job, XIX, 4) « le sang *de* l'innocent » ou « *des* innocents », ce qui est bien plus clair. Une seule fois, on trouve הַדָּם הַנָּקִי « le sang innocent » (Deut., XXI 9), mais il est à supposer que

l'article dans הדם est une faute de copiste amenée par le mot הדם qui termine le verset précédent. Il est donc probable qu'il faudrait lire partout דַּם נקי « le sang d'un innocent », au lieu de דָּם נקי. D'ailleurs, נקי est toujours, dans la Bible, le qualificatif des personnes et jamais des choses.

III. נטה יד.

Le verbe נטה suivi de יד est usité au *qal*. Dans trois passages seulement on le trouve au *hifil*, וַטּה (Is., XXXI, 3), אַטה (Jér., VI, 12), ואַט (*ibid.*, XV, 6). Or, rien n'empêcherait de lire וְטֵה, אֶטֵּה, וְאֵט. On observe ici la tendance de l'hébreu rabbinique à remplacer le *qal* par le *hifil*, comme dans le verbe נחה et d'autres. Notons, en passant, que נטה est toujours au *hifil* devant אזן. Le geste d'*étendre* le bras ne ressemble pas à celui d'*incliner* l'oreille.

MAYER LAMBERT.

LA PERMUTATION DU ה ET DU ש

Dans son dernier et très remarquable ouvrage, *Dissertations de philologie arabe*, M. Goldzieher montre (p. 69, note 4) le rapport de sens qui existe entre l'arabe סגע « *écrire en prose rimée* », et l'hébreu הגה « murmurer, méditer ». D'autre part, M. Goldzieher rapproche הגה de l'arabe هجا, « écrire une satire », qui est ainsi un synonyme de סגע. En lisant ces observations, on est tout naturellement amené à se demander si هجا et סגע sont simplement des synonymes, ou s'ils n'ont pas plutôt une parenté étymologique. Or, l'hébreu fournit le moyen de rattacher l'un à l'autre ces deux verbes par la comparaison des racines הגה, שגה, שגע. Le mot שגיון est synonyme de הגיון, et, d'un autre côté, שגה « être enthousiaste » et שגע « être fou » appartiennent évidemment à la même famille[1].

On sait que le ה et le ש (arabe س) se permutent dans les langues sémitiques. Le pronom personnel הוא, הִוּא correspond à l'assy-

[1] L'hébreu שגע équivaut, non pas à l'arabe شجع « être brave » (Muhlau-Volck[5]), ce qui serait contraire aux règles de correspondance phonétique, mais à سجع.

rien שׁ et au minéen שׂ. De même, le ה du hifil se retrouve, en assyrien et parfois en araméen, sous la forme שׁ et, en minéen, sous celle de שׂ. Dans les racines verbales on ne peut méconnaître le rapport de הלך avec l'arabe כלך (הלך, en arabe, signifie *périr*). Il est donc permis de réunir הגה, שׂגה, שׂגע, הגא, כגע.

Il y a si peu de verbes commençant par ה, en hébreu, qu'il est difficile de trouver beaucoup d'exemples de la permutation de cette lettre avec une sifflante. Cependant nous croyons qu'on peut rapprocher l'hébreu הדה plutôt de l'arabe כדי « étendre la main » que de הדי « conduire ». הוד « éclat » et l'arabe כוד « noir » ont peut-être une commune origine. Enfin, הפך « renverser » semble avoir quelque rapport avec שׂפך « verser ».

Mayer Lambert.

NOUVELLE REMARQUE SUR LE MOT ניוול

M. Kroner a protesté, dans la *Revue* (XXXIII, 306), contre le sens d' « humilier, se montrer irrespectueux » que j'ai donné au verbe ניוול. Mais il convient que le mot מיתה מנוולת signifie « une mort infamante », comme le montre le sens de נָבַל, נְבָלָה, נְבָלוֹת. Il nie aussi que dans le passage de *Sanhédrin*, 52 *b*, le ניוול consiste, pour R. Juda, dans l'imitation des mœurs païennes. Mais, en rejetant l'explication que j'ai donnée, il ne combat pas seulement mon opinion, mais aussi celle des Tosafot, qui disent explicitement que, selon R. Juda, l'imitation des usages païens est un ניוול. Voici le passage : לא קרי ליה ניוול אלא נשום דכתיב ובמחקתיהם לא תלכו כדמוכח בגמ'. Cela n'empêche pas R. Juda d'admettre que l'exécution par la hache, קוצץ בקופיץ, est également une מיתה מנוולת, mais c'est un mode d'exécution moins avilissant que la mort par le glaive, הריגה בסייף, parce que ce dernier procédé est emprunté aux païens. En tout cas, il résulte des paroles de M. Kroner que pour lui non plus on ne commet pas de ניוול en faisant des blessures sur un cadavre.

M. K. dit aussi que les mots ברור לו מיתה יפה signifient : « Il faut lui appliquer une mort convenable », et qu'en séparant le corps en deux parties ou en coupant la tête avec une hache on

lui inflige une מיתה מנוולת. Ce n'est pas exact. En affirmant que même à l'égard d'un criminel il faut observer le précepte de l'amour du prochain, R. Nahman dit qu'il faut le tuer par un procédé qui le fasse souffrir le moins possible. C'est là le sens des mots ברור לו מיתה יפה, mais il ne songe nullement au caractère plus ou moins convenable du procédé d'exécution. Cf. Raschi sur *Sanhédr.*, 45 *a*, l. 4 du bas : מיתה יפה ולא תבזהו, et l. 7 du bas : מיתה יפה שיכנות מהר, et, enfin, *Pesahim*, 75 *a* : ונעביד ליה חמי האור : משום דרב נחמן דאמר רב נחמן אמר קרא ואהבת לרעך כמוך ברור לו מיתה יפה.

FURST.

LA PRÉTENDUE SIGNATURE D'ABRAHAM ZACOUTO

La ligne d'écriture publiée dans cette *Revue* (XXXII, 284) peut difficilement être la signature du célèbre astronome et historien Abraham Zacouto. D'après la teneur de cette ligne, il se donnerait à lui-même le titre de Rabbi : c'est impossible et contraire à l'usage. Ou ce qu'on prend pour Rabbi n'est pas ce mot, ou la ligne n'a pas été écrite par Zacouto. En outre, quelle singulière signature qu'une ligne surchargée de tant de ratures ! Comment, enfin, un Zacouto, versé dans la langue hébraïque, aurait-il, même par inadvertance, traduit le titre d'« astronome du roi » par הוכן מהמלך ? Le fac-similé montre qu'on avait écrit d'abord ההוכן מהמלך, mais qu'on a effacé ensuite l'article ה, puis le מ du second mot : l'incorrection était trop grave. Zacouto ne savait-il donc pas exprimer le titre qu'il portait, qu'il ait eu besoin de procéder à des retouches ?

M. Kayserling a transcrit זכות ce qui, dans le texte, se lit זקות, qui est probablement la forme primitive de ce nom, devenue ensuite זכות ou זכותא par suite d'une association d'idées ou d'une étymologie populaire.

Il est impossible également de voir dans יצא l'abréviation de יכוננהו עליון אמן. Cette euphémie n'est employée que pour les villes (Zunz, *Zur Geschichte*, 315) et ne peut se dire pour une personne. Le mot doit probablement se lire יאן = יואן. C'est le nom du roi Joao, qui soumit Zacouto à une épreuve connue, après

les événements racontés par Abraham ibn Migasch [1] (*Kebod Elohim*, 49 *a*) et, d'après lui, par Sambari (*Mediæval Jewish Chronicles*, I, 139).

DAVID KAUFMANN.

UN POÈME MESSIANIQUE DE SALOMON MOLKHO

Le manuscrit Halberstam n° 441, qui, outre les poèmes de Samuel b. Moïse Anaw, nous a révélé un poète dans Abraham de Pise (*Revue*, XXXI, 62 et suiv.), contient, folios 11 *b* et 12 *a*, un poème qui a pour auteur Salomon Molkho. Comme Molkho avait l'habitude de distribuer à ses amis d'Italie des copies de ses lettres ou de ses pamphlets, qu'il ornait de son remarquable paraphe, comme, par exemple, dans l'exemplaire d'Abraham b. Salomon Trèves [2] (*ibid.*, XVI, 33), des copies de ses poèmes ont dû circuler également parmi ses admirateurs et disciples. Notre pièce est intéressante, non seulement en raison de la rareté des productions poétiques de cet aventurier et martyr, mais surtout à cause de son contenu qui jette quelque lumière sur la personnalité de Molkho.

Molkho n'était pas un maître dans la langue hébraïque. L'essor de son imagination n'était pas suffisamment secondé par la sûreté de son style pour en faire un poète. Les 21 strophes de son poème, composées chacune de 4 vers, dont les trois premiers riment entre eux et le dernier rime avec les trois premiers de la strophe suivante, sont dépourvues de mètre. La rime est supportée, non par les consonnes, mais par la voyelle finale du dernier mot, et ne consiste souvent que dans des assonnances. ל et מ, מ et נ sont des rimes usuelles chez Molkho, malgré la condam-

[1] Voir *Jüdisches Literaturblatt*, 1889, p. 10.

[2] Cette donnée n'a pas encore été utilisée pour la biographie de l'auteur du ברכת אברהם (Venise, 1553). Abraham, qui était sans doute fils du rabbin de Rome Salomon Trèves Zarfati, était né en l'an 1470. Comme il le relate dans l'Introduction, il était, en 1490, à l'âge de vingt ans, instituteur à Rovigo. En 1505, il se trouvait à Uesküb ou Skopieh, en Turquie, où il échappa miraculeusement à la mort. En 1532, lorsque Salomon Molkho se rendit à Ratisbonne, il se trouvait à Ferrare. La même année, R. Azriel Dayena lui donna son approbation. Brüll, *Jahrbücher*, I, 109 et s., n'a évidemment pas utilisé le ברכת אברהם.

nation qu'Abraham ibn Ezra leur a infligée. Le style est lourd, Molkho recourt au pastiche plutôt qu'il ne s'abandonne à l'inspiration, sa poésie est traînante et, pour ainsi dire, de courte haleine.

Autant qu'on peut suivre la marche des pensées du poète, voici quel est le contenu de ce morceau [1]. L'auteur est altéré de vengeance, surtout contre la puissance turque, représentant de la religion de l'Islam. La partie obscure des prophéties de Daniel, qui se rapportent à la doctrine mahométane, est celle dont il souhaite, en premier lieu, la réalisation. Il annonce qu'au jour de la chute des empires, le Turc deviendra un objet de risée. Quant à lui, il veut être en Israël un messager de prédictions agréables. Il a reconnu en lui un envoyé appelé et suscité par Dieu, qui doit prédire aux nations la vengeance du Seigneur. Une guerre générale éclatera et apportera à Israël la paix et le salut. Lui, descendant d'Ésaü, le Messie prédestiné, lui Salomon Molkho sera le messager du salut, le courrier messianique de son peuple, qui, ceignant son épée flamboyante, conduira les siens de l'obscurité à la lumière. Une panique saisira toutes les nations ; le jour de l'échéance est arrivé, la confusion ne peut plus tarder. Cependant Israël sortira triomphant de cette catastrophe, où les nations seront, enfin, forcées de rendre ce qu'elles ont détenu injustement depuis si longtemps.

La justice divine tient ses assises pour faire le procès de Rome, et Dieu lui-même, prenant en pitié la cité sainte de Jérusalem, se revêtira de la cuirasse quand le temps sera venu. Dans cette détresse générale, le reste d'Israël verra luire l'aube de la délivrance, annoncée par Daniel et due au Messie, assisté par l'archange Michaël. Alors tous les fantômes disparaîtront : les renards du vignoble du Seigneur, les dévastateurs et les destructeurs seront exterminés. Dieu se fiancera de nouveau avec son peuple. Les impies et les fausses doctrines seront anéantis, et la pierre que les maçons avaient rejetée sera replacée au faîte. Heureux celui qui verra le temps où, de tous côtés, les tyrans tomberont sur la face et les mains, où les visions de Daniel se réaliseront pour le royaume turc, le royaume impur avec son prophète égaré par la folie. *Pesé* et *divisé*, ces deux mots auront enfin leur application. « Tu as été pesé », c'est la parole qui retentira

[1] Notre poème est évidemment celui qui se trouve dans le ms. d'Oxford, n° 2221, 1. M. Neubauer, dans son Catalogue, p. 765, dernière ligne, a corrigé à tort יגלך en יזכר et, pour comble, M. Rieger, *Geschichte der Juden in Rom*, II, 415, a changé arbitrairement le mot סהרונים en נירים. Des relations sur Molkho, חידושים נר' שלמה מלכו, se trouvent dans le manuscrit 302, 27, de la collection Gunzbourg.

aux oreilles des Turcs, car la fin des jours sera venue. Les deux mots fatidiques, dont la valeur en chiffres est 936, signifient que le jour de la chute de l'Islam sera venu quand celui-ci aura duré 936 ans.

Quelle est la date de la composition de ce poème? La solution de cette question diffère suivant qu'on considère ces 936 années comme des années solaires ou des années lunaires. Dans ce dernier cas, nous aurions une date certainement antérieure à 1530, sans doute l'an 1528, qui est à 936 années lunaires et à environ 906 années solaires de l'an 622, qui marque l'avènement de l'Islam. S'il s'agit d'années solaires, la date de 1558 serait celle de la venue du Messie prédite par Molkho. D'ailleurs, celui-ci a prédit cette venue à des dates diverses, en 1533 et en 1540 [1].

Il est probable que ce poème a été composé en Italie; en effet, ses attaques contre le christianisme sont voilées comme par crainte de la censure, tandis que l'Islam est attaqué hardiment et sans ménagement sous la forme de la puissance turque.

Ce qui est remarquable, c'est que le poème insiste nettement sur l'origine chrétienne de Molkho. Celui-ci se déclare le descendant d'Ésaü, et non un marrane revenu à sa foi primitive. Ce qui a dû l'encourager dans sa tentative, c'est l'idée d'être un libérateur des opprimés issu de la race des oppresseurs. C'est aussi ce qui a déterminé le genre de supplice dont il a péri, la mort par le feu. Il fut brûlé sur le bûcher, parce que, de son propre aveu, il était un renégat du christianisme, tandis que David Reübeni continua encore longtemps après lui à troubler l'Italie [2].

David Kaufmann.

שירו לה' שיר חדש עשה האדון התכיד
כמה' שלמיה מלכו יזריא אסר

1 יגלו סתומים	חלק הדברים
כתבים התומים [3]	על איש הר"ע מ"ל [4] [5]

[1] Zunz, *Gesammelte Schriften*, III, 229.

[2] Kaufmann, *Revue*, XXX, 304 et suiv. A remarquer l'indication de Giovanni Bottero dans ses *Relazioni Universali*, I. 130, parus à Brescia en 1595, disant que David Reübeni fut brûlé a Mantoue en 1540 (comp. קבץ על יד, IV, 73).

[3] Daniel, XII, 9.

[4] Allusion certaine à Job, XV, 35 : הרה יגמל, que la prononciation espagnole fait sonner comme הרע מל « celui qui pratique faussement la circoncision », c'est-à-dire le Turc. Voir Steinschneider, *Polem. und apolog. Literatur*, p. 331.

[5] A la marge : הוא התוגר שאין עושה פריעה.

ולמ(י)[ו] אל אשאל ביום הש"לל [1]
יושם למשל בתוך הנבזים

כחלות [2] נסתרים אומר לאנשים
אמרים נבחרים מאבקת רוכל

מהר הכרמל שלחך האל
האיש מבשר נקמה בגוים

ילחמו לאומים י(ל)ח[חל]צו גבורים
ישברו הזרים והיה לך שלום

העיר מצפון [3] לבקש בן בת אילו(ת)[ן] [4]
בן עשו שהוא אדום הצעיר שלמה

יחגור חרבו מלוטש שיש לו
כעזר לעמו להוציאו מלילות

יפחדו האומות ויתנו מתנות
וישבעו מחרפות בעבור ישועה [5]

ישראל ירננו והגוים יכלמו
ואז יפרעו כפלי כפלים

תרוחם משמים העיר ירושים
כי ישבו המאזנים לשפוט בתימן [6]

ואחר הזמן שהוא רמוז בכאן
האל כשריון ילבש צדקה [7]

והיה עת צרה ושארית פליטה
הם יראו הישועה על יד הגואל

ששמו ינון שהוא לך אדון
וכפזר צאן [8] יקום מיכאל

בשר לך האל בנבואת דניאל
שכל עם ישראל יהיו פדויים

[1] M. : ? השלל רל ה' לפי יש'.
[2] Peut-être, au lieu de כחלות, faut-il lire, d'après Daniel, XII, 7, בכלות.
[3] Isaïe, XLI, 25.
[4] J'ai corrigé אילות en אילון d'après Genèse, XXXVI, 2. La fille d'Elon est Ada, femme d'Esaü. Le fils de la fille d'Elon est donc le fils d'Esaü, c'est-à-dire un chrétien.
[5] Je crois bien qu'il faut traduire : « pour Jésus », et qu'au lieu de ישועה, il y avait auparavant ישו, comme l'exige la rime.
[6] תימן (Genèse, XXXVI, 43) désigne Rome. Voir Zunz, *Synagogale Poesie*, p. 438. L'expression ישבו rappelle Malachie, III, 3 : וישב מצרף.
[7] Isaïe, LIX, 17.
[8] Cf. Zacharie, XIII, 7.

ונסו הצלליים[1] וגם השועלים
עם כל מחבלים ויעשה אפריון

יתמו חטאים וכל הרשעים
אבן מאסו הבונים[2] במעלה יעלה

מכא [ו]מכא[3] גדול מחכה[4]
על יד על פה[5] יפיל הרשע[ים]

תקל ופרסין[6] מלכות הגריים
שהם טמאים עם איש משוגע[7]

פשר מלתא דנא כתבא[8]
תקל תקלתא[9] כי בא קץ הימין[10]

מלות ופרסין ותקל חברין
שבהם השנים שנשלם זמנה[ו]

ניום תקומ[ת]ו עם שקר דתו
עד יום מפלתו תקל ופרסין[11]

COMMENT FAUT-IL PRONONCER LE NOM DE SALOMON מלכו

Tant que l'origine du mot מלכו ne sera pas établie par des raisons décisives, il sera permis de trouver douteuse notre transcrip-

[1] M. : הם האומות כדכתי׳ סר צלם.

[2] Ps., CXVIII, 22.

[3] M. : רל מחמד כי מכא [ו]מכא מספר קטן מחמד.

[4] M. : רל משיח בן יוסף ומשי׳ בן דוד.

[5] C'est en laissant les deux *mem* dans les mots מכא ומכא, en remplaçant la somme de כ + כ = 40 par le nombre d'unités (4 = 1) correspondantes aux dizaines (מספר קטן), et en additionnant א + א + ו = 8 = ח, qu'on obtient le mot מחמד, Mahomet. C'est de cette façon que les théologiens musulmans ont trouvé dans les mots de Genèse, XVII, 2, במאד מאד le nom de leur Prophète, la somme des lettres de Mouhammed et celle de ces deux vocables étant égales (92). Pour les mots מכא ומכא, traduction hébraïque de מזה ומזה (Exode, XXXII, 15), voir Zunz, *Gesammelte Schriften*, III, 32.

[6] Daniel, XII, 12.

[7] Mahomet ; voir Steinschneider, *ibid.*, p. 302 et suiv.

[8] Daniel, V, 25-26.

[9] *Ibid.*, 27.

[10] *Ibid.*, XII, 13.

[11] M. : תתקלו [= 936].

tion Malkho, bien qu'elle paraisse avoir une autorité pour ainsi dire canonique. Il est permis de supposer qu'un prosélyte, ayant à se choisir son nom quand il était déjà un homme mûr, a dû chercher dans sa situation même un nom symbolique exprimant directement sa mission. Enthousiasmé par l'apparition de David Reübeni, entraîné par un élan irrésistible de sa folle imagination, se croyant appelé au rôle de Messie, le chrétien ou marrane portugais qui s'attacha à cet aventurier, avec un absolu mépris de la mort, prit le nom du fils de David, Salomon, et, par allusion, à II Sam., XXII, 51, celui de roi de Dieu, « *son roi.* » Il faut donc lire Malkho, et nous aurions là une juxtaposition de noms messianiques que seule la présomption personnelle a pu inspirer.

Cette solution permet d'expliquer deux assertions de contemporains qui, sans elle, resteraient obscures. L'auteur du *Maggaid Mescharim*, qui, selon Graetz, est R. Joseph Caro, remarque, p. 65 *a*, que son démon familier, la Mischna, lui a révélé qu'il mourrait par le supplice du feu comme דאתקרי ... שלמה בחירי מלכו. Graetz, IX, 3e éd., 545, a bien vu qu'il est question ici de Salomon Malkho. Or, le sens caché de cette allusion se révèle seulement si nous traduisons ainsi : « Comme ce Salomon qui fut nommé [le roi de Dieu ». Joselmann de Rosheim a même entendu prononcer le nom ainsi, sans en connaître ou sans vouloir en reconnaître la signification. Lui, qui parla à Salomon à la diète de Ratisbonne, l'appelle simplement dans son Journal (*Revue*, XVI, 91) רבי שלמה מולקא ז"ע (seulement au lieu de מולקא, il faut lire מאלקו [1]).

Ainsi nous nous expliquons aussi pourquoi dans son poème, ainsi que dans l'anagramme de son nom dans le souvenir dédié à Abraham b. Salomon Trèves (*Revue*, XVI, 33), Salomon omet son nom de famille. Pour lui, Malkho n'était qu'un nom symbolique et, comme il s'était clairement désigné comme Messie dans son poème, ainsi que par sa signature accompagnée d'une bannière hautement déployée, il n'avait guère besoin d'ajouter quelque chose au nom de Salomon.

Il est vrai que parmi les martyrs d'Ancône (voir Kaufmann, *Revue*, XI, 134) nous trouvons aussi un Joseph מלכו, mais la rime (*ib.*, XXXI, 225) יוסף מלכו ינהן עוז למלכו est précisément une preuve en faveur de notre thèse. Il n'est pas impossible que

[1] Schudt, *Jüd. Merckwürdigheiten*, IV, 2, 241, écrit le mot : Salomon Malchu. Cette transcription repose peut-être sur l'idée que le nom est l'équivalent de מלכות « royauté ».

les deux martyrs David Ruben et Joseph Malkho, qui étaient parmi les 24 martyrs d'Ancône, aient porté ces noms à cause de David Reübeni et de Salomon Malkho, dont l'apparition avait provoqué spécialement chez les Marranes la plus vive impression [1].

Ces arguments mettent fin à toutes les objections, et il ne peut plus être question ni de la leçon Molkho présentée par Widmanstadt (Graetz, IX, 3e éd. 533), ni de la forme arbitraire מולכו. Dans son Catalogue des mss. d'Oxford, M. Neubauer a fait suivre avec raison la transcription Molkho du nom hébreu מלכו : il avait le sentiment fort juste que מלכו est la véritable forme du nom.

David Kaufmann.

UN RITUEL CABBALISTIQUE

A la vente des livres provenant de la succession de l'abbé Bargès, l'Alliance israélite a acquis pour sa bibliothèque une dizaine de manuscrits hébreux et arabes dont quelques-uns méritent de fixer l'attention, en particulier le ms. coté H. 152 A. Son existence même nous montre qu'à la fin du XVIe siècle, ou au siècle suivant, l'école d'Isaac Luria eut des adeptes dans l'Algérie occidentale. Tandis que les manuscrits des mêmes rituels connus jusqu'à présent sont en écriture allemande — tels sont ceux de la Bodléienne, bibliothèque la plus riche en ce genre, qui n'a pas moins de quatorze mss. analogues — le présent volume, au contraire, est en écriture orientale. Il est entièrement consacré à l'explication cabbalistique du rituel, et se compose de deux parties, ayant chacune leur pagination distincte : la première a 48 folios ; la seconde, 33. Voici le contenu de ce ms. en détail :

I : סידור הרב האר"י « Rituel du maître R. Isaac Luria », rite portugais. Les deux premiers feuillets, qui manquent, ne pouvaient guère contenir que le titre, puisqu'en tête du fol. 3 (le premier du ms.), on lit :

הקדמה של סידור הרב האר"י זלה"ה ז'צ'ו'ק'ל.

[1] Sur des auteurs du nom de מולכו, voir Steinschneider, *Cat. Bodl.*, *s. v.*

Grâce aux « réclames » qui terminent le v° de chaque feuillet, on peut constater les lacunes. Or, le fol. 4 *b* a pour réclame les mots אמר רבאל, tandis que le fol. 5 *a* commence par אמר חיים הכהן. C'est Hayyim Vital, disciple renommé de Luria (ms. à Oxford, n° 1763). Il donne des règles relatives à la liturgie.

Fol. 8 *a* : « Prière à la Providence pour obtenir le pain quotidien ». Les fol. 9 et 10 manquent ; ils devaient expliquer le poème *Adôn 'Olam* d'une façon cabbalistique, puisque le fol. 11 commence, à la bénédiction « de l'ablution des mains », par l'application des dix *Sefirot* : גבורה, חסד, יסוד, etc., laquelle est reprise pour la suite. La série des versets (Ps. CV et suiv.) connue sous la désignation פסוקי דזמרה est interrompue à la fin de f° 23, à partir du verset הוא נותן עז (Ps., LXVIII, 36).

Fol. 25 *a*, on trouve le psaume LXVII disposé en forme de chandelier, flanqué à droite et à gauche des termes de cabbale אגלא et אזבוגה.

F. 27 *a* : Texte, avec commentaire analogue au précédent, de la prière du soir (*maarib*) de Pâque. On remarque cette particularité que, pour la formule finale (ב״א) de chacune des sept bénédictions de l'*Amida*, il y a cinq séries d'allusions cabbalistiques, variant légèrement dans l'ordre des termes, savoir : *a* pour le soir, *b* pour le matin, *c* pour la répétition à haute voix (חזרה) de ce morceau liturgique, *d* pour l'office de *minha*, *e* pour la « répétition » de la même prière. — F. 30 *a* : *Haggada*, rituel de la soirée pascale, avec le commentaire d'Isaac Luria, « le maître sacré, la lumière sainte », בוצינא קדישא.

F. 43 *a* fin : « Achevé d'écrire par Akiba ben זרהן, le premier du mois de Nissan de l'an שיערו נפש לפ״ק. » Au premier de ces deux mots qui visent l'année, seule la lettre ע est surmontée d'un point. Or, comme ce chiffre isolé 70 (= 1310) est inapplicable à l'œuvre en question, il faut ou bien compter la valeur de ce mot entier, soit 580 (= 1820), ou bien supposer l'adjonction du second mot pour aboutir au nombre 500 (= 1740), date probable. — Malgré ce *colophon*, le commentaire cabbalistique sur le rituel de la soirée pascale n'est pas achevé, puisqu'au fol. 43 *b* commence une « prière à réciter avant le *Séder* », laquelle est expliquée toujours dans le même sens et avec les mêmes formules mystiques.

Ce *siddour* s'arrête avant la fin du *Hallel*, au bas du fol. 48 *b*, où se trouve comme « réclame » le mot אנא (Ps. CXVIII, 25) : c'était, avec la suite, le sujet du commentaire au fol. 49, absent. — Un des derniers possesseurs de ce manuscrit, au commencement de ce siècle, à en juger d'après l'écriture cursive mogrébine, a utilisé les blancs pour y transcrire une consultation de droit con-

cernant une créance payée par un failli, jugée au point de vue de la jurisprudence rabbinique, fol. 24 *b* et 25 *b* de la partie I, puis fol. 30 *b* et 31 *a* de la partie II.

II : ס' הכוונות, « Livre des intentions, ou allusions [mystiques]. » Ce livre diffère presque entièrement de l'œuvre du même auteur imprimée, sous le même titre, à Venise (1620, in-4°). Notre ms. comparé à l'imprimé, commence par résumer ce dernier en 8 ou 9 feuillets et, donne seulement quelques phrases textuelles de l'œuvre originale, avant de se livrer à des développements nouveaux et inédits. Mais que d'interversions dans la copie! De plus, elle se compose de deux écritures différentes : le texte courant est transcrit en caractères Raschi, tandis que les additions marginales sont en écriture orientale.

Fol. 10 *a* : « Préface générale de R. Isaac Luria sur l'objet des fêtes. » Malgré ce titre collectif, il n'est question, par la suite, que de Pâque et de la supputation de l'*Omer*. Le « mystère » de cette supputation est examiné d'abord par semaines, puis par jours. Au fol. 22 *b*, ce sujet est traité depuis le 24e jour jusqu'au 33e; les jours suivants, du 34e au 40e, sont examinés fol. 31 *a* et *b*, puis le 41e jour est traité fol. 8 *b* et 9 *a* et *b*.

Enfin, fol. 33 *a*, sans relation avec ce volume et simplement pour remplir un blanc, le rabbin Juda Almâlih, auteur du *Léhem Yehouda*, s'est plu à transcrire un procès-verbal de *bet-din*, sorte de séance en justice de paix, aussi curieuse pour le fond que pour la forme (texte en hébreu-rabbinique farci d'arabe, qui, tout moderne qu'il soit, semble vieux de plusieurs siècles). Voici ce texte singulier, avec son orthographe parfois bizarre :

במותב תלתא כחדא הוינה יתבין כד אתא קודמנא המשכיל והשוב
הר' יהודה ן' מוליל ר'צו' בר יוסף נ"ע והעיד בתע"ג [1] ונכונה אחרי
האיום והגיזום כדהזי וז"ל בז'הל' לעידות לה"ת [2] באיין מנאיין יצארבו
מסעוד תורלמאן ר'צו' מעה שלום הנק' בוגיארה קאלו שלום הנז'
לכביר דלמגארבה מומר ע"כ סתם בעידותו העד הנז' ובאמ"ץ [3] העיד
בתע"ג ונכונה כראוי הוקר שלום בן יוסף יעקב ר'צו' וקאל בז"הל באיין
חתא הוא האצר מנאיין כאנו יצארבו שלום הנז' ניעה מסעוד הנז' וקאל
שלום למסעוד הנז' לכביר ניה (pour ניא) פיהם מומר וג"כ כן העידו
כמה עדים ולראויה ביד חכמי המערב כ'ה' פה שמותינו פה והראן
יע"ה בחדש אייר תקצז לפ"ק והכל שריר וברור וקיים ונכון.
ע"ה יהודה אלמאליח

[1] Probablement בתעודה גמורה.
[2] Sans doute להשם יתבר'.
[3] Faut-il lire ובאמיתת צדקתו ?

En séance de trois juges nous étions réunis, lorsque s'est présenté devant nous l'honorable et distingué sieur Juda b. Mollel [que Dieu le garde], fils de feu Joseph. Il a témoigné en toute sincérité, après avoir été avisé de la gravité de son attestation, comme il convient, et il s'est exprimé en ces termes : En attestation devant Dieu, il est notoire que lorsqu'il y eut une querelle de Massoud Tourdjemân (Drogman) avec Salom surnommé Boghiara, le dit Salom lui a dit : « les grands du Mogreb sont des apostats[1]. » Jusque-là, le susdit témoin est resté vague dans son attestation. C'est avec une profonde conviction, en toute sincérité, qu'a témoigné comme il faut l'honorable Salom b. Joseph Assass, et il a dit en propres termes : « Il est notoire qu'il a été constamment présent lorsque se sont querellés les susdits Salom et Massoud; or, Salom a déclaré audit Massoud que parmi les grands il n'y a pas d'apostat. » C'est aussi ce qu'ont attesté de nombreux témoins. Donc, pour faire foi auprès des autorités de Mogreb, nous avons signé ici et apposé nos noms à Oran, au mois d'Iyar 5597 (= 1837), le tout étant valable, véridique, juste et droit. — Juda Almâlih.

C'est une simple audition de témoins, non suivie d'une sentence.

Sur le même feuillet est exposée la cérémonie du rachat d'un premier-né, פדיון הבן, en écriture bien plus ancienne, qui offre ce détail qu'alors les 5 *sela* à remettre au Cohen « représentaient 50 אוקיות (oques), valant 17 פ׳ (piastres) ».

Moïse Schwab.

[1] M. Mayer Lambert, qui m'a aidé à lire le texte, est d'avis de voir dans les termes *kabir* et *moumar* des mots au singulier, ou des collectifs, tels que : « la majorité, la plupart ».

BIBLIOGRAPHIE

REVUE BIBLIOGRAPHIQUE

2e SEMESTRE 1896 ET 1er TRIMESTRE 1897.

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.*

אגרת בקרת Défense de Rappoport contre les attaques de M. Weiss, par N. S. Libowitz. Newark, impr. Rosenberg, 1896; in-8° de 16 p.

אוצר השמות Cyclopædia of biblical literature, by A. H. Rosenberg. New-York, Society for the advancement of hebrew literature, 1896; in-8° (livr. 1 et 2, col. 1-120).

אור מאיר Or Mayer. Catalogue of the old hebrew mss. and printed books of the library of M. Sulzberger of Philadelphia, by E. Deinard. New-York, impr. Aronson, 1896; in-8° de 100 p.

ס' אשתדלות עם שד"ל Das Alter der bibl. Vocalisation u. Accentuation nebst Untersuchungen über das babylonische Vocalisationssystem, von Jacob Bachrach. En 2 parties. Varsovie, Schuldberg, 1896-7; in-8° de 218 + 245 p.

ס' בדקי בתים « Bidke Bathim, corrections et modifications au Sèfer Haschlama sur les quatre traités *Berachot*, *Tanit*, *Yévomot et Meguillah*..., corrections apportées à l'œuvre [de] Maïmonide sur les traités de Eroubin et Schevouot, par R. Meschulam, auteur du Sèfer Haschlama, suivies d'un commentaire; *Kevèdon* (*sic*) *schel rischonim*, sur un cas de divorce, par J. Lubetzki ». Paris, 1896; in-8° de XXIII + 44 + 13 p.

ס' דרך ה' Théologie de Moïse Hayyim Luzzatto. Amsterdam, Levisson frères, 1896; in-8° de 99 p.

הגאות על מ' כתובות, קידושין וגיטין Gloses talmudiques sur les traités Ketoubot, Kiddouschin et Guittin, par J. Dünner. 2e partie, Francfort, Kauffmann, 1897 ; in-4° de 113 ff.

חות יא"ר Die Geheimnisse des Hohenliedes Salomos .. von E. Roller. Cracovie, impr. Fischer, 1897 ; in-8° de 15 + 35 + XIII p.

מ' חזון לנועד Commentaire sur les derniers versets de Daniel, par Arié Leb Crestin, éd. par les fils de l'auteur. Berlin, 1896 ; in-8° de 34 p.

מ' טוב לזכרון Traité de la jugulation, par Mardochée de Wids. Vilna, impr. Metz, 1896 ; in-8° de 62 + 32 p.

ר' יהודה אריה מימונדינא Rabbi Jehudah Arieh Modena. A critical account of the life and literary activity of Leon Modena, rabbi of Venice (1571-1648), by Nehemiah S. Libowitz. Vienne, impr. Knöpflmacher, 1896 ; in-8° de 120 p.

מ' כרם שלמה Kerem Salomo. Biographie u. Psychologie des berühmten Rabbi Salomo Luria genannt Rschal, von S. A. Horodecky. Drohobycz, impr. Zupnik, 1896 ; in-8° de 40 p.

מאמר אבוחאמד אלגזאלי Die Abhandlung des Abû Hâmid al-Gazzâlî, Antworten auf Fragen, die an ihn gerichtet wurden, nach... Handschriften hersgg. u. erläutert von Dr Heinrich Malter. 2 livr. Francfort, J. Kauffmann, 1896 ; in 8° de L + 32 p., et LI-LXXIV + 9 p.

Le titre hébreu, plus complet, dit : version hébraïque d'Isaac fils de Nathan l'Espagnol, publiée pour la première fois, avec introduction, traduction allemande et notes. Cette version a d'autant plus de prix que l'original arabe a disparu ; malheureusement la langue en est très obscure et souvent incompréhensible. L'auteur, Isaac b. Nathan, qui vivait vers le milieu du XIVe siècle à Majorque, est un des traducteurs les plus maladroits. M. Malter a cherché à éclairer cet ouvrage par sa comparaison avec le *Makasid* de Gazzali. Il met donc en regard de certains morceaux de son texte ceux du Makasid qui y correspondent ; il le complète même, quand c'est nécessaire, à l'aide de ce dernier ouvrage. Pour la partie astronomique, où Gazzali a copié Alferdjani, il reproduit les passages parallèles de ce dernier. M. M. établit avec beaucoup de force l'authenticité de cet ouvrage philosophique, qui est bien de Gazzali, comme le montrent plusieurs passages de Moïse Narboni. — Il est fâcheux que M. M. ait changé de système en passant à la deuxième livraison : la, plus de traduction allemande, ni de rapprochements avec l'arabe. Cela tient à ce qu'il s'est décidé, entre temps, à publier le texte original du Makasid (כונת המכונות). — Ce travail, comme celui de M. Loewenthal, que nous annonçons plus loin, a été inspiré par M. Steinschneider ; nous voyons avec plaisir se renouer une tradition qui semblait interrompue : l'étude de la philosophie arabe et des traductions hébraïques qui l'ont fait connaître aux Juifs, sinon aux Chrétiens, sera, comme l'a surtout prouvé Munk, toujours plus facile a ceux que leur éducation première a familiarisés avec la connaissance de l'hébreu.

מסבות השמל Traité des verbes, par W. L. Kahan. Vilna, Romm, 1896 ; in-8° de 430 p.

Le même auteur a publié, en 1892, מסבות השם, traité des noms.

מ' נחל אברהם Nachal Abraham, consisting of three parts..., Agadah..., Halachah..., Polemic, by A. M. Shersevsky. New-York, impr. Aronson, 1896 ; in-8° de 86 p.

כתבים לתקורות קורות היהודים וספרותם Quellenschriften zur jüd. Geschichte u. Literatur, hrsgg. von A. Berliner. I. Aus Joseph Sambari's Chronik. Francfort, Kauffmann, 1896; pet. in-8° de XI + 84 p.

פני הדור Zustände der talmudischen Literatur in der neusten Zeit. Enthaltend : Recension (— Forsetzung) der Schrift « Die Controversen der Schammaiten u. Hilleliten, Recension eines Aufsatzes in der Monatsschrift « Mimisrach umimaarabh », von Aaron Friedmann. II Theil. Vienne, 1896 : in-8° de VIII + 72 p.

קונטרסים מתלמוד בבלי כריתות ותלמוד ירושלמי ברכות Talmudical fragments in the Bodleian Library, edit. with introduction by S. Schechter and S. Singer. Cambridge, 1896 ; in-4° de VI + 28 p.

Le ms. du traité *Keritout* a été copié en 1123.

רשימת ספרי ישראל Catalog der hebräischen Bücher in der Bibliothek des Professors D. Chwolson. Vilna, Romm, 1897 ; in-8° de 142 p.

Ce catalogue n'est pas une simple liste des ouvrages de l'éminent professeur de Saint-Pétersbourg ; il contient des renseignements très utiles sur un grand nombre d'entre eux et a pour nous, en particulier, cet avantage de nous faire connaître quantité de livres hébreux parus en Russie que nous ignorions.

ס' שדי חמד Règles de casuistique par Hayyim Ezéchias Medini. 3e partie. Varsovie, 1896 ; in-f° de 87 p.

שו"ת ראש מנשה Rosch Menasche. Responsen mit einem Anhange Sefer Hajichud von Rabiner Josef ben Abraham Ibn Wakkar, in arab. Sprache, hrsgg. von M. Grossberg. Vienne, impr. Fanto [1897] ; in-8° de 17 + 5 p.

En réalité, seul est d'Ibn Wakkar le S. Hayyihoud. L'éditeur dit que l'original est en arabe. De qui est la traduction ? La question importe peu, d'ailleurs.

ס' שמנה לחנוי Homélies, par Ascher Anschel, rééd. par Hirsch Reichmann et Alter Birnbaum. Podgorze (près Cracovie), impr. Deutscher, 1897 ; in-4° de 61 + 56 p.

ס' חורות הנפש « Les réflexions sur l'âme », par Bahya ben Joseph ibn Pakouda, traduites de l'arabe en hébreu, précédées d'un résumé et accompagnées de notes par Isaac Broydé. Paris, impr. Levinsohn-Klemnik, 1896 ; in-8° de 92 + 16 p.

תורים והרוזים Poésies, par Moritz Käs. Vienne, impr. Fanto [1896] ; in-8° de 127 p.

2. *Ouvrages en langues modernes.*

Actes du 10e congrès international des orientalistes. Session de Genève, 1894, 3e partie. Section II : Langues sémitiques. Leyde, E. J. Brill, 1896 ; in-8° de 130 p.

Articles qui nous intéressent : Herm. Reckendorf : Zur Karakteristik der semitischen Sprachen ; — Karl Budde : Kleinigkeiten zu den historischen Volksliedern des Alten Testaments ; — Tony André : A propos

d'Aggée, I. 6; — Charles Bruston : Un ancien drame sémitique (Le Cantique des Cantiques) ; — Gustav Bickell : Bemerkungen zu dem Vortrage von Charles Bruston; — Robert W. Rogers : A new manuscript of the Pirke Abot ; — Joseph Halévy : L'état actuel de la critique biblique; Sur les Elioud du livre d'Hénoch.

Les communications insérées dans ce recueil ne se distinguent guère, pour la plupart, des courtes notes qui remplissent aujourd'hui toutes les Revues d'exégèse biblique. Ce sont de ces conjectures, ingénieuses ou curieuses, qui viennent à l'esprit de tout lecteur attentif : certains les consignent sur la marge de leur exemplaire, d'autres se contentent d'en avoir amusé leur imagination un instant; de plus ambitieux les réservent pour les solennités publiques. Que les savants à jour fixe se réunissent et échangent des conversations, c'est leur intérêt. Ces assemblées créent entre eux des relations qui peuvent profiter à leurs travaux. On s'entretient des recherches qu'on poursuit, avec des confrères qui s'exercent dans un compartiment voisin : ceux-ci vous signalent des rapprochements qui sont des traits de lumière. Mais faut-il que ces congrès soient agrémentés de lectures publiques ? Si l'on vient des quatre coins du monde, est-ce pour entendre l'explication d'un verset ou la correction d'un mot du texte massorétique de la Bible ? Et si la réunion d'un congrès exige des communications scientifiques, ne devrait-on pas avoir la coquetterie de réserver pour ces assemblées solennelles des mémoires d'un caractère général, d'une nouveauté indiscutable et d'une originalité de bon aloi ? Sans doute, il n'est pas nécessaire que ces réunions soient seulement la tribune de révolutionnaires de haut vol, mais il ne faut pas non plus qu'elles ressemblent à ces ventes de charité alimentées de pacotille par de bonnes âmes qui n'ont pas voulu manquer aux convenances. Ou du très bon, ou rien, telle devrait être la devise des congrès. Sinon, les savants s'en désintéresseront de plus en plus.

Annuaire des Archives israélites pour l'an du monde 5657, par H. Prague. Paris, au bureau des Archives israélites, 1896; in-12 de 116 p.

Contient : Léon Kahn, Les Juifs de Paris pendant la Révolution, Jacob Pereyra ; Moïse Schwab, Les mss. hébreux de la Bibliothèque Nationale.

Bʀentsch (B.). Geschichtsconstruction oder Wissenschaft? Ein Wort zur Verständigung über die Wellhausensche Geschichtsauffassung mit besonderen Beziehungen auf die vorprophet. Stufe der Religion Israels u. die religionsgeschichtl. Stellung Davids. Halle, Krause, 1896; in-8° de 50 p.

Bᴀssfreund (Jacob). Das Fragmenten-Targum zum Pentateuch, sein Ursprung u. Charakter u. sein Verhältniss zu den anderen pentateuchischen Targumim. Francfort, J. Kauffmann, 1896; in-8° de 98 p.

Monographie très attachante, œuvre d'un savant consciencieux et bien informé. Longtemps on a cru que le Targoum hiérosolomytain du Pentateuque, dont il ne nous est resté que des fragments, n'était qu'une autre recension du Targoum du Pseudo-Jonathan b. Ouzziel. M. B., après la critique des diverses hypothèses auxquelles a donné lieu cette traduction, démontre d'une façon qui nous paraît convaincante que les anciens possédaient un Targoum hiérosolomytain sur tout le Pentateuque, laquelle version n'était ni le Pseudo-Jonathan, ni le Targoum fragmentaire, mais qui a été utilisée par l'un et par l'autre. C'est le Targoum fragmentaire qui le suit le plus fidèlement, mais, en réalité, il est formé d'additions au Targoum Onkelos. Ce Targoum hiérosolomytain, aujourd'hui perdu, et dont procèdent nos deux Targoumim palestiniens, n'a pu être composé avant la deuxième moitié du VIIe siècle. Quant à ces derniers, ils sont au plus tôt du VIIIe siècle. Nous souscrivons à ces conclusions et nous félicitons M. B.

d'avoir encore le courage de défendre les idées favorites de Zunz, qu'il est plus facile de dédaigner que de dépasser.

BARNSTEIN (Henry). The Targum of Onkelos to Genesis. A critical inquiry 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 IX + 100 p.

BERENDTS (A.). Studien über Zacharias-Apokrypphen u. Zacharias-Legenden. Leipzig, Deichert. 1896 ; in-8° de 108 p.

BERTHOLET (Alfred). Die Stellung der Israeliten u. der Juden zu den Fremden. Fribourg en Brisgau, Mohr, 1896 ; in-8° de XIX + 368 p.

BORALEVI (G.). Civiltà e culto giudaico negli scrittori greci e latini. Livourne, Belforte, 1896 ; in-16 de 63 p.

COBLENZ (Félix). Ueber das betende Ich in den Psalmen. Francfort, Kauffmann, 1897 ; in-8° de 191 p.

Notre collaborateur, M. Lambert, rendra compte de ce travail dans le prochain numéro.

DIDIOT (J.). Le pauvre dans l'Ancien Testament. Lille, imp. Taffin-Lefort, 1896 ; in-32 de 94 p.

EPSTEIN (A.). Jüdische Alterthümer in Worms u. Speier. Breslau, Schottlaender, 1896 ; in-8° de 31 p.

M. Epstein a bien fait de tirer à part ce travail, où nous admirons une fois de plus sa science profonde et étendue. Il a repris l'étude des inscriptions hébraïques de ces deux communautés si anciennes. Il publie le texte (avec traduction) très intéressant d'une relation sur la construction d'une synagogue à Spire, après la croisade de 1096.

FOREST (Louis). La naturalisation des Juifs algériens et l'insurrection de 1871. Etude historique. Paris, société française d'imprimerie et de librairie [1897 ; in-8° de 55 p.

Solide étude, bien documentée, qui dissipera une légende entretenue seulement par l'ignorance. La naturalisation des Juifs algériens était demandée par les corps constitués de l'Algérie avant le décret Crémieux ; Emile Ollivier affirmait, en 1870, que le gouvernement désirait cette naturalisation et n'était arrêté que par une question de forme ; l'insurrection algérienne de 1871 s'explique tout naturellement par la défaite de la France et l'établissement du gouvernement civil ; elle s'est produite en des régions où il n'y a pas de Juifs ; elle est postérieure de plusieurs mois à l'application du décret. Ici encore le sophisme *post hoc, ergo propter hoc* a fait des siennes.

FRANCK (Adolphe). Nouvelles études orientales, avec préface d'Eugène Manuel. Paris, Calmann-Lévy, 1896 ; in-8° de XXXII + 413 p.

FRANKENBERG (W.). Die Datierung der Psalmen Salomos. Ein Beitrag zur jüdischen Geschichte. Giessen, J. Ricker, 1896 ; in-8° de 97 p. (Beihefte zur Zeitschrift f. d. alttestamentliche Wissenschaft. I.)

Il ne fait plus de doute pour personne aujourd'hui que les Psaumes de Salomon, dont nous avons déjà suffisamment parlé (voir *Revue*, XXXII, 168), sont une œuvre pharisienne postérieure à l'entrée de Pompée à Jérusalem. M. F. veut que ce soient des Psaumes de l'époque macchabéenne. M. Schürer n'a pas eu de peine à ruiner cette nouvelle hypothèse sans

fondement (*Theol. Literaturzeitung*, 1897, n° 3). Il termine son compte rendu par ces mots : « Der Untersuchung über die Entstehungszeit der P. ist eine hebräische Uebersetzung beigegeben, welche ich nicht geprüft habe. *Hoffentlich* enthält dieselbe mehr Haltbares als die vorhergehende Untersuchung. » Hélas, non ! La traduction hébraïque de M. F. est inintelligible, disons le mot : grotesque. Echantillons des solécismes que M. F. ne craint pas d'imputer, sans le savoir, à l'écrivain juif : אל תסע מעלי אלהים « Ne t'éloigne pas de moi, Dieu » ; להפרד בין צדיק לרשע « pour faire une différence entre le juste et le méchant ». Quant aux élégances qu'il lui prête, qu'on en juge : בכל לא תשבע נפשו כשאול (!) אלה, למה זה אתה חול (!) תשב בסוד יראים, ביגון וראש ובתלה חירו הירו (!) Arrêtons-nous, car il faudrait citer presque tout. Pour restaurer un texte, les meilleurs dictionnaires ne servent de rien, il faut être familiarisé avec la langue.

GERBER (W.-J.). Die hebr. Verba denominativa insbesondere im theolog. Sprachgebrauch des Alten Testamentes. Leipzig, Hinrichs, 1896 ; in-8° de 250 p.

GESENIUS (W.). Hebräische Grammatik, völlig umgearbeitet von E. Kautzsch. 26. Auflage. Schrifttaf. u. Facsimile der Siloah-Inschrift beigefügt von J. Euting. Leipzig, Vogel, 1896 ; in-8° de XII + 558 p. (La petite édition a également paru avec ce supplément chez le même libraire ; VIII + 283 p.)

Voir *Revue*, t. XXXIII, p. 151.

GOITEIN (H.). Ankläger u. Vertheidiger des Talmud. Francfort, Kauffmann, 1897 ; in-8° de 27 p.

Exposé populaire.

GRAY (Buchanan). Studies in hebrew proper names. Londres, Black, 1896 ; in-8° de 338 p.

GREENBURG (W.). The Haggadah according to the rite of Yemen, together with the arabic-hebrew commentary. Londres, Nutt, 1896 ; in-8° de VI + 55 + 79 p.

GROSS (Henri). Gallia judaica. Dictionnaire géographique de la France d'après les sources rabbiniques, contenant : 1° l'identification de tous les noms géographiques français mentionnés dans la littérature rabbinique du moyen âge ; 2° une notice sur l'histoire des Juifs des localités ou provinces désignées sous ces noms ; 3° une notice littéraire sur les rabbins et écrivains juifs originaires de ces localités ou qui en ont porté le nom. Paris, Léopold Cerf, 1897 ; in-8° de X + 766 p. (Avec quatre index 1° des noms géographiques hébreux ; 2° des noms de personnes ou de familles hébreux ; 3° des noms de personnes, de villes et de pays ; 4° des ouvrages étudiés dans les notices littéraires ; deux tables des livres hébreux et non hébreux cités).

Nous serions mal venu à louer un travail dont notre Société s'honore d'avoir entrepris la publication ; plus mal venu encore à le critiquer, car pour le faire, il faudrait une compétence au moins égale à celle de M. Gross, et il est peu de savants qui disputeront à notre collaborateur l'autorité que lui confère un labeur de plus de 25 années. Voilà, en effet, près de 30 ans que M. G. poursuit dans tous les sens l'étude du Judaïsme rabbinique en France au moyen âge. Il a débuté, en 1868, par une monographie magistrale sur Abraham b. Isaac Ab-bet-din, de Narbonne. Successivement, il

a fait paraître des articles sur Abraham b. David de Posquières, les rapports de M. Neubauer sur une mission dans le midi et l'est de la France, sur Méir b. Simon [de Narbonne] et son *Milhémet Miçwa*, l'histoire des Juifs d'Arles, Juda sir Léon, de Paris, les savants Juifs d'Orléans, l'ouvrage ms. *Asoufot*. Nos lecteurs n'ont pas oublié ses travaux si nourris sur Abba Mari, de Lunel, et Simson b. Abraham, de Sens. Ce n'étaient, en quelque sorte, que des chapitres de l'ouvrage auquel il avait voué ses efforts et son activité infatigable. Il sera possible à ceux qui ont étudié particulièrement tel ou tel des rabbins, ou l'histoire juive de certaines localités dont il est traité dans ce dictionnaire, de relever des erreurs de détail, d'incriminer quelques identifications; mais tous ceux qui ont jamais défriché quelque coin de ce vaste domaine et se sont heurtés aux difficultés dont il est hérissé seront les premiers à reconnaître que nul n'aurait pu l'embrasser tout entier avec une telle maîtrise. M. Gross, par ce dictionnaire, fait penser à Zunz, et ce n'est pas un mince mérite. — Si nous avions été consulté par M. G. sur le plan à adopter pour son ouvrage, peut-être n'aurions-nous pas tout à fait choisi celui qu'il a suivi. Nous aurions voulu, d'abord, qu'en plus des localités dont les noms hébreux ont été conservés dans la littérature rabbinique, on eût dressé la liste de toutes celles qui furent habitées par les Juifs et dont les noms ne figurent plus que dans des documents et écrits chrétiens. Ainsi l'ouvrage eût mieux justifié son titre de *Gallia Judaica*. Cette liste est assurément beaucoup plus longue que l'autre. Il a fallu, le plus souvent, pour que les noms des communautés juives françaises entrassent dans les ouvrages hébreux, que justement elles eussent donné le jour à des rabbins connus. Autre *desideratum* : nous regrettons que l'histoire des communautés ne soit pas traitée toujours de la même façon. Telle d'entre elles, et non des moins importantes, est à peine indiquée, par exemple celle d'Avignon, M. G. se borne à renvoyer aux études, excellentes il est vrai, qui ont paru en ces dernières années; telle autre est plus favorisée, comme celle de Paris, sans qu'on devine la raison de cette différence. De là un certain flottement et comme une infidélité aux promesses consignées sur la couverture : on attendrait pour chaque localité un historique sommaire, mais complet, des principaux événements dont elle fut le théâtre. Incomplet d'un côté, ce dictionnaire est trop riche d'un autre. A quoi bon citer les noms géographiques français qui se lisent dans les ouvrages historiques de Joseph Haccohen ou de David Ganz? Pourquoi, par exemple, un article pour Cambrai, alors que le nom hébreu de cette ville n'est fourni que par ces deux auteurs, et non par des auteurs contemporains du séjour des Israélites en cette région? Non seulement cette mention est inutile, mais elle peut induire en erreur, car le mode de transcription de ces deux historiens *non français* n'est pas, cela va sans dire, celui des Juifs français du moyen âge. Si ce dictionnaire doit servir non seulement aux savants juifs, mais aux romanistes, ces désignations pourront les lancer sur de fausses pistes. Autre chose est de donner les noms hébreux de Limoges (*Limourg, Lemonis*), d'après des documents du XIIe siècle, et celui d'Autun (Augusta), d'après un auteur italien du XVIe siècle. Dans le premier cas seulement, les médiévistes pourront trouver dans ces transcriptions des données intéressantes pour l'histoire même du français. Et, à ce propos, nous regrettons que les diverses transcriptions géographiques n'aient pas été transcrites elles-mêmes en français. Le lecteur non habitué à l'hébreu croit à un simple luxe de fausse érudition en lisant, par exemple, à propos de Narbonne : « En vieux provençal, *Nerbonne*; dans le dialecte du Languedoc, *Narbonno*; en latin, *Narbo* et plus tard *Narbona*. » Or, chacun de ces détails se justifie par la suite : la forme *Narbonne* explique נירבונא « Nerbone » dans le *Séfer haïtour*, ouvrage d'un Marseillais, נרבונו « Nerbono » dans le *Milhémet Miçwa*, œuvre d'un Narbonnais du XIIIe siècle, et נארבונה « Narbona », dans Joseph Haccohen, auteur qui reproduit généralement les formes

latines des noms géographiques, etc. M. G. a trop fait fonds sur la science de ses lecteurs. Nous aurions aussi maintes réserves à faire relativement aux notices historiques. M. G. n'exerce pas toujours une rigueur nécessaire dans la critique des sources sur l'histoire des Juifs du moyen âge. Prenons, par exemple, la notice sur Paris. M. G. a raison, à notre sens, de ne pas accepter l'identification, faite par Ponton d'Amécourt, du Priscus dont parle Grégoire le Grand avec le Priscus qui frappait des monnaies à Châlon-sur-Saône, en 555 ; mais pourquoi ne pas protester également contre la légende d'après laquelle Dagobert aurait expulsé les Juifs de son royaume à l'instigation d'Héraclius ; pourquoi reproduire celle d'une expulsion en 1096 ? Parlant de l'accusation du meurtre rituel dirigée contre les Juifs de Paris, il fallait dire en quel siècle elle fut portée : beaucoup de gens s'imaginent encore qu'elle eut toujours cours, alors qu'elle n'apparaît en nos pays qu'au XIIe siècle. Mais hâtons-nous de le dire, ces taches légères s'effacent dans l'impression d'ensemble que laisse ce monument d'érudition. Car c'est un véritable monument que cette œuvre admirable, qui rendra des services de tout ordre. Et d'abord les historiens français trouveront ici réunis une foule de renseignements historiques sur l'histoire des Juifs de France, renseignements qui leur étaient inaccessibles, étant perdus dans des ouvrages hébreux d'une lecture pénible. Ceux qui voudront écrire la monographie d'une communauté du moyen âge n'auront plus besoin d'envisager seulement ses rapports avec les autorités ou le peuple, les lois tracassières auxquelles elle était soumise, les persécutions dont elle eut à souffrir, mais ils pourront jeter un regard sur la vie intérieure de cette petite société, l'activité intellectuelle, littéraire, religieuse qui s'y déployait ; ils verront dans la France du Nord ces grandes écoles talmudiques de Troyes, Dampierre, Ramerupt, Sens, Paris, Evreux, Dreux, Orléans, où se pressaient de nombreux élèves venus parfois des contrées les plus éloignées ; ils assisteront à ces synodes régionaux, inaugurés par R. Tam, le petit-fils de Raschi, et où les rabbins prenaient des dispositions pour trancher les questions pendantes ou les difficultés nées des circonstances ; ils suivront les étudiants juifs, allant, comme les étudiants chrétiens, d'un maître à l'autre ; ils entreront dans ces écoles où l'on cultive surtout les sciences talmudiques et l'exégèse biblique ; dans la France méridionale, où la vie est plus douce, l'esprit plus libéral, l'influence de l'Espagne maure sensible, ils verront fleurir les sciences les plus diverses, la philosophie, la médecine, l'astronomie, les belles-lettres, à côté d'une étude plus indépendante de la casuistique ; ils admireront ces familles de traducteurs qui font passer en hébreu tout ce que la culture arabe et juive a de plus élevé ; ils assisteront avec surprise peut être à des rivalités de rabbins et particulièrement à ces luttes passionnées entre partisans et adversaires de Maïmonide, entre amis et ennemis de la spéculation philosophique. Ils ne seront plus réduits à se fier à des manuels surannés, incomplets, ou mal informés : M. G. est un guide prudent, qui connaît mieux que personne les matières dont il parle, et qui, non content de s'être assimilé tout ce qui a été découvert par ses devanciers, a ajouté une part notable au trésor des faits acquis et indiscutables. Quant aux savants juifs, ceux-là n'ont point besoin d'être avertis des services que pourra leur rendre ce Dictionnaire. Qui a jamais étudié ces textes rabbiniques où l'orthographe des noms propres est si capricieuse, l'homonymie si fréquente, sait combien il est difficile de s'orienter dans ce chaos. Ils trouveront ici une monographie complète pour chaque nom de localité française et même pour ceux qui ont seulement l'air français, des identifications, le plus souvent convaincantes, des noms des rabbins sur lesquels règnent des doutes, l'onomastique des noms de personnes, toutes les fois que l'occasion s'en présente, des notices littéraires d'une belle fermeté et d'une précision parfaite. D'ailleurs, ces différents points seront mis en lumière par un de nos collaborateurs plus compétent que nous en ces matières. Nous n'avons pas voulu

tarder à annoncer cette publication, qui est l'une des plus fécondes qu'ait enregistrées la science juive depuis bien des années ; nous n'avons pas voulu non plus être des derniers à féliciter notre savant confrère du monument qu'il vient d'élever à la France juive du moyen âge et de l'éclat que son travail ne manquera pas de jeter sur notre Société. N'oublions pas dans nos remerciements le collaborateur de M. G., M. Moïse Bloch, qui a traduit en français le manuscrit de l'auteur et surveillé l'impression de l'ouvrage.

Grundriss der theolog. Wissenschaften, bearb. v. Achelis etc. II. Th. 1 Band. Fribourg en Brisgau, Mohr, 1896 ; in-8° de XVI + 359 p. Contient : Einleitung in das Alte Testament mit Einschluss der Apokryphen u. Pseudoepigraphen, von C.-H. Cornill.

Grundriss der theolog. Wissensch. bearb. v. Achelis etc. 2. Reihe. 4. Band. Fribourg en Brisgau, Mohr, 1896 ; in-8° de XX + 300 p. Contient : Geographie des alten Palästina, v. F. Buhl. Mit Plan v. Jerusalem u. Karte v. Palästina.

Handkommentar zum alten Testament, hrsgg. von W. Nowack. II. Abth. : Die poet. Bücher. I. Band. Gottingue, Vandenhoeck, 1896 ; in-8° de LVI + 256 (Contient : Das Buch Hiob übersetzt u. erklärt v. K. Budde).

Henckel (H.). Ueber die Möglichkeit eines semitischen Ursprungs des Dithyrambus. Saint-Pétersbourg, Hœnninger, 1896 ; in-8° de 42 p.

Honein Ibn Ishak. Sinnsprüche der Philosophen, nach der hebr. Uebersetzung Charisi's, ins Deutsche übertragen u. erläutert von A. Loewenthal. Berlin, S. Calvary, 1896 ; in-8° de VIII + 193 p.

M. L. a été fidèle à la promesse qu'il avait faite dans son édition du *Mousaré Hafilosofim* dont nous avons annoncé l'apparition (*Revue*, XXXII, p. 290). Il nous donne aujourd'hui la traduction allemande de la version de Harizi, dont le succès, attesté par le grand nombre de manuscrits, fut si grand au moyen âge. A cette translation sont jointes d'excellentes notes, où M. L. déploie une érudition solide et où sont signalées, avec une louable concision, les références les plus instructives. M. L. a trouvé moyen d'enrichir le commentaire de Knust, d'une science si vaste. L'introduction, dans laquelle M. L. a essayé d'écrire l'histoire de cet ouvrage gnomique fameux, ne mérite pas moins d'éloges. Honein b. Isaac, auteur chrétien du IXe siècle, ne touche pas assez à la littérature juive pour que nous puissions suivre M. L. dans l'étude qu'il consacre à son œuvre, et nous le regrettons. Après avoir essayé de déterminer l'origine de ce Florilège, montré que ce doit être la copie de quelque ouvrage byzantin, expliqué ainsi la couleur orientale de certains passages, défendu les droits de Honein à la paternité de sa rédaction (peut-être aurait-il dû insister davantage sur ce point), signalé quelques-unes des sources où il a puisé (par exemple le traité pseudo-aristotélique sur la *royauté*), fait voir, à cette occasion, qu'il reproduit littéralement les textes dont il se sert, indiqué que la partie consacrée à Alexandre se compose de morceaux qui font parfois double emploi, dit avec raison que rien de juif n'y est entré, établi que Mobaschir ibn Fatik l'a pillé sans vergogne, M. Lœwenthal recherche l'influence de ce Florilège arabe sur la littérature juive, dans Gabirol, Joseph ibn Sabbara ; puis il passe à la traduction de Harizi, mais sans pousser à fond l'examen de l'influence de cette version sur les ouvrages de morale. La nomenclature des mss. du *Mousaré Hafilosofim*, par laquelle se termine l'introduction, est loin d'être complète. Nous nous proposons de décrire ici prochainement celui que vise Rappoport dans ses lettres hébraïques, p. 15, et qui renferme des miniatures remarquables.

Jacobs (Joseph). Jewish ideals and other essays. Londres, Nutt, 1896; in-8° de XVIII + 242 p.

Réimpression des articles suivants : Jewish ideals ; the God of Israel, a history ; Mordecai, a protest against the critics ; Browning's theology ; the true, the only and the complete solution of the jewish question ; Jehuda Halevi, poet and pilgrim; jewish diffusion of folk-tales ; the London jewry, 1290 ; Little St Hugh of Lincoln ; « Aaron son of the Devil » ; jewish history, its aims and methods.

Jahresbericht (III.) der israelitisch-theologischen Lehranstalt in Wien für das Schuljahr 1895-96. Voran geht : Onkelos und Akylas, von Lector M. Friedmann. Vienne, Israel.-theolog. Lehranstalt, 1896 ; in-8° de VI + 157 p.

Jahresbericht des jüdisch-theol. Seminars Fraenckel'scher Stiftung. Voran geht : Geschichte der Juden in Schlesien. II. 1335-1400, von Dr M. Brann. Breslau, imp. Schatzky, 1897 ; in-8° de 79 + XXXIV + 10 p.

Jahresbericht der Landes-Rabbinerschule zu Budapest für das Schuljahr 1895-6. Voraugeht : Bibelexegese Moses Maimûnis, von Prof. Dr Wilhelm Bacher. Budapest, 1896 ; in-8° de XV + 176 + 28 p.

Voir t. XXXIII, p. 37.

Japhet (J.-M.). מורה הקורא Die Accente der heiligen Schrift, mit Ausschluss der Bücher אמת. Francfort, Kauffmann, 1896, in-8° de 181 p.

Journal of the American oriental Society. 7e vol. New-Haven, 1896 ; in-8° de 200 p.

Contient, entre autres, un article de M. Paul Haupt : The beginning of the judaic account of creation (le mot אד). Le 8e vol., paru en 1897, ne renferme aucun travail sur l'antiquité hébraïque ou juive.

Juden (Die) in Deutschland. II. Die Juden als Soldaten, hrsgg. von dem Comite zur Abwehr antisemit. Angriffe in Berlin. Berlin, Cronbach, 1896 ; in-4° de X + 167 p.

Kalender für Israeliten für das Jahr 5656 (1895-96), zugleich durch die israel. Cultusgemeinden in Oesterreich-Ungarn. IV. Jahrgang. Vienne, Moriz Waizner, 1896; in-12 de 459 p.

Contient les articles suivants : Ad. Büchler, Der Kalender im Buche der Jubiläen; David Kaufmann, Aus der Geschichte der Juden in Frankreich. I. R. Elieser b. Josef u. das Martyrium von Chinon; II, « Die grosse Trauer » Jacob b. Salomon Zarfati's aus Avignon (reproduction des articles parus dans notre *Revue*) ; Abraham Adolf Schmiedl, Zur Charakteristik Dr Adolf Jellinek's als Schriftsteller.

Kamphausen (A.). Das Verhältniss des Menschenopfers zur israelit. Religion. Bonn, Röhrscheid et Ebbecke, 1896 ; in-8° de 75 p.

Kittel (R.). Die Anfänge der hebr. Geschichtsschreibung im Alten Testament. Leipzig, Hirzel, 1896 ; in-8° de 26 p.

Kleinenhagen (H.). Beiträge zur Synonymik der hebr. Sprache über Gegenstände theologischen, psychologischen, naturhistorischen u. archäologischen Inhalts. Francfort, J. Kauffmann, 1896 ; in-8° de VIII + 96 p.

Koenigsberger (B.). Hiobstudien. Exegetische Untersuchungen zum Buch Hiob nebst einer Einleitung. Breslau, Koebner, 1897 ; in-8° de 58 p. (Tirage à part de la Monatsschrift).

Lewit (Julius). Darstellung der theoretischen u. praktischen Pädagogik im jüdischen Altertume nach talmudischen Quellen. Berlin, Mayer et Müller, 1896 ; in-8° de 16 p.

Lewy (Heinrich). Die soziale Frage u. das jüdische Alterthum. Francfort, J. Kauffmann, 1896 ; in-8° de 16 p.

Ludwig (Karl). Die Schulregeln der hebr. Grammatik nach den Ergebnissen der neueren Sprachwissenschaft zum memorieren u. repetieren. Giessen, Ricker, 1895 ; in-8° de 77 p.

Grammaire élémentaire et conforme aux résultats des dernières recherches. Sera très utile.

Marti (Karl). Kurzgefasste Grammatik der biblisch-aramaïschen Sprache (Porta linguarum orientalium, pars XVIII). Berlin, Reuther et Richard, 1896 ; in-8° de XIV + 134 + 90 p.

Meyer (Eduard). Die Entstehung des Judenthums. Eine hist. Untersuchung. Halle, Niemeyer, 1896 ; in-8° de VIII + 243 p. + 1 tabl.

Travail important.

Moulton (R. G.). Deuteronomy, edited with introduction and notes. Londres, Macmillan, 1896 ; in-16 de 186 p.

Passigli (Ugo). Un'antica pagina d'Igiene alimentare. Florence, 1896 ; in-8° de 82 p.

Perles (Felix). Zur althebräischen Strophik. Vienne, Holder, 1896 ; in-8° de 14 p. (Tirage à part de la Wiener Zeitschr. f. d. Kunde d. Morgenlandes.)

Pfeiffer (R.). Die religiös-sittliche Weltanschauung des Buches der Sprüche in ihrem inneren Zusammenhange dargestellt. Munich, Beck, 1896 ; in-8° de VIII + 264 p.

Philonis Alexandri opera quæ supersunt, recognoverunt L. Cohn et P. Wendland. Ed. minor. Vol. I. Recognovit Cohn. Berlin, Reimer, 1896 ; in-8° de X + 280 p.

Rodemeyer (A.). Beispiele u. Aphorismen zu den Psalmen. Leipzig, Richm, 1896 ; in-8° de XXIV + 407 p.

Sellin (E.). Beiträge zur israelitischen u. jüdischen Religionsgeschichte. I. Heft : Jahwes Verhältniss zum israelitischen Volk u. Individuum nach altisraelitischer Vorstellung. Leipzig, Deichert, 1896 ; in-8° de VIII + 240 p.

Strack (Hermann L.). Grammatik des biblischen Aramäisch mit den nach Handschriften berichtigten Texten und einem Wörterbuch. Zweite grösstenteils neubearbeitete Auflage. Leipzig, J. C. Heinrich, 1897.

Nous avons dit tout le bien que nous pensons de cet ouvrage de M. Strack, en parlant de la première édition (*Revue*, t. XXXI, p. 300). La seconde édition a été augmentée d'une introduction donnant la littérature relative à l'araméen biblique et d'un paragraphe sur les prépositions, et justifie ainsi le titre de *Grammaire de l'araméen biblique*. Les textes n'ont

pas été modifiés, mais ils le seront sans doute dans une troisième édition, qui viendra bientôt, si on en juge par la rapidité avec laquelle la seconde édition a succédé à la première. — M. L.

STREANE (A. W.). The double text of Jeremiah (massoretic and alexandrian) compared together with an appendix and the old latin evidence. Cambridge, Deighton Bell, 1896 ; in-8° de VIII + 379 p.

Voir t. XXXIII, p. 315.

STUCKEN (E.) Astralmythen der Hebräer, Babylonien u. Aegypter, I. Th. Abraham. Leipzig, Pfeiffer, 1896 ; in-8° de 80 p.

TEMPLER (B.). Die Unsterblichkeitslehre (Psychologie, Messianologie u. Eschatologie) bei den jüdischen Philosophen des Mittelalters. Vienne, Breitenstein, 1896 ; in-8° de 79 p.

TORREY (Ch. C.). The composition and historical value of Ezra-Nehemiah. Giessen, Ricker, 1896 ; in-8° de 65 p. (Beihefte zur Zeitschr. f. d. alttestamentl. Wissenschaft. II).

Transactions of the Jewish historical Society of England. Vol. II, 1894-5. Londres, Wertheimer, Lea et Cie, 1896 ; in-8° de 230 p.

Voici la table des matières de cet intéressant volume, où les temps modernes occupent une place peut-être trop grande : F. L. Cohen, Some anglo-jewish song writers ; — Hebrew melody in the concert room ; — Lucien Wolf, The first English Jew, notes on Antonio Fernandez Carvajal ; — M. Friedländer, Ibn Ezra in England (en appendice, lettre d'Ibn Ezra sur le sabbat) ; — B. Lionel Abrahams, Condition of the Jews of England at the time of their expulsion in 1290 (documents nombreux et précieux sur les biens meubles et immeubles des Juifs de Bedford, Bristol, Cambridge et Huntingdon, Canterbury, Colchester, Exeter, Hereford, Ipswich, Lincoln, Londres, Northampton, Norwich, Nottingham, Oxford, Southampton, Stamford, Warwick, Wiltshire, York) ; — Hermann Gollancz, A ramble in East Anglia ; — Elkan N. Adler, Hebrew elegies on english monarchs ; — J. Abrahams, Paul of Burges in London ; — Lucien Wolf, Anglo-jewish coats of arms.

VAN HOONACKER. Nouvelles études sur la Restauration juive après l'exil de Babylone. Paris, Leroux, 1896 ; in-8° de VII + 311 p.

VIGOUROUX (F.). La Bible et les découvertes modernes en Palestine, en Egypte et en Assyrie. 6e éd., revue et augmentée. T. III. Paris, Berche et Tralin, 1896 ; in-16 de 650 p.

VOGELSTEIN (Hermann) et RIEGER (Paul). Geschichte der Juden in Rom. Erster Band. Berlin, Mayer et Müller, 1896 ; in-8° de 511 p.

Travail très important, où il est traité tout à la fois de l'histoire politique, littéraire, morale et religieuse des Juifs de Rome (et même de l'Italie). Nous n'avons pas le temps d'en rendre compte cette fois, mais ce livre est un de ceux qui peuvent attendre.

WEBER (F.). Jüdische Theologie auf Grund des Talmud u. verwandter Schriften gemeinfasslich dargestellt. Nach des Verf. Tode hrsgg. von F. Delitzsch u. G. Schnedermann. 2. Aufl. Leipzig, Dörffling et Franke, 1897 ; in-8° de XL + 427 p.

C'est une nouvelle édition, remaniée et corrigée, du « System der altsynagogalen palestin. Theologie », ouvrage qui ne manque pas de valeur,

mais qui aurait besoin d'être repris en sous-œuvre, l'auteur mêlant, sans s'en douter, les conceptions les plus disparates, parce qu'il ne sait pas l'histoire de la littérature talmudique et midraschique. Il a beau, au commencement du volume, dresser un tableau de cette littérature d'après Zunz, quand il en vient à citer les passages contenus dans ces différents ouvrages, il n'a plus l'air de se douter de la distance qui les sépare quelquefois.

Weiss (C. T.) Geschichte u. rechtliche Stellung der Juden im Fürstbist. Strassburg, besonders in dem jetzt badischen Teile, nach Akten dargestellt. Bonn, Hanstein, 1896; in-8° de XVI + 216 p.

Wertheim (G.). Die Arithmetik des Elia Misrachi. Ein Beitrag zur Geschichte der Mathematik. 2. verbesserte Auflage. Braunschweig, Vieweg, 1896; in-8° de 68 p.

Zenner (J. K.). Die Chorgesänge im Buch der Psalmen. Ihre Existenz u. Form. Fribourg en Brisgau, Herder, 1896; in-8° de VII + 92 + V + 71 p.

3. *Périodiques.*

The Jewish quarterly Review (Londres). Tome VIII, 1896. — N° 32, juillet. Ad. Neubauer: Egyptian fragments. מגילות, scrolls analogous to that of Purim, with an appendix on the first מגדים (*fin*, n° 33). — A. Cowley: Some remarks on Samaritan literature and religion. — L. M. Simmons: The talmudical law of agency. — M. Kayserling: Jehuda Bonsenyor and his collection of aphorisms. — F. G. Joseph: The dietary laws from a woman's point of view. — Samuel Kraus: Priests and worship in the last decade of the Temple at Jerusalem. — Samuel Poznanski: Karaite Miscellanies. — G. H. Skipwith: Leaves from the « Golden Bough » (Isaïe, LXVI, 17; the relative ש in Genesis; suggestions for a simpler made of pointing). — Joseph Jacobs: Spanish jewish history. — M. Berlin: A curious Ibn Ezra manuscript. — Tome IX. — N° 33, octobre. H. W. Hogg: « Amen ». Notes on its significance and use in biblical and postbiblical times. — I. Abrahams: The third book of the Macchabees. — S. Schechter: The Lewis-Gibson hebrew collection. — Ludwig Blau: Massoretic studies (The division into verses). — D. Kaufmann: The egyptian historian and poet Abraham bar Hillel; — The egyptian Sutta-Megilla. — B. Lionel Abrahams: A Jew in the service of the East Indian Company in 1601. — N° 34, janvier 1897. « The Mission of Judaism ». Recapitulation by Oswald J. Simon; opinions Dr Adler, Sylvie d'Avigdor, Estlin Carpenter, Nathaniel Cohen, Conybeare, Drummond, the editors, V. Friedeberg, Colonel Goldsmid, Morris Joseph, H. S. Lewis, Lady Magnus, D. W. Marks, James Martineau, L. M. Simmons, S. Singer, Anna Swanwick, Charles Voysey, Lucien Wolf, I. Zangwill. — M. Steinschneider: An introduction to the arabic literature of the Jews. — C. G. Montefiore: Unitarianism and judaism in their relations to each other. — D. Kaufmann: Art in the synagogue. — W. Bacher: The treatise on eternal bliss attributed to Moses Maimûni (פרקי התצלחה). — H. Hyamson: Anothar word on the dietary laws. — Ad. Büchler: The sources of Josephus for the history of Syria.

Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums (Breslau). 40e année, 1896. = = N° 10, juillet. Kœnigsberger : Beiträge zur Erklärung des Buches Hiob (*fin*). — Simon Eppenstein : Studien über Joseph Kimchi (*suite et fin*, n° 11, 41e année, n°s 2, 3 et 4). — M. Grünwald : Handschriftliches aus der Hamburger Stadtbibliothek (*fin*). — David Kaufmann : Die Chronik des Achimaaz von Oria (*suite et fin*, n°s 11 et 12). — M. Brann : Geschichte u. Annalen der Dyhernfurther Druckerei (*suite et fin*, n°s 11 et 12). = = N° 11, août. A. Epstein : Jüdische Alterthümer in Worms u. Speier (*fin*, n° 12). = = 41e année. N° 1, octobre. Adolf Büchler : Das apokryphische Esrabuch (*suite et fin*, n°s 2 et 3). — Ludwig Blau : Aus den talmudischen Randnoten des Herrn Rabbinatspraeses S. L. Brill in Budapest (*suite et fin*, n°s 2 et 3). — David Kaufmann : Ein Hochzeitsepigramm Juda Halewi's. = = N° 3, décembre. D. Kaufmann : Ein Jahrhundert einer Frankfurter Aerztefamilie. = = N° 4, janvier 1897. Max Weiss : Ein Commentar zu Nummer 10 des Kuntras ha Pijutim. — Moses Schorr : Zur Geschichte des Don Josef Nasi (*fin*, n° 5). = = N° 5, février (paraît désormais à Berlin, chez Calvary). Feuchtwang : Assyriologische Studien. I. אשור in der heil. Schrift. — Samuel Poznanski : Miscellen über Saadja. II. Saadja und Ben Zuta. — D. Kaufmann : Zur Geschichte der Khetubba. — Simon Eppenstein : Nachträge zu den « Studien über Joseph Kimchi » (*fin*, n° 6). — Immanuel Löw : המסרסם. = = N° 6, mars. J. Guttmann : Eine bisher unbekannte dem Bachja Ibn Pakuda zugeeignete Schrift. — A. Epstein : Schemaja, der Schüler u. Secretär Raschi's. — Horovitz : Zur Textkritik des Kusari.

Revue biblique internationale (Paris, trimestriel). 5e année, 1896. = = Avril. C. de Harlez : La Bible et l'Avesta. — Lagrange : L'inspiration des Livres saints. — M. Vigouroux : Les prêtres de Baal (I Rois, XVIII). — H. V. : Les fouilles de Jérusalem d'après M. Bliss. = = Juillet. Lagrange : Hexaméron. — Van Kasteren : Le canon juif vers le commencement de notre ère (*fin*, n° d'octobre) (Voir plus loin aux *Notes et extraits*). — Dom Parisot : Psaumes de la captivité. = = Octobre. Dick : L'inspiration des Livres saints. — Lagrange : L'inspiration et les exigences de la critique. — Rose : L'épitre de saint Jacques est-elle un écrit chrétien ? (voir plus loin aux *Notes et extraits*) — D. H. Müller : Discours de Malachie sur le rite des sacrifices. — De Lapparent : L'origine et l'histoire de la mer Morte. — Scheil : Chodorlahomor dans les inscriptions chaldéennes.

Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft (Giessen, semestriel). 16e année. = = N° 2. W. Bacher : Ein hebräisch-persisches Wörterbuch aus dem 15. Jahrhundert. — S. Poznanski : Aus einem Briefe an den Herausgeber. — G. Kerber : Syrohexaplarische Fragmente zu Leviticus und Deuteronomium aus Bar-Hebraeus gesammelt. — B. Jacob : Beiträge zu einer Einleitung in die Psalmen (*suite* n° 1, 1897). — T. K. Abbott : On the alphabetical arrangement of Ps. 9 and 10 with some other emendations. — F. E. Peiser : Zu Ps. 12, 7. — G. Beer : Textkritische Studien zum Buche Job (*suite*, n° 1, 1897). — L. A. Rosenthal : Vermischtes. — C. F. Seybold : Lescha-Bela-Soar. — E. Nestle : Miscellen. 1. Gen. 19, 16 ; 2. Moab u. Ammon ; 3. Ps. 17, 11, 12 ; 18, 46 ; 76, 11 ; 4. Adonay ; 5. Deuteronomios — Ed. König : Zur Formenlehre der hebr. Zahlwörter. — G. Steindorff : Israel in einer altägyptischen Inschrift. — E. Klostermann : Die Mailänder Fragmente der Hexapla. — Bibliographie. = = 1897, n° 1.

G. Schmidt : Die beiden Syrischen Uebersetzungen des I. Maccabäerbuches. — R. Kraetzschmar : Der Mythus von Sodoms Ende. — B. Jacob : Zu Ps. XII, 7. — Nestle : Zum Prolog des Ecclesiasticus. — L. A. Rosenthal : Nochmals der Vergleich Ester, Joseph-Daniel. — L. Techen : Syrisch-hebräisches Glossar zu den Psalmen nach der Peschita. — E. König : Die formell-genetische Wechselbeziehung der beiden Wörter Jahweh und Jahu. — G. Wildeboer : Zu Ps. XVII, 11, 12. — Th. Nöldeke : צלמות und צלם : בחל. — Cheyne : The connection of Esau and Usōos ; the text of. Ps. XII, 7 ; Arpachshad. — B. Meissner : תחני. — Ch. Bruston : במגלת ספר כתוב עלי. — P. Leander : Einige Bemerkungen zur Quellenscheidung de Josephsgeschichte. — W. Bacher : Berichtigungen u. Nachträge zu dem artikel « Ein hebr.-pers. Wörterbuch aus dem 15. Jarhhundert ». — P. Horn : Même sujet. — B. Stade : Vier im Jahre 1896 publicierte altsemitiche Siegelsteine. — Gen., II, 20, 23, III, 14.

4. *Notes et extraits divers.*

= = *Le Canon juif vers le commencement de notre ère.* — Sous ce titre, le R. P. van Kasteren a publié dans la *Revue biblique* (1896) une étude que nous ne jugerions pas nécessaire de signaler plus particulièrement que tant d'autres analogues, si elle n'avait pas la prétention de s'appuyer sur une connaissance sérieuse du Talmud. Il n'est plus d'auteur aujourd'hui qui, parlant des choses juives des environs de l'ère chrétienne, ne se plaise à citer des témoignages recueillis dans la littérature rabbinique. Le souci est louable, encore que souvent il induise à de singulières bévues. Mais tout au moins faut-il savoir se servir de ce secours et comprendre les textes qu'on invoque. Le lecteur non prévenu, ébloui par un étalage d'érudition dont il ne peut apprécier la qualité, admire et enregistre. Les opinions soutenues par un appareil d'apparence si scientifique sont ensuite répétées avec assurance. Quant aux talmudistes de profession, le plus souvent ils se contentent de sourire de l'assurance avec laquelle on prend parfois le Pirée pour un nom d'homme. Au sourire fait place quelquefois la mauvaise humeur quand l'ignorance affecte de trop grands airs. Ce n'est pas par la modestie que pêche l'étude du R. P. van Kasteren. Nous ne voulons pas discuter la thèse du savant jésuite hollandais. Cette thèse, la voici : « La tradition helléniste et chrétienne a plus fidèlement conservé le Canon de l'ancienne Synagogue, que la tradition talmudique. Il y a eu un temps où la plupart du moins des livres deutérocanoniques appartenaient au Canon juif, en Palestine comme à Alexandrie. » Ce sont les Pharisiens qui ont *caché* « non seulement les livres des Macchabées, mais encore tout ce qui semblait dater de la même époque, comme les *targumim* et les *livres* bibliques *écrits en grec ou en araméen* » à cause « de l'espèce d'anathème dont ils avaient frappé l'époque hasmonéenne ». Et pourquoi cet anathème? « La piété virile et éclairée de Juda et de ses frères n'aura pas fait grand cas des subtilités pharisaïques. Dans leurs doutes ils préféraient attendre un prophète digne de foi, plutôt que de consulter les scribes pharisiens. Quand Simon, devenu pontife, en attendant ce prophète, prit en mains le gouvernement politique du peuple, et surtout quand Aristobule prit le titre de roi, les Pharisiens y virent un attentat aux droits de la maison de David.

Du reste, Aristobule, comme son prédécesseur Jean Hyrcan et son successeur Alexandre, avait hérité de l'aversion des premiers Macchabées pour les Pharisiens sans hériter de leur piété! . . » Tout cela respire une naïveté si grande, qu'on n'a pas le courage de protester : nous nous contenterons de renvoyer M. v. K. à Wellhausen, *Die Pharisäer und die Sadducäer*. Mais comme justement les citations fréquentes que l'auteur fait du Talmud pourraient relever le prestige de ses conclusions, nous voulons, pour une fois, justifier le sourire que nous fait si souvent venir aux lèvres le déploiement d'une science dont nous connaissons la solidité. Le R. P. v. K. parle ainsi de la fameuse *baraïta* de *Baba Batra*, 14 *b*, sur le Canon biblique : « L'auteur talmudique y traite d'une *borajta* qui men- » tionne exactement la division actuelle du canon hébreu. Cette borajta » est attribuée à Juda « le saint », docteur du second siècle. Il est permis » de douter que ce soit avec raison, car les Talmudistes « pour donner » de l'autorité à une doctrine ou à une institution, n'ont jamais hésité à » les reporter le plus avant dans l'antiquité et à leur donner des patrons » célèbres. Jacquier, *Université catholique*, 1894, p. 340 ». Voilà, semble-t-il beaucoup de science! Or, 1° cette *borajta* n'est pas attribuée à Juda « le saint », et pour cause, les *borajta* étant justement les enseignements des Tannaïtes qui n'ont pas trouvé place dans le *Corpus* de Juda « le saint »; 2° cette *borajta* ne mentionne pas exactement la division actuelle du canon hébreu; 3° cette *borajta* n'a pas été attribuée faussement à un auteur antérieur au IIIe siècle, car elle est déjà discutée par un rabbin de ce siècle, R. Yohanan. — Plus loin, nous apprenons que « l'auteur du traité talmudique *Berachot* (57 *b*) est du même avis (que saint Jérôme, qui joint Ruth aux Juges) par rapport à Ruth. Il mentionne en effet le Cantique, l'Ecclésiaste et les Lamentations comme constituant « les petits *Ketubim* » et omet Ruth, le livre de tous le plus court ». — L'auteur du traité *Berachot*! *Berachot* est un traité du Talmud, c'est-à-dire, comme toutes les autres parties de cette vaste compilation, une sorte de commentaire de la Mischna, composé de pièces diverses, de discussions d'écoles, où figurent les opinions de rabbins désignés nominativement. Il n'y a pas d'auteur du traité *Berachot*. Ce texte du traité *Berachot* qu'invoque le R. P. v. K., c'est encore une *borajta*, c'est-à-dire un texte qui n'est pas postérieur au IIIe siècle. Cette *borajta* est-elle d'accord avec saint Jérôme? Jusqu'ici ce texte important n'avait jamais été appelé en témoignage pour résoudre les questions relatives au classement des livres du Canon. Peut-être ceux qui ont commis cet oubli avaient-ils leurs raisons. Cette *borajta* est une sorte de traité des songes : « Il y a trois rois : qui voit en songe David espère en la piété, qui Salomon, en la sagesse, qui Achab, craigne le malheur. Il y a trois Prophètes (livre des Prophètes) : qui voit en songe les Rois espère en la grandeur, qui Ezéchiel en la sagesse, qui Isaïe, en la consolation, qui Jérémie, craigne le malheur. (Il y a ici un terme de trop.) Il y a trois grands Hagiographes : qui voit en songe les Psaumes espère en la piété, qui les Proverbes, en la sagesse, qui Job craigne le malheur. Il y a trois petits Hagiographes : qui voit en songe le Cantique des Cantiques espère en la piété, qui l'Ecclésiaste en la sagesse, qui les Lamentations, craigne le malheur. Il y a trois sages : qui voit en songe Rabbi espère en la sagesse, qui R. Elazar b. Arach, en la richesse, qui R. Ismaël b. Elischa craigne le malheur. Il y a trois disciples de sages : qui voit en songe Ben Azzaï espère en la piété, qui Ben Zoma, en la sagesse, qui Aher (Elischa, b. Abouya), craigne le malheur ».

N'y avait-il que trois rois, ou trois sages, par exemple ? On voit bien qu'on a choisi parmi les personnages ou les livres de l'Ecriture ceux dont le nom est présage de « sagesse », « piété » et « malheur ». Or, le livre de Ruth n'avait pas sa place dans cette classification. L'auteur de cette baraïta n'a pas recherché les plus petits livres de la collection des Hagiographes pour y découvrir les présages qu'ils peuvent fournir, mais, voulant trouver dans la série des petits Hagiographes ses trois sortes de présages, il a choisi ces trois livres parce qu'ils entraient dans son cadre. — Notre dessein, encore une fois, n'est pas de discuter la thèse de M. v. K. Que parce que Daniel est appelé par Josèphe « un des plus grands prophètes » et par Jésus, d'après Mathieu, « le prophète », il en résulte que le livre de Daniel figurait dans la classe des Prophètes ; que les Juifs aient fait passer ce livre dans les Hagiographes « parce que ses prophéties messianiques étaient trop favorables aux chrétiens » (comme si les Juifs avaient jamais soupçonné une pareille chose et comme si, surtout, ils avaient fait une différence entre les Prophètes et les Hagiographes, au point de vue de la vénération qui leur est due), ce sont conclusions que tout le monde peut juger. Continuons notre revue des découvertes faites par le savant jésuite dans le Talmud. « On nous permettra, dit le R. P. v. K., » de rappeler ici un texte peu connu du Talmud de Babylone (*Joma*, 29 *a*). » Il se rapporte à un livre des Macchabées (probablement au premier, » dont Origène et saint Jérôme possédaient encore le texte « hébreu » ou » araméen ». . .) et il proclame hautement l'inspiration de ce livre. Il » s'agit même d'un degré supérieur d'inspiration, tel que le livre est » rendu propre à l'usage liturgique de la Synagogue. La Hanukka, y est- » il dit, est donnée pour être écrite ». . . L'institution de Hanukka » étant racontée dans les livres des Macchabées, le nom même de cette » fête est ici donné au livre. . . Dans notre passage d'ailleurs il est » également question du livre d'Esther. On cite un Rabbin qui en a » parlé dans les mêmes termes : « Esther est donné pour être écrit, tandis » qu'un autre aurait dit : « Esther n'est pas donné pour être écrit ». Le » sens de ces expressions rabbiniques est celui-ci : « La Hanukka est » *inspirée* suffisamment pour être admise dans le Canon liturgique, » c'est-à-dire pour être *lue sur le manuscrit* dans la synagogue ; d'après » une autre autorité, Esther est encore *inspiré*, mais non pas au point de » pouvoir *être lu* dans le service liturgique ; il l'est seulement pour y » être *récité de mémoire* ou *raconté* librement. . . ». Or, prenons ce texte de *Yoma*. « R. Asi dit : Pourquoi Esther a-t-elle été comparée à l'aurore (le Talmud fait dire le Psaume XXII à Esther) ? Parce que, de même que l'aurore est la fin de toute la nuit, ainsi Esther est la fin de tous les miracles. » Cependant, objecte le Talmud, il y a eu Hanoucca ? C'est-à-dire : l'histoire d'Esther n'est pas le dernier exemple d'une délivrance merveilleuse, celle de Hanoucca lui est postérieure. A quoi le Talmud répond : R. Asi a voulu dire le dernier des miracles écrits (dans le Canon). — Le Talmud continue : « Mais il y a tel rabbin qui n'admet pas que l'histoire d'Esther soit un livre canonique ? » On voit qu'*il n'y a pas un mot*, dans ce passage, sur un livre de Hanoucca ou des Macchabées. D'où vient l'erreur du R. P. v. K ? Tout simplement de ce qu'il a mal lu le texte, ne sachant pas le ponctuer. Ce passage est ainsi conçu : והא אירכא חנוכה ניתנה לכתוב קא אמרינן. Il faut mettre un point d'interrogation après חנוכה, et les mots suivants sont la réponse : « Cependant il y a Hanoucca ? Réponse : nous parlons de, etc. ».

= = *L'Epître de Jacques est-elle l'œuvre d'un chrétien?* Cette question vient d'être étudiée concurremment par deux savants : M. Spitta, *Der Brief des Jakobus untersucht* (1896), et M. Massebieau, *Revue de l'Histoire des Religions*, nov.-déc. 1895, et tous les deux concluent de la même façon : *L'Epître de Jacques est l'œuvre d'un Juif.* Et, en effet, si l'on écarte du commencement (I, 1) « Jacques, serviteur du Dieu et Seigneur Jésus-Christ », de II, 1, « Que la foi que vous avez en notre Seigneur Jésus-Christ glorifié », le mot Jésus-Christ, il n'y a pas trace dans cette épître ni de l'histoire de Jésus, ni de la doctrine chrétienne. Pas un mot de l'incarnation, de la rédemption, de la résurrection ni de l'avènement du Christ. Ce silence est absolument incompréhensible si l'auteur est un chrétien. Mais, dit-on, Jacques polémise contre la thèse paulinienne du salut par la foi. Ce n'est pas certain : il s'élève contre une doctrine dont tous les éléments sont dans Philon. Et précisément il connaît très bien les apocryphes grecs, raisonne comme un helléniste et écrit comme un lettré. Jacques est donc un juif de la dispersion, qui s'adresse à ses coreligionnaires de la dispersion (de là la destination de la lettre : aux douze tribus de la dispersion). La thèse est extrêmement séduisante, et malgré les objections du P. Rose (*Revue biblique*, 1er oct. 1896), nous avons été frappé de la force des arguments présentés par MM. Spitta et Massebieau. M. Spitta, en particulier, a montré dans l'enseignement du Talmud des parallèles très instructifs aux différentes idées et pensées de l'auteur. On a, d'ailleurs, l'impression, quand on lit certaines vieilles *baraïta*, la *Mechilta* et le *Sifrè*, que beaucoup de doctrines théologiques dont il n'est resté que des souvenirs informes, étaient discutées par les Juifs dans les premiers siècles de l'ère chrétienne, aussi bien en Palestine qu'à Alexandrie Ce n'est évidemment pas des Evangiles ou des Epîtres de Paul que les rabbins ont appris à discuter sur le mérite attribué par la Genèse à la foi d'Abraham, à relever celle de la Chananéenne Rachab « dont descendirent des prophètes et des prêtres », à disserter sur le « désir », etc.

= = *Une inscription juive à Mantinée.* — M. Gustave Fougères a découvert à Mantinée une inscription juive dont il rend compte ainsi qu'il suit (*Bulletin de correspondance hellénique*, 1896, p. 159 et suiv.) :

ΑΥΡ.ΕΛΠΙΔΥC	Αὐρ. Ἐλπίδ(η)ς
ΠΑΤΗΡΛΑΟΥ	πατὴρ λαοῦ
ΔΙΑΒΙΟΥΔΩΡΟΝ	διὰ βίου, δῶρον
ΤΟΠΡΟΝΑΟΥ	το(ῦ) προνάου
ΤΗCΥΝΑΓΩΓΗ	τῇ Συναγωγῇ

« Le titre de πατὴρ λαοῦ est tout à fait inusité en épigraphie grecque. On connaît celui de πατὴρ τῆς πόλεως parfois décerné aux astynomes par une allusion flatteuse à leur rôle de défenseurs de la morale et de la sécurité publiques. Un autre exemple, que M. Ramsay déclare unique, nous montre une tribu d'Ancyre honorant un personnage en qualité de πατὴρ καὶ πρόγονος. D'autre part, les dédicaces et épitaphes judéo-grecques réunies par Boeckh à la fin du *Corpus* présentent plusieurs fois un titre analogue : n° 9897, πρ(εσβύτερος) καὶ πατὴρ τοῦ στέμματος, c'est-à-dire : τῆς φυλῆς, d'après Boeckh ; n° 9904 : πατὴρ συναγωγῆς Ἐλαίας, ἐτῶν ἑκατὸν δέκα ; n° 9905 : πατρὸς συναγωγῆς Καμπεσίων Ῥώμης ; n° 9908 : Μνασέας μαθητὴς σοφῶν καὶ πατὴρ συναγωγῶν ; n° 9909 : πατρὸς συναγωγῆς Ἑβρέων. Les Hé-

breux, semble-t-il, décernaient ce titre de πατήρ au plus ancien de la tribu ou de la synagogue, et le mot *ab*, père, entre dans la composition des mots qui désignent le chef ou président du conseil ou du tribunal comme Ab-beth-din, l'un des plus usuels. Le titre, encore inédit, si je ne m'abuse, de *père du peuple*, appartient à la même catégorie, mais je ne saurais en indiquer l'équivalent sémitique.

» Ce qui suit achève de démontrer l'origine juive de notre inscription. Le πρόναος offert à la συναγωγή indique clairement que cette dernière est une communauté religieuse. Le mot συναγωγή se rencontre sur la plupart des inscriptions judéo-grecques provenant de communautés juives. Il désigne la communauté elle-même. Tel est, à n'en pas douter, le cas pour le texte qui nous occupe. Les bienfaiteurs des synagogues rappelaient leurs libéralités envers leurs coreligionnaires à l'aide des mêmes formules que les évergètes des synodes des Grecs. Ainsi, sur une inscription d'Amonia de Phrygie, un διὰ βίου ἀρχισυνάγωγος énumère les constructions qu'il a élevées à ses frais. Un autre, à Egine, a bâti une synagogue « depuis les fondements » ἐκ θεμελίων; un autre, enfin, à Phocée, a bâti pour la synagogue un οἶκος et le péribole de l'hypèthre, ou cour extérieure. Le mot πρόναος, employé dans notre inscription, ajoute un élément nouveau à ce qu'on sait sur la disposition des temples judéo-grecs. Il paraît à la fois confirmer et démentir la définition de M. Renan, d'après qui les synagogues « étaient des salles et non des temples ». Il la confirme en nous montrant la synagogue primitive de Mantinée dépourvue de *pronaos* avant les travaux d'Aurélius Elpidès; il la dément, au moins dans ce cas particulier, en nous laissant entrevoir le plan idéal qu'on essayait de réaliser. Sur l'apparition assez étrange d'une communauté juive à Mantinée, l'histoire de la ville ne me fournit aucun renseignement. La date ne saurait être fixée, à plusieurs siècles près, car Mantinée se survécut à elle-même jusqu'à l'arrivée des Slaves, qui la peuplèrent sous le nom de Goritza, tandis que les habitants de race grecque allaient fonder une nouvelle Mantinée sur le golfe de Méssénie. »

Quelques mots pour rectifier seulement certains détails de cette intéressante notice. Il n'est point du tout prouvé que le titre de *pater* fût décerné au plus ancien de la tribu ou de la Synagogue. Il eût été, dans ce cas, inutile de nommer *à vie* le plus ancien. Le terme, en réalité, est communément pris pour le correspondant de l'hébreu ראש, chef, et πατὴρ συναγωγῆς, qui équivaut à ἀρχισυνάγωγος, répond exactement au ראש הכנסת. Ce titre désigne le président de la synagogue, non de la communauté (Voir Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes I.*, II, p. 540; Vogelstein-Rieger, *Geschichte der Juden in Rom*, I, p. 42 et suiv.). En hébreu, « père du peuple » se rendrait par אבי עם, mais cette expression n'est, à ma connaissance, jamais employée. Puisque *père* traduit, dans ces appellations, l'hébreu ראש, il est peut-être permis de voir dans πατὴρ λαοῦ l'équivalent de ראש הקהל, « chef de la communauté », ou ראש עם, ריש עמא, « chef du peuple », dont il est parlé dans *Soucca*, 38*b*

M. Théodore Reinach nous communique, au sujet de cette inscription, la note suivante :

« Je pense que le prénom Aurelius nous reporte presque avec certitude au IIIe siècle de l'ère chrétienne : ce prénom a été généralement adopté par des *pérégrins* que l'édit de Caracalla (Aurelius Antoninus) avait transformés en citoyens romains. »

= = *L'Arabarque*. Dans le même *Bulletin*, M. Pierre Jouguet nous entre-

tient d'une inscription grecque découverte à Coptos, point de départ d'une grande route qui va du Nil à la mer Rouge. C'est un tarif, rédigé sur l'ordre d'un empereur romain, « des prix à réclamer par les fermiers de l'impôt sur le transport payable dans la ville de Coptos, à l'Arabarchie. »

On sait que longtemps les historiens juifs ont vu dans l'alabarque (ou arabarque) un synonyme de l'ethnarque des Juifs d'Alexandrie. Cette erreur provient de cette circonstance que plusieurs arabarques étaient d'origine juive. Mais M. Schürer, en 1875 déjà, a montré que l'arabarque était simplement un fonctionnaire chargé du service des douanes dans la partie arabique du Nil, c'est-à-dire dans la région située entre le Nil et la mer Rouge (*Zeitschrift für wissenschaftl. Theologie*, 1875, p. 13-40 ; voir encore *Geschichte des jüd. Volkes*, II, p. 540). M. Jouguet déclare n'avoir pas lu le travail du savant allemand. Ses conclusions n'en ont donc que plus de poids : elles corroborent celles de M. Schürer. Les fonctions de l'arabarque « consistaient à lever les taxes imposées aux voyageurs et aux marchandises transportées par voie de terre, et comme les routes les plus importantes de l'Egypte sont celles qui joignent le Nil, du côté de l'Arabie, aux ports de la mer Rouge, il ne serait pas étonnant que le mot d'Arabarchie ait désigné ces fonctions » (p. 175).

= = Il y a évidemment beaucoup de renseignements qu'on cherchera en vain dans le *Dictionnaire de la Bible* de l'abbé Vigouroux ; certaines lacunes même sont inexplicables, telle, par exemple, l'absence d'un article : lettre de Barnabé ; les Apocryphes y sont traités un peu rapidement ; les notices consacrées aux exégètes et traducteurs juifs sont plus ou moins étendues et savantes suivant que l'auteur disposait d'articles plus ou moins complets des Encyclopédies (ceux d'Isidore Loeb n'ont pas manqué d'être utilisés) ; elles sont parfois naïves parce qu'elles sont consacrées à des écrivains sans intérêt pour les études bibliques, comme Azoulaï (la transcription suit tantôt le système allemand, tantôt le nôtre) ou même sans valeur (il y a toute une série d'*Aaron* : Aaron le Lévite, Aaron Abiob, Aaron Abraham, Aaron ben Chaïm, Aaron ben David qu'on pouvait sans inconvénient omettre). Malgré cela, ce Dictionnaire rendra des services, particulièrement pour ce qui touche à l'archéologie sémitique, à la flore et à la faune de la Palestine, à la géographie et à l'exégèse catholique. De nombreux dessins dans le texte, des planches, coloriées parfois, des spécimens des plus anciens et célèbres mss. des versions de la Bible, constituent de très utiles illustrations. Le dernier fascicule que nous ayons reçu va de *Carmel* à *Chartreux* (travaux des) *sur les Saintes Ecritures*.

= = Les amis et admirateurs du savant M. Daniel Chwolson, à l'occasion de son 70e anniversaire, ont projeté de publier, en son honneur, un volume de mémoires.

= = Une nouvelle revue hébraïque vient de paraître. Elle est intitulée השלח « le Siloé » et paraît, tous les mois, à Berlin, sous la direction de M. Ginzberg (et aux frais de M. Wisotzki). Elle contient des articles littéraires, des romans et nouvelles, des poésies et des études scientifiques.

ISRAEL LÉVI.

KLEINENHAGEN (H.). **Beiträge zur Synonymik der hebraischen Sprache über Gegenstände theologischen, psychologischen, naturhistorischen und archaeologischen Inhalts.** Kauffmann, Francfort, 1896 ; in-8° de VIII + 96 p.

L'idée de réunir les synonymes hébreux et d'en expliquer les différentes nuances d'apres les passages de la Bible où ils se rencontrent et à l'aide de l'étymologie, mérite d'être approuvée. M. Kleinenhagen a choisi, parmi les synonymes, environ trois cents mots, se rapportant aux sujets les plus intéressants : Dieu, la Loi, les prophètes, l'homme, ses facultés, ses sentiments, les animaux, les métiers, etc. Seulement, M. K. ne s'est pas rendu un compte suffisant des difficultés de sa tâche. Il lui aurait fallu plus d'esprit critique. M. K. ne distingue pas le certain de l'incertain, l'hypothèse de l'évidence, et il ne se montre pas assez difficile sur les étymologies ni sur la grammaire. Pour ne prendre qu'un ou deux exemples, M. K cite sérieusement l'opinion de Raschi que מלקוש vient de קש. La racine de שדי serait שד « force » (en arabe ?).

M. K. s'efforce de donner à chaque vocable un sens spécial, mais il aurait dû faire remarquer que les synonymes sont souvent employés l'un pour l'autre. Il ne se préoccupe en aucune façon des travaux de la critique biblique. Nous croyons inutile d'insister.

M. L.

DALMAN (Gustaf). **Aramäische Dialektproben, Lesestücke zur Grammatik des jüdisch-palästinischen Aramäisch zumeist nach Manuscripten des Britischen Museums, mit Wörterverzeichniss.** Leipzig, J.-C. Hinrichs, 1896 ; in-8° de VIII + 56 pages.

Ce livre est un excellent guide pour les débutants qui, une fois familiarisés avec l'araméen biblique, désirent étudier les dialectes judéo-araméens. Dans ses études araméennes, l'auteur est toujours hanté par cette pensée que « l'on ne peut se faire une idée exacte, au point de vue historique, de la personne de Jésus si l'on ne connaît pas la langue originale dont il s'est servi pour son enseignement [1] ». Ce point de vue particulier, important aux yeux du théologien chrétien, mais insignifiant pour le philologue, prédomine également dans le choix des morceaux recueillis dans cet ouvrage. M. Dalman a donné la préférence aux passages des Targoumim qui

[1] Préface, p. III.

se rapportent au Messie ou auxquels les chrétiens attribuent une signification messianique. Mais on ne retrouve pas moins, dans ce nouveau livre de M. D., la science, la compétence et l'exactitude scrupuleuse que nous avons louées dans sa grammaire de l'araméen judéo-palestinien.

L'auteur a publié ses textes d'après des manuscrits, qu'il a corrigés de son mieux ; il a pourvu ces textes de voyelles. M. D. sait aussi bien que nous que la vocalisation de l'araméen prête à des discussions, mais comme il est indispensable de mettre les voyelles pour les débutants, il vaut encore mieux les placer parfois d'une façon douteuse que de les omettre complètement.

On ne trouve dans ce volume que de rares fautes d'impression. P. 9, ligne 4, il faut lire לְמִפַּל ; p. 17, dernière ligne, l. אִלֵּין. La liste des mots ne présente presque pas de lacunes. Il y manque pourtant בַּנִּי « bain » (p. 23, l. 5), ainsi que les particules איתא (p. 13, l. 8), אלוי (p. 9, l. 15) et מִי (p. 29, l. 20). Le mot פורענו devrait se trouver après פרע, et non pas après פּוּרַיָּא. L'auteur aurait peut-être bien fait de donner dans des notes au-dessous du texte un peu plus d'indications grammaticales pour expliquer certaines formes difficiles ou sur lesquelles on peut facilement se tromper. Ces notes ne sont vraiment suffisantes que pour le dernier morceau, nº IX. Aussi, peu de commençants seront-ils capables de bien comprendre les autres textes sans le secours d'un maître, avec l'unique aide de la grammaire et de la liste des mots. Mais M. D. s'est sans doute proposé, par son livre, de composer un bon recueil de morceaux choisis à l'usage de ceux qui veulent enseigner l'araméen aux étudiants, et ce but il l'a parfaitement atteint. Son ouvrage contient d'anciens documents (la *Meguillat Taanit,* trois lettres de R. Gamliel, les formules d'une *Ketouba* et d'un *Guèt*), des extraits des Targoumim et d'anciens Midraschim, trois agadot du Talmud de Jérusalem et une de celui de Babylone. Pour être bien compris, le premier morceau, emprunté au Talmud de Jérusalem (p. 27) aurait dû être un peu plus complet; l'auteur l'a arrêté trop tôt.

Voici quelques petites rectifications que je propose. P. 4, ligne 4 du bas, au lieu de בחמר, lire כחמר ; au lieu de לְמִקְנָיָא, il faut probablement לְמִקְנַיָא. — P. 13, l. 6, au lieu de עַסֵּיקִין, lire probablement עֲסִיקִין, et p. 29, l. 3 du bas, au lieu de עֲסֵיק, lire עֲסִיק, à moins de lire עָסְקִין et עָסֵיק. — P. 13, l. 17, au lieu de וקביעא, l. וְקָבְעָא, comme dans Or. 1302. — P. 16, l. 16, au lieu de סִיב, l. סַב, comme p. 17, l. 6. — P. 16, la note 24 est inutile, puisque le sens est clair sans qu'on y ajoute le mot מְהַלֵּךְ. — P. 17, dernière ligne, au lieu de תָּמֵיהִין, l. תְּמיהין. — P. 18, l. 1, au lieu de נַכִּיסית, l. נְכִיסית, au peal et non pas au pael. — P. 19, l. 15, au lieu de גרע, l. גריע, parce qu'avec אלא, qui précède, on ne peut pas admettre de verbe. — P. 22, l. 4 du bas, au lieu de חולינות, l. חולניות (deux fois). — *Ib.*, dernière ligne, au lieu de מִתַּחְמֵי, l. מִתְחַמֵּי, « il est vu, il se laisse voir », parce qu'on ne trouve

nulle part la forme *ittaphal* de ce verbe. — P. 23, l. 8, au lieu de מַקְלִין, il faut lire sans doute מַקְלִין. — *Ib.*, aux deux dernières lignes, il faut lire אפלֵיתי et אפלֵיתהּ, ou peut-être tous les deux avec un לְ־. — P. 24, l. 3, au lieu de וצרה, l. וצדא (cf. les *Nachgelassene Schriften* de Geiger, V, p. 50 et suiv.). Il faudrait, par conséquent, ne traduire צַדוּ, dans la liste des mots, que par « frayeur ».

Dans la liste des mots, p. 45, *s. v.* כדי, les mots עד כדי ne doivent pas être rendus par « jusqu'à quand », mais « jusqu'à ce que ». P. 56, *s. v.* תיקי, l'hypothèse de lire תקרה est inexacte, parce que le mot תיקי se trouve fréquemment dans le Targoum.

Pour mieux apprécier le livre de M. D., on n'a qu'à le comparer avec la *Chrestomathia targumica* que M. Merx a publiée également pour faciliter l'étude de l'araméen et qui est moins correcte et plus chère que les *Aramäische Dialektproben*.

PORGES.

Judith « Montefiore » College Ramsgate. Report for the year 1894-1895 and... the year 1895-1896. Together with **The ancient collections of Agadoth. The Sefer ha-Maasiyoth,** by M. GASTER. Ramsgate, 1896; in-8° de XXXII + 52 + 144 p. (with two fac-similes).

Une loi psychologique veut que l'éditeur d'un texte le croie nécessairement ancien. A notre insu, nous sommes toujours tentés d'attribuer au moins le mérite de l'antiquité à l'ouvrage qui a provoqué nos peines et notre labeur. Cette illusion a son prix, car, sans elle, que de mss. ne verraient jamais le jour! M. Gaster a déjà exhumé beaucoup de textes inédits, et il a toujours été soutenu dans son travail par l'assurance d'avoir trouvé la pie au nid.

Notre savant confrère de Londres, s'étant rendu possesseur d'un vieux recueil de *Maasiot* (contes et anecdotes), y a reconnu une collection antérieure à la rédaction du Talmud et où les compilateurs de cet ouvrage ont puisé à pleines mains. Outre les deux Talmuds, des recueils plus récents ont, cela va sans dire, exploité également cette mine.

L'écrivain auquel est dû ce Florilège est un Juif de Palestine qui a vécu au IVe siècle. Il est, d'ailleurs, facile de s'en assurer. D'une part, la langue qu'il parle est l'araméen palestinien; de l'autre, les héros qu'il met en scène ne sont pas postérieurs au IVe siècle : comme le dit M. Gaster, c'est là un *terminus ad quem* qui ne laisse place à aucun doute.

Il nous en coûte de souffler sur les illusions de M. Gaster : le recueil qu'il nous donne est un ramassis de textes pris de gauche et

de droite et, pour le plus grand nombre, empruntés au Talmud de Babylone. Une longue démonstration ne sera pas nécessaire.

D'après M. G., notre auteur est un Palestinien écrivant dans la langue de son pays et il a été plagié par le Talmud de Babylone, entre autres. Or, dans les morceaux qui justement se retrouvent dans le Talmud babylonien, il se sert de la langue judéo-babylonienne propre à ce Talmud et qui se distingue par des particularités indiscutables de celle de la Palestine. Il faudrait, si l'hypothèse de M. Gaster était fondée, que, dans ce recueil de *Maasiot*, ces mêmes morceaux fussent écrits en araméen-*palestinien*. Il est donc hors de doute que, si ces textes rédigés en araméen-*babylonien* sont entrés dans cette compilation soi-disant *palestinienne*, c'est qu'ils ont été extraits tout simplement du Talmud *babylonien*.

Tout le monde sait que l'araméen judéo-*babylonien* se distingue, entre autres, par l'emploi du *lamed* à la 3e personne de l'imparfait. Prenons, au hasard, un morceau dont le Talmud babylonien fournit le parallèle, le n° CXIV, par exemple (= *Guillin*, 68 *a-b*) : c'est l'histoire d'Asmodée et de Salomon. Si nous y découvrons le *lamed* babylonien, la démonstration sera faite. Effectivement, on y lit : כי היכי דליכלוה לעלמיה, puis, plus loin, ליקסום. — Autre particularité distinctive du dialecte babylonien : la préposition יבֿ devient אֿ. Dans ce même morceau, cet אֿ se trouve nombre de fois : אוחבה דמחרמן אשבועתיה, ומנח ליה אשינא אארעא. Inutile de poursuivre : tous les autres caractères distinctifs de l'araméen babylonien sont conservés dans ce texte comme dans tous ceux qui figurent dans le Talmud babli.

Autre argument non moins topique. On sait que le Talmud de Jérusalem, en citant l'opinion des rabbins *babyloniens*, se sert de l'expression : « En *Orient*, on dit », tandis que celui de Babylone, pour désigner l'avis des rabbins *palestiniens*, dit : « En *Occident*... ». Or, justement dans le morceau que nous examinons en ce moment, et qui est soi-disant d'origine palestinienne, se lisent les mots : « En Occident... » et le rédacteur cite, comme preuve, l'opinion d'un rabbin palestinien, R. Yohanan. Sous la plume du rédacteur babylonien, ces mots se comprennent ; sous celle d'un Palestinien, ils seraient absurdes.

Enfin, et ceci est plus extraordinaire encore, notre auteur aurait inséré dans son texte des discussions casuistiques de rabbins *babyloniens* (Abbay, Rabba, R. Papa, etc.), et comme ses paroles correspondent exactement aux termes du Talmud babylonien, il faudrait supposer que les rédacteurs de ce dernier ouvrage, au lieu de reproduire des traditions ou des documents de leur pays, auraient demandé à ce conteur palestinien de meilleurs documents (écrits, cela va de soi, chez celui-ci, dans le langage babylonien) !

M. G. aurait déjà dû être arrêté par l'en-tête de ces morceaux : les mots תנו רבנן y sont placés devant des textes composés de discussions de rabbins babyloniens du IVe et du Ve siècle. Pour ne pas

savoir que cette expression est réservée aux Tannaïm, il a fallu au compilateur de ce recueil une ignorance singulière, qui trahit une époque de décadence de la science rabbinique. Ce qui a trompé M. G., c'est que cette collection a été faite dans une région où l'on parlait probablement encore un dialecte araméen, probablement en Perse (le verbe תנא s'est apocopé en נתן). De là une sorte d'uniformité dans l'*orthographe*, uniformité qu'il ne faut pas exagérer, d'ailleurs, car les morceaux de la *Pesikta de Rab Cahna*, du Talmud de Jérusalem et du Talmud de Babylone, par exemple, sont reproduits dans le dialecte propre à chacune de ces trois collections.

On est frappé que l'éditeur n'ait pas suivi la règle adoptée universellement aujourd'hui, d'indiquer, sinon la source, tout au moins les parallèles des morceaux qui composent son recueil. Le travail n'eût coûté aucune peine, tant sont connus tous ces textes. En se livrant à ces recherches et en collationnant ces *Maasiot*, M. G. n'aurait pas manqué de reconnaître son erreur.

Mais il n'en reste pas moins que ce ms. est très intéressant, nous dira M. G., puisqu'il est du IXe ou du Xe siècle. Assurément, si cette assertion est exacte ; mais à quel signe reconnaît-on un ms. du IXe ou Xe siècle ? Avouons donc sans honte que la paléographie hébraïque n'est encore qu'un mythe, qu'il nous est impossible de décider si un ms. est du Xe ou du XIVe siècle : il faut pour cela d'autres indices que l'écriture.

L'intérêt de la publication de notre savant confrère réside dans la primeur, que nous offre ce ms., de trois ou quatre contes qui ne s'étaient pas encore rencontrés dans la littérature hébraïque, et nous espérons que M. G., avec sa science si vaste de folk-loriste, en écrira l'histoire. A côté de ces *inedita*, il faut citer le conte de la belette et du puits, dont le germe est dans le Talmud et que donnait pour la première fois le ms. d'Oxford dont nous nous occupons en ce moment (*Revue*, t. XXXIII). Mais pourquoi M. G. appelle-t-il ce conte par deux fois (p. 46 et 50) « the history of *Hulda* and the weasel » ?

ISRAEL LÉVI.

SCHWAB (Moïse). **Vocabulaire de l'angélologie d'après les manuscrits hébreux de la Bibliothèque nationale.** Paris, impr. nationale, 1897 ; in-4° de 318 p. (Extrait des Mémoires présentés par divers savants à l'Académie des inscriptions et belles-lettres, 1re série, t. X, 2e partie).

Exauçant un vœu que nous exprimions ici même (*Revue*, XXV, 142), notre cher ami et collaborateur, M. Moïse Schwab, ne redou-

tant aucune peine, s'est enfoncé dans l'étude des ouvrages cabbalistiques les plus rebutants pour dresser la nomenclature des noms d'anges et de démons de la basse mystique du moyen âge. Trop modeste, M. Schwab veut faire croire qu'il a consulté seulement les manuscrits de la Bibliothèque nationale; sa curiosité, plus exigeante, n'a pas dédaigné les ouvrages imprimés, et l'on ne saurait trop le remercier d'un labeur si ingrat et si utile en même temps, ingrat pour lui, utile pour les autres. Ce vocabulaire, en effet, ne manquera pas de servir d'amorce à des études sur ces vocables, généralement incompréhensibles. C'est précisément parce qu'il voulait seulement ouvrir la voie que M. S. ne s'est préoccupé ni de classer ces noms autrement qu'alphabétiquement, ni d'établir pour chacun d'eux, quand l'occasion s'en présentait, l'ordre chronologique ou logique des significations diverses qu'il a reçues. En effet, parmi ces noms d'anges et de démons, il en est qui ont des titres de noblesse, tels ceux qui figurent dans la Bible, les apocryphes juifs et le Talmud; d'autres sont plus récents et ont été forgés par des cabbalistes de siècles divers. Parmi les anciens, il en est qui sont particuliers à la Palestine, d'autres qui sont propres à la Babylonie. Des récents, les uns appartiennent à l'époque des Gaonim, sont palestiniens, grecs et italiens; les autres sont postérieurs et sont dus à des auteurs français, allemands, espagnols ou orientaux. Classer ces vocables selon leur patrie ou leur date d'origine, c'eût été mettre la charrue avant les bœufs et supposer résolus des problèmes délicats et difficiles. — On eût affiché la même prétention en rangeant les différents attributs de chaque ange ou démon d'après un plan conçu selon le programme dont nous venons de parler. Un exemple dira mieux que ces considérations et le genre de critique que provoque une première lecture de ce vocabulaire et les difficultés que M. Schwab a eu raison de ne pas vouloir résoudre. Voici comment est rédigé l'article Samaël :

« סמאל, *Samael* « poison supérieur », Satan. Il est préposé au » 3e jour de la semaine : Ms. hébr. B. N., etc. On invoque ce nom » pour enchaîner la volaille à l'engrais, durant la première *teqoufah* : » *S. Raziel*, etc. Nom de l'ange qui est de service à la 2e *teqoufah* : » *ibid.* C'est le chef du vent d'ouest aux 4 *teqoufoth* : *ibid.* C'est » l'ange de la lune au 2e jour de la semaine (lundi) et à la *teqoufah* » de Nissan : *ibid.* Il a enlevé l'âme de Moïse : Midrasch *Petirat* » *Moscheh*. C'est le génie d'Esaü son ancêtre : *Ma'areketh ha-Elohouth* » attribué au Gaon tossafiste Pereç, ch. XIII. Il est un génie de l'en- » fer : Midrasch *Kôhen*, dans les *Arzè Lebanon*; *Pirkè R. Eliézer*, » ch. XIII, XXXI. C'est aussi le génie de la mort, représenté aux » nos 13 et 21 des Médailles et amulettes hébraïques du Cabinet de » France. Il est préposé à la 3e région de la terre, et il est le prince » du fleuve Dinor : Zohar sur Genèse... »

(Nous écartons l'explication du mot que nous discuterons tout à l'heure).

On est surpris que le premier attribut de ce démon soit emprunté à des mss. cabbalistiques de date récente, ou au *S. Raziel*, qui est également moderne. On aurait attendu, en tête de l'article, la mention du rôle que joue Samael (ou Sammael) dans les plus anciens textes. Si même il faut rejeter l'identification de ce nom avec celui de l'ange rebelle Semiel ou Samiel, ou Sammanè du livre d'Enoch, en tous cas c'est bien lui qui figure dans la partie juive — et, par conséquent, la plus ancienne — de l'*Ascension d'Isaïe*. Là, Samael joue le rôle de Satan. A ce paragraphe on eût pu rattacher la notice du *Pirké R. Eliézer*, ch. XIII. D'après ce livre, Samael était à l'origine le grand prince des anges (l'archange), porteur de 12 ailes ; jaloux de la puissance d'Adam, il descendit sur la terre pour l'induire au péché. La Loi lui demanda pourquoi il se révoltait contre Dieu, etc. Au ch. XXVII, il est dit que Dieu le précipita du ciel. Seulement il eût été nécessaire, à cette occasion, de faire remarquer que le *Pirké R. Eliézer* a recueilli beaucoup d'idées chrétiennes, et qu'il n'est pas antérieur au VIIIe siècle. A ce texte aurait pu être joint celui de *Debarim Rabba*, XI, qui fait de Samael le chef de tous les Satans. Puis on aurait cité les passages du Talmud, où il est l'ennemi des mortels, ou, comme on dit, dans le Midrasch *Schemot*, XVIII, *l'accusateur*. Voisine de cette conception est celle qui en fait l'ange de la mort, entre autres Pseudojonathan sur Gen , III, 6 ; ce qui n'est pas étonnant, Samael devenant le remplaçant de Satan, lequel, d'après le Talmud, est l'ange de la mort. C'est lui, par conséquent, qui veut ravir l'âme de Moïse (Au lieu de citer le M. *Petiral Mosché*, on aurait pu renvoyer à *Debarim Rabba*). A une époque relativement ancienne remonte également l'idée que Samael est le prince d'Esaü, c'est-à-dire de Rome. D'ailleurs, c'est avec Michel qu'il lutte : Michel étant l'ange d'Israël, Samael doit être celui de son ennemi. C'est seulement après avoir épuisé ce paragraphe, qu'il eût convenu de rapporter les attributions que lui confèrent le *S. Raziel* et les autres ouvrages de cabbale et qui sont d'une tout autre nature que celles dont il vient d'être parlé. — Seulement, il aurait fallu à M. Schwab prendre parti dans des discussions ardues, et ce n'était pas son dessein ; en suivant un programme ainsi tracé, c'eût été prendre un ton dogmatique que ne permet pas encore l'état de la science.

Par contre, il est un reproche que nous ne craignons pas d'adresser à notre savant ami, c'est d'avoir été infidèle à ce parti pris de discrétion et de réserve, en donnant et la transcription et l'étymologie des noms d'anges et de démons. Ces transcriptions ne sont pas toujours le décalque de l'hébreu, parce que M. Schwab a voulu y faire sentir l'étymologie qu'il propose. Ainsi סימוסיאל ne saurait être lu *Samasiel*, mais *Simousiel*. Quelquefois même, le mot hébreu est rendu par un autre mot, comme עזבדיאל « *Azabti El*, j'ai abandonné Dieu » ou קצפיאל « *Qeçef El*, la colère de Dieu ». A quoi bon alors la transcription? Ensuite, M. Schwab a voulu à toute force expliquer ces mots lors même qu'ils sont inexplicables. Il est déjà

si difficile d'interpréter les noms propres de la Bible ! M. S. est-il sûr, par exemple, que עזאל signifie « rebelle à Dieu » ? Pour l'époque post-biblique, l'obscurité est plus profonde, car souvent on ignore même l'idiome dans lequel ces mots ont été exprimés pour la première fois. Ainsi de Samael dont il a été question plus haut. M. S. traduit : « poison supérieur » ; c'est l'interprétation modernisée des anciens « poison de Dieu », que Kohut a encore prônée dans son travail sur l'Angélologie et la Démonologie. Or, סם ne veut pas dire *poison*, mais *potion* ; le Talmud parle aussi bien de סם חיים « potion de vie » que de סם מות « potion de mort ». C'est ce que Schorr a déjà fait remarquer à Kohut. Traduira-t-on Samael par « potion de Dieu », ou « Dieu potion » ? Ce sera déclarer que le premier composant du mot est nécessairement et originairement *sam* « potion ». Mais qui sait si ce nom n'est pas venu des Alexandrins aux Juifs de Palestine et si, par conséquent, le ס n'est pas mis pour un שׁ. Dans ce cas, ce pourrait être שַׁמְּאֵל « Schammael » (Schamma est un nom propre biblique), et c'est le sens de « dévastation » contenu dans ce mot qui aurait fait de Sammael le synonyme de Satan. Ce pourrait être aussi, comme le croient quelques savants, l'altération d'*Aeschma*. Nous errons en pleine incertitude ? C'était donc une raison de s'abstenir. Les lecteurs non initiés à ces questions risqueront de prendre ces étymologies pour des faits acquis, et il n'en est rien.

M. Schwab a eu d'autant plus tort de traduire ces noms que souvent il n'est pas certain que leur inventeur ait voulu leur prêter un sens. Ainsi, tous ces noms d'anges qui président aux différents mois, tekoufot, etc., doivent-ils, dans la pensée de leurs auteurs, comporter une signification ? נסכי, ange de Tammouz, נסלל, d'Ab, נסכם, de Schebat, נספה, de Siwan et de Tébet, נפוסי, d'Eloul, נקציץ, de Heschwan, נרתא, d'Eloul, נשׂא, d'Ab, נסתי, de Nissan, etc., tous ces mots baroques sont peut être des combinaisons de lettres ayant un sens, mais sûrement ne veulent pas être des mots hébreux.

Je reprocherai encore à M. S. d'avoir voulu être trop complet. Il s'est cru, par exemple, obligé de dépouiller le Livre d'Adam, qui n'est pas juif, et le Livre d'Enoch d'après la traduction hébraïque de Goldschmidt. C'était mal tomber, car M. Goldschmidt, au lieu de reproduire les noms d'anges tels qu'ils sont en éthiopien, leur a donné la forme qui convenait à ses hypothèses : on a donc ici non le livre d'Hénoch, mais les conjectures de M. Goldschmidt.

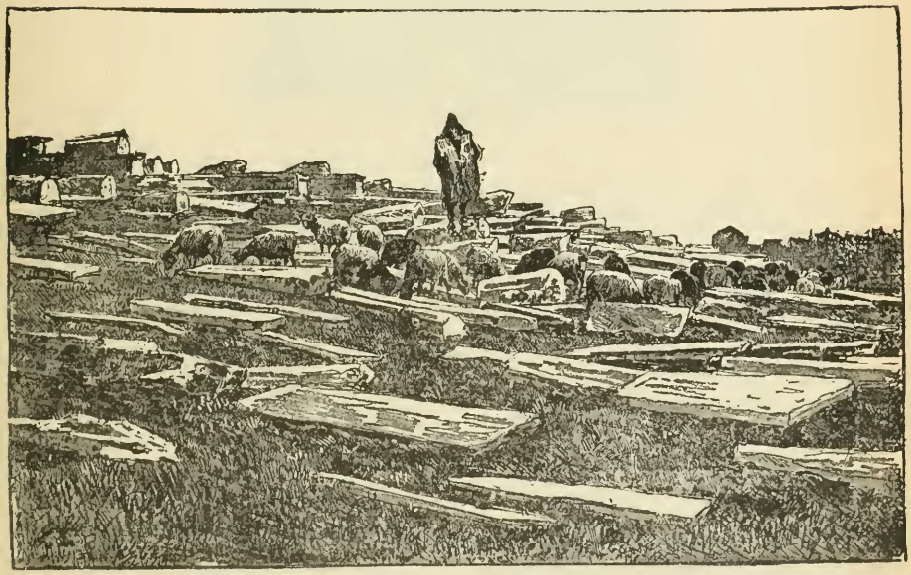
Ces menues critiques ne diminuent en rien le cas que nous faisons de cet ouvrage, fruit d'un labeur persévérant et acharné, qui a le mérite d'ouvrir la voie à des recherches nouvelles et qui sera un auxiliaire indispensable à tous ceux qui voudront jamais pénétrer dans les forêts vierges du mysticisme médiéval.

ISRAEL LÉVI.

L'abbé E. Le Camus. **Voyage aux sept églises de l'Apocalypse.**
Paris, ancienne maison Quantin, 1897, in-4° de 315 p.

Ce titre pourrait faire croire à un livre de mystique ou de dogmatique chrétienne. Il n'en est rien. C'est le récit d'un très agréable voyage. Sous forme de journal en langage familier, avec bonne humeur et non moins de savoir, l'abbé Le Camus raconte ce qu'il a vu avec le savant abbé Vigouroux et un photographe amateur, M. Henry Cambournac.

L'auteur du *Voyage aux pays bibliques*, dans une précédente excursion, avait visité seulement la Palestine. Cette fois il s'est arrêté en Asie-Mineure. Au dessus de Smyrne, il aborde le mont Pagus



par le cimetière juif : « Les pierres tombales, couvertes d'inscriptions hébraïques, s'enfoncent ou se relèvent avec le terrain qui semble ici très mobile. Par un beau clair de lune, il doit être d'un effet fantastique cet immense dortoir, où des milliers de dormeurs semblent les uns se redresser et les autres s'enfoncer dans leur couche, selon qu'ils ont assez de leur long sommeil, ou qu'ils veulent dormir encore. » Un peu plus loin, dans la localité d'Alachéir, nom moderne de l'antique Philadelphie, l'abbé visite une famille juive, et son compagnon en prend un croquis dont nous donnons ci-joint la reproduction.

Notre voyageur s'est proposé surtout d'examiner les sanctuaires célébrés par le Nouveau-Testament ; mais on voit qu'il sait aussi s'intéresser à d'autres choses. Les opinions de l'auteur révèlent une largeur de vues, fruit de l'esprit de tolérance. En commençant il s'écrie : « Avec respect, disons mieux avec religion, — car partout où la grande et belle humanité a laissé sa trace, on peut religieusement s'incliner, — nous avons salué les souvenirs du passé... »

Quoique cet ouvrage ne soit pas consacré aux sujets dont s'occupe d'ordinaire notre *Revue*, nous avons cru bon de le signaler à nos lecteurs.

Moïse Schwab.

Le gérant,
Israël Lévi.

VERSAILLES, IMPRIMERIES CERF, 59, RUE DUPLESSIS.

MESWI AL-OKBARI

CHEF D'UNE SECTE JUIVE DU IXe SIÈCLE

Le VIIIe et le IXe siècles forment une époque importante dans l'histoire intellectuelle du judaïsme oriental. Ce fut une période d'activité intense et de fermentation. En partie, sans doute, sous l'influence du mouvement qui agitait alors le monde musulman, de nouvelles doctrines se firent jour parmi les Juifs, ou des conceptions déjà vieilles, mais qui s'écartaient du judaïsme traditionnel, furent de nouveau enseignées. De là l'éclosion de sectes nombreuses. Il serait pourtant excessif d'admettre, par exemple, avec al-Schahrastâni, qu'il y eut alors soixante-dix sectes juives, car les Arabes considèrent comme chef d'une nouvelle secte quiconque a émis une idée neuve et a eu quelques élèves [1]. Mais on ne peut nier qu'à cette époque il y eut bien des Juifs qui délaissèrent totalement ou en partie le judaïsme traditionnel pour former des sectes spéciales. Beaucoup de ces sectes, il est vrai, n'eurent qu'une durée éphémère, et seul le caraïsme, qui a probablement absorbé les débris de tous les autres dissidents, s'est maintenu jusqu'à nos jours. Il s'en rencontra pourtant plusieurs qui survécurent assez longtemps à leurs fondateurs. Une de ces sectes eut pour créateur *Meswi al-Okbari*.

Meswi ou, plus exactement, Mâsouyé ou Mâseweihi (מאסויה) [2],

[1] C'est ainsi, par exemple, qu'ils parlent des Benjaminites (*Revue*, XXIX, 207) et des Fayyoumites (Maqrizi, d'après de Sacy, *Chresthomathie arabe*, 2e édition, I, p. 116 du texte et p. 307 de la traduction), bien que ni Benjamin al-Nahawendi ni Saadia al-Fayyoumi n'aient fondé de secte.

[2] Pour les noms se terminant en ויה et leur prononciation, voir surtout Nöldeke, *Persische Studien*, dans les Comptes rendus de l'Académie de Vienne, 1888, p. 396. Cf. aussi *Z.D.M.G.*, XXX, 753 ; XXXVI, 341, et Steinschneider, *Hebr. Bibliogr.*, X, 113, et *Hebr. Uebersetz.*, p. 458, n. 628. En hébreu, ce nom est écrit מישרי, מישרי et מישויה. Le grand-père de Scherira gaon s'appelait רב מישרי אלוף (voir Harkavy, *Stud. u. Mitth.*, IV, 201, 376 ; cf. Neubauer, *Mediæval Jew. Chron.*, I, 41,

entra en scène après son compatriote Ismaïl al-Okbari. Or, comme ce dernier, d'après le témoignage d'al-Qirqisâni [1], florissait à l'époque du khalife Moutasim billâhi (832-842), Meswi doit avoir exercé son activité dans la seconde moitié du IXe siècle. Comme son nom l'indique, il était d'Okbara ou Oukbara [2], localité située à 10 parasanges de Bagdad. Outre Qirqisâni, Maqrîzi et beaucoup d'autres Caraïtes postérieurs [3] l'appellent al-Okbari ; seuls Tobie ben Moïse [4] et Juda Hadassi [5] le nomment Baalbeki. Mais il est hors de doute que les deux noms désignent une seule et même personne [6], car ce que Qirqisâni dit d'al-Okbari, Hadassi le raconte de Baalbeki. De plus, Tobie et Hadassi l'appellent aussi quelquefois Okbari [7]. Ces deux Caraïtes n'ont certainement pas donné à

189 ; ce nom manque dans l'Index). On ne connaît pas exactement l'origine et la signification de ce nom. D'après Gesenius (cf. Steinschneider, *Catal. Bodl.*, 2168), c'est un diminutif de Mousa ; d'après Justi (*Iranisches Namenbuch*, 325), il provient d'un mot signifiant « pinces », instrument de chirurgie, qui, en néo-perse, s'appelle *mašâh* et en pehlvi *mâšak*. Les trois personnages mentionnés par Justi et qui portaient ce nom étaient des médecins chrétiens de Syrie (l'un d'eux est le célèbre Johanna ibn Masouye dont il est question dans Steinschneider, *Hebr. Uebers.*, 715 ; l'authenticité de Masouye le jeune est douteuse, voir *Archiv* de Virchow, XXXVII, 379). On a parlé d'une secte samaritaine appelée *Mousawi* (Juynboll, *Liber Josuæ*, p. 37, n. 2) que Jost (*Gesch. d. Judenthums*, I, 68) a voulu identifier avec nos Meswites ; mais cette secte n'a jamais existé (voir Nutt, *Fragm. of a samar. Targum*, p. 47, n. 2). Il règne une certaine confusion sur ce point dans Wreschner, *Samar. Traditionen*, p. XI.

[1] *Kitab al-'anwar*, I, 2 (éd. Harkavy, p. 284, l. 24).

[2] Le nom de cette ville est Okbara et, par conséquent, il faut lire Okbari et non pas Akbari (comme l'a déjà fait remarquer de Sacy, *l. c.*, I, 358), ainsi que le prouvent le mot ponctué אלעֻכברי et l'orthographe אלעוכברי (voir Harkavy, *l. c.*, p. 268, note 6), ainsi qu'un passage de Yacout, *Geogr. Wörterbuch*, *s. v.*, éd. Wüstenfeld, III, 705 : עכברא בצֹם אולה וסכון תֹאניה ופתח אלבא אלמוחדה... בינהא ובין בגדאד עשרה פראסךְ אלךְ.

[3] Entre autres, Aron b. Joseph dans le commentaire *Mibhar* sur Lévit, III, 17 (cf. p. 164, n. 3), Aron b. Elie (cf. p. 165). Elie Baschiatschi (*Aderet*, ענין שחיטה, ch. 18), Joseph Bagi (voir Graetz, *Geschichte*, V, note 18), etc.

[4] Voir l'appendice.

[5] *Eschkol Hakkofer*, Alphab. 98, lettre כ.

[6] L'identité de ces deux personnes est admise par Jost (*l. c.*, II, 351), Pinsker (*Likkoutè Kadmoniyot*, p. מג) et M. Steinschneider (*Cat. Bodl.*, 2169 ; cf. *Jewish Literature*, 118 et 312) ; elle est contestée par Graetz (*l. c.*) et Fürst (*Ltbl. des Orients*, VIII, 524 ; *Gesch. d. Karäerthums*, I, 69). Dukes (*Beiträge*, II, 31) ne sait que faire de ce Meswi Baalbeki mentionné par Hadassi, et il propose de lire משוי, au lieu de ישוע, dans la préface du commentaire d'Ibn Ezra, où il faut lire, en réalité, ישועה ; c'est le caraïte bien connu Yeschoua b. Juda.

[7] En rapportant l'opininon de Meswi sur les parties défendues de la graisse, Tobie l'appelle toujours משוי העכברי (voir plus loin, p. 164, n. 6). On lit dans *Eschkol*, *l. c.*, lettre צ : ואסמעיל ואלעכברי חביריו מחליפי תורתך ; le pluriel חביריו prouve qu'Ismaïl et Okbari sont deux personnes distinctes, et le dernier est sans doute notre Meswi (voir Jost, *l. c.*, note 1). Dans Alphab. 231, lettre י, Hadassi l'appelle simplement משוי, sans autre surnom.

Meswi le nom de Baalbeki sans motif ; il était probablement originaire de Baalbek et était allé ensuite s'établir à Okbara [1]. En tout cas, ce n'est que dans l'Irâk qu'il pouvait exercer son activité religieuse, car la Syrie n'offrait pas de terrain propice pour la création de sectes.

Nous n'avons sur Meswi qu'une courte notice de Qirqisâni, qui a parlé de lui à un Okbarite. Voici ce qu'il en dit : « Après Ismaïl, Mâsouyé al-Okbari vivait à Okbara. Il était assez mal doué, on dit même que c'était un sot ; nous en parlerons plus longuement dans la suite. On trouve encore aujourd'hui de ses partisans à Okbara ; on les appelle Meswites. On ne rencontre parmi eux ni un savant, ni un penseur [2] ». Ainsi, du temps de Qirqisâni, qui vivait environ un siècle après Meswi, il y avait encore des membres de la secte fondée par cet hérétique. Du reste, Tobie (fin du XIe siècle) et Hadassi (en 1149) disent aussi que de leur temps il existait encore des Meswites [3]. Enfin, l'auteur du חלוק הקראים והרבנים [4], dont l'époque n'est pas encore bien déterminée, rapporte que de 14 sectes quatre seulement subsistaient encore de son temps : les Rabbanites, les Caraïtes, les Tiflisites [5] et les Meswites. Nous montrerons plus loin que deux écrivains rabbanites du XIIe siècle font probablement aussi allusion à des Meswites contemporains.

D'après Qirqisâni (I, 17) et Hadassi (Alphab. 98), qui semble avoir copié textuellement le premier, Meswi s'est écarté du judaïsme traditionnel sur les points suivants :

1° L'interdiction de manger certaines parties de la graisse des

[1] On a vu p. 161, note 2, que le nom de Meswi était surtout répandu en Syrie. Cf. aussi la consultation de Haï (dans Harkavy, *Stud. u. Mitth.*, IV, 141) : והרבה מצויין מבני מצרים שבאין לבבל ושוכנין בעכברא או בנהרואני ונודעין כן לאחר כמה שנים אלעכברי ואלנהרואני ואין בכך כלום.

[2] Ed. Harkavy, p. 285 : וכאן בעד אסמעיל בעכברא מישויה אלעכברי וכאן צעיבא גדא פי אלנשר ומע דלך באנה כאן שביהא באלמתחייר עלי מא יחכי ענה וסנבין דלך פיניא בעד ואצחאבה בעכברא אלי הדה אלגאיה ויקאל להם אלמישויה להם יר פיהם עאלם קט ולא נשאר. Qirqisâni parle encore ailleurs de l'ignorance de Meswi (p. 315) : הדא ארצא אחד אלמתכאלפין אלגהאל. Cette ignorance lui était commune avec d'autres fondateurs de sectes (v. p. 284, 311, 315). Tobie, au contraire, semble dire que Meswi a mis lui-même par écrit ses opinions ; voir surtout à la fin de l'appendice : ודברי זה הנבל רבים.

[3] Pour Tobie, voir l'appendice. Hadassi dit d'une réforme de Meswi (Alphab. 98, lettre כ) : וכן עושים עד היום הזה. On peut s'assurer par une étude comparative qu'il n'a pas emprunté ces mots à Qirqisâni.

[4] Dans Pinsker, *l. c.*, p. 100.

[5] C'est-à-dire partisans de Mousa al-Zafrâui ou al-Tiflîsi. Voir à son sujet Qirqisâni, p. 285 et 315, et mon étude sur les ouvrages anticaraïtes de Saadia qui paraîtra dans *Jewish Quart. Review*.

animaux s'applique, selon lui, aux sacrifices, mais non pas aux animaux destinés à la consommation générale. On dit que Meswi a emprunté cette opinion aux Juifs de la Médie [1]. Elle a été vivement combattue par presque tous les docteurs caraïtes, et particulièrement par Qirqisâni [2], Tobie ben Moïse [3], Aron ben Elie [4] et Elie Baschiatschi [5]. Il est singulier que les Caraïtes se soient cru obligés de déployer tant de zèle dans cette discussion, ils n'étaient pourtant nullement suspects, puisqu'ils se montrent encore plus sévères que les Rabbanites pour l'interdiction des graisses. On trouve peut-être l'explication de ce fait dans Tobie, qui rapporte que Saadia accusait les Caraïtes de suivre l'opinion de Meswi, c'est-à-dire d'appliquer aux seuls sacrifices la défense édictée par la Bible au sujet de certaines parties de la graisse [6].

2° Meswi prétend que la Pentecôte doit toujours être célébrée un dimanche. Seulement, comme il ne savait pas quel dimanche, il se résigna à célébrer cette fête en même temps que la communauté [des Rabbanites ?] [7].

3° La fête de Pâque doit toujours commencer un jeudi (mardi ?), afin que la fête de l'Expiation ait lieu le samedi. Cette dernière

[1] ...ודלך אנה (או מישוידה) אטלק אלחרוב מן זבחי חלים ..... פא כברני בעץ משאך אלעכבריין אנה אנמא אכדה מן בעץ אהל וזו הדת לקח אותה אלגבאל. Ces derniers mots sont ainsi traduits par Hadassi : מן אנשי ההרים ; voir la note de M. Harkavy, *ad. l.*

[2] *Kitab al-'anwâr*, XII, ch. xiii. Cf. *Steinschneider-Festschrift*, p. 203–204.

[3] Cf. *Mibhar* sur Lév., iii, 17 : ובמה יתפאר בן יזרא על דברים הורסים פנות התורה והלא הקדימו האיש הנודע משוי העכברי הוא וסיעתו שהתירו כל חלב ... וחכמינו ז"ל שברו מלהעותיו והרוצה למלא את ידו יקרא בספר אוצר הגחמד וימצא שם ראיות ברורות במה שהשיבו לו וכו'.

[4] *Gan Eden*, f° 95, où l'auteur cite trois arguments de Meswi.

[5] *Aderet*, *l. c.*, où l'on cite cinq arguments de Meswi et ses partisans.

[6] Cf. le passage de l'*Oçar Nehmad* de Tobie, 101 *b*, cité par Steinschneider, *Cat. Bodl.*, 2168 : דע אחי כי זה הפירוש הלץ זכר דברי מישוי אלעכברי ואמ' הלכו אחריו בהתרת חלבי חלים וזכר טענותיהם וחזוק דבריהם ולא ביאר מן קלות ראשו ומיעוט דעתו שיחות דבריהם. Tobie dit ensuite plus loin que, contrairement à l'assertion de Saadia, les Rabbanites sont plus rapprochés de Meswi, car ils permettent des parties de graisse défendues par les Caraïtes : ... הא' כי מישוי העכברי אש' התיר החלבים האסורים דומה לו הוא וחכמיו וכמריו ואש' תינו והתינו והם קרובים יותר מכל העו' להיות דומים לו כי הם התירו מקצת החלבים האסורים וב"ע מק' (= בעלי מקרא) אשר יאמרו כלל החלבים מן החלים אש' חפץ י"י באסורם בא' כל חלב שור וכשב ועז איך יהיו שוים למישוי העכברי אשר התיר החלבים והלא הוא ואנשי גרן העגולה (voir *Mischna Sanhédrin*, IV, 3) יתרים ועדופים להיות דומים למישוי העכברי כי הם תינו והתינו כמ' שתינה הוא וההעה וכו'.

[7] C'est ainsi que M. Harkavy comprend le mot אלגמאעה. Mais ce mot peut aussi s'appliquer à la communauté des Caraïtes ; cf. la note suivante.

fête est appelée, en effet, שבת שבתון ; elle doit donc former un double sabbat. Meswi suivait sans doute le calendrier rabbanite, car c'est en se conformant aux règles de ce calendrier qu'on peut déterminer par la fête de Pâque le jour où aura lieu la fête de l'Expiation.

4° En ce qui concerne la fixation de la néoménie, Meswi était dans le doute. Aussi disait-il à ses partisans : « Comme il n'est pas possible d'avoir une bonne monnaie, conservez, du moins, la mauvaise », en d'autres termes, puisqu'on ne peut pas fixer exactement la néoménie, observez-la avec les Rabbanites [1].

5° Selon lui, il est défendu d'offrir un sacrifice le jour du sabbat, et le mot בשבתו (Nombres, XXVIII, 10) a le sens de לשבתו ; les sacrifices prescrits pour le sabbat doivent être offerts la veille.

6° Pour la prière, il veut qu'on se tourne toujours vers l'occident. Il en résulte qu'en Egypte ou dans le Maghreb, en priant on tourne le dos au Temple [2].

Outre ces six points, Meswi se sépare encore des Rabbanites sur deux autres points auxquels, jusqu'à présent, on n'a accordé aucune attention. Ainsi, dans le commentaire *Kétér Tora*, d'Aron ben Elie, sur Nombres, VII, 17 (f° 10 *a*), on lit :

והשלמים המזכרים הם שלמי תודה שהיו נאכלים ליומם ועם לחם חמץ על כן לפי הסדר שהקריבו חמשה נשיאים קודם הפסח והשאר אחר הפסח. ועל פי דעת ר' אהרן נ"ע שהקריבו הארבעה והוא הנכון. ובעלי הקבלה חולקים שמהם אומרים כי מראש חדש הקריבו הנשיאים ומהם אומרים כי טמאי נפש ששאלו מישאל ואליצפן היו מכלל מיום שמיני למלואים ותשיעי לחדש החלו להקריב. ומשוי העכברי הוא השלים שבפסח הקריבו הנשיאים והקריבו חמץ לחם תודה עד שנעזר מענין יחזקיהו וביום ט"ז לחדש הראשון כלו ושם כתוב שהקריבו בו ביום

[1] C'est ainsi que je comprends les mots de Qirqisâni : וזעמו אנה כאן יקול לאצחאבה אלנקד כלה סהו לה פתמסכו בהדא אלבהרג אלדי פי אידיכם יעני עיד אלגמאעה. Je suppose que les mots סהו לה sont altérés. Hadassi, qui n'a pas compris, a ainsi traduit : מורה עוד ואומר לחברו כי עיון הזהובים בימי קדש ניותר בהטבת ורצון הלב, passage inintelligible pour Graetz (*l. c.*). L'observation de M. Harkavy (p. 271, n. 7) doit aussi être rectifiée d'après mon interprétation.

[2] Cf. *Gan Eden*, f° 69 *d* : ... ע"כ צריכה כל כניסה לעשות חלונות מכוונות כנגד המקדש ולא נמצא מכל ישראל חלוק על זה זולתי מזה שהועד בשביל משוי העכברי שכל מקום שהיה מתפלל הקבלתו כנגד המערב ואצילו אם הוא במערב א"י. — מישוי ou מישויה est devenu chez Pinsker, p. 88, מי שיהיה. Ainsi : ... כי הוא ספר בעד מי שיהיה כי הוא רואה מקום התפלה הוא בפאת מערב וכו'. L'expression הקבלה est une transcription hébraïque du mot arabe قِبْلَة ; cf. Jost, *l. c.*

תודה והיו ימי פסח והיה עמו לחם חמץ ודבריו בטלים כאשר שברו חכמינו ע"ה מלתעותיו. ועניין זה נתבאר בזולת זה המקום. והאמת כי הַמנין הוא להקרבה לא לסדר הימים והעד הנה השבת שאו אפשר שהקריבו הנשיאים:

Les sacrifices rémunératoires mentionnés dans ce passage sont des sacrifices de reconnaissance, qui doivent être consommés le jour même où ils sont offerts et avec lesquels on apporte du pain levé [1]. Donc, d'après ce texte, cinq princes ont offert leurs sacrifices avant Pâque [2] et les autres après Pâque. Selon R. Aron [ben Joseph], quatre princes seulement ont pu offrir leurs sacrifices avant Pâque [3], et cette opinion est exacte. Des traditionnistes [c'est-à-dire les Rabbanites] sont divisés sur ce point : les uns disent que les princes ont commencé à sacrifier dès le premier nissan [4], et d'autres prétendent que les personnes devenues impures par le contact d'un cadavre qui ont consulté [Moïse au sujet du sacrifice pascal] étaient Mischaël et Eliçafan [5], et que [les princes] ont commencé à sacrifier le 8e jour de la fête de l'intronisation, c'est-à-dire le 9 nissan. Meswi Okbari dit que les princes ont continué à sacrifier pendant Pâque et ont même offert du pain levé avec les sacrifices de reconnaissance. A l'appui de son opinion, il cite le fait arrivé sous Ézéchias : *Le seizième jour du premier mois, ils* [les prêtres] *terminèrent* [la sanctification du Temple] (II Chron., xxix, 17). Il est dit dans ce passage qu'en ce jour ils offrirent aussi des sacrifices de reconnaissance, et, par conséquent, du pain, bien que ce fût Pâque. Mais l'opinion de Meswi est sans valeur, et nos sages lui ont cassé les dents (l'ont réfuté). Nous avons déjà parlé

[1] Cf. Lévitique, vii, 11.

[2] C'est-à-dire du 9 jusqu'au 14 nissan, déduction faite du jour de sabbat qui est venu s'intercaler dans ces six jours.

[3] C'est-à-dire du 10 au 14 nissan, déduction faite du sabbat. Cf. *Mibhar* sur Lévit., ix, 1 (f° 13 *a*) : ויהי ביום השמיני, שמיני למלואים ותשיעי לחדש ורחוק מאמר רבי : מפני שחל יום שבת בתוכם : *ibid.* sur Ex., xl, 1 (f° 71 *a*) טוביא המיתיק כי הקמת המשכן ביום ששי כי באחד לחדש איירי צוה השם שאו את ראש וזה לא יתכן בשבת ; *ibid.* sur Nombres, vii, 1 (f° 6 *b*) : ויהיה ביום כלות עונה על המשיחה ולא על ההקרבה כי לא העלו דבר למזבח אלא לאחר ח' ימי מלואים כמו שביארתי...

[4] Voir *Sifra* sur Lévit, ix, 1, et *Sifrè* sur Nombres vii, 1 ; cf. Ibn Ezra sur Exode, xl, 2, Lévit., ix, 1, et Nombres, vii, 1 et 48.

[5] Voir *Sifrè* sur Nombres, ix, 6, et *Soucca*, 25 *a* : ויהי אנשים אשר היו טמאים לנפש אדם מי היו נושאי ארונו של יוסף היו דברי ר' ישמעאל ר' עקיבא אומר מישאל ואלצפן היו שנטמאו לנדב ואביהוא. D'après R. Akiba, la fête de *Milloüim* ne s'est donc terminée que le 8 nissan, autrement ils auraient pu être redevenus purs jusqu'au jour où l'on offrait le sacrifice pascal. Les amoraïm semblent déjà avoir été frappés de cette difficulté : ר' יצחק אומר אינו צריך אם נושאי ארונו של יוסף היו יכולין לישהר ואם מישאל ואלצפן היו שהרי באחד בניסן הוקם המשכן יכולין לישהר, et Raschi fait cette remarque : ושני לו שרף אליעזר את הפרה. Aron b. Elie a peut-être utilisé indirectement ibn Ezra sur Exode, xl, 2.

ailleurs de ce sujet. La vérité est que les chiffres de la Bible indiquent la suite des princes qui ont sacrifié, mais non la suite des jours, comme le prouve le sabbat, car en ce jour ils n'ont certainement pas offert de sacrifice.

Lorsqu'Elie b. Aron dit qu'il a déjà traité ce sujet ailleurs, il fait sans doute allusion au passage suivant de son *Gan Eden* (42 *b*) :

והנה משוי העכברי הוא וסיעתו הורו (הורו?) שאע"פ שיש פסח
ראוי להקריב התודה בלחם חמץ והביא ראיה מקרבנות הנשיאים וממעשה
יחזקיהו ע"ה וחכמינו האמתיים ע"ה שברו מלתיעותיו.

Meswi Okbari et ses partisans déclarent que même pendant Pâque on peut offrir des sacrifices de reconnaissance avec du pain. Il cite à l'appui de son opinion les sacrifices des princes et l'histoire d'Ezéchias. Nos maîtres, dignes de foi, lui ont cassé les dents (l'ont réfuté).

Ni dans l'un ni dans l'autre passage, Aron b. Elie n'est assez explicite, et il ne nomme pas non plus ceux de ses coreligionnaires qui ont déjà réfuté Meswi. Dans les ouvrages caraïtes imprimés il n'y a rien, à ce que je sache, sur ce point. Mais j'ai trouvé l'opinion de Meswi exposée et réfutée dans le *Oçar Nehmad* (sur Lévit., VII, 15), ouvrage manuscrit de Tobie ben Moïse, et il est probable que c'est là la source où a puisé Aron b. Elie. Pourtant, le commentaire de Tobie est lui-même une compilation d'ouvrages d'anciens Caraïtes, surtout de David ben Boaz (הנשיא) et de Yéfét b. Ali (המלמד), avec des parties originales, comme il le dit lui-même dans l'épigraphe de son commentaire sur le Lévitique (ms. de la Bodléïenne, Cat. Neubauer, n° 290)[1]. Il est donc possible que Tobie et Aron aient puisé à une source commune.

Nous donnons *in extenso*, en appendice, ce morceau de Tobie[2]. En voici le résumé.

[1] Publiée par M. Neubauer, *l. c.* : אני טוביה הסופר האבל מאבילי ציון כתבתי זה הספר שהוא א' מספרי אוצר הנחמד והוא סדר כהנים ובו דברי אדונינו דוד הנשיא ז"ל והמלמד יפת הלוי ז"ל והוספתי עליהם מה ששמעתי מדברי בעלי הדעת והמפר' הפותרים ... ועשיתי בו שאלות כדי יכלתי ... ואתם אחי אל תאשימוני אם ינצא שבוש בלשון ... כי נולי ישמעאל הייתי כותב אל לשון עברי. Cf. Pinsker, p. 219, pour qui c'est une simple traduction de Yeschoua ; Frankl, *Beiträge z. Literaturgesch. d. Karäer*, 10 ; Steinschneider, *Hebr. Uebers.*, 940.

[2] Zunz possédait aussi une copie de ce morceau ou d'une partie. Voir Delitzsch dans עץ חיים, p. 316 ; Zunz, *Gottesd. Vorträge*, 396 (2e éd., 408) ; Pinsker, 89. Il est difficile de déterminer ce qui, dans le morceau donné en appendice, appartient

Après s'être demandé s'il est permis d'offrir pendant Pâque des sacrifices de reconnaissance, Tobie, ou l'écrivain qu'il a copié, y répond négativement. Car il faut apporter du pain levé avec ces sacrifices, et on sait qu'à Pâque il est défendu de manger du pain. S'il était permis d'offrir de tels sacrifices pendant cette fête, il faudrait admettre que Dieu a permis ce qu'il avait d'abord défendu. Cette question ne présente aucun doute, et tout le monde est d'accord là-dessus, excepté l'impie Meswi Baalbeki, qui a permis bien des choses qui sont défendues. C'est ainsi qu'il a également permis d'offrir des sacrifices de reconnaissance avec du pain pendant Pâque, et il appuie son opinion sur ce fait que plusieurs des 12 princes d'Israël auraient offert de tels sacrifices pendant la fête de Pâque. Mais, en réalité, le fait qu'il invoque est faux, car parmi ces princes les uns ont apporté leurs sacrifices avant, les autres après Pâque[1]. De plus, rien ne prouve que les sacrifices offerts par les princes aient été des sacrifices de reconnaissance, car la Bible ne précise pas et surtout ne parle pas de pain[2]. Enfin, pourquoi supposer que les 12 princes n'ont commencé à apporter leurs sacrifices que le 8 nissan ? Peut-être ont-ils commencé dès le premier[3], comme semble, du reste, le prouver l'expression ביום הראשון (Nombres, VII, 12), qui signifie probablement « le premier jour » de nissan[4]. Tobie oppose encore d'autres objections à l'argument tiré par Meswi des sacrifices des princes.

Il s'occupe ensuite de l'autre argument invoqué par Meswi et qui est également rapporté par Aron b. Elie, c'est-à-dire du récit de II Chron., XXIX, d'après lequel Ezéchias aurait offert pendant Pâque des sacrifices de reconnaissance (v. 31). Mais, objecte Tobie, rien n'indique que ce verset se rapporte à la fête de Pâque, car le fait relaté dans XXIX, 31, peut avoir eu lieu dans l'intervalle compris entre la véritable fête de Pâque et la Pâque supplémentaire, ou pendant cette dernière fête, pendant laquelle il est permis de manger du pain[5]. Et à supposer même qu'il s'agisse de

à Tobie et ce qu'il a emprunté à d'autres; mais les mots ואני טוביא אורנר prouvent que tout n'est pas de lui.

[1] On a vu plus haut que tous les commentateurs caraïtes sont unanimes à déclarer que l'inauguration de la Tente d'assignation a commencé le 1er nissan, contrairement à l'opinion des talmudistes, qui indiquent le 23 adar. Voir p. 166, n. 3-5.

[2] Aron ben Élie suppose naturellement que c'étaient des sacrifices de reconnaissance.

[3] Voir plus haut, note 1.

[4] Cf. *Sifrè* sur Nombres, VII, 1.

[5] Pour connaître l'opinion des docteurs caraïtes sur ce point, voir *Gan Eden*, 41 *d*-42 *d*.

la véritable fête de Pâque, l'histoire d'Ezéchias ne serait pas un argument valable, car ce roi, en apportant son sacrifice à cette époque, a peut-être commis un péché, d'autant plus que la Bible dit (*ib.*, xxx, 18) : « Ils ne mangèrent pas le sacrifice pascal selon les règles prescrites. »

A mon avis, cette discussion a plus qu'un intérêt purement théorique, elle a une portée pratique. On y examine, en effet, le principe talmudique עשה דוחה לא תעשה, et l'on se demande si une défense de la Bible peut être abolie ou restreinte par une prescription ultérieure. Les Caraïtes n'admettent ce principe que dans des limites très étroites. C'est pourquoi, la plupart d'entre eux traduisent le mot אחים, dans Deutér., xxv, 5, par « proches », pour que la loi du lévirat ne vienne pas porter atteinte à la défense de Lévit., xviii, 6 : ערות אשת אחיך לא תגלה [1]. Je pourrais encore citer d'autres exemples à l'appui de mon assertion.

Le deuxième point sur lequel Meswi s'écarte des opinions reçues, et que nous connaissons également par Tobie, est encore plus important et conduit à des conséquences pratiques d'une portée exceptionnelle.

On sait que les Juifs, comme la plupart des peuples qui comptent les mois d'après les lunaisons, font commencer la journée la veille au soir [2]. On trouve bien quelques indications semblant prouver que la journée civile, *dies civilis*, allait parfois d'un matin à l'autre, mais nous ne pouvons pas approfondir ici cette question [3]. Pourtant, pour les sacrifices, la nuit est comptée avec le jour qui précède [4], de sorte qu'un sacrifice de reconnaissance, par exemple, peut être mangé le jour où il a été offert et la nuit qui suit ce jour, jusqu'au lendemain matin. Sur ce point, Rabbanites et Caraïtes sont d'accord. Or, Tobie rapporte que d'après Meswi les jours commencent avec le matin, aussi

[1] Voir, à ce sujet, *Gan Eden*, 159 ; cf. aussi mon observation dans *Steinschneider-Festschrift*, p. 201, note 1.

[2] Les Babyloniens seuls faisaient exception, car, d'après Pline, II, 79, ils faisaient commencer le jour avec le matin (*solis exortus*), bien qu'ils eussent des mois lunaires. Quant aux Arabes, Alberouni dit explicitement (*Chronologie der orient. Völker*, éd. Sachau, p. 5 du texte, p. 5 de la trad.) qu'ils font commencer la journée le soir parce qu'ils ont des mois lunaires ; Alfergani fait la même remarque au début de son *Astronomie* ; cf. Ideler, *Handbuch der Chronologie*, I, 224 et 482.

[3] Voir George, *Die aelteren jüd. Feste*, p. 134 et suiv. ; Herzog, *Realencyclopädie d. prot. Theologie*, *s. v.* Tag ; Dillmann, *Comm. zu Genesis*, I, 5. Tous ces ouvrages invoquent en partie les mêmes arguments que Meswi.

[4] Ainsi *Sifra* sur Lév. xxii, 28 (et *Houllin*, 83 *a*) : היום הולך אחר ... הלילה ... ובמוקדשים הלילה הולך אחר היום. Cf. Chwolson, *Das letzte Passahmal*, p. 35.

bien pour les choses civiles que pour les choses religieuses. Ainsi, le sabbat commencerait au matin du septième jour et durerait jusqu'au matin suivant; de même pour les autres fêtes. Nous allons résumer ici les arguments de Meswi et la réfutation de Tobie [1].

Premier argument de Meswi. Il est dit dans Genèse, I, 5 : ויהי ערב ויהי בקר יום אחד, « il fut soir et il fut matin, un jour », c'est-à-dire la lumière du jour disparut, puis revint, et alors ce fut un jour. On voit donc que le jour se termina au matin, et, par conséquent, recommença avec le matin. Il est bien entendu que, dans ce raisonnement, le mot ערב désigne l'arrivée de la nuit.

Réfutation. Il faut avant tout bien déterminer le sens de ערב. Ce substantif ainsi que le verbe ערב ont trois significations : 1° « nuit », en grec ἡ ἑσπέρα, et, par conséquent, synonyme de לילה, comme dans Deut., XVI, 6 (cf. *ibid.*, 1); dans Genèse, XXIX, 23, où le sens de ערב est « nuit », comme le prouve le v. 25 ; dans Esther, II, 14 [2] ; Prov., VII, 9 ; I Sam., XXX, 17 [3]. 2° « s'unir, se mêler », en grec τὸ εἰσμιγῆν, ὁ εἰσμιγμός. Ainsi, on appelle ערב (Lévit., XIII, 48) la trame, parce qu'elle unit entre eux les fils qui forment la chaîne (שתי) [4]. De même, les étrangers qui se joignirent aux Israélites, à leur sortie d'Égypte, sont appelés עֵרֶב (Exode, XII, 38). Dans Malachie, III, 4, le mot וערבה signifie aussi : « le sacrifice de Juda *s'est ajouté* » à ses autres actes pieux, et non pas *a été agréable*. Le même sens doit être donné à עָרֵב, dans Cantiques, II, 14 : « Ta voix *s'ajoute* à ta belle figure » pour te rendre aimable. עָרַב signifie aussi « se porter garant de quelqu'un », parce que le garant s'identifie, en quelque sorte, avec la personne dont il est garant. Ainsi, Gen., XLIV, 32, Juda dit qu'il est comme uni à Benjamin, de telle sorte qu'il ne peut pas se présenter sans lui devant son père [5]. Enfin, 3° « devenir

[1] Tobie semble avoir compilé ici des ouvrages de ses prédécesseurs, car à la fin seulement il ajoute ses propres arguments, qu'il commence par ces mots : ואני טוביא אומר; cf. plus haut, p. 167, n. 2.

[2] On ne peut pas conclure de ce passage que ערב signifie « nuit » et non pas « soir ». Cf. Hadassi, *Eschkol hakkofer*, alph. 202, lettre ר : " ושאמר בערב יכשר שיהיה בטרם הערב ולאחר הערב בתורתך בכתוב בש' לתדש בערב והוא בטרם בוא הערב " וכתוב ויהי בערב ויקח את לאה, בערב היא באה ובבקר היא שבה, ושמא עד הערב, וטהר בערב, הם ודומיהם לאחר הערב לילותיך.

[3] Ici ערב signifie « nuit », a cause du mot למחרתם ; cf. Kimhi, *ad. l.*

[4] Cf. Ibn Ezra, *ad. l.*, et *Revue*, XXXIII, 44.

[5] Les efforts de l'auteur pour dériver d'un sens fondamental les diverses significations du verbe ערב ne manquent pas d'intérêt. On pourrait y ajouter le sens de

sombre », en grec ἡ δυσμή, τὸ δύνειν ; ainsi, dans Deut., XXIII, 12, d'après le contexte ערב désigne le crépuscule du soir : cf. Juges, XIX, 9[1], et Isaïe, XXIV, 11 (toute joie est assombrie)[2]. Rien ne prouve donc que dans Gen., I, 5, עֶרֶב signifie « soir ».

Meswi, il est vrai, pourrait répondre que le sens du mot ערב ressort clairement de la suite des versets 3-5 : « Dieu dit que la lumière soit, et la lumière fut... et Dieu appela la lumière jour et les ténèbres nuit, et il fut ערב (la lumière disparut et les ténèbres arrivèrent, c'est-à-dire la nuit) et il fut matin — un jour ». Donc ערב vient ici à la suite de אור, lumière, et ne peut signifier que soir.

On pourrait alors lui opposer le raisonnement suivant. Son argumentation suppose que, lors de la création, la lumière précéda les ténèbres, mais on verra que c'est le contraire qui est la vérité. Il faut, en effet, prendre en considération cinq éventualités : 1° La lumière seule a été créée, mais non les ténèbres, qui ne sont qu'une privation de la lumière. Mais cette hypothèse est contraire au texte qui dit : « ... et la terre était *tohu* et *bohu* et les ténèbres étaient sur la surface de l'abîme. Et Dieu dit : « Que la lumière soit, etc. » On voit donc que Dieu a créé les ténèbres aussi bien que la lumière (cf. Isaïe, XLV, 7)[3] ; 2° La lumière comme les ténèbres ne furent pas créés, c'est-à-dire n'eurent pas de commencement. Cela aussi serait contraire au texte et même contraire à l'idée de l'unité de Dieu[4] ; 3° La lumière et les té-

« soir », d'après ce que dit Ibn Ezra sur Genèse, I, 4 : ערב קרוב מטעם חשך ונקרא כך שנתערבו בו הצורות.

[1] Voir plus loin, p. 184, n. 10.

[2] Cf. *ibid.*, *l. c.*, note 9.

[3] La littérature juive a examiné souvent la question de savoir si les ténèbres ont été réellement créées ou si elles ne sont qu'une simple privation de la lumière. Notre auteur, qui accepte la première opinion, a suivi les *Motecallamîn*, mais la plupart des écrivains, rabbanites ou caraïtes, ont adopté la seconde opinion. Cf. *Emounot*, ch. I, éd. Landauer, p. 53-55 ; *Moré*, III, 10 ; Kimhi sur Isaïe, XLV, 7 ; *Mibhar* sur Genèse, I, 2. fol. 14 *b*, 15 *b* ; *Ec Hayyim* d'Aron ben Elie, éd. Delitzsch, p. 103. Bahya b. Pakouda, dans תורות הנפש, trad. de Broydé, p. 7, établit une distinction entre les ténèbres absolues (חשך יקרי) et les ténèbres contingentes (חשך מקרי). Les premières ont été créées, comme le prouve Isaïe, XLV, 7, et sont l'origine de tout mal, tandis que les secondes ne sont que la privation de la lumière ; ce qui explique qu'il n'en est question dans la Genèse que le 4e jour, après la création du soleil. Ibn Ezra paraît être de l'avis de Bahya, car, tandis qu'il parle, dans אגרת השבת, de la création de la lumière, il remarque à propos de Genèse, I, 1 (éd. Friedlaender, p. 20) et d'Isaïe, XLV, 7, que « les ténèbres ne sont que le manque de lumière ».

[4] L'auteur ne veut pas dire qu'en admettant cette opinion, on suivrait les croyances des mages, mais qu'on arriverait à cette conclusion que la lumière et les ténèbres ont existé de tout temps à côté de Dieu. Cf. Hadassi, Alph. 95, lettre צ, qui dit, en parlant des דצנרים (probablement les partisans du gnostique Bardasène,

nèbres furent créées en même temps. Cette hypothèse est également contredite par le texte, car il ressort des versets 1-3 qu'avant de produire la lumière, Dieu créa en un seul clin d'œil ces cinq objets : ciel, terre, ténèbres, abîme et eau, auxquels vinrent s'ajouter nécessairement le feu (comme élément) et le temps[1]; ensuite seulement il créa la lumière ; 4° La lumière fut créée avant les ténèbres. Impossible, car la Bible dit d'abord que les ténèbres furent sur la surface de l'abîme, puis elle ajoute seulement : « Dieu dit que la lumière soit. » Reste une cinquième hypothèse : la lumière fut créée *après* les ténèbres ; mais, dans ce cas, l'argumentation de Meswi n'a plus d'appui.

Meswi pourrait encore dire que Dieu créa d'abord les ténèbres, mais sans les faire fonctionner, puis il créa la lumière. Douze heures passèrent, alors survint le soir et les ténèbres fonctionnèrent pendant 12 heures, et le matin vint, et ainsi s'acheva le premier jour. Cela résulte même du texte, qui dit : « ... que la lumière soit... et Dieu appela la lumière jour et les ténèbres nuit ». Or, si les ténèbres avaient fonctionné d'abord un seul instant, la Bible devrait dire d'abord : il appela les ténèbres nuit, et ensuite : et Dieu dit que la lumière soit.

Réponse. Comme le texte ne permet pas de déterminer le temps qui s'écoula entre la création des ténèbres et celle de la lumière, il est naturel d'admettre que Dieu créa la lumière après le délai qu'il établit comme règle même de la marche de l'univers, c'est-à-dire au bout de 12 heures. Et c'est seulement après avoir énuméré tout ce qui a été créé le premier jour que la Bible en indique les noms[2]. On s'explique aussi pourquoi elle nomme d'abord la lumière et ensuite les ténèbres, quoiqu'elles n'aient pas été créées dans cet ordre. C'est qu'il est de règle, dans la Bible, de commencer avec ce qui précède immédiatement ; ici c'est la lumière[3]. De plus, elle nomme toujours en premier ce qui est le plus important (dans notre cas, la lumière), par exemple :

qui a composé un écrit sur la lumière et les ténèbres) : צעקו יחד גם בני אלדצניים באמרם כי האור והחשך קדמונים ובבריאת אל חברים ושותפים מבינים וכו׳. Voir plus loin, p. 186, n. 11.

[1] Tobie n'énumere pas ces cinq objets, mais il est probable qu'il a en vue ceux que j'ai indiqués. D'après quelques écrivains, les ténèbres sont identiques avec l'élément du feu. Ainsi, on lit dans *Mibhar. l. c.* : והאומר שהחשך הוא האש היסודי תעה כי בכל המקרא מכנה אותו בשם שמים מפני שהוא גבוה וכו׳. D'apres ce passage, le feu serait une des parties qui composent le ciel et ne devrait donc pas être énuméré à part ; c'est ainsi que les talmudistes disent que le mot שמים est formé de אש et מים.

[2] Cela n'est pas vrai, par exemple, des objets créés le troisième jour.

[3] Cela rappelle la règle talmudique : במאי דסליק מיניה פתח ברישא.

l'or et l'argent; hommes, femmes et enfants. Si l'argent est parfois mentionné en premier, c'est qu'il y en a une plus grande quantité.

Donc, du moment que les ténèbres furent créées *avant* la lumière, les mots ויהי ערב ne peuvent pas se rapporter à la lumière, dont il est question précédemment, et, par conséquent, ערב ne peut pas signifier « soir, crépuscule ». On ne peut pas non plus lui donner ici le sens de « s'unir, se mêler ». Reste le troisième sens, « la nuit ». ערב a donc ici le même sens que dans Gen., xxix, 23, et Esther, ii, 13. Mais si ערב désigne, dans ce passage, toute la nuit, בקר désigne tout le jour, et le verset de Gen.. i, 5, veut dire : « il fut nuit et il fut jour — une journée de 24 heures » (νυχθήμερον)[1].

Deuxième argument. On lit dans Exode, xvi, 23 : « Un jour de repos, un saint jour de repos sera *demain* pour l'Eternel ». Le sabbat n'eut donc lieu que le lendemain, et, par conséquent, il commença le matin.

Réfutation. Dans ce verset, il ne s'agit pas de déterminer quand commence le sabbat; c'était là un fait connu. Il s'agit de la manne. Or, celle-ci tombait le matin. Moïse dit donc aux Israélites : Demain, à cause du sabbat, il n'y aura pas de manne[2]. Du reste, ce verset ne dit pas non plus qu'au jour il faille ajouter une nuit, que ce soit celle qui précède ou celle qui suit.

Troisième argument. On lit dans Nombres, xxviii, 4 : « Tu offriras un des agneaux le matin, et l'autre entre les deux soirs », בין הערבים, c'est-à-dire entre le coucher du soleil et l'arrivée de la nuit noire, en réalité le soir[3]. Comme ces deux agneaux sont

[1] Le mot ערב signifierait donc « nuit » et בקר « jour ». Ce sens de ערב est donné par plusieurs exégètes et lexicographes. Cf., par ex., Aboulwalid, dans son Lexique, *s. v.* ערבْ (*Ousoul*, 545, 24). Quant à בקר, je ne connais que Saadia qui donne à ce mot le sens de « jour ». Voir son *Emounot*, ch. viii (éd. Landauer, p. 236), et son commentaire ms. sur Daniel, viii, 14, où il dit (mss. d'Oxford, Cat. de Neubauer, n° 2486, f° 104 *a*) : פאדא גמיעהדניא אעני אללילֹ ואלנהאר וגב אן תאכד נצפהא עלי שרט ויהי ערב ויהי בקר יום אחד אלך. C'est ainsi qu'il traduit Genèse, i, 5 : ולמא נצי אללילֹ ואלנהאר יום ואחד.

[2] Cf. Ibn Ezra, *ad l.* Dans *Mibhar*, *ad. l.*, on lit : ואמר ניחר כמנהג ירידת המן כי ימים המקודשים מיערב עד בקר כינוי הבריאה. Voir aussi *Keter Tora*, *ad l.*

[3] Les Rabbanites et les Caraïtes ne sont pas d'accord sur le sens du mot בין הערבים, et les Caraïtes eux-mêmes diffèrent entre eux. Sans entrer dans les détails, nous ferons seulement observer ici que, pour les Caraïtes, le mot בין הערבים ne signifie jamais « après-midi », comme l'admettent, par exemple, les Rabbanites pour le sacrifice pascal. Pour la définition du בין הערבים chez les

désignés comme devant être sacrifiés le même jour, il en résulte que la nuit fait partie du jour qui précède.

Réfutation. La remarque est juste. Mais il s'agit ici de sacrifices, pour lesquels tout le monde est d'accord qu'exceptionnellement le jour commence avec le matin. De plus, בין הערבים désigne le second des trois moments qui séparent le jour de la nuit, c'est-à-dire un moment faisant encore partie du jour. On ne peut donc rien en conclure en général pour le véritable soir ou la nuit [1].

Quatrième argument. On lit dans Lévit., XXIII, 5-6 : « Le premier mois, le 14e jour du mois, entre les soirs, c'est Pâque pour l'Eternel. Et le 15e jour du mois, c'est la fête des pains azymes, etc. » Donc le בין הערבים, c'est-à-dire le soir, est encore compté avec le 14e jour, et la fête des azymes ne commence que le matin suivant, le 15e jour.

Réfutation. Il faut distinguer entre la fête de Pâque et le sacrifice de Pâque. Pour la fête, les jours sont comptés, comme toujours, d'un soir à l'autre, sans qu'il soit besoin de l'indiquer chaque fois. La Bible ne parle explicitement du soir que quand elle y est obligée pour une raison spéciale, comme pour le sacrifice de Pâque, qui devait être mangé dans la nuit (du 14 au 15). Comme le sacrifice pascal est une prescription particulière qui n'a rien de commun avec les 7 jours de la fête de Pâque, la Bible a cru devoir indiquer à nouveau la loi relative à cette fête : « Le 15e de ce mois est la fête des azymes, etc. » Donc, pour le sacrifice pascal, comme pour les autres sacrifices, le jour commence avec le matin, et on le sacrifiait le soir du 14, qui fait encore partie de la journée du 14. — Tobie ajoute encore cette observation

Caraïtes, voir, entre autres, Yéfét, dans son commentaire ms. sur Exode, XII, 6 ; Hadassi, Alph. 202, lettre ס ; Jacob ben Reuben, dans le ספר העשר sur Nombres, IX, 11 (mss. de Leyde, Cod. Warner, 41) ; *Keter Tora* sur Exode XVI, 13. Enfin, les Caraïtes ne sont pas d'accord entre eux si les divers moments qui séparent le jour de la nuit doivent être considérés comme faisant partie du jour, ou de la nuit, ou des deux à la fois. Cette dernière opinion est celle d'Anan ; voir Qirqisâni, I, 19 (p. 318, l. 13). Voir aussi les deux versions d'Ibn Ezra sur Exode, XII, 6.

[1] C'est ainsi qu'il faut sans doute comprendre ce passage du texte publié en appendice (p. 190) et qui n'est pas clair ; ליום ne désigne donc pas la journée de 24 heures, mais l'intervalle entre le lever et le coucher du soleil. David ben Boaz, probablement un contemporain de Saadia, dit dans son commentaire sur Exode, XXIX, 38 (Mss. British Museum, Or. 2403, fol. 62 *a*), que les deux explications peuvent être données : ליום קיל לכהאר וקיל לכיום והו אלדי הו מן בקר אלי בקר וכדלך בדא אולא בקרבאן אלגדאה כמא קאל את הכבש אחד תעשה בבקר וקד שרחה אלקול פיה פי תפסיר פראשה בנחס. Cf. Hadassi, *l. c.*, lettre ד.

en son propre nom. Si la Bible avait simplement dit que le 14e jour, entre les soirs, c'est Pâque, on aurait offert le sacrifice pascal le soir du 14 (c'est-à-dire le soir qui suit le 13e du mois). Mais comme elle ajoute : « Et le 15 du mois... », nous en concluons qu'il s'agit, dans le verset précédent, du soir qui suit le 14e jour, c'est-à-dire la nuit du 15e.

Cinquième argument. On lit dans Exode, XII, 18 : « Le quatorzième jour du premier mois, le soir, vous mangerez des pains azymes jusqu'au 21e jour, au soir. » Puisque la Bible dit « au soir », בערב, et non pas « jusqu'au soir », עד הערב, cela prouve que ce soir fait encore partie du 21e jour et que, conséquemment, la nuit appartient au jour précédent.

Réfutation. D'après Meswi, il fallait manger des pains azymes dans la nuit du 14 au 15, avec le sacrifice pascal, conformément à Exode, XII, 8, et, une fois ce sacrifice consommé, on pouvait de nouveau manger du pain, puisque, selon lui, la fête des azymes ne commence que le 15 au matin. De cette façon, le premier בערב désignerait une partie de la nuit et le second בערב toute la nuit, ce qui serait absurde. En réalité, dans le second בערב, la particule ב a la même signification que עד, « jusqu'à », et le verset dit : « Vous mangerez des pains azymes jusqu'au 21e jour, jusqu'au soir », c'est-à-dire le 21e jour inclus, jusqu'au soir qui précède le 22e. Et si la Bible avait simplement dit : « Jusqu'au 21 du mois », sans ajouter « au soir », on aurait pu croire que la défense ne s'applique qu'à une partie du 21e jour ; de là la nécessité d'ajouter בערב, « jusqu'au soir », c'est-à-dire jusqu'à l'entrée du 22e jour. De plus, si, comme le prétend Meswi, le second בערב désignait la nuit du 21 au 22, la Bible aurait pu dire : « jusqu'au matin du 22 ».

Tous les arguments de Meswi sont donc caducs, et son opinion est erronée. Du reste, tous les Israélites sont d'accord pour admettre qu'en ordonnant d'observer le sabbat (Deutér., V, 12), la Tora applique cette prescription au soir qui précède (ערב שבת), et non pas au soir qui suit (מוצאי שבת). De même, pour le jour de l'Expiation, elle dit (Lévit., XXIII, 32) : « Vous célèbrerez votre fête d'un soir à l'autre ». On objecte bien que ce verset parle de שבתכם, « votre sabbat », c'est-à-dire du jour de l'Expiation, et non pas de שבתותיכם, « vos sabbats », qu'il ne s'applique donc pas à toutes les fêtes ; mais, ajoute Tobie, nous réfuterons cette objection ailleurs. En résumé, de même que tous les peuples acceptent unanimement que le sabbat est le 7e jour de la semaine, et non pas un autre jour, de même il est établi que le soir appartient au jour

qui suit, et nous n'avons pas à nous préoccuper de l'opinion d'un homme isolé [1].

La théorie de Meswi sur le moment où doit commencer le jour chez les Juifs, théorie qui est exposée ici pour la première fois, nous permettra peut-être de résoudre un problème qu'offre la littérature juive, dont bien des savants se sont déjà occupés, mais qui n'a pas encore reçu de solution satisfaisante.

Ibn Ezra raconte dans sa « Lettre du Sabbat », אגרת השבת [2], que pendant son séjour en Angleterre, en décembre 1158, la nuit d'un jour de sabbat, le sabbat lui apparut en songe et se plaignit qu'il le profanât dans sa vieillesse. Ses disciples lui avaient, en effet, apporté certains commentaires du Pentateuque qui poussent à la profanation du soir du sabbat, parce qu'ils expliquent, d'après Genèse, I, 5, que le premier jour était terminé à l'arrivée du matin du second jour. Si donc le vendredi ne se termine qu'au matin du samedi, il faut célébrer la nuit qui suit le sabbat, et non pas celle qui le précède. Or, tout Israël, les Rabbanites comme les Caraïtes, font le contraire. Sans la crainte de profaner la sainteté du sabbat, il aurait déchiré immédiatement tous ces commentaires. Au moins résolut-il de se mettre à écrire un livre sur ce sujet, immédiatement après la clôture du sabbat ; il composa donc sa « Lettre » susmentionnée, qu'il divisa en trois chapitres. Dans le premier, il indique quand commence l'année, dans le second il traite du commencement du mois, et dans le troisième du commencement du jour. Dans ce dernier chapitre, il expose d'abord plusieurs arguments pour prouver que le jour commence la veille au soir [3], et il explique ensuite deux passages,

[1] Le texte (p. 191) dit littéralement : « Tout le monde est d'accord que la nuit précède le jour; de même nous savons que le sabbat commence le vendredi. Il n'y a nulle divergence au sujet de ces deux faits. Si quelqu'un demandait donc pourquoi le sabbat ne serait pas célébré un autre jour de la semaine (à l'exemple de cet impie qui place la nuit après le jour), nous répondrions qu'il y a accord sur ce point que le sabbat doit venir immédiatement après le vendredi; tout le monde nous concède ce point. » Cette fin prouve déjà que le commencement doit être corrigé comme nous l'avons fait, d'autant plus que, comme nous savons, bien des peuples font commencer le jour autrement et appuient également leur opinion sur la Bible. Cf. Abraham ben Hiyya, ספר העבור, I, 9 (éd. Filipowski, 23 et suiv.); Friedlaender, dans *Jewish Quarterly Review*, VIII, 149, note 2, et *Transactions of the Jew. Histor. Soc. of Engl.*, II, 57, note 3. Il faut donc lire chez Tobie : וגם אין חלוק בין יש' ובין אומות העולם כי השבת הוא אחר יום הו' וכאשר נדע זה כן נדע זה כי הלילה הוא מוקדם להיום ואין פרק ביניהם וכו'.

[2] Editée par S.-D. Luzzatto dans le *Kérém Hémed*, IV, 159-173 et par M. Friedlaender dans les *Transactions of the Jew. Histor. of England*, II, 61-75. Ce dernier en a résumé le contenu dans *JQR.*, VIII, 146-153 et dans les *Transactions*, II, 52-60.

[3] De ces arguments, il y en a un qui nous intéresse particulièrement, parce que Meswi s'en est servi habilement pour son but et parce qu'il contient en même temps

ceux d'Exode, XVI, 23, et de Genèse, I, 5, d'où semblerait résulter le contraire. A propos du verset d'Exode, il dit que son explication s'adresse surtout à ces hérétiques (מינים) qui n'admettent pas que le sabbat commence la veille au soir. Nous ajouterons que dans son long commentaire sur Exode, XVI, 23, qu'il composa à Dreux [1] en 1157, Ibn Ezra rapporte également, mais d'une façon très concise, les deux arguments invoqués par les « hérétiques » et leur réfutation, ainsi que ses propres arguments. Là aussi il dit explicitement que beaucoup d'incrédules (חסרי אמונה) ont conclu du verset de l'Exode qu'il faut célébrer le jour de sabbat et la nuit qui suit.

Mais à quels incrédules Ibn Ezra fait-il allusion? Rapoport [2] a répondu le premier à la question en rappelant un récit de Benjamin de Tudèle [3] qui parle de l'existence, dans l'île de Chypre, d'hérétiques mis au ban de la communauté juive parce qu'ils profanent la nuit qui précède le sabbat et célèbrent celle qui le suit. Nous reviendrons sur cette explication.

D'après Graetz [4], Ibn Ezra ferait allusion, dans sa « Lettre », à Samuel ben Méïr, qui explique ainsi Genèse, I, 5 : ויהי ערב ... שהעריב יום ראשון ושוקע האור, ויהי בקר בוקרו של לילה שעלה עמוד השחר הרי הושלם יום אחד וכו' [5]. On comprend ainsi qu'Ibn Ezra raconte qu'il a trouvé cette hérésie dans un commentaire du Pentateuque et que le sabbat lui recommande de « n'avoir de considération pour personne » ולא תשא פני איש. Graetz n'est tout de même pas complètement satisfait de son explication, car, dans sa « Lettre », Ibn Ezra dit que ces commentaires lui ont été apportés la veille : il ne les connaissait donc pas auparavant. Or, ce qu'il dit dans cette « Lettre » contre les hérétiques, il l'avait déjà dit en substance dans son commentaire sur Exode, XVI, 23, qui avait été certainement écrit avant 1158.

Rosin essaie de faire disparaître cette difficulté [6]. Il admet qu'Ibn

la réponse faite par Tobie (ou la source où il a puisé). C'est le passage d'Exode, XII, 18 (*Kérem Hémed* 170 ; *Transactions*, 73) : וכוד מצאתי מפורש בראשון המועדים שנתנו ד' לישראל לפני השבת בארבעה עשר יום לחדש בערב ואח"כ כתוב שבעת ימים וכו'.

[1] Voir Bacher, dans *Revue*, XVII, 300-304. Cf. Steinschneider, *Abraham ibn Esra* (dans la *Zeitschr. f. Mathematik*, XXV), p. 84, note 91.

[2] Note sur les Voyages de Benjamin de Tudèle, éd. Asher, II, 56-57.

[3] *Ibid.*, I, 25.

[4] *Geschichte d. Juden*, VI, note 8 (2e éd., p. 415), en partie au nom de P.-M. Heilprin.

[5] La même explication est donnée à Genèse I, 4 : ויבדל אלהים בין האור ובין החשך שי"ב שעות היה היום ואח"כ הלילה י"ב האור תחלה ואח"כ החשך שהרי תחלת בריאת העולם היה במאמר יהי אור.

[6] Dans *R. Samuel b. Meir als Schrifterklärer*, p. 76 ; introduction de son édition

Ezra avait déjà eu connaissance des interprétations hérétiques d'Exode, XVI, 23, et Genèse, I, 5, et il les a combattues dans son commentaire sur l'Exode. Mais ce n'est qu'en Angleterre qu'il a eu entre les mains le commentaire de Samuel b. Méïr, où il a vu son explication de Genèse, I, 5. Il attaqua alors vivement le savant français, dans sa « Lettre », bien que celui-ci n'eût eu certainement aucune intention hérétique et qu'il eût dit lui-même, à propos de Genèse, I, 14, que « l'intervalle entre l'apparition des étoiles et l'apparition suivante forme un jour [1] ». C'est seulement pour les jours de la création qu'il a dit qu'ils s'étendaient d'un matin à l'autre, mais pour le sabbat et les fêtes il est d'avis qu'on les célèbre du soir au soir, conformément aux indications d'Exode, XII, 18, et Lév., XXIII, 32. Rosin accepte donc l'explication de Graetz, ainsi que MM. Bacher [2] et Bornstein [3].

En réalité, la difficulté indiquée par Graetz, et que Rosin a cherché à résoudre, n'existe plus depuis que M. Bacher a prouvé qu'Ibn Ezra séjourna dans la France septentrionale, à Dreux, avant 1158 ; c'est probablement dans ce pays qu'il a appris à connaître le commmentaire de Samuel b. Méïr. Quant au passage de sa « Lettre », où il dit que ses élèves ne lui avaient apporté les commentaires incriminés que la veille, on peut admettre que c'est une licence poétique. Du reste, toute la lettre a sans doute été écrite ailleurs qu'en Angleterre, et peut-être même l'introduction, où l'imagination joue un plus grand rôle que la réalité, est-elle l'œuvre d'un disciple [4]. Mais l'hypothèse de Graetz soulève d'autres objections, formulées par M. Harkavy [5]. Il résulte, dit ce savant, du langage d'Ibn Ezra que sa campagne n'est pas dirigée contre de simples opinions, mais contre des pratiques antireligieuses et, comme il le dit explicitement, contre des hérétiques. Puis, Samuel b. Méïr n'a jamais donné ni pu donner l'explication rapportée par Ibn Ezra à propos d'Exode, XVI, 23. Enfin, il est peu vraisemblable qu'Ibn Ezra ait lancé contre Samuel b. Méïr ces imprécations si violentes : « Celui qui accepte cette explication (de Gen., I, 5), que Dieu venge le sabbat sur lui ! Que celui qui la lit à haute voix ait la langue attachée au palais ! Que celui qui l'a écrite dans le commentaire ait son bras desséché et son œil

du Commentaire de Raschbam, p. XXXI. Voir aussi ses *Reime und Gedichte des Abr. ibn Esra*, II, 79, note 18.

[1] Rosin a mal compris ce passage ; voir *Beth Talmud*, II, 60 ; *Magazin* de Berliner, IX, 50.

[2] *Revue*, *l. c.*

[3] Dans l'annuaire הכרם, éd. Atlas, I (le seul), p. 296, note 9.

[4] Voir Friedlaender, *J. Q. R.*, 149-150 ; *Transactions*, 55.

[5] *Neuaufgefundene hebr. Bibelhandschriften*, Saint-Pétersbourg, 1884, p. 32-34.

droit obscurci[1] ! » M. Harkavy se demande même si Ibn Ezra a jamais vu le commentaire de Samuel b. Méïr, et il conclut ainsi : « L'explication la plus plausible est celle de Rapoport; il s'agirait donc des hérétiques de Chypre et de leurs commentaires. »

La plupart des objections de M. Harkavy contre l'hypothèse de Graetz me paraissent fondées. M. Friedlaender, qui a traité récemment ce sujet[2], se refuse également à suivre Graetz, parce que l'observation de Raschbam à propos de Gen., I, 14, devait rassurer Ibn Ezra et que celui-ci, dans sa Lettre, parle de plusieurs commentaires (ספרים פירושי התורה); il n'indique pourtant aucune solution.

Mais, comme il n'est question nulle part des prétendus commentaires des hérétiques de Chypre, dont parle Benjamin de Tudèle, et qu'il est peu probable qu'Ibn Ezra ait été à Chypre, je crois que les commentaires mentionnés dans la « Lettre du sabbat » sont ceux de Meswi et de ses partisans, que Tobie ou l'auteur qu'il a copié eut sous les yeux. Il est même vraisemblable qu'Ibn Ezra n'a connu ces opinions subversives que par l'ouvrage de Tobie ou la source où ce dernier a puisé, et que c'est à ces écrits que la Lettre fait allusion par les mots « commentaires du Pentateuque », car la lettre ne dit pas que ces commentaires ont été écrits par des hérétiques, mais qu'elles contiennent des explications hérétiques[3]. Et si Ibn Ezra ne cite que deux des arguments de Meswi, pour les réfuter (Gen., I, 5, et Ex., XVI, 23.), c'est qu'il n'attachait d'importance qu'à ces deux arguments. Avec notre hypothèse, on comprend bien des passages de la Lettre qui, autrement, seraient obscurs : d'abord la mention des Caraïtes dans l'introduction, ensuite la discussion, dans le troisième chapitre, au sujet de la création des ténèbres, puis la remarque que la Bible nomme la lumière avant les ténèbres, parce que la lumière est plus importante, remarque qui se trouve aussi chez Tobie, et d'autres détails encore. Ibn Ezra s'écarte pourtant de Tobie sur un point important : pour lui, ערב et בקר signifient « soir » et « matin », et non pas « nuit » et « jour ». Ce seraient là, selon lui, les deux principaux moments des quatre divisions (soir, minuit, matin, midi) de la journée de 24 heures.

Mon hypothèse pourtant ne diminue nullement la valeur de l'ex-

[1] והמאמין בפירוש הקשה הזה ינקום ה' נקמת השבת ממנו והקורא אותו בקול גדול תדבק לשונו לחכו גם הסופר הכותב אותו בפירוש התורה זרועו יבוש תיבש ועין ימינו כהה תכהה.

[2] *J. Q. R.*, 146-153; *Transactions*, 61-75.

[3] Cela semble surtout résulter des mots : גם הסופר הכותב אותו בפירוש התורה.

plication de Rapoport. Je suppose que les hérétiques de Chypre dont parle Benjamin de Tudèle étaient simplement des descendants des Meswites. Du moment que Tobie et Hadassi, au XIIe siècle, connaissaient encore des Meswites, on peut bien admettre qu'il y en eut qui arrivèrent jusqu'à Chypre et que Benjamin les y a vus. Autrement nous ne comprendrions pas comment une nouvelle secte s'est encore formée au XIIe siècle. Sans doute, les Meswites professaient encore des idées subversives sur d'autres points que la question du repos sabbatique, tandis que Benjamin n'accuse les mécréants de Chypre que de cette dernière hérésie. Mais il est possible que les partisans de Meswi aient laissé tomber peu à peu dans l'oubli les autres réformes de leur chef, pour ne conserver que la modification du repos sabbatique. Ou bien cette dernière hérésie a peut-être seule frappé Benjamin de Tudèle, parce qu'elle se manifestait d'une façon plus apparente. Il est probable qu'Ibn Ezra connaissait aussi l'existence de ces débris de la secte des Meswites et que c'est pour cette raison qu'il a attaqué avec une telle violence ceux qui prétendaient que le jour, selon la Bible, commençait le matin.

Faisons remarquer, pour terminer, que Tobie attribue encore à Meswi beaucoup d'autres hérésies, dont les autres sources ne disent rien. Ainsi, il l'accuse d'avoir aboli les lois alimentaires et les prescriptions relatives aux mariages et à la pureté[1]; il semble même dire, dans un passage signalé par Zunz[2], que Meswi a embrassé le christianisme[3]. Graetz[4] se demande, si ce dernier fait était vrai, comment son apostasie n'aurait pas éloigné de lui tous ses partisans. Il est vrai que Sabbataï Cevi et Frank conservèrent tout leur prestige aux yeux de leurs partisans, même quand ils eurent déserté le judaïsme. Il est possible aussi que Tobie ait un peu exagéré, mais on peut difficilement admettre qu'il ait tout inventé[5]. Espérons que de nouvelles recherches viendront jeter plus de lumière sur les sectes juives du temps des Gueonim.

SAMUEL POZNAŃSKI.

---

[1] Voir Appendice, p. 181.

[2] *Gottesd. Vorträge*, *l. c.* Voir aussi Pinsker, *l. c.*, p. 88, note 3.

[3] Appendice, p. 182.

[4] *Geschichte*, V, note 18.

[5] Peut-être existe-t-il un rapport entre la conversion de Meswi au christianisme et la réforme qu'il a préconisée de faire commencer le jour avec le matin.

APPENDICE.

[75 *a*] שאלה היכשר להקריב איש תודה בימי הפסח אם לא. התש'
נאמר כי לא וכש' לאיש שיקריב קרבן תודה למען כי
התודה לא תהיה לעו' אלא בלחם חמץ שנא' על חלת לחם
חמץ (יה')[יק'] קרבנו[1] והזהירנו הב"ה שלא נאכל בז' ימי הפסח
חמץ שנ' כי כל אוכל חמץ וגכ'[2] ואמ' שאור לא ימצא בבתיכם[3]
ואמ' תשביתו שאור[4] ואמ' ולא יראה לך שאור[5] ואי אפשר מי"י
שיצוה בדבר כי עשו כן וכן ואם לא העשו אני אענוש לכם
ואח"כ ישוב ויאמ' אל תעשו הלא זה אינו מעשה חכמים וי"י ית"ש
עמדה הראיה [עליו] כי הוא יודע לנפשו והוא חכם ולא ידבר
וישוב ויפר דברו הלא הראה כי אם נאמ' כי אמ' לנו ז' ימים מצות
תאכלו[2] ואמ' שאור לא ימצא בבתיכם[3] ואח"כ אמר לנו כי בז' ימי
מצה עשו תודה והתודה לא תעשה לעו' אלא בלחם חמץ הלא היה
נותץ דבריו הראשונים והוא דבר מושחת וי"י ית"ש לא יעשה שיחות
וגם אם נעביר עליו זה הדבר נעביר על כל דבר ודבר שא'
והבטיח מן הנחמות כי ישוב ויחוץ אותם ולא יאמין אתו[5] ובזה
הדבר יוליך שלא נאמין תורתו ונביאו כי מאין נדע אמתם אחרי
שנעביר עליו זה הדבר ואם כן הדבר לא יתכן להקריב קרבן תודה
בימי הפסח.

ולא יוכל אדם לטעון על זה הכלל שביארתי בזה השאלה כי אם
זד ורשע וכפרן כמ' נלעג הלשון משוי אל בעל בקי הארור ישתחקו
עצמותיו כי ירד אל שאול גאונו[6] והוא את ערלים שכב[7] שקץ טמוף
בעל תיעבה אשר החטיא את יש'[8] ירבעם שני אידור הוא לאלהי יש'
וכל הגלוים עמו כי כל עור ופסח אחריו הלך אש' לא ידעו את י"י
ואת יחודו ואת דרך מצותיו אבל שמעו מן הארור מיעוט דין והקל
עליהם עול התו' והתיר להם מאכלות הגוים זבחי מתים ודם הזוירים
ויין שמרים[9] והתיר להם עירות אסורות וטומאה ושהרה וחלוק מועדי
י"י ושבתותיו המקודשים במיעוט דעתו (הנבי בעני' אבאד ?) בעני' המועדים
והחלבים. וכן תעה בזה העניי' ואמר כי קרבן תודה היה יעשה בימי
הפסח והפוגה[10] והתנות אשר נכנס עליו מן קרבנות הנשיאים כי אמר

[1] Lévitique, VII, 13.
[2] Exode, XII, 15.
[3] *Ibid.*, 19.
[4] *Ibid.*, XIII, 7.
[5] « Et il n'en fera pas une réalité », comme s'il y avait ולא יאמת אותו.
[6] Cf. Isaïe, XIV, 11.
[7] Cf. Ezéchiel, XXXI, 18, et des passages analogues.
[8] I Rois, XVI, 26.
[9] Veut dire sans doute « du vin de non-juif ». שמרים signifie aussi « vin »; voir Isaïe, XXV, 6.
[10] Les Caraïtes emploient le mot פוגה dans le sens de ספק.

כן הוא הנשיאים הקריבו קרבנם אחר ז' ימי המלואים והלא הפסח בתוכם כי הם י"ב נשיאים ונשארו ז' ימים עד הפסח כי כבר הלכו ז' ימי המלואים ואצלו כי קרבנות הנשיאים יש תודות, נ"ל בב' הדרכים שאמר והוא כי החלו הנשיאים מיום ח' למלואים והב' כי יש בקרבנם תודות נ"ל על הראש' דרך השלמה[1] כי מיום הח' החלו כי מה תנכר כי הקריבו מהם קצתם ונטלו ביאח"כ עד שיעברו ימי הפסח וכאש' יעבר הפסח הקריבו הנשארים [75 b] ומזה המניעה בזה הלא בימי השבתות לא היו מקריבים אלא עד שיעבר יום השבת כן גם ימי הפסח. ואם יאמ' כי השבת יצא בראיה שא' לא תעשה כל מלאכה[2] כי לולי זה הראיה היו יקריבו אבל ימי הפסח אין שם מניעה מהקריב תודה י"ל אין פרק בין השבת ובין הפסח בזה הדבר וכאש' יצא השבת בראיה כן יצאו המועדים וע'[3] ימי הפסח בראיה והוא כי י"י יה"ש אמר שאור לא ימצא בבתיכם[4] והוא כמ' שא' לא תעשה כל מלאכה[5] וכמ' שא' בשבת מחלליה מ'[6] כן א' על מי שיאכל חמץ בז' ימי מצה שנ' כי כל אוכל חמץ ונכרתה ה' ה' וג'[7] וא' מיום הראשון עד יום הז'[8] ואם הדבר כאש' ביארתי בטלו דברי נלעג לשון אין בינה[9] שא' כי היו מקריבים בימי הפסח הנשיאים. ויאמ' לו על אש' אמ' כי היו קרבנות הנשיאים תודות ולא זה גלוי וידוע כי קרבנות כל א' וא' נקרבים מבוארים ואין שם זכר תודה ובאין תאמ' (כן)[אר] נלעג לשון שחוק עצם כי היה בהם תודות ובאפיסת הראיה על קיום דבריו ראיה על שקרותו ונבלותו ומעוט דעתו בתורת י"י ולו היה שם זכר לחם היה יתלה בהם אבל אין שם דבר קטן או גדול ואין [הדבור?] עליו כי הוא נבל מעודו בער אבל מיעוטי דעה אש' הלכו אחריו על דבריו הפחותים אוי להם אנה יברחו ביום הדין על מי ינוסו לעזרה[10] היעמד נלעג לשון עם מתי ויוחנן ואבא שאול ולוקא להושיעם על י"ו דבר סרה[11] הזד הכפרן כי גם שיבה זרקה בו והוא לא ידע[12] כי נביא שקר כמוהו עבד ג' אלוהות לעת זקנתו כי עברו איו כתי(ר)ם וראו וקדר שלחו והתבוננו מ'אד וראו ה]ן היתה כזאת התמיר נביא אלהים והניח לא אלהים[13] ונלעג לשון המיר כבודו בג' מתים הלא יבושו כל חבריו ותלמידיו כאשר בוש הוא כן יאבדו כל אויביך י"י[14]. ויאמר [עוד] על דרך מניעה[15] כי מאין לך או נלעג לשון

[1] « Admettons ».
[2] Exode, xx, 10.
[3] יענה ou ריעני, « c'est-à-dire » ; c'est l'arabe ריעני.
[4] Exode, xii, 19.
[5] *Ibid.*, xxxi, 14.
[6] *Ibid.*, xii, 15.
[7] Isaïe, xxxiii, 19.
[8] Cf. *ibid.*, x, 3.
[9] Cf. Deutér., xiii, 6, et des passages analogues.
[10] Osée, vii, 9.
[11] Jérémie, ii, 10-11 (avec le changement du mot גוי en נביא).
[12] Juges, v, 31.
[13] « Sous forme de refus » ; c'est l'opposé de דרך השלמה. Voici ce qu'il veut dire : Nous réfutons ou repoussons aussi l'opinion de Meswi (que les chefs des tribus ont seulement commencé à offrir des sacrifices le 9 nissan).

כי הנשיאים לא היו מקריבים אלא מיום הח' למלואים ומה המניעה כי לא היו מקריבים מראש החדש ואם יאמ' למען כי לא היה עדיין כהן ולכן לא היו מקריבים יא' לו הלא משה ע"ה היה מקריב לז' ימי המלואים לב' תמידים ואשר לאהרן ובניו וכן היה מקריב לקרבן הנשיאים והראיה על חזוק זה הדבור כי ביום הראשון הקריב את קרבנו [1] והוא ישוב אל היום הידוע וכן אמ' ויהי ביום כלות משה להקים א' ד' וג' [2] ובטלו דברי נלעג לשון מב' הדרכים האלה.

ועוד תעה הוא וכמריו ביחזקיהו המלך ע"ה (כ)[ב]אמ' כי יחזקיהו הקריב זבחי תודה ביומי הפסח והוא שא' ע"ה יהוה[...] גושו והביאו זבחים ותודות וג' [3]. יא' להם מאין לכם כי תאמרו כי זה בזמ' ימי הפסח ואין שם דבר פסח כי (אין) מקודם לזה הענין ואחרי כן דברים הרבה ואחרי כן זה שאמ' גושו והביאו ואחר כן פסח ב' ומזה הראיה לכם על זה ולמה לא היה זה בין ב' הפסחים ואין להם מה שישיבו על זה כי אם נבלות וכסלות. ועוד יאמ' להם על דרך השלמה כי שם זכר פסח ולמד אמרתם כי הוא פסח ראשון ואינו פסח ב' כי הפסח הראשון נתקיימה הראיה כי לא יתכן להראות חמץ בז' ימי מצה ופסח ב' אינו החמץ אסור ויתכן להעשות בו תודות ואין ל(ש)[ה]ם יכולת שידחו על זה נפשם וגם אין שם להם משען שישען [76 a] נלעג לשון עם שומעי כזב. ויאמר להם עוד כי לו השלמנו לכם כי אלה התודות נעשו בפסח ראשון מה יחזק זה דבריכם הלא נא' לכם כי יחזקיהו ע"ה לא היה נביא שלא יפול ממנו עון גדול ואם כן הדבר ואינו נביא ונתקיים הדבר ו(כ)אמ' כי חטא על זה יחזקיה ולא עשה טוב ולא נקח ממנו מעשהו וכל שכן כי כת' בעניין (ויאכלו)[כי אכלו] את הפסח בלא ככת' [4] ואם כן הדבר אין לך נלעג לשון עם תלמידי(ך)[ך] השמאים מזה חוזק ובטלו דבריו מכל צד ופנה בע"ה ית"ש.

וא' ביום קרבנו [5] בו ב' דברים הא' הוא יום שלם יום ולילה ותחלת זה היום הוא תחלת עת מן הבקר ואחריתו היא העת אש' בו יהיה עת תחלת הבקר [הב'] וזה העת היא אחרית הלילה שיתחיל עת הבקר. וחלקו החכמים ז"ל היום השלם לב' חלקים הא' מן תחלת עת הערב עד אחרית היום והם ימי הבריאה אשר אמר בהם ויהי ע' ויהי בקר יום א' [6] וכאשר אמר כי תחלת היום הוא הערב הראשון יהיה אחרית עת היום כלו יע' כלל שעות היום עד אחרית הערב הג' [7] אש' ממנו יתחיל עת הראשון מן הערב בלא פרק וי"א כי אחרית העת מן כל יום מן ימי הבריאה הוא (י"ו ית') מעת אש' יהיה בו אחרית התחיכה מחתיכות השמש גלוי ומיני אלה ב' הפתרו' יחד א' הם והוא אמ' י"ו ית"ש בו מערב עד ערב [8] יע' מן תחלת עת מערב יום העשירי עד

[1] Cf. Nombres, VII, 12.
[2] *Ibid.*, 1.
[3] II Chron., XXIX, 31.
[4] *Ibid.*, XXX, 18.
[5] Lévit, VII, 15.
[6] Genèse, I, 5.
[7] Pour le sens de l'expression « troisième soir », voir Hadassi, Alph. 195, כ.
[8] Lévit., XXIII, 32.

תחלת עת מן הערב של יום י"א. והחלק הב' הוא היום אש' החלתו התחלת עת הבקר ולקח אחריה עת הלילה והוא העת אש' ישלים אחר העת בלא הבדלה[1] והוא החלת עת הבקר והביאו ראיה על זה כאש' אמר בתודה ביום קרבנו יאכל וג'[2] הראה כי יום קרבנו הוא עד הבקר ואם יהיה יום קרבנו ישלם עד הבקר היה גם החלתו הבקר כמ' ימי הבריאה כאשר היה אחריתם עד הערב יע' עד הערב ה(ב')(ג') יהיה תחלת(ם) הערב הראשון. ואש' יראה כי זה היום הוא מבקר עד בקר הוא כל הלילה אש' השלוט א' יום זביחתו אש' בו ביום הקריבו קרבן תודה יכש' להשאר בה אם לא ישים לבו להשאיר [ו]לא יעשהו בצדייה שישאר עד הבקר[3] למען כי אי(כ)(נ)ה (מ)(נ)כנסת באש' אמ' לא יניח ממנו עד בקר[4] ואין שם ראיה כי לא יתכן להיות מבקר עד בקר.

ודעו אחינו כי לא קם בישׂ' לעו' איש שיאמ' כי הימים הם מבקר עד בקר כלם יחד ימי הבריאה וימי הקרבנות ואין שם ימים מערב עד ערב זולת ירבעם הב' נלעג לשון הארור ולא דמיתי אותו כירבעם למען כי היה איש גדול כירבעם וחכם וגבור חיל אבל חטא והחטיא כירבעם בזדון אש' הדיח את יש' ועד היום הזה חטאתיו נמצאים בתוך יש' כמ' החשבון והעבור והדחיות[5] וכמוהם הרבה ואני אשיב על דברי נלעג לשון הארור וכל כמריו עליו ויולילו (וכל)[על] כבודם אש' את ערלים נגאלו[5].

אמ' הנלעג לשון ארור שמו כי אמר ויהי ערב ויהי בקר יום א'[6] הוא ערב מן האור כי ערב יבא[7] ויהי בקר יע' אור הבקר יום א'. התלת כל דבר יאמ' לו כי אמתת ערב בלשון קדש מהו ואם יאמ' כי אמתתו הוא דיזמן[8] מן ערבה כל שמחה[9] יאמ' לו ויכשר אצלך להיות [ל]זאת המלה שתי אמתות או תנכר זה או תהיד לה ג' ויותר ואם יאמר כי לא יש לה שתי אמתות אבל אמתתו [76b] א' והוא שאמרתי יאמ' לו ולמה אמרת כי אין לה אלא פתר' א' נאמת ואנו נמצא זאת המלה התלה על חלקים הרבה והוא כמ' שאמ' ויהי השמש לערוב[10] וזה יכש'

[1] Il semble y avoir ici de la confusion dans le texte. Concernant l'expression : ולקח אחריה עת הלילה, cf. Pinsker, p. 149 : ולקחו מועד (observation de M. Bornstein).

[2] Lévit., VII, 15.

[3] C'est-à-dire, il est permis de manger le sacrifice pendant toute la nuit, mais il faut tâcher de le manger avant. Cf. *Sifra* sur Lévit., VII, 16.

[4] Ce passage semble aussi prouver que Meswi a suivi le calendrier rabbanite. Voir plus haut, p. 165.

[5] Cf. Osée, X, 5.

[6] Genèse, I, 5.

[7] Il semble qu'il manque ici quelques mots. M. Bornstein croit qu'il faut lire : כי ערב האור ובא החשך ; cf. p. 186.

[8] Sans doute le grec δυσμήν, accusatif de δυσμή ; on tout cas, la ponctuation n'est pas exacte.

[9] Isaïe, XXIV, 11.

[10] Ce verset n'existe pas. L'auteur a sans doute songé à Genèse, XV, 12, ou à Juges, XIX, 9.

לו ב׳ מענים באמת הוא הא׳ טאדינין [1] והב׳ להתחבר יע׳ טואיזמיכטין [2]
וגם יא׳ או בשתי או בערב [3] וא׳ וגם ערב רב [4] ואמ׳ וערבה לי״י מנחת
י׳ [5] ואמ׳ כי עבדך ערב את הנער [6] ו(ג)[א]ם יאמ׳ כי אלה כלם אשר הראית
אינם על דרך אמתת הלשון יאמ׳ לו מאין ידעת זה היש לך ראיה על
זה או מאנשי הלשון [7] ידעת זה ואם יאמר כי מאנשי הלשון ידעתי
[זה יאמר לו] כי אנשי הלש׳ כלם מכזבים לו ויא׳ לו שקר אתה מדבר כי
כל זה על דרך אמת ואין א׳ מהם על דרך עובר. ואם יא׳ כי
ידעתי זה מן ראיה י״ל מה הראיה על זה ואם יבקש על הראיה [8]
לא יוכל להראות ראיה כי זו אמתתה למלת ערב לבד. ואם כן הדבר
כאשר דברנו כי יש לה מענים ג׳ והם ערב אישפירא [9] וערב איזמיגמן [10]
וערב דיזמן [11] ואמ׳ ויהי ערב ויהי ב׳ י׳ א׳ [12] ויכשר לזה הפס׳ אלה ג׳
מענים למה קבלת הא׳ והנחת הב׳. ואם יא׳ ומאין לך כי זה ויהי ע׳
ו׳ ב׳ כי מכליל אלה הג׳ י״ל מן מלת ערב כי אמ׳ ויהי ערב וערב באמת
יפול באלה הג׳ [הא׳ לילה] כמ׳ שאמ׳ בערב [כבוא השמש] מועד
צאתך ממצ׳ [13] והוא ערב ממש אישפירא ולא יכש׳ שנפתור זה מן
הב׳ האחרים כי אין הנה דבר להתחבר עמו ואין הנה דבר שיעריב
ממנו (כי)[וגם] מן המשמע נדע זה כי אמ׳ במקום אחר הוציאך י״י אלהיך
ממ׳ לילה [14] ויהי ערב ולילה א׳ בזה המקום וא׳ ויהי בערב ויקח את
לאה בתו [15] בערב היא באה [16] בנשף בערב יום [17] ויכם דוד מהנשף ועד
הערב למחרתם [18] וכמ׳ אלה נתרבו במקרא. וא׳ בערב שהוא חבור
ויהי היום לערוב [19] [ו]זה יכשר לו ב׳ המענים יחד וא׳ או בשתי
או ב׳ [20] וגם ערב רב [21] ופתרתי אלה חבור כי השתי הוא העומד
והערב הוא אש׳ יבא בתוכו ויחבר מקצתו על מקצתו וכן ערב רב

[1] τὸ δύνειν.
[2] τὸ εἰσμυχθήν.
[3] Lévit., XIII, 48.
[4] Exode, XII, 38.
[5] Malachie, III, 4.
[6] Genèse, XLIV, 32.
[7] « Grammairiens », imité de l'arabe אצחאב אללגה̈. Voir mes *Beiträge zur Gesch. d. hebr. Sprachwiss.*, I, préface, p. 10, note 1.
[8] Construction anormale. M. Steinschneider me fait remarquer qu'il faut lire ואם יבוקש על הראיה, « si on lui demande une preuve »; en arabe ואן טלב בדליל.
[9] Ἑσπέρα.
[10] Sans doute εἰσμιγμόν, acc. de ὁ εἰσμιγμός, mais la ponctuation est inexacte.
[11] δυσμήν.
[12] Genèse, I, 5.
[13] Deut., XVI, 6.
[14] *Ibid.*, 1.
[15] Genèse, XXIX, 23.
[16] Esther, II, 14.
[17] Proverbes, VII, 9. Dans le ms. בערב בנשף יום.
[18] I Sam., XXX, 17.
[19] L'auteur a pensé sans doute à Juges, XIX, 9 : הנה נא רפה היום לערוב. Voir p. 184, n. 10.
[20] Lévit., XIII, 48.
[21] Exode, XII, 38.

נתחברו מעמים רבים ונתיחדו וכן ויערבה לי"י מנחת יהודה[1] נתחברה מנחתם עם יופי מעשיהם על י"י וקבלם י"י ית"ש כי הוא לא יערב ולא יהנה וכן כי קולך ערב ומראך נאוה[2] אם יתערב זה עם זה יהיה טוב ומתוק וכן כי עבדך ערב את הנער[3] חבר עצמו עם הנער שלא יראה פני אבי הזקן אם לא יהיה הנער עמי ועל זה תלך בכל אש' ידמהו[4] ואמ' בערב והוא דיזמן והיה לפנות ערב[5] ויהי היום לערוב[6] ערבה כל שמחה[7]. ואלה ב' הפנים אינם קרובים אצלי ו(ב)[כ]כל יודע דת ודין כי הם תחת שאמ' ויהי ערב וי' ב'[8] כי אלה לא יודעו אלא מן המע' כאש' אבאר. ואם יא' כי אני לקחתי הא' זולת הב' למע' המקום שא' ויאמר אלהים יהי אור[9] וא' אחריו ויהי ערב יע' כי ערב אור היום ובא החשך ולכן פתרתי ויהי ערב דְיוֹמָן. יא' לו לא יצאו דבריך מה' פנים או תאמר כי החשך נברא קודם האור או תאמ' כי האור נברא קודם החשך או שניהם נבראו יחד או שניהם קדמונים או הא' קדמון והב' ברוא אלה ה' הפנים. עתה נשוב ונשחית המושחתים ואשר ישאר הוא הנכון. ואש' תאמר כי הא' ברוא והא' אינו ברוא עברה על דבר י"י ונביאו שא' בראשית ברא [77a] אלהים והארץ היתה תהו [ובהו וחשך על פני תהום] ויאמ' אלהים [יהי אור][9] זה מראה כי הם חדשים והוא ית"ש לבדו הבורא להם שנ' יוצר אור ובורא חשך[10]. ואם תא' כי שניהם אינם ברואים[11] טעית ושגית נלעג לשון כי הכת' מראה כי שניהם חדשים וגם כפרת בעיקר אי נבל כי חברת עם י"י ית"ש וזכרו קדמון זולתו ואין קדמון בע' זולתו. ואם תא' כי [נבראו] שניהם ביחד במע' א'[12] וחלק א' גם על זה החשבת(?) אי בעל תועבות כי התורה העידה ומשה אדוננו ע"ה כי אמר והארץ היתה תהו ובהו וחם ה' דברים שנבראו ברגע א' ועם האש והזמן היו ז' דברים בעת הראשון בחלק א' מן היום הראשון ואח"כ נברא הא(ו)[ר] בעת האחר. ואם תא' כי האור נברא קודם החשך [הכתוב?] מכזב לך כי אמר וחשך על פני ת' והוא קודם שיא' ויאמר אלהים י' א'[9] ואם כך הדבר נשחתו הד'

[1] Malachie, III, 4.

[2] Cantique, II, 14.

[3] Genèse, XLIV, 32.

[4] J'ai déjà publié dans *Revue*, XXXIII, 29, note 7, ce passage à partir de ואמר בערב שהוא חבור.

[5] Deutér., XXIII, 12.

[6] Voir p. 185, n. 19.

[7] Isaïe, XXIV, 11.

[8] Genèse, I, 5; il veut dire que notre verset ne peut pas recevoir les deux derniers sens, « se mêler » et « devenir obscur ».

[9] *Ibid.*, I, 3.

[10] Isaïe, XLV, 7.

[11] Notre auteur emploie ici identiquement אינו ברוא et קדמון, sans faire attention que ces mots ont chez lui tantôt le sens de « non créé » (c'est-à-dire n'existant pas par un acte de création, mais par la privation de son contraire), tantôt le sens de « sans commencement » (matière primitive). Ce dernier sens ne convient, en réalité, qu'au mot קדמון.

[12] Lire : במעני אחד, avec le sens de במאמר אחד. Peut-être aussi est-ce בבמא' א'.

החלקים שחלקנו ונשאר הד' והלא... כי החלק שכבר קדם[1] ונשחת
מזה דברך אשר אמרת ויהי ערב כי ערב אור היום והוא החשך עד
שהאיר היום יום א'. ואם יא' כי החשך נברא קודם מהאור ולא
שמש כל עיקר אפילו רגע א' יאמ' לו זה טענה בלא ראיה או
בראיה ואם יאמ' כי הוא בלא ראיה יא' לו דבר אש' איננו בראיה
אינו מקובל ואם יא' כי הוא בראיה יא' לו מזה הראיה ואם יא' הראיה
על זה כי אמ' אחריו ויאמר אלהים יהי אור ויקרא אלהים לאור יום
[ולחשך קרא לילה][2] הראה זה כי ברא החשך ולא שמש כל עקר כי
לו שמש כל עקר היה אומר ויקרא אלהים לחשך לילה ואח"כ היה
אומ' ויא' אלה' יה' א' וכאש' לא אמ' כן אומ' כי ברא החשך ולא
שמש כל עיקר אפילו רגע א' וברגע הב' למציאת החשך נברא האור
ושמש י"ב שעות ואח"כ העריב האור והוא החשך ההוא או חשך
זולתו ושמש גם הוא י"ב שעות ול(א)[זה] אמר אח"כ ויאמר אלהים ויקרא
אלהים לאור יום [ולחשך קרא לילה] ולא א' זה אחר שא' וחשך
על פני תהום[3] וטע' אחר כי אמ' ויקרא אלהים ל' [יום] ול' אחר כן
ולחשך והקדים האור על החשך ולו היה החשך מוקדם לא היה מאחירו.
יא' לו כי זה שא' ויאמר אלהים יהי אור ויקרא אלהים לא יראה
על מה שאמרת כי ברגע הב' למציאת החשך נברא האור ולא שמש
החשך אלא האור כי אש' אמר ויאמ' אלהים לא יראה כי [אמר זה]
ברגע הב' והג' או יותר מזה ונשענת על קנה רצוץ שאין בו בטחון
כי מה הפרק בינך ובין מי שיאמ' אחר ק' שעות המציא (החשך)[האור]
ולא הוכל להראות הפרק על זה [ו]נאמ' כי נקח על (ה)מנהג העולם
כאש' הנהיג את עולמו ית"ש להיות הימים והלילות מי"ב שעות
ויהיה קרוב מאש' אמרת כי אחר רגע בו. והמע' אשר דברת כי לו
שמש היה יאמ' אחריו ויקרא אלהים לחשך לילה ואח"כ היה אומ'
ויאמ' אלה' י' א' התש' על זה נא' כי היה יחפץ להשלים מעשה ליום
הראשון וכאש' השלים אמ' ויקרא אלהים ל' י' ואש' אמרת כי למד
הקדים היום על החשך התש' על זה נא' כי מנהג הכת' הוא במקום
אשר ישלים משם יחל וכאש' השלים על האור הקדים היום על
החשך [ויקרא] אלהים לאור יום וטע' אחר למען כי האור הוא טוב
מן החשך ויקר מאד על זה הקדימו מן החשך כמ' שיקדים הכת'
הדברים היקרים על הדברים הפחותים כמ' זהב וכסף[4] וכמ' אנשים
[ונשים וטף][5] כי יזכיר לזהב קודם כסף כן יזכיר לבני אדם היקרים
[קודם] מן הפחותים מהם. ואם יאמ' כי הלא נמצא במקומות הרבה
כי הקדים הכסף על הזהב יא' לו כי זה הדבר אם יקדים על הזהב
למען כי [77 b] הוא יתר מן הזהב [וכן] עם בני אדם לכן יקדים אותו
במקומות אבל אם יזכיר אותם הכת' על דרך גדול[ה] לעו' לא
יקדים הפחו' על היקר. נשחתו דברי נלגג לש' שא' ויהי ערב ויהי

[1] Faut-il lire : והלא תראה כי החשך קדם.
[2] Gen., I, 5.
[3] *Ibid.*, 2.
[4] Exode, XXV, 3.
[5] Jérémie, XLI, 7.

ב' י' א'[1] ונשארו דבריו מקוימים והוא כי פת' ויהי ערב הוא הלילה כלו כאש' אמר ויהי בערב ויקח את לאה בתו[2] בערב היא באה[3] והדומ' להם וכן ויהי בקר היום כלו עד אחרית הערב הב'[4] יהיה יום א' ולא יתכן לפתור אותו מן החבור כי אין הנה דברים שיתחברו מקצתם על מקצת' אלא עמדי[5] מי שיאמ' כי החשך והאור הם חתיכות שחורים ולבנים אם יתחברו מקצת' על מקצ' ויתרבה החלק הא' ינצח על החלק האחר וזה אינו מדברי בעלבקי ואין לנו צורך להאריך על זה. נתקיים מזה הכלל כי ימי הבריאה ככת' מערב עד ערב[6].

הטענה הב' לנלעג לשון הוא שאמ' שבתון שבת קדש לי"י מחר[7] אמ' כי זה מראה כי הימים מבקר עד בקר. יא' לו כי זה לא יראה כי הימים מבקר עד בקר לנשן כי זה הדבר בעבור המן כי הוא היה מנהגו לרדת בבקר וכאש' היה בקר שבת לא וַיֵּרֶד א' להם שבתון שבת ק' לי"י [מחר] להראות להם כי מחר בקר יום שבת לא תמצאו ממנו דבר כי לא ירד ולא להראות להם כי הימים מבקר עד בקר כי הם היו יודעים הימים ותקונם ולא היו צריכים על זה אבל היו לעמדי מצטרכים להודיעם מאי זה יתחילו ימי מק' ק' ועל אי זה יהיה אחריתם ואני אבאר אותם המועדים ואם כן הדבר נשחת גם מזה המינ' דָּבָר דָּפֵר נלעג לשון כי הימים כלם מבקר עד בקר. וגם יאמ' לו כי זה לא יראה כי יש ליום לילה והל[8] האמר כי השבת מן בקר עד הערב או יש לו לילה ואם יאמ' כי הוא מן בקר עד הערב יא' לו האמ' זה בראיה או בודאי תדע זה [ואם יאמר הראיה על זה] כי (אש') אמ' משה שבתון שב' ק' לי"י מחר ומחר לא יראֶה כי הלילה עמו יאמ' לו כי אש' דברה כי מן מלת מחר לא נוכל שנראה כי הלילה עמו וגם לא נוכל שנ' כי אין ליום שבת לילה מאש' אמ' מחר וכאש' כן הדבר לא נלמד מזה הדבר כי השבת מבקר עד בקר או מערב ובטלו דבריו גם בזה המינ' על הטענה הב'. ואם יא' כי יש לו לילה יא' לו לילה מקדם ליום או מאחר ליום ואם יא' כי מאחר היום יא' לו זה בראיה דברת או בבירור תדע זה ואם יאמ' כי דברתי זה בראיה כי היום עם הלילה יקרא יום א' כמ' שאמ' ויהי ער' ו' ב' י' א'[9] ואמר לנו הב"ה שמור את יום השבת ויחייב שנקח היום על כללו כי לו היה חפץ היום חוץ הלילה היה מבאר וכאשר לא באר ידענו כי היום והלילה תחת שאמ' את יום השבת והראיה כי הלילה והיום א' הוא שא' את הכבש א' תע' בבקר וא' הב' השני תעש' בין

[1] Genèse, I, 5.
[2] Genèse, XXIX, 23.
[3] Esther, II, 14.
[4] Il faut lire sans doute הערב הג'; voir p. 183, n. 7.
[5] Le mot עמדי (remplacé plus loin par לעמדי et עמי) semble être imité de l'arabe לעמري « par ma vie ! ».
[6] Lévit., XXIII, 32.
[7] Exode, XVI, 23.
[8] Mot arabe ?
[9] Deutér., V, 12.

הערבים [1] [ואמר בחדש הראשון בארבעה עשר לחדש בין הערבים פסח לי"י] ובחמשה עשר יום לחדש [2] גם זה נראה כי הימים מבקר עד בקר [ועוד] ראיה אחרת לו כי אמ' עד יום הא' וכ' לחדש בערב [3] וזה מראה כי הכליל הלילה אש' אחר היום באמ' בערב כי לא אמר עד הערב. י"ל כי זה שאמרת כי מאש' אמר(ה) את הכבש א' העשה בבקר [4] וג' ידענו כי הימים מבקר עד בקר אמת הוא אבל לא כל הימים כי אם ימי הקרבנות לבד אבל ימי הבריאה מערב עד [78a] ערב ואין לך רשות שתשים אותו ראיה לך ולא תהיה ראיה לנו כי זה מקום המניעה [5] ומקום המניעה לא יהיה משם הראיה אבל יחפץ להיות הראיה במקום אחר כי מזה המקום כא נלמוד כי הלילה אחר היום למע' שהקדמנו ואולי יחזק יותר למי שיאמ' כי זה על ימי הקרבנות כי העניי' מראה על זה ואם כן הדבר בטלה הראיה האחת. ההש' על הראיה השנית נא' כי זה שא' בראשון בארבעה עשר יו' ל' ב' הע' פ' לי"י ובחמשה עשר יום' לא יראה עוד כי הימים מבקר עד בקר אבל יראה זה כי הפסח היה ישחט על דרך הקרבנות בארבעה עשר כאש' אמרנו כי הימים על שני חלקים הא' מערב עד ערב כאש' נתקיים לנו מו' ימי הבריאה ואין לנו צרך בכל עת שיזכיר ליום שיא' מערב עד ערב אלא אם יש מצוה תלויה בלילה כמ' הפסח שא' בו ושחטו אתו כל קהל עדת יש' ב' ה' [7] ואמ' בראשון [בארבעה עשר יום לחדש] [8] להודיע כי זה שא' בין הערבים הוא שלום יום י"ד כדרך ימי הבריאה ויתחיל יום ה"י מן הערב הג' ואש' אמר ובחמשה עשר הוא למען כי הפסח מצוה בראשו [9] תלוי בלילה לבד וכאש' השלים ממנו שב להודיע לנו משפט מחרתו מהו ואין מזה ראיה כי כל הימים מבקר עד בקר. והב' הוא מבקר עד בקר בדרך הקרבנות וכאש' היה הפסח מהקרבנות הודיע לנו לשחוט בי"ד כשאר הקרבנות ואין לך חזוק מזה על דבריך כי לו היינו אומ' כי אין כל ערב יום מבקר עד בקר היית מראה לנו אלו הפסוק' שיהיו לך כמ' ראיה אש' לו חקרת אחר דבריך לא היו מראים לך כי הם ראיה על מה שהא' וכל שכן קיימנו מקדם כי הימים על ב' חלקים כאשר ביארתי ומה נשאר לך עוד לומ' בזה הדבר. ועמו [10] כי (היום)[הימים] כלם מערב עד ערב כמ' ימי הבריאה כי הם בניין אב לכל ימי השנה ואש' אמ' בראשון בארבעה עשר להודיע

[1] Nombres, XXVIII, 4.
[2] Lévit., XXIII, 5-6.
[3] Exode, XII, 18.
[4] Nombres, XXVIII, 4.
[5] D'après le contexte, cela doit signifier : « C'est là la question ». Le mot מניעה est peut-être imité de l'arabe אלמאנעה « les sceptiques ». Cf. Steinschneider, *Fremdsprachliche Elemente*, p. 12.
[6] L'auteur écrit souvent בראשון, au lieu de בחדש הראשון, en pensant probablement à Exode, XII, 18 ; mais on reconnaît par les mots בין הערבים qu'il veut citer Lévit, XXIII, 5.
[7] Exode, XII, 6.
[8] Voir note 6.
[9] C'est un arabisme, בראסה, *sui generis*. Voir Dozy, *s. v.*
[10] Voir p. 188, n. 5.

לנו אי זה עת נשחט אותו אם ביום ואם בלילה כאש' ידע ר"י [שנסתפק בזה?] אמ' לנו בי"ד בין הערבים יע' שלום ר"ד וכן אש' אמ' את הכבש א' ה' ב' וג' כי שניהם ישחטו ביום כדרך ימי הבריאה כי הערב הבינוני הוא מן היום שעבר לא מן היום הבא ואם כן הדבר נתקיים דבר ר"י יה"ש שא' שנים ליום עולה תמיד[1] כי שניהם ישחטו ליום א' ואין לערב באלה התלויה. ואש' יחזק דברינו כי הלילה מוקרבה אל היום הראשון [הוא] בראשון בי"ד [יום] לחדש [וג'][2] כי התחיל מהערב והשלים עד הערב וזה מראה כי הימים מערב עד ערב ובטלו ראיותיו מזה הדרך. ועוד יאמ' לו כי [לא] מצאנו בכת' אם יזכיר לנו יום ש(נ)[ר]זכיר גם הלילה למען כי הודיענו כי הימים מערב עד ערב ואם יאמ' לנו ובחמשה עשר יום מק' ק' ובעשור לחדש[3] ידענו חפצו וכן כלל הימים אש' לנו בהם מצווה עול זולת אם יהפץ יום לא על זה הדרך יבא לנו ויצא בראיה. ואש' יאמר עד יום הא' וכ' לחדש בערב[4] כי יכנס הערב כולו כי לא אמ' עד הערב יא' לו כי אצלך מערב הראשון האמ' כי אחר שאכלו הפסח יאכלו חמץ (וא')[כי אמר] בו בראשון בארבעה עשר [78b] זה בערב וזה בערב ולמה דברת כי הראשון הוא מקצ' הלילה והאחרון הוא כל הלילה הלא זה ממיעוט דעת הלא זה יודע מן המע' כי איך יתכן לאיש שיאכל מן התלת הלילה (מן)[עד] אחריתו הלא זה כסלות והכה' במקומות יעשה ב' במקום עד וזה יודע מן המענה כי בב' יעשה מעשים הרבה במקום יהיה כמ' עד ובמקום אחר מן ובמקום אחר למ"ד ועל. ואש' אמ' בזה הפסוק בראש' בי"ד יהיו כמ' אלה לראשון לי"ד יום ויהיה בערב תא' מצות [עד יום הא'] וכ' לחדש בערב[5] יע' עד הערב כי לו הניח לנו עם אש' אמ' עד יום הא' וכ' לחדש היינו נאכל במקצתו חמץ ולכן אמ' בערב ויהיה פת' עד הערב. ואין לו שיאמ' כי בערב יחפץ בו כל הלילה מראש ועד סוף כי אין שם ראיה (כי)[כאשר] אמ' אם יאמ'[6] בערב יהיה הלילה כלו אבל יש לנו להראות כי בערב יהיה במקומות ויחפוץ בו התלהו לבד כמ' שאמר ברחיצת הטמאים וטהר בערב[7] וכמ' זה הרבה. ואני טוביא אומ' כי לו הניח לנו באש' אמ' בראשון בי"ד לחדש הזה ושחטו וג'[8] לא היינו שוחטים הפסח אלא בי"ד יום כדרכינו כי הלילה מוקדמת ואמ' לנו בי"ד בין הערב' וכאש' אמ' ובט"ו יום[9] ידענו כי זו הלילה הוא מאחר י"ד לא מקודם והוא הערב לט"ו לא לי"ד ולכן אמ' ובחמש' עש' והכמיך היום אל הערב בו"ו למען כי הוא מן היום וכן אש' אמ' עד יום הא' וכ' לחדש בע' לו נשאר על זה לא היינו אוכלים מצות ליום הא' וכ' מן התלתו כי אמ' עד יום והערב על דתנו כי הוא מוקדם אבל בעבור ראיה במקום אחר שא' שבעת ימים

[1] Nombres, xxviii, 3.
[2] Exode, xii, 18.
[3] Cf. Nombres, xxix, 12, 7.
[4] Nombres, xix, 19. Cf. la citation de Hadassi, plus haut, p. 170, n. 2.
[5] Ici l'auteur a de nouveau réuni plusieurs versets, notamment Exode, xii, 3, 6, 18, et Lévit., xxiii, 5.
[6] Lévit., xxiii, 5-6.

מצ' הא'[1] ידענו מזה [כי] ביום הא' וכ' מן כלל הז' ולא (מן)[עד] יום הא' וכ' וזה חזק מאד לא יוכל אדם לדחות זה. ועוד יא' לו כי [לו] היה כדבריך כי בערב הלילה כלו היה יכשר שיאמ' עד בקר יום כ"ב ולא אמ' על דרך שיהיה היום חציו קדש וחציו חול ונשחהו מכל הפיאות דבריו וגם אין בזה חלוק בין יש' כי עת שאמ' להם שמור את יום השבת[2] כי חפץ מוצאי שבת עם יום השבת אבל חפץ לערב המוקדם לשבת וכן אמ' מערב ועד ערב תשבתו שבתכם[3] וזו ראיה גלויה. ואין לו שיאמ' כי זה על יום הכיפורים לבד כי אמ' ועניתם את נפשותיכם זה הראה לנו כי כאש' השבת מערב עד ערב כן הענוי מערב עד ערב. ואש' יאמ' כי לא יאמ' שבתותיכם שאכליל כל השבתות אבל אמ' שבתכם ואני אבא' זה במקומו. וגם אין חלוק בין יש' ובין אומות העולם 'כי הלילה הוא מוקדם לה[יו]ם וכאש' נדע זה כן נדע זה כי השבת הוא אחר יום הו'[4] ואין פרק ביניהם שיא' איש כי למה לא יהיה השבת בתוך ימי השבוע כאש' א' זה הזד כי הלילה אחר היום הלא נא' כי אין בזה חלוק כי הוא אחר יום הו' וכל העו' מודים לנו בזה כן כי הערב מקדם ליום ולא נשוב אל דברי איש א'.

ודברי זה הנבל רבים אבל לקטתי אש' בהם חזוק והנחתי הפחותים כי אין בהם חפץ כי רצה הבליעל להדיח את יש' לגמרי ארור הוא לאלהי יש' לא יאבה י"י סלוח לו[5] וכל ההולכים אחריו בשרירות לבם[6] וחטאתו מלפניו אל תמחי[7] כי חטא והחטיא. ומי"י [79 *a*] אשאל שיחון עלי ולא אכשל בנמרוצתם ויסלח וימחול לעונותי כי הוא המרבה לסלוח.

[1] Exode, xii, 15.
[2] Deut., v, 12.
[3] Lévit., xxiii, 32.
[4] Ce passage doit être lu ainsi : כי השבת הוא אחר יום הו' וכאשר נדע זה כן נדע זה כי הלילה הוא מוקדם להיום. Cf., plus haut, p. 176, n. 1.
[5] Deut., xxix, 19.
[6] Cf. *ibid.*, 18 et les passages analogues.
[7] Cf. Jérémie, xviii, 23.

LES

IMPOTS ET DROITS DE DOUANE EN JUDÉE

SOUS LES ROMAINS

Hyrcan II, en appelant à son secours Pompée, fournit aux Romains un prétexte pour s'immiscer dans les affaires intérieures de la Judée et compromit ainsi l'indépendance du pays si chèrement acquise par ses aïeux. Sans doute, la Palestine, après la prise de Jérusalem par Pompée, ne fut pas encore réduite directement en province; mais, désormais, elle dut payer à Rome un tribut annuel [1]. C'est probablement de cette époque que date la division du pays en *toparchies*. Pompée considérait la Judée comme une province soumise; il le prouva, du reste, par son triomphe [2]. Dès ce moment, on fit payer aux Juifs des impôts en argent et en nature [3], et il est très vraisemblable que l'on s'habitua depuis cette époque à traiter la Palestine comme une possession de l'Etat romain [4].

Cependant les pillages auxquels les habitants de la Judée furent

[1] Jos., *Bell. Jud.*, I, 7, 6 ; *Ant.*, XIV, 4, 4. L'attitude particulièrement favorable aux Romains que Josèphe a prise ne lui a pas permis de présenter l'intervention de Pompée sous son véritable jour. On voit par Strabon, *Géogr.*, § 40 et 46, et par Plutarque, *Pomp.*, ch. XXXIX, que Pompée n'agit nullement avec bienveillance envers la Judée. Il résulte même clairement d'Appien, *Syriac.*, ch. L, qu'il abattit les murs de Jérusalem et inaugura l'ère des vexations contre les Juifs ; cf. Reinach, *Textes*, p. 152.

[2] Cf. Schürer, II, p. 137, et Büchler, *Die Priester*, p. 179; Pline, *H. N.*, VII, 26, § 98 ; cf. Eutrope, VI, 16.

[3] Jos., *l. cit.* Un sénatus-consulte, promulgué sous César, leur fit remise des impôts en argent et en nature établis par Pompée. Cf. Mendelssohn, *Senati consulta Romanorum quæ sunt in Jos. Ant.*, dans *Acta Societ. philol.*, Leipzig, 1875, II, p. 202.

[4] Diodore de Sicile, XL, § 1, et particulièrement Plutarque, *l. c.* : ὡς οὐκ ἐχουσαν γνησίους βασιλεῖς... καὶ κτῆμα τοῦ δήμου Ῥωμαίων (ἀπέφηνε) ; Ammien Marcellin, XIV, 8, 12 : « Judaeis domitis (sc. a Pompeio) et Hierosolymis captis in provinciæ speciem, rectori delata juris dictione formavit. »

désormais exposés continuellement leur semblaient bien plus durs à supporter que tous ces droits de douane et ces impôts. Ainsi, Flaccus intercepte en Asie Mineure 200 livres d'or destinées au trésor du Temple [1], et Crassus a recours au même trésor pour se procurer les dix mille talents nécessaires à son expédition contre les Parthes. Ces exactions et ces extorsions avaient même pris un tel caractère de violence que Jules César fit ordonner que les Juifs fussent désormais épargnés [2]. Car les gouverneurs de Syrie institués par Pompée et leurs successeurs obligeaient les Juifs à leur payer des droits sur les produits du sol, même pendant l'année sabbatique [3].

La bataille d'Actium eut aussi de graves conséquences pour la Judée. Octave déposa les Asmonéens, qui n'avaient plus aucun prestige, et avec l'avènement d'Hérode, qui inaugura la dynastie des Iduméens, la Judée dut payer un nouveau tribut à Rome, à quoi s'ajoutèrent des confiscations et des proscriptions qui pesèrent lourdement sur le peuple. Pour la perception des impôts, Hérode eut recours à des employés étrangers, car les habitants du pays le craignaient et le détestaient. Il fallait que le pays fût singulièrement riche pour pouvoir subvenir, malgré le poids écrasant de ces impôts, aux constructions fastueuses d'Hérode et à l'entretien luxueux de sa cour. Toutefois, le mécontentement provoqué par ces impôts excessifs était grand, car, aussitôt après la mort d'Hérode, les Juifs demandèrent une réduction [4].

A la suite de la querelle des membres de la famille royale, Rome s'immisça encore plus intimement dans les affaires du pays, et, après le bannissement d'Archélaüs, elle fit gouverner

[1] Cicéron, *Pro Flacco ;* cf. Philon, *Leg. ad Caium,* ch. XXIII.

[2] *Ant.*, XIV, 10, 6. Les trois premiers articles seuls de ce sénatus-consulte sont importants pour la question des impôts. Mendelssohn, *l. cit.*, et Graetz, III, p. 664, ont établi qu'il s'agit de réductions d'impôts et d'autres faveurs accordées à Hyrcan. On mentionne un impôt annuel, mais qui ne peut être une contribution générale (Graetz, *ibid.*). Il ressort des mots ὑπὲρ τῆς Ἱεροσολυμιτῶν πόλεως qu'il s'agissait d'une taxe imposée à Jérusalem, sans doute lors de la prise de cette ville par Pompée. Ensuite, il est question d'un impôt comprenant le quart des semences et perçu tous les deux ans.

[3] Dans le document que nous venons de citer, il est aussi stipulé que, pendant l'année sabbatique, les Juifs ne seront pas tenus de payer l'impôt en nature : ἐπειδὴ ἐν αὐτῷ (sc. ἑβδόμῳ ἔτει) μήτε ἀπὸ τῶν δένδρων καρπὸν λαμβάνουσί, μήτε σπείρουσι. Il est à croire aussi que cette année-là on ne payait pas non plus d'impôts de guerre extraordinaires ; c'est seulement beaucoup plus tard qu'il est question de la perception rigoureuse de tous les arriérés ; voir j. *Schebiit,* IV, 2.

[4] *B. J.*, II, 1 ; cf. *Ant.*, XVIII, 4, 3. Il n'est pas prouvé que ces droits aient été établis seulement sous Hérode, comme M. Schürer (I, 380) le dit. Des droits de douane sur des marchandises foraines existaient déjà bien avant, et nous avons vu plus haut qu'il est question d'une réduction des droits de douane accordée à Hyrcan. Le nom d'Hérode se rattache à la question de l'affranchissement des esclaves que le roi employait à ses nombreuses constructions.

la Palestine par un procurateur. Le commencement de la domination romaine fut caractérisé par une forte aggravation des impôts. Désormais, la Judée fut traitée comme une province de l'empire. Afin de pouvoir imposer le pays d'après le chiffre de la population, on institua le recensement[1]. Un dénombrement général du peuple fut organisé, et tous les habitants du pays inscrits sur cette liste durent payer un impôt annuel de capitation (*tributum capitis*). Seuls les enfants au-dessous de quatorze ans et les vieillards en étaient exonérés. Ce dénombrement indiqua clairement la dépendance de la Judée vis-à-vis de Rome. Aussi ceux qui se mettaient au service de cet Etat abhorré étaient-ils méprisés du reste des Juifs[2]. Outre la taxe de la capitation, on créa une série d'impôts fort lourds, par exemple l'impôt sur le revenu, l'impôt des biens immobiliers payable en nature, l'impôt sur les troupeaux, un certain nombre de jours de corvée, enfin des droits de douane et des amendes. Ces charges étaient particulièrement pénibles, et le peuple conçut peu à peu une haine violente contre les percepteurs d'impôts et les employés des douanes.

Ces impôts excessifs déterminèrent une agitation profonde, et la mauvaise situation économique réveilla les espérances messianiques. Par moments, le pays crut voir s'ouvrir une ère meilleure ; ainsi l'Etat juif, avant de sombrer, parut se relever sous Agrippa. Mais ce retour de fortune n'avait d'autre appui que l'humeur incertaine et capricieuse d'un César. Beaucoup d'esprits modérés se virent ainsi entraînés dans le camp des partis extrêmes, et le parti des zélotes s'accrut journellement. L'incertitude de la situation produite par la rivalité des candidats à l'empire, l'insatiable cupidité des procurateurs, qui changeaient très fréquemment et cherchaient à s'enrichir aux dépens du pays[3], aggra-

[1] En hébreu, le mot קנס = *census* a un sens accessoire fâcheux. Comme verbe, il signifie « infliger une amende » et est rarement employé avec sa véritable signification de « recensement ».

[2] Les גבאים et מוכסים, dont il sera traité encore avec plus de détails, étaient, pour la plupart, des gens dévoués à Rome et qui cherchaient à s'enrichir, fût-ce par des moyens malhonnêtes ; ils affermaient de petits districts des mains des percepteurs d'impôts ; ils favorisaient le régime de la délation, usant de violence pour prendre des gages, enlevant le bétail aux gens sous prétexte d'un impôt restant à percevoir et leur rendant ensuite d'autre bétail de moindre valeur. Ils furent considérés comme des sortes de brigands.

[3] A partir de la première intervention des Romains dans les affaires intérieures de la Judée jusqu'au moment où celle-ci devint province romaine et où les impôts furent perçus régulièrement, du moins en apparence, le pays dut payer en cadeaux, et par suite d'exactions : 400 talents à Scaurus ; un présent de 500 talents à Pompée (*Ant.*, XIV, 3, 1, d'après Strabon ; cf. Reinach, *Textes*, p. 93), à Flaccus, 200 livres ; à Crassus, 10,000 talents (*Ant.*, *ibid.*, 7), à Cassius, 700 talents (*ibid.*, 11, 2) ; à Sabinus, qui fut envoyé comme trésorier d'Auguste, 400 talents (*Ant.*, XVIII, 9, 3). Si l'on considère encore que la moitié des taxes ordinaires de l'année s'élevait à 600 ta-

vèrent encore l'état si précaire, au point de vue politique et social, de la Judée. Si la division des partis mettait en péril l'unité du peuple, les exactions inouïes des procurateurs romains rapprochèrent la plus grande partie de la nation pour la résistance commune. Agrippa II, dont la timidité s'effrayait de toute mesure violente, n'avait ni l'énergie ni la force nécessaires pour s'opposer à la rapacité d'un Gessius Florus. Les belles phrases au moyen desquelles il essaya de calmer l'effervescence publique (*B. J.*, II, 16, 4) furent sans effet; les bravades incessantes de Florus contre le peuple et le lourd poids des impôts amenèrent l'explosion de la révolte (25 sivan 66; cf. *B. J.*, *ibid.*)[1]. Agrippa fut chassé de Jérusalem, les collecteurs d'impôts dispersés et le paiement des droits suspendu. La joie du peuple fut alors si vive qu'on fêta ce jour comme jour d'allégresse.

Ce qui indiquait la dépendance d'une province vis-à-vis de Rome, c'étaient les impôts que cette province lui payait. Agrippa avait donc bien compris que le refus de payer l'impôt était une manifestation de rébellion que Rome n'accepterait pas aisément. En effet, la lutte s'engagea, vive et acharnée; après de nombreuses alternatives, elle se termina par la soumission du pays entier et par la destruction de Jérusalem. Depuis ce moment, le pays fut traité comme la propriété du vainqueur; le sol fut vendu ou affermé au plus offrant[2]. Les redevances annuelles que

lents (*ibid.*, II, 4), on comprend pourquoi le peuple conçut une si vive aversion contre la domination romaine. Nous laissons de côté pour le moment les motifs religieux.

[1] On ne peut savoir d'après Jos., *B. J.*, II, 16, 3, pourquoi Agrippa n'eut pas le courage d'accuser Florus, quoiqu'il connût les conséquences de son silence. Cestius et le tribun Neapolitanus se montrèrent également peu énergiques à son égard. Le fait que (comme il est rapporté 14, 4) sa cupidité était insatiable explique insuffisamment sa conduite et la manière dont il fut traité. Il faut supposer qu'à Rome il avait, pour l'appuyer, un parti nombreux et puissant, qui voulait à tout prix la guerre avec les Juifs et approuvait les provocations de Florus à leur égard. *Mey. Taanit*, בעשרין וחמשא ביה איתנטילו דימוסנאי מיהודה ומירושלים, Graetz a prouvé d'une manière évidente (III, 573) que ce passage se rapporte à l'expulsion des percepteurs d'impôts sous Agrippa II. דימוסנאי ne peut signifier « publicains » (cf. Kohut, *s. v.*), car les publicains, les τελῶναι du Nouveau Testament, étaient des employés des douanes et non des collecteurs d'impôts. Le passage de *B. J.*, II, 16, 5, dit clairement οὔτε γὰρ τῷ Καίσαρι δεδώκατε τὸν φόρον; or, le mot φόρος signifie les impôts généraux ainsi que le mot דימוסיא, qui vient de δῆμος « taxe annuelle perçue sur tout le peuple ». Le fait de mentionner ensemble les diverses sortes d'impôts ordinaires, dans *Lév. rabba*, ch. XXIII, במסים ובגולגלות ובדימוסיות (cf. *Echa r.*, sur III, 7), montre aussi qu'il s'agit d'impôts ordinaires. Il en résulte que les דימוסנאי ne pouvaient être des receveurs de douanes, mais des collecteurs d'impôts. D'autre part, il ressort du reproche qu'Agrippa fait au peuple, ainsi que du fait des 400 talents mentionnés dans *B. J.*, II, 17, qu'il est question d'impôts.

[2] *B. J.*, VI, 6, 6. Liberius Maximus, le gouverneur de la Judée, reçut l'ordre de traiter le pays entier comme une propriété de l'empereur. Les revenus des pro-

les Juifs payaient volontairement au Temple furent transformées en un impôt de capitation obligatoire de deux drachmes [1] et consacrées, sous le nom de *fiscus judaicus*, à Jupiter Capitolin [2]. Cette taxe fut perçue avec une grande rigueur [3] et donna lieu à de nombreux subterfuges [4].

Les fonctionnaires romains ne se bornèrent pas à percevoir arbitrairement ces taxes et d'autres impôts non moins vexatoires, ils s'immiscèrent sans droit dans les affaires privées des Juifs. Dans *Pesikta*, 95 *b*, on trouve une peinture très vive de ce régime proconsulaire. On y voit que les fonctionnaires romains se livraient à de nombreuses déprédations en Judée. Durant toute la durée de la dynastie des Flaviens, il ne se produisit aucune amélioration. La relation de Suétone citée plus haut montre avec quelle rigueur le *fiscus judaicus* fut perçu sous Domitien. Cette situation se trouva un peu améliorée à l'époque de Nerva, qui, sans supprimer entièrement le *fiscus judaicus*, lui enleva du moins son caractère pénible. La gratitude que causa cette mesure fut vive, et, pour en perpétuer le souvenir, on frappa une monnaie spéciale avec cette inscription : *fisci judaici calumnia sublata* [5]. Lorsque la révolte, qui éclata à la suite des persécutions d'Hadrien fut étouffée dans le sang, cet empereur imposa aux

vinces impériales étaient versés au fisc ; cf. Marquardt, *Römische Staatsverwaltung*, II, p. 255.

[1] Au sujet de cette taxe du didrachme, voir Dion Cassius, *l. c.*, § 7 ; cf. Wünsche, *Neue Beiträge zu Matth.*, XVII, 24, p. 206. La leçon דרכמונות proposée par Wünsche, au lieu de דרכונות, est sûrement exacte.

[2] L'attitude ambiguë de Josèphe se trahit dans sa relation sur cette taxe. Le fait bien notoire de la consécration du *fiscus judaicus* à Jupiter Capitolin (Dion Cassius, *l. c.*) est rapporté par lui comme s'il s'était agi d'une taxe annuelle à payer au Capitole. On ne comprend donc pas dans Josèphe pourquoi les Juifs se sont révoltés contre cet impôt, qui n'aurait rien eu de haïssable, plutôt que contre tout autre.

[3] Suétone, *Domitien*, 12, rapporte : « Præter cæteros Judaicus fiscus acerbissime actus est... Interfuisse me adolescentulum memini cum a procuratore frequentissimoque consilio inspiceretur nonagenarius senex, an circumsectus esset ». Cet impôt frappait non seulement les Juifs de la Palestine, mais ceux de tout l'Empire. Le fait que beaucoup de Juifs s'efforçaient de dissimuler leur origine juive ne doit pas être toujours expliqué, comme le prétend Graetz, IV, 79, note 1, comme un témoignage d'apostasie. Il s'explique aussi par la répugnance des Juifs pieux à payer un tribut annuel au dieu principal de Rome. En tout cas, la décision de la *Tosefta Sabb.*, XVI (cf. *Yebamot*, 72 *a*, et j. *Sabbat*, XIX, 17) contre les מושכי בערלה est en contradiction avec l'hypothèse de Graetz. Cf. *Abot*, III, המפר = מושכי בערלה בריתו של אברהם אבינו.

[4] *Tosefta Sabb.*, XVI : המושך בערלה צריך שימול ר' יהודה אומר משוך לא ימול מפני שהוא מסוכן ... הרבה מלו בימי בן כוזיבא... ואומר את בריתי הפר לרבות את המשוך (cf. *Yebamot*, 72 *a* ; *Gen. r.*, ch. XLVI). La remarque de Graetz, IV, 79, note 1, disant qu'il s'agit de Judéo-chrétiens qui n'attachaient plus d'importance à la circoncision est démentie par ce qui est rapporté de l'époque de Bar-Koziba. Il s'agit, au contraire, de ceux qui dissimulaient la circoncision à cause de la rigueur avec laquelle on percevait le *fiscus judaicus*.

[5] Graetz, IV, 123.

Juifs plusieurs taxes. Il les frappa d'un impôt sur les personnes beaucoup plus oppressif que celui qui avait été institué par Vespasien, et, en outre, il créa une taxe de guerre[1]. Cette dernière contribution était si lourde que R. Yannaï crut devoir apporter des adoucissements à la loi sur la dîme et l'année sabbatique[2]. Les Juifs eurent à payer, en plus, des impôts destinés au culte, par exemple l'*aurum coronarium*, qui fut augmenté par R. Juda II[3]. Vainement ils s'adressèrent aux autorités romaines pour obtenir un adoucissement des impôts. Toute pétition de ce genre fut rejetée avec raillerie[4].

Une autre mesure oppressive contre les Juifs consistait dans l'obligation qu'on leur imposait d'accepter des charges honorifiques fort dispendieuses. Naturellement, ce genre d'impôts ne frappait que les Juifs riches. Comme au début de l'intervention des Romains dans les affaires de la Judée, la cupidité des gouverneurs, les ordonnances contradictoires des empereurs et de leurs compétiteurs créèrent une situation fort troublée et furent cause que le pays, déjà très appauvri, se ruina encore davantage. Les Juifs de la Babylonie, qui étaient aussi accablés d'impôts, ignoraient néanmoins le poids si lourd et les vexations du régime romain[5].

[1] Cette taxe est mentionnée par Dion Cassius, LXIX, 12; cf. Marquardt, *l. c.*, p. 254. On ne peut déterminer jusqu'à quel point Hadrien avait aggravé l'impôt sur les Juifs. Nous pouvons nous faire une idée de son importance en songeant que les habitants de la Syrie et de la Cilicie payaient annuellement un centième de leur fortune. Or, voici ce que dit un contemporain, Appien, *Syriac.*, ch. L : καὶ διὰ ταῦτ' ἐστὶν Ἰουδαίοις ἅπασιν ὁ φόρος τῶν σωμάτων βαρύτερος τῆς ἄλλης περιουσίας; cf. Reinach, *Textes*, p. 152, note 54. Si on admet que ces ἄλλαι περιούσιαι sont les habitants du reste de la Syrie qui furent traités plus favorablement, on obtiendra, pour la quotité de l'impôt des Juifs, un chiffre supérieur à un centième de la fortune totale; à noter que cet impôt fut prélevé en plus des impôts et taxes de toute nature, et on ne peut admettre qu'il ait été substitué à l'impôt du *fiscus judaicus*.

[2] Voir j. *Schebiit*, VI; j. *Demaï*, I et II; j. *Taanit*, II; cf. Weiss, דור דור ודורשיו, II, p. 179 et s.

[3] *Baba Batra*, 18 *a*. Il n'est pas admissible que cette taxe ait été instituée par R. Juda, comme le soutient Graetz. On en trouve déjà la trace à l'époque de la domination syrienne. Le passage de I Macch., x, 32, mentionne aussi les στέφανοι, qui peuvent être assimilés au כלילא = aurum coronarium. L'explication de Kohut, *Aruch*, IV, *s. v.* כלילא, disant qu'il s'agit d'un *munus voluntatis* offert par les peuples vaincus pour la fabrication d'une couronne, est arbitraire, car, comme nous l'avons déjà vu, la Judée étant une province impériale, les Juifs durent payer au prince un impôt de couronnement. Cf. Marquardt, *l. c.*, II, p. 252 et s. Une partie de ces sommes, directement versées par les Juifs au prince, garda son ancien nom d'*aurum coronarium;* l'autre, qui était versée au fisc, en prit aussi le nom.

[4] Pescennius répondit à la députation juive qui venait demander une remise de l'impôt : « Vos terras vestras levare censitione vultis; ego vero etiam aerem vestrum censere vellem. »

[5] Les Juifs protestèrent souvent contre l'arbitraire des Romains, mais les Babyloniens ressentaient trop le poids de leurs propres charges pour s'inquiéter de celles de leurs frères. C'est ainsi qu'il faut comprendre le cri de détresse de Rabba b. Ha-

Comme si le pays n'était pas encore chargé suffisamment d'impôts, l'empereur Constantin résolut d'introduire une nouvelle taxe. Les taxes existantes étaient perçues très rigoureusement ; les contributions en nature étaient même exigées pendant les années sabbatiques, et les troupes devaient être également pourvues de pain pendant les fêtes du Sabbat et de la Pâque [1]. Ce fut seulement au changement qui se produisit à l'avènement de Julien, ami des Juifs, que la Judée dut de ne pas être écrasée sous le poids de ces impôts. Car, déjà de nouvelles taxes étaient projetées et, outre l'obligation de loger les troupes, les Juifs devaient avoir encore à supporter d'autres charges fort lourdes [2]. Les empereurs chrétiens avaient appris de leurs devanciers à être intolérants et ils se montrèrent encore plus hostiles que ceux-ci vis-à-vis du judaïsme. La lettre que Julien adressa aux Juifs témoigne, d'une part, de la noblesse de sentiments de l'apostat, qu'il avait acquise par ses relations avec ses maîtres Maximus et Libanus, et montre, d'autre part, la situation désespérée des Juifs et la manière dont ils étaient exploités. Du reste, nous avons aussi une source juive nous décrivant l'oppression que les Romains faisaient peser sur les Juifs [3].

Une période de tranquillité complète s'ouvrit sous le gouvernement de l'empereur Valens. Mais l'oppression séculaire avait été

nina, *Guittin*, 17 *a* : רחמנא או בטולך או בטולא דבר עשו « Dieu, ou sous ton ombre ou sous celle du fils d'Esaü ».

[1] J. *Schebiit.*, IV, 35 ; j. *Sanh.*, III, 21. Les Romains obligèrent les Juifs à mettre des provisions en vente le jour du sabbat, et, sur une injonction des Romains, R. Mana le permit. On ne peut établir si, comme le prétend Frankel, *Mebo Hayerouschalmi*, p. 115 *a*, cette demande fut faite dans un but d'intérêt personnel. La décision de R. Mana indique plutôt une mesure arrachée par la contrainte qu'une concession volontaire. Le maître de R. Mana, R. Yona (cf. Frankel, *l. c.*, 98 *a*), permit de faire cuire du pain le sabbat pour l'armée d'Ursicinus. Nous avons déjà vu plus haut la concession faite pour l'année du jubilé, qui remonte à l'époque de Juda II.

[2] *Epistolæ*, n° 25 ; cf. Reinach, *Textes*, p. 200 et s. Julien y dit que, sans les en avertir, on imposa aux Juifs de nouvelles taxes, χρυσίον πλῆθος ἄφατον εἰσκομιζειν τοῖς τοῦ ταμείου λόγοις. L'expression ὡς μηκέτι δύνασθαι, καὶ ὑμῶν τινὰ τοιαυτην ἀκοντίζειν ἀσεβείας ῥημήν, n'a pu être expliquée par M. Reinach. Graetz aussi, IV, note 34, la passe sous silence. Mais, si l'on songe que le *fiscus judaicus* était considéré comme un impôt vexatoire et infamant, que déjà Cicéron, dans le *De provinc. consul.*, V, 10, désignait les Juifs comme *gens nata servituti*, et que, par suite, les listes de contributions conservées dans les Archives étaient des documents permettant de traiter ceux qui y étaient inscrits comme une race inférieure, la condamnation sévère que Julien porta contre eux s'explique. C'est ainsi seulement qu'on peut comprendre pourquoi il tenait tant à la destruction des listes de contribuables déjà établies.

[3] Dans *Lévit. rabba*, XXX, Abba b. Kahana, qui, il est vrai, appartient à la troisième génération des Amoraïm (cf. Frankel, *l. c.*, p. 58 *a*), rapporte qu'il fallait livrer aux Romains toute sa fortune et leur donner toute son argenterie. Cette situation empira toujours davantage, de sorte qu'on pouvait avec raison appliquer à cette époque les paroles d'Abba b. Kahana ; cf. Bacher, *Agada d. palæst. Amoräer*, II, 502, note 6.

si lourde et la méfiance contre Rome était si grande que la littérature juive ne fait nulle mention de la bienveillance de cet empereur [1].

La cessation complète de la vie politique en Judée mit graduellement fin à ce régime oppressif des impôts. Çà et là seulement, une ordonnance hostile aux Juifs montre qu'on ne leur laissait pas encore de repos. C'est ainsi que l'empereur Honorius défendit, en l'an 399, l'exportation des sommes qu'on rassemblait comme taxes pour le patriarcat et ordonna que les sommes déjà recueillies fussent versées au fisc. Cette mesure fut révoquée cinq ans après. Une aggravation durable se produisit sous Théodose II. Sous son règne, le patriarcat s'éteignit, mais les sommes que les Juifs recueillaient précédemment pour le patriarche et qu'ils continuaient à payer par habitude durent être livrées au trésor impérial. C'est jusqu'à cette époque qu'on peut suivre dans la littérature rabbinique et dans le Nouveau Testament les traces du système des droits de douane et des impôts payés par les Juifs.

CONTRIBUTIONS ET DROITS DOUANIERS.

Il n'est pas possible de déterminer l'ordre chronologique dans lequel furent successivement établies les diverses espèces de contributions, mais nous allons essayer d'en fixer la nature.

I. מֶכֶס = douane = *vectigal, portorium*, droit sur les marchandises et sur les personnes (cf. Schürer, II, 138). Sur les routes publiques, aux ponts, aux postes de frontière, dans les ports et près des rivières, on faisait payer une taxe déterminée pour chaque esclave qui passait et pour toute charge qui était transportée [2]. Seuls les Romains libres étaient exemptés des péages

[1] Saint Jérôme, *Comm. in Daniel*, sur XI, 34, dit que les Juifs appliquaient les mots ובהכשלם יעזרו עזר מעט à Julien. Le nom de Julien n'est mentionné nulle part ailleurs. Au lieu de מלכא לוליינוס, j. *Ned.*, III, 37 *d* (cf. Zunz, *Gottesd. Vortr.*, p. 53), Graetz lit (IV, 494, avec j. *Schebouot*, III, 3, 4. דיוקלטיינוס.

[2] Je crois trouver l'indice d'un tarif fixe des droits de douane dans *Tanhouma*, I, p. 63, éd. Buber : כיון שהגיעו לפולי מצרים אמר אברהם לשרה בתי מקום של זנות הוא מצרים אלא ניתן אותך בתיבה ונעטול בפניך וכן עשה כיון שהגיעו לפולי מצרים אמרו לו המוכסים מה אתה טוען בתיבה אמר להן פולין אמרו לו אינו אלא פלפלין הן לנו מכס של פלפלין אמר להם אני אתן אמרו לו אינו כן אלא התיבה זו מלאה זהובים אמר להם אני אתן מכס של זהובים. Il faut admettre néanmoins que les objets soumis aux droits de douane et ces droits mêmes n'étaient pas déterminés une fois pour toutes. C'est ainsi seulement qu'on peut s'expliquer les agissements arbitraires des employés de douane.

tant pour leurs marchandises que pour leurs esclaves [1]. Tous les articles de consommation et les comestibles devaient payer des droits d'entrée aux portes des villes, à la traversée des rivières, des ponts, dans les ports et aussi sur les marchés. S'il n'est plus possible de connaître toute la série des objets soumis aux droits de douane [2], on peut encore démontrer qu'on payait des droits pour le blé (*Tanhouma*, *l. cit.*), l'huile (*Tosefta Kèlim*, II), les légumes verts (*Orla*, I, 3), le bétail et les esclaves (*Baba Batra*, 127) [3]. Les perles et les pierres précieuses (*Kèlim*, XVII, 16) [4], les vêtements, excepté le linge de corps (*Kilayim*, IX, 2; cf. Maïm., *ad l.*) [5], devaient aussi acquitter des droits.

Outre ces droits de douane sur les articles de consommation, on prélevait des droits spéciaux sur les caravanes et les vaisseaux entrés dans les ports [6]. Les droits de port devaient être payés dans les ports de mer comme dans les ports fluviaux. Dans toutes les contrées qu'elles traversaient, les caravanes avaient à payer les droits de douane pour leurs chargements; elles recevaient en échange un sauf-conduit des princes du pays. Ce droit est évalué à 688 dinars pour la distance de Thoma au Yémen (Pline, *H. N.*, XII, 32). Pour l'encens importé d'Arabie par

[1] Levy, *Wörterbuch*, *s. v.* מכס, dit que les taxes perçues sur les personnes étaient dues exclusivement pour les esclaves (cf. *Aboda Zara*, 13 *a*). Les citoyens romains et ceux auxquels le Sénat conférait les droits de citoyen étaient affranchis des droits de douane (*Ant.*, XIV, 10, 22; cf. Tite Live, XXVIII, 3).

[2] Herzfeld, *Handelsgeschichte*, p. 161, énumère vingt-et-un articles différents soumis aux droits d'importation. La liste n'est pas complète. Il est impossible de déterminer avec précision tous les articles.

[3] On lit dans *Baba Batra* : היה עובר על בית המכס ואמר בני הוא וחזר ואמר עבדי הוא נאמן אמר עבדי הוא וחזר ואמר בני הוא אינו נאמן. Ce passage montre qu'il n'y avait pas de péage corporel pour les habitants juifs de la Palestine. Dans *Baba Kamma*, 114 *a*, il est question de droits sur les bestiaux.

[4] On y signale aussi l'ingéniosité qu'on déployait pour se soustraire au paiement des droits sur ces objets faciles à dissimuler : מקל שיש בה בית קבול מזוזה ומרגליתא. Voir aussi la déclaration de R. Ṣimon, *in l.*

[5] ולא ילבש כלאים אפילו על גבי עשרה אפילו לגנוב את המכס. Ces mots font sans doute allusion à l'habitude de porter beaucoup de vêtements les uns sur les autres pour éviter les droits de douane. A remarquer que la dissimulation frauduleuse d'objets soumis aux taxes était sévèrement défendue.

[6] Les ports avaient une importance toute particulière en raison des intérêts commerciaux et économiques qu'ils représentaient. C'est pourquoi, par exemple, parmi les conditions de paix qu'Antiochus Sidétès imposa à Hyrcan I, figure notamment l'obligation pour la Judée de payer des droits sur les marchandises importées à Joppé et sur les marchandises exportées de cette ville (*Ant.*, XVIII, 8, 3 : καὶ δασμὸν αὐτῷ τελεῖν Ἰόππης). Les Romains aussi attachaient beaucoup d'importance à la possession des ports (voir Mommsen, V, 382; cf. Tacite, *Annales*, I, 78; II, 15; Dion Cassius, 55, 31; 13, 31, 51). Dans le sénatus-consulte qui contenait certaines faveurs accordées à Hyrcan (*Ant.*, XIV, 10, 22), on énumère aussi les avantages qu'il supprimait.

Gaza, on devait encore payer un nouveau droit aux fermiers de la douane romaine sur la frontière syrienne (*ibid.*, 63-65).

Des différents droits de douane, les plus durs paraissaient ceux qu'on percevait sur les marchés et près des ports. Dès la mort d'Hérode (*B. J.*, II, 1, 2) [1], le peuple protesta contre les taxes exigées sur les marchés. Pour assurer une plus grande facilité dans la perception et le contrôle de ces droits, les différents marchands et artisans étaient répartis en groupes spéciaux sur les marchés [2]. Le droit de péage (*Schabbat*, 33 *b*) devait être payé, au moment de franchir chaque pont, à l'employé posté en cet endroit, qui délivrait une quittance de la somme perçue (קשר מוכסים, *Schabbat*, 78 *b*). Cette quittance était remise à l'employé placé à l'autre bout du pont [3]. Elle consistait en un bout de papier sur lequel l'employé apposait son cachet [4]. La surveillance était exercée par des contrôleurs [5]. Quand les douaniers étaient occupés ailleurs, ils se faisaient remplacer, peut-être même par leurs enfants ou ceux de leurs subordonnés [6].

[1] Les droits perçus sur les marchés, tout à fait identiques à nos droits d'octroi (j. *Aboda Zara*, I, 4), furent établis par Hérode (*Ant.*, XVII, 8, 4) et abolis par Vitellius en l'an 36 après J.-Ch. Ces droits, étant le signe de la souveraineté de l'État juif, ne pouvaient plus être tolérés lors de la réduction de la Judée en province romaine; cf. Schürer, I, 382. On voit par *B. J.*, I, 21, 5, qu'Hérode organisa son système douanier d'après le système romain.

[2] Dans *Kèlim*, XXIX, 6, il est question de la rue des marchands de laine, et dans *Eroubin*, 69 *a*, d'un marché aux laines. Dans *B. J.*, V, 8, 4, on parle de quartiers de maréchaux-ferrants et de marchands d'habits.

[3] Les péages se distinguaient des autres droits en ce qu'on les percevait aussi sur le passant libre. C'est seulement aux portes des villes et sur les routes impériales qu'on se bornait à prélever des droits sur les esclaves. Marquardt, *l. c.*, p. 288, soutient que les citoyens romains n'avaient pas à payer les droits de péage. Cf. Tite Live, XXVIII, 13.

[4] Ce qui m'induit à cette supposition, c'est que ni la scolie du Talmud, ni l'explication de Raschi דרכן ליכתוב בו שתי אותיות והן גדולות משלנו ne sont satisfaisantes. Il faut observer d'abord que l'expression קשר מוכסים doit être une locution ancienne, dont la signification était bien connue. Parmi ses nombreuses acceptions, le mot קשר avait aussi le sens de cachet. C'est ainsi qu'on explique le terme fréquemment employé de גט מקושר עדיו מאחוריו; cf. *Guittin*, 6 *a*; j. *Baba Batra*, X, 17. Toutes les explications de cette expression sont trop compliquées; voir *Aruch*, II, *s. v.* גט. Je ne crois pas me tromper en prenant גט מקושר pour un acte timbré par l'autorité, qui avait acquis ainsi un caractère d'authenticité plus grande et qui, pour cette raison, portait au verso la signature des témoins. Par contre, גט פשוט signifie un document non timbré qui devait porter la signature des témoins sur le recto.

[5] *Schabbat*, 33 *b*, רהיטי מוכסין ou רהיטין. Les actes coupables de ces « coureurs » étaient connus de tous. Un de leurs tours les plus habituels consistait à arracher sa quittance au passant qui avait déjà payé le droit et à le dénoncer au moment où il franchissait l'autre extrémité du pont.

[6] Le passage de *Schabbat*, *l. c.*, où une distinction est établie entre מוכס גדול et מוכס קטן, montre qu'on employait aussi des enfants pour le service des douanes. Il n'est pas possible d'admettre que, dans ce passage, il s'agit de fonctionnaires supérieurs ayant sous leurs ordres des fonctionnaires subalternes.

Il existait aussi des bureaux de douane sur les routes impériales où l'on percevait des droits de passage. Mais, ici comme là, les droits n'étaient pas perçus d'après un tarif fixe ni d'après des conventions stables, ni dans un rayon toujours le même [1]. En outre, les princes et les tétrarques alliés ou amis des Romains recevaient souvent l'autorisation de prélever sur leurs territoires des droits spéciaux [2]. De plus, les fermiers des droits et leurs employés ne se conformaient pas strictement au tarif, mais le plus souvent exigeaient au-delà [3]. Ces tarifs douaniers s'appelaient קצבה של מוכסים (*Nedarim*, 28 *b*, et *Baba Kamma*, 113 *a*). Les exactions des douaniers et l'élévation exagérée des droits forcèrent le peuple à recourir à des subterfuges, qui, comme nous l'avons déjà dit, étaient blâmés par les docteurs de la loi. Pour calmer l'aversion du peuple contre les impôts douaniers, on lui donna le bon exemple en haut lieu [4], mais le peuple ne put se plier aisément à ce régime inique.

II. גולגולת, comme le mot l'indique, est l'impôt de capitation. Il y avait dans l'empire romain un impôt de capitation que tous les habitants de l'empire étaient tenus de payer, le *census capitum*. Or, celui-ci est désigné en hébreu par קנס [5]. Il faut donc comprendre par גולגולת un autre impôt; c'est vraisemblablement le *fiscus judaicus* établi par Vespasien en l'honneur de Jupiter Capitolin et qui était versé au trésor impérial. Notre supposition, quoique très plausible, a quand même besoin d'être confirmée.

Le premier passage où il soit fait mention de cet impôt se trouve

[1] Dans les comptes rendus des séances de l'Académie des sciences de Berlin, 1884, p. 417-436, M. Schröder a publié le tarif douanier de la ville de Palmyre, qui indique les divers articles soumis aux droits de douane et la taxe imposée sur chaque article. Pour chaque cas, le sénat fixait le périmètre douanier et le chiffre des taxes (liste XXVIII, 14). Ordinairement, le pays était divisé en districts douaniers indépendants.

[2] Cf. le sénatus-consulte, cité plus haut, au sujet des faveurs accordées à Hyrcan en matière de douane (Mendelssohn, *l. c.*). Souvent les périmètres douaniers et les tarifs étaient déterminés par la tradition; cf. Schürer, I, p. 399, note 106.

[3] De là le mépris témoigné pour les employés des douanes et le fait que l'on considérait comme le produit du vol l'argent trouvé dans leurs caisses; voir *Sanh.*, 25 *b*. Nous parlerons plus loin en détail de ces extorsions. Disons seulement que même les ἀρχιτελῶναι, que Wünsche, *Neue Beitr.*, p. 420, considère à tort comme des percepteurs d'impôts et que Delitzsch, sur Luc, XIV, 1, appelle avec raison ראש המוכסים, étaient compris dans ce jugement méprisant. Mais en raison de leur rang élevé, on n'osait pas le dire tout haut, ou bien on sentait moins leurs exactions parce qu'ils n'étaient pas directement en contact avec le peuple.

[4] On ne peut pas établir avec évidence si le passage de *Soucca*, 30 *a* (cf. *Yalkout*, sur Isaïe, § 364), concernant le roi qui payait lui-même les droits de douane, a un fond historique. Si oui, il pourrait se rapporter à quelque prince populaire, par exemple à Agrippa, et dans ce cas, R. Simon ben Yohaï, qui rapporte le fait, ne l'aurait connu que par tradition.

[5] Il fut institué après la déportation d'Archélaüs à Vienne (*B. J.*, II, 8, 1).

dans la *Pesikta* sur כי תשא [1]. Mais il est surprenant que pour cet impôt, qui paraissait très oppressif et humiliant, il n'y ait pas eu d'expression spéciale [2], tandis que, pour désigner les autres genres de taxes, on se servait des dénominations latines et grecques et de dénominations spéciales. C'est que le *fiscus judaicus* établi par Vespasien n'était que la continuation de l'impôt du didrachme qu'on payait au sanctuaire et était prélevé par tête. Pour enlever à cet impôt ce qu'il avait d'humiliant, on se borna à indiquer la manière dont il devait être perçu, et on choisit l'expression גולגולת [3].

On peut encore faire valoir une autre considération. Cet impôt de deux drachmes ne semblait assurément pas trop lourd aux habitants de la Palestine, habitués à payer des impôts bien plus élevés [4]. Ce qui rendait cet impôt particulièrement odieux, c'était sa destination. Or, aucune protestation n'était possible, car elle eût été interprétée comme une révolte contre la principale divinité des Romains. Pour désigner cet impôt, il fallut donc choisir un terme tout à fait anodin, de peur d'éveiller les susceptibilités de Rome.

Après avoir établi que גולגולת est identique au *fiscus* de Vespasien, il nous reste à étudier les passages où cet impôt est mentionné. Il en est question d'abord dans Josèphe (*B. J.*, VII, 6, 6). Naturellement, le favori de Titus dissimule ce que cet impôt avait d'odieux et le représente comme une contribution ordinaire, payable annuellement au Capitole [5]. Dion Cassius indique plus clairement la nature de cet impôt [6]. On s'explique, en lisant cet

[1] On n'est pas d'accord sur le nom de celui qui rapporte ce fait. Dans *Yalkout*, § 386, c'est R. Jacob, et dans *Yalk.*, II, § 953, c'est R. Jacob b. Aha au nom de Yohanan (Bacher, *Agada d. pal. Amor.*, I, p. 65, lit Yonathan) de Beth-Goubrin. Cf. Rabbinowitz, *Dikd. Soferim*, et Frankel, *Mebo*, 99 *b*.

[2] Nous examinerons plus loin si l'expression פיסין dans *Schebiit*, 84 *a*, a été formée par l'élision du *c* de *fiscus*, comme le croit Graetz, IV, 340.

[3] Sur le montant de cet impôt, voir *Mechilta*, *i. l.*, השלש בחדש, où R. Yohanan b. Zaccai remarque אתם שוקלים ט"ו שקלים למלכות אוביכם ‹ Vous payez 15 sicles à l'empire de vos ennemis. ›

[4] Néanmoins, lorsqu'on se plaint de la lourdeur du poids des impôts, on nomme aussi le גולגולת. Mais il faut tenir compte de la manière révoltante dont il était perçu d'après Suétone, *Domitien*, 12, et se rappeler qu'il était consacré à la principale divinité des Romains et, par conséquent, blessait profondément les sentiments religieux du peuple.

[5] Dans le passage cité, Josèphe relate que ‹ César imposa aux Juifs de tout l'empire une taxe de capitation de deux drachmes qui devaient être versés au Capitole, comme jadis au sanctuaire ›. Josèphe, qui cherchait à présenter Vespasien et Titus sous le jour le plus favorable, dénature les faits en écrivant τῷ Καπιτωλίῳ, au lieu de τῷ Καπιτωλίῳ Διί. Cependant, il n'a pu omettre de dire qu'il s'agit ici, non pas d'un impôt nouveau, mais de l'ancien impôt du temple détourné de sa destination première par Vespasien et attribué au trésor impérial. Il reconnaît involontairement par là que l'impôt du temple, tenu par le peuple comme sacré, fut profané.

[6] Dion Cassius, 66, 7 : καὶ ἀπ' ἐκείνου (sc. Οὐεσπασιανοῦ) δίδραχμον ἐτάχθη τοὺς τὰ πάτρια αὐτῶν ἔθη περιστέλλοντας τῷ καπιτωλίῳ Διὶ κατ' ἔτος ἀποφέρειν. Ce pas-

auteur, les procédés employés par les Juifs pour se soustraire à cet impôt et la sévérité avec laquelle Rome en exigeait le paiement [1].

III. דימוסיא = δημόσια, contribution d'Etat [2] mise sur le capital et annuelle. Comme tous les impôts perçus en Palestine, cet impôt était versé au trésor impérial (*fiscus*), et non dans la caisse de l'Etat (*aerarium*), parce que la Palestine était une province impériale. Vespasien avait, en effet, déclaré la Palestine province impériale. Il considérait tout le pays comme sa propriété, enlevant leurs possessions aux habitants pour les livrer au plus offrant (*B. J.*, V, 1, 2). Déjà antérieurement, la Judée avait été traitée comme province de l'empire romain et Auguste en avait disposé comme d'une possession privée (*ibid.*, II, 1, 3 ; cf. Graetz, III, 352). Cet impôt était, selon toute vraisemblance, un de ces impôts de la couronne qu'on percevait déjà sous les Syriens [3], mais dont le nom avait été changé sous l'empire romain. En effet, dans la longue série des impôts exigés par Rome, nous ne trouvons aucune taxe annuelle qui fût payable en argent. Or, que le דימוסיא était payé en argent, nous le savons par les faits suivants. Les contributions en nature, qu'on destinait à l'entretien des troupes, étaient livrées dans des magasins spécialement construits à cet effet dans le voisinage des forteresses militaires. Ces contributions en nature, comme il sera prouvé plus loin, avaient leur nom spécial. C'est seulement pour l'impôt annuel ordinaire que nous ne trouvons pas de dénomination spéciale. Nous pouvons donc ad-

sage éclaire d'une vive lumière la relation de Josèphe. Partout où il est question du didrachme, nous devons entendre par là le *fiscus judaicus*. Cf. Luc, xx, 22.

[1] Suétone, *Domitien*, 12 ; cf. Graetz, IV, p. 79. Dans le passage de Martial, *Epigr.*, VII, 82 : « Dum ludit media populo spectante palaestra Delapsa est misero fibula verpus erat cf. *ibid.*, VII, 35, où il y a « aluta »). M Reinach, *Textes*, p. 288, voit avec raison une allusion à une mesure de précaution contre les recherches inquisitoriales qu'on faisait pour découvrir les Juifs qui cherchaient à se soustraire au paiement du *fiscus*. Le criterium pour l'obligation de payer cet impôt était généralement la circoncision, « an circumsectus esset », comme dit Suétone, *ibid.*. Or, cette circonstance rabaissait celui qui était l'objet de cette enquête aux yeux des citoyens romains ; cf. l'expression « verpe poeta », chez Martial, *Epigr.*, XI, 94. Pour les Romains, en effet, la circoncision, à laquelle ils donnaient les interprétations les plus diverses (Tacite, *Hist.*, V, 5 ; Juvénal, *Satires*, XIV, 99 : mox et præputia ponunt), était un signe d'infériorité. Comme, en outre, la perception du *fiscus judaicus* dépendait de la circoncision, on comprend aisément que celle-ci paraissait fâcheuse, même aux yeux des Juifs.

[2] Kohut, *Aruch*, III, p. 86, soutient que c'était un impôt général de l'empire qui était versé aux caisses de l'Etat. Originellement, le mot signifiait « peuple » et se trouve sous la formule בולי ודימוס, *senatus populusque Romanus*, dans *Genèse rabba*, ch. 86. Les établissements publics et les choses publiques sont aussi désignés par ce nom ; cf. Kohut, *ibid.* Mais la Palestine étant province impériale, l'opinion de Kohut est inexacte.

[3] C'est le כלילא ou στέφανος, dont il est déjà question dans I Macch., x, 29 et s., et xi, 35. Il y avait encore un autre impôt de la couronne qu'on payait au patriarcat et que, plus tard, les Romains s'adjugèrent également.

mettre que le דימוסיא était la taxe annuelle en argent qui remplaça les anciens impôts de la couronne [1].

Le chiffre de cet impôt n'était pas abandonné à l'arbitraire, mais était fixé à 1 % de la fortune totale. Sous ce rapport, la Palestine était placée au même rang que les autres provinces. Ce fut seulement lors des persécutions d'Hadrien que cet impôt fut sensiblement augmenté [2]. Il devait être versé dans la caisse de l'Etat, et, en cas de refus, il était prélevé avec le concours de l'autorité militaire [3]. Les Juifs se plaignaient moins de cet impôt que de la taxe de capitation et des contributions en nature, car, d'abord, toutes les provinces de l'empire romain, les provinces impériales comme les provinces consulaires, étaient obligées de le payer, et, en second lieu, il ne blessait pas les convictions religieuses du peuple. Il était considéré comme un impôt d'ordre purement administratif et était acquitté sans signe apparent d'aversion. Naturellement, lors de la révolte générale du peuple, cet impôt fut également refusé [4]. La perception paraît en avoir été confiée aux fonctionnaires romains, et comme ceux-ci n'étaient pas personnellement responsables des recettes, ils n'usèrent pas de la rigueur qui avait rendu si odieux tout le système d'impôts des Romains ainsi que les employés des douanes et les receveurs de taxes. Il est vrai que la haine du peuple surexcité se tourna aussi contre les דימוסנאי à l'époque d'Agrippa (*B. J.*, II, 16, 5), mais, à ces époques de trouble, les passions populaires sont particulièrement violentes. En temps ordinaire, les impôts généraux, c'est-à-dire, à notre avis, les דימוסיא furent payés, sinon avec plaisir [5], du moins sans aversion.

[1] Tous les genres d'impôts mentionnés dans la littérature rabbinique peuvent être ramenés à des types déterminés du système financier des Romains. Pour l'impôt général seul on n'a pas de dénomination. Les מסים, dont il est question çà et là, ne sont pas un impôt déterminé, mais désignent collectivement tous les impôts, qui sont ensuite énumérés isolément ; cf. *Lévitique rabba*, ch. XXXIII, et *Schir rabba*, *s. v.* יונתי. Tout cela semble confirmer l'hypothèse que דימוסיא était l'impôt général payable annuellement et en argent.

[2] Voir plus haut le passage d'Appien, *Syriac.*, ch. L. Peut-être le passage obscur τῆς ἄλλης περιοικίας, dans Reinach, d'après Musgrave, p. 152, et περιοικίδος dans Meudelssohn) περιουσίας pourrait-il être conservé sans modification si on le rapporte à τοῖς Ἰουδαίοις, qui précède.

[3] Cf. *Lév. r.*, ch. XXX, חד זמן עבר יכלוי חד לגיון למגבי דימוסיא דהדיא מדינתא. Voir aussi *Pesikta*, רלקהתם, éd. Buber. Il s'agit ici d'arrérages d'impôts qui étaient perçus par contrainte.

[4] Ainsi, par exemple, lorsque le peuple, exaspéré par les insultes continuelles de Florus, chassa les collecteurs d'impôts דימוסנאי. Cette dénomination prouve l'ancienneté des דימוסיא et rend plus plausible l'hypothèse qu'il faut faire remonter cet impôt à la domination syrienne.

[5] Contre les דימוסיא aussi les Juifs ont parfois élevé des plaintes, mais cet impôt est toujours mentionné avec les autres impôts, et souvent en dernier lieu.

IV. ארנונא = *annona*[1], contribution annuelle pour l'entretien de l'armée, en blé et en bétail. La vente arbitraire du sol à des nouveaux propriétaires prouvait le droit de souveraineté de l'empereur sur le pays ; mais pour que ce droit restât manifeste dans la suite du temps, il fallait que les possessions foncières acquittassent une taxe annuelle. Nous n'avons plus le tarif qui fut appliqué pour la perception de cet impôt, mais, si nous en jugeons par les habitudes des gouverneurs syriens, il doit avoir été assez lourd. Sous la domination syrienne, il était fixé à un tiers des produits des champs et à la moitié des produits des arbres[2]. Il est à présumer que, sous les Romains, il ne fut pas diminué. Il est question de cette contribution, pour les produits du sol, dans *Sanh.*, 26 *a*[3], et, pour le bétail, dans *Pesahim*, 6 *a*.

Au début de la domination romaine, cet impôt fut perçu avec douceur et il ne souleva aucune protestation. Plus tard, il fut exigé avec une rigueur telle que le peuple, pour pouvoir le payer, dut transgresser des lois religieuses. Dans ces conditions, il n'est pas étonnant que cet impôt soit devenu odieux, d'autant plus que, dans la suite, on le préleva, non seulement sur les produits du sol et sur le bétail, mais sur tous les objets de consommation[4]. Bientôt ce fut une expression proverbiale que le désert seul était exempté de l'*annona*[5]. Les faveurs que les habitants du pays avaient obtenues autrefois pour pouvoir observer les prescriptions religieuses furent suspendues lors des persécutions d'Hadrien, et la rigueur avec laquelle on exigea les contributions annuelles en nature contraignit les rabbins à prendre des mesures spéciales. Outre les adoucissements édictés par R. Yannaï et R. Manna, dont nous avons déjà parlé, d'autres dispositions de ce genre durent être prises concernant le calendrier[6]. C'est pourquoi l'*annona* est toujours

[1] Sachs, *Beiträge*, I, p. 15, et II, p. 140. Dans *Lév. r.*, ch. XXIII, au lieu de ארנוניות, il faut lire ארנוניות. Ce mot se rencontre fréquemment : dans *Aboda Zara*, 44 *a* ; *Pesikta*, כי תשא ; *Echa r.*, sur III, 7 ; *Talkout* sur les Proverbes, § 950, et *Talk.*, sur l'Exode, § 386. Dans j. *Sanh.*, III, 2, il y a ארנונין.

[2] Macch., X, 30 : ἀντὶ τοῦ τρίτου τῆς σπορᾶς, ἀντὶ τοῦ ἡμίσους τοῦ καρπου τοῦ ξυλίνου. Rien ne prouve que cette taxation fut maintenue sous les Romains et nous ne savons rien non plus de la quotité de l'*annona* sous les Romains.

[3] Voir aussi j. *Schebiit*, passim ; *Sanhédr.*, 26 *a* ; cf. Weiss, *Dor dor*, III, p. 50.

[4] Dans *Pesah.*, 6 *a*, on parle de עיסת ארנונא. C'est le pain qu'il fallait livrer pour les troupes. La rigueur avec laquelle cet impôt était exigé par le légat Ursicinus (350 après J.-Ch.) força R. Yona et R. Yosé à autoriser la cuisson de pain frais pour les troupes même pendant le sabbat. Voir j. *Schebiit*, IV, 35 *a*, et j. *Sanh.*, III, 21 *b* ; cf. Frankel, *Mebo*, 99 *b*.

[5] *Pesahim*, *l. c.* : כשם שנדבר אינו ניצלה ארנון כך... Ce passage a l'air d'une locution proverbiale.

[6] R. Jonathan b. Aha dit (j. *Schekalim*, I, 2 : אין מעברין השנה לא בשביעית ולא במוצאי שביעית ; cf. b. *Sanhédr.*, 12 *a*. La scolie du Babli n'est pas historique. Cette décision fait partie de celles qui furent prises à la suite des exigences

nommée avec les autres impôts lorsque le peuple se plaint du lourd poids des contributions.

V. אנגריא = ἀγγαρεία, *angariæ*, corvées. Déjà sous la domination des Perses et des Syriens [1], le peuple était forcé de faire un certain nombre de jours de corvée, sans qu'on tînt compte des jours de fête. Démétrius II exempta le peuple des corvées trois jours avant et trois jours après les fêtes juives [2]. Cette faveur paraît encore avoir subsisté aux premiers temps de la domination romaine et ne fut suspendue que beaucoup plus tard, sans doute en même temps que l'on aggrava l'impôt de l'*annona* sous Hadrien. Originairement, la corvée fut réservée aux travaux publics, aux constructions de routes et aux canalisations [3]. Les Romains l'étendirent aux transports et aux fournitures militaires. Le service des postes, qui, durant la domination perse, fut accompli par les *angariæ* [4], continua, sous les Romains, à être fait par les gens de corvée. Avec l'extension croissante de l'empire romain et l'augmentation toujours plus considérable des fournitures militaires, la corvée devint de plus en plus lourde [5]. Si le passage de *Yoma*, 35*b*, est historique, il en résulterait que, non seulement le suzerain du pays, mais même les propriétaires de domaines [6] avaient le droit de requérir la corvée.

sévères de ceux qui percevaient l'*annona*. Elle se place chronologiquement à l'époque qui précéda les persécutions d'Hadrien, où l'exemption d'impôts pendant l'année sabbatique fut suspendue et où une disposition de ce genre eût été inutile.

[1] I Macch., x, 30.

[2] *Ibid.* Ce passage nous montre que cette faveur n'existait pas auparavant, puisque Alexandre Balas ainsi que Démétrius I l'énumèrent parmi les faveurs qu'ils comptaient accorder à Jonathan.

[3] Une vaste ramification de routes publiques, appelées routes royales, s'étendait à travers l'empire perse. Sur ces routes, on avait organisé un service de postes à cheval (*Angari* ou *Astendæ*) à l'usage exclusif de l'administration de l'Etat et qui n'était employé que dans une faible mesure pour le trafic. On y avait établi des douanes et des bureaux centraux du trésor royal. Ces routes traversaient aussi les pays soumis et étaient construites pour servir de routes stratégiques ; cf. Kiepert, *Monatsber. d. Berl. Akad.*, 1873, p. 171. Mais le commerce aussi, qui, sous les Perses, avait pris une grande extension et assurait au roi de grands revenus par les douanes et les impôts, choisit ces routes pour son trafic ; toutefois, celui-ci n'avait pas de droit au service des corvées et devait pourvoir lui-même à sa sécurité. Cf. Sprenger, *Die Post und Reiserouten des Orients*, p. 56.

[4] Wünsche, *Neue Beiträge*, sur Mathieu, v, 41, p. 63, dit : « Ce mot, emprunté au persan, qui signifie postillon et désigne celui qui portait rapidement à destination les décrets du souverain, est employé par le Talmud non seulement pour les gens, mais aussi pour les animaux dont on se servait pour les corvées. » La signification primitive du mot paraît avoir été conservée dans *Yalkout* sur Esther, § 1051 : ויפקד המלך פקידים כמה טרחות נתן זו בעולם כמה אנגריות של נשים באות לשושן. C'est le seul endroit où אנגריא peut être pris dans son sens propre de postillon. Avec l'extension du service des corvées, le sens du mot a pris lui-même de l'extension.

[5] Mommsen, IV, 376 et s.

[6] מצאוהו עבדיו (של אלעזר בן חרסום) ועשו בו אנגריא. Le caractère

La corvée était à la fois un service régulier et périodique (אנגריא חוזרת) et un service exceptionnel (אנגריא שאינו חוזרת[1]). Dans ce dernier cas, sans doute en temps de guerre, il arrivait souvent que les animaux empruntés aux propriétaires ne leur étaient pas rendus. La loi avait bien stipulé la restitution des animaux, mais les autorités romaines ne s'inquiétaient pas des prescriptions de la loi et gardaient les bêtes qui leur plaisaient[2]. Ce service de corvée fut donc considéré comme particulièrement oppressif[3]. On dut l'imposer très souvent, car plus tard l'expression אנגריא fut employée pour tous les devoirs dont on s'acquittait à regret[4]. Elle est citée avec la *demosia* comme une charge très lourde (j. *Berakhot*, I, 4). Ce qui semble prouver que les services de corvée étaient fréquemment exigés du peuple, c'est que, pour désigner les gens de corvée et les fonctionnaires chargés de les surveiller, on employait un terme spécial[5]. La répartition inégale de ces corvées et le système de favoritisme qui y présidait ont laissé un souvenir dans un proverbe[6], qui montre aussi combien on craignait les surveillants de la corvée. Car, loin de s'acquitter consciencieusement de leurs fonctions, ces agents favorisaient leurs amis et opprimaient le reste de la population en lui imposant sans ménagement et contre tout droit de nombreuses corvées.

VI. קנס = κνῆσος = *census*. Depuis l'an 27 avant J.-Ch., c'était devenu un usage chez les Romains, en organisant chaque pays conquis en province romaine, de commencer par établir un cens

agadique de ce passage est manifeste, mais il doit y avoir dans la peinture de l'état des choses de l'époque un fond historique. On y voit que les grands propriétaires de domaines avaient le droit d'user de la corvée.

[1] Cf. j. *Baba Mecia*, VI, 33, et b. *B. Mecia*, 38 *b*. Quoique dans ces deux passages on ne voie pas bien ce que signifient ces deux sortes de אנגריא, le sens des mots n'autorise pas d'autre hypothèse.

[2] Au sujet de la cupidité des autorités romaines durant l'époque impériale et de la rapacité des percepteurs d'impôts, voir G.-F. Hertzberg, *Gesch. d. Römer im Altertum*, p. 393 et 422. On y voit aussi que malgré la reprise du service de perception par l'Etat sous Tibère, les exactions continuaient à être pratiquées.

[3] Même Abbahou, qui était ami des Romains (voir Bacher, *Agada d. pal. Amor.*, II, 88 et s.), dit : מפני מה נענש אברהם אבינו ונשתעבדו בניו למצרים מאתים ועשרים שנה מפני שעשה אנגריא בתלמידי חכמים שנאמר וירק את חניכיו ; cf. *Nedarim*, 32 *a*. On voit par le contexte qu'il s'agit ici de corvées pour la troupe ; cf. *Sanh.*, 101 *b*, et l'explication de l'Aruch, *i. l.*, qui est, du reste, inexacte, car כדי לעשות אנגריא se rapporte au service de corvée du temps de Salomon ; de même, *Sota*, 10 *a*.

[4] *Midrasch Tehillim*, 112 ; cf. *Yalk. Tehill.*, § 720, בשמהה ורבנין אמרי שלא באנגריא על הגיון בכנור רשב"ל.

[5] שחר veut dire « contraindre à faire la corvée » et שחור est le fonctionnaire chargé de la surveillance. Voir *Baba Batra*, 47 *a* ; Onkelos sur Nombres, XVI, 15 ; Levy, *Aram. Wörterb.*, *s. v.* שחר ; *Berakhot*, 56 *a* : חזית דמשחרי לך פרסאי ; Rabbinowitz, d'après le ms. de Munich, au lieu de פרסאי, lit. רומאי.

[6] הדבק לשחוור וישתחוו לך. Voir Raschi sur Nombres, XVI, 15. Dans *Abot*, III, 12, תשחורת est expliqué par Raschi et Maïmonide comme גזבר, « trésor ».

général. Auguste, qui avait introduit cette coutume, la fit aussi appliquer en Judée, après l'exil d'Archélaüs, quand la Palestine eut été déclarée par décret province romaine. Si, dans d'autres provinces, comme par exemple en Gaule, les autorités romaines eurent à surmonter de grandes difficultés, le cens était encore plus difficile à établir en Judée, parce qu'il blessait profondément les sentiments religieux du peuple et parce qu'il était considéré comme le signe visible de la soumission à Rome. L'institution du cens par le procurateur Quirinius[1] (*Ant.*, XVIII, 1, 1) provoqua la résistance. Juda et Zadoc, les deux chefs des zélotes, excitèrent le peuple à la désobéissance[2]. Le parti modéré présenta la taxe du cens comme devant servir simplement à contrôler les impôts, mais néanmoins le cens fut si odieux aux yeux du peuple[3] que le mot קנס devint synonyme de châtiment. Le cens imposait, non seulement le dénombrement des personnes, mais encore l'indication de leur fortune mobilière et immobilière[4]. Le cens n'est jamais nommé comme un impôt spécial et il ne se trouve pas une seule fois dans les listes des impôts dont le peuple se plaignait. On trouve un indice de cet impôt dans *Genèse rabba*, ch. xx ; encore est-il peut-être question en cet endroit de l'ensemble des taxes pesant lourdement sur le peuple[5]. Je crois y trouver aussi une allusion dans l'expression מודה בקנס פטור (*B. Kamma*, 41 *b*). Cette phrase a dû signifier primitivement que les déclarations faites n'entraînaient pour le déclarant aucune responsabilité ultérieure[6].

[1] A vrai dire, les procurateurs étaient des fonctionnaires sous les ordres des *legati Augusti* chargés de l'administration suprême de la province et qui, en Syrie, étaient exclusivement des consulaires. Cf. Hertzberg, *ibid*, p. 419.

[2] Le cens exigeait qu'on inscrivît sur un rôle le nombre des membres de chaque famille, le chiffre de la fortune mobilière et immobilière ; cette liste était remise au procurateur ou à ses employés. Il est possible que, comme le croit Graetz, III, 260, le peuple se soit imaginé, bien à tort il est vrai, que ce travail était fait en vue de la confiscation des biens. Toutefois, ce sont sans doute les motifs religieux qui prédominaient chez le peuple et qui causèrent son antipathie contre le cens.

[3] Pas plus que les autres impôts, le cens ne fut perçu sous la forme prescrite. Lors de l'inscription des situations de fortune, une grande latitude était laissée aux fonctionnaires romains, qui pouvaient agir avec arbitraire ; cf. Hertzberg, *l. c.*, 418.

[4] Graetz, *l. c.*, l'identifie avec le גולגולת. Mais nous avons déjà vu que ce mot désigne le *fiscus judaicus*. גלגלת signifie un impôt qui, comme le mot l'indique, était payé par tête d'habitant. Le cens tenait compte également du nombre de têtes, mais la répartition était faite d'après la fortune de chacun.

[5] אמר ר' לוי לעתיד לבא הקב"ה נוטל את א"ה ומורידם לגיהנום ואומר להם הייתם קונסין את בני והן אומרים לו מהם ובהם היו באים ואומרים לשון הרע על חבירו. Il me semble très vraisemblable que ce passage se rapporte au cens, quoique l'emploi du mot קנס ne suffise pas pour faire de cette hypothèse une certitude.

[6] On a probablement donné à cette expression le sens de « châtiment, amende » à une époque où la signification primitive était tombée dans l'oubli.

Le cens se composait de deux parties : d'une taxe de capitation pour toute la famille, y compris les femmes et les esclaves, *tributum capitis*, et d'une contribution payable en nature sur les produits du sol [1]. Cet impôt augmenta les discussions dans le peuple en séparant encore davantage ceux qui étaient favorables aux Romains de ceux qui leur étaient hostiles, mais il n'eut pas, dans ces dissentiments, l'importance considérable que lui a attribuée M. Weiss (דור דור ודורשיו, I, p. 186). Entre les zélotes et les modérés, il y avait bien d'autres divergences que le cens. Celui-ci accrut, il est vrai, l'animosité contre les Romains, qui durent finir par céder sous peine d'exciter encore davantage les passions populaires [2]. Le cens perdit peu à peu ce qu'il avait d'odieux, mais le sens accessoire du mot comme peine se maintint à travers toute la littérature [3].

VII. *Autres impôts et amendes.* Outre les impôts existants qui, à part quelques exceptions, correspondaient aux taxes payées par les Romains, on trouve d'autres impôts établis en Judée par les Romains. Il est vraisemblable, d'autre part, que les impôts qui existaient auparavant furent maintenus sous la domination romaine. Du reste, la politique financière de Rome ne consistait pas uniquement dans l'introduction de ses impôts dans les provinces

[1] Graetz, III, 256, soutient à tort que, parmi les contributions en nature, il faut comprendre l'*annona*. Celle-ci était affermée au début comme les autres impôts, tandis que le cens était perçu par l'Etat. C'est seulement sous Tibère que la perception des impôts, à quelques exceptions près, fut reprise par l'administration de l'Etat.

[2] C'est avec raison que Graetz considère comme une concession de Quirinus la déposition du grand-prêtre Yoazar et l'investiture donnée à Anan comme son successeur.

[3] Au sujet du cens d'Auguste, introduit vraisemblablement en l'an 27 avant J.-Ch., voici ce qu'il y a à dire d'après Mommsen, IV, 256. La véritable destination du cens était d'enregistrer les recettes existantes. S'appuyant sur ces données, on arrivait ensuite à fixer, par le moyen du cadastre, la base de l'impôt foncier et à établir aussi une classification des biens fonciers qui servait à fixer la quotité de l'impôt foncier. L'impôt ainsi fixé était payé, en qualité d'impôt foncier, par les propriétaires de biens-fonds vivant du produit de leurs domaines. La taxe personnelle, que devaient payer les marchands, les ouvriers et les artisans, était prélevée selon la fortune mobilière et immobilière ou sur le produit du travail. Au début, tous ces impôts, qui, en raison de leur importance et de leur caractère intrinsèque, provoquaient une vive opposition aussi bien chez les habitants des provinces rhénanes que chez les habitants de la Palestine, étaient affermés à quelques particuliers. Peu à peu, la perception de ces impôts se fit en régie. C'est seulement sous Tibère qu'une grande partie des impôts fut perçue par l'Etat. Mais la population n'eut pas moins à souffrir de la dureté de l'Etat que de la cupidité des fermiers. L'établissement du cadastre, qui devait servir à établir une répartition équitable, exigea un travail énorme; il dura depuis Auguste jusqu'à Trajan. Mais le but qu'il poursuivait d'une répartition équitable ne fut pas atteint. Au contraire, les provinces furent poussées, par l'humiliation du cens, à la révolte : de là vint aussi l'aversion si vive des Juifs pour le cens.

nouvellement conquises, mais aussi dans la perception des impôts existants. On ne peut admettre, il est vrai, que tous les impôts pesant auparavant sur la Palestine aient continué à exister sous le nouveau gouvernement, car le pays n'aurait pu supporter cette double charge, mais certains avantages qu'on retirait des anciens impôts et des monopoles n'ont pas dû être dédaignés par les Romains. L'impôt sur le sel, c'est-à-dire le monopole d'Etat pour l'exploitation des mines de sel situées près de la mer Morte, avait déjà fourni, sous les Syriens, des recettes importantes au Trésor. Les sauniers qui travaillaient dans ces mines payaient aux Syriens un impôt appelé מכרה מלח = τιμὴ τοῦ ἁλός (I Macch., x, 29). Les Romains confirmèrent aussi à Hyrcan II le privilège de percevoir les impôts qui existaient dans le pays (*Ant.*, XIV, 10, 5).

Déjà sous Pompée, une taxe exceptionnelle avait été imposée aux Juifs par son légat Gabinius (Dion Cassius, XXXIX, 56 ; *Ant.*, XIV, 6, 1). En outre, les artisans juifs étaient obligés de payer une taxe professionnelle, χρυσαργύριον[1]. A propos de la perception de ces taxes (Rapoport, ערך מלין, 193), nous rencontrons les premières tentatives d'une organisation corporative. Dans j. *Baba Kamma,* III, 3, on permet aux artisans d'indiquer tous ceux qui exerçaient le même métier avant l'apparition des collecteurs d'impôts, afin de faciliter une répartition équitable de l'impôt professionnel. Mais une fois que le receveur des impôts se trouvait dans l'endroit, ces dénonciations n'avaient plus de raison d'être. On ne peut pas donner sur cet impôt de données plus précises[2] ; il est peut-être identique à l'impôt prélevé sur le salaire de l'ouvrier par le cens.

[1] Dans l'expression כריסא ארגירא (j. *B. K.*, *l. c.* ; cf. Sachs, *Beiträge*, II, 140), Rapoport a reconnu, grâce à sa sagacité, l'impôt sur les métiers. Le passage étudié plus haut confirme cette opinion. On ne peut déterminer ni le tarif de cet impôt, ni la région où il était en vigueur.

[2] Dans *Schir rabba*, à propos de כשושנה, il y a א"ע"פ שהן נגבין ארנוניות כרכגניות, que M. Sachs interprète avec raison par χρυσαργύριον. Kohut, *Aruch*, IV, 326, préfère la leçon בורכגניות, qui se trouve aussi dans l'édition de 1755 de Soulzbach. Je crois devoir me rallier à l'opinion de Sachs pour les raisons suivantes. La leçon que Kohut interprète par *byrsagium* signifie une contribution infligée comme amende ou une taxe annuelle prélevée sur le produit du sol. Si nous nous décidons en faveur de cette dernière, on ne s'explique pas pourquoi cet impôt, qui, chez une population agricole comme celle de la Palestine, devait influer sur les habitudes journalières de la nation, ne soit mentionné nulle part. Nous avons vu que l'*annona*, impôt à peu près de même nature que le *byrsagium*, a donné lieu à des plaintes nombreuses. Si nous expliquons ce mot par amende, tout le passage concernant la division en différentes corporations devient incompréhensible. Le retour annuel ou, du moins, périodique du collecteur d'impôts montre qu'il ne s'agit pas d'une amende levée une fois pour toutes. En outre, il se trouve dans quelques mss. un autre mot, גולגלירות, qui indique clairement une taxe de capitation régulière, se confondant avec le *chrysargirion* prélevé sur chaque membre de corporation. Si donc notre hypothèse, que dans *Schir rabba* il s'agit d'un impôt des patentes, est exacte, nous aurons

Outre ces impôts, il existait encore une grande quantité d'amendes (זמיון = ζημία). En plusieurs des passages cités (*Yalkout Schir*, § 985 ; *Lév. r.*, ch. XXXIII ; *Pesikta*, 151 *a*), ces amendes sont énumérées avec les impôts ordinaires[1]. Elles étaient payées exclusivement en argent, mais la manière dont elles étaient fixées est aussi obscure que les motifs pour lesquels on les établissait. Le plus souvent elles étaient imposées à une province entière, et tous les habitants étaient rendus solidaires de son paiement[2].

Tous les arriérés d'impôts sont compris sous la dénomination de ליפס = λειψανον[3]. On les percevait rigoureusement au moyen de garnisaires[4]. Quelquefois, surtout quand le refus de l'impôt n'était pas accompagné de révolte contre l'autorité de l'État, un employé du fisc pourvu de pouvoirs extraordinaires était chargé de la perception. Ainsi, dans *Genèse rabba*, ch. XLII : שלח המלך גבאי טמיון לגבותה. Il n'est pas possible de déterminer si cet agent avait à sa disposition des troupes (Sachs, *Beitr.*, I, p. 168)[5]. Quant à פיסין, nous en avons déjà parlé[6].

Comme détail caractéristique de la charge excessive d'impôts qui, sous la domination des Césars, pesait sur les provinces, la description que fait Lévi[7] de l'élection d'un nouveau César par les légions mérite d'être relevée. Pour témoigner sa reconnaissance au sujet de son élévation au trône, le nouvel élu faisait remise des arriérés d'impôts, il faisait brûler les rôles des contributions[8] et rappelait les légions de la province[9]. Les impôts si

un passage s'élevant contre la lourdeur de cet impôt et nous montrant que les artisans avaient aussi à supporter des charges oppressives. Cf. Hertzberg, *l. c.*, p. 422.

[1] On trouve aussi ce mot comme locution verbale (*Ruth r.*, ch. I ; cf. *Yalk. Mischlè*, § 959 ; j. *Guittin*, VI, 47 *c.* ; j. *Schebiit*, IV, 35 *b.*) ; il est alors identique à קנס dans son sens accessoire.

[2] Cf. *Tanhouma* sur Nomb., VII, 23, éd. Buber, p. 34, n° 89, et *Nombres r.*, ch. XI : ושלא הבא זימיא למדינה ויאמרו לך תן זהב. Ce passage explique bien la nature de ces amendes.

[3] Kohut, *Aruch*, *s. v.*, contrairement à Sachs, identifie le mot avec λοίπας.

[4] *Lév. r.*, ch. XXX ; *Pesikta*, éd. Buber, p. 182 : ר' לוי אמר למדינה שחייבת ליפס למלך והלך המלך לגבותה. Ceci arrivait surtout lors des revoltes, quand, avec la perception des impôts, il s'agissait d'assurer la pacification de la province. Les arriérés, restés en souffrance pour cause de misère, étaient aussi souvent perçus grâce à l'intervention des troupes.

[5] Cf. *Esther r.*, ch. XVII ; *Tanh.*, אמור, 30.

[6] Cf. *Tanh.* sur Nombres, éd. Buber, p. 34, où quelques mss. ont פניאס, que Buber corrige en פסין, tout en n'expliquant pas le mot. Sachs, *Beitr.*, II, p. 167, le prend pour λείψανον ; à cela Graetz objecte (IV, 341) avec raison que le mot désigne le *fiscus judaicus*.

[7] Sur Levi, voir Bacher, *Ag. d. pal. Amor.*, II, p. 290 et s.

[8] Bacher, *l. c.*, p. 407, traduit « rôles de contributions ». Cela paraît aussi résulter de la lettre de Julien, *Epitres*, n° 25 ; cf. Reinach, *Textes*, p. 206. Voir aussi dans *Exode r.*, ch. XV : משל לדוכוס שזרקו לו הלגיונות פורפורה מה עושה פונה ליפס ושורף את השטר.

[9] La fin du passage cité dans la note précédente ומוציא הלגיונות fait allusion

lourds qu'ils prélevaient lorsque leur pouvoir s'était consolidé contrastaient vivement avec ces mesures de générosité.

Les employés des contributions et les douaniers. — Pour la perception du φόρος imposé par Pompée, le pays fut divisé en 11 toparchies[1]. Les revenus des diverses toparchies furent affermés, au commencement, à quelques fermiers ou à des compagnies[2]. Lorsque, par suite de l'extension de la domination romaine, la Judée se changea de plus en plus en province impériale, cet impôt ainsi que son mode de perception se modifièrent. Les rois juifs de la dynastie iduméenne ont probablement utilisé la division du pays en toparchies, mais nous ignorons les procédés employés pour la rentrée des impôts[3]. C'est seulement sous la domination d'Auguste que la Judée fut englobée dans le vaste réseau du système des impôts romains. Ces impôts, excessivement lourds[4], furent perçus par les procurateurs impériaux, et,

au rappel d'une légion envoyée par le prédécesseur du nouvel empereur dans la province pour la châtier.

[1] Schürer, II, 137, soutient que cette division du pays ne peut être prouvée que pour l'an 44. Cassius fit, en effet, vendre comme esclaves les habitants de Gofna, Lydda, Emmaüs et Thamna parce qu'ils ne pouvaient payer leurs contributions. Or, ces villes sont citées par Josèphe, *B. J.*, III, 3, 5, ainsi que par Pline, *H. N.*, 14, 70, comme sièges principaux d'une toparchie, et il en résulte que le pays fut divisé en toparchies principalement à cause de la perception des impôts ; cf. Büchler, *Die Priester*, p. 179. L'exactitude de ce dernier point est hors de doute. Toutefois, je crois trouver dans la relation de Josèphe, *B. J.*, I, 7, 7, la preuve que cette division fut déjà accomplie par Pompée, car il laissa Scaurus comme légat chargé de l'administration du pays. Quelques années plus tard, Crassus et Cassius traitèrent la Judée comme une province conquise depuis longtemps, et les sommes nécessaires pour l'entretien des troupes et pour le tribut qu'on envoyait à Rome durent être prélevées sur la recette des impôts. C'est pourquoi le pays dut être divisé en toparchies. En conséquence, nous pouvons fixer cette division vers l'an 63. Les onze toparchies, d'après les deux passages de Josèphe et de Pline, se complétant mutuellement, sont les suivantes : Jérusalem, Gofna, Akrabatta, Thamna, Lydda, Emmaüs, Bethleptepha, Idumée, Engaddi, Herodeïon, Jéricho. Pella, qui est nommée par Josèphe, n'en faisait pas partie ; par contre, *B. J.*, IV, 8, 1, il nomme Bethleptapha comme siège d'une toparchie ; cf. Schürer, *ibid.* De même, Joppé, qui ne faisait pas partie de la Judée proprement dite, doit être effacée chez Pline ; cf. Grörer sur Josèphe, *B. J.*, p. 267.

[2] Les fermiers et les compagnies fermières, selon Hertzfeld, *Handelsgeschichte*, p. 160, appartenaient à l'ordre des chevaliers romains, mais les employés subalternes étaient, la plupart, des Juifs. Cela ressort des nombreuses dispositions talmudiques concernant les employés des douanes.

[3] Sous les rois de la maison des Asmonéens, on percevait les impôts fixés par les Syriens. Hérode, qui, en toute circonstance, prenait comme modèle les institutions romaines, en a-t-il agi de même en ce qui concerne le système des impôts ? Cela n'est pas admissible. Une pareille transformation radicale aurait dû laisser des traces dans la littérature de l'époque. Il établit sans doute quelques taxes nouvelles nécessaires pour subvenir aux frais de ses grandes constructions, de même que les Romains adaptèrent à leur système quelques-unes des taxes existantes.

[4] Cf. Tacite, *Ann.*, II, 42 : « Per idem tempus [17 ans après J.-C.] ...provinciæ Suria atque Judæa fessæ oneribus, diminutionem tributi orabant ». L'expression « fessæ

dans les provinces sénatoriales, par les questeurs, qui employaient, pour la perception, des collecteurs juifs et peut-être même des autorités juives [1]. Dans ces cas, les habitants ne devaient pas être exposés aux tracasseries qu'ils eurent à supporter de la part des fermiers des impôts, גבאים. Ceux-ci ne furent pourtant pas traités avec la même sévérité ni rangés dans la classe si méprisée des employés des douanes et des péagers. Comme les impôts étaient prélevés d'après une quotité fixe, l'arbitraire des fonctionnaires ne pouvait s'exercer aussi librement que celui des employés de douane, qui, en leur qualité de fermiers, cherchaient à faire donner aux taxes le rendement le plus élevé.

Il faut donc maintenir la distinction entre les receveurs d'impôts et les employés de douane [2]. Les premiers (גבאים) étaient originairement les administrateurs de la bienfaisance [3], sans doute identiques aux פרנסים (*Arakhin*, 6 *a*, et *Tosefta Megilla*, ch. II). Mais cette signification fit place plus tard à celle de receveur d'impôts, et, au commencement, pour distinguer leurs fonctions diverses, on désigna les administrateurs de bienfaisance sous le nom de גבאי צדקה, par opposition avec les receveurs d'impôts appelés גבאי טמיון [4].

L'époque où l'on commença à appeler habituellement les receveurs d'impôts גבאים peut être déterminée par la *Tosefta Demaï*, ch. III (cf. *Bekhorot*, 31 *a*). En effet, on y dit : בראשונה היו אומרים חבר שנעשה גבאי דוחין אותו מחברותו חזרו לאמר כל זמן שהוא גבאי אין נאמן פירש מגביותו הרי זה נאמן [5].

La rédaction même du passage atteste sa haute antiquité. On peut y voir la trace de trois époques différentes. Le commencement date vraisemblablement de l'époque de la première rédaction

oneribus » permet de supposer qu'à cette époque les impôts étaient déjà plus lourds en Judée que dans les autres provinces.

[1] Cette hypothèse, émise par M. Schürer, *ibid.*, p. 139, est confirmée par les mesures qu'on dut prendre contre les receveurs d'impôts.

[2] Wünsche, *Neue Beitr.*, n'établit pas nettement cette distinction. Tantôt il dit que les גבאים sont des fermiers d'impôts (p. 71), tantôt des directeurs de douane (p. 423). Nous étudierons encore d'une manière plus approfondie le sens de גבאי; disons seulement ici que depuis Auguste, il n'est plus question de l'affermage des contributions ordinaires ; cf. Hertzberg, *l. c.*, et Schürer, I, 329.

[3] *Arakhin*, 6 *a* : סלע זו לצדקה עד שלא באתה ליד גבאי מותר לשנותו ; *Nedar.*, 65 *a* : כל הנופל אינו נופל לידי גבאי אסור לשנותה משבאתה ליד גבאי תחלה. Il est clair que ces passages sont d'une époque où le גבאי était simplement l'administrateur des pauvres d'une localité.

[4] Au sujet des deux expressions, voir Levy, *Wörterbuch*, *s. v.* גבאי, I, p. 293 ; Kohut, *Aruch*, *s. v.* טמיון. Au sujet de ταμιεῖον, voir Bacher, *Ag. d. pal. Am.*, II, 408, où ce mot est employé pour désigner le trésor d'Etat.

[5] Avec une variante dans *Bekhorot*, *l. c.* : ת"ר בראשונה . . . חבר ונעשה גבאי דוחין אותו מחבורתו פירש אין מקבלים אותו חזרו לאמר פירש הרי הוא כבל אדם.

de la Mischna ; il s'élève vivement contre les גבאים, à cause de l'irritation qu'on ressentit, à cette époque, lorsque quelques membres éminents des académies entrèrent au service des autorités romaines. C'est ainsi qu'on s'explique les dispositions hostiles prises alors contre les גבאים [1]. Lorsque, plus tard, on acquit la conviction que parmi les receveurs d'impôts il y avait des gens qui travaillaient dans l'intérêt de leur nation [2], on les traita avec plus d'indulgence, et pour leur faciliter le repentir on consentit à oublier leur passé [3]. Dans la troisième période, qui coïncide avec la reprise de l'administration des impôts par l'Etat, c'est-à-dire avec la disparition des principaux abus, le *gabbaï* est déclaré moralement irréprochable : כתם גבאי כשר (*Sanhédrin*, 25 *b*) [4].

A aucune époque il n'y eut pourtant contre les גבאים autant d'animosité que contre les מוכסים. C'est que la perception des droits de douane était particulièrement lourde et inique. Les Romains ne se contentaient pas de prélever des taxes douanières sur les marchandises importées aux frontières de leur empire. Il y avait aussi des douanes intérieures, et à la frontière de chacune des zones douanières on prélevait une taxe sur les marchandises importées, proportionnelle à la valeur. Le chiffre de cette taxe n'était fixé que dans le cas où la ville administrait elle-même sa douane, par exemple à Palmyre. Mais quand les revenus de la douane étaient affermés, les douaniers pouvaient agir à leur gré. Non seulement ils percevaient les droits avec la plus grande rigueur, mais ils faisaient aussi payer plus que ne comportait le tarif, et quelquefois ils réclamaient les droits une seconde fois. A leurs amis ils accordaient des réductions aux dépens du reste de la population.

Vis-à-vis des douaniers, les dispositions étaient toujours hostiles, et dans le Talmud comme dans le Nouveau Testament les τελῶναι sont rangés parmi les gens les plus méprisables [5]. Dans les

[1] *Tosefta B. Mecia*, ch. VIII ; cf. *B. K.*, 94 *a*, où ils sont nommés dans la même série que les מוכסים et les רועים. L'aphorisme כתם גבאי פסול de *B. M.*, 15 *b*, pourrait aussi dater de cette époque.

[2] On voit par Frankel, *Mebo*, 98 *b*, à quel R. Zeira se rapporte le récit de *Sanh.*, 25 *b*. Ce docteur adressait au peuple une harangue appropriée chaque fois que le légat impérial venait pour le contrôle de la recette des impôts. Par ריש נהרא, Wünsche, *l. c.*, p. 424 sur Luc, III, 12, comprend le possesseur du fleuve. Cela est absurde, les fleuves n'ayant jamais été une possession privée et גבאי ne désignant pas un douanier. Il s'agit du receveur de contributions qui, de temps en temps, reçoit la visite du contrôleur pour le stimuler.

[3] L'expression הרי הוא ככל אדם signifie l'admission dans l'ancienne alliance.

[4] Cette réhabilitation des receveurs d'impôts se rattache au fait que la quotité des impôts d'Etat était fixée et qu'il n'y avait plus guère de place pour l'arbitraire.

[5] Je crois devoir revenir encore sur la distinction à faire entre les גבאים et les

Evangiles surtout il y a des preuves nombreuses du mépris que la bourgeoisie professait pour les douaniers. Ils sont traités d'une façon analogue dans toute la littérature rabbinique. Les douaniers et les bandits sont rangés dans la même catégorie (*Schebouot*, 39 *a*; cf. Mathieu IX, 10; XI, 19). Dans *Baba Kamma*, 113 *a*[1], on les nomme avec les voleurs; on les mentionne aussi avec les filles de mauvaise vie οἵ τε τελῶναι καὶ αἱ πόρναι (Math., XXI, 31 et s.). Leur procédé illégal de favoriser les amis au détriment des étrangers est blâmé dans *Tosefta Baba Mecia*, ch. VIII (cf. Mathieu, V, 46)[2]. Dans *B. Kamma*, 114 *a*, on leur reproche de s'approprier par la violence le bien d'autrui[3]. Comme ils n'étaient pas liés par un tarif fixe, on ne pouvait pas contrôler l'exactitude de leurs taxations et ils en profitaient pour réclamer des droits plus élevés (Luc, III, 12)[4]. Ils employaient les membres de leurs familles pour diverses opérations, de sorte que le mépris qui s'attachait à eux atteignait aussi leurs proches[5]. Ces procédés provoquèrent de nombreuses fraudes douanières[6], dont l'importance fut pourtant loin d'égaler les conséquences politiques et sociales que cette situation entraîna. La question des douanes ne fut certes pas le motif exclusif de l'hostilité existant entre les zélotes et le parti modéré, et, d'un autre côté, la tranquillité relative avec laquelle on supportait les droits excessifs des douanes et les impôts n'est pas seulement attribuable à l'influence apaisante des « doux Hillélites ». On savait combien il était dangereux

מוכסים, dont j'ai parlé plus haut. Il résulte clairement du passage cité que le père de R. Zeira a administré le גבוות, qui était contrôlé par le ריש נהרא. M. Wünsche le prend pour un douanier. Or, tous les droits de douane étaient affermés, et personne n'avait besoin de se préoccuper de leur rentrée exacte, sinon le fermier lui-même. En réalité, le ריש נהרא était un fonctionnaire chargé de contrôler les recettes des impôts, et non pas celles des douanes. En outre, parmi les douaniers, il faut faire une distinction entre le ראש המוכסים = ἀρχιτελῶναι, et les simples employés. Les chefs de douane, postés aux stations-frontières (Luc, XIX, 1, 2; Josèphe, *B. J.*, II, 14; Marc, II, 14 et s.; Math., IX, 9), étaient des fermiers d'impôts qui occupaient une troupe de douaniers et qui, étant des gens riches, ne s'occupaient pas directement de la perception des droits de douane. Aussi étaient-ils moins détestés que les douaniers.

[1] אין פורטין לא מחיבת מוכסים ולא מכיס של גנבים מפני שהם של גזל.

[2] Ce passage est un peu obscur; cependant il est analogue à celui de Mathieu, XVII, 25.

[3] נטלן מוכסים את חמורו ונתנו לו חמור אחר. Le motif indiqué est le même que pour tout bien volé : מנפי שהבעלים מתייאשים ממנו.

[4] Il est douteux que la suite de ce passage, d'où il résulterait que les douaniers pouvaient requérir l'intervention de l'armée, ait quelque rapport avec la partie qui précède.

[5] אין לך משפחה שיש בה מוכס שאינו כולה מוכס, et le récit de אשת חבר dans *Aboda Zara*, 39 *a*.

[6] Nous avons déjà vu plusieurs genres de ces fraudes plus haut; voir encore *Kélim*, XVII, 17; *Baba Batra*, 127, *Kilayim*, IX, 2.

de se révolter contre les institutions de l'Etat romain [1]. Pourtant, les dispositions du peuple vis-à-vis des douaniers étaient peu amicales. En dehors des motifs d'ordre matériel, son animosité avait des motifs de caractère national. Par suite de leurs relations fréquentes avec les Romains, beaucoup de ces fonctionnaires adoptèrent sans doute les mœurs romaines, s'affranchissant volontiers de diverses lois du judaïsme, méprisant les prescriptions alimentaires si sévères et prenant l'habitude de tenir des propos blasphématoires (Luc, VII, 29, 34). S'il y en avait quelques-uns parmi eux qui se distinguaient par leur délicatesse de conscience ou même leur piété [2], ces exceptions ne faisaient que confirmer la règle. Aussi les douaniers furent-ils exclus de la société juive.

LÉOPOLD GOLDSCHMID.

[1] Du passage célèbre de Luc, XX, 22 (cf. *ad Rom.*, XIII, 6) on peut déduire qu'en refusant de payer les droits de douane ou tout autre impôt, on s'exposait à attirer sur soi l'attention malveillante des autorités romaines. C'est sur un refus de ce genre qu'est basée la plainte élevée contre Jésus (Luc, XXIII, 2).

[2] C'est le passage déjà cité concernant le père de R. Zeira. A remarquer aussi le passage de j. *Sanh.*, IV, 23 (cf. *Sanh.*, 44 *b*) : כד מית בריה דמעיין מוכסא בטלת כל מדינחא מיגמול ליה חסד. Dans jer. *Haguiga*, II, 77, il y a מיכסא, que Rapoport corrige en מוכסא, et au lieu de ביא de *Sanh.*, 44 *b*, il lit מעיין d'après la version du Yerouschalmi. En tout cas, on voit par ce passage très corrompu qu'il s'agit d'un fait réel, comme l'indique déjà l'expression כד מית. Kohut dit (*Aruch*, II, p. 140, *s. v.* ביא) qu'il s'agit ici de celui qui dénonce un douanier, mais ce n'est pas exact, parce que les רהיטי מוכסים ne sont jamais appelés מוכסים. En outre, le passage a un caractère trop visiblement individuel.

APIPHIOR, NOM HÉBREU DU PAPE

Le mot אפיפיור, qui, dans la littérature juive du moyen âge, désigne le pape, a résisté jusqu'ici à toute explication ; l'assertion de Buxtorf : *de etymologia nihil certi Hebraei afferre possunt* (Lexique, col. 190), est encore vraie aujourd'hui. A mon avis, cette difficulté vient de ce que ce mot se rencontre déjà dans le Talmud, où certes il ne peut désigner le pape. Le seul moyen de trouver une solution satisfaisante, c'est de découvrir une étymologie telle, qu'elle s'applique à la fois au mot talmudique et au mot médiéval.

Bien que ce travail ne porte que sur un mot unique, je suis forcé de toucher à des matières d'ordre très divers, ce qui allongera mon étude. Toutefois, on reconnaîtra l'étroit rapport qui existe entre mon sujet et les questions que j'examine plus loin et qui toutes serviront à éclaircir le terme obscur d'*Apiphior*.

I

LE PASSAGE DU TALMUD.

Nous prenons pour point de départ *Aboda zara*, 11 *a*. Chaque mot de ce passage est important. Avec les ressources dont nous disposons, nous essayons d'établir un texte correct.

אנקלוס[1] בר קלוניקוס[2] איגיור, שדר קיסר גונדא דרומאי אבתריה, משכינהו בקראי וגיירינהו; הדר שדר גונדא דרומאי אהרינא אבתריה, אמר להו לא תימרו ליה ולא מידי; כי נקיטין ליה ואזלו להו אמר

[1] Cette leçon se trouve dans beaucoup d'éditions ; d'autres éditions et le ms. de Munich ont אונקלוס.

[2] Le ms. de Munich, *Yalkout* sur Exode, § 229 et *En Yacob* ont קלוניקוס, nom qui paraît être plus ancien que celui de קלונימוס.

להו אימא לכו חד מילתא בעלמא, ניפיורא נקיט נורא לאפיה פיפיורא[1], פיפיורא לדוכסא, דוכסא להגמונא, הגמונא לקומא, קומא מי נקיט נורא מקמי אינשי? אמרי ליה לא. אמר להו הקב"ה נקט נורא קמי ישראל דכתיב וה' הולך לפניהם יומם כו' איגיירו. הדר שדר גונדא אחרינא אבתרידה, אמר להו לא תשתעו בהדיה כלל, כי נקטי ליה ואזלי חזא מזוזתא אוחיב ידיה עלה, אמר להו מאי האי? אמרו ליה אימא לן את, אמר להו מנהגו של עולם מלך בשר ודם יושב מבפנים ועבדיו משמרים אותו מבחוץ, ואלו הקב"ה משמר את ישראל מבחוץ והן יושבין מבפנים, שנאמר ה' ישמר צאתך ובואך מעתה ועד עולם, איגיירו, הו לא שדר בתריה.

Onkelos, fils de Kalonikos, se convertit. Le roi ayant envoyé une troupe de Romains à sa recherche, il les entraîna par des versets à se convertir. Le roi envoya une nouvelle troupe en lui recommandant de ne rien dire à Onkelos. Comme ils l'emmenaient, celui-ci leur parla ainsi : « Je vais vous dire un simple mot. Le Niphior porte une lumière devant le Piphior, celui-ci devant le Dux, celui-ci devant l'Héguemon, l'Héguemon devant le Comes ; celui-ci en porte-t-il devant d'autres ? — Non, répondirent-ils. — Eh bien, Dieu a porté la lumière devant Israël, car il est écrit : « Et Dieu marchait devant eux le jour, etc. » — Ils se convertirent. Le roi envoya encore une autre troupe à sa recherche en leur recommandant de ne pas entrer du tout en conversation avec lui. Comme ils l'emmenaient, il vit une mezouza et la toucha de la main. « Qu'est-ce que cela, leur dit-il ? — Apprends-nous-le, toi. — D'ordinaire, le roi est à l'intérieur et ses serviteurs le gardent au dehors, tandis que Dieu garde les Israëlites au dehors, et eux sont à l'intérieur, car il est dit : l'Eternel garde ta sortie et ton entrée. » — Ils se convertirent aussi, alors le roi n'envoya plus personne.

Ce qui prouve, à mon avis, que ce récit a pour fondement des faits réels, c'est que : 1° il nomme אונקלוס בר קלוניקוס : un nom pareil ne s'invente pas ; 2° il nomme les différents dignitaires, parmi lesquels les deux premiers, ניפיורא et פיפיורא, ne figurent qu'en cet endroit et, par conséquent, n'apparaissent que dans ce cas spécial. Par contre, la troisième partie du récit, où il s'agit de la *mezouza*, ne paraît plus appartenir au récit véritable, car elle est écrite, pour une bonne partie, en hébreu, et, de plus, toute cette partie est rapportée dans *Menahot*, 33 *b*, au nom de R. Hanina[2]. Si notre hypothèse est exacte, l'empereur romain n'a envoyé que deux fois des sbires contre les prosélytes, et par deux fois seulement les persécuteurs se sont convertis. Cette relation perd

[1] Var. אפיפיורא.

[2] D'après cette version, ce ne sont pas les esclaves (עבדים), mais le peuple (עם) qu'on oppose au roi. En outre, ce texte cite un autre verset de la Bible. Aupara-

ainsi de son caractère légendaire et elle n'a plus rien à voir avec l'histoire peu vraisemblable de la *mezouza*, qui était un objet inconnu aux Romains.

Notre récit rappelle par beaucoup d'endroits l'histoire du prophète Elie avec le roi Ochosias (II Rois, I, 1-14). Deux fois le roi dépêche en vain ses bourreaux contre le prophète : le feu les consume; c'est à la troisième tentative seulement que le prophète obéit au roi. Notre récit présente les faits sous le même aspect : deux fois le prosélyte s'échappe, mais après il tombe entre les mains de l'empereur. Comme la défaite du pieux prosélyte doit être passée sous silence, le récit se termine par ce trait tout à fait inattendu, que l'Empereur se serait montré impuissant en face du prosélyte. Le récit biblique est beaucoup plus vraisemblable. Nous devons donc reléguer la troisième partie du récit dans le domaine de la légende, alors que les deux premières parties peuvent être historiques.

Ce qui nous intéresse surtout pour cette étude, c'est la cérémonie du transport des lumières, dont le prosélyte se sert comme d'un symbole. La série des dignitaires nommés à ce sujet nous garantit que c'est là un trait emprunté à la vie réelle. Aussi, avant d'expliquer les noms des dignitaires, nous faut-il examiner le caractère de cette cérémonie.

II

LA CÉRÉMONIE DU PORT DES LUMIÈRES.

La littérature midraschique parle souvent de cette cérémonie. A propos du verset d'Exode, XIII, 21, qui est également cité comme preuve dans le passage susmentionné du Talmud, la *Mekhilta* dit [1] : « C'est comme un roi siégeant à son tribunal (דן על הבימה), l'obscurité vient et ses enfants demeurent avec lui dans l'obscurité. La délibération terminée, il prend la lumière (פנס = φανός) et éclaire ses enfants. Or, les grands du royaume sont près de lui et disent : Nous voulons prendre la lumière et éclairer les enfants ! Mais lui

vant, il est question d'un רב חנינא מסורא. Ne serait-il pas identique avec ר' חנינא קרא, qui, d'après Bacher, *Agada d. palästi. Amoräer*, I, 5, note 7, ne serait pas le même que ר' חנינא.

[1] Éd. Weiss, p. 30; éd. Friedmann, 25 *a*. M. Fürst, *Glossarium græco-hebraeum*, p. 173, renvoie avec raison à *Yalkout* sur Exode, § 228, où le passage est mieux écrit ; de même dans *Yalkout* sur Joël, § 537.

dit : Ce n'est pas que je n'aie personne pour porter la lumière et éclairer mes enfants, mais je veux vous montrer combien mes enfants me sont chers, afin que vous aussi vous les honoriez. » *Exode rabba*, ch. xv, 17, rattache à ce même verset l'observation suivante : « Lorsque Dieu fit sortir Israël de l'Egypte, il prit lui-même la lumière (פנס) et marcha à leur tête. » Dans le Midrasch sur Ps. xviii, 29, Hiyya développe encore plus cette pensée : « Quand la nuit un disciple marche devant son maître, qui porte la lumière (פנס)? N'est-ce pas le disciple? Dieu, au contraire, porta la lumière devant Israël [1]... » Mentionnons enfin *Sifré* sur Nombres, § 83 [2], où la lumière portée par Dieu devant les Israélites dans le désert s'appelle aussi φανός. L'emploi de ce terme grec prouve que nous avons affaire ici à une coutume grecque, ou plutôt romaine [3].

Les sources grecques et romaines attestent abondamment l'existence de cet usage. Quand on sortait tard ou qu'on cheminait dans l'obscurité, on se faisait éclairer par un esclave [4]. Les nobles de Rome avaient des esclaves spéciaux pour ce service, qui portaient le nom de *servus prælucens*, *lampadarius* [5], etc. Cette coutume, d'abord d'ordre privé, devint publique, et dans des circonstances solennelles, ce port de lumières finit par constituer une des parties de la cérémonie. Dans les mystères d'Eleusis, qui remontent à des temps très reculés, le porteur de torche (δᾳδοῦχος) était un des plus grands personnages, et, à côté de lui, il y avait tout un groupe de porteurs de feu (πυρφόροι). Cet usage se lia si étroitement à la vie religieuse des Grecs, que le mot φανηφόρος (porteur de torche) perdit son sens premier et signifia « prêtre » d'une façon générale; donc φανηφόρος = ἱερεὺς (Φοίβου) : tous les dictionnaires grecs l'établissent. Citons une glose instructive d'Hésychius, qui dit : φαυόφοροι· Αἰολεῖς, ἱέρειαι [6].

Ainsi les sources grecques et latines nous apprennent que le port des lumières était une coutume religieuse. Jusqu'ici nous n'avons pas trouvé de texte [7] nous permettant de déclarer que c'était là aussi un usage politique. Et pourtant, quand la *Mekhilta*

[1] De même dans *Pesikta*, éd. Buber, 84 *b* ; *Ex. rabba*, ch. 25, 6 ; *Yalkout* sur Ex., § 226.

[2] Ed. Friedmann, 22 *a*.

[3] On comprend ainsi pourquoi le passage d'Isaïe, xxiv, 15, באורים כבדו ה׳, est expliqué dans la *Pesikta*, éd. Buber, 143 *b* (et aussi dans le Targoum) par פנסריא.

[4] Voir Becker-Gœll, *Charikles, Bilder altgriechischer Sitte*, Berlin, 1877, I, 247.

[5] Voir Marquardt, *Privatleben d. Roemer*, Leipzig, 1879, p. 146, note 5.

[6] Voir Meister, *Griechische Dialecte*, Goettingue, 1882, I, p. 111 ; φαυός = αὸς = φῶς.

[7] Fürst, *Glossarium græco-hebræum*, *s. v.* פנס (p. 173), cite Hérodien, I, 8 et 16,

dit : ודיו גדולי מלכות... ואומרים לו אנו נוטלין את הפנס ונאיר לבניך, « Les grands du royaume lui dirent nous porterons le φανός et éclairerons tes fils », il en ressort que les Juifs connaissaient une coutume où les grands de l'empire faisaient fonctions de porteurs de lumières. Le texte d'*Aboda zara*, 11 *a*, présuppose aussi cette coutume. Peut-être cet usage, d'abord religieux, a-t-il commencé à être suivi dans la vie civile à l'époque de Dioclétien, car c'est sous cet empereur que se fixa l'étiquette de cour et que les fonctions religieuses furent confiées aux premiers personnages politiques de l'empire.

Cet amalgame de la politique et de la religion s'est encore renforcé sous le régime chrétien ; dans le nouvel empire de Constantinople, toutes les administrations de l'Etat prennent un caractère sacré ; il y avait un *sacrum officium*, un *sacrum palatium*, un *comes sacrarum largitionum*, etc. La vieille coutume du port des lumières devait se transformer à la cour « sacrée » de Constantinople en un usage politique ; à l'instar de toute la vie de cette cour pompeuse et brillante, cette cérémonie devait être réglée dans ses moindres détails. Nous trouvons, en effet, mention de l'usage dont parle notre texte talmudique dans les sources byzantines que nous allons examiner.

III

LE PORT DES LUMIÈRES A LA COUR BYZANTINE.

L'ouvrage important *De ceremoniis aulæ Byzantinæ* [1], de Constantin Porphyrogénète, nous donne d'abondants renseignements sur notre sujet. Il décrit une cérémonie de la cour qui s'appelait le « service des torches » (προσκύνησις μετὰ τῶν κηρῶν). C'est le *pappias* (παππίας), un des hauts dignitaires de la cour, qui ouvrait la cérémonie [2]. Ce *pappias* ouvrait le Palatium [3], et les princes s'asseyaient sous le velum du Panthéon. Dans la même

et Dion Cassius, 71, 35. Mais dans ces passages le port des lumières n'apparaît pas comme une coutume fixe de la cour.

[1] Dans le *Corpus scriptorum historiæ Byzantinæ*, éd. Bonn, 1829.

[2] *Ibid.*, p. 6 : τοῦ δὲ μεγάλου καὶ οἰκιακοῦ παππίου ἀνοίγοντος... καθέζονται ἐν τῷ θήλῳ τοῦ πανθεόυ.

[3] Après ἀνοίγοντος, il faut sous-entendre τὸ πάλατιον ; v. le commentaire de Reiske *ad l.*

cérémonie figurent deux autres fonctionnaires de la cour, le *præpositus*, chef des eunuques[1], et le *cubicularius*, camérier de l'empereur[2]. Nous voyons déjà par là qu'il y avait une hiérarchie pour le service du port des lumières.

Le passage suivant de l'ouvrage de Constantin Porphyrogénète est plus important encore pour notre objet : « On élevait ensuite l'autre croix que portait le pappias du grand palais, vêtu du *scaramangion* et du *sagion*[3] ; il était accompagné du clerc impérial et du protopappas de l'église Daphné de Saint-Etienne ainsi que des fonctionnaires du palais, qui tous portaient des torches ; la croix arrivait dans le corridor et dans la galerie dorée, et après qu'on l'en avait enlevée, on la déposait, afin que tout le sénat se prosternât à gauche devant elle dans le *Lausiacum*[4]... Après l'adoration, le pappias la prenait de nouveau, accompagné de tout le cortège[5]... »

Ce passage nous apprend que le pappias était un dignitaire sacerdotal, puisqu'il avait pour rôle de porter la croix[6]. On nous dit aussi qu'il était dignitaire du grand palais, donc il appartenait au personnel de la cour. Ce double caractère explique qu'il ait été accompagné et du clergé et des camériers (διαιτάριοι) ; il y avait donc dans sa suite des personnages sacrés et des laïcs. Les camériers tenaient des flambeaux dans leurs mains. La procession allait d'une salle du palais à l'autre, jusqu'au retour, où le pappias marchait de nouveau en tête.

Dès maintenant, nous pouvons supposer que le אפיפיורא d'*Aboda Zara*, 11 *a*, est précisément ce pappias. Cependant, avant de rien affirmer avec certitude, il nous faut connaître les lois phonétiques en vertu desquelles le grec παππίας est devenu le talmudique אפיפיור[7].

[1] Sur le sens de πραιπόσιτος, voir Sophocle, *Greeke Lexicon of the Roman and Byzantine periods* (New-York, 1887).

[2] δεσπόται... λαμβάνουσι κηροὺς παρὰ τῶν πραιποσίτων, δηλονότι ὑπὸ κουβικουλαρίου διδομένων τοὺς πραιποσίτους... (p. 8).

[3] Ce sont des costumes de cérémonie de l'époque byzantine.

[4] C'est une partie du palais impérial.

[5] II, ch. 11, p. 317 (C. I).

[6] Reiske observe là-dessus : « Posset et p. 145 B. 5 et 148 C. 8 concludi, Pappiam sacerdotem fuisse. »

[7] Dans le passage en question, le mot a la forme araméenne אפיפיורא ; ailleurs, c'est אפיפיור.

IV

ORIGINE DU MOT APIPHIOR.

Le mot אפיפיור n'a pas été suffisamment éclairci jusqu'ici. Qu'il soit de provenance grecque, c'est ce que prouve non seulement la forme du mot (la désinence en *or*), mais aussi tout le contexte de ce passage, comme aussi le fait qu'il s'agit d'une coutume de cour. Si l'on n'a pas trouvé plus tôt l'étymologie grecque du mot, cela vient, d'après moi, de ce que l'on voulait dériver du grec le mot tel qu'il est, alors que les peuples altèrent très souvent la forme des mots qu'ils empruntent à d'autres langues. Nous indiquons ici les transformations phonétiques subies par le mot παππίας dans l'idiome juif[1].

Dans l'équation παππίας = אפיפיור, ce qui frappe d'abord, c'est la différence des terminaisons. Mais le changement du *s* en *r* à la fin des noms n'est pas un phénomène inconnu aux philologues. Sans nous étendre sur les raisons d'ordre physiologique[2], nous constatons que la permutation de *s* en *r* a lieu parfois dans la langue grecque, dans les dialectes[3]; on rencontre le même phénomène, quoique à un moindre degré, dans le néo-grec[4]. Dans les langues romanes, cette permutation est fréquente[5]. Rien d'étonnant, par conséquent, si elle se retrouve dans les mots grecs entrés dans l'idiome juif. Dans des cas semblables, il arrive parfois que non seulement le *s*, mais la syllabe finale tout entière se modifie. C'est ainsi que *papias* est devenu *papior*, que les Juifs, à cause de l'hiatus, prononçaient papyôr. Citons quelques exemples. Inscription n° 162 de Lebas-Foucart (II, 142) : M[αρκορ] Αὐρ[ηλιορ] Ζεύξιππορ

[1] Les lois phonétiques dont il sera question ici seront systématisées dans l'ouvrage que je vais publier sous peu sous le titre : *Griechische und lateinische Lehnwœrter in den Talmuden, Midraschim und Targumim.*

[2] Voir Sievers, *Grundzüge d. Phonetik*, Leipzig, 1885, p. 230 ; Brugmann, *Grundriss d. vergleichenden Grammatik*, Strasbourg, 1886, I, 427 ; Ascoli, *Vorlesungen über die vergleichende Lautlehre* (trad. allemande), Halle, 1872, p. 13.

[3] Ahrens, *De Dialecto Dorico*, § 8, 1 : Lacones sæpe σ, in exitu potissimum vocabulorum, in ρ mutasse ...satis frequenter testatur. Voir aussi G. Meyer, *Griechische Grammatik*, 3e édition, p. 336 (m'a été communiqué par l'auteur).

[4] Foy. *Lautsystem d. griechischen Vulgärsprache*, Leipzig, 1879, § 7, 4. Chez Kumanudès, Συναγωγὴ λέξεων ἀθησαυρίστων ἐν τοῖς ἑλληνικοῖς λεξικοῖς (Athènes, 1883), on trouve indiqué ce phénomène à chaque page.

[5] Diez, *Grammatik d. romanischen Sprachen*, 3e édition, p. 241.

ὁ καὶ Κλεάνδρος Φιλομούσῳ [1] ; chez Ahrens : καλλίαρ pour καλλίας [2], ἀδελφιόρ pour ἀδελφός, ἐπιγελαστάρ pour ἐπιγελαστής. De Kumanudès : ἄλλορ πλείονερ pour ἄλλους πλείονας (p. 14). Dans les derniers exemples, ce n'est pas seulement l'*s* qui change, mais toute la syllabe finale. La même chose est arrivée pour παπίας, seulement il m'est impossible de prouver la transformation de ce mot [3].

Pour mieux convaincre encore, nous allons citer d'autres termes étrangers mentionnés dans le Talmud où le *s*, à la fin du mot, est devenu *r*. Le talmudique פלטר vient de πολητής [4], דלקטור vient de *dilectus*, פלסטר de πλάστης. Qu'on me permette de m'arrêter un peu plus sur le mot de קלסטר ou קלסתר, qui revient souvent dans le Talmud et le Midrasch, et dont on n'a pas su encore fixer l'origine [5]. Grâce à la règle établie plus haut, je crois expliquer ce mot. Le terme grec εἰκοναστάσιον (= *figura*, *imago* [6]) a le même sens que קלסטר. Si donc nous admettons que εἰκοναστάσ[ιον] (avec le rejet de la terminaison) est devenu chez les Juifs κοναστας [7], le mot énigmatique de קלסטר est expliqué de la manière la plus simple.

Au moyen de cette loi, il nous est possible d'expliquer un autre mot qui rentre dans le cercle de nos recherches. Dans *Aboda Zara*, 11 *a*, le premier fonctionnaire dont il est question s'appelle ניפיורא, en hébreu ניפיור. On n'a pas su indiquer jusqu'ici l'origine de ce mot [8]. Selon toute vraisemblance, c'est le mot νεωποίης, qui se trouve souvent dans des inscriptions et qui désigne un fonctionnaire, chargé probablement de la garde du

[1] Voir Mommsen, *Roemische Gesch.*, V, 258, note 1.

[2] Cet exemple ressemble tout à fait à παπίας.

[3] Chez Estienne, *Thesaurus*, éd. Paris, vol. VI, p. 185, il y a πάπαρ pour πάπας, mais sans preuves suffisantes.

[4] Il n'y a que chez Philon où l'on rencontre aussi πωλητήρ.

[5] Je me suis étendu longuement sur ce mot dans la *Byzant. Zeitschrift*, II, 540, où je l'ai dérivé de *calamister* ; je rejette maintenant cette explication. Dans la même *Byz. Zeitschr.*, II, 578, M. Perles avait proposé, en s'appuyant sur un ancien auteur juif, de tirer notre mot de κρύσταλλος. M. S. Fraenkel de Breslau m'écrivit que, d'accord avec I. Loew, il avait songé à χαράκτηρ, mais qu'il avait abandonné cette idée. M. Bacher a depuis exprimé la même opinion (*Agada d. palaestin. Amoräer*, II, 343, note 3), mais M. Klein a démontré, dans le *Magyar-Zsidó Szemle*, XIII, 335, l'impossibilité de cette explication ; il propose *claritas*, mais son hypothèse est encore moins admissible.

[6] Ducange, *Glossarium ad scriptores mediæ et infimæ Græcitatis*, éd. Vratislaviæ, p. 352.

[7] Cf. l'italien *cona*, *conetta*, etc.

[8] Sachs, *Beitraege zur Sprach-u. Altertumsforschung aus jüdischen Quellen*, II, 112, avoue qu'il ne sait pas expliquer ניפיור. Levy, *Neuhebr. Woerterb.*, III, 389 *b*, pense à ἔμφουρος « surveillant », ou à ἔφορος « gardien ». Kohut, *Aruch completum*, V, 367, pense à ἀναφορεύς « porteur » ; Fürst, *l. c.*, p. 174, corrige le mot en פניפור, φανηφόρος. Seul Perles approche de la vérité, en lisant ניקיורא et donne νεωκόρος,

temple [1]. En vertu de notre règle, ניפיור peut parfaitement venir de νεωποίης. Ainsi, dans le passage mentionné, on nomme en premier lieu le νεωποίης, le gardien du temple, ensuite le παππίας, chargé d'ouvrir le temple. A l'époque byzantine, ces deux métiers étaient naturellement pratiqués par des employés inférieurs, tandis que les titres de νεωποίης et de παππίας étaient réservés à de hauts personnages. Ce qui prouve que νεωποίης et παππίας ont une étroite parenté, c'est que ces mots sont employés aussi comme noms propres [2]. Cette même parenté explique que [3] פיפיור se soit formé entièrement sur le modèle de ניפיור [4] ; cela repose sur la loi de la συνεκδρομή.

V

ONKELOS FILS DE KALONIKOS.

Le prosélyte Onkelos, fils de Kalonikos [5], dont il est question dans *Aboda Zara*, 11 *a*, doit être, ainsi que nous l'avons remarqué, un personnage historique, car un nom pareil ne s'invente pas. Comme le nom d'Onkelos revient à différentes reprises dans la littérature rabbinique, il a donné lieu à de nombreuses confu-

serviteur du temple (*Etymologische Studien*, p. 96). Or, נקרוס = νεωκόρος se trouve deux fois dans le Talmud et le Midrasch, et פינכור (*Tanhouma* ancien, שופטים, § 10) doit peut-être se corriger en נוקרוס, mais ניפיור ne peut pas être νεωκόρος, vu que celui-ci tenait un emploi inférieur.

[1] Ce mot ne se trouve pas dans les auteurs grecs, mais seulement sur des inscriptions.

[2] Sur Νεωποίης, nom propre, voir Fick, *Griechische Personennamen*, p. 61 ; sur Παπᾶς et Παπίας, voir Parthey, *Aegyptische Personennamen*, p. 74 ; v. aussi Estienne, *Thesaurus*, V, 186; *ib.*, p. 190 (Πάππος). En latin on trouve *Papus* et *Papius* ; voir Corssen, *Aussprache u. Vokalismus des Lateinischen*, 2e éd., II, p. 203. Comme dans la littérature juive il y a deux docteurs du nom de פפייס et פפוס, il faut identifier l'un à Παπίας ou Παππίας et l'autre à Πάπος ou Πάππος; on ne pourrait écrire « Pappos » (Bacher, *Agada d. Tannaïten*, I, 325) qu'à condition de mettre Pappias pour פפייס; voir aussi Laible, *Jesus Christus im Talmud* (Berlin, 1891), p. 19, au sujet de פפוס בן יהודה et du syriaque Pappas (et non Pappos).

[3] Pour plus de clarté nous choisissons ici la variante פיפיור, sans le א. D'ailleurs, l'usage du א en pareil cas est flottant ; ex. : אפיצטלא et פיצטלא = pastilli ; cet exemple marque aussi le changement de l'*a* en *i*.

[4] Dans ce mot, l'hiatus de νεω a été évité par la fusion de εω en ι.

[5] Comme nous l'avons montré plus haut, קלונקוס paraît plus exact que קלונימוס; cette dernière forme a été préférée grâce à Graetz, qui l'a choisie parce qu'il a supposé qu'il est question de Flavius Clemens (*Gesch. d. J.*, IV, 3e éd., p. 403, 411).

sions. Nous croyons pouvoir admettre que le personnage dont nous nous occupons, n'est pas identique au traducteur de la Bible Akylas, qui était également prosélyte et qui est aussi nommé Onkelos[1], car le nom de celui-ci n'est jamais suivi du nom de son père. Par contre, il ne semble pas impossible que notre Onkelos soit le même qu'Onkelos b. Kalonikos de *Guittin*, 56 *b* : l'identité des deux noms le ferait croire. Cependant il y a deux objections contre cette identification. Dans *Guittin*, on ajoute cette remarque importante qu'Onkelos b. Kalonikos était fils de la sœur de Titus[2]. Or, comme, dans tout le passage, il est question de Titus et que, dans le récit sur Onkelos b. Kalonikos, Titus est expressément nommé, cette indication appartient à la forme primitive de la légende. Pourtant, dans *Aboda Zara* cette indication manque[3]. Dans *Guittin*, on dit encore que Onkelos avait seulement l'intention de se faire prosélyte[4], mais on ne dit pas qu'il ait mis son dessein à exécution ; selon *Aboda Zara*, il est devenu prosélyte. Si on va au fond, on trouve une troisième divergence entre les deux passages : *Guittin* attribue à Onkelos des pratiques de nécromancie, donc de sorcellerie, apparemment pour montrer qu'il était païen, tandis que Onkelos d'*Aboda Zara* agit en Juif croyant, emploie des versets hébreux, et même des maximes du Midrasch et de l'Agada ; Onkelos b. Kalonikos d'*Aboda Zara* n'est donc identique, selon nous, ni avec le fils de la sœur de Titus ni avec le traducteur de la Bible. Toutefois, nous ne saurions déterminer qui il fut. Tout au plus pouvons-nous émettre quelques hypothèses sur l'époque où il a vécu. Déjà l'ensemble d'*Aboda Zara*, 10 *b*, où l'on nomme d'abord Antonin et Rabbi, puis Artaban et Rab et, après eux, Onkelos b. Kalonikos, révèle peut-être qu'il a vécu postérieurement à Rab. En outre, le fait que le texte ne donne pas le nom de l'empereur qui persécuta le prosélyte peut indiquer que ce fut un César assez récent. Le Talmud et le Midrasch citent fréquemment Vespasien, Titus, Adrien, Antonin et Dioclétien. Aussi nous faut-il descendre jusqu'au premier empereur chrétien, Constantin le Grand. Le passage du Talmud ne laisse guère de doute à cet égard, vu que Constantin, le premier, a introduit la hiérarchie des fonctionnaires telle que notre passage la suppose.

[1] Voir mon étude : *Akylas der Proselyt*, dans le recueil publié à l'occasion du 80e anniversaire de M. Steinschneider, p. 148-164.

[2] בר אחתיה דטיטוס.

[3] Dans le *Diqdouqé Sópherim*, cité comme variante d'une source récente.

[4] הוה בעי לאוגיורי. Ce détail n'a été remarqué ni par Graetz ni par Friedmann *Onkelos u. Akylas*, dans le *III. Jahresbericht d. isr. theol. Lehranstalt in Wien*, p. 37).

Si notre étymologie de אפיפיור = παπίας est justifiée, l'emploi du mot אפיפיור prouve que nous sommes à l'époque chrétienne, car auparavant il n'est pas question d'un dignitaire de ce nom [1]. D'une façon générale, on n'a pas assez remarqué que notre passage mentionne précisément cinq fonctionnaires : 1. ניפיור, νεωποίης ; 2. פיפיור, παπίας ; 3. דוכס δοῦκας ; 4. הגמון, ἡγεμών, et 5. קומא, κόμης, *comes*. Comme il s'agit ici d'une hiérarchie fixe, le nombre cinq n'est pas pris au hasard. Dès lors, on peut penser aux cinq classes du temps de Constantin. On distinguait alors les *egregii*, *perfectissimi*, *clarissimi*, *spectabiles et illustres*. Les dignitaires mentionnés dans le Talmud rentrent parfaitement dans ces cinq classes. Le νεωποίης n'a pas de *dignitas*, il appartient aux *egregii* [2] ; le παπίας, que Constantin Porphyrogénète nous montre à la cour de l'empereur, appartient aux *perfectissimi*. Dans notre texte vient ensuite le *dux* ; il aurait fallu d'abord le *héguemon*, puis le *dux* [3]. Le héguemon était le chef de l'administration civile, et, comme tel, il faisait partie de la troisième classe, celle des *clarissimi* ; le dux était le chef du pouvoir militaire dans les provinces et appartenait à la deuxième classe, celle des *spectabiles*. Enfin, le comes appartenait à la première classe, celle des *illustres*. Parmi les *illustres* prenaient rang les sept dignitaires parmi lesquels se trouvaient le *comes sacrarum largitionum*, le *comes rerum privatarum divinæ domus*, le *comes domesticorum equitum* et le *comes domesticarum pedilum*. Le « comes » du Talmud doit être un de ces quatre. Nous ne savons pas si les cinq dignitaires en question prenaient part à la cérémonie du port des lumières ; il est probable que le νεωποίης en était. Constantin Porphyrogénète mentionne aussi le παπίας comme y participant ; en dehors d'eux, il n'y a plus comme photophores que les camériers impériaux et les eunuques. Il semble donc que la source juive soit mal informée ; le héguemon et le dux n'ont rien à voir avec les photophores. La chose paraît s'être passée de la façon suivante. A Byzance il y avait deux catégories de dignités : aux dignitaires d'une catégorie l'empereur conférait simplement certains insignes, sans leur attribuer de fonctions ; aux dignitaires de l'autre catégorie il ne donnait pas d'insignes, mais leur confiait des fonctions ; les premiers n'avaient que des titres (*dignitas*), les

[1] Voir Sophocles, *l. c.*, p. 839.

[2] Les *egregii* ne se trouvent pas dans la *Notitia dignitatum*, pas plus que le νεωποίης.

[3] Cf. la hiérarchie dans *Nombres rabba*, ch. 2 : הגמונים דוכסין ; *Exode r.*, ch. 31 : הגמונים ודוכסין. Cependant l'ordre inversé se rencontre également.

seconds exerçaient des fonctions (*officium*)[1]. Lors du port des lumières, c'étaient probablement les fonctionnaires honoraires qui jouaient un rôle, mais non les fonctionnaires effectifs. C'est ce que le Talmud semble penser, quand il dit que le comes ne porte pas de lumière ; cela peut être également vrai du héguemon et du dux. Mais, lors même que nous admettrions que la hiérarchie telle que le Talmud la présente n'est pas exacte, nous y remarquons pourtant une si grande connaissance des usages de la cour byzantine que nous ne nous trompons guère en plaçant l'événement à l'époque byzantine. Dès lors, on peut admettre qu'Onkelos b. Kalonikos, par sa situation, touchait à la cour, étant donnée sa connaissance des coutumes de la cour. Il va sans dire que, dans ce cas, il faut supposer que les paroles que lui attribue le Talmud ne sont pas imaginaires, mais sont vraiment d'Onkelos et non pas inventées par lui. L'explication agadique d'Exode, XIII, 21, n'est pas de lui, puisque, comme nous l'avons vu, elle se trouve dans des sources plus anciennes (*Mekhilta*) ; cela montre en même temps combien tout ce récit est sobre, puisqu'il n'attribue au prosélyte aucune parole agadique personnelle. Le sens de cette interprétation agadique est le suivant : dans la suite d'un souverain de la terre, le comes cesse de porter la lumière, et même devant son maître, tandis que Dieu porte la lumière même devant ses serviteurs, devant Israël[2].

VI

PAPIAS ET PAPAS.

Nous avons consacré jusqu'ici nos efforts à l'explication du passage du Talmud ; reste à expliquer le mot médiéval d'*Apiphior*.

Dès l'abord, on peut présumer que les Juifs ne formèrent pas un mot particulier pour rendre le mot « pape », qui est un terme tout à fait spécial, mais qu'ils l'empruntèrent aux chrétiens. Il faut donc repousser toute tentative d'interprétation qui

[1] Voir Hartmann, *Byzant. Verwaltung in Italien*, Leipzig, 1889, p. 29.

[2] Fürst, *l. c.*, p. 173, dit qu'on s'attendrait à ce raisonnement : « Le comes porte le flambeau devant l'empereur, mais l'empereur porte-t-il le flambeau devant un homme? » Il met donc הגבורן à la fin et entend ἡγεμών dans le sens de *princeps*, comme désignant l'empereur. Je ne crois pas cependant qu'on puisse nier que l'empereur portât le flambeau, car dans la *Mekhilta* nous voyons que l'empereur — quoique seulement devant ses enfants — porte la lumière, et, en outre, il est dit dans les *Ceremonies* : δεσπόται..... λαμβάνουσι κηρούς.

ne verrait pas dans Apiphior le terme correspondant à celui de pape. Dans les premiers siècles du moyen âge, les Juifs n'avaient pu entendre, pour désigner le pape, que deux expressions, le grec πάπας, ou le latin *papa*. Les fonctions ecclésiastiques étant désignées pour la plupart par des noms grecs, il est probable que le mot de « pape » est aussi d'origine grecque et que c'est πάπας qui est le nom primitif[1]. En particulier, les Juifs de Rome, qui gardèrent longtemps le grec comme langue usuelle, se seront plutôt servis du terme grec. Or, entre παπίας qui est le אפיפיור d'*Aboda Zara*, 11 *a*, et πάπας = pape, que les Juifs du moyen âge traduisaient par אפיפיור, il n'y a pas une grande différence, le même mot peut rendre aussi bien l'expression du Talmud que celle des Juifs du moyen âge, et cela même constitue la meilleure preuve en faveur de la justesse de notre explication.

Ce qui ruine tout de suite, selon moi, les interprétations proposées jusqu'ici pour le mot אפיפיור, c'est qu'elles séparent le terme du Talmud et celui du moyen âge; or cette distinction est invraisemblable, comme nous l'avons établi. Dans sa traduction allemande de l'*Emek Habacha*[2], Wiener consacre une note assez longue[3] à l'explication de ce mot; mais il part de ce faux principe que ce mot « a une autre signification » dans le Talmud. Après avoir réfuté quelques anciennes explications, il poursuit dans ces termes : « Je crois que ce mot [אפיפיור] doit se lire *Epipiero* et qu'il signifie « successeur de l'apôtre Pierre » (Piero en italien[4]. On sait, en effet, que l'Eglise considère le pape comme le successeur de s. Pierre. Le savant provençal Profiat Duran paraît avoir été de cet avis. Dans son ouvrage כלימות הגוים[5] resté manuscrit, il dit à la fin du 8e chapitre, qui a pour but לבאר ענין אפיפיור « de traiter du pape » : שהוא נמלא נוקם פיירו שליח ישו,

[1] On ne sait pas si le grec πάπας est antérieur au latin *papa* ou non. Forcellini, dans son *Totius Latinitatis Lexicon*, dit, *s. v.* papa : « significat... patrem, aut senem : nam Græce, πάππας patrem significat ». D'après cela, *papa* viendrait du grec. Que ce mot se trouve en grec, c'est ce que prouve la désignation de Jupiter par πάπας (Estienne, *Thesaurus*, VI, 185). D'un autre côté, la racine *pap* se rencontre dans toutes les langues, en sorte qu'il est difficile de voir là un emprunt. C'est ainsi que les Scythes avaient παπαῖος = père, et le nom de *Papus* semble bien latin. Néanmoins, nous avons le droit d'affirmer que les Juifs ont employé le mot grec et non le latin.

[2] Wiener, *Emek Habacha*, Leipzig, 1858.

[3] Note 176 *a*; cf. note 257.

[4] Je remarque que la forme italienne du nom de Pierre se rencontre aussi dans la littérature juive; voir קובץ מעשי ידי הגאונים, p. 107 : שמעון בן כיפה שקורין ק' פירו נזרומי; cf. *Monatsschr. f. Gesch. u. Wissensch. d. Jdt.*, IX (1860), p. 21, et Jellinek, *Beth ha-Midrasch*, VI, 11; le mot devrait être alors אפיפיירו, Wiener lui-même cite la forme פיירן d'après Profiat Duran.

[5] Sur cet écrit, voir *Monatsschr.*, III, 320; Fürst, *Gesch. d. Karaertums*, Leipzig, 1865, p. 161, et récemment Baeck, dans l'*Anthologie* de Winter et Wünsche, III, 671.

« il occupe la place de *Piero*, apôtre de Jésus ». On ne saurait nier que l'explication de Wiener soit scientifique. Toutefois, il ne montre pas qu'on ait jamais appelé le pape *Epipiero* dans le monde chrétien, et il est impossible que les Juifs aient forgé de leur propre autorité un mot pour cette dignité chrétienne. Ajoutons que *Epipiero* (ἐπί + Πέτρος) est un composé invraisemblable. Enfin, la citation de Profiat Duran ne prouve pas que ce dernier voulût expliquer ainsi le mot אפיפיור.

L'explication de M. Berliner [1] encourt le même reproche que celle de Wiener. Ce savant part de la forme אביפיור, qui, évidemment, n'est qu'une variante sans importance de אפיפיור [2]. Il dérive אביפיור de Abbé (= Papa) et de Piero (= Petrus). Mais jamais l'Eglise n'a attribué à saint Pierre le titre d'*Abbé* [3], et jamais on n'a désigné le pape par les mots d'Abbé Pierre !

Je ne connais pas d'autres interprétations du mot médiéval אפיפיור. Les explications qu'on trouve dans les dictionnaires talmudiques ne se rapportent qu'au terme talmudique, qu'on a également méconnu [4].

Parmi les anciennes études sur cet objet, il nous faut encore une fois revenir sur l'examen approfondi de Wiener. Il écrit : « Comme on choisit, pour désigner l'évêque, le mot de הגמון et pour le cardinal celui de השמן [5], mots qui servaient déjà à marquer des fonctions, on employa, pour désigner le chef du catholicisme, un terme qui, dans le Talmud, était appliqué à un personnage d'un rang élevé... » Nous remarquerons d'abord que Wiener, dans cette observation, d'ailleurs très juste, se met en contradiction avec ses paroles de plus haut, d'après lesquelles אפיפיור aurait « un sens différent » dans le Talmud ; s'il y avait

[1] *Gesch. d. Juden in Rom*, Francfort-sur-Mein, 1893, appendice, note 4.

[2] Il est tout aussi erroné de partir de אביפיור que de prendre en allemand comme point de départ, pour le mot *Papst*, les formes médiévales *Babst*, *Babest* ; voir sur ces formes *Allgem. Encyclop.* de Halle, III, section II, vol. 37, et surtout Diefenbach, *Glossarium Latino-Germanicum med. et inf. ætatis*, Francfort-sur-Mein, 1857, p. 410.

[3] Seul le titre de πάπας est usité dès les temps les plus anciens pour les clercs.

[4] Levy, *l. c.*, IV, 42 *b*, voudrait dériver ce mot de כיפורין dans *Gen. rabba*, c. 74, où cependant ce mot n'est pas autre chose que פורפורין = pourpre. Kohut, *l. c.*, I, 227 *b*, tire le mot du persan ; toutefois, V, 367 *b*, il donne ἐπίφορος. Buxtorf, De Lara et De Pomis (et plus récemment Sachs, *l. c.*, II, 112) pensent à παπᾶς ἱερεύς, mais il n'est pas prouvé qu'on appelait le pape de ce nom. Il n'y a que dans une allocution au pape que paraît ἱερὲ (ἱερώτατε) πάπας (v. *Allg. Encyclop.*, *l. c.*). D'ailleurs, cette dernière explication ne saurait convenir au terme talmudique. Mentionnons encore l'explication de πύρφορος dans Kohut (d'après Perles, *l. c.*), ce qui, au point de vue philologique, ne serait pas impossible ; mais cette expression ne désigne jamais le pape.

[5] On écrit aussi חשמן, avec un *hét*. Ce mot ne se trouve pas dans le Talmud et le Midrasch pour désigner un dignitaire ; on ne saurait donc le comparer à אפיפיור et à הגמון.

réellement une différence, le mot médiéval de אפיפיור ne pourrait venir du Talmud. L'analogie avec הגמון (nous ne nous occupons pas du terme obscur de השמן) est exacte en ce qu'effectivement il signifie autre chose dans le Talmud qu'au moyen âge. Mais, selon Wiener, on aurait emprunté ce terme au Talmud tout bonnement parce qu'on avait besoin d'un mot pour désigner une dignité, sans que ce mot eût aucun rapport avec cette dignité. Or, le terme de ἡγεμών (ἡγούμενος) servait au moyen âge et sert encore dans l'église orthodoxe grecque à marquer une dignité ecclésiastique [1]. Les Juifs avaient donc raison d'employer un mot qui avait cours dans le monde chrétien et qu'ils connaissaient du Talmud. Seulement il faudra supposer que ce terme se fixa chez les Juifs en un temps où ils habitaient en majorité dans les pays de langue grecque. De même, pour le mot de pape; or le christianisme, surtout celui d'Orient, ne se servait que du terme de πάπας [2].

La seule ressemblance des mots παπίας et πάπας ne nous autoriserait pas à ne voir dans le אפיפיור du Talmud et dans celui du moyen âge qu'un seul et même mot. Cette identité se fonde sur des raisons plus sérieuses. Nous avons déjà remarqué au sujet de la cérémonie du port des lumières qu'elle avait un caractère essentiellement religieux, de sorte que l'officiant principal, le papias, devait avoir également une fonction religieuse. Nous avons rapporté l'opinion de Reiske, suivant qui le παπίας était un prêtre (sacerdos) [3]. Nous allons nous arrêter encore sur ce point.

Le papias était, comme nous l'avons vu, un portier ou un gardien du temple [4], de même le πάπας [5]. Or, ce πάπας est en même

[1] Les cloîtres grecs sont sous la direction d'*igoumènes* (ἡγούμενος) ; v. Hefele, *Beitraege z. Kirchengesch.*, Tubingue, 1864, I, 131.

[2] Chose étonnante, les deux dignités sont nommées ensemble dans le ms. de *Lamentatio de capta Constantinopoli* : παπάδες, ἡγούμενοι (chez Ducange, *Gloss. mediæ. et inf. Latinit.*, Paris, 1845, V, 67). De même, dans le Talmud פרכיור = παπίας, puis הגמון (d'après notre correction de plus haut) = ἡγεμών.

[3] Pour plus de clarté je rapporte un passage assez considérable du commentaire de Reiske : « Habebat enim Papias claves palatii, ejusque portas reserebat atque claudebat idem... Papias laternam in phasi lunari accendere solebat, Constant. p. 123. E nomine hujus officii, quod cum Papa, seu sacerdos conquit, concluserunt aliqui fuisse Papiam sacerdotem... Papiæ nomen non a Papa, sacerdote, derivari debet originemque traxi, sed ab arabico voce באב... porta, et inde ...באבי... janitor... Negare tamen nolim, eum fuisse de clericis palatinis, quin forte caput eorum fuerit. Quod si neges, non video qua ratione potuerit Papias, quod a nostra L. III c. II p. 317 C. I dicitur S. crucem ex æde palatina depromere, circumgestare, adoratum exponere, rursus reponere, secludere et veserare, quam tactare laico non licebat (p. 549). » Exception faite de la dérivation de l'arabe — dans Ducange, *Gloss. Græc.*, 1098, du turc — il faut tenir pour exacte l'assertion de Reiske que le Papias exerçait une double fonction.

[4] Suivant le passage cité plus haut ; τοῦ ...πάπίου ἀνοίγοντος ; cf. aussi le νεωποίης, dont il a été question plus haut.

[5] *Thesaurus*, *s. v.* παπας : « Fuerunt tamen, qui custodem pueri sive pædagogus

temps un clerc, et même un des chefs du clergé, car on ne donnait le titre de πάπας qu'aux évêques, plus tard aux archevêques, et encore aux cinq archevêques les plus éminents [1], jusqu'à ce qu'enfin ce titre ne fût plus conféré qu'à l'évêque romain. Par suite de cette double signification du mot πάπας comme sens de gardien et prêtre, il était naturel qu'on voulût indiquer ce double sens par une différence dans l'orthographe : d'où πάπας et παπᾶς [2]. Mais, en fait, πάπας et παπᾶς sont un seul et même vocable. Comme πάπας signifie la même chose que παπᾶς, nous pouvons affirmer l'identité des deux mots, et alors le אפיפיור du Talmud et celui du moyen âge sont issus tous deux de παπίας, là dans le sens de *custos*, ici dans celui de *summus pontifex*.

VII

AGE ET LIEU D'ORIGINE DU MOT APIPHIOR DANS LE SENS DE PAPE.

Dans son étude du mot Apiphior en tant que désignant le pape, M. Berliner [3] prétend que ce terme commença de paraître dans ce sens chez les auteurs juifs du XVIe siècle. Cette assertion est fort surprenante et tant de faits la ruinent qu'il est impossible qu'un savant comme M. Berliner ait pu ne pas les voir [4]. M. B. se corrige, il est vrai, lui-même en appelant l'attention sur une note que lui a communiquée M. S.-J. Halberstam, et suivant laquelle ce mot apparaît déjà dans les tosafot, d'après un extrait du *En Yacob*, éd. Salonique [5] ; mais M. B. y voit une addition postérieure. Nous allons montrer que le mot אפיפיור, dans le sens de pape, a dû être usité au moins à partir du XIIe siècle.

Le nom de pape, tel que nous l'entendons aujourd'hui, est

significare dixerint. » *Ib.*, *s. v.* παππίας : « Dignitas in Palatio Cipolitano, penes quem erat custodia palatii. » Je sais, par une communication de M. G. Meyer, que παπίας est donné chez Eustathius et d'autres comme synonyme de πάπας.

[1] Nous en parlons ci-après.

[2] Ducange, *Gloss. Latin.*, *s. v.* papas : « Goarus... has voces πάπας et παπᾶς distinguit, et alteram summo pontifici, alteram clericis minoribus convenire ait. » Ducange dit, en outre, que les Ethiopiens appellent encore aujourd'hui leurs prêtres *papasath*. Pour l'Italie, signalons les paroles de Boccardo dans la *Nuova Enciclopedia Italiana*, Turin, 1884, *s. v. papa* : « Persone discendenti da sacerdoti hanno anche preso il nome di *papadopulos* », tellement le mot πάπας s'était implanté en Italie.

[3] *L. c.*, appendice, note 4.

[4] J'ai cru même pendant quelque temps qu'il y avait là une faute d'impression et qu'au lieu de XVIe il fallait lire XIIIe siècle ; mais il n'en est rien.

[5] La glose est ainsi conçue : אפיפיור הוא אמר כל ממונה על כל הנוצרים.

employé dans la chrétienté depuis le XIe siècle. Aux premiers temps on appelait chaque évêque πάπας ; à partir du IVe siècle, on a appliqué ce titre spécialement aux archevêques d'Antioche, d'Alexandrie, de Jérusalem, de Constantinople et de Rome. Quand, dans la suite, le patriarche d'Alexandrie affectionna le titre de πάπας, l'évêque de Rome se nomma par manière de défi *papa universalis*, et il pouvait s'arroger ce titre d'autant plus facilement que personne dans l'église d'Occident ne le lui disputait. C'est seulement au XIe siècle que Grégoire VII, au synode de Rome, prescrivit que le titre de *papa* ne fût appliqué qu'au seul évêque de Rome [1]. Cependant, dans l'église orientale, l'usage se maintint d'employer πάπας dans le sens ancien, pour désigner des clercs en général [2] ; afin d'avoir au moins un terme particulier pour « pape », on appela l'évêque romain πρωτοπάππας ou πρωτοπαπᾶς [3]. Toujours est-il qu'aussi bien dans l'église orientale que dans celle d'Occident, le nom de πάπας s'est établi pour désigner l'évêque de Rome.

S'il est vrai que אפיפיור correspond à πάπας, l'expression hébraïque n'a pu apparaître avec la signification de pape qu'après que le mot πάπας avait pris lui-même ce sens dans la chrétienté. Comme πάπας a reçu cette acceptation au XIe siècle, אפיפיור, qui probablement ne s'est pas formé aussitôt après, a dû s'employer vers le XIIe siècle. Pour preuve que chez les Juifs on savait que l'évêque de Rome ne s'était pas toujours appelé pape, je citerai un passage de la Chronique de David Gans [4], qui dit à l'année 234 : פנטראנוס הגמון או אפיפיור ברומי ; dans la suite, il appelle le pape purement et simplement אפיפיור.

Il y a un autre document où nous observons pareille hésitation pour désigner le pape. Dans une consultation française ou

[1] Voir *Encyclopædie* de Halle, *l. c.* ; Ducange, les deux glossaires ; Hase, *Kirchengeschichte*, 11e éd., p. 159.

[2] Dans le grec barbare, παπάδες = presbyteri, παπαδίαι = sacerdotissæ ; on connaît le terme gréco-russe *pope*, qui désigne plus spécialement le bas clergé. Du slave le mot est entré dans la langue hongroise sous la forme de *pap*.

[3] Ce πρωτοπάππας est nommé également dans le passage extrait plus haut du *De Cærimoniis*. Ducange, dans son *Gloss. Græc.*, p. 1099, dit au sujet de ce terme : πρωτοπαπᾶς τοῦ παλατίου, τοῦ μεγάλου π., τῶν βασιλέων ; Zonaras le définit : ὁ τοῦ ἱεροῦ συστήματος τε καὶ κλήρου τῶν βασιλικῶν αὐλῶν — ἀρχηγός. Parmi les fonctions que remplit le πρωτοπάππας, il y a le « cereum ei præbere ». Nous avons donc là de nouveau une charge qui est devenue plus tard la première dignité ecclésiastique. En arménien, *pap* = πάπας ou *protopap* = πρωτοπάπας, est encore aujourd'hui le nom du pape (voir *Z. D. M. G.*, XLVII, 15). Sur l'emploi de protopapas dans l'église grecque, voir Hefele, *l. c.*, p. 430. Les Grecs d'aujourd'hui appellent le pape πάπας. M. G. Meyer, de Gratz, tient le néo-grec πάπας pour un emprunt de l'italien papa. Cependant ce mot peut venir directement du grec ancien.

[4] צמח דוד à l'année 234 ; cf. année 245 : והנזית כל הגמוני רומי. Cependant אפיפיור apparaît déjà antérieurement, dès saint Pierre.

lorraine [1], le pape se nomme נפיורא [2]. Cette expression est évidemment tirée d'*Aboda Zara*, 11 *a*; du même coup, il est démontré que אפיפיור provient du même passage du Talmud. Cette consultation n'étant pas datée, on pourrait s'appuyer sur נפיורא pour trouver l'époque de sa rédaction : נפיורא n'a pu s'employer pour « pape » qu'en un temps où אפיפיור n'était pas usité, par conséquent elle date du XIe siècle [3]. Quant au lieu d'origine du mot אפיפיור, il est tout naturel de penser à l'Italie, pays du pape. Nous croyons avoir suffisamment établi que אפיפיור vient du grec : dès lors, les Juifs, qui ont formé ce mot ont dû savoir le grec. En dehors de l'empire byzantin, où, à vrai dire, il n'y a pas eu de mouvement littéraire juif, l'Italie était le seul pays où les Juifs connussent le grec. Là, on n'avait jamais complètement oublié cet idiome ; l'Italie méridionale était plutôt grecque que latine [4], au XIe siècle il y avait encore beaucoup d'évêques grecs en Italie [5], les papes et les empereurs étaient salués à Rome lors de leur sacre par des hymnes grecs, latins et hébreux, et, à en juger d'après certains indices, les Juifs d'Italie surent le grec jusque très avant dans le moyen âge [6].

C'est d'Italie aussi que vient le document le plus ancien parmi ceux dont la date est certaine, où le mot אפיפיור apparaît pour la première fois. C'est une lettre de Zerahia ben Schaltiel à Hillel de Vérone, qui remonte à la fin du XIIIe siècle, et où le médecin Maestro Gayo est appelé רופא האפיפיור [7]. Cela seul suffit à ruiner l'opinion de M. Berliner qui veut que ce mot ait été employé seulement à partir du XVIe siècle. Afin de ne laisser aucun doute sur ce point, je réunis plusieurs textes qui sont sûrement d'une époque antérieure au XVIe siècle et où le mot אפיפיור est men-

[1] תשובות חכמי צרפת ולותר, éd. Müller, Vienne, 1881, n° 34, à plusieurs reprises נפיורא.

[2] Voir aussi Vogelstein-Rieger, *Gesch. d. Juden in Rom*, Berlin, 1896, I, p. 212, note 4.

[3] Et non plus tard, comme Müller paraît le dire dans une note.

[4] Cf. Morosi, *Studi sui dialetti Greci della Terra d'Otranto*, Lecce, 1870, et Comparetti, *Saggi dei Dialetti Greci dell' Italia meridionale*, Pise, 1866.

[5] Hefele, *l. c.*, I, 414.

[6] Nous donnerons plus loin une preuve tirée du *Yosippon* ; en général, voir Gudemann, *Gesch. d. Erziehungwesens... in Italien*, p. 63, et les sources qu'il rapporte.

[7] D'un manuscrit de Paris cité par Carmoly dans *Oçar Nechmad*, III, 110. Si le ms. est exactement copié, il y a une fois האפפיור et une autre fois האפיפיור. Dans אפפיור apparaît encore mieux παπίας ou παπᾶς. La même orthographe ne se retrouve, à ma connaissance, que dans *Schebet Yehouda*, éd. Wiener, p. 114 : הרם האפפיור, où cependant il est impossible de déterminer si cette orthographe est voulue ou fortuite ; de même האפפיורים chez A. de Rossi dans אמרי בינה c. 37, p. 42, éd. Wilna, 1863, dans l'éd. de Mantoue, 1574, p. 119 *a* אפפיורים ; *ib.*, p. 46 *b* אפפיור. — Pareillement dans Joseph le Zélateur, voir *Revue*, I, 231 (communication de M. Israël Lévi).

tionné. Peut-être le paragraphe de la Chronique de Schem Tob Sanzolo sur l'an 1179, où apparaît le mot אפיפיור, constitue-t-il un texte plus ancien encore en faveur de notre thèse[1] ; cependant cette source nous est trop peu connue, pour que nous en puissions tirer argument. Plus sûr est le morceau qui, dans les גנזי נסתרות de Kobak, est donné d'après un manuscrit émanant d'un disciple de Juda le Pieux[2].

Le catalogue de la Bodléienne (448, 1) de M. Neubauer cite un extrait d'un manuscrit de 1322, où il y a ces mots : ולפני האפיפיור מלך הגוים. C'est du XIVe siècle également que date le manuscrit renfermant l'histoire du pape des Juifs, que M. Steinschneider a publié[3] et où se retrouve aussi notre mot[4]. Si l'on considère que ce manuscrit l'appelle également הגמון et donne de la sorte les marques d'un certain flottement, il faudra peut-être faire remonter le manuscrit jusqu'au XIIIe siècle[5].

Nous n'avons donc aucune raison de tenir le passage cité plus haut des tosafot, sur *Aboda Zara*, 10 *b*, pour une addition postérieure ; bien plus, ce passage confirme que אפיפיור, pour désigner le pape, était au moins en usage depuis le XIIIe siècle.

VIII

AUTRES DÉSIGNATIONS DU PAPE.

Wiener[6] écrit : « Le pape est désigné par les écrivains juifs sous les noms de : אב המון גוים, פטרון, הכומר הגדול, הגמון הגדול, פפא et ישיש, mais le plus souvent sous le nom de אפיפיור. » Nous venons de parler de אפיפיור. Tous ces noms nous semblent assez importants pour que nous nous y arrêtions, car ils nous donnent des indications assez importantes sur la civilisation et l'histoire juives.

[1] קבץ האפיפיור כל הגמוניו וכמריו. Cf. *Schébet Yehouda*, éd. Wiener, p. 114 : לחפר עצת האפיפיור ביום קבוץ כל ההגמונים. On sait que le *Schébet Yehouda* a utilisé la Chronique de Sanzolo.

[2] גנזי נסתרות, III, 1, *s.* יד שנעשה אפיפיור.

[3] *Letterbode*, VII, 171.

[4] יד שנעשה אפיפיור שלהם ; *ib.*, p. 173 et 174, le mot est écrit פִּיפִּיור, variante qui, comme nous l'avons vu, existe aussi pour le mot du Talmud. Il y a une fois : יד שנעשה הגמון של נוצרים.

[5] Dans le morceau publié par Jellinck (*Beth ha-Midrasch*, V, 148-152), il y a une fois : יד כי נשא לקארדינאל, mais où il faut prendre cardinal dans son acception ordinaire. Partout ailleurs, dans ce morceau, le pape s'appelle אפיפיור. Là nous rencontrons le pluriel אפיפיורים.

[6] *Emek Habacha*, p. 178.

Quelque naturel qu'il semble de désigner le pape par le mot romano-latin de *papa*, le terme de פאפא néanmoins se rencontre peu dans la littérature juive. Nous le trouvons dans Benjamin de Tudèle, qui dit de Yehiel de Rome : משרת של פאפא ; dans le *Youhasin* (éd. Filipowsky, p. 249), où il est question d'un pape féminin (en 858) sous le nom de פפא, non distingué du pape masculin, dans le Youhasin פאפא ; ce terme se retrouve aussi plusieurs fois dans la Légende de Pierre (Jellinek, *Beth-ha-Midrasch*, VI, p. 9 et suiv.).

Par contre, la désignation de הגמון ou הגמון הגדול [1] est plus fréquente. David Gans emploie alternativement הגמון et אפיפיור dans son צמח דוד sur l'an 234, comme nous l'avons remarqué plus haut. Nous avons trouvé הגמון של נוצרים dans une version de la Légende d'Elhanan. Selon toute vraisemblance, *Héguemon* désigna le pape, tant que l'évêque de Rome n'occupa point une situation exceptionnelle dans la hiérarchie. C'est pourquoi, dans *Elia Zoutta*, c. XIX, nous trouvons le Héguemon opposé au roi (מלך), ce qui fait allusion aux luttes entre l'évêque de Rome et l'exarque d'Italie [2].

Les autres termes cités par Wiener, tels que אב הכומר הגדול, המון גוים et ישיש ne sauraient être regardés comme des mots courants pour désigner le pape, mais plutôt comme des expressions discrètes et voilées [3]. On pourrait allonger la liste de ces désignations spirituelles et mentionner celles de כהן הבעל אלוף, [4] מגדיאל, [5] מלך הגוים, [6] et שליטא דההוא קרתא [7]. Il ne faut surtout pas

[1] Dans le fragment égyptien publié par M. Neubauer dans la *Jewish Quarterly Review*, IX, 28, האגמון הגדול désigne le πάπας ou patriarche de Constantinople.

[2] לשני בני אדם אחד שונא אותו המלך ואחד שונא אותו ההגמון. L'exarque d'Italie s'appelait encore βασιλεύς (Hartmann, *l. c.*, p. 133). Il ne peut être question, dans *Elia rabba* et *Zoutta*, de luttes entre les papes et les empereurs allemands. Cf. encore הגמון רומא והוא אב ההגמונים dans *Yosippon*, c. 77 (éd. Varsovie, 1874, p. 179). Zanolini, l'auteur chrétien d'un *Lexicon Chaldaico-Rabbinicum*, Padoue, 1747, dit, *s. v.* הגמון, הגם = *episcopus*, אגמון הגדול = *pontifex maximus*, voir p. 106 et 114.

[3] Au sujet de הכומר הגדול, Wiener dit lui-même que cette expression peut désigner un archevêque ; ישיש se rapporte au pape en tant que sénateur romain plutôt que comme chef de l'Eglise. L'appellation אב המון גוים paraît n'être qu'une paraphrase spirituelle de אב הגמונים.

[4] Neubauer, dans *Monatsschrift*, 1872, p. 376, d'après une poésie sur l'autodafé d'exemplaires du Talmud en 1322. Suivant une observation de Zunz (*Gottesd. Vortr.*, 1re édit., p. 253, *i*) la polémique de *Debarim zoutta* sur *Deut.*, XXXVII, 9 (*Yalkout*, Deut., § 938) se rapporte à la défense du pape : נטלת את התורה ונתת לכהנים.

[5] Zunz, *Gesammelte Schriften*, III, 183, note 10, d'après une poésie d'Immanuel de Rome ; cf. Zunz, *Synagogale Poesie*, p. 438.

[6] Neubauer, Catalogue, 448, 1. Cf. *J. Quarterly Review*, II, 103 ; aussi מלך רומי.

[7] *Zohar*, III, 212 ; voir Jellinek, *Beth ha-Midrasch*, III, Introduction, p. XXXVII.

oublier le mot de נִיפִיוֹר, que nous avons cité plus haut d'après une consultation française et qui servait à désigner le pape à une époque où אִפִּיפִיוֹר n'était pas devenu le terme propre.

Rappelons aussi les expressions de פאטער ou פטרון usitées du xe au xiie siècle. Elles se trouvent dans le *Yosippon*[1] à l'occasion du récit du couronnement de l'empereur Othon I à Rome, le 2 février 962. J'ignore si פטרון revient ailleurs dans ce sens[2]. Au reste, cette expression est surprenante, vu que rien ne fait supposer que dans les sources non juives on ait désigné le pape du nom grec de πάτρων. Aussi j'estime que le texte du Yosippon est corrompu en cet endroit. On nommait encore l'évêque de Rome *pater patrum*[3]. Il faut donc lire le passage de Yosippon comme suit : ונקרא ברומא פאטער פטרון, « à Rome il s'appelle *pater patrum*[4] », et les mots וביונים פטרון sont inexacts, erreur qui provient de l'ignorance du grec. Probablement il y avait là un tout autre mot pour pape, par exemple וביונים פפיוס (παπίας) ou פפוס (παπᾶς). Les copistes ont trouvé que c'était trop d'une expression double telle que פאטער פטרון et ils en ont fait une expression latine et une expression grecque. Toujours est-il que le Yosippon prouve qu'aux xe et xie siècles il y avait encore à Rome et en Italie, à côté d'un nom latin, un nom grec pour désigner le pape et que les Juifs savaient le grec. De la sorte, notre hypothèse que le mot médiéval אפיפיור vient du grec παπίας reçoit de ce texte une nouvelle confirmation.

Samuel Krauss.

[1] Dans l'édition de Varsovie, 1874, p. 179, dont je me suis servi. Je sais par une citation de Vogelstein-Rieger, *l. c.*, p. 199, que ce texte concorde avec celui de l'édition corrigée de Mantoue.

[2] Il semble que Wiener ait eu également ce passage sous les yeux.

[3] Ducange, *Glossar. Latin.*, V, 136 : *pater patrum = papa patrum.*

[4] Il est caractéristique que l'auteur du *Yosippon* ait rendu le latin *patrum* sous la forme grecque de πατέρων, d'où sortit par erreur πάτρων.

PHIPHIOR ET NIPHIOR

Je n'ai pas la prétention de résoudre l'intéressant problème relatif à l'origine du nom hébreu du pape, soulevé à nouveau par M. Krauss ; il faudrait pour aborder cette tâche avec quelque chance de succès posséder à la fois les connaissances d'un talmudiste et celles d'un helléniste : c'est assez dire qu'il me manque au moins la moitié du nécessaire. Mais ce que je crois pouvoir affirmer, c'est que l'explication proposée par notre collaborateur pour le texte d'*Aboda Zara*, si ingénieuse qu'elle soit, ne satisfera aucun philologue classique, aucun linguiste tant soit peu rigoureux. Les cas invoqués par M. Krauss (p. 27) de la transformation du σ en ρ sont limités en grec à un seul dialecte (le laconien), depuis longtemps éteint à l'époque où il suppose que le mot παππίας aurait pénétré chez les Juifs. Les autres exemples qu'il cite comportent une explication toute différente : les terminaisons טר ou טור correspondent au grec τηρ ou au latin *tor*, non à της ou *tus*. J'ajoute que le νεωποίης ou ναοποιός, fonctionnaire sacerdotal de l'époque païenne, n'a jamais pu coexister avec le πάππας ou παππίας chrétien, et qu'il m'est impossible de comprendre cette phrase : « Ce qui prouve que νεωποίης et παππίας ont une étroite parenté, c'est que ces mots sont employés aussi comme noms propres. » Je considère donc jusqu'à nouvel ordre les identifications *Apiphior* = παππίας, *Niphior* = νεωποίης comme philologiquement inadmissibles, et au moins aussi imaginaires que toute l'anecdote relative à Onkelos, fils de Kalonikos. Mais imaginaire ou non, l'anecdote doit avoir un sens et même un sel. Cherchons donc encore à l'expliquer.

S'il m'était permis de hasarder une conjecture personnelle, je considérerais volontiers les premières syllabes des mots mystérieux ניפיורא et פיפיורא dans *Aboda Zara*, 11 *a*, comme la transcription pure et simple des *lettres numérales* grecques *ny* (ν) et *phi* (φ) signifiant respectivement 50 et 500. Le νῦφος (prononcé

niforos) est le commandant de 50 hommes, le φφόρος (*fiforos*) le commandant de 500. L'habitude d'écrire en abrégé les noms de nombres dans les titres militaires de ce genre est très ancienne ; on en trouve des exemples déjà sur les papyrus datant des premiers Ptolémées. Il est vrai que la composition avec φορος (de φέρω) est insolite ; mais elle a peut-être son origine dans un signe numérique placé en lieu apparent sur le casque ou une partie de l'armure ; on aura appelé vulgairement φφόρος l'officier qui portait un φ (500) sur son casque, comme on appelait κοππαφόρας (Lucien, *Indoctus*, 5), σαμφόρας (Aristophane, *Chevaliers*, 603, etc.) le cheval qui portait sur sa cuisse un *qoppa* ou un *san*. Le commandant de 500 hommes est chef de la cohorte, de la *schola* ou de la *vexillatio* dont la force, même après Dioclétien, est régulièrement fixée à ce chiffre [1]. Quant aux subdivisions de la cohorte dans l'organisation militaire de Constantin, nous sommes extrêmement mal renseignés ; mais une répartition en 10 sections de force égale, 50 têtes par section, est très vraisemblable, et, chose très curieuse, nous savons maintenant, par une inscription récemment découverte (Jouguet, *Bull. de corr. hell.*, XX, 177), que le *lochos* (bataillon) grec de l'époque ptolémaïque se subdivisait précisément en groupes de 50 hommes dont le chef est désigné par un N. Le texte d'*Aboda Zara*, si ma conjecture est approuvée, nous apprend que ce détail d'organisation militaire avait fini par passer dans la milice romaine.

En définitive, voici comment je traduirais ce texte, en adoptant l'interversion proposée par Fürst, et qui me paraît de toute évidence, des noms de l'*Héguémôn* et du *Comes* : « Le lieutenant (chef de 50 hommes) porte le flambeau devant le commandant (chef de 500 hommes), le commandant devant le général de brigade (*dux*), le général de brigade devant le général de divison (*comes*), celui-ci devant l'empereur (ou le général en chef ?) (*héguémôn*) ». Cette comparaison militaire, adressée à des militaires, est autrement bien en situation, ce me semble, que la bizarre allusion, supposée par M. Krauss, à d'obscures dignités et cérémonies ecclésiastiques [2].

TH. REINACH.

[1] Mommsen, *Hermes*, XXIV, 255.

[2] J'ai cherché quelque temps aussi une étymologie latine, autorisée par l'analogie des mots *dux* et *comes*; je n'ai pu trouver que *signifer* et *opifer* qui, pour diverses raisons, ne me satisfont point.

LA CLOTURE DU TALMUD

ET LES SABORAÏM

(FIN [1])

IX

D'après tous les chroniqueurs, ce fut R. Aschi qui rédigea le Talmud, et la clôture de ce travail eut lieu du temps du dernier Rabina. Scherira Gaon ajoute que « le Talmud fut achevé à l'époque de R. Yosé ». Mais aucun de ces écrivains n'a eu l'idée d'indiquer avec précision la tâche accomplie par chacun de ces docteurs. Parmi les savants modernes, M. Weiss (*Dor Dor Wedorschav*, III, 215), qui résume les opinions de ses prédécesseurs, détermine ainsi le travail de chacun : « R. Aschi a rédigé et coordonné le Talmud dans deux éditions ; ses successeurs, méconnaissant ses intentions, ont fait de nouvelles additions à sa rédaction. Mais, sous la pression des événements, on a dû quand même se décider à clôturer. La clôture eut lieu du temps de Rabina bar Houna, qui mourut environ quinze ans (il faut dire vingt-cinq ans) après Rabba Tosfaa, c'est-à-dire en l'an 811 de l'ère des Séleucides (= 499), et, après lui, R. Yosé acheva le Talmud définitivement et décida, d'accord avec ses collègues, qu'il n'y serait rien ajouté. C'est là ce que nos anciens ont voulu dire par ces mots : *le Talmud fut achevé du temps de R. Yosé.* » M. Weiss a exprimé encore ailleurs (*ib.*, p. 213) cette même idée : « Du temps de R. Yosé fut achevé le Talmud. Non pas que ce docteur l'ait achevé, car il était terminé auparavant, mais il a décidé que l'on n'y ajouterait plus rien. » En réalité, les paroles de Scherira ne paraissent pas du tout avoir le sens que leur

[1] Voir *Revue*, t. XXXIII, p. 1.

donne M. Weiss. Mais, pour pouvoir mieux résoudre cette difficulté, nous allons commencer par élucider quelques autres points obscurs.

Et d'abord, que signifie l'épithète de *Tosfaa* qui accompagne le nom de Rabba? Tosfaa n'est ni un nom de ville, ni un nom de famille. M. Weiss l'explique ainsi : « Le Talmud mentionne rarement des paroles de Rabba Tosfaa, et là où il en cite, on remarque avec un peu d'attention qu'elles forment comme des remarques ou des notes, qui peuvent être facilement supprimées sans qu'il y paraisse dans l'ensemble du contexte. » Cette explication ne me semble pas exacte, car dans le Talmud figurent bien des Amoraïm qui se trouvent dans le même cas que Rabba et ne s'appellent pourtant pas Tosfaa. Du reste, il n'est pas vrai que Rabba n'ait émis que quelques assertions insignifiantes. Le Talmud cite de lui, au contraire, des décisions importantes, entre autres celle de *Yebamot*, 80.

Voici encore une difficulté. Scherira Gaon dit que R. Aschi et Rabina furent les derniers décisionnaires, et il ajoute : « Après eux, bien qu'il n'y eût plus d'Amoraïm, il y eut encore des Saboraïm commentateurs, tels que R. Rehoumaï et R. Ahaï ». Ces paroles ont de quoi surprendre, car après R. Aschi et Rabina il y eut encore toute une génération d'Amoraïm. Du reste, Scherira lui-même dit à propos du dernier Rabina : « Le mercredi... mourut Rabbana Abina bar R. Houna, c'est à-dire Rabina ; ce fut le dernier décisionnaire. » Comment concilier ces deux assertions de Scherira, qui nomme d'abord comme derniers décisionnaires R. Aschi et le premier Rabina, et ensuite le dernier Rabina?

Graetz, dans sa *Geschichte*, dit que d'après une chronique (Livre d'Adam), « Rabina et R. Yosé furent les derniers décisionnaires; le premier enseigna à Sora de 474 à 500 et le second à Poumbedita de 475 à 515 ». Je ne sais sur quoi s'appuie Graetz pour s'écarter du Talmud, de Scherira et de tous les anciens historiens et nommer comme derniers décisionnaires Rabina et R. Yosé, au lieu de R. Aschi et Rabina. On ne peut pas admettre que Graetz ait eu une leçon plus exacte du texte de Scherira, car si ce dernier avait considéré Rabina et R. Yosé comme les derniers décisionnaires, il se contredirait lui-même. Il dit, en effet, qu'après les derniers Amoraïm il y eut les Saboraïm, tels que R. Rehoumaï et R. Yosef. Or Yosef et Yosé sont identiques. Le même docteur aurait donc vécu à la fois à l'époque des Amoraïm et à celle des Saboraïm. Enfin, voici une autre objection à l'opinion de Graetz. Il est certain que lorsque le Talmud affirme que R. Aschi et Rabina furent les derniers décisionnaires (סוף

הוראה), il parle d'eux et de leurs contemporains : il les nomme seuls, parce qu'ils furent les plus importants. Au lieu de R. Aschi et Rabina, si nous lisons, avec Graetz, Rabina et R. Yosé, il faut également admettre qu'il s'agit d'eux et de leurs contemporains. Or, tous les docteurs de la génération de R. Yosé, même ceux qui sont morts avant lui, tels que R. Samma b. Juda (décédé en 504), R. Ahaï (décédé en 506) et R. Rehoumaï (décédé au mois de nissan 503), sont mentionnés par Scherira et le *Sèder Tannaïm* après les Amoraïm. Comment Scherira pourrait-il alors compter R. Yosé, qui est mort bien plus tard, parmi les Amoraïm ?

Enfin l'assertion émise par les savants modernes et suivie par M. Weiss, que le dernier Rabina a clôturé le Talmud, cette assertion est fausse. Scherira dit seulement que Rabina fut le dernier décisionnaire (סוף הוראה). Mais comme il est admis que la clôture du Talmud eut lieu en 500-505 et qu'on place la mort de Rabina à cette date, on a établi une corrélation entre ces deux faits et on a conclu qu'avec Rabina se termine la série des Amoraïm. M. Weiss, pour expliquer un passage de Scherira, a ajouté que R. Yosé s'était entendu avec ses collègues pour ne plus rien ajouter au Talmud. Graetz va plus loin : sans raison aucune, il corrige la leçon ordinaire de nos éditions et, au lieu de R. Aschi et Rabina, considère comme les derniers Amoraïm Rabina et R. Yosé. Nous allons montrer ce qu'il y a de faux dans ces diverses affirmations.

X

Nous avons dit plus haut qu'en proclamant R. Aschi et Rabina les derniers Amoraïm on ne songeait pas seulement à eux, mais à tous leurs collègues qui vivaient de leur temps. Les derniers survivants de leur génération furent Rabba Tosfaa et le dernier Rabina. Rabba Tosfaa, que le Talmud mentionne parfois avec Rabina, le collègue de R. Aschi, fut chef de l'école de Sora après Mar bar R. Aschi. Lui mort avec le dernier Rabina, il ne restait plus aucun docteur de cette génération. De plus, Rabba Tosfaa fut le dernier chef d'école de Sora, car Rabina, qui mourut peu de temps après lui, n'occupa jamais cette dignité, et ce fut du temps de Rabba que fut achevée la rédaction du Talmud. Comme on sait, R. Aschi rédigea le Talmud. Mais ses collègues qui avaient collaboré avec lui à ce travail, à Sora, et qui lui survécurent, continuèrent à y ajouter des explications ou de légères additions.

Comme tout ce travail complémentaire s'est fait sous la direction de Rabba, ce docteur eut le surnom de *Tosfaa*, « qui achève ». Tel est le sens de ce mot.

M. Weiss semble croire que ces additions furent considérables. Voici, en effet, ce qu'il dit (*ib.*, III, 213) : « Après la mort de R. Aschi, on méconnut sa volonté. Il avait eu l'intention de réunir toutes les recherches et toutes les discussions de ses prédécesseurs et d'en faire un travail complet pour la postérité... Dans sa pensée, sa rédaction du Talmud devait suffire pour remplir son but. Mais ses successeurs n'ont pas pu s'empêcher d'y faire des additions et d'y introduire des passages que R. Aschi avait omis volontairement ; ils y ont même ajouté des questions et des décisions nouvelles. » Ce sont là des exagérations et des inexactitudes. Les collègues de R. Aschi n'y ont ajouté que quelques passages très brefs, nécessaires très souvent pour la clarté du contexte ; parfois aussi, à propos d'une discussion sur un point de casuistique, ils ont indiqué la solution adoptée dans la pratique. Mais ils se sont bien gardés d'apporter à l'œuvre de R. Aschi une modification sérieuse. De loin en loin, on trouve d'eux une petite addition, comme *Houllin*, 97*b* [1], *Yoma*, 78*a* [2], *Nedarim*, 90 [3]. Même là où les collègues de R. Aschi paraissent avoir ajouté quelque chose de nouveau, on se rendra compte par un examen attentif que ce qu'ils disent n'est pas nouveau. Voir, par exemple *Baba Mecia* [4], 10*b*, où R. Samma b. Raba (et non pas b. Rakta, comme dit Ascheri) et Rabina (le dernier), contemporains de Rabina et R. Aschi, qui ont l'air d'exposer une opinion nouvelle, expliquent tout simplement, chacun à sa manière, le principe général : אין שליח לדבר עבירה.

Quelquefois, pourtant, ils semblent établir quelque règle nouvelle, mais cette règle est une conclusion logique de la controverse à laquelle elle se rapporte, ou même une simple définition, comme dans *Houllin*, 47 [5]. De même, quand ils font des objections ou des réponses, c'est également pour mieux faire comprendre le sujet en discussion.

En résumé, la rédaction de R. Aschi a été augmentée de trois sortes d'additions : 1° celles des contemporains de R. Aschi, qui lui

[1] הנהו אטמהתא דאימלַיחו בי ריש גלותא בגידא נשיא רבינא אסר רב אחא בר רב אשי שרי אתו ושיילוה למר בר רב אשי אמר להו אבא שרי

[2] דרב רחומי אמר אנא חזיתיה לרבינא דעבר וכו'.

[3] אמר רבינא אמר לי מרימר הכי אמר אבוך משמיה דרב פפי וכו'.

[4] אמר ריש לקיש משום אבא כהן ברדלה קטנה אין לה חצד וכו'.

[5] אמר רב סמא בריה דרבא האי ריאה... אלא ירוקה דכשרה היכי דמי כגרתי.

avaient survécu ; 2° celles des autres Saboraïm ou Saboraïm-commentateurs ; 3° celles des autres Saboraïm, dont la période se termina en 589. Mais toutes ces additions réunies ne forment pas le tiers d'un traité ; elles n'ont donc pu modifier ni l'aspect ni le caractère de l'œuvre de R. Aschi. Par contre, elles ont été très utiles pour éclairer quelques points obscurs ou douteux, résoudre certaines difficultés, indiquer la solution de quelques questions de casuistique et empêcher que le Talmud de Babylone ne présentât ces énigmes indéchiffrables qu'on rencontre souvent dans le Talmud de Jérusalem.

XI

Rabba Tosfaa mourut à Sora dans l'année 785 de l'ère des Séleucides (= 474), et le dernier Rabina, également établi à Sora, mourut quelques mois après, le 13 kislev 475. Rabina fut le dernier survivant de la génération de R. Aschi, et, par conséquent, le dernier Amora. On dit d'habitude que de son temps eut lieu la clôture du Talmud. Cette façon de parler n'est exacte qu'à condition de l'entendre dans le sens que lui donne Samuel Hannaguid dans son *Mebo ha-Talmud* : « Les auteurs du Talmud sont R. Aschi et Rabina, eux et leurs collègues, et c'est de leur temps que le Talmud fut achevé ». En d'autres termes, R. Aschi a rédigé le Talmud, qui a été terminé du temps de ses collègues survivants, dont le dernier était le dernier Rabina. C'est ce que dit Scherira : « Les Amoraïm se sont succédé une génération après l'autre jusqu'à Rabina. Après Rabina, il y a eu une interruption, comme Samuel Yarhina l'a vu dans le « Livre d'Adam », où il est dit « R. Aschi et Rabina sont les derniers décisionnaires ». Après eux viennent les Saboraïm[1] ». Nous le répétons encore une fois, parce que cela ressort et de la façon dont les rabbins de Kairouan ont posé la question à Scherira et de la réponse qu'il leur a adressée, le Rabina qui est mentionné comme סוף הוראה est le dernier Rabina ; c'est avec lui que finit la génération de R. Aschi, en 475.

[1] ולפום הכי איתוספא הוראה דרא בתר דרא עד רבינא ובתר רבינא אירפסיקא כדחזא שמואל ירחינא בספריה דאדם הראשון וכו׳.

XII

Nous arrivons maintenant aux Saboraïm. D'après Graetz (III, note 2), ces docteurs ne formèrent qu'une seule génération, qui commença après la mort de Rabina (le dernier), en 500 et finit avec R. Guiza et R. Simona en 550 (ou plutôt en 540) et dura, par conséquent, 50 (ou 40) ans. « C'est ainsi, dit-il, que s'expliquent les paroles de Scherira, qui rapporte que les Saboraïm moururent tous en un temps très court ». Mais Graetz a commis de nombreuses erreurs au sujet des Saboraïm. D'abord, il n'a pas compris Scherira. Ensuite, il a eu tort d'affirmer qu'il n'y a eu qu'une seule génération de Saboraïm, qui a duré 40 ou 50 ans. En réalité, on compte quatre générations, d'une durée de 115 ans. Enfin, il s'est trompé en prenant R. Guiza et R. Ina pour une seule personne ainsi que R. Samma et R. Simona. M. Weiss a adopté les erreurs de Graetz.

Voyons d'abord ce que dit Scherira : « En 787 (= 476) mourut R. Samma, fils de Raba, qui eut comme successeur R. Yosé ; du temps de ce dernier finirent les Amoraïm et eut lieu l'achèvement du Talmud[1]. La plupart des Saboraïm moururent en un temps très court, comme le rapportent les gaonim dans leurs chroniques. En 815 (= 504) mourut R. Samma, fils de R. Yehoudaï, au mois de sivan ; on dit qu'il fut juge. Le dimanche, 4 adar, de l'année 817 (= 506) mourut R. Ahaï b. Houna, et au mois de nissan de la même année mourut R. Rehoumi, *aliàs* Rehoumaï. En 818 (= 507) mourut R. Samuel b. R. Abbahou de Poumbedita et au mois d'adar mourut Rabina b. Oumcia ; en 819 (= 508) mourut R. Houna l'exilarque, et en 822 (= 511), le jour de l'Expiation, mourut R. Ahaï, fils de Rabba b. Abbahou ; en 826 (= 515) moururent R. Tahna et Mar Zoutra b. Hinena. R. Yosef gaon resta à la tête de l'école de nombreuses années, ensuite R. Ina à Sora et R. Simona à Poumbedita, puis R. Rabbaï, etc. »

Graetz et M. Weiss rapportent les paroles de Scherira : « La plupart des Saboraïm moururent en un temps très court » à tout le groupe des Saboraïm, tandis qu'en réalité, elles ne s'appliquent qu'aux Saboraïm de la génération de R. Yosé. Car, si elles vi-

[1] Il est à remarquer que Scherira dit que « du temps de R. Yosé finit la génération des Amoraïm », tandis que pour Rabina il dit que « ce docteur fut le dernier amora ». R Yosé devint chef d'école à Poumbedita après la mort de Rabina, en 475.

saient toute la série de ces docteurs, Scherira les aurait placées à la fin de son énumération, après R. Ina et R. Simona, et non pas presque au commencement, après R. Yosé. La vérité est que Scherira n'a voulu parler que de la première génération des Saboraïm, ceux qui vécurent à l'époque de la clôture du Talmud.

On sait que ces premiers Saboraïm furent les « commentateurs », רבנן דמפרשי. Scherira ne le dit pas dans le passage que nous avons cité plus haut, parce qu'il l'avait déjà dit précédemment : « Aux Amoraïm succédèrent les Saboraïm qui expliquèrent... comme R. Rehoumi, R. Yosé, R. Ahaï, etc. » C'est à propos de ces Saboraïm qu'il dit qu'ils moururent vite et qu'il donne cet extrait des chroniques des gaonim : « En 787 mourut R. Samma, etc. » Son propre récit recommence avec les mots : « R. Yosef resta à la tête de l'école (de Poumbedita) de nombreuses années, ensuite R. Ina à Sora, puis R. Simona, etc. » Il énumère donc ici plusieurs générations de Saboraïm, celle de R. Yosef, celle de R. Ina et R. Simona, etc.

La première génération comprend R. Yosé, R. Rehoumi, R. Aha, etc., dont Scherira dit « qu'ils expliquèrent tout ce que les Amoraïm avaient laissé dans le doute. » Nous avons déjà indiqué plus haut quelle fut leur tâche et cité des passages du Talmud rapportés en leur nom. A notre avis, ce furent également eux qui mirent le Talmud par écrit, car R. Aschi ne l'avait certainement pas fait. Tout en n'étant plus des Amoraïm, ils complétèrent sur bien des points ce que les Amoraïm avaient dit. C'est là le sens des paroles de Scherira : « Le Talmud fut achevé du temps de R. Yosé », c'est-à-dire par les premiers Saboraïm.

XIII

Les principaux représentants de la deuxième génération des Saboraïm furent R. Ina à Sora et R. Simona à Poumbedita. Les Juifs de cette dernière ville souffrirent beaucoup moins du fanatisme de Firouz que ceux de Sora. Ainsi, au moment le plus violent des persécutions, en 475-476, R. Yosé put être placé à la tête de l'école de Poumbedita et réunir des disciples autour de lui, pendant qu'à Sora, en 474, la persécution sévissait avec la dernière rigueur et que des docteurs étaient exécutés (Amèmar b. Mar Yenouka, Houna b. Mar Zoutra et Mescharschia b. Pakod). Rabina mourut peu de temps après, et pendant quelque temps,

jusqu'à l'avènement de R. Ina, il n'y eut pas de chef d'école à Sora.

Nous savons par Scherira que R. Yosef mourut à Poumbedita vers 520 et qu'il eut comme successeur à la tête de l'école R. Simona. C'est vers cette époque que R. Ina dirigea l'école de Sora. Du temps de la première génération des Saboraïm, l'école de Sora était restée fermée, et les docteurs ne pouvaient se réunir qu'à Poumbedita. La rédaction du Talmud avait été faite à Sora, où était établi R. Aschi, mais la clôture définitive de cet ouvrage eut lieu à Poumbedita.

Graetz dit, en parlant de cette époque : « Quelques années après la mort de Rabba Tosfaa, les souffrances des Juifs augmentèrent, les écoles furent détruites, les tribunaux fermés, les jeunes gens juifs contraints d'embrasser la religion des mages (en 473) et la ville de Sora paraissait comme en ruines ». Il cite, à ce propos, le passage de *Schabbat*, 11 : « R. Aschi dit : Grâce à moi, Mata Mehassia (Sora) n'a pas été ruiné. — Mais cette ville, objecte le Talmud, a été pourtant ruinée ? — » Et Graetz ajoute que cette dernière objection n'a pas été faite par R. Aschi lui-même, mais a été intercalée dans le Talmud par ceux qui l'ont achevé, environ cinquante ans après la mort de R. Aschi. Mais comment Graetz peut-il supposer que Mata Mehassia ou Sora ait été ruiné vers 473-475, puisque Rabina y a été chef d'école plus tard et que le Talmud y a été achevé ? La vérité est que pendant toute la période des premiers Saboraïm l'école de Sora était restée fermée et que depuis Rabina jusqu'à R. Ina il n'y eut pas de chef d'école.

XIV

Nous avons vu plus haut, dans le passage de Scherira, qu'après R. Ina et R. Simona vint R. Rabbaï de Rob. Mais Graetz dit que « Scherira n'indique pas clairement si ce docteur vécut avant ou après R. Ina et R. Simona, parce que tantôt il le nomme avant eux et tantôt après. Il dit même deux fois que, d'après quelques-uns, il était gaon (ואמרין דגאון הוא). Mais ces mots ne signifient pas que R. Rabbaï faisait partie de la série des gaonim, car il y eut même des Amoraïm qui portèrent ce titre de gaon. Seulement Scherira ne possédait aucun détail biographique sur R. Rabbaï, il ignorait s'il avait été chef d'école (ou, en d'autres termes, gaon) à Sora ou à Poumbedita et, par conséquent, s'il avait vécu avant ou après R. Ina et R. Simon. »

Ce que Scherira dit de R. Rabbaï n'est pas aussi obscur que semble le croire Graetz. Scherira compte une fois ce docteur parmi les premiers Saboraïm, avec R. Rehoumi, R. Yosé, R. Ahaï, etc., et dit qu'il a atteint un âge très avancé. Or, pour Scherira, qui est devenu centenaire et qui vivait à une époque où bien des docteurs sont arrivés à l'âge de 90 et même de cent ans, atteindre un âge avancé veut dire devenir très vieux. On peut donc supposer que R. Rabbaï de Rob (localité voisine de Nehardea) est arrivé à près de cent ans. Or, il était un des jeunes représentants de la première génération des Saboraïm, puisqu'il est nommé le dernier. En admettant donc qu'il ait été plus jeune de vingt ans que R. Yosé, qui était le chef de cette génération, et qu'il ait vécu vingt ans de plus que lui, il serait mort environ quarante ans après ce docteur, c'est-à-dire vers 560. Mais, d'après Abraham ibn Daud, R. Ina et R. Simona sont morts en 540. — Graetz le fait mourir sans raison, dix ans plus tard, pour donner à la période des Saboraïm au moins une durée de cinquante ans. — Donc, R. Rabbaï a survécu à ces deux docteurs d'environ 20 ans, et, par conséquent, les indications données par Scherira sont très exactes. En énumérant les premiers Saboraïm, ceux qui ont « expliqué » les paroles des Amoraïm avant la clôture définitive du Talmud, il compte aussi parmi eux R. Rabbaï, dont le nom est cité dans *Sanhédrin*, 43, et il le mentionne avant R. Ina et R. Simona, plus jeunes que lui et d'une génération postérieure. Mais quand il énumère les chefs d'école, il les range dans l'ordre où ils se sont succédé, et comme R. Rabbaï n'a exercé cette dignité qu'après R. Ina et R. Simona, tout en étant bien plus âgé qu'eux, il le nomme après eux. Graetz a également tort d'affirmer que Scherira ne savait pas de quelle école R. Rabbaï avait été le chef. Il dit explicitement : « Ensuite vint R. Rabbaï de Rob, qui fut de notre école. » Or, on sait que Scherira habitait Poumbedita et que partout où il parle de « notre école » ou de l'école en général, il s'agit de celle de Poumbedita.

Le *Sèder Haddorot* dit que R. Rabbaï dirigeait une école près de Nehardea. C'est une erreur. Scherira parle de la localité d'où ce docteur était originaire. Ainsi il dit que Bè-Hatim, d'où R. Ahaï était originaire, se trouve dans le voisinage de Nehardea, et il ajoute que Rob, ville natale de R. Rabbaï, se trouve également près de Nehardea. Ce qui a trompé le *Sèder Haddorot*, c'est qu'il a lu dans la Lettre de Scherira : וגם רוב עירו של רב רבאי היתה בסביב ישיבת נהרדעא « Rob est près de l'*école* de Nehardea ». Mais il est facile de voir qu'il y a là une faute de copiste et que le mot ישיבת doit être effacé. D'ailleurs, il n'y avait alors pas d'école

à Nehardea. En réalité, R. Rabbaï était chef de l'école de Poumbedita après R. Simona, en 540.

De ce que Scherira dit : ואמרין דגאון הוה, « on rapporte que R. Rabbaï fut gaon », on a voulu conclure que pour notre chroniqueur il y avait doute si ce docteur avait été à la tête d'une école. Cette conclusion n'est pas juste. Scherira emploie cette façon de parler même quand il s'agit de choses certaines. Lorsqu'il donne des extraits des gaonim, il dit que ces docteurs racontent ainsi tel ou tel fait dans leurs chroniques. Mais pour les informations qu'il ne connaît que par une tradition orale, il emploie le mot ואמרין, « on rapporte », comme il est facile de s'en rendre compte dans maint passage de la Lettre.

Isaac Halévi.

LA PESTE CHEZ LES JUIFS D'AVIGNON

Le terrible fléau qui sévit actuellement aux Indes a plus d'une fois ravagé l'Europe. La France, surtout dans le midi, en a été à diverses reprises particulièrement éprouvée. Au moyen âge, et même dans les temps modernes, la peste, le choléra et d'autres épidémies de ce genre étaient, pour ainsi dire, en permanence dans les ports de la Méditerranée, constamment en relations de commerce avec les pays d'Orient, et trouvaient dans ces cités malsaines et malpropres comme un véritable terrain de culture. Elles s'y développaient généralement avec une rapidité inouïe et y faisaient de vraies hécatombes. De là, faute de mesures de protection suffisantes, elles gagnaient les villes des environs. Une fois à Marseille, il était rare que le fléau ne fût dans un bref délai à Aix, à Arles et à Avignon.

Nous nous proposons de raconter dans cette notice les principales souffrances des Juifs d'Avignon lors des épidémies qui sévissaient dans leur ville. Ces souffrances furent de deux sortes : physiques et morales. Physiques, car la contagion ne les épargnait pas plus que leurs concitoyens chrétiens ; morales, car, impuissants à combattre le fléau, les Avignonais, terrifiés et soupçonneux à l'excès, lançaient les accusations les plus ridicules contre les Juifs, tandis que la maladie et la misère livraient ceux-ci au pouvoir des moines de Saint-Dominique.

La première peste dont les Archives de Vaucluse aient gardé le souvenir fut celle de 1338. Elle fit dans la population des ravages considérables. Rien que dans les trois jours qui précèdent le quatrième dimanche de carême, elle fit périr à Avignon 1.400 personnes. On donna les explications les plus fantaisistes sur les origines du fléau et on proposa de le combattre par des moyens non moins extraordinaires. Guy de Chauliac et Chalin de Vinario, les illustrations médicales de cette époque, trouvèrent dans l'astrologie les causes et les remèdes du mal, mais le peuple, sim-

pliste et ignorant, peu séduit par les explications savantes et les raisonnements compliqués de ces doctes chirurgiens, découvrit à la peste des causes toutes terrestres : crimes et turpitudes des hommes, négligence des devoirs religieux, abandon du culte, enfin et surtout vengeance des Juifs. Le concile tenu à Saint-Ruf, le 25 avril 1337, avait ordonné qu'ils porteraient comme signe distinctif une roue jaune sur leurs habits. Les Avignonais prétendaient que, pour se venger de cette injure, les Juifs leur avaient apporté la peste. On répandait le bruit qu'ils avaient empoisonné les puits, qu'ils jetaient la peste qu'ils portaient dans leurs habits, que, dans la nuit, ils la lançaient dans les maisons chrétiennes et qu'eux seuls, par conséquent, étaient responsables de tous les maux. Ces idées hantaient tous les esprits et produisaient, comme bien l'on pense, une vive surexcitation. De là à un massacre général, il n'y avait qu'un pas. Heureusement, il ne fut pas franchi à Avignon, grâce à l'intervention du pape Clément VI et des consuls de la ville. De nombreux Juifs furent impitoyablement roués, deux ou trois furent même rôtis ; mais deux bulles pontificales intervinrent en leur faveur et mirent les Juifs sous la protection du pape. Ils purent ainsi traverser à Avignon cette première période d'épidémie [1].

La peste, après avoir disparu pendant plus de cent ans, reparut à Avignon vers 1506 pour durer, avec des intermittences plus ou moins longues, pendant plus de deux siècles. Si nous en croyons le journal d'un bourgeois d'Avignon [2], le fléau n'amena au XVIe siècle, dans la juiverie, qu'un seul décès, survenu le 18 septembre 1580. Mais les malades n'y étaient point rares. A plusieurs reprises, en effet, les baylons firent instance auprès du conseil communal pour obtenir une maison destinée à hospitaliser les Juifs suspects ou atteints de la contagion. Leur désir ne fut pas exaucé. Le conseil, non seulement refusa de prendre en considération leur demande, mais leur notifia même qu'en cas de maladie, il ne tolèrerait aucun Juif dans la ville [3]. Et pourtant, au cours de cette épidémie, plusieurs médecins juifs eurent l'occasion de rendre à la ville de grands services. En 1506, dès les premières alarmes, maître Vidèz, médecin juif, se chargea de visiter les cadavres pour y constater les symptômes pestilentiels. Plus tard, lorsque l'épidémie eut éclaté, la direction du bureau de santé institué par le conseil fut confiée à un médecin et à deux chirurgiens chrétiens et à deux médecins et à deux chirurgiens juifs, maîtres

[1] Cf. Duhamel, *Annuaire de Vaucluse*, année 1885.
[2] *Le journal d'un bourgeois d'Avignon*, ms. du Musée Calvet, Avignon.
[3] Archives d'Avignon, délibération de l'Hôtel-de-Ville, 5 mars 1534, f° 37.

Mossé Alphandéry, Vidèz, Samuel de Lunel et Josué de Cavaillon[1]. Le courage professionnel n'était pourtant pas commun à cette époque. La terreur avait saisi toutes les autorités. La plupart avaient quitté la ville. Le cardinal faisait exception, il était resté à son poste, mais « il faisait toujours bonne chère, et qui avait mal était sûr d'avoir aussi peu de secours de lui comme d'une barille enfoudrée[2] ».

Mais, si le fléau causa peu de décès, il n'en fut pas moins désastreux pour la Carrière. Pendant toute la durée de la contagion tout commerce était impossible. Des lois sévères interdisaient le transport des hardes et vieilles marchandises. Dans les moments les plus graves il était même défendu de circuler dans les rues, si ce n'est pour faire des provisions alimentaires. Or, le colportage et le petit commerce étaient le seul gagne-pain de la population juive, composée, en grande partie, de pauvres gens vivant au jour le jour. Les lois sur le transport des hardes et la circulation les atteignirent donc particulièrement. En peu de temps leurs maigres économies furent épuisées, et ce fut la misère la plus atroce. En 1587, les baylons furent contraints de faire auprès du conseil de ville un emprunt de cent écus[3]. Leur crédit auprès des particuliers était, en effet, complètement épuisé et leurs dettes dépassaient tellement leur avoir que, sur la demande de leurs créanciers, l'assemblée communale dut solliciter du pape, en 1578 et 1592, le retrait ou l'ajournement d'une bulle d'expulsion rendue contre les Juifs[4].

Cependant la peste cessa et les Juifs, en se remettant au travail, essayèrent de relever leur triste situation financière. Malheureusement le temps leur manqua. Dès le premier quart du XVIIe siècle, l'épouvantable fléau reparut. Il fit dans la population juive, déjà affaiblie par des privations et des souffrances de toute nature, de nombreuses victimes. Aux premiers cas suspects, les familles les plus aisées, imitant l'exemple de leurs concitoyens chrétiens, quittèrent la ville pour se réfugier dans les campagnes. La terreur était si grande que des maisons entières demeurèrent abandonnées. Les Juifs qui restaient dans la Carrière attendaient avec résignation le secours de leur Dieu. Il se fit, hélas, longtemps attendre. Tous les jours le mal faisait de nouveaux ravages dans leurs rangs en même temps que leur misère allait toujours grandissant. La municipalité avait loué de François Arnaud, dit

[1] Cf. Bayle, *Les médecins à Avignon au moyen âge.*
[2] Cf. *Journal* précité.
[3] Arch. de Vaucluse, délibér. de l'Hôtel-de-Ville, 26 novembre 1587, f° 151.
[4] *Ibid.*, f°s 138 et 149.

le Cabreiron, une grange située en dehors de la ville et avait donné l'ordre d'y transporter, dès les premiers symptômes, les malades de la Carrière [1]. Mais les pauvres pestiférés, craignant de voir leurs hardes et leur mobilier, c'est-à-dire leur unique fortune, livrés aux flammes selon une décision du bureau de santé, dissimulaient aussi longtemps que possible leurs terribles souffrances. D'autres, avant de partir pour la grange, cachaient leurs effets dans les maisons abandonnées de la juiverie, qui devenaient ainsi autant de foyers de contagion. Heureusement cette manœuvre fut bientôt divulguée, et ordre fut donné de désinfecter toutes les habitations de la juiverie [2].

Cependant la grange du Cabreiron se remplissait peu à peu de malades implorant à grands cris les secours de leurs frères de la ville. La Carrière, selon une vieille coutume, s'était chargée de l'entretien et de la subsistance de tous les pestiférés. Mais pauvre et misérable elle-même, pour avoir du pain elle était obligée d'invoquer l'aide de l'assemblée communale. Elle ne pouvait donc pas, comme elle l'aurait désiré, répondre à l'appel des malheureux de la grange. Déjà, pour se procurer un peu d'argent, la plupart des familles avaient mis en gage leurs rares bijoux et joyaux. Mais cette ressource fut bientôt tarie, les malheureux mourant de faim augmentaient sans cesse dans la juiverie, tandis qu'à l'hôpital du Cabreiron il se produisait des scandales, pour ainsi dire inconnus dans l'histoire des Israélites avignonais, qui portaient la consternation dans tous les cœurs. Torturés par la faim, désespérant de recevoir des secours, en même temps que séduits par la promesse d'un meilleur traitement, quelques pestiférés juifs, cédant aux sollicitations pressantes de leurs infirmiers dominicains, avaient abjuré leur foi et reçu le baptême. L'émoi, à cette triste nouvelle, fut si profond que les représentants de la Carrière n'hésitèrent plus à faire le plus douloureux des sacrifices.

De tout temps, les Israélites ont garni les rouleaux de la loi d'ornements précieux. A Avignon, la piété des générations antérieures avait acquis quatre couronnes en argent, qui étaient suspendues les jours de fête aux Sepharim. Pour éviter de nouvelles abjurations et venir en aide aux nombreux malades, les baylons résolurent de mettre en gage les précieuses couronnes. Ils purent ainsi obtenir de la ville un emprunt de mille écus [3]. Mais cette somme relativement considérable fut encore vite absorbée. De nouveau les Juifs durent s'adresser au conseil communal, qui,

[1] *Ibid.*, t. XXV, f° 20.
[2] Voir *Pièces justificatives*.
[3] Voir *Pièces justificatives*.

lassé, enfin, de ces demandes continuelles, fit un appel à la charité des autres communautés israélites [1]. Le manque de documents ne nous permet pas d'en connaître le résultat.

Peu à peu cependant le fléau entra en décroissance et finit même par disparaître. Mais que de misères et de ruines il laissa derrière lui ! Les maisons de la juiverie étaient, pour ainsi dire, vides. Mobilier, linge, hardes, tout était vendu ou mis en gage. Les dettes de la carrière étaient devenues si considérables, que les créanciers, désespérés de rentrer dans leurs avances, ne parlaient de rien moins que de vendre à l'encan tout ce qui pouvait s'y trouver encore. Heureusement, grâce à des arrangements ingénieux, cette résolution ne fut pas mise à exécution. On accorda aux Juifs un délai assez grand pour s'acquitter de leurs dettes et ainsi, une fois de plus, ils surmontèrent les plus graves difficultés.

Au mois de mai 1721 [2], le fléau éclata de nouveau à Marseille. Les villes des alentours et particulièrement Avignon prirent de multiples mesures contre l'invasion du mal. Mais des contrebandiers n'en réussirent pas moins à y introduire des marchandises marseillaises. Aussi la peste fut-elle dès le mois de juillet à Aix et un mois plus tard à Avignon. Le bureau de santé commença par le contester, mais bientôt il fallut se rendre à l'évidence. Les malades étaient si nombreux qu'on organisa pour les pestiférés un hôpital spécial, situé dans le quartier Saint-Roch. Quant aux morts, ils étaient journellement si nombreux qu'on les transportait par tombereaux au cimetière. Ces lugubres véhicules étaient munis d'une cloche pour prévenir les passants et leur permettre de s'enfuir avant l'arrivée du convoi. Pour combattre le mal, on fit des processions, on chanta des messes pendant lesquelles l'archevêque bénissait la ville ; enfin le vice-légat et le bureau de santé, comme dans les épidémies précédentes, interdirent la circulation des hardes et vieilles marchandises et décrétèrent le transport au dehors de la ville, soit à l'hôpital Saint-Roch, soit ailleurs, de tous les pestiférés.

Pendant plus d'un mois la Carrière fut comme réfractaire au mal. Il est vrai que les baylons, sur l'ordre du vice-légat, avaient pris les mesures de précaution et de protection les plus énergiques. A partir du 26 août, ils avaient désigné, tous les jours, par le sort, huit hommes préposés, quatre le jour et quatre la nuit, à la surveillance des portes de la juiverie [3]. Ces gardes avaient la charge

[1] Délibération de l'Hôtel-de-Ville, t. XXIV, f° 314.
[2] Cf. journal de la peste, ms. n° 2793 du Musée Calvet, Avignon.
[3] Voir *Pièces justificatives*.

d'interdire l'entrée et la sortie de vieilles hardes. Leur service terminé, ils remettaient les clefs des portes aux baylons, qui les confiaient à leurs successeurs. Personne n'était dispensé de cette corvée, les absents même étaient tenus de se faire remplacer par un homme touchant pour sa peine huit sols de patas [1]. Grâce à ces mesures et grâce aussi à leur sobriété proverbiale, les Juifs paraissaient devoir traverser indemnes ce danger.

Malheureusement il n'en fut rien. Malgré cette surveillance, un Juif, nommé Mordecaï Delpuget [2], acheta des hardes contaminées et les introduisit clandestinement dans son domicile. Les funestes conséquences de cette imprudence ne se firent pas longtemps attendre. Le 23 octobre, le mal le frappa, et le lendemain il mourut. C'était un vendredi; dès le samedi, sa femme, Johana Delpuget, tomba également malade. On la transporta immédiatement à l'hôpital Saint-Roch dans une des cabanes réservées aux Juifs, où bientôt elle succomba. A partir de ce moment, la peste, introduite dans la Carrière, s'y développa rapidement. Coup sur coup elle y fit soixante-et-onze victimes. Elles furent inhumées dans une terre près de Faret, le long du Rhône, lieu destiné à servir de cimetière juif.

Mais les souffrances physiques et la peur provoquées par la peste n'étaient pas les seuls sujets d'angoisse et de douleur des Juifs. Ils en connurent d'autres bien plus terribles.

L'hôpital, où étaient en traitement leurs malades, était desservi par des infirmiers et aumôniers dominicains qui attachaient beaucoup plus d'importance au salut des âmes qu'à la guérison du corps. A aucune époque de leur longue et douloureuse histoire, les Juifs d'Avignon n'eurent autant à souffrir du zèle convertisseur et du fanatisme des moines que dans ces temps d'épidémie. Une fois entré dans les cabanes, le malade était l'objet de pressions et de menaces si vives que son énergie finissait par se briser et qu'il consentait à tout ce qu'on lui demandait. Déjà, dans les épidémies précédentes, où les malades juifs étaient rares, ils en avaient baptisé plusieurs. Citons, entre autres, les nommés Agricol, à qui la ville rendait en 1631 les bagues et les joyaux qu'il avait mis en gage [3], et Angelo Pace ou Mordecaï Schalom, natif de Sienne, baptisé le 17 août 1687 à Avignon, dans l'église des Cordeliers, avec l'appareil le plus pompeux [4].

En 1721, les conversions furent plus nombreuses que jamais. Le

[1] Le patas était une petite monnaie divisionnaire valant environ un centime. Huit sols de patas signifie huit sols payés en patas.

[2] Cf. pour tout ce qui suit le Journal de la peste, ms. précité.

[3] Arch. d'Avignon, délibération de l'Hôtel-de-Ville, t. XXIV, f° 359.

[4] Cf. *Messager de Vaucluse*, n° 120, f° 2.

fanatisme s'attaquait à tout âge. Enfants, femmes, vieillards, personne n'était à l'abri. Le 5 novembre, une jeune fille atteinte de la peste, en traitement aux cabanes de Saint-Roch, fut baptisée par le père Savournin et reçut le nom de Marie-Angélique. Sans doute, des conversions antérieures avaient déjà donné lieu à des plaintes et à des protestations, car l'archevêque, qui se trouvait à l'hôpital, ne voulut point s'associer directement à cette œuvre pieuse. Au lieu de stimuler le zèle des religieux, il leur donna, au contraire, l'ordre « de ne conférer le baptême qu'après des preuves convaincantes de la conversion de ceux qui le demanderaient. » Malgré cela, les dominicains continuèrent leur ministère avec la même ardeur. Deux jours plus tard, le 7 novembre, un enfant juif de dix ans reçut le baptême dans le même établissement et fut appelé Joseph-Pierre ; le vendredi, 14 novembre, ce fut le tour d'un jeune garçon de quatorze ans, à qui on donna le nom de Jean-Pierre.

A la suite de ces conversions successives, les Juifs, malgré les ordres du comte de Circey, leur viguier et juge, refusèrent de transporter d'autres malades dans les cabanes. Ils préféraient les soigner dans la Carrière au risque de périr tous de la contagion. Les protestations des Juifs eurent, sans doute, un certain retentissement, car l'archevêque se crut obligé de soumettre à une enquête la conduite des dominicains. Il délégua à l'hôpital Saint-Roch l'abbé de Salvador, qui y interrogea les Juifs en traitement. Pris de peur, ceux-ci n'osaient rien avouer et, loin de se plaindre, décernaient force éloges à leurs infirmiers. Le pieux abbé, probablement pour montrer à ces derniers que leur conduite avait toute son approbation, en même temps que pour participer lui aussi à une œuvre de salut, profita de sa présence à l'hôpital pour baptiser un enfant de treize ans, à qui il donna le nom de Pierre-Augustin.

Le dimanche 23 novembre, un Juif, âgé de 30 ans, fut converti et reçut le nom de Dominique Lange. Le jeudi 18 décembre, on baptisa un Juif âgé de 72 ans. Le chroniqueur qui nous rapporte ce nouvel exploit des dominicains et qui est plein d'admiration pour eux nous donne à entendre que cette conversion ne s'était pas accomplie sans peine. « Il (le vieillard) avait pendant un mois refusé de recevoir le baptême. Cependant il envoya quérir un des dominicains pour lui demander pardon d'avoir tant résisté à la grâce et le pria instamment de le laisser mourir dans la cabane où il était[1]. » Le vieillard, après sa conversion, reçut le nom de Bernard. Le lundi 12 janvier et le mardi 20 janvier, une juive,

[1] Après leur baptême, on transportait les malades juifs dans une des salles réservées aux seuls catholiques.

âgée de 35 ans, et une enfant âgée de 12 ans, furent également converties. La première reçut le nom de Marie-Anne ; la seconde, celui de Catherine.

Ces nouvelles conversions eurent naturellement dans la Carrière un douloureux écho. Les cabanes de Saint-Roch, aux yeux de tous les Juifs, étaient un objet d'abomination. Ceux qui y étaient transportés étaient considérés par la communauté comme perdus. Aussi pour éviter de nouveaux attentats contre la conscience de leurs frères pestiférés, les Juifs cachèrent-ils leurs malades comme ils purent. A tout prix il fallait les empêcher de tomber entre les mains des dominicains. La peste se propagea donc dans la Carrière encore avec plus de violence. Bientôt même, les contaminés y étaient devenus si nombreux qu'il n'était plus possible de les dissimuler. Le 13 décembre, l'autorité civile en fit enlever vingt-deux de force. Malgré leurs protestations, on les transporta dans les cabanes de Saint-Roch. Le rabbin demanda la permission de pouvoir au moins aller confesser les moribonds; mais on le renvoya au vice-légat et quelques jours plus tard, le 20 décembre, l'archevêque publia un bref du pape Innocent XIII, qui semble refuser aux Juifs cette suprême consolation.

Le 12 et le 13 janvier suivant, deux juives, âgées de 35 et de 86 ans après avoir résisté l'une pendant un mois et l'autre pendant deux mois, furent baptisées ; le 22 février ce fut le tour d'un juif âgé de 24 ans.

Enfin, le 15 mars, la femme d'Abraham Carcassonne mourut à la Juiverie. Ce fut la dernière victime juive de la contagion. La Carrière avait perdu en tout, nous l'avons déjà dit, soixante-et-onze membres. Trente étaient morts aux cabanes Saint-Roch, dont plus d'un tiers avaient reçu le baptême.

Les Juifs d'Avignon gardèrent longtemps le souvenir de cette période épidémique si funeste.

Jules Bauer.

PIÈCES JUSTIFICATIVES

I.

Nous, gens du conseil soussignés en hebreu, nous nous sommes assemblés à l'eschole et à l'occasion du bruit qui court aujourd'hui

dans cette ville, sur quoi ayant été commandés de Monseigneur illustrissime et excellentissime vice-légat et gouverneur général en cette cité et légation d'Avignon de nous prendre garde. Sur ce ....., tant pour la santé et conservation de tous les chrétiens de la ville comme pour la nôtre, aujourd'hui avons conclu et concluons tous d'un accord que tous les particuliers de notre carrière seront écrits par billet et mis dans un chapeau et ils retireront huit tous les jours, qu'ils seront quatre pour garder nos portes le matin et quatre pour après le dîner. Et ceux qui sont ici qui sortiront et ne voudront pas faire la garde sur la porte de la juiverie, ils auront une amende de vingt écus, si ce n'est que tel ait quelque incommodité ou quelque raison légitime pour l'empêcher d'y aller, et alors payera un homme à sa place. Et ceux qui sortiront et ne sont pas ici, leurs femmes loueront un homme à leur place, lequel homme ne pourra prendre que huit sols de patas. Et les dits gardes, le soir, ils prendront les clefs desdites portes et donneront en mains des bailons, que les dits bailons remettront aux gardes qui sortiront pour le lendemain. Et les dits gardes, ils sont députés pour empêcher tant juifs que chrétiens qu'ils n'entrent pas dans la juiverie aucune vieille harde, comme il nous a été fait la défense, si ce n'est qu'il fut quelque chose pour travailler, par les députés de la ville. Et en faisant ladite conclusion a été faite la criée dans l'eschole; il n'y aura point de clef pour ouvrir les portes que les clefs ordinaires. Ils ont tous répondu qu'il n'y en a même pas d'autre; que si après quoi, il arrive quelque cas par endroit suspect, le contrevenant il encourra les peines ordonnées par le supérieur. Et cette conclusion, l'avons faite et conclue avec la promotion et le bon plaisir de Monseigneur illustrissime et excellentissime vice-légat et gouverneur général en cette cité et légation d'Avignon.

26 août 1720.

Signé : Lyon de Milhaud, rabbin.

Archives de Vaucluse, E.-E., 11.

II.

L'an mil sept cent vingt-et-un et le onze février, Monseigneur illustrissime et révérendissime vice-légat d'Avignon étant informé que le règlement du 7 septembre dernier, qui enjoint à tous les Juifs de cet Etat de se retirer incessamment dans leur carrière avec défense d'en sortir sans une permission par écrit, leur porte par ce dernier article un préjudice qui les réduit à la dernière misère, en ce qu'il leur ôte par là non seulement tous les moyens de faire valoir leur négoce et leur industrie, mais encore en ce qu'il leur ôte la liberté d'exiger des créances et il leur défend d'aller partout où ils le désirent, enjoignant par cet effet aux consuls de leur faire expédier

gratis des billets de santé et d'y faire décrire les hardes et effets qu'ils transportent d'un lieu à l'autre, en observant toutefois, pour éviter les abus, de donner un garde aux dits Juifs : sçavoir un pour deux ou trois au plus et en augmentant à proportion, suivant le nombre desdits Juifs, lequel garde les empêchera de rien acheter en chemin et les consignera aux consuls des lieux où il aura été envoyé, lesquels (consuls) prendront soin de les consigner aux portes dans le même temps et de leur donner pour s'en retourner des certificats tant pour eux que pour les hardes qu'ils auront achetées dans les lieux, avec un garde qui les conduise comme il a été dit ci-dessus. Voulant, au surplus, que lesdits Juifs soient retirés tous les samedis dans leur carrière et qu'ils ne peuvent pas séjourner ou delà de trois jours dans chacun des lieux du Comtat, conformément à toutes les peines portées par les anciens réglements.

Signé : R. Delci, vice-légat.

Bibliothèque du Musée Calvet, ms. 2433.

III.

EXTRAITS DES DÉLIBÉRATIONS DE L'HOTEL-DE-VILLE [1].

On y a délibéré de remettre à M. Noguary, troisième consul, les hardes des pestiférés de l'hôpital de Champfleury, déposées dans la tour des Miracles, ou du moins une clef de cette tour pour sa sûreté, à l'occasion de cinquante écus d'or dont les Juifs ont fait l'avance sur un billet dudit consul, de façon qu'elles ne puissent être vendues sans son consentement.

2 juin 1525. Délibération concernant les criées faites par ordre de Messieurs les juges à ce que personne ne puisse battre les Juifs sous peine de 25 livres d'amende, que le père sera obligé de payer pour le fils et le maître pour le domestique (f° 17).

5 mars 1554. Article concernant les Juifs qui ont fait instance pour avoir une maison dans la ville, pour y placer ceux d'entre eux qui seront suspects et atteints de la peste. Le conseil délibère que le cas arrivant on ne les souffrira pas dans la ville (f° 37).

25 juin 1559. On y a délibéré de donner par charité dix florins à un juif qui a embrassé en dernier lieu la religion chrétienne et se trouve actuellement malade à ne pouvoir travailler.

26 novembre 1587. Les Juifs ayant représenté leur grande misère et ayant à ce sujet demandé que la ville leur prêtât cent écus, il a été délibéré de les leur prêter sous l'obligation de les rendre après que la contagion aura cessé.

[1] Archives d'Avignon.

1er août 1592. Article où l'on voit qu'en suite d'une précédente délibération, la ville avait supplié le pape de chasser d'Avignon les Juifs, ce qu'il avait accordé par une bulle ; mais que depuis lors les créanciers desdits Juifs ont représenté qu'ils ne pourraient être payés d'eux s'ils ne continuaient de rester avec pouvoir même de commercer en marchandises neuves et de faire des vêtements neufs ; à l'occasion de quoi lesdits créanciers ont eu recours au conseil qui a délibéré de faire part à Sa Sainteté de leurs représentations, afin qu'elle donne des ordres en conséquence (f° 149).

1632 à 1640. Transaction avec François Arnaud dit le Cabreiron et paiement de mille livres fait par la ville audit Cabreiron, sauf à la ville son recours contre les Juifs. (Tome XXV, f° 8).

Transaction avec les Juifs sur le paiement de ce qu'ils devaient à la ville depuis la dernière peste. (Tome XXV, f° 185.)

1640-1648. Délibération d'emprunter mille écus pour les prêter aux Juifs de cette ville, en qualité que Monseigneur le vice-légat sera supplié d'ordonner que la ville sera préférée à tous les autres créanciers desdits Juifs, tant pour les fonds des mille écus que des fruits, sous les gages de leurs couronnes et que lesdits Juifs remettent à Messieurs les consuls les rôles des pauvres nécessiteux de leur carrière, et en qualité aussi que lesdits Juifs seront tenus d'extinguer ladite partie ou autre qui leur sera indiquée par lesdits consuls au temps qui sera pour eux advisé. (Tome XXVI, f° 6.)

A été donné pouvoir à MM. les Consuls, assesseurs et députés du clergé et université de proroger aux Juifs de la carrière de cette ville le temps des paiements des sommes par eux dues depuis la dernière contagion et iceux paiements réduire de cent en cent écus chacune année outre les intérêts. (T. XXVI, f° 109.)

15 juillet 1650. A été proposé que sur l'avis qu'on avait eu que quelques-uns des Juifs infestés avaient récélé des hardes dans des maisons de ceux qui s'en étaient allés en dehors de la ville avant le mal, l'assemblée aurait conclu de faire parfumer toutes les maisons de la Juiverie tant saines que suspectes, et que les bagues et joyaux qui se trouveraient dans les dites maisons seraient remis entre les mains du père Véran avec inventaire, pour assurance de ce que la ville a fourni aux Juifs, comme aussi que lesdits Juifs désirent être assistés, disant qu'ils meurent de faim et qu'il faut délibérer ce que l'on a à faire à ce sujet et si on doit continuer la subvention et distribution aux pauvres de la ville tant en blé, vin, qu'argent.

Sur quoi a été ratifié et trouvé bon tout ce que l'assemblée a résolu de secourir lesdits Juifs et de continuer la distribution ordonnée aux pauvres. (Tome XXIV, f° 312.)

1er août 1650. Sur ce que les Juifs qui sont à la grange du Cabreiron, demandent à être secourus en leurs nécessités, il a été délibéré de députer un homme capable qui aura le soin de les faire secourir et qu'on fera instance à Monseigneur le vice-légat à ce que les autres

communautés des Juifs aient à secourir ceux de cette ville. Députation de Joseph Sarradin pour avoir soin desdits Juifs. (Tome XXIV, f° 314.)

1er août 1650. Sur les instances faites contre la ville par le Cabreiron pour raison du dédommagement de sa grange en laquelle les Juifs ont été logés, il a été délibéré de supplier Messieurs les supérieurs de surseoir à la dite affaire jusqu'à ce que la ville soit en liberté. (T. XXIV, f° 314.)

10 septembre 1650. Il a été délibéré que les Juifs qui étaient dans la grange du Cabreiron et qui ont été mis en quarantaine dans les cabanes, non plus que les autres Juifs qui sont refugiés dans le Comtat, ne pourront entrer dans la ville jusqu'a nouvel ordre. (T. XXIV, f° 317.)

1er août 1651. Il a été délibéré de rendre au nommé Agricol, néophite, les bagues et joyaux qui sont entre les mains de la ville à lui appartenant avant que la ville l'eût fait baptiser pendant la contagion. (T. XXIV, f° 339.)

Il a été remis à Messieurs les consuls et députés du clergé et de l'Université de faire faire l'estime des bagues et joyaux qui ont été saisis aux Juifs du temps de la contagion, pour l'assurance de l'argent que la ville leur a prêté dans ce temps de calamité publique. (T. XXIV, f° 339.)

5 septembre 1651. A été proposé que du temps de la contagion ont été retirés de la communauté des Juifs *quatre couronnes* pour assurance des sommes de deniers que la ville leur a prêtées et que les Juifs demandent de retirer les dites couronnes, offrant de payer comptant cinquante écus à compte de la valeur desdites couronnes et de s'obliger en faveur de la ville pour le restant de la dite valeur; ce qui a été remis à Messieurs les consuls et députés du clergé et de l'Université pour rapporter au conseil. (T. XXIV, f° 362.)

CONTRIBUTIONS

A

L'HISTOIRE DES JUIFS DE CORFOU

PIÈCES JUSTIFICATIVES (*fin*[1])

1601. à 28. Febbrõ in Pregadi.

Essendo per finir frà pochi giorni La ultima Condota d'anni Cinque, che per parte di qt° Conseggio d'vltimo Gen° 1596 fù concesso all'Vniuersità degl'Ebrei abbitanti in q^ta^ Città, e auendo L'interu^ti^ d'essa Vniuersità supplicato d'esser di nuovo recondoti, udito quelo, che consigliano, L'Off^ii^ di Cattauer, e li sopraconsoli, comè è stato Letto, et à proposito uenir à nuoua deliberaz^ne^, però.

L'anderà parte, che Li Ebrei abbitanti in q^ta^ Città sianno coll'autorità di q^to^ Consiglio ricondoti per altri anni cinque di fermo, con Li modi, conditioni, e Capli contenuti nella pred^ta^ Loro ultima condota di vltimo Gen° 1596. correti, et accresciuti come quì sotto cioè.

[Omissis]

4° Che tutti Li Ebrei abitanti, et che nall'avuenir abitaranno in cad^na^ Città, Terra, et Luogo del statto nr̃o da terra ferma sianno tenuti, et debbono tutti, et cadaun di Loro niuno eccetuato esser cumpresi nella grauezza, e contribuz^ne^ alle spese, et interessi, che anderanno per il mantenim^to^ delli trè Banchi sop[rad] di q^ta^ Città, e altre cose dependente da essi Banchi, et anco alla spesa delle L. 1800. de picoli all'anno, per conto delli Banchi di Mestre, li quali sianno obbligati pagar per il sopd^to^ tempo d'anni cinque ogni anno all'off° soppra le camere. — siccome s'hà osseruato per il passato, et medim^te^ alla spesa del salario del scrivano delli pegni, alle qual cose

[1] Voir *Revue*, t. XXXII, p. 226 et t. XXXIII, p. 64 et 219.

tutte siano obbligati à tutti, à contribuire, et li Ebrei, et Levantini, che Loco, e foco abitano in q^to Città ciascuno però secondo La Limitaz^ne, et tansa, che li sarà imposto dalli Tansatori di tutta essa Vniuersità, et quelli che mancassero à q̃to è pred^to non possino abitar in alcun luoco, del stato nro nonostante altre Condote ch'auessero sotto la pena contenuta uella parte delli Marani, e di pagar Duc. 300. di più, alla quale possino esser astretti, eccetuando però dell'ord^e soprad^to li Leuantini Mercanti, viandanti soggeti al Sr Turco, et Li Corfioti che sono Priuileggiati, alla qual contribuz^ne delle cose tutti di sopra narrate, sianno obbligati à contribuire Li Ebrei di Padoua, e di Verona ultimam^te condoti sepparatam^te da q^to Conseglio, oltre Li Duc. 300 che pagano alla S^ria N̄ra, cosi durante La p̃nte condota, come oltre Condote, che fossero nell'auvenir a essi Ebrei da Venezia innouate, e similmente siano obbligati tutti li altri Ebrei di Terra ferma al p̃nte abitante, ò che per L'avuenir uenissero ad abitare, e ciò per La porzione, che de tempo in tempo Li sarà limitata dalli Tansatori d'essa Vniuersità giusto li Capitoli Inf̃ras^ti ne voglia alcuna Condota che fosse concessa con conditione in contrario di sovente [l. disponente] potendo essi Ebrei di terra ferma viuer secondo il ritto, et consueto Loro, e negoziar come hano fatto per il passato.

[Omissis]

XXXVI. Che tutti li Ebrei, Li quali hanno case ad'Affito nel Ghetto nuovo, et uecchio delli Pr̃oni delli Feudi del 1516. non possino in alcun modo affitar alcuna stanzia, ad'alcun altro Ebreo, se non auerà da d^ti supplicanti, e che sia fatto nota, e reggistratto nell'off^o delli Savi n̄ri alla Mercanzia, e per Loro approbata, e similm^te quelli che gli hanno affitato sotto pena d'esser [d')espulsi dalla p̃nte concessione, e bandito di q^ta Città, cosi il patron Ebreo che affitarà, come gli affituali, e similm^te quelli che da tempo in tempo torrano case ad Affito, siano tenuti osseruar le d^ti ordini, sotto la pena sopras^ta, eccetuando Li Ebrei Corfioti quali sono priuileggiati.

[Omissis]

Dati in nostro Ducali Palatio Die 28. Februari indictione X^ma 1601.
Tomaso Gallielo V^o Canc^r.

Copia tratta della condota degl'Ebrei Tedeschi abbitanti in q^ta Città di Venezia principiata per p̃mo Febbr̃o 1668. per anni cinque susseguenti.

Cap̃lo 1°. — Che tutti gl'Ebrei abbitanti, e che per l'avuenire abbitarano in Codesta Città, Terra, è Luogo del statto nr̃o di Terra ferma siano tenuti, e debbano tutti, e cadauno di Loro niun eccetuato esser compressi nelle grauezze, e contribuire alle spese, et interessi, che anderano per il mantenim^to delli trè Banchi soprad^ti di q^ta Città, et altre cose dipendenti da essi Banchi, et anco le spese di £. 1800. de

picoli all'anno per conto delli Banchi di Mestre, Le quali sianno obbligati pagar per il sud° tempo degl'anni cinque ogni anno all'Ill° sopra Le Camere, come s' hà osseruato per il passato medeman^te alla spesa del salario del scriuano delli Pegni, alle quali tutte cose sianno obbligati tutti di contribuire, et gl'Ebrei Leuantini, e Ponentini che Loco, e fuoco abbitano in questa Città cad^no, però secondo La Limitaz^ne, e tansa, che gli sara imposta dalli Tansadori di tutta essa Vniuersità, e quelli che mancheranno a quanto è pred^to non possano abbitare in alcun luoco del statto n̄ro, nonostante altre Condote, che auessero sotto La pena contenuta nella parte delli *Morari*, e di pagare Duc. 300. di più alla quale possano essere altresi, eccetuando però dall'ordine soprad° Li Leuantini Mercanti, — Viandanti, soggetti al Sr Turco, e li Corfioti che sono Priuileggiati, alla quale contribuz^ne di tutte le cose di sopra narrate siano obbligati di contribuire Li Ebrei di Padoua e Verona vltimam^te condote sepparatam^te da q^to Consiglio, oltre li Duc. 300, che pagano alla sig^ria n̄ra, cosi durante la p̄nte Condota, come altre Condote, che fossero in avuenire ad Essi Ebrei da Venezia ritrovate e imilm^te siano obbligati tutti li Ebrei di Terra ferma al p̄nte abbitanti, ò che per l'avuenire venissero ad abbitare, e ciò per la portione, che di tempo in tempo gli sarà limitata dalli Tansad^ri d'essa Vniuersità giusto li Capitoli infras^ti ne voglia alcuna Condota, che fosse concessa con conditione incontrario disponente, potendo essi Ebrei di Terra Ferma viuere come hanno fatto per il passato gli Ebrei di Padova e Verona.

Jacob di Raffael d'Ancoua Scriuano
degl'Ebrei dell'Vniversità di Venezia.

Contenuto di q̄to viene espresso nel Decretto dell'Ecc^mo Senato di 13 Maggio 1723.

[Omissis aliis]

Quanto alla Contribuz^ne per il mantenim^to de Banchi come sono tenuti à contribuirvi con gl'Ebrei della Domin^te gl'altri tutti della T[erra] ferma, cosi ad esempio Loro resta stabilito, che vi soccombano pure quelli della Dalmazia, e Levante, ed ogn' altra parte dello statto, ad effetto di chè disponeranno gl'Inquis^ri gl'ordini che occorressero, salui per altro i Loro riccorsi in caso che tenessero Priuileggi incontrario. —

Illmo et Ecc^mo Sig^r Sig^r Col̄mo

Alla condiz^ne degl' Ebrei della Dominante, e della T erra f erma per li Pubblici prescriz^ni deuono soccomber al mantenim^to di Banchi, e dipendenze d'essi, essendo volontà Publica espressa nel Dec^to 13 del mese p^to, che siano egualm^te soggetti à contribuir per li Banchi stessi anche gl' Ebrei com̄oranti nella Dalmatia, e nel Leuante tiene l'Inq^to N̄ro L'incarico di disponer gl'ordini opportuni all'esenz^ne d'vn tal

Comando. Necessaria però à q^to^ fine vn esata informaz^ne^ di tutti quelli, che fossero à cottesta Carica, viene ricercato il zelo di V. E. à prescriuer à Rapñtanti svbordinati, ò ad altri, che La credesse opportuno di trarne li Lumi più soleciti, e diligenti per farli tenere al Magg^to^ Nr̃o con la descrizione intiera di tutti li Nomi, e Famig^l^ che s'attrouassero in qualunque Luoco abbitanti.

Dopo vna tal diligenza farà ella correr à tutti L'intimaz^ne^ che due mesi dopo il ricapito all' inq^to^ della descritione sud^ta^ sarañno senza altra notizia tansati, restando intanto ad ogn' vno in d^o^ spaccio La Libertà di poter comparire ò personalm^te^, ò per via di Procuratore ad addure delle prop^o^ ragioni, ed à produre alcun Priuileggio, che tenessero, per esser ò soleuati, o aggrauati à misura del giusto. Al Pub^co^ Comando corrispondono le premure dell' Inquis^to^ Nr̃o per renderlo prontam^te^ esequito, onde non può da noi con magg^r^ Iñza euitarsi in ciò l'attenz^ne^ benemer^ta^ dì V. E. à cui si fatt^mo^.

Data dall' Inq^to^ sop^a^ L'Vniuersità degl' Ebrei 6 Zug^o^ 1723.

Pier Gerolamo Capelo Inq^o^ e Cott^o^.

Copia di Lettera scritta dall' Illm̃o, et Ecc^mo^ Sig^r^ Andrea Corner Proued^r^ Gñal da Mar, all' Illm̃o sig^r^ Bailo Badoer.

Mentre sono per auanzare al Magg^to^ Ecc^mo^ dell' Inq^to^ sopra il Ghetto di Venezia Le notte delle Famiglie degl' Ebrei costà abbitanti esibite nell' officcio di questa Sig^ria^ nella mia permanenza costà sono in seguito dell' intenzione di d^o^ Ecc^mo^ Magg^to^ di significare a V. S. Illm̃a compiacersi far Loro correre vn intimaz^ne^ coll' avuertim^to^, che due mesi dopo il ricapito della descritione stessa all' Inquisitor^to^ sarañno tenuti alla condìtione degl' Ebrei della Domin^te^ stessa, restando intanto La Libertà ad ogn' vno in d^o^ termine di comparire, ò personalm^te^, ò per via di Procurat^re^, senza valersi d'altra figura all' uso delle proprie ragioni, et attendendo dell' oper̃ato le riscontri le auguro ogni felicità.

Zante li 19. 7br̃e 1723. S. N.

And^a^ Corner Proued^r^ Gñal da Mar.

Copia tratta dal Reggistro dell' ord^ne^ rilasciato in obbedienza à Comandi di S. E. Prñur Gñal da Mar Corner, et affisso nelle sinagoghe.

Noi

Esequendosi le riuerite prescriz^ni^ di S. E. Prñur Gñal da Mar estese in osequiate Lettere 19 7br̃e inst^o^ S. N. oggi peruenuteci, si notifica a tutti vniuersalm^te^ delle Famiglie di Ebrei abbitanti in questa Città, coll' avuertim^to^, che due mesi dopo al ricapito delle notte, e descrizioni d'esse Famiglie nel Magg^to^ Ecc^mo^ degl' Inq^r^ sopra il Ghetto di Venezia sarañno tenutè alla conditione degl' Ebrei della domin^ta^ stessa, restando intanto la Libertà ad ogni vno in d^o^ termine di comparire ò

personalmente ò per via de Procurat°, senza valersi d'altra figura all' vso delle proprie ragioni in tutto conforme detti ueuerabili cenni [1].

Ser^mo Pn̄pe.

Nell' vnita supplica alla Ser̄tà Vr̄a vmiliata dalla Vniuersità degl' Ebrei di Corfù, sopra cui viene incaricato l'Inq^to Nr̄o per le solite legali informaz^ni; Espone L'Vniuersità supplicante, che dopo quattro secoli circa di fortunata dedizione sua al Ser^mo Dominio, congiuntam^te a tutto quel Corpo Ciuile si trova sensibilm^te colpita da Vener^to Decreto dell' Ecc^mo Senato 28. 9br̄e p. p., che nel comercio degli Oli dichiara, che debbano gli Ebrei di Corfù considerarsi de cetero à similitud^e di Forestieri, e particolarm^te perchè la Condota li sia spirata nel Marzo decorso sul Capitolo 34 della med^ma, e ciò per fattalis^ma consideraz̄one, che in d° Comercio dell'Olio possano derivare considerabili pregiudici di quattro doviziose Famiglie à quella parte stanziati, e diramate in questa Ser^ma Domin^te, senza che quell' intiero Corpo addur possa di sue discolpe per trascorsi, che si vogliono addossati ad alcuni suoi individui; per ciò vmilm^te implora dalla sourana Clemenza d'esser admessa nel modo, ed ovunque fosse più creduto opportuno à poter addurre di sue vmilis^me esposiz^ni, onde perir non abbia senza il conforto almeno d'esser ascoltata dalla Pub^ca Clemenza. —

Eseguendosi adunque il Vener^to Comando sopra il Contenuto di d^a Supplica, diremo alla S. V., che per la uerità dalli docum^ti vnitam^te prodottici, e da q̄to in altri tempi più remoti ebbe incontro quest' Inq^to di uersare sopra così speciale argom^to di naturali sudditanza di q^a Vniuersità di Corfù, incontrati troviamo à douere per esame nuovam^te pres^tatosi dal douer n̄ro, chè sin dell' anno 1386 : 28 Magg° in vnione colli Deputati di quella Città si produsse à piedi di Vr̄a St^à il Deputato pure di quegli Ebrei per voluntaria dedizione al Ser^mo Dominio, come tutti egualm^te componendosi quella Città per la conformaz^ne de suoi Priuileggi, che con dec^to della Ser^tà Vr̄a 1386, 9. Giug° furono accolti, ed admessi vnitam^te al Deputato Ebreo per Loro Er̄edi, e successori con prestazion del respettiuo Giuram^to di Fedeltà. —

Che parim^ti dell' anno 1386. 22. Gen° con altro Dec^to dell' Ecc^mo Senato troviamo, che Li d^ti Ebrei Corfioti per la loro sudditanza sono stati considerati alla condiz^ne de Cittadini di quella Città, e Isola, anco nel fatto dell' armam^to de Nauigli, et altri Legni Pub^ci, e che come partecipi di utilità, le prerogatiue d'ogn'altro Cittadino abbiamo decetero ad esser considerati alla condiz^ne delli Cittadini Cristiani della Città med^ma. —

Comprovati pure troviamo della loro Sudditanza naturale gl'effetti in vnione d'ogn'altro di què sudditi per attestaz^ne 1572. 11. Apl̄e del fù Pr̄our Gn̄al di quella Piazza N. V. s. Frañco Corner, in occasione dell'Armata Turchesca à quella parte. come del pari per Vener^to Do-

[1] Une feuille de manuscrit manque.

cum^to della S^tà V^ra 1578, 28. 8b^re ci consta circolar comis^ne ingionta alli Rettori tutti da Mar, che le grazie spediciose per antichi Priuileggi concesse all' Vniuersità degl' Ebrei di Corfù abbiano ad esser inviolabilm^te risservate, perchè non compresi nelle Condote degl' Ebrei di questa Dominante, mà come priulegg^ti sudditi n^ri, membro vnito, e congionto con quella Città, cosicchè debbano esser mantenuti nel Loro esser in cui sono stati fino di p^te, ne molestati contro La forma di d^ti Loro Priuileggi.

Niente meno efficace si manifesta La Sourana Volontà anco nell' anno 1656. 25. 8b^re dalla Ducal dell' Ecc^mo Senato à quel N. V. Pr^our Gn^al dirreta per certa imprestanza esata di diecimille Reali dagl' Ebrei di d^a Città di Corfù ad vso di urgenze in quella Piaza, repplicandosi dall' Ecc^mo Senato esser Pub^ca intenzione, che sianno imediate Loro restituiti, e che non sia in appresso permesso, che in conto alcuno si anno alterati, o derogati à questi Ebrei li loro antichi Priuileggi, mà che questi restino anzi sempre confermati, e mantenuti per Pub^ca risoluta volontà. —

D'uniforme attestaz^ne rapporto alle occorenze di diffesa successe in quella Piazza, ci compariscono li due attestati dell' vniforme prestato servizio di Sudditanza da d^a Vniuersità degl' Ebrei di Corfù 1716. 15 7b^re del fù Marescialo Scolembourg, e 1718. 17. 9b^re del fù Pr^our Gn^al d'illur^e memoria N. V. s, Ant^o Loredan K^r ascerenti, che l'Vniuersità degl' Ebrei di Corfù si è dimostratta in tali incontri con effetti di uera fedel sudditanza per fino ne posti auanzatti colle loro Arme ed incontrar pericolosi cimenti per La comune difesa, oltre d'essersi distinta quella Vniuersità degl' Ebrei d'vn volontario esborso anco di Zecc^ni Seicento per le occurenze di quelle Pub^e Fortificaz^ni. —

E finalm^te raccolti si trouano li preaccen^ti docum^ti tutti da Terminaz^ne di quest' Inq^to da benemeriti predecessori N^ri esatam^te incontrati sin dell' anno 1724. 7. M^zo, in occasione, che da Dec^to di V^a Ser^tà 13. Magg^o detto anno ueniua prescritta L'inclusione anco degl' Ebrei del Levante, e della Dalmazia, nella contribuz^ne per il mantenim^to de Banchi, e dipendenze di q^to Ghetto, mà che in vista delle preaccen^te Pub^ce prescriz^ni sono stati dichiariti esenti Li sud^ti Ebrei Corfioti per sè, e posteri, anco da d^a contribuz^ne in vigor non solo di d^ti Lor Priuileggi, mà stante il pagam^to altresì à cui sono tenuti per ogni grauezza colli Cittadini di d^ta Isola di Corfù, e ciò tutto in proua della Lor volontaria natural sudditanza. —

Esaurita con ciò dal douer n^ro pienam^te La parte della sud^a supplica concernente La Loro uolontaria sudditanza, mai soggetta certam^te à condotte; diremo alla Ser^tà V^ra rapporto all' vniuersale Comercio di quegl'Ebrei, che questo per egual periodo di Lungo tempo mai interoto non ci appare esser stato reclamato da chiesesia, mà sempre indistintam^te esercitato com' ogn' altro di que sudditi vtilm^te in ogni genere à pub^co, e priuato interesse, tanto rispetto all' vniforme pagam^to de Pub^ci agravi à quella parte, quanto à questa frà il numero dei magg^ri contribuenti. —

Rispetto poi alli accenti trascorsi quali si siano di qualunque de suoi indiuidui non essendo messe questa dell' Inqto Nro, per ciò non possiamo che ripportarsi à quanto sarà alla Sertà Va rassegnatto dalle competenti Maggistrature.

E rifleteremo soltanto à Vra Sertà rapporto all' implorato ascolto da da Vniuersità che à senso della solita Pubca Clemenza, non crediamo in tale stato di cose neppur imeriteuole L'Vniuersità medma d'esser esaudita doue credesse Vra Sertà conuenirsi, e restringerlo à quel periodo di tempo che sembrasse più opportuno, onde lungamte rimaner non abbia inespedito il do ascolto.

Non rimanendo con ciò all' Inqto Nro che di uenerare. Grazie.

Data dall' Inqto sopa L'Vniuersità degl' Ebrei 5. Mzo 1771.

Z. Carlo Sauorgnan Inqr con giuramto.
Almoro Pisani 4to Procr con giuramto.
Marin Zorzi pmo Inqr con giuramto.

Copia di Lettera scritta dall' Illmo, et Eccmo Sigr Antonio Renier Prour Gnal da Mar all' Illmi et Eccmi Capi del Conso Eccmo di 40. C. N. in data 4 Aple 1775 S. N. Corfù. —

Auendomi L'ossequiate Lette 26. Agosto 1774 degl' Eccmi Precesri di V. V. E. E. appogiata La sola, e precisa incombenza di ammouere dal Foro gl'Ebrei, che aggivano in figura di interueniente, io m'ho creduto in debito di puramte esequire come viene prescritta La Loro espulsione. —

Ora che datto il ricorso degl' agravati raccoglimto proprio della distributiva di Cottesti Sourani Sacrari me ne derrivò quindi nelle riute loro lette 30 Geno passto il Comando rispettabile d'informare, tanto sopra li Priuileggi sù quali la ricorte Vniuersità degl' Ebrei di questa Città si appoggia per il Forense atteggio, quanto sopra Li modi di sua continuazno nel medmo non chè sopa li metodi soliti pratticarsi uerso di cadn Ebreo pma che prestar vi si possa, e sopra le prouidenze tutte emanate in ogni tempo, mi sono internato nella matteria, e dietro all' esteso attento esame posso assoggetarle quanto mi è assoggetato. —

Conserua poi al di oggi L'Vniuersità degl'Ebrei alcuni Edditi di Filippo Imperatr Costanpolino del 1324 e 1370, e di Maria Imperatrice pur Costanpolina 1365, co' quali ueniva raccomandata à Gouernatori di qta Città La osseruanza de Priuileggi uerso li Ebrei qui abbitanti, et che vi abbitassero in seguito, e ché non fossero agravati più delli Cittadini, ne offesa La Libertà Loro.

In qualunq. costituzne però siano stati sotto gl'altri Domini certò è, che la loro naturale sudditanza uerso di questo rissulta dall' Instromto di dedizne di qta Città di Corfù al Dominio della Serma Repubca di 9. Giugo 1386. Instromto nel quale vnitamte alli Deputati Cristiani s'interuenne Dauid de Semo deputato degl' Ebrei, essendo stati si quelli, che questo egualmte admessi al giuramto di fedeltà.

Corrono quindi quattro Secoli, che sotto di questo Gouerno furono sempre considerati sudditi volontari alla condiz^ne^ degl' altri Cittadini, e come tali riguardati, e mantenuti dietro continue proue della naturale, e fedele Loro sudditanza come hò rilevato da più onorevoli attestaz^ni^, specialm^te^ dal fù Ecc^mo^ K^r^ Loredan di gloriosa memoria, Prour Gnal dell' Isole e del Felt Marescialo[1] Co. di Scoleinbourg, che s'impegnano Testimoni oculari della fede, e serviggio prestato dagl' Ebrei nella diffesa di Corfù in occasione dell' ultimo memorabile assedio.

L'Ecc^mo^ Senato con Decretto 22 Gen^o^ 1386, li considerò per alcuni suoi riccorsi alla condiz^ne^ de Cittadini.

Con altra Ducale 28. 8bre 1578. ingionge a tutti li Rettori da Mar d'osservare le grazie speciose ed antichi Prinileggi concessi, perchè non compresi nelle Condote degli Ebrei della Domin^te^, mà come Prinileggiati, e membro vnito della Città, con altra 25. 8bre 1656, dirreta al Prour Gnal dal Mar d'allora prescrisse, che non sianno in alcun conto alterati, e derrogati gli antichi loro Priuileggi, mà restino sempre confirmati, e mantenuti per Pub^ca^ rissoluta volontà.

Dall' Inq^to^ Ecc^mo^ al Ghetto di Venezia quando fù comandata l'inclus^no^ degl' Ebrei del Leuante, e della Dalmazia per contribuire al mantenim^to^ de Banchi, e dipendenze del Ghetto med^mo^ furono dichiariti sotto Li 7 Mzo 1724 esenti ll avuenti incolato in Corfù in vigor di Priuileggio Loro di natural sudditanza, e stante il pagam^to^ cui sono tenuti d'ogni grauezza colli Cittadini di Corfù.

Lo stesso Inq^to^ nella recente sua Scrittura all' Ecc^mo^ Senato di 5 Mzo 1771, e la Conferenza degl' Ecc^mo^ Maggistratto sopra Oli, e cinque savi alla Mercanzia nella Loro informaz^ne^ 20 Magg^o^ 1772 riconobbero il Priuileggio di q^ta^ nazione annesso alla Località.

In fatto del godim^to^, e possesso ne corrisponde appieno, poichè non soggetti ad alcuno grauezza particolare, ò alla necessità d'essere ricondoti, hanno Libero L'incolato, e non soffrono niuna imposiz^ne^ maggiore de Cittadini, anzi per la generalità delli loro Priuileggi esercitano e Arti, e Proffessioni vietateli nell' altre Città dello stato, ed oltre à ciò hanno deputez^ni^, offici, Radunanze colla Pressidenza in alcuna delle Pub^ce^ Rapnitanze, come in quella della Magnifica Comunità, à norma della quale interuengono anche le Deputaz^ni^ degl' Ebrei in ogni solenità di Feste Pub^ce^, d'Ingressi, e Regressi de Rapnanti delle Cariche straord^e^ e Monsr Illmo, e Remo Arciuescovo.

L'Ecc^ma^ stola Avuogaresca sul fondam^to^ che le loro Riduz^ni^ douessero correre con li stessi metodi preceto con Lett^e^ 31 Lug^o^ 1731, che alcune Regole andate in desuso in d^e^ conuocaz^ni^ degl' Ebrei douessero essere osservate sul modelo del Cons^o^ della Città.

In sorta contesa sopra d^e^ Lett^e^ furono confermate con Senza P. A. 30. 7bre 1733, e codesto Ser^mo^ Cons^o^ doue ne fù interposta L'appelaz^ni^, ue giudico il lieuo di sospens^ne^.

[1] Feldmarschall.

Sulla base di tali Prinileggi, e con q^to^ generico dirrito si esercitavano anche nel Foro in figura d'Interuenienti, tanto in diffesa de Cristiani, che de Conazionali Loro.

Natto il Decretto 1637-14 Maggº dell' Eccmo Consigº di Xci proibitiuo in massima agl' Ebrei vniuersalmte d'ingerirsi nelle Funzni Forensi con Ducale dégl' Eccmi SSri Capi dello stesso 30 Giugº 1679 ne fù comandata L'excuzno anche quì, doue inteso auevano esseruene degl' Ebrei impiegati nel Foro.

Ne deuenero però alla ritratazone torto che gli Ebrei sono rlcorsi come feuro in ora à V.V.E.E. e con sussequente Ducalle dello stesso Eccmo Tribunalle 7 Maggº 1680 : fù dichiarito, e comesso da douerssi auer per nulle le precedenti 30 Gingº 1679 ; perche ze alcuno poi auesse qualche pretesa comparisse al Tribunalle medmo att : att : che li sarebbe aministratta raggº e giustizia, ciochè non mi traspira sij stato mai esegvito, stando, e viuendo nel suo vigore il prescritto da detta Ducalle.

Firmato sul fondamento di questa il progressino loro eserzizio, che ha un epoca remota quantunque manchino in quezti archivi gli atti civilli de secoli antepassati a causa degli frequenti guerre, e degli Incendi a quali andò soggetta quest' Isola, nulla ostante credorsi li reggistri fin dal anno 1598, del lore ateggio, ed in questi posteriori tempi trouanssi a vicenda acrescuti gli atti in loro nome.

Nesun metodo dicursso ebbe luojo intorno alla loro elezione d'Internenienti, poiche sin al ano 1754 l'Illumo Reggto indistintamte, aproua, e cristani, ed Ebrei, e tal uolta in una medma Terminazione uenivano uniti, e gli uni, e gli altri come ne ravisai una di 5 aplle 1690 aprovatiua di tredeci Christiani, e di otto Ebrei.

Nel anno 1654 ; nedessi pero eletto dall' Illmo Reggto un Interuente. con tal Mordocai Coen, coll' espressione di douer esercitarssi in difesa de suoi Conazionalli Ebrei, ma con susseguente Termite 14 Apl. 1656, dello stesso Reggto, stante le proue date di sua abilità, dopo l'elezione le fù ampliata la facoltà per gli Clienti christiani Aueloratogli da due susseguente Terminazioni dell' Eccmo Alvise Ciuran Prouedr Gl Inquisitor 20. Agosto 1661, e dell Eccmo Sigr Antonio Bernardo fù Prouedr Gl da Mar, 6 9bre, 1671.

Introdotosi in Segvito varii disordini, l'Eccmo Prouedr Gl da Mar Sagredo mio precessore vi fissi l'ochio nell anno 1753, e con singolar prudenza institui un Collegº, composto dell' Illumo Reggto e di sei Auocati de più prouesi affinche da questti previo l' esame douessero balotarssi tutti li in allora intervenienti del Foro, perche s'intendessero rimasti col fissato numero de Voti, ed esclusi senza di esso, e cosi si auesse e praticare de cetero per quelli che uolessero introdurssi nella professione.

Questta riforma riguardo niente meno li Ebrei, che li Christiani e tosto passarono per l'esame del Collegº quelli dell vna et dell altra nazione, essendouene stati derimasti ed esclusi sii dell' una che dell altra, e apunto da rimarsi in allora ve ne esistono tre di quelli che subirono in presente il divielto.

Anche l'Eccmo mio Precessore Sigr Proudr Gl Franco Grimani sul piano fissatto dalla virtù dell' Eccmo Sr Agostin Sagredo vi agiunsse altre dichiarazioni e Cautelle, e fissi il tempo da due in due ani nella solenita della Santisma Ressurezione per la convocazione dell' Illmo Reggto e delli 6 avocati da Segvire vel Pubbco Palazzo dell' Illmo Proudr e Capno anche col di lui Interuento per L'esame et aprovadi delli Intervinienti.

Vedo esserssi prodotti anche in queste bien alli (?) Riduzioni li Giovani Ebrei dal pari con li Christiani senza che vi sij stata alcuna differenza ne men in questto metodo.

Si cerca tal uolta di sturbare questta Nazione anche con qualche ricorsso degli Intervenienti Christiani a Sgn. sindici della Città in remoti tempi, che non si scorge ascolto ma ne fù anche preseruata in forza de suoi Privileggi.

Negli ani 1635, e 1636 uedonssi due Terminaze dell' Illumo Reggto tendenti ad impedirgli la libera agenzia del Foro, ma non ebbero alcuna ezecuzne essendovi in Cada di dette Epoche gli atti a nome loro giratti, ed essendovi posteriormte dallo stesso Reggto che segnato auea la Terminaze proibitiua d'elezioni degli Ebrei Intervinienti, e come Privileggiati Corfiotti successe nel 1679.30 Giugo la Ducal suacenata dell' Eccmo Tribunalle inibitiva colla susseguente pure enunciata di 7 Maggo 1680 che li presciolie dall divietto.

Anche doppo d'una talle conoscenza dello stesso Tribunalle emani un Proclama dell Illumo Reggto 21 Giugo 1721 contro gli Ebrei quale fù tosto correto con seld (?) di suffraggio del fù Eccmo Prouedr Gl-da Mar Zorzi Pasqualigo 14 Lugo 1721, come contrario al espressa Duccale 1680, 7 Maggo.

Parimenti nel ano 1740 sorti dall' Illumo Reggto altro Decretto di egual tenore il quale pure sopra ricorsi dei Sindici dell' Vniuersità e col riflesso prestato alla Dichiarita Ducalle del Tribunalle Eccmo 1680 7 Maggio e relatiuo suffraggio Pasqualigo, fù con susseguente Terminazne dello stesso Illumo Reggto reuocata.

Dietro a questta Epoca anzi che esserle acaduto alcun altro impedimto, naque terminazne del fù Eccmo Sigr Prouedr Gl Zorzi Grimani 5 Marzzo 1740 a comodo degli Interuenienti Ebrei per che non fossero ne giorni loro festivi conuenuti in Giudizio li Christiani da essi difesi.

Con questta ingenua benche prolissa esposizione di quanto ho potuto rinuenire di relatiuo nel domandatomi Argto Io auro suplito all' onore dell' Incarico in Cado degli articoli ingiontimi.

La Maturita di V. V. E. E. auendo tutto sotto l'ochio potrà farne quella cognizione che e propria della loro sapienza bociandole intanto diuotamto le Mani.

Splè et Gen. Vir, Viene accolta con somo nro compiacimto L'esata, e diligente informazne di Vra Splita estesa nel rescritto del giorno 4 del

precorso Aplẽ, e peruenutoci li 4 del corr^to risponsivo delle Lettere da Precessori Nr̃i. Ex offizio segnate Li 30 del past^to Gen^o, la quale con ordinata inztruz^no rende perfetam^te illuminato L'argoment^o riguardante L'esercizio del Forense atteggio alla nazione Ebrea di Corfù, e Lo riduce in pũte in vna evidente cogniz^ne sgombratto da quella inscienza, che sopra la statutaria massima Generale, indussero li Cappi Precessori Nr̃i d'estendere Le Lett^e 26 Ag^to pros^mo passt^o.

Formando dunque vna precisa, e cattegorica risposta al rescritto stesso, esaurito, auendo La matteria stessa con Li più accurati esami. Deuenimo con uera persuasione à spiegare le giuste intenz^ni nr̃e; Significando alla Spĩta V^a, che le preuitate Letté da Cappi Precessori nr̃i 26 ag^to p. p. restino senza nesun effetto, e ridur si debba L'esercizio Forense della soprad^a Nazione Ebrea di Corfù à quell' uso, che resto, prescritto delle prouidenze, mettodi, consuetudini, e forme stabiliti.

In dovuta conseguenza per ciò di quanto gli viene ordinato sarà da lei rittirata La Pub^ca affissione delle Lette 26 Ag^to p. p., e uenira non meno rimesso Sabatai Coen nello stato come si ritrouaua pr̃ma del ri lascio delli soprad^ti ordini, Locchè dourà auere il suo effetto anco per cadaun altro dell' anzidetta nazione; Ci rescriuerà, e ciò ex officio.

Venetiis die 8 Ottaua Maij 1775.

Z. Battà Molin Capo del Cons^o 40. C. N.
Z. Battà Benzon Capo del Cons^o di 40, C. N.
Polo Minio Capo del Cons^o di 40. C. N.

Sermõ Pũpe

Nel tempo della volontaria deditione, che deliberò di fare à Vr̃a Sert^à La Città, et Isola di Corfù, furono gl' Ebrei iui abbitanti quelli, che coadiuorono all' esecuz^ne pontuale di si giusto decreto, per il che con Priuileggio speciale della Pub^ca Munifficenza restorono indiferentem^te con tutti gli altri abbitanti dichiariti Loro, e discendenti in perpetuo esenti da qualsiuoglia grauezza, anzi chè nell anno 1571, mentre furono Licenziati da questa Città gl'Ebrei, fù decretato li Corfioti non esser compresi, mà che douessero essi continuare L'abbitatione Loro con il godim^to pontuale de Loro Priuileggi, quale nonostante consimili sempre li posteri à suoi antenati hanno in ogni occorenza con esibitioni volontarie auantaggiato in riguardo del Loro poco potere le Pubbliche rendite, auendo L'anno 1578 con rileuantis^ma spesa coadiuto à ristaurare La Fortezza uecchia, donato per tal effeto le proprie case doue allora abbitauano contribuito per fabbricar La Fortezza nuoua da fondam^ti, e le Mure della Città per unire le due fortezze, e discosto della med^ma alcune miglia fatto fare in buona parte con il loro danaro il Ponte Potamò, altretanto riguardeuole, qũto necessario per il pas-

saggio di tutti gl' Abbitanti dell' Isola, et anco della Soldatesca in ogni occorenza, et opperato quel di più che appare de Pubblici Libri; A questo istesso senz' altro impulso, che de vn animo suiscerato, e fedele, abbiamo condesceso noi Ebrei iui abbitanti al presente, m^re nell' ordine de pmi fussimo ad offerire nel principio della cor^te Guerra, e durante La med^ma Ducati cinquecento all' anno e successiuam^te nelle fortificaz^ni, e terrapieni abbiamo assistito sempre con le Persone, e Danaro soministratto stromazzi, e Coperte, et altro per il bisogno de soldati contribuire per la Fabbrica delle Cisterne, e Cisternà in spianada, e fabbricare il Boloardo caduto di S. Attanasio, e fatti imprestidi de Duc^ci Settantamilla, e più senza altro fine, che della ferma speranza di conseruarsi il posto de fedeli sudditi, e servi di Vra Ser^tà, e mentre de tali nostri Capitali sperauimo riceuerne in qualche parte La restituz^no per continuare qualche negotio con proffito di Pub^ci Dazi, e per sostentam^to delle nre debilitate Fortune abbiamo in questi ultimi giorni incontratte notabilis^me novità, mre dell Ecc^mo Sr Gnal di quell' Isole siamo stati tansati contro La forma de med^mi Priuileggi, auzi con La total destrutione d'essi à douer far subitaneo esborso di Reali Diecimilla in quella Camara, per il chè sono per ordine di quell' Ecc^a stati impriggionati 18 della nra Natione al numero de 20; sopra quali è restato pretteso il comparto dell' importantis^mo esborso pred^to, ne abbiamo noi miserabili potuto in alcun modo ottenere La Liberatione nra senza L'effettivo esborso pred^to d'essi Reali dieci milla, con agionta di dieci per cento per pena, e con pagam^to ancora della med^ma Ecc^a comandato d'vn Real per testa al giorno per cad^no di noi, che sono stati prigioni, e Reali doi per testa per cad^uo di quelli, che con La fuga si sono sotrati della prigionia pred^ta, et questo per tutto il tempo della dimora all' esborso per effetuare, il chè abbiamo per ottenere La nra libertà, conuenuti tutti uender, et impegnar li capitali più viui delle nre Botteghe, li Mobili delle nre Case con contributioni di grauis^mi interessi, cosi chè possiamo con merità affermare esser del tutto anichilato il stato nro, et affatto disolate le miserabili nostre famiglie, ne altra speranza di respiro resta viua ne nri cuori, che dì douer certam^te restar consolati, e soleuati dall' impareggiabile Pietà, et Giuzia della Maesta Vra, nro clementis^mo Padre, e adorato Principe, che perciò genuflessi riccoriamo à suoi Piedi, e con La pnte supplichiamo la Ser^tà Vra compiacersi comandare quel più stimerà conuenersi per effetto di pietà e Giuzia per il reparo, e saluezza dell' infelice nro stato, e di quanto con La forma pred^ta siamo stati altresì astretti noi Meschini à soccombere, supplicand^a inoltre compiacersi comandare La restituz^ne ancora di qualche parte delli rilevantis^mi Capitali come sop^a prestati. E perchè più non abbiamo ad incorere in simili rigori, mà possiamo continuar à viuer e morire quali suiscerati sudditi, che semprè noi, e nri antenati hano visciuto per il corso de tanti centenara d'anni con quiete del nro animo genuflessi pure, supplichiamo la Ser^tà Vra degnarsi comandare ancora, che in avuenire non ci siano più inferite simil molestie, mà bensi conservati, et

esequiti li Priuileggi benignam^te concessi della Maestà Vr̃a prontis^mi di sacrificar sempre La vita med^me in seruitio di Vr̃a Ser^tà, e vmilm^te L'inchinamo grazie.

1656, 19 8br̃e.

Che sia rimessa ai Savii dell' vna, et altra mano.

Cons^ri

Marco Balbi	Bernardo Nani
Polo Ant^o Moro	Fantin Memo
Marin Marcello	Zn̄e Calergi C. di 40 C. N.

Gio̅ Ba̅tta Benedeti Nod^o Pub^co

1656. Addi 25 8 br̃e in Pregadi

Al Prour Gn̄al Inq^r delle Tre Isole di Levante.

Il sentim^to palesatovi in preced^to de 14 cor^to per le cause, che vi costrinsero ad obbligar li Ebrei abbitanti in Corfù al sforzoso imprestido delli dieci milla Reali da valeruene nelle vrgenze di quella Piazza nella vr̃a vicina partenza per L'altre Isole ci porge nuovo motiuo rifletendo all'indolenze espresse nella supplicaz^ne, che p̃ntata alla Sta Nr̃a a Loro nome ingionta vi mandiamo in Copia per Lume di repplicarvi col Senato esser Pub^ca intentione, che astenend^ni nell, avuenire de tali rigori dobbiate de p̃mi danari capitar̃ano in cottesta Camera far Loro L'intiera restitutions delli sud^di Diecimilla Reali non solo, mà delle pene di dieci per cento, che pare sia stà loro addossati, forse anco senza vr̃a notitia dell' ingordigia de Ministri, et ogni altra spesa, agranio à causa della prigionia, e per qualsiuoglia maniera sofferto in d^a occasione, obbligando per quella parte non fosse capitato in Cassa Pub^ca Li Ministri stessi, ò chi ne auesse conseguito beneffitio all' intiera redintegratione, senza alcuna diminutione, ò rittardo, passando anzi contro di Loro à quelle corretioni, che riputarete degne di tal eccesso intieram^te contrario alla pia mente, et antichi instituti della Repub^ca facendo rimeter in Libertà subito se tutta via si ritrouasse alcuno di med^mi Ebrei in arresto, ò prigion, nel resto dourete premetere che siano in conto alcuno alterati, ò derogati li Loro antichi Priuileggi, anzi questi ordinarete restino sempre confirmati, e mantenuti, tale essendo La Pub^ca rissoluta volontà della cui pontuale esecutione in tutte le parti attender^mo quanto p̃ma La certezza.

Gio̅ Ba̅tta Bened^ti Nod^r Ducal.

LA VIE COMMERCIALE

DES JUIFS COMTADINS EN LANGUEDOC

AU XVIIIe SIÈCLE

Au siècle dernier, les Juifs qui commerçaient en Languedoc n'étaient pas originaires de cette contrée, mais provenaient, en grande partie, du Comtat Venaissin. C'est de ce pays, alors enclave pontificale en terre française, que les Juifs partaient pour aller faire du négoce dans les provinces circonvoisines : Dauphiné, Provence, Languedoc ; c'est dans le Comtat qu'ils retournaient, leurs opérations commerciales effectuées, pour assister à la célébration des fêtes de leur culte. Assidus à leurs affaires, ils ne l'étaient pas moins à leur religion.

Il y avait cependant quelque hardiesse de leur part à venir trafiquer en pays languedocien. Le séjour de cette province leur avait été interdit par les ordonnances générales qui les avaient exclus du royaume. Toute entrée d'un Juif en Languedoc était une dérogation aux règlements qui les régissaient, eux et leur commerce. Au XVIIIe siècle, on ne comptait plus ces infractions aux lois. Peu à peu, les Juifs du Comtat se complurent à sillonner les routes de la province.

De nombreuses raisons interdisaient le séjour des Juifs avignonnais sur cette terre royale : ils étaient sujets pontificaux, partant étrangers ; comme tels, suspectés en France par les pouvoirs publics. Souvent, dans les notes échangées à leur sujet entre les représentants de l'autorité royale et les agents du pouvoir pontifical, perce une certaine aigreur, dissimulée sous les termes corrects et pondérés de la correspondance officielle. Qu'on en juge par ces exemples : un Juif comtadin est-il déféré, pour raison

commerciale, devant une juridiction française, le Vice-Légat d'Avignon le réclame aussitôt comme justiciable des tribunaux du Saint-Siège, et l'affaire de s'éterniser dans les détails interminables, languissants, des deux procédures : la royale et la pontificale. Parfois, le Nonce, en personne, intervient auprès du Roi de France pour tenter de soustraire un Juif avignonnais à la juridiction des magistrats du royaume[1].

Mais, aux bureaux de l'Intendance du Languedoc, à Montpellier, on n'ignore pas qu'une fois réfugiés dans le Comtat, les Juifs y sont à l'abri des poursuites des juges royaux[2].

Le Roi accorde très difficilement la grâce implorée par la Cour d'Avignon. Aussi bien, le Comtat n'était-il pas, aux yeux des agents royaux, la terre où florissait la fraude la plus éhontée, le nid des contrebandiers et vagabonds, l'asile ouvert aux déserteurs militaires et aux religionnaires fugitifs?

De tous ces gens, les Juifs étaient l'objet d'une étroite surveillance[3]. Du Comtat, leur pays d'origine, centre de leurs opérations commerciales, ils sont soupçonnés de correspondre avec leurs « frères » établis en Languedoc. Le désir d'étendre leurs affaires les y poussait. A Nîmes, l'inspecteur des manufactures signale (1784) une association d'intérêts entre les Juifs, marchands de soieries de cette ville, et ceux d'Avignon et de Carpentras[4]. A

[1] Détails d'une affaire semblable dans une lettre de 1778, émanant de l'Intendant du Languedoc, adressée à Amelot, ministre. Le Juif dont il est question était à Narbonne : le Vice-Légat le réclame pour cause de banqueroute (Arch. de l'Hérault, C. 154). Parfois un Juif, menacé d'être incarcéré dans les prisons d'Avignon, invoque une juridiction française. Le Conseil du Roi cassait alors l'ordre d'arrestation du Vice-Légat « vu que les ordres d'une puissance étrangère ne peuvent être exécutés en France sans le consentement du Roi ». (*Ibid.*, C. 155. Le subdélégué de Toulouse à Saint-Priest, fils, Intendant, 22 décembre 1781.) — Au Vice-Légat s'adressent d'ordinaire les Languedociens, créanciers des Juifs comtadins. Exemple : le créancier d'un Juif du Pont-Saint-Esprit va « en Avignon » pour obtenir du Vice-Légat un « pareatis » tendant à rendre exécutoire en Comtat les sentences rendues contre ce Juif par les Consuls de Montpellier. (*Ibid.*, C. 154. Subdélégué de Bagnols à Saint-Priest, fils, 3 novembre 1779.) Le Vice-Légat refusa ce « pareatis » : preuve qu'il ne se désintéressait pas de ses sujets juifs en Languedoc. Il s'en souciait si vivement qu'il intervint en leur faveur, témoin une lettre où il recommande à Bernage, fils, Intendant, un Juif sur le point d'être saisi pour avoir commercé en Languedoc, malgré les arrêts. (*Ibid.*, C. 2743. Vice-Légat, Bondelmonti à Bernage, 9 décembre 1733.)

[2] « On éprouve assez souvent en Languedoc que ceux qui y font banqueroute se retirent à Avignon, où ils sont fort tranquilles. On les y réclamerait vainement. » Arch. de l'Hérault, C. 154. Lettre émanée de l'Intendance à Amelot (1778.)

[3] Exemple de la méfiance qu'on leur témoignait. En 1721, lors de la peste de Marseille, les marchands languedociens soupçonnèrent les Juifs comtadins de transporter en foire de Beaucaire des marchandises « infectées » de Marseille. (Arch. de l'Hérault, C. 2301. Mémoire sur la foire de Beaucaire (1721).

[4] Arch. de l'Hérault, C. 2747. Inspect. des manufact. à l'Intendant, 8 mai 1784. Syndic des marchands de bas au même (fin janvier 1784).

Narbonne, nous apprend le subdélégué [1], commerçaient quelques Juifs dont les « intérêts commerciaux étaient liés en partie avec ceux des Juifs du Comtat. » Si liés, que les faillites des premiers ne manquaient pas de jeter le trouble dans les affaires des derniers, et réciproquement. Le Languedoc ouvrait à l'esprit d'entreprise des Juifs comtadins le vaste champ des spéculations hardies. De là leurs fréquentes immigrations dans ce pays de transit. Ils avaient des affidés dans les grands marchés de la province : à Beaucaire, le « caravansérail du commerce méditerranéen, » à Nîmes, la « place » de soieries, rivale de celle de Lyon, à Montpellier, centre de manufactures de laines, à Béziers, à Narbonne, à Toulouse enfin, sans compter Pézenas et Montagnac, alors si vivantes et animées par leurs foires. Ils traversaient le Languedoc chaque année pour aller trafiquer à la grande foire d'octobre à Bordeaux. De là, un petit commerce de transit toléré par l'Intendance du Languedoc.

Pendant le XVIIIe siècle, les Juifs participent à la vie commerciale de la province. Contre les marchands du pays, unis en communautés, ils engagent une lutte d'intérêts, où la passion haineuse des uns et des autres éclate. Dans les villes l'activité des Juifs irrite les marchands. Leur concurrence, leurs métiers, forcément clandestins, avivent la jalousie des petits boutiquiers languedociens. Ceux-ci, impuissants à se défendre contre la rivalité des Juifs, s'adressent alors à l'État, dont ils espèrent gagner la bienveillante sollicitude. « Nous vous supplions, disent au Contrôleur général les députés de la Chambre de commerce de Montpellier, organe des boutiquiers de cette ville, nous vous supplions d'arrêter les progrès de cette nation qui bouleverserait indubitablement tout le commerce du Languedoc et ruinerait les sujets du Roi [2]. » L'ennemi pour les marchands de Montpellier prend forme et figure de « nation, » épithète que les Juifs comtadins ne cesseront de réprouver, car elle est la marque indélébile de cette condition d'ilote qui leur est imposée en matière de commerce. A la fin du XVIIIe siècle, ils essaieront de la faire oublier en se mêlant plus intimement à la vie industrieuse de la province, en réclamant bien haut le droit de pénétrer, comme tous les autres marchands, dans les communautés d'arts et métiers. Il s'agissait pour eux de rompre le charme qui leur interdisait l'accès de ces associations privilégiées. Aussi faut-il voir avec quelle souplesse d'esprit ils font miroiter aux

[1] Arch. de l'Hérault, C. 154. Subdélégué de Narbonne à Saint-Priest, fils, Intendant, 15 mai 1779.

[2] Arch. de l'Hérault, C. 2745. Députés de la Chambre de Commerce de Montpellier au Contrôleur général, 25 avril 1740.

yeux de l'Intendant du Languedoc de séduisantes promesses. Du jour où les Juifs bénéficieront du droit commun, écrit un Juif de Nîmes[1], de ce jour datera pour le Languedoc une ère de prospérité à nulle autre pareille. L'industrie juive — c'est le Juif qui parle — se développera; la masse du numéraire circulant dans le royaume augmentera[2], et les richesses accumulées depuis des siècles par les Juifs dans le Comtat afflueront dans le Languedoc, cette nouvelle Terre promise[3]. Ils y arriveront en foule le jour où cessera de peser sur eux le dur ostracisme qui les en éloigne. « Mes frères, s'écrie le Juif, attendent quel sera le sort de ma demande, déterminés à se fixer en France, s'il leur est permis d'y faire le commerce. Ils n'attendent pour quitter le Comtat que le moment où la France voudra bien leur permettre d'y exercer leur commerce, pour lequel il semble qu'ils ont toujours été destinés. » C'étaient là, on le voit, d'excellentes dispositions pour préluder à un exode en masse des Juifs comtadins. « S'il en était autrement, ajoute-t-il, ils se verraient à regret forcés de porter ailleurs leur industrie et leurs capitaux. »

Le plaidoyer est adroitement conçu. Il traduit à peu de chose près l'état d'esprit des Juifs comtadins à la fin du XVIIIe siècle, quêtant des pouvoirs publics l'autorisation d'aller demeurer en France pour s'y livrer à leur trafic. Il s'élève en même temps contre le système de réglementation qui tendait à restreindre et à gêner leur négoce.

I

RÉGLEMENTATION DU COMMERCE DES JUIFS EN LANGUEDOC AU XVIIIe SIÈCLE.

Si les Juifs comtadins commerçaient en Languedoc, au XVIIIe siècle, c'était à la faveur des dispositions législatives qui,

[1] Arch. de l'Hérault, C. 2747. Mémoire de Mardochée Carcassonne, juif de Nîmes, à Ballainvilliers, Intendant, 25 avril 1788.

[2] En effet, « tous les biens consistant en numéraire, ce sera un moyen d'augmenter la masse de celui qui circule dans le Royaume, d'en enrichir le commerce et d'en faire partager le bénéfice aux cultivateurs et consommateurs ». Arch. de l'Hérault, C. 2747. Même mémoire, 25 avril 1788.

[3] « Pour Nîmes, environnée qu'elle est par les carrières juives d'Avignon, de Carpentras, l'Isle, Cavaillon, elle attirera dans son sein toutes les richesses qui jusques à présent ont résidé et fructifié dans cette contrée étrangère qui les a reçues et les possède encore. » Même mémoire.

dans une certaine mesure, atténuaient les effets, funestes pour leur commerce, des lois générales édictées dans tout le Royaume contre tous les Juifs, sans distinction de province.

Théoriquement, ils sont proscrits de la plupart des provinces françaises. Une déclaration royale de 1615 avait banni de France tous les Juifs. Elle leur accordait un mois pour évacuer le territoire royal, sous peine de la vie et de la confiscation des biens, menaçant des mêmes châtiments ceux « qui oseraient les recevoir, assister et converser avec eux [1] ».

Les Juifs du Comtat subirent la loi commune. Il leur était désormais interdit de venir trafiquer en Languedoc, mais la déclaration royale de 1615 fut apparemment le cadet de leurs soucis, car trente-huit ans après sa promulgation, en 1653, le Parlement de Toulouse enjoignait à certains Juifs, égarés intentionnellement à coup sûr en Languedoc, de quitter sur-le-champ Nimes et autres cités du ressort avec « défense d'y habiter désormais et d'y commercer » [2]. Maintes fois les Juifs durent récidiver, tant était séduisante la perspective d'un séjour dans la province.

En 1679, on les trouve trafiquant à Nîmes, à Montpellier. Sur ce, nouvel arrêt qui leur enjoint de « vider incessamment » lesdites villes. Mais le Parlement comptait sans leur ténacité. En 1680, ils retournent à Montpellier, où les magistrats municipaux, les Consuls, saisissent leurs marchandises, puis les expulsent [3]. D'où la nécessité d'un arrêt leur défendant en termes exprès de commercer dans la province, sous peine de punition corporelle (23 juillet 1680).

En 1695, le Parlement de Toulouse, jusque-là d'une rigidité inflexible pour les Juifs, semble se relâcher un peu. C'est que les Juifs comtadins se sont présentés en humbles colporteurs devant les magistrats de la Cour et ont exposé en leurs doléances que leur petit trafic profiterait à la province entière. Les membres du Parlement chargés d'instruire la cause des Juifs, MM. de Vignoles, Riquet, Le Mazuyer, en des considérants très bienveillants pour les colporteurs, obtempèrent à leurs demandes. La porte du Languedoc s'entrebaille pour eux. Les arrêts de permission succèdent aux arrêts prohibitifs. Désormais les Juifs auront pouvoir d'acheter, vendre toutes marchandises pendant trois se-

[1] Déclaration royale de Louis XIII, 23 avril 1615. Voir Isambert, *Anciennes lois françaises*, t. XVII.

[2] Parlement de Toulouse, B. 744 (Registre). Arrêt du 31 mai 1653.

[3] Arch. de l'Hérault, B. 180. Arrêt du Parlement (minute), 17 août 1696, relatant cette expulsion.

maines, durant chaque saison, à Toulouse notamment, sous condition de ne point ouvrir boutique et de déclarer au greffe du Parlement le jour de leur arrivée [1]. Cette clause restrictive sauvegardait, en apparence, les intérêts mercantiles des marchands du pays.

L'arrêt de 1695, généralisé dans la suite en Languedoc, plaçait les Juifs dans une situation analogue à celle des marchands forains vis-à-vis des boutiquiers des villes [2]. Les foires de la province leur étaient ouvertes pour un laps de temps déterminé par des arrêts. Aux mesures de prohibition prises contre les Juifs par le Parlement répondaient ainsi, peu d'années après, d'autres mesures relativement tolérantes [3].

Elles ne satisfirent cependant pas les Juifs. Le délai à eux imparti par le Parlement était, à leur sens, trop bref. Séjourner pendant quinze jours dans une ville, tous les trois mois, était un avantage trop mince. User, d'autre part, d'un stratagème enfantin et ridicule, c'est-à-dire se remplacer les uns les autres dans une ville [4], de façon à ne la laisser jamais vide de marchands israélites, c'était courir, de gaieté de cœur, au-devant d'une contrainte par corps, d'une saisie : toutes mesures répressives que de simples colporteurs n'envisageaient pas sans effroi. Aussi prirent-ils le parti de demander au Parlement de Toulouse l'autorisation de séjour, non plus seulement pendant quinze jours, mais pendant un mois plein toutes les saisons. Les magistrats du Parlement, dont ils escomptaient la bienveillance, répondirent à leurs instances par un refus en bonne et due forme. Ce que voyant, l'Intendant — c'était alors Basville, — enchanté de

[1] Les considérants de l'arrêt du 12 décembre 1695 sont intéressants. « Il est de l'intérêt public d'activer et entretenir le commerce dans les villes... les Juifs ne demandent que de jouir d'une liberté commune aux autres nations..., etc. » Parlement de Toulouse, B. 1189 (registre). Langage empreint d'une certaine tolérance envers les Juifs.

[2] L'assimilation de leur condition à celle des forains est, à ce point de vue, complète. Cf. arrêts du Parlement de Toulouse (septembre 1650) défendant aux marchands non résidants à Castelnaudary et Villefranche en Lauraguais, d'y vendre et y tenir boutique, hors le temps des foires (mai 1651) ; autorisant les ordonnances des Capitouls toulousains défendant aux forains de vendre, passé les foires. C'est l'image fidèle de la réglementation du commerce des Juifs, en Languedoc.

[3] Parlement de Toulouse, B. 1209. Arrêt du 5 avril 1698 autorisant des Juifs à commercer en Languedoc, une partie de l'année. — *Ibid.*, B. 1279. Arrêt de mai 1705 permettant à des Juifs d'Avignon de trafiquer, pendant quatre mois par an, en Languedoc. — *Ibid.* Arrêts du 1er mars 1706, 6 juillet 1708, 15 février 1713 : avec défense aux maires, consuls, communautés de les en empêcher, sous peine de 4,000 livres d'amende.

[4] Un arrêt du Parlement (12 juillet 1703) défendait aux Juifs de rester à Montpellier, au delà du 15 de chaque saison et d'y « aller les uns après les autres », à peine de contrainte corporelle.

narguer le puissant corps judiciaire de la Province, accorda aux Juifs la faveur qu'ils sollicitaient (1704) [1].

Les Juifs comtadins n'en jouirent pas longtemps. Etait-ce qu'ils avaient « surpris la religion de M. l'Intendant » et qu'ainsi l'arrêt extorqué fût, de ce fait, entaché de nullité; ou bien les boutiquiers de Montpellier auraient-ils fait valoir auprès de Basville des raisons qui surent l'émouvoir? On ne sait. Quoi qu'il en soit, Basville revint sur son premier mouvement et révoqua son ordonnance de 1704, à la vive joie des marchands de l'endroit. En 1705, toutefois, le Parlement, comme s'il eût voulu faire pièce à l'Intendant, permit aux Juifs le commerce en Languedoc pendant quatre mois de l'année.

Heureusement pour les concurrents non Juifs, le pouvoir central veillait. Les arrêts du Parlement de Toulouse étaient autant d'infractions manifestes aux ordonnances royales qui avaient banni les Juifs de France. Or, le Conseil d'Etat, seul juge en la matière, entendait ne rien laisser entamer des prérogatives royales dont il était le défenseur [2], et, il cassa, sans autre forme de procès, les arrêts de la Cour de Toulouse qui lui paraissait avoir usé en faveur des Juifs du Comtat d'une indulgence par trop plénière [3]. Ainsi furent annulés les arrêts du Parlement toulousain qui, depuis la fin du XVIIe siècle (1695), assuraient aux israélites d'Avignon la liberté de séjourner en Languedoc; ainsi furent rayées des registres des arrêts d'un autre Parlement, celui d'Aix, les sentences judiciaires qu'inspirait le même esprit (29 février 1716) [4].

Les considérants de l'arrêt du Conseil d'Etat, en date du 29 février 1716, n'étaient pas tellement rigoureux qu'ils ne permissent aux Juifs de l'autre rive du Rhône d'espérer retourner dans la province dont Basville tenait en main les destinées. S'ils leur défendaient, en effet, le séjour en Languedoc, ils étaient muets sur la condition des Juifs en temps de foire. Armés cependant du prétexte de vendre aux foires, les Juifs rentrèrent dans la province.

[1] Ordonnance de Basville, Intendant (16 juin 1704), permettant aux Juifs de rester à Montpellier un mois au delà du délai porté par l'arrêt du 12 juillet 1703. Arch. de l'Hérault, B. 180.

[2] Les droits du pouvoir central sont formulés, à cet égard, dans les considérants de l'arrêt du 29 février 1716. « Le Roi considérant que Lui seul peut permettre aux Juifs de séjourner dans le Royaume au préjudice des ordonnances qui leur en ont défendu l'entrée.... etc. » Arch. de l'Hérault, C. 2743.

[3] Arrêt du Conseil d'Etat, 29 février 1716, enjoignant aux Juifs d'Avignon de sortir du Languedoc sans délai et leur défendant d'y séjourner sous peine d'encourir les rigueurs portées par les ordonnances prises contre eux. Archives de l'Hérault, C. 2743.

[4] Voir Arrêt du Parlement d'Aix, 25 septembre 1709.

Sous couleur de se rendre aux foires du Languedoc, les Juifs d'Avignon tentèrent l'aventure. En 1729, ils séjournent plus que de coutume dans les cités où leur génie commercial trouvait à s'exercer, à Montpellier notamment, où, sans permission officielle de Bernage, Intendant, ils ouvrent boutique, assez achalandée. Tels, de petits bourgeois voulant avoir pignon sur rue. Par là, ils contrevenaient aux précédents arrêtés. Il n'en fallait pas plus pour ameuter contre leur commerce et contre leur « pacotille » les boutiquiers de Montpellier.

Dans cette ville, siège de l'Intendance, grand émoi à leur sujet. Requêtes, placets, suppliques des marchands du Languedoc affluaient chaque jour aux bureaux de l'Intendance, implorant de l'Intendant ou du Roi lui-même des mesures de rigueur contre ces gens sans aveu [1]. Harcelé par ces plaintes, assourdi par des criailleries sans terme, en butte aux invectives amères des marchands du pays, redoutant peut-être qu'une sédition n'éclatât au fond de leurs arrières-boutiques, couvert, au reste, par le Contrôleur Général, Le Pelletier-Desforts [2], qui l'engageait à exécuter sans plus attendre l'arrêt du Conseil de 1716, Bernage de Saint-Maurice, successeur de son père à l'Intendance, notifia à tous les Juifs trafiquant en Languedoc leur expulsion de la province [3] (1729).

Les essais des marchands juifs pour se fixer, à cette époque, sur divers points du royaume n'avaient guère plus de chance. Un arrêt du Parlement de Paris (22 août 1729) les chassait de la Rochelle [4].

Avec l'ordonnance de l'Intendant du Languedoc, Bernage, cadraient aussi plusieurs mesures restrictives pour le négoce des Juifs.

Ainsi, les Juifs portugais, sortant des territoires des généralités de Bordeaux et d'Auch, sur lesquels ils étaient établis [5] étaient venus commercer en Bourgogne, sous la protection du Parlement de Dijon. Celui-ci, par arrêts du 22 juin 1724 et 29 juillet 1730, avait sanctionné la liberté qu'ils avaient su prendre de trafiquer

[1] Arch. de l'Hérault, B. 200 et B. 193.

[2] Arch. de l'Hérault, C. 2743. Le Contrôleur général, Le Pelletier-Desforts, de la célèbre famille des Le Pelletier, avait, le 30 août 1729, transmis ses instructions à ce sujet à Bernage. Cf. lettre de Bernage fils à Orry, Contrôleur général du 28 janvier 1732. — *Ibid.*, C. 2743.

[3] Ordonnance de l'Intendant (24 octobre 1729), confirmée par celle du 23 décembre 1729. Arch. de l'Hérault, C. 2743 et B. 193.

[4] Cet arrêt du Parlement de Paris n'a peut-être pas été sans influer sur les instructions transmises le 30 août 1729 à Bernage par le contrôleur Le Pelletier-Desforts et animées d'un esprit hostile au commerce des Juifs, en Languedoc.

[5] En vertu des lettres-patentes de 1723. Ils y vivaient à l'instar des sujets du Roi.

dans cette province. C'était créer un précédent dont les Juifs des pays étrangers — Lorraine, Comtat-Venaissin, — pouvaient se réclamer, le cas échéant [1]. Les marchands de Dijon s'émurent, en appelèrent au Conseil d'État, qui, par arrêt du 20 février 1731, abrogea les arrêtés du Parlement de Bourgogne et défendit à « tous Juifs de trafiquer, vendre et débiter dans aucunes villes et lieux du Royaume, autres que celles où ils étaient domiciliés [2]. »

Cet arrêt reçut son application en Languedoc. Son importance doit être soulignée, au passage. D'un caractère général, cet arrêt règlementait définitivement le commerce des Juifs en déterminant spécialement les lieux où ils auraient désormais le droit de commercer. Un Juif pourrait trafiquer, sans nul souci d'être inquiété, là où serait son domicile, et là seulement. L'arrêt de 1731 entendait enrayer, non le négoce des Juifs aux foires du Royaume — il n'en avait jamais été sérieusement question — mais le colportage clandestin, « sous le manteau, » de ville en ville et qui sourdement ruinait les humbles artisans et les gagne-petit.

Aussi les Intendants des provinces reçurent-ils l'ordre de le « sonner » — comme on disait alors — par les carrefours et places des villes. Au cours du XVIIIe siècle, les marchands du Languedoc invoqueront cet arrêt contre les Juifs et colporteurs, l'interprétant, l'amplifiant, y ajoutant tout ce que pouvait leur suggérer leur esprit mercantile. Que n'assurait-il pas aux commerçants et aux communautés d'arts et métiers ! D'abord la libre jouissance de leurs monopoles, industriels ou commerciaux, ensuite la répression des transactions dont les Juifs s'étaient faits les agents de province à province. Raisons suffisantes pour qu'il fût accueilli, dès sa promulgation, par les louanges et les cris de joie de tout un peuple de privilégiés commerçants [3].

Mais, comme toutes les minorités tracassées, les Juifs opposèrent à la rigueur des règlements une endurance, une souplesse de caractère que rien ne désarma. L'année même où l'arrêt fut publié (1731), Montpellier, décidément lieu d'élection des Comtadins, revit les Juifs [4]. Fait curieux, qui donna l'éveil aux marchands et

[1] C'était aussi violer l'esprit des lettres-patentes de 1723.

[2] Arch. de l'Hérault, C. 2743. Arrêt du Conseil d'État, 20 février 1731 (imprimé).

[3] L'arrêt de 1731 fut rendu sur l'avis des députés du Commerce, représentants de ces privilégiés au Bureau du Commerce, à Paris. Les marchands non juifs n'eurent pas assez d'éloges pour lui. Ceux de Verdun en louent la clarté, la netteté, la précision : « Il est fondé, disent-ils, sur le grand principe que les privilèges et grâces ne s'étendent pas d'une personne à une autre, ni d'un lieu à un autre lieu. »

[4] A la fin de 1731. Voir sur ces divers événements le Mémoire des Jurés-Gardes du Corps des Marchands de Montpellier. Arch. de l'Hérault, C. 2745. Il a dû être écrit de 1740 à 1743.

apeura leur âme pusillanime, des personnes fort honorables, très hautement encensées dans la ville, prêtèrent aux Juifs leur maison, parfois même leur nom.

Il fallait donc entrer de compte à demi avec des Juifs qui maintenant liaient partie avec des chrétiens, leurs affidés. Cet abus, en se perpétuant, ne manquerait pas d'être préjudiciable aux intérêts du commerce de Montpellier. Aussi, de Versailles arrivèrent à l'Intendance de précieuses instructions du Contrôleur général préconisant la stricte exécution de l'arrêt de 1731 [1]. De là, ces perquisitions armées chez les Juifs, à Montpellier, à la suite desquelles l'Intendant Bernage fils rendit une ordonnance [2] qui accentuait sévèrement les termes des arrêts du Conseil de 1716 et de 1731. Le séjour en Languedoc était interdit, toute l'année, aux Juifs comtadins, à l'exception des temps de foire. En outre, comme les marchandises apportées par les Juifs avaient été jusque-là entreposées chez des particuliers et, ainsi, soustraites à l'inspection des Jurés-Gardes, préposés à la défense des droits des corps d'arts et métiers, l'Intendant Bernage punissait d'une amende de cinq cents livres les recéleurs de camelote juive qui était désormais soumise à la visite obligatoire desdits Jurés-Gardes. De ces visites domiciliaires sont nées toutes les contestations qui mirent aux prises Juifs et communautés industrielles. Pour ces dernières, l'ordonnance de M. de Bernage (1732) était la garantie officielle de leurs privilèges, la panacée souveraine, infaillible contre les menées ténébreuses des Juifs avignonnais. Elle visait plus précisément les ventes qu'ils effectuaient dans les chambres d'auberge, à la dérobée, loin des regards inquisiteurs des Jurés-Gardes [3]. La visite de ces mandataires des communautés industrielles, sorte de mainmise des corps de métiers sur le colportage en général et le commerce juif en particulier, revêtit en Languedoc tous les caractères d'une mesure de police et de sûreté générale pour les marchands et artisans du pays. Des officiers de la maréchaussée accompagnaient les Jurés-Gardes et, de concert avec eux, procé-

[1] Ces ordres sont datés du 4 mars 1731. Le 21 mars 1731, le Contrôleur général chargeait Bernage de veiller à ce que les Juifs ne passent donner aux lettres-patentes, accordées par le Roi aux Juifs portugais dans les généralités de Bordeaux et d'Auch, une extension préjudiciable au commerce des marchands chrétiens.

[2] Arch. de l'Hérault, C. 2743. Ordonnance de l'Intendant Bernage fils, 14 janvier 1732.

[3] L'ordonnance tendait à rendre publiques les ventes occultes des Juifs. Exemple : à Bordeaux, les Juifs d'Avignon pouvaient fréquenter foires et marchés, à condition d'exposer leurs marchandises, sous les halles et sur les places, au lieu de les vendre en cachette dans les chambres d'auberge. Inventaire des Arch. de la Gironde. Intendance de Guyenne, C. 1092. — Cf. *Ibid.*, C. 3662, même autorisation accordée aux Juifs d'Avignon de vendre sous l'inspection des Jurés-Gardes.

daient, s'il y avait lieu, à la saisie des marchandises des Juifs. L'ordonnance avait aussi un autre but qu'elle atteignit difficilement — Bernage le constata, — c'était de frapper les personnes qui, soit par intérêt, soit par sympathie pour les Juifs, les cachaient dans leurs maisons [1].

Il est présumable que l'ordonnance de Bernage, qui fit date en Languedoc, était conforme à l'esprit des arrêts rendus contre les Juifs, car Orry, Contrôleur général, l'approuva de tous points [2]. La pensée de l'Intendant se reflétait dans celle du Contrôleur général.

Dans les autres provinces, les Juifs ne subissent pas un meilleur traitement. On les traque. Le 19 août 1732, un arrêt du Conseil les expulse de la Principauté d'Orange. A Bordeaux, les Juifs d'Avignon sont chassés [3]. En 1735, ils sont bannis de Cognac, Rochefort, Saintes [4]. Pour la seconde fois, La Rochelle assiste à l'exode des Juifs. En 1737, la Chambre de commerce de Guyenne, le député du commerce de Bordeaux et les Jurats conviennent qu'il est de l'intérêt du commerce bordelais de repousser toute tentative du genre de celle de deux Juifs d'Avignon qui sollicitaient la grâce d'exercer à Bordeaux le commerce de draperie et de soierie [5]. Aussi bien ne semble-t-il pas que les Juifs comtadins aient rencontré même chez leurs coreligionnaires, les Juifs portugais de Bordeaux, le bienveillant appui dû à des frères moins fortunés [6]. Il y avait trop de distance entre des colporteurs infimes et des négociants opulents : telle la maison Gradis, « une des forces de la cité bordelaise [7]. »

A dire vrai, les Juifs comtadins jouent de malheur partout où ils passent. La lutte commerciale que se livrent marchands non

[1] Arch. de l'Hérault, C. 2743 : « Les défenses de séjour sont rendues inutiles par la protection qu'accordent aux Juifs ceux qui leur donnent asile ainsi qu'à leurs marchandises. Ces personnages sont de quelque considération, notamment quelques-uns des principaux officiers du Présidial qui sont depuis trop longtemps dans cet usage. » Intendant Bernage à Orry, Contrôleur général, 28 janvier 1732.

[2] Arch. de l'Hérault, C. 2743. Orry à Bernage, 22 février 1732.

[3] Invent. des Archiv. de la Gironde. Chambre de Commerce de Guyenne, C. 4262. Registre des Correspond. de la Chambre. « C'est avec bien du plaisir que nous avons appris la décision qui fut donnée au Conseil de Commerce, le 15 janvier 1734, que les Juifs d'Avignon seraient expulsés. »

[4] Arrêt du Conseil du 31 mai 1735.

[5] Invent. des Arch. de la Gironde. Chambre du Commerce de Guyenne, C. 4254. Délibérat. de la Chambre, 14 novembre 1737.

[6] « Ainsi sous Louis XV, quelques émigrants d'Alsace et du Comtat Venaissin étant venus frapper aux portes de Bordeaux, les Juifs portugais leur refusèrent l'hospitalité, les dénoncèrent aux autorités comme mendiants et vagabonds, bref, firent tant et si bien que le duc de Richelieu, gouverneur, expulsa les nouveaux arrivés. » T. Reinach, *Histoire des Israélites*.

[7] C. Jullian, article sur *Bordeaux*, *Revue encyclopédique*, 5 juillet 1895.

Juifs et colporteurs israélites prend toutes les apparences d'une véritable lutte sociale.

Ils négociaient quelque peu à Gien, en Orléanais, fréquentant les foires et marchés qui s'y tenaient toutes les semaines, parfois même plusieurs fois dans une semaine. D'où, pour eux, une série ininterrompue de jours de ventes et d'achats productifs, transformant à la longue leur commerce de passager et transitoire en un commerce permanent et quasi annuel. Tous les bénéfices qu'ils retiraient de cette situation furent tout d'un coup réduits à néant par un arrêt [1] (1739) qui confirmait simplement l'arrêt de 1731, tout en les expulsant de l'Orléanais. Grisés par leur succès, les marchands de Gien exigèrent que les Juifs fussent exclus des foires, à tout jamais. C'était — à supposer que leur demande fût accueillie au Conseil — la ruine absolue du colportage pratiqué par les Juifs. Sur ce point — ici la question intéresse ceux du Languedoc — les idées des boutiquiers de Gien tendant à prohiber les opérations des Juifs aux foires concordaient avec celles qui hantaient, dans le même temps, les Jurés-Gardes de Montpellier [2]. Or, il suffit de relire le texte des deux arrêts de 1731 et de 1739 pour s'apercevoir que jamais le Conseil d'État n'avait entendu interdire aux Juifs l'accès des foires royales. Bernage, Intendant, se chargea de le leur faire comprendre. « L'arrêt de 1731, dit-il, ne défend pas aux Juifs de vendre aux foires et marchés. » C'était explicite. Mais il n'y a pires sourds que ceux qui ne veulent pas entendre. L'on ergota casuistiquement de part et d'autre sur la question des foires, l'Intendant affirmant le droit des Juifs d'y trafiquer, les marchands du pays le niant, bien que toutes les apparences d'une stricte justice fussent du côté de leurs adversaires. Sans doute, Bernage se rendait à quelques-unes de leurs raisons : il voyait le préjudice que causait aux marchands chrétiens le négoce des Juifs comtadins ; il était près de leur accorder que, du moment où les Juifs fréquentaient les foires, ils pénétraient aussi dans les villes à eux fermées et, une fois dans la place, menaient une rude concurrence aux boutiquiers indigènes. Mais son rôle d'Intendant était au-dessus de ces mesquines considérations mercantiles que l'intérêt général de la province domi-

[1] Arch. de l'Hérault, C. 2745. Arrêt du Conseil d'Etat, 21 décembre 1739 (imprimé).

[2] Arch. de l'Hérault, C. 2745. Mémoire des Jurés-Gardes de Montpellier (déjà cité) : « L'arrêt du Conseil du 21 décembre 1739 rendu à la requête des marchands de l'Orléanais en interprétation de l'arrêt général de 1731 défend aux Juifs de vendre et trafiquer aux foires et marchés. » C'est là l'interprétation des marchands de Montpellier, non celle, on le voit, des pouvoirs publics.

nait. Et le public, quel rôle, en fin de compte, lui avaient réservé ces marchands, épris de monopole? Lui avaient-ils seulement laissé émettre son avis? Cependant cet avis n'était pas douteux, vu que les monopoles des corps d'arts et métiers étaient pour le consommateur une gêne; bien au contraire, il aurait tiré avantage de la concurrence entre Juifs et marchands des villes [1]. Aussi Bernage, et avec lui Orry, Contrôleur général, donnèrent satisfaction à l'intérêt général du Languedoc en reconnaissant aux Juifs comtadins le droit de fréquenter les foires [2] (1741). En même temps qu'elle consacrait à nouveau la liberté que certains leur contestaient [3], cette décision du pouvoir central, favorable au commerce des Juifs, semblait vouloir mettre un terme aux exigences croissantes des boutiquiers des villes, obstinés dans leur étroite économie politique. Le 14 mai 1744, Le Nain, Intendant, se conformant aux instructions de Versailles, permettait aux Comtadins juifs de vendre dans toutes les foires de la Province.

Le Nain fit même un pas de plus dans la voie de la tolérance à l'égard des Juifs d'Avignon. Il leur octroya des permissions de séjour temporaires et révocables à son gré [4]. Par là, il les encourageait, sous main, à concourir avec les marchands sur le terrain des affaires, mais il les tenait en bride, au cas où ils eussent essayé d'abuser de ces permissions. Ces permissions même, l'Intendant ne les leur accorda que dans la mesure où elles serviraient utilement les intérêts du commerce languedocien : par la concurrence éta-

[1] Arch. de l'Hérault, C. 2745. Bernage à Orry, 11 novembre 1740 : « La concurrence des Juifs est avantageuse au public et ne peut nuire ni au fond du commerce, ni au bien de nos fabriques. »

[2] Arch. de l'Hérault, C. 2745. Orry à Bernage, 24 septembre 1741 : « Après avoir pris les avis des Intendants et des Députés du commerce, le Conseil a décidé de laisser les Juifs libres de fréquenter les foires, conformément aux usages de chaque généralité. »

[3] « Toujours, écrit Bernage au Contrôleur, les Juifs ont fréquenté les foires. » Arch. de l'Hérault, C. 2745, 11 novembre 1740. — « Ils sont en possession d'y venir, possession bien établie » répond le Contrôleur à Bernage. *Ibid.*, C. 2745, 2 décembre 1740. — Un arrêt du Conseil expulsait, à la même époque, les Juifs de Nevers. « Si ce n'est le temps des foires. » Le droit des Juifs de les fréquenter est donc reconnu et sanctionné officiellement. Bientôt les marchands eux-mêmes ne le contesteront plus. « Au fond, les marchands ne contestent pas que par une délibération du Conseil du Commerce les Juifs ne soient en état de vendre pendant les foires. Ils avouent même que le Contrôleur général a expédié des ordres qu'il adressa à l'Intendant pour qu'on empêchât de molester les Juifs. » *Ibid.*, C. 2746. Requête des Juifs au Parlement de Toulouse, 31 août, 1er septembre 1754.

[4] « Si vous m'autorisez à confirmer ces Juifs dans le commerce qu'ils font, écrit Le Nain, Intendant au Contrôleur, le 2 novembre 1744, je pourrai le faire par des permissions particulières que je renouvellerai tous les ans ou six mois. » Arch. de l'Hérault, C. 2802.

blie d'elle-même entre Chrétiens et Juifs. Il n'entendit pas, par exemple, qu'après la tenue des foires, les Juifs se crussent autorisés à demeurer dans une ville, sous couleur d'y écouler le restant de leurs marchandises en souffrance [1] ; dans ce cas, il eût donné aux foires une extension arbitraire dont les Juifs eussent profité, au mépris de ses arrêtés. Aussi la prolongation d'une foire au delà des délais réglementaires est-elle pour les Juifs comme pour tous les marchands une affaire grosse de conséquences.

Une contestation de ce genre faillit dégénérer, en 1754, en un conflit d'attributions entre l'Intendant et le Parlement de Toulouse. Ce dernier entendait ne pas comprendre dans les huit jours de foire accordés aux Juifs qui venaient à Toulouse les jours de dimanches ou de fêtes qui se trouvaient dans ladite huitaine. Les Juifs profitaient donc de cette exception. Mais, comme si le Parlement avait voulu hautement manifester ses sentiments de tolérance pour eux, il leur accorda un délai de quinze jours pour vaquer à leurs affaires, et ce, après la clôture des foires, déniant aux Jurés-Gardes des manufactures le droit de visiter leurs marchandises [2]. A quoi Saint-Priest, Intendant, soutenu par le Corps de bourgeoisie toulousain et les Syndics généraux du Languedoc, répondit en restreignant le commerce des Juifs aux huit jours de foire, sans leur accorder de délai et maintenant les Jurés-Gardes dans leur droit d'inspection [3]. Le conflit se dessinait donc; d'un côté, les Juifs, avec, derrière eux, le Parlement et les Capitouls toulousains [4], qui leur donnaient gain de cause en octroyant à leur commerce une extension que les ordonnances de l'Intendant lui refusaient; de l'autre, l'Intendant, appuyant les réclamations des commerçants toulousains [5], qui lui avaient confié la défense de leurs intérêts. Les Juifs, enorgueillis de se voir seconder dans leur lutte par deux pouvoirs aussi puissants que le Parlement et le Capitoulat, aggravèrent le conflit en déférant l'ordonnance de Saint-Priest, non au Conseil d'État « seul juge, disaient les marchands, de ces contestations », mais à qui? au Parlement de Tou-

[1] Ordonnance de Saint-Priest, père, Intendant, 1er juillet 1754, défendant aux Juifs de vendre à boutique ouverte et sous le manteau après les foires. Arch. de l'Hérault, C. 2746.

[2] Arrêt du Parlement de Toulouse, 23 juillet 1751.

[3] Ordonnance de Saint-Priest, 1er juillet 1754.

[4] Les Capitouls, souvent brouillons et turbulents, avaient (1750) rendu une ordonnance qui satisfaisait les Juifs, non les marchands, ni l'Intendant.

[5] Les marchands de Toulouse réunis en assemblée générale daus le grand auditoire de la Bourse, le 15 février 1754, demandèrent qu'un syndic fût nommé pour agir au nom du corps auprès de l'Intendant. Arch. de la Haute-Garonne, C. 323, Reg. des délibér. de la Bourse des marchands de Toulouse.

louse « sans droit et incompétent pour réformer les jugements de l'Intendance » ; au Parlement, c'est-à-dire au corps judiciaire, juge et partie dans cette affaire, puisqu'il ne laissait passer aucune occasion d'entrer en rivalité avec l'Intendance et qu'il favorisait occultement les opérations commerciales des Juifs. C'était bel et bien un conflit d'attributions entre le Parlement, organe le plus souvent des revendications locales, et l'Intendant, agent direct du pouvoir royal. En présence de cette situation, la ligne de conduite à tenir par l'Intendant était tracée par ces quelques réflexions d'un ex-Intendant de la Province, de Basville, dans ses « Mémoires » [1], qui sont comme le bréviaire des Intendants provinciaux à cette époque : « J'ai toujours observé, écrit-il, de ne point entrer en conflit avec ces compagnies (le Parlement, la Cour des Aides de Montpellier) [2], mais quand elles ont eu tort, j'ai toujours eu soin de faire rendre des arrêts au Conseil pour casser ceux qu'elles avaient donnés. » Or, c'était ici ou jamais le cas de suivre ces prescriptions. En effet, le Parlement, loin d'atténuer la résistance des Juifs, l'excitait sous main, défendait aux marchands d'exécuter l'ordonnance de l'Intendant [3]. Saint-Priest s'émut de l'attitude raide des magistrats de la Cour, qui ne tendaient à rien moins qu'à empiéter sur ses attributions. Aussi répondit-il à l'ordonnance des Parlementaires par cette réponse qui contenait la solution du conflit : « Comme cette ordonnance (de l'Intendant) et l'arrêt du Parlement sont opposés, il conviendrait que les marchands fissent présenter une requête au Contrôleur par laquelle ils demanderaient la cassation de cet arrêt et que la compétence (de ces faits) soit définitivement attribuée à l'Intendant [4]. » Le corps de la Bourse des marchands exécuta ces instructions [5]. Malheureusement pour les boutiquiers, les ministres étaient énervés par leurs obsédantes réclamations. D'ailleurs, une raison d'ordre plus élevé explique qu'ils n'aient pas trouvé auprès des bureaux de Versailles la bienveillance sur laquelle ils comptaient. On était en 1755. Sous la poussée des nouvelles idées économiques, proclamant la liberté commerciale et industrielle, Trudaine, le Contrôleur général, coupa court aux doléances des Toulousains : « Le bureau

[1] Lamoignon de Basville, *Mémoires sur le Languedoc*, 1697, composés pour le duc de Bourgogne. — Ed. La Pijardiere, *Chroniques de Languedoc*, t. III.

[2] « Corps toujours attentifs à diminuer le pouvoir de l'intendant », dit Basville.

[3] Ordonnance du Parlement de Toulouse, 31 août 1754.

[4] Arch. de la Haute-Garonne, C. 148. Saint-Priest à Amblard, subdélégué, 9 septembre 1755.

[5] Supplique du syndic du corps de la Bourse des marchands de Toulouse au Contrôleur général, 24 octobre 1755. Arch. de l'Hérault, C. 2746.

du commerce, écrivit-il à Saint-Priest, auquel la discussion de l'affaire des marchands de Toulouse sera renvoyée est aujourd'hui très favorable à tout ce qui autorise la liberté du commerce. On y a souvent rejeté les exclusions données aux Juifs et je doute que l'on veuille restreindre les dispositions qui leur sont favorables par rapport à leur commerce [1]. »

C'est là l'opinion d'un adepte de la théorie du « laissez faire, laissez passer », convaincu que la liberté et la concurrence étaient de puissants stimulants pour le commerce languedocien, en même temps que l'expression des sentiments d'un ministre que la tolérance envers les Juifs ne faisait pas reculer.

Cette tolérance se faisait sentir de jour en jour ; vers la fin du règne de Louis XV et surtout sous Louis XVI, aux approches de la Révolution, la condition matérielle des Juifs se relève sensiblement. Ils ont en France une situation de fait, il est vrai, mais fortifiée par les infractions de plus en plus fréquentes à des prohibitions déjà surannées. En Languedoc, ils vivent jusqu'à la Révolution sous le régime des arrêts généraux précités [2] (29 février 1716 et 20 février 1731), mais le Parlement de Toulouse leur prodigue ses faveurs et cette protection leur suffit. Comme leurs coreligionnaires d'Alsace, les Juifs du Comtat aspiraient à la condition de sujets du Roi. Or, leur situation était loin d'être brillante : s'ils commerçaient en Languedoc, c'était en vertu d'une tolérance particulière qui se traduisait sous forme de passeports ou permis de séjour. Aux yeux du Languedocien du XVIIIe siècle, le Juif comtadin apparaissait sous les espèces d'un rôdeur ambulant, sur qui pesait l'interdit de l'Eglise et de l'Etat. De là, ces défenses de tenir boutique, d'exercer aucun art ou métier relevé, prohibitions qui forçaient le Juif à se cantonner dans les professions basses ou décriées de colporteur ou de fripier. La tolérance leur permettait de parcourir les grandes routes de la province, tolérance que les Juifs espéraient échanger, tandis que tombaient les anciennes institutions [3], contre le droit commun d'où ils étaient exclus.

Pour les y faire entrer, il était besoin pour eux de secouer l'opinion publique, ébranlée depuis l'avènement de Louis XVI par l'éclosion de nouvelles idées et les réformes de Turgot et de Ma-

[1] Arch. de l'Hérault, C. 2746. Trudaine à Saint-Priest, 5 novembre 1755.

[2] Témoin une lettre où l'inspecteur des manufactures, à Nîmes, Laussel avertit Saint-Priest, Intendant, qu'il a signifié aux Juifs lesdits arrêts, toujours en vigueur, 8 mai 1784. Arch. de l'Hérault, C. 2747.

[3] Les lois qui entravaient l'industrie et le commerce et les lois d'exception contre les protestants étaient battues en brèche.

lesherbes. Une vigoureuse campagne de presse et de discours fut menée qui porta pour les Juifs d'assez beaux fruits[1] : ainsi l'autorisation pour eux de s'établir dans toutes les parties du royaume, l'abolition du péage corporel[2], autant de jalons dressés sur la route que devaient parcourir les Juifs pour atteindre à l'émancipation.

Ces diverses réformes furent appliquées en Languedoc. Encouragé par des exemples qui venaient de haut, le Parlement de Toulouse ne cessait de favoriser les Juifs comtadins. En 1787, deux Juifs de Nîmes reçoivent de lui la permission d'acquérir en France des biens fonds et d'en disposer à leur fantaisie[3]. Le Juif peut ainsi devenir propriétaire de la province. En 1788 les Juifs fréquentant Toulouse sont confirmés dans leur droit de tenir les trois foires sises dans cette ville et d'y rester quinze jours après la foire[4], toutes mesures significatives et indices de temps nouveaux. Ici[5], c'est une permission pour un père et son fils, tous deux Juifs, de s'établir d'une façon permanente à Toulouse. Là, c'est l'enregistrement des lettres-patentes données sur un décret de la Constituante (1790) qui accordait aux Juifs, tant comtadins que portugais, les droits de citoyens actifs[6]. Plus loin, c'est un arrêt supprimant les droits d'habitation, de protection, de tolérance et autres redevances exigées d'eux. Les dernières barrières étaient levées qui parquaient les Juifs dans les « ghettos[7] ».

Etapes par étapes, ils avaient péniblement franchi la distance qui les séparait des autres Français. Il y avait pourtant peu de temps que l'abbé Maury avait dit : « Les Juifs ont traversé dix-sept siècles sans se mêler aux autres nations. Ils ont été les fléaux des provinces agricoles. Aucun d'eux n'a su ennoblir ses

[1] Campagne conduite en faveur des Juifs alsaciens, en Allemagne, par Dohm, en France, par Cerf Berr, juif, fournisseur des armées de Louis XV, interprète des doléances des Juifs d'Alsace auprès de Louis XVI. A la même époque, Malesherbes convoquait des notables israélites pour veiller au sort de leurs coreligionnaires.

[2] Arch. de l'Ardèche, Bailliage d'Annonay, B. 68. Edit affranchissant les Juifs du péage, janvier 1784.

[3] Parlement de Toulouse, enregistrement des lettres-patentes permettant à Moïse Mardochée et Salon-Vidal, juifs de Nîmes, d'acquérir des biens, meubles et immeubles dans le royaume, B. 1854, avril 1787.

[4] Parlement de Toulouse, B. 1865, octobre 1788.

[5] Parlement de Toulouse, B. 1866, janvier-février 1789.

[6] Parlement de Toulouse, B. 1874, janvier-février-mars 1790, et Arch. de l'Hérault, C. 2748. Le comte de Saint-Priest à Ballainvilliers, février 1790.

[7] Parlement de Toulouse, B. 1877, août 1790 : arrêt supprimant les droits d'habitation, etc.

mains en dirigeant le soc et la charrue. En ferez-vous des artisans ? Leurs fêtes multipliées et leurs jours de sabbat seraient des obstacles insurmontables. Qu'ils soient donc protégés comme individus, non comme Français, puisqu'ils ne peuvent être citoyens[1] ».

Dans quelle mesure l'esquisse, un peu vague, du Juif traditionnel, tracée par l'abbé Maury, ressemble-t-elle à la curieuse et vivante figure du Juif méridional, c'est ce dont fait foi le récit des opérations commerciales du Juif comtadin, en Languedoc, au XVIIIe siècle.

N. ROUBIN.

(*A suivre.*)

[1] *Moniteur officiel*, séance du 23 décembre 1789.

NOTES ET MÉLANGES

LA SAGESSE DE JÉSUS, FILS DE SIRACH

Devant publier sous peu le texte, avec traduction et commentaire, du fragment hébreu, récemment découvert, de l'Ecclésiastique, je ne veux rien ajouter aux notes que j'ai fait paraître ici [1] à propos de l'édition de MM. Cowley et Neubauer ; je demande seulement la permission de rectifier ou compléter quelques-unes de mes conjectures et de signaler certaines erreurs que j'abandonne franchement.

Tout d'abord je ne suis plus persuadé que l'auteur de la vieille version latine ait corrigé le grec d'après l'hébreu : il serait surprenant que ce traducteur, disposant d'un secours aussi précieux que l'original, ne s'en fût servi que pour des détails insignifiants et eût ajouté aux contre-sens du grec des contre-sens plus saugrenus encore.

D'autre part, l'explication que j'ai cru pouvoir donner de certaines erreurs du grec et du syriaque et de quelques variantes de l'hébreu, à savoir que certains mots de l'original étaient écrits en abrégé, tout en me paraissant encore plausible, ne me semble devoir être adoptée qu'en désespoir de cause, à défaut de toute autre solution.

Ainsi, n° 25, j'ai supposé que ὅμοιος « semblable » correspond à la leçon marginale דופי « défaut », lue דוגמה « semblable », le texte ayant porté דו׳. En reprenant avec mes élèves l'examen de ce passage, j'ai fait remarquer qu'à la rigueur ὅμοιος peut n'être qu'une altération de μῶμος, terme dont G. se sert au ch. XLVII, 20 [2], pour rendre מום, qui se trouve justement dans le texte (G., d'ailleurs, affectionne ces sortes d'allitération). J'ai retrouvé, depuis, cette conjecture dans une note du savant M. D. H. Müller.

[1] Voir, plus haut, p. 1 et suiv.

[2] Dans une phrase qui est la reproduction exacte de celle-ci.

N° 67. A חלבים « graisse » correspond Κυρίῳ « au Seigneur ». Peut-être ce mot est-il une addition de G., qui, comme S., n'ayant pas ce nom dans son exemplaire, aura voulu donner un complément à להגיש « pour offrir ». Notre leçon est meilleure que celle de G. et S., car, sans ce mot, l'hémistiche serait trop court.

En traduisant (XVLI, 19) ריח נוחו על משכבו par καὶ πρὸ καιροῦ κοιμήσεως αἰῶνος, G. n'a pas nécessairement mal déchiffré le texte, il peut avoir voulu seulement rendre la pensée, sans s'attacher au mot à mot. L'expression de Ben Sira est empruntée à Isaïe, LVII, 2 : ינוחו על משכבותם « qu'ils reposent sur leur couche » ; or, d'après le Talmud, ces mots doivent s'entendre du sommeil de la tombe. Il en résulterait que cette interprétation d'Isaïe était déjà admise 150 ans avant l'ère chrétienne.

J'ai dit que parfois le texte de G. doit être préféré à celui de notre fragment. Ainsi encore au n° 26 : la leçon de G. מעל המצנפת « au-dessus de la tiare », se comprend mieux que מעיל ומצנפת « tunique et tiare » de notre fragment, car ce distique est tout entier consacré aux ornements de la tête et, d'autre part, la tunique a déjà été mentionnée à propos des vêtements du corps. M. J. Halévy est du même avis, *Revue sémitique*, avril 1897.

Certaines erreurs de G. que j'ai relevées peuvent se comprendre sans l'hypothèse d'une fausse lecture. Ainsi, n° 4, G. s'est seulement trompé sur le sens de וישתיקו, qu'il a pris dans l'acception de « fortifier ». Cette explication m'a été communiquée par notre savant collaborateur, M. D. Kaufmann.

Pour le syriaque, je dois déclarer, pour prévenir tout malentendu, que c'est à dessein que j'ai traduit (n° 41) רבוהא par « enfants », d'après l'hébreu. רבוהא est formé régulièrement de רבא « enfant ».

Enfin, je crois devoir renoncer entièrement à l'hypothèse, émise en passant (n° 36), que peut-être, au lieu de ... וגם הזכיר את איוב « et il a mentionné aussi Job... », il vaudrait mieux lire ... וגם אזכיר « je mentionnerai », à cause du contexte. Il semble, il est vrai, que la proposition suivante : « et les douze Prophètes », est dénuée de *verbe* et qu'en conséquence, il faut la subordonner à un verbe précédent, qui serait אזכיר « je mentionnerai ». Mais, plus haut, XLVI, 11, se trouve une construction tout à fait analogue

והשופטים איש בשמו ''' יהי זכרם לברכה

Là aussi, le nom de la première phrase est un nominatif absolu, et le verbe se trouve dans la proposition optative, qui termine la pensée. Disons, à ce propos, que M. Smend, qui avait de son côté suggéré la même conjecture, renonce à la lecture נביא, dont

il avait fait suivre le mot אירב, de même qu'à celle de יגזלו au lieu de יגילו, que nous avions critiquées, p. 50, note 1.

En corrigeant encore une erreur qui m'est échappée, j'appellerai l'attention sur une conclusion intéressante qui ressort de l'examen de notre fragment. Comme je l'ai dit, en *post scriptum*, dans le tirage à part de mon article, je n'ignorais pas qu'en traduisant (n° 32) ונעלם par « et des chaussures », G. a pu être séduit par le souvenir d'Amos, II, 6, et VIII, 6, où ce mot est synonyme de « présent corrupteur ». Le rapprochement avait été fait déjà par les éditeurs et, avant eux, par Fritzsche. Seulement il me semblait que Ben Sira avait dû plutôt subir l'influence du verset de Samuel qu'il suit, et que נעלם doit être le correspondant de ואעלים עיני בו, qui vient après כפר. Dans ce cas, il aurait inventé un mot, mal construit d'ailleurs, formé de la racine עלם et signifiant, dans sa pensée, « chose qui cache, qui aveugle ». Mais je me rallie maintenant sans réserve à la conjecture ingénieuse de Fritzsche. Ce commentateur remarque que les Septante ont justement traduit Samuel comme s'ils avaient lu כפר ונעלים עני בי... « De qui ai-je reçu une rançon ou des chaussures? Témoignez contre moi. » Ben Sira aurait donc disposé d'un exemplaire conçu dans les mêmes termes. Cette leçon supprimerait l'incorrection de ואעלים עיני בו, la syntaxe exigeant ממנו. Ainsi Ben Sira attesterait la valeur des variantes des Septante dans la version de Samuel.

Il m'est agréable de dire, en terminant, que pour bon nombre des explications des divergences de G., des corrections proposées à l'hébreu, au grec et au syriaque, je me suis rencontré avec MM. S. Fränkel[1], F. Perles, D. H. Müller[2], Lambert[3] et Halévy[4].

ISRAEL LÉVI.

ENCORE UN MOT SUR LE « PAPYRUS DE CLAUDE »

Le papyrus de Berlin-Gizeh que j'ai publié et longuement commenté dans cette *Revue* (tome XXXII, p. 162 et suiv.) relate, on

[1] *Monatsschrift f. Geschichte u. Wisssensch. d. Judenthums*, 1897, p. 380 et suiv.
[2] *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, 1897, p. 95 et suiv.
[3] *Journal asiatique*, n° d'avril 1897.
[4] *Revue sémitique*, avril 1897.

se le rappelle, un procès ou plutôt une querelle qui s'engage devant l'empereur Claude entre le roi Agrippa et deux antisémites alexandrins, le gymnasiarque Isidore et son ami Lampon. Le lieu de la scène est ainsi marqué dans le procès-verbal (fr. B, col. II, l. 4-5) : κατα Αγριππου βασιλεω[ς εν τοις.....] | λιανοις κηποις. M. Wilcken a proposé le supplément [Λουκουλ] λιανοις, les jardins de Lucullus. Comme ces jardins n'ont appartenu à la famille impériale qu'à partir de l'an 47, où Messaline fit mettre à mort leur dernier propriétaire, Valerius Asiaticus (Tacite, *Annales*, XI, 1), le savant professeur de Breslau en concluait que l'Agrippa qui figure dans notre procès ne pouvait pas être Agrippa Ier, mort trois ans auparavant, en 44, mais son fils Agrippa II. Tout en acceptant le supplément de M. Wilcken, je n'avais pas cru devoir adopter ses conclusions chronologiques : l'ensemble du texte militait si fortement en faveur d'Agrippa Ier, que j'aimais mieux recourir à la supposition que l'empereur avait pu, à l'occasion, tenir ses assises judiciaires dans un parc appartenant à un grand seigneur de ses amis. Cette explication, insuffisamment appuyée sur un texte de la *Vita Veri* (c. 8), n'a pas été du goût de tout le monde, et, réflexion faite, j'avoue qu'elle n'est pas non plus du mien. Mais voici une solution nouvelle de la difficulté qui, en écartant du débat les jardins de Lucullus, me dispensera de toute hypothèse. Au lieu de Λουκουλ] λιανοις écrivons Σερουι] λιανοις, qui convient tout aussi bien aux dimensions de la lacune. Les *horti Serviliani*, mentionnés plusieurs fois par les auteurs du Ier et du IIe siècles de l'empire, étaient situés probablement dans le S.-O. de Rome, entre le Palatin et le Tibre [1]. Ils renfermaient une collection fameuse d'œuvres d'art, parmi lesquelles Pline mentionne la Flore (?), le Triptolème et la Cérès de Praxitèle (XXXVI, 23), la Vesta assise de Scopas (*ibid.*, 25), l'Apollon de Calamis, les pugilistes de Dercylidès, le Callisthène d'Amphistratos (*ibid.*, 36). Une célèbre mosaïque du Latran provient de l'emplacement présumé de ces jardins. Ils faisaient partie du domaine privé de la famille impériale dès l'époque de Néron; en 65, l'affranchi Milichus y vient trouver l'empereur pour lui dénoncer la conjuration de Pison (Tacite, *Ann.*, XV, 55). Quatre ans après, Néron lui-même, abandonné de tous, y cherche un asile avant de s'enfuir de la ville (Suétone, *Nero*, 47). Un peu plus tard nous y trouvons installé Vitellius (Tacite, *Hist.*, III, 38). Aucun texte, il est vrai, ne nous donne la date précise de l'acquisition de ces jardins par

[1] Voir une dissertation spéciale de Nibby, *Degli orti Serviliani* (Diss. Pontif. Acad., tome VI) et *Roma nell'anno* 1838, du même, II, p. 292 suiv.

les Césars ; mais, par cela même, rien n'empêche de faire remonter cette acquisition au temps des trois premiers empereurs ; je serais porté, pour ma part, à y voir une création du riche et voluptueux Servilius Vatia, contemporain de Tibère (Sénèque, *Ep.*, 55), qui les aura légués par testament à ce prince. Il n'y a donc rien d'étonnant à voir Claude, dès les premiers mois de son règne, y tenir sa cour de justice. M. Wilcken, à qui j'ai soumis ma conjecture, veut bien m'écrire qu'elle lui paraît très plausible et qu'elle écarte définitivement ses scrupules relatifs à la date de notre pièce et à l'identification du « roi Agrippa ».

Je ne veux pas quitter ce sujet sans faire connaître à nos lecteurs une nouvelle et très curieuse lecture arrachée au papyrus de Gizeh par MM. Jouguet et Wilcken. Aux l. 11-12 (discours d'Isidore), où, trompé par l'aspect de la photographie, j'avais proposé une leçon inadmissible[1], M. Jouguet lit maintenant *sûrement* :

συ δε εξ. λωμη.
. ης ιουδα. . . . . βλητος

M. Wilcken suppose ingénieusement (*Berliner Philologische Wochenschrift*, 27 mars 1897) qu'il faut restituer les premiers mots ainsi :

συ δε εξ[α]λωμη[ς]
[τ]ης ιουδα[ιας...

Et de fait je ne vois pas d'autre supplément possible.

εξαλωμης, c'est-à-dire ἐκ Σαλώμης. Parmi les différentes princesses de ce nom, faisant partie de la famille d'Hérode, l'une, la plus connue, était la sœur d'Hérode-le-Grand, une autre était sa fille, une troisième sa petite-fille et la femme du tétrarque Philippe. Je n'ose décider ni de laquelle de ces princesses il est question, ni dans quelle relation elle était nommée soit avec l'empereur, auquel paraît s'adresser Isidore, soit peut-être avec Agrippa. Rappelons seulement que Salomé, sœur d'Hérode-le-Grand, légua la plus grande partie de son immense fortune à l'impératrice Livie, mère de Claude (Josèphe, *Ant.*, XVIII, § 31 Niese). C'est peut-être à cet héritage, qu'on pouvait suspecter de captation, que le gymnasiarque d'Alexandrie faisait ici une allusion déplacée.

Théodore Reinach.

---

[1] Déjà écartée dans mon *Post-scriptum*, *Revue*, XXXII, p. 160.

LE SIÈGE DE MOÏSE

קתדרא דמשה

Sur les mots וראש עגול ככסא מאחריו, « le haut du trône était rond par derrière », dans la description du trône de Salomon (I Rois, x, 19), l'amora palestinien Aha (IVe siècle) remarque : כהדא קתדרא דמשה, « comme le siège de Moïse » (*Pesikta*, éd. Buber, p. 7 *a*). Le passage parallèle d'*Esther rabba*, sur I, 2, a la leçon כהדא קדירתא דדרגש, « comme le siège du lit ». Ainsi que M. Buber le fait remarquer, קדירתא est ici pour קתידרא, et דרגש est l'équivalent araméen de מִטָּה, « lit », qui provient de la lecture דמטה au lieu de דמשה [1]. Le commentateur Samuel Aschkenazi (יפה עינך), sur *Esther rabba*, ne craint pas d'avancer la singulière conjecture que voici : à la place de קדירתא דדרגש, il faudrait lire דרגושא קיסרייתא, qui équivaudrait à ערכתא קיסרייתא du Talmud de Jérusalem dans *Berakhot*, III, 1 (6 *a*, 1re ligne), c'est-à-dire « lits tels que ceux de Césarée ». Ce commentateur ignorait la version de la *Pesikta*. Nous avons le droit d'admettre que la *Pesikta* a conservé le texte exact et que le compilateur d'*Esther rabba* a lu מטה, au lieu de משה (le ש se change facilement en ס) et qu'il a traduit מטה par דרגש, peut-être pour qu'on ne fût point tenté de lire מַטֶּה, au lieu de מִטָּה.

Mais que signifie « le siège de Moïse » ? Déjà M. Buber, dans sa note sur le passage de la *Pesikta*, a fait remarquer que les sièges des membres du Sanhédrin étaient désignés sous le nom de קתדראות [2] dans la description de la basilique d'Alexandrie (*Tosefta Soukka*, IV, 6 ; j. *Soukka*, 55 *a* ; b. *Soukka*, 51 *b*) et que Moïse passait aux yeux des rabbins pour avoir présidé le Grand Sanhédrin. Et, en effet, nous trouvons encore ailleurs les קתדראות à propos des membres de Sanhédrin. Ainsi, dans *Echa rabbati*,

[1] Inexacte et peu claire est l'indication de Fürst, *Glossarium Graeco-Hebraeum*, p. 210 : « *Esther r.*, על כסא מלכותו, il faut lire על קתידרא דמטה au lieu de על קתידרא דמשה ».

[2] Pour la différence entre le Talmud de Jérusalem, où il est question de 70 membres du Sanhédrin, et le Talmud de Babylone (comme la *Tosefta*), où il est question de 71, remarquons (voir Tossafot sur ce point) que la description de la basilique d'Alexandrie a pour auteur Juda b. Ilaï et que ce Tanna soutient, à l'encontre des autres docteurs, que le Sanhédrin se composait de 70 et non de 71 membres (*Mischna Sanhédrin*, I, 6). Ainsi, le Talmud de Jérusalem donne le texte véritable ; dans le Talmud de Babylone (et dans la *Tosefta*), 70 a été corrigé en 71 sur la foi de l'opinion reçue.

sur II, 10 (ישבו לארץ), où Nabuchodonozor assigne des קהדראות aux membres du Grand Tribunal venus vers lui à Daphné près d'Antioche; dans le Midrasch *Abba Gorion* sur *Esther*, I, 2 (éd. Buber, p. 6; dans Jellinek, *Beth Hamidrasch*, I, 2, le passage manque) : ושבעים קהדראות מוקיפין לכסא לשבעים זקנים ; de même, dans le Midr. *Panim Aḥérim* (éd. Buber, p. 57), avec l'addition de כנהדרי ישראל. De l'observation d'Aha sur I Rois, X, 19, nous pouvons donc conclure qu'on désignait encore au IVe siècle une certaine espèce de siège du nom de siège de Moïse, et que ce siège se distinguait en ce qu'à l'exemple du trône de Salomon, il avait un dossier arrondi pour reposer la tête (ראש כגון).

Reste à savoir si le nom de « siège de Moïse » s'appliquait seulement au fauteuil présidentiel ou également aux sièges des autres magistrats. Il est naturel que le président ait eu un siège d'une forme particulière. Le passage ci-dessus mentionné suivant lequel Moïse est censé présider le Sanhédrin (*Mischna Sanhédrin*, I, 6 : ומשה על גביהן) explique la dénomination du siège. Un passage connu du Nouveau Testament établit que l'expression de « siège de Moïse », laquelle s'est uniquement conservée dans la remarque d'Aha, était en usage dans les temps plus anciens. Dans Mathieu, XXIII, 2, Jésus commence son discours au peuple par ces mots : « Sur le siège de Moïse se sont assis les scribes et les pharisiens. » (Ἐπὶ τῆς Μωσέως καθέδρας ἐκάθισαν οἱ γραμματεῖς καὶ οἱ Φαρισαῖοι). Nous avons là littéralement la même expression קתדרא דמשה qu'emploie trois cents ans après Jésus l'amora palestinien Aha. Rien ne s'oppose à l'opinion que là aussi il ait la même signification concrète que dans la bouche d'Aha. Car ce sont les scribes et les pharisiens qui sont les héritiers de l'autorité législative de Moïse (« Tout ce qu'ils vous disent, faites-le et observez-le », *ib.*, V, 3), et le « siège de Moïse » sur lequel s'assied le président du Grand Conseil est le symbole de cette autorité. Certes, il est surprenant que cette expression ne reparaisse qu'au IVe siècle. Toutefois cette circonstance ne saurait être un argument contre l'identité des deux expressions de Mathieu et de la Pesikta. Nous ne voulons pas insister sur ce fait que dans les termes énigmatiques de תנו כסא, הכינו כסא, התקינו כסא (*Berakhot*, 28*b*; j. *Aboda Zara*, 42*c*; j. *Nota*, 24*c*), כסא est dit à propos de la première autorité législative, le président du Grand Tribunal.

Le Midrasch parle encore ailleurs, et dans un autre ordre d'idées, du « siège de Moïse ». Un contemporain plus jeune d'Aha. Derossaï (ר׳ דרוסאי), dit, au sujet des mots de Deut., IX, 9 : ואשב בהר « j'étais assis sur la montagne », que Dieu avait établi pour

Moïse sur le Sinaï une καθέδρα, comme celle des σχολαστικοί (juristes), lorsqu'ils parlent devant le souverain et sur laquelle ils sont assis de façon à donner l'apparence qu'ils sont debout (*Exode r.*, 43, § 4, éd. Vilna; voir Sachs, *Beitraege*, II, 180; Levy, I, 125 *b*; Fürst, *Glossarium*, 65). Ici il s'agit d'une autre sorte de chaire que de la קתדרא דמשה d'Aha. Mais il est possible que cette dernière désignation forme la base de la légende que nous avons rapportée.

Budapest, mai 1897.

W. Bacher.

LES INSCRIPTIONS HÉBRAIQUES DE LA FRANCE

Le Congrès des Sociétés savantes a, depuis des années, inscrit dans son programme la question suivante : « Rechercher les épitaphes, inscriptions de synagogues, graffites, en langue et en écriture hébraïque, qui n'ont pas encore été signalés, ou imparfaitement publiés jusqu'à présent. » C'est à cette question que nous avons voulu répondre, dans un mémoire lu devant le Congrès tenu à Paris cette année.

Nos lecteurs connaissent les stèles hébraïques d'Auch, Arles, Vienne en Dauphiné, Dijon, Mâcon, Limay, Nantes, Senneville, Orléans, et les graffites d'Issoudun [1]. L'inscription de Toulouse a été publiée par M. le rabbin Oury [2]. Elle n'est pas datée, mais doit être attribuée à la fin du XIIIe siècle, ou au commencement du XIVe, car le nom qui figure sur la pierre est celui d'un juif qui paraît dans un mandement de Philippe-le-Bel de 1291, publié par M. Saige [3]. Celle de Béziers a été commentée par Isidore Loeb [4], et celles de Nîmes par M. Joseph Simon [5]. M. Isaac Bloch a publié celles d'Alger [6].

Une inscription inédite de Narbonne, n° 206 du musée lapidaire, était restée, sinon inconnue, du moins illisible et inintelligible. De grands hébraïsants l'avaient en vain étudiée avec soin [7].

[1] *Revue*, V, 104-6; VI, 222-9; VIII, 137; XV, 295-8; XVI, 279-282; XVII, 318; XIX, 75-83, 219, 225; XX, 29-32, 253-9; Chwolson, *Corpus*, n°s 55 et 94.
[2] *Archives israélites*, 1862, p. 203.
[3] *Les Juifs du Languedoc*, p. 225.
[4] *Univers israélite*, 1878, p. 719-724.
[5] *Ibid.*, p. 84-88, résumé de M. Aron.
[6] *Inscriptions tumulaires d'anciens cimetières d'Alger*, p. 5.
[7] *Archives des missions scientifiques*, 1873, p. 553.

M. Israël Lévi l'a très heureusement déchiffrée, à l'aide d'un fac-simile ingénu, fourni par le conservateur M. F.-P. Thiers. Voici le texte :

הנה עדה המצבה אשר היא בעט ברזל נכתבה
תענה ותגיד הלא דוד מסתתר עמ[נ]ו כי נחבא
בשני ימים אחר נפטרה ערלתו הלך בנתיבה
ברח בול יו בו בכוף היום [לעולם הבא]

« Ce monument, écrit avec une plume de fer (ciseau), témoigne et dit que David est caché (inhumé) parmi nous [1], car il a été caché (enseveli). Deux jours après avoir été circoncis, il a suivi le chemin, au mois de Boul (Heschwan), le 16 à la fin du jour », [pour aller dans le monde futur].

Comme la troisième ligne rime avec la première, la quatrième a dû rimer avec le mot נחבא de la deuxième, et contenir les mots לעולם הבא « vers le monde futur ». Le verbe qui indique la circoncision est bizarre. On ne peut admettre qu'il s'agisse d'un tout jeune enfant ; il est donc probablement question d'un prosélyte. — La dernière ligne contient le quantième mensuel. Au quatrième mot, les deux lettres ב et כ ponctuées donnent le chiffre de l'année : 82 = 8 novembre 1321.

Une autre inscription hébraïque de ce même musée, n° 207, a pu de même être reconstituée partiellement, sinon complètement, la pierre étant rognée sur toute la droite.

[זה] ציון קבר	« [Voici] la stèle funéraire
...בר יוסף	de... fils de Joseph.
...בצ]רור החיים	[que son âme soit dans le fai]sceau de la vie,
...עם] חסידי עליון	[avec] les dévôts du Très haut.
...איר בשנת	[au mois de] Iyar, l'an
...מנוחתו [כבוד]	...Son repos [est glorieux]. »

On avait lu jusqu'ici, aux troisième et quatrième lignes, les mots הבנים et לעלמו, ce qui ne donnait aucun sens, pas plus que les trois lettres תהו, seules lues à la dernière ligne.

Au donjon démantelé de Montreuil-Bonnin (Vienne), dans l'embrasure de l'étroite et unique fenêtre du premier étage, un graffite hébreu a été remarqué récemment. En voici la teneur, d'après l'estampage pris par M. de Longuemar :

אני שמואל מבצלו	« Moi Samuel, de Besalu,
היתי הפוס בכאן בירח ואדר ר"ד (?)	j'ai été prisonnier ici au mois
בשנת ד' אלפים התקצה	d'Adar II le 17 de l'an 4995 (= 27 février 1235).

[1] Expression biblique : I Sam., xxiii, 19 ; xxvi, 1.

On connaît des Juifs de Besalu, en Espagne [1]. L'un d'eux, Juda ibn Zebarra, qui célébra Menahem Méiri, vivait à Montpellier à la fin du XIIIe siècle [2]. Un autre juif a pu venir de là jusqu'à Montreuil-Bonnin, et être arrêté pendant les persécutions qui sévirent dans le Poitou en 1235. — Après le mois, Adar II, la lettre isolée qui, d'après l'estampage, ressemble à un י, donne peut-être le quantième : par exemple י"ד, ou un chiffre analogue. — La dernière lettre de la 3e ligne semble, dans l'estampage, être un ח (8) ; mais l'année juive 4998 n'était pas embolismique (ne contenait pas de mois Adar II) [3] ; il faut donc admettre que la dernière lettre est un ה (5).

On a trouvé une inscription de même nature à Saint-Paul-les-Trois-Châteaux (Isère). Dans cette localité, au presbytère actuel de l'église, une fort vieille salle passe pour avoir servi jadis de synagogue. Au-dessus d'une armoire pratiquée dans l'épaisseur du mur de cette salle, sont inscrits ces quatre mots : תורה י"י תמימה הטהורה, « la loi de Dieu est parfaite, elle est pure ». De ces quatre mots qui désignent l'emplacement du rouleau de la Loi, ou arche sainte, les trois premiers sont pris d'un verset des Psaumes (XIX, 16). Au dernier mot, les lettres ponctuées donnent peut-être la date 5205 = 1445 de l'ère vulgaire [4].

C'est à Paris que se sont conservées le plus grand nombre d'inscriptions tumulaires hébraïques ; on n'y compte pas moins de 48 stèles, dont 45 sont au musée de Cluny, et 3 au musée Carnavalet, toutes du XIIIe siècle. Ad. de Longpérier les a toutes publiées dans le *Journal des savants* (1874), à propos d'un ouvrage de Guilhermy, qui, d'après Philoxène Luzzatto, n'avait connu que sept de ces inscriptions.

Nous ne sommes pas d'accord avec M. de Longpérier sur la concordance entre certaines dates juives et leurs équivalents chrétiens, ainsi que sur la lecture de quelques noms propres.

Ainsi, sur la stèle II de la série Longpérier, la lettre finale ץ représente, à notre avis, le nombre 90 et non 900 ; les centaines, תתק, constituaient la fin de la quatrième ligne, soit 990 = 1230 (non 1140). Nous en avons la preuve dans les n[os] V et VI, où le chiffre 900 est exprimé, non par ץ, mais par תתק. — Au n° XXIV,

[1] *Revue*, t. V, p. 287-8.

[2] *Gallia judaica*, p. 331.

[3] En divisant le nombre 4998 par le cycle lunaire de 19 ans, on arrive à l'an 1 du 264e cycle, année commune ; tandis que l'an 4995 est l'an 17 du 263e cycle, année embolismique.

[4] L'éditeur de cette ligne, *Bulletin de la langue*, etc., t. IV, p. 352 et 945, ayant négligé la ponctuation, ne s'est pas douté de la présence d'une date.

par un lapsus, M. de Longpérier a traduit « soixante » le mot שתים « deux », soit 5002 = 1241, non 1299. — Au nº XXVI, le savant archéologue lit, après les cinq mille : « *et* 105 » וקה ; ce qui donnerait 1345, date à laquelle il n'y avait plus de Juifs à Paris. Nous lisons : וכה ou ולה, 25 ou 35 = 1265 ou 1275. — En conséquence, il serait exagéré de faire remonter ce cimetière des Juifs parisiens plus haut qu'au règne de Philippe-Auguste et de dépasser celui de Philippe-le-Bel.

Passons à la question des noms propres. Au nº XIII, Longpérier a rendu le mot hébreu פרצוויש par « Françoise », en se demandant si ce prénom français était déjà en usage alors et si le père étranger n'avait pas voulu imposer à sa fille un nom rappelant une nationalité nouvelle dans sa famille. C'est le mot *Précieuse*, qui correspond littéralement à la transcription hébraïque, et se trouve, à cette époque, tant en français qu'en hébreu [1]. — Au nº XVI, il y a un mot incomplet : ...איז, que Longpérier propose de lire « Isabelle ». Cela ferait supposer que le mot hébreu complet aurait été איזבל = *Îézabel*, nom de la princesse phénicienne, d'odieuse mémoire (I Rois, XVI), qu'aucun père juif n'aurait donné à sa fille. Nous préférons adopter le nom *Estella*, fort usité alors. Autre nom incomplet, au nº XXVII : ...נאי. En Languedoc, on le sait, de même que la syllabe *en* placée devant des noms masculins équivaut à *don*, de même *na* en tête des noms féminins signifie *donna*. Doit-on songer ici au mot נאסתר « donna Esther », indiqué par Zunz [2] ? Ou faut-il penser au nom de Nina, ici Nana, que l'on trouve porté par une juive en 1301, selon Mahul [3] ?

Depuis une trentaine d'années, de nombreuses inscriptions ont été publiées, ou au moins signalées. En les joignant à la série expliquée par M. de Longpérier, on arrive au chiffre fort respectable de 140 inscriptions hébraïques en France, du VIIe au XVe siècle.

MOÏSE SCHWAB.

---

[1] En français : dans des réclamations à l'adresse du trésor royal de Saint-Louis (communication de M. L. Delisle à l'Académie des Inscriptions, septembre 1889, p. 323 ; en hebreu : Consultations de R. Salomon b. Simon Duran, nºs 402,511, 608.

[2] *Namen der Juden*, dans *Gesammelte Schriften*, t. II, p. 47.

[3] *Cartulaire et archives des communes de l'ancien diocèse de Carsassonne* (P., 1859,4°), t. II, p. 301.

UNE PIÈCE DIPLOMATIQUE VÉNITIENNE SUR SABBATAÏ CEVI

Nous savons, par la première relation hébraïque de Jacob Emden sur Sabbataï Cevi, que le « bailo » de Venise, en d'autres termes, l'ambassadeur résident de la République vénitienne à Constantinople, adressa à son gouvernement un rapport concernant sa rencontre avec le faux Messie et les prétendus miracles que cet imposteur aurait opérés dans sa prison [1]. Grâce à l'obligeance de l'administration des Archives royales de Venise, il m'est possible de confirmer en partie l'assertion d'Emden. On trouve, en effet, dans ces archives, une relation envoyée de Péra, le 18 mars 1666, par Giambattista Ballarino, chancelier de l'ambassade vénitienne, près de la Porte, qui s'était enfin décidé à rompre le silence sur l'agitation provoquée depuis longtemps en Europe par le pseudo-Messie.

A ce moment, Sabbataï, sur l'ordre du grand vizir Ahmet Kœprili, était en prison à Constantinople depuis plus de six semaines. L'Europe était alors remplie du bruit de sa renommée. Le chancelier Ballarino ne se doutait certainement pas que dans sa patrie, en Italie, les enfants juifs nés pendant cette époque, qui devait être l'ère de la délivrance, avaient reçu le nom de Sabbataï [2]. Du reste, les chrétiens d'Orient ressentaient alors le contre-coup du mouvement qui s'était developpé sous leurs yeux avec tant de force parmi les Juifs. Des marchands chrétiens de Hambourg, ébranlés dans leur foi, allèrent consulter anxieusement le prédi-

[1] On lit, en effet, dans תורת הקנאות, éd. Lemberg, p. 13 השר הגדול באלייקן שבקושטאנטינא ראש מהשרים דויזיציא נקרא אמבאסאנדאר (= Bailo) רעזודענד בשביל רעפובליק דע וויניציא כתב להשרים הנ"ל מגדולת ש"ץ אשר ראה אותו בהמבצר והבבוד שנעשה לו ניכל היגולם וניסים רבים שיעשה שהגראן פיזיר בהורמנות המלך שלח אחריו כמה שליחים שרים עם ב' מאות עבדים, להמניתו, ובבואם אליו כרעו והשתחוו לו ונפלו על פניהם ארצה, שנפלה עליהם חרדה גדולה שכמעט מתו, ובודאי שהוא נשיה ליהודים כי עשה נסים רבים כיוצא בהנה. D'apres Graetz (*Geschichte d. Juden*, X, XVIII), cette première relation d'Emden est empruntée en grande partie à Coenen.

[2] Ce fait est rapporté par un *mohel* de Sienne, Salomon Abraham Gallico, qui a inscrit dans son registre que Hananel Sabbataï ben Raphaël Cohen a été ainsi appelé, le 26 décembre 1665, « à cause du bruit répandu dans tous les pays habités par des Israélites que Sabbataï Cevi apporterait la délivrance », כשם זקנו אבי אביו של הנער ושבתי גל שם שנולד בשבתי ובכל גלילות ישראל שנשיעו שמועות של הישועה קרובה על ידי כמוהר"ר שבתי צבי נרו. Le 24 avril 1666, ce nom est donné à Sabbataï ben Isaac Nunes Lumbroso א' נין הספרדי היושבים ראשונה ברויגיו, petit-fils d'Abraham Nunes Lumbroso. J'ai pu voir ce registre manuscrit grâce à l'obligeance de M. Margulies, rabbin de Florence, qui en est le propriétaire.

cateur Edzardi [1] pour savoir ce qu'il fallait penser du dogme chrétien relatif au Messie, si vraiment le Messie juif Sabbataï Cevi était capable d'opérer des miracles, comme cela résultait des lettres de leurs correspondants chrétiens de Smyrne, d'Alep, de Constantinople et d'autres villes [2].

Pourtant, le diplomate vénitien avait conservé tout son sang-froid, car il jugeait avec un grand bon sens le faux prophète et la conduite tenue à son égard par les autorités turques. Il reconnaissait que les fonctionnaires turcs s'efforçaient avant tout de tirer profit de cette agitation en se faisant payer des sommes considérables par les Juifs affolés. Mais, en même temps, le rapport de Ballarino confirme l'action profonde exercée sur les masses par la personnalité remarquable de Sabbataï. Des milliers de Juifs affluèrent, en effet, de toutes les localités de la Turquie d'Europe pour rendre visite au faux Messie pendant qu'il séjournait sur la rive asiatique, vendant tout ce qu'ils possédaient, abandonnant joyeusement leurs demeures pour aider à restaurer le nouvel Etat juif. Aux yeux des autorités turques, Sabbataï était, en réalité, un agitateur, un rebelle qui méritait la peine capitale. Il n'est donc pas étonnant qu'il fut condamné à être empalé vif dès que la police se fût emparé de sa personne. Mais il réussit par son extérieur imposant, par son remarquable talent de parole et par sa connaissance approfondie de la langue arabe, à modifier complètement les dispositions du grand-vizir, devant lequel il avait dû comparaître, et à faire commuer en une simple détention la peine de mort à laquelle il avait été condamné. On le traitait, du reste, dans sa prison, avec tant d'égards que ce châtiment prenait presque le caractère d'une distinction honorifique et que le nombre de ses adhérents s'en accrut. Ce fut sans doute le grand vizir lui-même qui fit connaître aux représentants des puissances l'impression produite sur lui par Sabbataï; on peut donc la considérer comme un fait certain. Le pseudo-Messie, qu'on nous représente d'habitude comme un homme corpulent, quoique d'une taille bien proportionnée [3], semble avoir été, d'après le rapport de Ballarino, ce qu'on appelle un bel homme.

Ce document nous donne aussi, pour la première fois, quelques détails sur la détention de Sabbataï. A ce moment, il ne paraissait nullement faire servir à ses plaisirs la liberté qu'on lui laissait dans sa prison. Bien au contraire, il s'infligeait des mortifications. Souvent il jeûnait pendant trois jours de suite. Ces actes de pénitence étaient suivis d'apparitions merveilleuses ; l'obscurité de son

[1] Cf. Zunz, *Zur Geschichte*, p. 12 ; Schudt, *Jüdische Merkwürdigkeiten*, IV, 1.
[2] Schudt, II, 47 ; IV, 2, 238.
[3] Schudt, IV, 2, 236 : « Obesi et bene proportionati corporis Judæus ».

cachot, racontait-on, était illuminée de radieuses lueurs, qui étaient aperçues au dehors par la foule de ses partisans et affermissaient encore leur confiance en leur prophète.

Sabbataï était obligé de s'adonner encore à un autre genre de pénitence, les bains de purification. Il était astreint par son rôle même à se rendre au bord de la mer pour se plonger dans les flots aux yeux de ses partisans. Les autorités le lui permirent. Mais ces ablutions attirèrent une telle foule, dont une partie était animée de sentiments hostiles, qu'il ne put se livrer à ces exercices que sous la protection de la force armée. Avec de l'argent, il était facile d'acheter cette protection, et les partisans de Sabbataï ne reculaient devant aucun sacrifice. Le bruit s'était répandu qu'ils avaient payé pour cet objet 60.000 réaux, et 40.000 autres réaux pour pouvoir lui rendre visite dans sa prison. Ils avaient même déjà consenti à s'imposer une nouvelle contribution de 100.000 réaux pour obtenir du grand-vizir son élargissement, quand Sabbataï lui-même s'y opposa. Il ne voulut pas que la moindre somme fût dépensée pour sa délivrance, parce qu'il serait délivré par d'autres moyens, et des moyens tels que tous en seraient stupéfaits. Ce trait du caractère de Sabbataï, que nous ne connaissions pas encore, montre avec quelle habileté le pseudo-Messie savait jouer de certaines cordes pour agir sur les masses. Rien ne pouvait rendre plus sensible pour la foule le caractère divin de sa mission et sa confiance inébranlable dans la protection de Dieu que son mépris pour les procédés ordinaires dont ses partisans voulaient user pour obtenir sa liberté et la sereine impassibilité qu'il manifestait dans sa prison.

Le rapport adressé par Giambattista Ballerino au doge de Venise nous fait aussi comprendre pourquoi Sabbataï réussit d'abord si facilement en Turquie. C'est que l'agitation qu'il avait créée parmi les Juifs était devenue une source de revenus considérables pour Ahmet Kœprili et ses subordonnés. Car les illuminés qui croyaient aux prédictions de Sabbataï et comptaient avec certitude sur l'avènement de l'ère messianique étaient heureux de dépenser toute leur fortune en faveur de leur prophète.

David Kaufmann.

Voici le texte de la pièce diplomatique :

Serenissimo Prencipe
(Ommissis)

Chiudo quest'humilissima lettera con racconto forse nell'apparenze vano, e sovverchio, da me perciò pretermesso nei passati dispacci, ma altrettanto essentiale nel riflesso a vantaggi che van ricavando questi Barbari da qualunque nuovo emergente. È uscito dalle parti

di Arabia già alcuni mesi Hebreo di assai bella apparenza, ma di profonda dottrina appresa in quelle parti spetialmente nell'essercitio di soprafine maggie, in virtù de quali costui si diede titolo di Messia, mandato dal Cielo, perchè in effetti con la voce e con fallaci meravigliose apparenze ingannava gl'incauti a segno, che la veneratione si convertì in adoratione, e la Plebe Hebraica acciecata da arti così acute stava tutta impiegata in digiuni, elemosine, et orationi, havendo molti poveri vendute le proprie suppelettili, et abbandonate le sue Creature per andar seguitando questo pseudo Proffetta. Tanto si avanzarono le divulgationi di tali sciochezze, che essendo partiti molti hebrei per Asia ad incontrarlo stimò necessario il Visir porvi la mano per divertir nuovi disordini. Mandò pertanto a far essequir l'arresto del falso Messia, che condotto quì in catene havea già preparata la sentenza di morte ad un palo, come auttor seditioso di comotioni, e sussuri popolari, ma il sagace condoto avanti il Visir parlando linguaggio Arabo a perfettione con eloquenza, e virtù non ordinaria, della qual molto si diletta quel Ministro, seppe così ben guadagnar il suo animo, che salvò la vita, condoto in carcere assai commoda, ove tuttavia si trova sotto custodia del Casas Bassi; Questo lo lascia parlare liberamente con Hebrei, che concorrono a vederlo; Afferma li digiuni, e penitenze asprissime, ch'egli fa per tre giorni continui ogni volta, dopo i quali a forza d'incantesmi fa comparir luminose faci per tutta la carcere nelle tenebre della notte. Poi li è permesso di andar al lito del mare, ma ben custodito per l'ablutioned el suo corpo. Non potevano caminar per le strade gl'Hebrei, tante erano l'insolenze di tutte le altre nationi, e di Turchi ancora, che li oltraggiavano; Convennero però li principali comparir avanti il Visir per poter caminar con quiete, e sicurezza; Finalmente l'hanno conseguita, ma con spesa di 60 mille Reali, e 40 mille per poter visitar colui ad ogni beneplacito. Fu pronto l'esborso di questa summa compartita per ratta secondo le forze di cadauno. Con altri cento mille Reali si era contentato il Visir di farlo uscir liberamente di prigione, prontissimi tutti a questa nuova contributione andarono a portar l'aviso al carcerato, che in vece di accrescer stimoli al desiderio di quell' ostinata gente, risoluta di redimerlo, assai si commosse protestando, che non si dovesse spender un aspro per la sua uscita, della quale disse non haver bisogno, perchè fra pochi giorni da se stesso saprà far apparire cose grandi. Da così fatte aspettationi il popolo ignaro si lascia rapire. Turchi proffitano con nuove gravezze, et il scelerato confermando con le sue fraudi l'hebraica perfidia promette restitutione del scetro di Giuda a quella prava, et adultera generatione. Gratie etc.

Pera di Costantinopoli 18 Marzo 1666.

Di Vostra Serenità Il Umiliss^mo Dev^mo Servitore.
Gio: Batta Ballarino Cancellier Grande.

(Venezia. Archivio di Stato. Dispacci di G. B. Ballarin da Costantinopoli al Senato (1666-16 marzo fino al 16 settembre). — filza n. 150).

ELIÉZER ET HANNA DE VOLTERRA

DANS LE POÈME D'AVIGDOR DE FANO

L'élégie composée sur l'ordre d'Eliézer עזרי de Volterra, par Beçalel de Sarteano, sur la mort de Yehiel de Pise, et que nous avons publiée dans la *Revue*, XXVI, 227-231, contient le tercet suivant :

זה שמי לעולם היה אֵלַי
חמי הנעלה על כל עזר
אבכה במר נפשי איי אללי

Ce tercet nous a fait émettre l'hypothèse (*Revue*, XXIX, 142) qu'Eliézer était le gendre de Yehiel et que, selon l'usage du temps, il a fait écrire cette poésie pour la consolation de la famille en deuil, surtout de ses deux beaux-frères Isaac et Samuel. Notre hypothèse est confirmée par la pièce de vers, en 49 tercets, écrite par Avigdor de Fano, en réponse à l' « Ennemi des femmes » d'Abraham de Sarteano[1] ; cette poésie nous fait connaître en même temps le nom de la femme d'Eliézer, dont elle fait le plus grand éloge. Après avoir célébré les héroïnes de l'histoire juive jusqu'à l'époque de Judith et rappelé le nom d'une Italienne qui a sauvé son pays, Avigdor se dit que, sans remonter aussi loin dans le passé, il lui suffira, pour défendre les femmes contre leur détracteur, de prononcer le nom d'une contemporaine qui est l'honneur et le charme de son sexe. Il consacre six tercets à l'éloge de cette femme qui, de son temps, était aussi illustre que les plus célèbres personnages du passé.

Voici ces tercets :

גם לא ארחיק נדוד מתוך ביתי
ואמצא שם אשה ברוך עושה
כמוה לא נהיתה מיום דעתי

הלא היא בת הנדיב איש פיסא
ולאיש וולטירו לבעלה לנזר
תהלותיה היום בפי אשא

[1] Publié par M. Ad. Neubauer dans l'*Israelitischer Letterbode*, X, 98-105.

שם הגדול אישה הוא אלעזר
הבין את חכמתה ואת חנה
כי תואר ומרמה גם כה לעזר

בעלת חן הוא ושמה חנה
אשרי האיש שלו ככה למנה
אחרי בלותו תהיה לו ענה

ואם אעביר קול במחנה
כל הנשים ובשוה קריתים
חן גם אני לא ידעתי אכנה

כי פי שנים חן ושבעתים
ואלף אלפי אלפים ישמשוניה
רבוא רבבן כאה וכאתים

« Gloire au Créateur, s'écrie le poète, qui a formé une femme telle que je n'en ai jamais rencontrée depuis que je sais réfléchir : c'est la fille du prince de Pise. Elle est la couronne de son époux, du personnage bien connu de Volterra, qui porte le nom d'Eliézer. Celui-ci a su apprécier sa sagesse et son charme, son esprit prudent et sa beauté. C'est à juste titre qu'on l'a appelée Grazia (= Hanna), elle qui est pleine de grâce. Heureux l'homme auquel la Providence l'avait réservée et dont elle sera l'ornement jusque dans sa veillesse. Qu'on convoque les femmes de toutes les villes, et l'on n'en trouvera aucune qui puisse lui être comparée ! Sa grâce, qui est au-dessus de toute expression[1], lui conquiert les cœurs de tous ceux qui l'approchent. »

Nous voyons ainsi qu'à côté des fils de Yehiel de Pise, une, au moins, de ses filles[2], Hanna, a contribué à la célébrité de la maison paternelle. Mariée à un homme qui jouissait lui-même de la plus grande considération, elle fut assez heureuse, avec ses deux frères si distingués, Isaac et Samuel, pour faire estimer et vénérer le nom de sa famille, même au delà des frontières de son pays natal.

Cette pièce de vers est encore intéressante à un autre point de vue, elle nous permet de déterminer d'une façon plus précise l'époque à laquelle vécurent les poètes Abraham de Sarteano et Avigdor de Fano. Yehiel paraît encore avoir été en vie quand Avigdor écrivit ces tercets à la gloire de sa fille. Le qualificatif de *Nadib* fait allusion à la situation brillante et à la générosité prin-

[1] Littéralement : qui est double et septuple.
[2] Cf. *Revue*, XXVI, 85.

cière du Mécène de Pise. A supposer même que Yehiel fût déjà mort à ce moment, la date de ce poème ne peut guère être reportée au delà de la fin du XVe siècle. D'autre part, Abraham de Sarteano fut contemporain d'Avigdor, comme le prouvent les vers satiriques dont ce dernier, qui connaissait sa conduite privée, l'a fustigé au commencement de sa poésie [1].

A en juger par la violence de ses attaques contre Avigdor, Elia Genezzano, qui se rangea du côté d'Abraham de Sarteano [2], doit également avoir vécu à peu près à la même époque que nos deux poètes. On peut donc identifier cet Elia avec Elia Hayyim ben Benjamin de Genezzano [3], l'auteur du אגרת חמודות, le polémiste qui partit en guerre contre le dogme du péché originel dans une controverse religieuse, à Orvieto, avec Fra Francesco di Acquapendente [4]. Nous savons ainsi que les discussions engagées entre ces trois poètes pour ou contre les femmes sont séparées à peine par un demi-siècle du tournoi où quatre autres écrivains, un anonyme, Leone de Sommi Portaleone, Jacob ben Joab Elia de Fano et un autre anonyme rompirent des lances pour le même objet [5].

Notre Eliézer est donc la deuxième personne, à notre connaissance, qui porte ce nom de « Volterra » qui, jusqu'à présent, était uniquement porté, dans la littérature juive du quinzième siècle, par son contemporain Meschoullam ben Menahem de Volterra [6], marchand de pierres précieuses à Florence, qui nous a laissé un récit si intéressant de ses voyages accomplis en Egypte et en Palestine pendant les années 1481-1482 [7].

DAVID KAUFMANN.

[1] *Letterbode*, X, 101.
[2] *Ibid.*, 104-105.
[3] Neubauer, *ibid.*, 98, note 2.
[4] Steinschneider, Catalogue des mss. hébreux de la bibliothèque royale à Munich, n° 312[5]; cf. Güdemann, *Geschichte des Erziehungswesens... der Juden in Italien*, p. 233.
[5] *Letterbode*, X, 113-133. Cf. Kaufmann, dans un prochain numéro de la *Jewish Quarterly Review*, X.
[6] Zunz, *Gesammelte Schriften*, I, 176.
[7] Ed. D. Castelli, dans la *Jerusalem* de Luncz, I, 166-219.

BIBLIOGRAPHIE

The sacred Books of the Old Testament. Genesis. par Rev. C. J. Ball. Londres, 1896, in-4° de 120 p.

La belle édition de l'Ancien Testament qui se publie depuis 1893 sous la direction de M. Paul Haupt mérite, pour divers motifs, l'attention des hébraïsants. D'abord, la forme extérieure est attrayante, ensuite le texte est imprimé en caractères de couleurs différentes, qui servent à indiquer la diversité des sources. Enfin, les éditeurs ont apporté au texte biblique de nombreuses corrections.

Que le texte massorétique est défectueux en plusieurs passages, et qu'il est nécessaire de le corriger, personne ne peut plus le mettre en doute. Mais il ne faut pas tomber dans l'excès contraire. D'ailleurs, le texte massorétique aussi représente une tradition respectable. Là où il est clair et offre un sens acceptable, on ne doit pas le changer uniquement parce que les versions anciennes en diffèrent, ou qu'on peut émettre une conjecture ingénieuse, ou rendre plus conforme a notre manière de voir ce qui, après tant de siècles, nous semble étrange. Les corrections suggérées par des raisons de grammaire, ou de style, ou de rythme ne nous semblent pas non plus toujours justifiées. Nous possédons trop peu d'anciens textes hébreux pour pouvoir substituer avec certitude à la leçon traditionnelle une autre leçon, qui nous paraît plus correcte au point de vue grammatical. De plus, une phrase du texte massorétique peut être de l'excellent hébreu, tout en n'étant pas rédigée selon les règles de Gesenius, d'Ewald, ou de tout autre grammairien moderne. Nous sommes aussi trop ignorants du rythme de la poésie biblique pour pouvoir nous permettre de changer les textes à seule fin de les rendre conformes à certaines prétendues lois de prosodie. En général, il nous semble indispensable, dans l'examen des textes bibliques, de procéder avec beaucoup plus de circonspection que ne font d'habitude certains critiques modernes, qui croient qu'il y va de leur dignité de savants de substituer au texte reçu un texte de leur invention. Entendons-nous pourtant. Nous ne pensons pas qu'il faille maintenir partout et toujours le texte massorétique, nous admettons parfaitement qu'il est parfois nécessaire de le modifier. Mais souvent, dans son désir de corriger, le critique voit des altérations de texte là où il n'y en a pas, et remplace par une leçon nouvelle la leçon reçue, qui est vraiment originale et conforme à la langue. C'est ce qui est arrivé souvent à M. C.-J. Ball, qui s'est chargé de l'édition critique de la Genèse dans la collection Haupt.

M. Ball est certainement un orientaliste très distingué, les notes

dont il a accompagné le texte de la Genèse prouvent qu'il connaît fort bien les mss. et les éditions de toutes les versions de la Bible, et qu'il est parfaitement préparé pour étudier sérieusement l'Ancien Testament. Mais l'étendue même de ses connaissances et sa pénétration d'esprit lui ont été nuisibles, en le poussant à exagérer ses corrections de texte. Comme son édition a une réelle valeur, il nous semble utile de l'examiner en détails et d'y relever ce qui nous paraît inexact.

Nous considérons d'abord comme non justifiées les corrections proposées pour des raisons grammaticales. Ainsi, M. Ball ajoute אֶת avant le complément direct chaque fois que cette particule manque dans le texte. Par exemple, dans XXI, 10, il met גרש את האמה, au lieu de גרש האמה de M.[1] Or, on sait depuis longtemps que lorsque le sens n'est pas douteux, la particule אֶת peut être omise devant l'accusatif[2]. De même M. B. supprime ou ajoute l'article lorsqu'il lui semble que la grammaire l'exige : VII, 15, מכל בשר אשר בו dans M., מכל הבשר ; au contraire, XXI, 29, שבע הכבשות האלה dans M., שבע כבשות האלה. Ailleurs, il ajoute le ה locatif à la fin du mot, même lorsque le seul accusatif de lieu est suffisant : XLIII, 15, מצרימה, dans M. מצרים ; XLV, 25, ארצה, dans M. ארץ. Il fait cette addition même lorsque le nom se trouve à l'état construit : XII, 15, ביתה פרעה, dans M. בית פרעה ; LXIII, 18, ביתה יוסף, dans M. בית יוסף. Il veut que le verbe s'accorde en genre et en nombre avec son sujet, bien que cet accord ne soit pas nécessaire, pas plus que dans les autres langues sémitiques, si le verbe précède le sujet. Ainsi, V, 23, 31, ויהיו כל ימי, dans M. ויהי ; XIII, 6, נשאה אותם הארץ, dans M. נשא אותם הארץ. Pour M. B., שמש est toujours féminin, et le verbe qui s'y rapporte doit avoir ce genre : XIX, 23, השמש יצאה, dans M. השמש יצא ; XXVIII, 11, באה השמש, dans M. בא השמש. Il ajoute aussi la conjonction toutes les fois qu'on ne la trouve pas dans le texte massorétique : I, 26, בצלמנו וכדמותנו, dans M. בצלמנו כדמותנו ; XIII, 10, כגן ה' כארץ מצרים, dans M. כגן ה' וכארץ ; XXX, 8, נפתלתי עם אחתי וגם יכלתי, dans M. גם יכלתי ; XXXI, 13, ויהי, dans M. ויהה ; XXXI, 36, מה פשעי ומה חטאתי, dans M. מה חטאתי ; *ibid.*, כי דלקת אחרי וכי משש, dans M., כי דלקת אחרי כי משש ; XXXII, 6, שור וחמור וצאן ועבד, dans M., שור וחמור צאן ועבד ; XXXIV, 22, לשבת אתנו ולהיות, dans M., להיות ; XXXVI, 23, ויעיבל ושפו ואונם, dans M. שפו ואונם ; XXXVII, 27, אחינו ובשרנו, dans M., אחינו בשרנו ; XLI, 47, בחלמי והנני עומד, dans M. הנני עומד ; XLII, 19, ואתם לכו והביאו, dans M. לכו הביאו ; XLIV, 16, מה נאמר לאדני ומה נדבר, dans M. מה נדבר. On ne peut pourtant pas nier que, dans tous ces passages, l'ommission de la conjonction est une beauté du style, qu'il est inutile de corriger. Parfois, au contraire, M. B. supprime la conjonction quand elle lui paraît être un pléonasme : XXXIV, 21, שלמים הם אתנו וישבו בארץ, dans M. וישבו בארץ. Quelquefois il substitue

[1] M. désigne le texte massorétique, G. la version grecque, S. la traduction samaritaine, P. la *Peschito*.

[2] Gesenius-Kautzsch, § 117.

l'imparfait avec le *raw* consécutif au simple parfait, quoiqu'il soit bien connu qu'en hébreu on peut facilement employer un de ces temps pour l'autre : XXI, 25, ויוכח, dans M. והוכיח ; XXVIII, 6, וישלח, dans M. ושלח ; XXXI, 7, ויהלף, dans M. והחליף ; XXXIV, 5, ויחרש, dans M. והחריש ; XXXVII, 3, ויעש, dans M. ועשה. Il veut aussi que, pour le distributif, le nom soit toujours répété, quoique la répétition ne soit pas nécessaire : VI, 14, קנים קנים תעשה את התבה, dans M. קנים תעשה ; VII, 2, שנים שנים, dans M. שנים. Dans bien des cas où la préposition n'est pas nécessaire, parce que la syntaxe n'exige que le simple accusatif, M. B. ajoute une préposition. Ainsi, XV, 6, לצדקה, dans M. צדקה ; XXIX, 24, לשפחה, dans M. שפחה ; XXXI, 15, כנכריות, dans M. נכריות. M. B. a également tort de substituer le verbe היה à l'expression beaucoup plus vive et plus énergique הנה (XV, 4, et XVIII, 10).

Une autre correction que M. B. se plaît à faire souvent, c'est de changer על en אל et אל en על : XXII, 12 ; XXIII, 17 ; XXIV, 49 : XLII, 21, באה עלינו הצרה הזאת, dans M. באה אלינו. Il change aussi le ל en אל : XXX, 25, dans M., ואלכה אל מקומי ולארצי est corrigé en אל מקומי ואל ארצי. A XLIX, 29, אל est changé sans raison en את (dans M. את אבתי = קברו אתי אל אבתי). De même, il remplace la forme זְקֵן de XLVIII, 10, par זקנה, tout simplement parce que ce mot ne se rencontre plus ailleurs dans la Bible.

On ne peut pas justifier ce genre de corrections par la leçon du texte samaritain, car dans ce texte même on sent déjà la préoccupation de corriger l'original au point de vue de la grammaire.

M. B. a encore admis, dans son édition de la Genèse, d'autres corrections qui ne sont pas justifiées. Ainsi, dans I, 12, il change ותדשא en ותוצא הארץ, parce que ce dernier mot se trouve au verset 11 et que le *hiphil* de יצא, dans le sens de « produire », est rarement employé. Mais dans une littérature aussi pauvre que celle de l'Ancien Testament, les quatre exemples cités par M. B. (Nombres, XVII, 23 ; Isaïe, LXI, 11 ; Aggée, I, 11 ; Psaumes, CIV, 14) suffisent pour en justifier l'emploi avec cette signification.

Au lieu de ויכל אלהים ביום השביעי (II, 2), M. B. a mis ביום הששי. Pourtant la leçon massorétique est très ancienne, car déjà dans la littérature talmudique on se préoccupe du fait énoncé dans ce texte, à savoir que Dieu a achevé son œuvre seulement le septième jour, c'est-à-dire le sabbat. Or, s'il y avait eu ביום הששי « le sixième jour », les docteurs ne s'en seraient pas étonnés. Il est vrai que les versions S., G. et P. ont lu ששי, mais on peut admettre qu'elles ont précisément fait cette correction pour faire disparaître la difficulté signalée par les docteurs. D'après *Genèse rabba*, le texte hébreu avait שבעי et les interprètes grecs ont traduit comme s'il y avait ששי : וזה אחד מן הדברים ששנו לתלמי המלך ויכל אלהים ביום הששי וישבות ביום השביעי. En réalité, toute difficulté disparaît, même avec la leçon שביעי, si l'on considère ויכל comme un plus-que-parfait « Dieu avait achevé le septième jour », comme c'est, du reste, traduit dans plusieurs versions.

Il me semble que c'est sans raison que M. B. substitue les formes הרוּנך et בעצבון (III, 16) à הרונך, בעצב, car ces dernières formes sont aussi correctes. Dans des cas de ce genre le texte samaritain n'a pas de valeur critique. De même, la substitution de תשובתך à תשוקתך (*ib.*) n'est nullement justifiée. La traduction grecque et la version de la *Peschito* peuvent parfaitement convenir à la leçon traditionnelle.

Est-il vraiment nécessaire d'admettre qu'il y avait dans le texte primitif l'explication du nom de הבל et de croire qu'il existe une lacune dans IV, 2, comme le pense M. B. ?

La leçon massorétique de VI, 16, צהר תעשה לתבה ואל אמה תכלנה מלמעלה est conforme aux anciennes versions et signifie : « Tu feras à l'arche une fenêtre et tu l'achèveras d'une coudée au-dessus ». Il ne semble pas que ce verset présente aucune difficulté : Noé devait faire une fenêtre au-dessus de la couverture de l'arche, à la hauteur d'une coudée. Mais M. B. trouve que ce texte ne donne aucun sens satisfaisant, que le mot אמה est douteux, qu'il n'y a rien de correspondant dans le récit assyrien du déluge, et qu'enfin le nom צהר est probablement masculin, et, par conséquent, le pronom suffixe de תכלנה ne peut pas s'y rapporter. A notre avis, le sens de ce verset, tel qu'il se trouve dans M., est très clair. Pour le terme אמה, dans le sens de « coudée », on le trouve assez fréquemment dans l'Ecriture, et il n'est nullement douteux. L'objection tirée du récit assyrien me paraît également manquer de sérieux. Enfin, le nom צהר ne se trouve qu'une fois dans la Bible, et on peut aussi bien le supposer féminin que masculin, quoique d'autres noms de cette forme soient masculins.

Au lieu du *piêl* כחיות (VII, 3), M. B. met le *hipil* להחיות. C'est inutile, car le *piel* a aussi la signification causative.

On ne voit pas pourquoi M. Ball préfère la forme נקץ du texte samaritain à נקצה (VIII, 3). Les deux formes ont le même sens, et rien n'indique que la forme originale soit plutôt l'une que l'autre. De plus, נקצה aussi est employé pour le temps (Josué, III, 2; IX, 16).

Le récit de VIII, 7 et 8, nous semble très clair dans le texte massorétique. Noé, après le déluge, envoie d'abord le corbeau pour savoir si les eaux ont disparu, et ensuite il envoie la colombe. Le corbeau s'envole, revient plusieurs fois et enfin ne revient plus. Quant à la colombe, elle ne trouve d'abord pas d'endroit où se reposer, ensuite elle revient avec une feuille d'olivier. Aux yeux de M. B., ce récit a le tort de ne pas concorder avec le récit assyrien du déluge, d'après lequel la colombe a été envoyée avant le corbeau, et, pour supprimer cette divergence, il admet comme certain que dans la Bible, les versets 8 et 9 doivent être placés avant le verset 7. De plus, au lieu de l'expression si hébraïque de ויצא יצא ושוב, pour indiquer le va-et-vient du corbeau, il propose l'expression incolore ויצא ולא שב. Toutes ces corrections nous semblent pour le moins inutiles. Par contre, l'addition des mots ויחל שבעת ימים nous paraît justifiée,

à cause des mots du v. 10, שבעת ימים אחרים, qui supposent sept jours qui ont précédé.

A force de vouloir plier le texte biblique à une trop grande rigueur grammaticale, M. B. lui ôte toute vivacité et toute élégance. C'est ainsi qu'il prétend que ויחל נח איש האדמה (IX, 20) n'est pas de l'hébreu, et il y ajoute l'infinitif להיות. Ce mot ajouté alourdit la phrase. Ailleurs encore M. B. croit nécessaire de compléter le texte traditionnel. Dans le récit de l'ivresse de Noé, la Bible dit que « Ham, père de Chanaan, vit la nudité de son père et le déclara dehors à ses frères ». Or, dit M. B., pour le dire dehors, Ham a été obligé de sortir; il faut donc ajouter le mot ויצא, comme en grec. M. B. n'a pas l'air de se rendre compte combien une certaine concision rend le style vif et animé.

L'emploi de l'infinitif comme nom d'action est très répandu dans les langues sémitiques, et c'est pourquoi les mots de XI, 6, וזה החלם לעשות forment une proposition correcte en hébreu. On ne comprend donc pas pour quel motif M. B., s'appuyant sur la version grecque, qui a ἤρξαντο, met החלו au lieu de החלם. L'indicatif peut être préférable à l'infinitif en grec et dans nos langues indo-européennes, mais non pas en hébreu, et rien ne prouve que le traducteur avait devant lui החלו.

Comme la Peschito, et elle seule, a ויעש אברהם (XII, 4) au lieu de וילך אברהם, cela suffit pour que M. B. adopte cette correction, bien que la leçon massorétique, suivie par les autres versions, soit claire et correcte.

On sait que le verbe *être* et d'autres verbes analogues sont souvent sous-entendus en hébreu. Aussi des phrases comme celles de XII, 6, והכנעני אז בארץ n'ont-elles rien d'obscur ni d'incorrect. Mais dans les traductions, ces verbes sont exprimés, quoique ne se trouvant pas dans l'original. Si donc G. dit : οἱ δὲ Χαναναῖοι τότε κατῴκουν τὴν γῆν, cela n'autorise pas à compléter le texte, comme le fait M. B., en ajoutant ישב devant בארץ. Même observation pour XXV, 22, למה זה אנכי, changé par M. B. en למה היה אנכי. De telles corrections défigurent la belle langue biblique. Une autre correction dont on ne saisit pas le motif est le changement des mots מה ראית (XX, 10) en מה יראת, d'autant plus que toutes les versions ont suivi le texte massorétique.

Quand une construction qui, en réalité, est très élégante en hébreu, semble irrégulière à M. B., il croit aussi de son devoir de la rendre régulière à son point de vue. Telle la construction de de XXII, 24 : ופלגשו ושמה ראומה ותלד גם היא; il corrige : ופלגש לו.

D'après M. B., le verbe יכח, au *hiphil* (XXIV, 14, הוֹכַחְתָּ, et 44, הוֹכִיחַ) ne peut pas avoir le sens de « destiner ». Comme les anciennes versions ont le mot « préparer », il met תָּכִינְתָּ et הָכִין. Mais est-il certain que les versions n'ont pas traduit un peu librement ? En de tels cas, non seulement les corrections sont arbitraires, mais on limite sans raison les sens des mots. Ce même récit contient cette construction qui peut paraître un peu

étrange (XXIV, 27) אנכי בדרך נחני יהוה, et que la P. a voulu rendre régulière. M. B., sans raison, remplace aussi אנכי par כי אם. Il n'a pas plus de raison de corriger la forme ancienne הוה (XXVII, 29) en היה. Comment peut-il savoir que l'auteur n'a pas préféré cette ancienne forme, surtout dans un morceau presque poétique.

Les mots אנכי האל בית אל (XXXI, 13) limitent tellement la puissance de Dieu, qu'on les aurait difficilement introduits dans le texte s'ils ne s'y étaient pas trouvés dès l'origine. G. qui traduit : « Je suis le Dieu qui apparut dans le lieu » a voulu adapter ce passage à sa propre manière de concevoir Dieu, qui était plus élevée. Mais c'est toujours une erreur de corriger le texte pour le rendre plus conforme à l'idée qu'on a eue plus tard de la divinité. De même, M. B. nous semble avoir eu tort de suivre la P., qui, XXXV, 12, traduit « j'ai juré, j'ai promis » là où l'hébreu a נתתי « j'ai donné ». D'ailleurs, S. et G. sont conformes à l'hébreu.

Pourquoi vouloir changer, en un passage (XXXVI, 3), le nom d'une des femmes d'Esaü, parce qu'elle est appelée autrement ailleurs (XXVIII, 9) ? Si S. l'a fait, c'était pour faire disparaître la difficulté. Mais la critique doit seulement signaler la contradiction entre ces deux passages.

Si כזיב (XXXVIII, 5) est, selon M. B., le même nom que אכזיב, et que tous les deux sont identiques à כזבה, pourquoi préfère-t-il ce dernier nom selon le S. ? כזיב est une forme très légitime comme aphérèse de אכזיב (Jos., XV, 44 ; Michée, I, 14), et כזבה = כזבא ne se trouve qu'une seule fois (I Chroniques, IV, 22).

Il n'y a rien d'étrange à ce que Juda soit allé chez les gens qui tondaient ses brebis, par conséquent la phrase (XXXVIII, 12) ויעל על גזזי צאנו est très claire. Mais M. B. corrige en לגזז את צאנו, parce qu'on lit ainsi dans le verset suivant, et il ne songe pas qu'un auteur peut exprimer la même idée d'une autre manière pour ne pas répéter les mêmes mots. De plus, dans le v. 13, il change la forme contractée לגז en לגזז, bien qu'une forme soit aussi correcte que l'autre. — Au lieu de la forme archaïque כאשר יוכלון שאת (XLIV, 4), M. B. préfère כאשר יוכלו לשאת, sous prétexte que le verbe יכל est suivi ailleurs de l'infinitif avec la préposition ל. On ne s'explique pas plus pourquoi il substitue XLIV, 12, les infinitifs absolus הָחֵל et כַּלֵּה aux deux parfaits הֵחֵל et כִּלָּה, car l'exemple de 1 Sam., III, 12, ne prouve absolument rien.

Si l'on ne veut pas admettre les sens tropologiques lorsqu'ils nous semblent quelque peu hardis, on est amené à faire des corrections arbitraires. Certes, l'emploi du verbe נהל dans וינהלם בלחם בשנה ההוא (XLVII, 17) n'est pas commun. Mais cette expression métaphorique pour dire « il les sustenta de pain » est plus expressive que le mot ויכלכלם proposé par M. B. Pour une raison analogue, M. B. substitue וירבו à וירגו (XLVIII, 16). En restreignant ainsi les sens des mots en hébreu, on appauvrit grandement la langue.

Dans une langue indo-européenne, le verbe נקנה (XLIX, 32) est sans doute plus régulier que le nom מקנה, mais en hébreu le nom con-

vient très bien, et le verbe reste sous-entendu : « l'achat du champ et de la caverne qui y est [a été fait] chez les fils de Het ».

Dans L, 5, M. B., suivant G. et S., ajoute les mots לִכְנִי מוֹתִי. Cette addition est inutile.

Il résulte donc de ce qui précède que bon nombre des corrections admises par M. B., non seulement ne sont pas nécessaires, mais sont inexactes et enlèvent au texte original sa beauté et sa vivacité. Mais nous devons faire aussi remarquer que d'autres de ses corrections sont très heureuses, qu'il les doive à des versions ou à des conjectures judicieuses qui paraissent vraisemblables. En voici quelques exemples :

IV, 7. Le texte massorétique est très probablement défectueux, car on ne comprend pas en quoi Caïn avait péché pour que son sacrifice ne fût pas accepté. La correction du texte selon G. הֲלֹא אִם תֵּיטִיב שְׂאֵת וְאִם לֹא תֵיטִיב לַבְּתַר חַטָּאת רֹבֵץ est ingénieuse. Mais rien n'est moins sûr que le sens de « couper les victimes pour le sacrifice » pour בתר et celui de « rester tranquille » pour רבץ. Au reste, lorsque la leçon du texte est manifestement altérée, les conjectures non seulement sont permises, mais sont très utiles pour arriver au rétablissement du texte primitif.

IV, 26. הוּא הֻחַל לִקְרֹא בְּשֵׁם יְהוָה est une très bonne correction selon G., au lieu de אָז הוּחַל de M.

XXX, 11. בָּגָד « avec bonheur, avec la protection du Dieu Gad » est une très heureuse substitution au *qeri* de M. בָּא גָּד, et l'on doit dire de même, au v. 13, בְּאָשְׁרָה, au lieu de בְּאָשְׁרִי. et XXXVI, 25, עָנָה אֶת הַיָּמִים, au lieu de מצא את הימים.

XLVII, 5 et 6. La transposition de ces versets et les mots ajoutés d'après M. Kautzsch sont une correction tout à fait justifiée.

XLVII, 21. הֶעֱבִיד אֹתוֹ לְעֲבָדִים selon G., au lieu de הֶעֱבִיר אֹתוֹ לְעָרִים de M., qui donne difficilement un sens, paraît juste.

Dans le chap. XLIX, un des plus difficiles de la Bible, nous ne nous arrêterons pas à discuter en détail toutes les modifications introduites par M. B. Nous nous bornerons à dire qu'il y en a de très bonnes et d'autres qui sont sujettes à caution.

M. B a eu raison de rétablir l'orthographe הוא pour le pronom de la 3e personne et d'expliquer ainsi la confusion des deux genres dans le Pentateuque.

Nous dirons comme conclusion qu'il est utile de corriger le texte massorétique toutes les fois qu'il ne donne pas un sens acceptable, ou que les anciennes versions offrent une leçon meilleure ; mais n'ayons pas la prétention de refaire la phrase hébraïque dès qu'elle ne répond pas à notre goût, ou à ce que nous appelons les règles de grammaire.

D. CASTELLI.

Le gérant,
ISRAËL LÉVI.

TABLE DES MATIÈRES

REVUE.

ARTICLES DE FOND.

ARON (Maurice). Le duc de Lorraine Léopold et les Israélites... 107
BACHER (W.). Le passage relatif au Messie dans la Lettre de Maïmonide aux Juifs du Yémen..... 101
BAUER (Jules). La peste chez les Juifs d'Avignon..... 251
BUCHLER (Adolphe). I. Les sources de Flavius Josèphe dans ses *Antiquités* (XII, 5 – XIII, 1)..... 69
II. La longueur des pages et des lignes dans les anciens manuscrits de la Bible..... 94
GOLDSCHMID (Léopold). Les impôts et droits de douane en Judée sous les Romains..... 192
HALÉVI (Isaac). La clôture du Talmud et les Saboraïm (*fin*)..... 241
KAUFMANN (David). Contributions à l'histoire des Juifs de Corfou (*fin*)..... 263
KRAUSS (Samuel). Apiphior, nom hébreu du Pape..... 218
LAMBERT (Mayer). Note sur la longueur des pages et des lignes dans les anciens manuscrits de la Bible..... 99
LÉVI (Israël). I. La *Sagesse* de Jésus, fils de Sirach. Découverte d'un fragment de l'original hébreu..... 1
II. Note sur le passage relatif au Messie dans la Lettre de Maïmonide aux Juifs du Yémen..... 105
MARMIER (Colouel). La *Schefêla* et la Montagne de Juda, d'après le livre de Josué..... 51
POZNANSKI (S.). Meswi al-Okbari, chef d'une secte juive au Xe siècle..... 161
REINACH (Théodore). Phiphior et Niphior..... 239
ROUBIN (N.). La vie commerciale des Juifs comtadins en Languedoc au XVIIIe siècle..... 276

NOTES ET MÉLANGES.

BACHER (W.). Le siège de Moïse..... 299
FURST. Nouvelle remarque sur le mot גירוּל..... 119

KAUFMANN (David). I. La prétendue signature d'Abraham Zacouto 120
II. Un poème messianique de Salomon Molkho 121
III. Comment faut-il prononcer le nom de Salomon מלכו? 125
IV. Une pièce diplomatique sur Sabbataï Cevi 305
V. Eliézer et Hanna de Volterra 309
LAMBERT (Mayer). I. Quelques singularités de la vocalisation massorétique 117
II. La permutation du ה et du ש 118
LÉVI (Israël). La *Sagesse* de Jésus, fils de Sirach 294
REINACH (Théodore). Encore un mot sur le « papyrus de Claude ». 296
SCHWAB (Moïse). I. Un rituel cabbalistique 127
II. Les inscriptions hébraïques de la France 301

BIBLIOGRAPHIE.

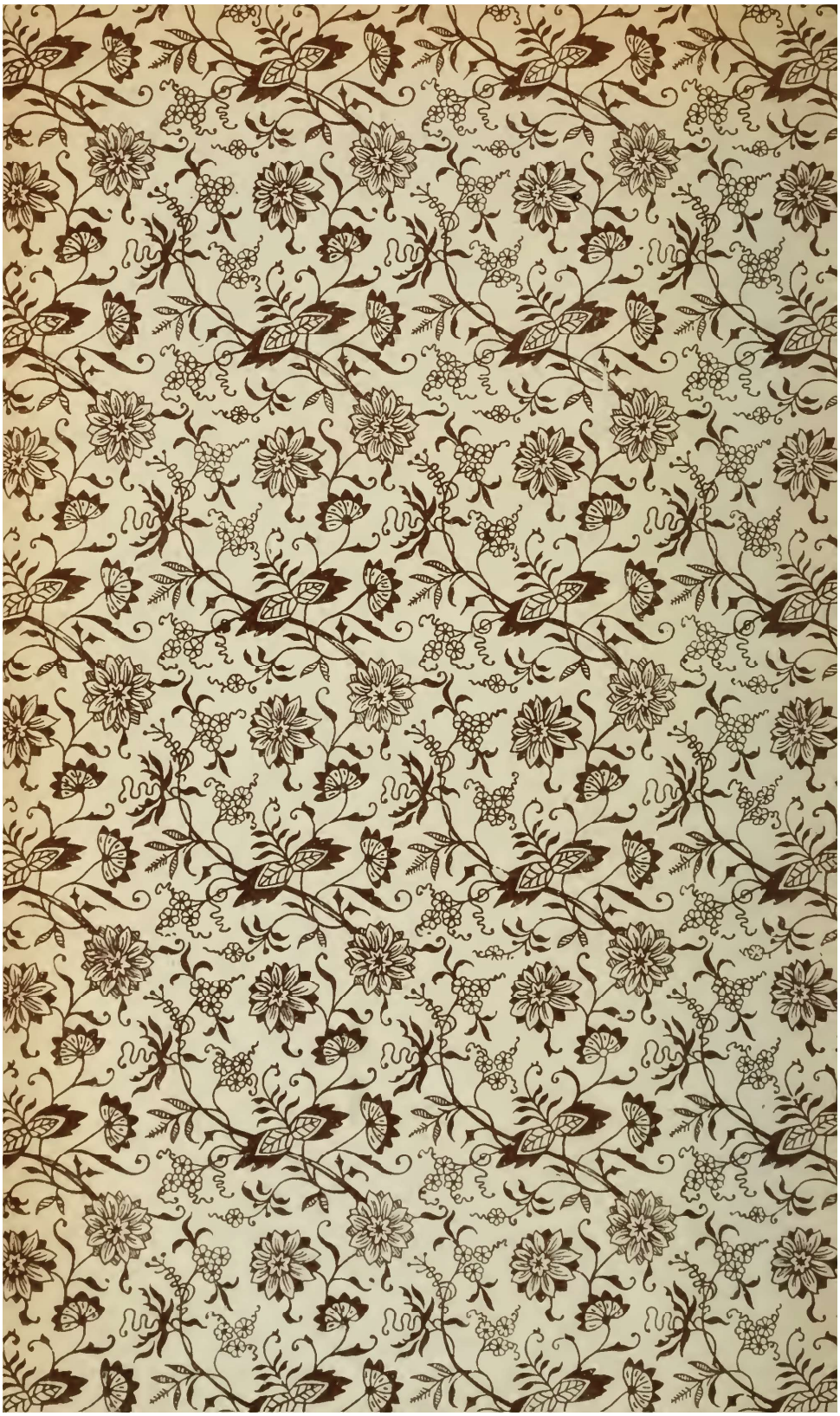
CASTELLI (D.). The sacred Books of the Old Testament. Genesis, by C.-J. BALL 312
LAMBERT (Mayer). Beiträge zur Synonymik der hebr. Sprache, par H. KLEIMENHAGEN 151
LÉVI (Israël). I. Revue bibliographique, 2e semestre 1896 et 1er trimestre 1897 131
II. The ancient collections of Agadoth. The Sefer ha-Maasiyoth, par M. GASTER 153
III. Vocabulaire de l'angélologie d'après les mss. hébreux de la Bibliothèque nationale, par Moïse SCHWAB 155
PORGÈS. Aramäische Dialektproben, Lesestücke zur Grammatik des jüd.-paläst. Aramäisch, par G. DALMAN 151
SCHWAB (Moïse). Voyage aux sept églises de l'Apocalypse, par l'abbé LE CAMUS 159

ACTES ET CONFÉRENCES.

Allocution prononcée à l'Assemblée générale par M. Salomon REINACH, président I
Assemblée générale du 30 janvier 1897 I
BLOCH (Maurice). Les vertus militaires des Juifs, conférence. XVIII
LAZARE (Lucien). Rapport sur les publications de la Société pendant l'année 1896 IX
SCHWAB (U.). Rapport sur la situation financière VI

FIN.

VERSAILLES, IMPRIMERIES CERF, 59, RUE DUPLESSIS.



REVUE

DES

ÉTUDES JUIVES

DS
101
R45
t.34

Revue des études juives;
historia judaica

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY