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

http://www.archive.org/details/revuedestudesj36soci

REVUE

DES

ÉTUDES JUIVES

VERSAILLES. — IMPRIMERIES CERF, 59, RUE DUPLESSIS.

2° P
R. 0r 95

REVUE

DES

ÉTUDES JUIVES

PUBLICATION TRIMESTRIELLE

DE LA SOCIÉTÉ DES ÉTUDES JUIVES

TOME TRENTE-SIXIÈME

PARIS

A LA LIBRAIRIE A. DURLACHER

83 bis, RUE LAFAYETTE

1898

436194
6.6.45

LIBRARY
DEC 12 1978
UNIVERSITY OF TORONTO

DS
101
R45
t.36

ASSEMBLÉE GÉNÉRALE

SÉANCE DU 5 FÉVRIER 1898.

Présidence de M. Maurice Vernes, *président.*

M. le Président prononce, en ouvrant la séance, l'allocution qu'on trouvera d'autre part (p. v).

M. Moïse Schwab, trésorier, rend compte comme suit de la situation financière :

En décembre 1896, comme vous le savez, la Société a été reconnue d'utilité publique. Vous avez donc à examiner pour la première fois l'exercice financier accompli sous ce nouveau régime; il ne diffère guère des précédents exercices, malgré quelques modifications de détail, que voici :

A tort ou à raison, on avait de tout temps imputé au compte de l'année écoulée les frais de publication du dernier numéro de la *Revue*, le numéro d'octobre à décembre, soit environ 1,800 francs, (frais d'impression et honoraires des auteurs), bien que ce numéro parût en janvier (ou parfois plus tard) l'année suivante, et que, par conséquent, il fût payé sur l'exercice suivant. Pour l'année 1897, vous ne trouverez au budget que la dépense des nos 67, 68, 69, puisque le no 66, quoique paru en 1897, a été attribué à l'année 1896. Grâce à cette rectification, nous avons eu le luxe de ne pas toucher aux intérêts des fonds placés chez MM. de Rothschild. Puisse l'ombre de feu Michel Erlanger se réjouir de cet heureux état de caisse, qui est exceptionnel depuis que nous avons perdu notre premier trésorier!

Par contre, l'amorce d'une future publication se trouve inscrite aux dépenses ; c'est un premier versement de 500 francs consacré à la traduction des œuvres de Flavius Josèphe, dont la Société a confié la direction à M. Théodore Reinach. — Nous saisissons cette occasion de rappeler que la Société, au lieu de thésauriser, emploie ses économies ou excédents de recettes à publier des travaux de la plus haute importance pour l'histoire juive, recherchant seulement les bénéfices moraux et littéraires. S'il faut en croire les encouragements venus de tous côtés, nos efforts sont appréciés et notre programme a recueilli les suffrages du public savant.

En dépit des vides laissés parmi nos sociétaires de France, vous verrez par le tableau suivant que le total des recettes n'a pas diminué, grâce aux nouveaux adhérents, qui se recrutent principalement hors de notre pays :

RECETTES.

Souscriptions et produit de la vente de collections...	8.183 fr. 80
Produit de la vente du volume *Gallia judaica*.....	1.322 »
— — — *Textes grecs et latins*.	84 »
— par le libraire, années et numéros divers...	1.246 »
Souscription du ministère de l'Instruction publique.	375 »
Espèces en compte courant chez MM. de Rothschild.	1.822 30
Total des recettes.....	13.033 fr. 10

DÉPENSES.

Impression du n° 67.....	1.322 fr. »	
— — 68.....	1.066 »	
— — 69.....	1.136 »	
		3.524 fr. »
Honoraires du n° 67.....	786 fr. »	
— — 68.....	713 60	
— — 69.....	726 20	
		2.225 80
Arriéré d'impressions en 1896.....		547 55
Assemblée générale, conférence, gratifications		401 »
A reporter.....		6.698 fr. 35

Report.....	6.698 fr.	35
Timbres – poste et d'acquit, frais de bureau, copies, reliure.....	328	15
Encaissements : Paris, province, étranger (net)....	100	»
A la librairie Cerf, part sur la vente du volume *Gallia* et débours.....	584	75
Distribution de quatre numéros, expéditions diverses, bandes d'adresses.....	410	»
Magasinage et assurance.....	150	»
Secrétaire de la rédaction et secrétaire-adjoint.....	2.400	»
Avance pour traduction de Flavius Josèphe	500	»
Total des dépenses	11.171 fr.	25

L'excédent des recettes est donc de 1,861 fr. 85 c.

Ces comptes ont été vus et approuvés par le *censeur*, M. Édouard de Goldschmidt.

D'autre part, vous voudrez bien noter que la vente du volume *Gallia judaica* a donné de beaux résultats ; la somme de 1,322 francs acquise de ce chef provient de trois sources : 1° la vente faite par la Société ; 2° celle du libraire-éditeur, M. Cerf ; 3° une subvention de 300 francs, obtenue par un de nos vénérés membres du Conseil. C'est une bonne aubaine, que je vous souhaite de voir se renouveler souvent.

Enfin, outre la vente de collections de la *Revue*, cédées à des bibliothèques, vous remarquerez l'augmentation des ventes d'années ou de numéros par libraires, c'est-à-dire acquises par des étrangers : ceux-ci compensent heureusement, comme je le disais tout à l'heure, la diminution presque fatale du nombre de nos adhérents de la première heure. Ils prouvent, de plus, en quelle estime votre œuvre est tenue dans le monde scientifique, de quelle influence elle jouit parmi les lecteurs sérieux.

M. Lucien Lazard, secrétaire, lit le rapport sur les publications de la Société pendant l'année 1897 (voir, plus loin, p. xv).

Il est procédé aux élections pour le renouvellement partiel du Conseil et le remplacement de M. Astruc, démissionnaire.

Sont élus :

MM. Abraham CAHEN, grand rabbin, membre sortant ;
Albert CAHEN, professeur au lycée Louis-le-Grand, membre sortant ;
Rubens DUVAL, professeur au Collège de France, membre sortant ;
Mayer LAMBERT, professeur au Séminaire israélite, membre sortant ;
Sylvain LÉVI, professeur au Collège de France, membre sortant ;
OPPERT, membre de l'Institut, professeur au Collège de France, membre sortant ;
Salomon REINACH, membre de l'Institut, membre sortant ;
Théodore REINACH, membre sortant ;
Baron Alphonse de ROTHSCHILD, membre de l'Institut, membre sortant ;
Israël LÉVI, rabbin, professeur au Séminaire israélite, maître de conférences à l'École des Hautes-Études.

Est élu président de la Société pour l'année 1898 : M. Joseph LEHMANN, directeur du Séminaire israélite.

ALLOCUTION

PRONONCÉE

PAR M. MAURICE VERNES, PRÉSIDENT

A L'ASSEMBLÉE GÉNÉRALE DU 5 FÉVRIER 1898

MESDAMES, MESSIEURS,

Il y a un an, à cette même place, M. Salomon Reinach vous rappelait, avec la double autorité de sa fonction et de sa personne, que notre Société n'a un caractère ni confessionnel ni religieux; c'est un groupement libre et volontaire d'hommes d'étude et d'amis du judaïsme, résolus à mettre en lumière, par le concours de leurs recherches, l'histoire, singulièrement complexe de la plus extraordinaire combinaison ethnique et morale dont l'histoire fasse mention, d'un petit peuple appartenant à ce que nous désignons, d'une façon un peu vague et toute conventionnelle, comme la famille sémitique, plus exactement, d'un peuple faisant partie du groupe syrien-phénicien-arabe, peuple mêlé pendant des siècles aux violentes secousses d'une région que l'Égypte, l'Assyrie, la Chaldée, la Perse, la Grèce et Rome s'arrachèrent tour à tour et pour lequel, au rebours de ce qui se passe pour les autres, une vie nouvelle commence au jour même où cesse l'existence politique.

De peuple, Israël devient religion et, comme religion, son rôle grandit, puisque les fils d'Abraham, dispersés sur toutes les parties de l'ancien continent et plus tard du nouveau, prennent une part

considérable au mouvement philosophique, économique, social, courtiers incomparables de l'internationalisme, de la pénétration mutuelle des races et des nations, qu'ils étaient excellemment faits pour prêcher, mais qui devait, malheureusement, échouer devant la muraille infranchissable de l'esprit théocratique et féodal, esprit de division, de suspicions, de haines, dont la récente résurrection colore de ses plus inquiétants reflets le dernier quart du dix-neuvième siècle.

Cette tâche immense, qui consiste à accumuler avec méthode les matériaux authentiques, propres à retracer l'histoire du judaïsme depuis ses origines anciennes, forcément obscures et dont on peut disputer, jusqu'à nos jours, vous l'avez entreprise avec les qualités de résolution et de précision de l'esprit français. C'est un honneur pour moi d'avoir été un des premiers non-israélites que la nature de leurs travaux ait engagés à entrer dans vos rangs, et vous vouliez bien, il y a un an, récompenser mon solide attachement à votre œuvre en m'appelant à vous présider après m'avoir accueilli depuis de longues années dans votre conseil directeur.

Ce qui constitue une haute distinction pour tous ceux que vous voulez bien élever à cette fonction enviée de la présidence, a donc été beaucoup plus pour moi, puisque, par un libéralisme dont peu de sociétés analogues eussent donné l'exemple, vous ne vous êtes laissé arrêter dans votre choix, ni par la circonstance de mes relations protestantes, ni par la hardiesse des propositions que j'ai défendues sur les origines religieuses d'Israël.

Je vous prie d'agréer l'hommage de ma respectueuse et profonde gratitude pour le très grand honneur que vous m'avez fait.

En revanche, Messieurs, qu'il me soit permis de profiter de cette occasion solennelle pour vous déclarer, non en qualité de chrétien, — car je ne me sens pas qualifié pour parler au nom de ce qui a été la religion de ma jeunesse, — mais comme philosophe, comme libre-penseur entièrement dévoué aux idées de tolérance et de progrès social, pour vous déclarer, dis-je, que je réprouve de toutes mes forces, de toutes mes énergies, l'abominable, l'odieuse campagne que quelques malfaisants personnages ont entreprise contre le judaïsme, à l'applaudissement d'un public ignorant que l'on trompe, avec la

connivence plus ou moins avouée des représentants attardés de la théocratie, — campagne dont le succès, impossible d'ailleurs, nous ramènerait à l'époque abhorrée des tribunaux de l'inquisition, des ghettos, de la persécution religieuse.

C'est une honte pour notre pays, c'est une honte pour notre capitale, que cette campagne, d'origine étrangère comme est étranger le nom d'antisémitisme dont elle se couvre, n'ait pas été, dès le premier jour, condamnée et flétrie par le mépris public, qu'elle ait été accueillie par les uns comme une opportune diversion, par d'autres comme une sorte de revanche, par des lettrés, enfin, par des écrivains spirituels et sceptiques, comme un phénomène curieux, presque amusant et dont il aurait été dommage que notre époque n'eût pas le spectacle.

Je considère, quant à moi, cette campagne de l'antisémitisme comme un phénomène morbide de la plus haute gravité, indice de la situation singulièrement troublée d'une grande nation, oublieuse de son passé, insoucieuse de son avenir et qui est menacée d'être conduite aux pires aventures si, par un effort vigoureux, elle ne se ressaisit pas elle-même dans le sentiment du droit et de la justice.

En attendant cette évolution bienfaisante, dont je ne veux pas, dont je n'ai pas le droit de désespérer au double titre de philosophe et de patriote, dont je relève quelques signes avant-coureurs dans l'attitude récemment prise par d'éminents publicistes et écrivains, — évolution à laquelle, vous, fils d'Israël, travaillez avec une abnégation et une modestie dignes des plus grands éloges, en associant d'une façon indissoluble vos traditions religieuses à l'amour de la France, — je vous apporte aujourd'hui, Messieurs, l'expression publique de ma plus haute estime, de ma plus profonde sympathie. En vous adressant ce témoignage public dans une situation troublée, dans des semaines qui paraissent longues par l'obsession d'un pénible cauchemar, j'obéis à un besoin de mon cœur, je donne satisfaction au cri de ma conscience.

Messieurs,

Au cours de l'année qui s'achève, nous avons fait plusieurs pertes. Nous avons perdu dans la personne de M. Alfred Heymann, un de

nos membres les plus dévoués. M. Paul Oppenheim, enlevé par une mort prématurée à l'affection des siens et à tant d'œuvres auxquelles il apportait sans compter le concours le plus intelligent, le plus éclairé, est un de ceux dont la disparition a été le plus vivement ressentie par le judaïsme français. Vice-président du Comité des écoles, vice-président de l'Alliance israélite, sa mort laisse dans ces deux conseils, et dans plusieurs autres encore, un vide difficile à combler. Je dois enfin une mention à l'un de nos anciens confrères, M. le grand rabbin Wogue, dont le souvenir restera parmi ceux qui appréciaient sa science exacte et la correction de sa forme, comme celui d'un maître éminent entre tous. M. Wogue laisse de son long et fructueux enseignement au séminaire israélite de Paris deux ouvrages importants, une traduction française du *Pentateuque* avec texte en regard, travail d'une sévère et élégante exactitude, muni de notes judicieuses et solides, où se trouve le meilleur et le plus substantiel des interprétations rabbiniques, et une *Histoire de la Bible et de l'exégèse biblique jusqu'à nos jours*. Dans cette seconde publication, M. Wogue s'est maintenu également sur le terrain des explications traditionnelles, marquant d'une façon très claire et avec une incontestable autorité l'état de l'exégèse juive dans la phase antérieure aux grands travaux qui ont complètement renouvelé de nos jours la position et la solution des problèmes bibliques. Son *Histoire de la Bible* constitue un document d'une haute valeur pour ceux-là même, j'allais presque dire pour ceux-là surtout, qui se placent sur le terrain de la recherche historique et littéraire telle que la conçoivent les modernes.

J'arrive ainsi, Messieurs, par une transition toute naturelle, aux quelques réflexions que j'avais l'intention de vous présenter et qui porteront sur la *méthode historique* telle que nous l'appliquons aux études juives, réflexions que vous m'excuserez de développer quelque peu en profitant de cette circonstance, que l'ordre du jour de ce soir ne comporte pas de conférence.

Ce que notre Société a entrepris de faire il y aura bientôt vingt ans, réunir, en dehors de tout lien confessionnel, des hommes d'étude et de bonne volonté pour travailler en commun à mettre en lumière tous les faits et documents propres à faire connaître à nos

contemporains le passé du judaïsme, on n'en aurait pas conçu l'idée il y a un demi-siècle. Une pareille entreprise aurait paru alors sans objet si elle n'avait pas été dominée par une pensée, sinon proprement dogmatique, tout au moins apologétique. Vers la même époque où votre Revue venait au jour, je fondais la *Revue de l'histoire des religions*, où j'entreprenais de grouper, en dehors de tout propos dogmatique, polémique ou apologétique, pour l'étude parallèle de toutes les grandes religions anciennes et modernes, religions de l'Égypte, de l'Assyrie, de l'Inde, de la Perse, religions juive, chrétienne et musulmane, religions de la Grèce et de Rome, les hommes compétents dans les différentes provinces de cet immense empire. L'événement m'a donné raison contre les objections de ceux que troublait dans de vieilles habitudes la confusion volontaire et nettement avouée de deux domaines jusque-là jalousement distincts, le domaine sacré et le domaine profane. Et aujourd'hui, c'est sur les terres classiques de la théologie protestante, en Allemagne, en Hollande, en Angleterre, une éclosion de Manuels d'histoire des religions, où fraternisent les grandes croyances du passé et du présent dans une même subordination au seul principe que puissent avouer en commun des savants de confessions, d'opinions et de compétences absolument disparates, l'étude rigoureusement critique des documents historiques et littéraires soumis à leur appréciation.

C'est du même principe que vous vous êtes inspirés en vous plaçant sur le terrain neutre de la recherche exacte et désintéressée, et vous vous en êtes bien trouvés, ayant compris dès le premier moment qu'il y avait lieu de préférer à la satisfaction toute morale des sentiments de piété filiale d'une famille religieuse, l'autorité que confère à une enquête de l'ordre historique la rigueur d'une méthode acceptée de tous les travailleurs du monde civilisé.

Et d'ailleurs, en atteignant ce second but, n'aviez-vous pas la certitude de répondre également au sentiment si respectable que je viens de rappeler ? Cette histoire exacte et documentée n'est-elle pas un témoignage éloquent en faveur d'une branche religieuse que quinze siècles de persécutions violentes ou sournoises n'ont pu ni faire fléchir dans sa foi, ni ébranler dans sa confiance en un avenir

meilleur, qui doit être celui non seulement du judaïsme, mais de l'humanité tout entière?

Permettez-moi aussi de le dire, les annales des minorités persécutées sont de celles où l'historien relève le plus volontiers les traits de courage et de dévouement, tandis que le succès est une terrible épreuve, tandis que la possession du gouvernement entraîne avec soi bien des tares ou des crimes. Autant le régime théocratique établi par un Calvin à Genève nous semble attentatoire à la liberté intellectuelle et morale, telle que l'entendent les modernes, autant brille pure et touchante la modeste lumière du protestantisme français au XVIII^e^ siècle, du protestantisme « sous la croix », du protestantisme « au désert ». Dans le premier cas, le protestantisme était le maître; dans le second, il était l'opprimé. Et le Luther avant le succès, le Luther des débuts, le Luther de Wittemberg et de la diète de Worms, n'est-il pas infiniment plus intéressant que le Luther qui a triomphé et défend durement l'église qu'il a fondée contre les dissidents de toute sorte?

Si je cherche à définir l'esprit de la méthode historique moderne, je ne peux mieux le désigner que comme un esprit de *respectueuse liberté*. Respect et liberté, dira-t-on peut-être, voilà deux termes qui s'excluent; l'un implique qu'on s'incline devant une autorité supérieure, l'autre qu'on la critique. Eh bien! Messieurs, voici comment nous les concilions : nous sommes résolus à ne donner notre respect qu'à bon escient, à subordonner notre approbation aux résultats d'une rigoureuse enquête qui nous aura permis de distinguer le vrai du faux, à une analyse exacte qui aura fait le départ entre l'or et le plomb. Nous ne donnons à l'avance notre adhésion ni à un homme, ni à un document, quel que soit le prestige d'antiquité, de vénération consacrée par une longue tradition, avec lequel ils se présentent à nos yeux.

Et cette méthode, Messieurs, qui est devenue celle de la recherche historique, je prétends que nous nous trouverions fort bien de l'appliquer à tous les objets du monde intellectuel et moral, aux rouages de l'organisme social comme aux personnes investies de fonctions ou de ministères divers.

Prenez la religion. Dois-je m'incliner devant elle comme devant

un tout, à la fois invérifiable et consacré, et accepter docilement les directions de ceux qui ont fonction de la défendre, de l'exercer et de l'enseigner ? Mais d'abord, quelle religion ? J'en vois quatre ou cinq (sans compter les sectes de moindre importance) qui se présentent à moi avec des titres infiniment respectables, avec l'autorité de l'expérience, d'un long passé, des services rendus. Qui suis-je moi, homme de culture moyenne, pour départager par mon adhésion réfléchie les différents clergés qui m'assurent qu'eux seuls possèdent la vérité et qu'auprès des autres je ne trouverai que l'erreur ? La statistique, d'ailleurs, m'enseigne que, bon gré mal gré, l'immense majorité des hommes adopte simplement le culte dans lequel elle a été élevée. Ne pouvant adresser mon respect à un dogme que je suis incapable d'apprécier, à une morale, d'une incontestable élévation, mais qui ne prendra de valeur réelle qu'en se manifestant dans la pratique, je déplacerai la question. Je considérerai des hommes religieux en particulier, un groupe de croyants associés dans la communion du culte, et si je constate que la foi développe et affermit dans leur pratique courante les idées de tolérance, de justice, de fraternité sociale, je donnerai mon respect à ces hommes, à ce groupe. Si la foi qu'ils professent a un effet différent, je réserverai mon estime pour d'autres, sans me laisser séduire par les sublimités de la doctrine, les magnificences du culte ou l'austérité de la morale.

Respectueuse liberté, — j'en userai dans mon jugement sur la propriété ; celle-ci ne devient digne de respect que dans la personne des possesseurs — en est-il beaucoup de cette espèce ? — pour qui la richesse constitue avant tout une obligation sociale, une responsabilité constante et effective envers la grande masse des non-privilégiés. A ce propos, une citation. « Une dame pieuse, raconte un ingénieux et autorisé conférencier [1], m'affirmait que les riches sont les intendants des pauvres ; si mauvaise que soit la réputation des intendants, j'ai refusé de la croire, les maitres sont vraiment ici trop pillés, trop mal logés, trop mal nourris, ils ne pourraient manquer de s'en apercevoir. »

[1] M. Gabriel Séailles, *Les affirmations de la conscience moderne*, 1897.

Respecterez-vous une justice qui s'exercerait sans contrôle, sans publicité, où l'instruction préparatoire, qui doit être le premier pas dans la voie qui mène le prévenu au plus effroyable châtiment, se ferait sous la pression d'une opinion publique affolée, où le jugement se rendrait dans des conditions d'indépendance douteuse, l'autorité à laquelle ressortissent les juges s'étant déjà et à l'avance prononcée pour la condamnation ? Assurément non.

Vous inclinez-vous devant la notion de patrie qu'on prétend depuis quelques mois nous imposer, devant cette conception étroite qui se fonde sur la haine stupide de l'étranger ? L'intelligente conception, de représenter la France comme jalousée et détestée de tous, au lieu de relever son crédit dans le monde en développant et en affermissant ses qualités natives de droiture, de loyauté, de générosité ! Et, d'ailleurs, cette France qu'on nous propose d'ériger sur le piédestal isolé d'un monstrueux orgueil, dans le vide affreux qu'aura fait autour d'elle sa superbe et insolente ignorance, on aura commencé par la débarrasser de tous les éléments qui souillent sa robe d'hermine, des juifs, des dissidents du catholicisme, des libres-penseurs. Non, la patrie, devant laquelle nous nous inclinons, la patrie que nous aimons et respectons, n'est pas celle-là. C'est la France reconnaissant à tous ses enfants des droits égaux, la France s'efforçant de réaliser la justice et le droit, de pratiquer la fraternité et l'égalité, dans tous les rouages, dans toutes les branches, dans tous les domaines de l'organisme social. C'est la France sachant tenir avec dignité sa place dans le concert — oh ! point dans le concert diplomatique, qui est tout autre chose — dans le concert, dis-je, des nations civilisées qui sont décidées à placer l'humanité comme but supérieur au-dessus de l'égoïsme national, dans le concert des penseurs et des philosophes qui se refusent à admettre qu'il y ait opposition entre l'idée de patrie et l'idée d'internationalisme, qui voient, au contraire, dans celle-ci le complément et le couronnement naturel de la première.

En vérité, si le vent de folie qui s'est déchaîné sur notre malheureux pays continue ses ravages, nous en serons à demander si c'est à Berlin ou à Moscou, si ce n'est pas plutôt encore dans quelque îlot perdu de la Polynésie, que s'est produit ce fait, jadis

assez connu, qui a nom la Révolution française. Il faudra que l'Europe prenne soin de nous le rappeler à nous-mêmes, puisque nous nous faisons gloire de l'oublier.

Messieurs, je n'ai point perdu de vue notre point de départ. Il s'agissait d'illustrer par quelques exemples l'esprit de *respectueuse liberté,* qui est celui de la méthode historique appliquée à nos recherches sur le judaïsme. Oui, nous savons admirer, oui, nous savons respecter, mais à bon escient, après que l'examen précis, rigoureux, nous a démontré les beautés et les bontés du livre, de l'idée, de l'homme.

J'en suis arrivé, pour ma part, à cette formule : Ne s'incliner devant aucune autorité extérieure quelconque. Deux cas ici se présentent. — L'autorité en question prétend s'imposer sans preuves. En ce cas, je ne discute pas, je me contente de passer outre. Dans le second cas, on me soumet des arguments ; je les examine et n'admets que ce que je suis en mesure de vérifier. Dans l'une comme dans l'autre hypothèse, il n'y a plus d'autorité extérieure.

C'est là, Messieurs, la loi admise par l'unanimité des travailleurs modernes en matière d'études historiques ; elle n'est pas moins appelée à triompher, malgré les résistances d'un passé menacé dans ses privilèges, en matière philosophique, morale et sociale.

Messieurs,

En terminant ces quelques réflexions, d'où il ressort jusqu'à quel point les questions de science pure confinent au domaine des idées morales, il est inutile que j'insiste auprès de vous sur l'obligation où nous nous trouvons d'écarter toute préoccupation étrangère au cercle de nos études régulières.

Cette distinction légitime et nécessaire, vous l'avez toujours observée, et votre autorité scientifique s'en est accrue dans les cercles savants de la France et de l'étranger. Est-ce à dire que vous aviez formé le propos de vous réfugier dans la tour d'ivoire — autrefois on disait, d'une façon moins poétique, le fromage de Hollande — du sceptique égoïste ou spéculatif ? Assurément non. Attentifs aux mouvements qui se produisent autour de vous, vous

estimez que l'exemple que vous donnez de la méthodique poursuite de vos calmes et ardues recherches au milieu des haines et des passions déchaînées, est la marque d'une confiance assurée dans les principes supérieurs dont les nations modernes doivent attendre leur salut, dans les idées de justice, de droit, de liberté, qui peuvent être voilées quelquefois, mais qui, au sortir de la tourmente actuelle, resplendiront, d'un éclat plus vif encore, au ciel de notre France.

Messieurs, ayons en nous-mêmes cette confiance, rendons-la à ceux que le découragement envahit et, sans avoir cure des outrages, poursuivons résolument notre route vers la lumière, vers la bonté.

RAPPORT

SUR LES PUBLICATIONS DE LA SOCIÉTÉ

PENDANT L'ANNÉE 1897

LU A L'ASSEMBLÉE GÉNÉRALE DU 5 FÉVRIER 1898

PAR M. LUCIEN LAZARD, SECRÉTAIRE.

MESDAMES, MESSIEURS,

Les miracles, qui n'ont dû être fréquents à aucune époque, se sont faits de nos jours d'une rareté désespérante : aussi faut-il n'être pas trop discret quand on en peut signaler un — ou, à défaut d'un miracle authentique, quelque chose qui s'en rapproche.

L'existence pendant de longues années de votre *Revue* est une sorte de prodige. Certes, votre recueil n'a fait aucune concession sur le sévère programme que lui avaient tracé ses fondateurs, il n'a sacrifié aux grâces que dans une mesure restreinte, il s'est tenu à l'écart de toutes les polémiques sur les questions du jour, celles même où les intérêts du judaïsme paraissaient le plus fortement en jeu; et, malgré la règle austère qu'il s'est imposée, il a grandi, il a prospéré et il entre aujourd'hui dans sa dix-huitième année, conscient de l'estime des érudits des deux mondes, fier des progrès qu'il a pu faire accomplir à l'histoire et à la critique bibliques, à l'étude du passé du judaïsme dans tous les temps et dans tous les pays.

Il est toujours délicat de faire l'éloge d'un groupement auquel on appartient; cependant votre rapporteur est par lui-même — et

croyez bien qu'il le regrette — trop étranger aux progrès de la science juive pour croire qu'on lui attribue jamais aucun des mérites qu'on reconnaît à ceux qui la cultivent et la font progresser ; il est donc tout à fait à son aise pour dire tout le bien qu'il pense de la *Revue* et de ses collaborateurs : il tient à proclamer qu'on lui doit en France la connaissance d'une foule de travaux sur la langue et la littérature hébraïques, travaux rédigés surtout dans les pays de langue allemande et anglaise, qui, jusqu'à l'apparition de la *Revue des Études juives*, étaient trop ignorés dans le public français érudit, qu'elle a mis en lumière, dont elle a révélé les conclusions, qu'elle a souvent développées, quelquefois combattues, étant par elle-même et par les œuvres qu'elle a suscitées ou inspirées la mère de tous les progrès en matière d'études sémitiques. Je viens d'avancer une proposition, il est temps d'en faire la démonstration.

En 1896, une découverte de la plus haute importance est faite en Orient : ce sont des fragments du texte original de la *Sagesse*, de *Jésus fils de Sirach*, vulgairement connue sous le nom de l'*Ecclésiastique* et n'existant jusqu'à il y a deux ans, que sous la forme d'une traduction grecque due au petit-fils de l'auteur. Une découverte de cette importance, il y a vingt ans, n'eût peut-être pas passé complètement inaperçue en France ; elle eût été probablement signalée dans le Journal de la Société Asiatique ou dans le Journal des Savants ; on eût regardé l'article d'un œil distrait et on aurait passé bien vite à autre chose. Que les temps sont changés ! A peine MM. Cowley et Neubauer ont-ils publié ce texte, que paraissent dans votre *Revue* deux travaux considérables de MM. Israël Lévi et L. Blau, qui vont alimenter pendant bien des années les études bibliques [1].

Je devrais, en ma qualité de rapporteur, vous exposer les résultats considérables que l'on peut tirer dans tous les domaines de

[1] Israël Lévi, *La Sagesse de Jésus, fils de Sirach. Découverte d'un fragment de l'original hébreu*, XXXIV, 1. — Le même, *La Sagesse de Jésus, fils de Sirach*, XXXIV, 294. — Blau (L.) et Israël Lévi, *Quelques notes sur Jésus ben Sirach et son ouvrage*, XXXV, 19. Cf. Perlès (Félix), *Notes critiques sur le texte de l'Ecclésiastique*, XXXV, 48, travail très savant sur la partie de l'Ecclésiastique dont l'original hébreu n'est pas encore connu.

cette découverte que M. Israël Lévi appelle un véritable événement, je préfère vous renvoyer à son article paru dans notre tome XXXIV : lisez-le et vous verrez qu'il n'a pas été au-dessous de la vérité en parlant de cette trouvaille sur un ton à la fois juste et lyrique [1].

L'année n'eût-elle fait naître que ce travail, qu'elle n'aurait pas été stérile, mais que d'autres études importantes elle a produites!

C'est, en première ligne, l'article du colonel Marmier sur la géographie du pays de Juda, intitulé : *La Schefèla et la Montagne de Juda d'après le livre de Josué* [2], la continuation des minutieuses recherches de M. Büchler sur *Les sources de Flavius Josèphe dans ses Antiquités* [3], et surtout le travail de M. Théodore Reinach : *Josèphe sur Jésus* [4]. Dans ces vingt pages, écrites avec un charme qui en rend la lecture des plus agréables, l'auteur établit d'une façon irréfutable — ce qui n'empêchera pas, d'ailleurs, l'erreur et la calomnie traditionnelles de se répéter et de se propager — que la condamnation de Jésus est exclusivement l'œuvre des Romains; que c'est à une cause uniquement politique, la prétention au titre de roi de Juda, qu'elle est due; et l'on ne peut qu'applaudir aux éloquentes paroles qui sont la conclusion de l'œuvre de M. Théodore Reinach : « Jésus a été frappé par une loi inexorable, barbare si l'on veut, » mais formelle; et pour un fait qu'il a tacitement avoué. Le ju- » daïsme expie depuis plus de seize siècles, par des humiliations quo- » tidiennes et des persécutions incessantes, un prétendu crime qu'il » n'a pas commis, qu'il n'aurait pas même pu commettre. Ce n'est » donc pas le supplice volontaire de Jésus, c'est le long martyre » d'Israël qui constitue la plus grande erreur judiciaire de l'his- » toire. »

Il faut citer encore, dans la période qui nous occupe, la notice de M. Léopold Goldschmid : *Les impôts et les droits de douane en Judée sous les Romains* [5], ensemble de recherches considérables sur les sept espèces de contributions perçues par Rome dans cette contrée et

[1] T. XXXIV, 1-50.
[2] T. XXXIV, 51-69.
[3] T. XXXIV, 69-94.
[4] T. XXXV, 1-19.
[5] T. XXXIV, 192-218.

sur le personnel chargé de les recueillir. En parcourant, même rapidement, cette œuvre consciencieuse, on est réellement étonné de l'abondance de renseignements qu'elle contient.

II

Le judaïsme talmudique n'a pas droit à moins de considération que le judaïsme biblique et, à vrai dire, il nous touche de plus près que les époques antérieures de notre histoire, puisque c'est lui qui a transformé la législation d'un peuple en celle uniquement d'une religion, transformation lente, patiente, d'une minutie qui nous paraît souvent exagérée, mais dont les prescriptions multiples ont seules permis aux Juifs de conserver leur foi et leur originalité propre dans toutes les contrées de la terre et à travers les vicissitudes pénibles de leur existence. L'importance de cette législation nouvelle n'a échappé à aucun des grands esprits qui se sont donné la peine, sinon de l'étudier, tout au moins d'en connaître l'existence, et elle a été reconnue, avec une justesse et une impartialité qui lui font honneur, par un des plus illustres écrivains et un des plus profonds penseurs de tous les temps : Montesquieu. Dans cet ordre de travaux, nous avons publié les articles de M. Bank sur les Juifs de Perse et de Babylonie au moment de la formation du Talmud de Babylone [1] ; une notice de M. Bacher sur *Rome dans le Talmud et le Midrasch* [2] ; la composition de ces passages fait plus d'honneur à l'imagination des écrivains talmudiques qu'à leur exactitude — c'est là qu'on rencontre des affirmations dans ce goût :

« Elle (Rome) a 365 marchés suivant le nombre de jours de l'année solaire. »

« Il s'y trouve 3,000 bains qui ont chacun 500 fenêtres. »

Nous avons aussi donné la fin de l'œuvre de M. Isaac Halévi, *La clôture du Talmud et les Saboraïm* [3]. Ajoutez à cela de nom-

[1] T. XXXIII, 161-187, *Rigla*, *Riglé*, *Schabbata Derigla*.
[2] T. XXXIII, 187-197.
[3] T. XXXIV, 241-251.

breuses notes sur des points divers de grammaire et d'exégèse dues à MM. Poznanski, Mayer Lambert, Sulzberger et Théodore Reinach, et vous aurez une idée très approximative de l'activité de nos collaborateurs.

III

Le moyen âge et les temps modernes n'ont jamais cessé d'être consciencieusement étudiés dans notre *Revue*; toutefois ils pourraient et devraient être, pour la France en particulier, l'objet de recherches encore plus nombreuses. La littérature juive médiévale est aujourd'hui connue d'une façon assez satisfaisante, l'histoire est encore pleine de mystères. L'homme qui le premier a tenté d'en débrouiller au moins les points les plus obscurs, vous l'avez tous connu et apprécié à sa juste valeur, il a été pendant de longues années l'inspirateur de votre œuvre et son collaborateur le plus actif : j'ai nommé Isidore Loeb. Certes, avant lui on avait écrit l'histoire des Juifs et, sans parler de la compilation de Basnage, des livres réellement trop incolores des Bail, des Beugnot et des Depping, nous possédions les œuvres de Jost et de Graëtz ; mais c'est à Loeb que revient incontestablement l'honneur d'avoir introduit la méthode critique dans ce genre d'études, d'avoir soumis à de minutieuses recherches les annalistes et les chroniqueurs juifs et chrétiens, d'avoir contrôlé leurs affirmations par l'examen des documents contemporains et d'avoir de la sorte introduit dans notre pays la science en matière d'histoire juive.

En dehors de ses livres de critique biblique et talmudique, il a produit une foule d'articles qui ont alimenté pendant des années vos numéros et dont la quintessence se trouve, en quelque sorte, dans cette brochure, qui est un des chefs-d'œuvres historiques de notre siècle : *Le Juif de la légende et le Juif de l'histoire*.

De nombreux disciples heureusement ont suivi ses traces, et leurs travaux, ceux de cette année et ceux des années précédentes, peuvent se placer à côté de ceux du maître illustre que je viens de nommer.

En Orient, M. Poznanski a mis en lumière l'intéressante figure de *Meswi-al-Okbari*, chef d'une secte juive au IXe siècle [1]. M. Kaufmann a terminé la publication des documents relatifs à la situation des Juifs de Corfou, situation des plus satisfaisantes et qui dut faire, à l'époque de la Renaissance, bien des envieux parmi leurs coreligionnaires des autres pays [2].

MM. Bacher et Israël Lévi ont étudié le passage relatif au Messie dans *la lettre de Maïmonide* aux Juifs du Yémen [3].

M. Kaufmann a pu dresser une généalogie du célèbre rabbin Menahem Azaria de Padoue [4], et donner de précieuses indications sur sa vie à l'aide de poésies élégiaques qui lui ont été consacrées.

Enfin, MM. Kaufmann et Freimann ont publié la vue de la tombe armoriée d'un Juif italien du XVIe siècle, *Meschoullam Cusser de Riva* [5], et d'intéressantes notes sur ce personnage et sa famille.

Le judaïsme français doit avoir naturellement la place d'honneur. Si les études qui lui sont consacrées ne sont pas très nombreuses, elles sont, en revanche, très soignées, d'une critique très serrée et d'une lecture des plus intéressantes. Elles ne remontent pas très haut, d'ailleurs, puisqu'il n'en est aucune qui traite un sujet antérieur au XIVe siècle, et encore le travail de M. Schwab sur le *Meurtre de l'enfant de chœur du Puy* [6], se rapporte-t-il non à l'histoire, mais à la légende.

Il est bon de dire que c'est là une répétition de l'accusation traditionnelle du meurtre d'un enfant chrétien par les Juifs qu'on trouve, du XIIe au XIVe siècle, dans la plupart des villes de France, à Orléans, à Paris, à Blois, au Puy, sans que jamais il ait été possible de découvrir quoi que ce soit — je ne dis même pas un document judiciaire — mais simplement un texte authentique contemporain, de quelque nature qu'il fût, faisant un récit acceptable de ces prétendus meurtres : leur existence est toujours révélée soit par des chroniqueurs ecclésiastiques d'une sincérité très suspecte,

[1] T. XXXIV, 161-192.
[2] T. XXXIV, 263-275.
[3] T. XXXIV, 101-106.
[4] T. XXXV, 84-91.
[5] T. XXXV, 111.
[6] T. XXXIII, 277-282.

soit par des poésies liturgiques auxquelles on ne peut ajouter qu'une confiance des plus médiocres. La légende du meurtre de l'enfant de chœur du Puy ne fait pas exception à cette règle : aucun document contemporain ne la confirme ; elle paraît être tout simplement une manifestation de plus de cette forme, en quelque sorte nécessaire, de l'esprit du moyen âge, qui ne pouvait séparer l'idée du Juif du besoin de sang chrétien et qui constitue, en dernière analyse, un phénomène dont l'étude relève plutôt de la psychologie que de l'histoire.

C'est dans une région plus riante que le paysage sévère où est assise la ville du Puy que se passe le terrible drame raconté par M. Bauer, dans son travail intitulé : *La Peste chez les Juifs d'Avignon*[1]. Rien de plus lamentable que ces épidémies frappant des malheureux entassés dans les abominables ghettos d'Avignon nommés carrières, n'osant sortir de leurs cahutes étroites et demander un secours à l'hôpital de la ville, sans s'exposer aux tentatives plus qu'indiscrètes des convertisseurs. Le tableau tracé par M. Bauer est des plus émouvants, et ce serait en affaiblir la vérité que d'essayer de vous le reproduire.

Je me reprocherai de passer sous silence la note que M. Schwab a consacrée aux *inscriptions hébraïques de la France*[2] ; l'auteur a noté les plus intéressantes et constaté en terminant l'existence de cent quarante textes lapidaires hébraïques du VII^e^ au XIII^e^ siècle. C'est un chiffre assez respectable et qu'on peut citer à ceux qui demandent où sont, sur le sol de France, les tombes des ancêtres des Juifs actuels.

Mais l'œuvre historique la plus considérable qu'ait publiée cette année la *Revue des Etudes juives*, est due à M. Roubin, et porte le titre suivant : *La Vie commerciale des Juifs comtadins en Languedoc, au* XVIII^e^ *siècle*[3]. Un pareil travail, digne de la plus haute estime, ne saurait pourtant s'analyser, c'est le tableau, déjà fait bien des fois dans notre *Revue*, des efforts tentés par les Juifs au XVIII^e^ siècle pour s'incorporer dans la nation française, pour tâcher d'y déve-

[1] T. XXXIV, 251-263.
[2] T. XXXIV, 301-305.
[3] T. XXXIV, 276-293 ; t. XXXV, 91-106.

lopper leur commerce et celui de la France en même temps, et l'exposé des difficultés, des résistances qu'ils rencontrent et que seule la Révolution française pourra briser. Rarement, d'ailleurs, étude de ce genre a été faite avec le luxe de preuves et la rigueur de méthode qu'apporte M. Roubin, et qui sont d'autant plus méritoires que celui qui veut éclaircir un point de l'histoire civile des Juifs n'a pas, comme l'écrivain qui raconte le passé d'un peuple, d'une province ou d'une ville, un ensemble de documents constitué, mais doit aller chercher ses renseignements dans toutes les séries d'un dépôt d'Archives.

C'est dans l'est de la France que nous transporte M. Maurice Aron ; son compte rendu est relatif à l'*Histoire des Juifs de Lorraine*, de Nancy, principalement au commencement du XVIII^e^ siècle, et du plus important d'entre eux, le banquier Samuel Lévy, exploité et ruiné par le duc Léopold de Lorraine. Le fait n'est pas sans analogues, et quand on aura rassemblé une collection de récits du même genre, on en pourra faire un livre dédié aux antisémites de tous les temps [1].

Nombre de fois déjà on a publié des opinions d'écrivains de toutes les époques sur les Juifs, rarement il a été donné d'en connaître une aussi curieuse que celle de l'auteur anonyme d'un livre édité a Amsterdam en 1776, et publiée dans notre *Revue* par M. Camille Bloch, sous le titre *L'opinion publique et les Juifs au* XVIII^e^ *siècle* [2]. L'auteur de l'ouvrage n'est pas un philosophe, et s'il demande qu'on rappelle les Juifs en France, il ne s'appuie pas sur des considérations morales ou intellectuelles d'un ordre bien élevé, mais sur des nécessités économiques et sociales que soupçonnaient bien peu de ses contemporains et qu'ignorent encore beaucoup des nôtres.

A ces travaux originaux, il faut, si l'on veut être complet, ajouter les revues bibliographiques fort nombreuses cette année et dues, pour la plus grande part, à votre infatigable secrétaire, M. Israël Lévi. Parmi les lecteurs de la *Revue des Etudes Juives*, il en est beaucoup — j'en connais pour ma part — qui, effrayés par la sévérité de certains de nos articles, se bornent à dépouiller ces

[1] Maurice Aron, *Le duc de Lorraine Léopold et les Israélites*, XXXIV, 107.
[2] T. XXXV, 112.

consciencieuses bibliographies : ces lecteurs ne sont peut-être pas les plus mal partagés de tous.

Il serait injuste de ne pas mentionner, à côté des travaux de M. Lévi, les savantes recensions dues à MM. Bacher, Belleli, Kont, Lambert, Porgès, Schwab, Castelli.

L'activité intellectuelle de la Société des Etudes juives ne se manifeste pas seulement par la publication de sa Revue, elle se prouve aussi par des conférences. Deux vous ont été données cette année et vous vous souvenez encore avec quel succès : l'une faite par M. Maurice Bloch, qui sut, suivant sa vieille habitude, être à la fois spirituel et émouvant, sur *la valeur militaire des Juifs ;* l'autre, de M. le grand rabbin Lehmann, pleine des renseignements les plus curieux, sur l'*Assistance publique et privée chez les Juifs aux époques biblique et talmudique*, organisation d'une sagesse et d'une prévoyance infinies, et dont les législateurs contemporains pourraient encore s'inspirer.

A côté de ces conférences solennelles où l'orateur vient apporter devant vous les résultats acquis dans un ordre d'études déterminé, votre Comité a pensé qu'il devait y avoir une place pour les simples renseignements et la contradiction. Aussi a-t-il établi à chacune de ses séances mensuelles un ordre du jour comprenant l'exposition et la discussion d'un sujet scientifique traité par l'un de vous.

Dans deux séances déjà, des débats de ce genre ont eu lieu : le 24 novembre 1897, M. Salomon Reinach a exposé *une nouvelle théorie sur l'arche d'alliance;* le 30 décembre 1897, M. Théodore Reinach a fait une communication sur l'*authenticité des fragments d'Hécatée d'Abdère relatifs aux Juifs*. D'autres sujets sont proposés et seront traités dans les séances de votre Conseil de l'année 1898.

Vous le voyez, Mesdames et Messieurs, pas un instant l'activité scientifique de la Société des Etudes juives n'a faibli ; bien plus, grâce à l'heureuse institution dont je viens de vous parler, elle est devenue, en quelque sorte, un courant ininterrompu. Puisse ce travail consciencieux et continu, secondé par votre précieux concours, aider à l'avancement de la science et à la destruction des préjugés !

PROCÈS-VERBAUX DES SÉANCES DU CONSEIL

SÉANCE DU 18 FÉVRIER 1898.

Présidence de M. LEHMANN, *président.*

M. Vernes invite M. Lehmann à prendre la présidence.

M. Lehmann remercie M. Vernes et les membres du Conseil de l'honneur qu'ils lui ont fait en le présentant aux suffrages de la Société. Il remercie également M. Vernes des paroles empreintes d'un libéralisme si élevé qu'il a prononcées à la séance de l'assemblée générale.

Il est procédé à l'élection des membres du bureau. Sont élus :

Vice-présidents : MM. Albert CAHEN et Rubens DUVAL;
Secrétaires : MM. Maurice BLOCH et Lucien LAZARD;
Trésorier : M. Moïse SCHWAB.

Sont nommés membres du Comité de publication : MM. Abraham CAHEN, J.-H. DERENBOURG, J.-H. DREYFUS, Zadoc KAHN, Théodore REINACH et Maurice VERNES.

M. Schwab, trésorier, présente le projet de budget pour l'année 1898 :

RECETTES :

Cotisations et ventes par le libraire	8,000 fr.
Souscription du Ministère	375
Ventes diverses	200
Intérêt des valeurs et compte courant	2,125
En caisse au 1er janvier	1,860
Total	12,560 fr.

Dépenses :

Impression de 4 numéros de la Revue.....	4,500 fr.
Droits d'auteurs.....	2,800
Secrétaire de la rédaction et secrétaire-adjoint.....	2,400
Frais divers de bureau et d'encaissement.....	400
Distribution de la Revue, magasinage, assurances, etc..	550
Total.....	10,650 fr.

Peut-être convient-il de prévoir une dépense de 1850 francs pour la traduction de *Josèphe*.

L'ordre du jour appelle la communication de M. Maurice Vernes sur *Jésus et la propagande chez les non-israélites*.

M. Vernes expose qu'il a été frappé de l'intérêt que présentent les mots suivants du témoignage de l'historien Josèphe sur Jésus de Nazareth : « Jésus a séduit beaucoup de Juifs et aussi beaucoup d'Hellènes », que M. Théodore Reinach commente d'une façon très intéressante dans son récent travail : *Josèphe sur Jésus* [1].

Tandis que M. Reinach se rallie à la solution, généralement défendue par les exégètes modernes, d'après laquelle Jésus aurait « limité sa mission aux seules *brebis d'Israël* », M. Vernes estime que la discussion des textes des Évangiles, notamment de celui de Mathieu, peut amener à une conclusion se rapprochant de l'opinion énoncée par Josèphe.

On ne saurait fournir la preuve que Jésus a orienté sa réforme religieuse dans le sens du paganisme, mais on peut admettre que la primitive église, en s'ouvrant largement aux non-israélites, a agi dans l'esprit même de son fondateur.

On conteste cette manière de présenter les choses en relevant plusieurs déclarations, foncièrement *judaïsantes*, que les Évangiles mettent dans la bouche de Jésus, notamment : « Je n'ai été envoyé qu'aux brebis perdues de la maison d'Israël » (Mathieu, XV,

[1] *Revue*, t. XXXV, p. 1.

21-28), l'ordre donné aux apôtres envoyés en mission : « N'allez pas sur la route des païens... allez plutôt vers les brebis perdues de la maison d'Israël » (Mathieu, x, 2 suiv.).

Par une circonstance, en apparence contradictoire, l'évangile de Mathieu se montre très sévère pour le judaïsme, soit dans l'épisode de la guérison de l'esclave d'un centurion romain (VIII, 5-13), soit dans la conclusion de la parabole dite des méchants vignerons (XXI, 33-43).

L'énigme semble indéchiffrable si l'on tient ces différentes déclarations pour émanant réellement de Jésus ; elle est susceptible d'une solution acceptable de tous, si l'on y voit l'écho des attitudes diverses que le changement des circonstances a recommandées à la jeune église chrétienne.

Dans une première phase, l'église, dont la rupture avec le judaïsme vient de se consommer, prononce avec amertume une condamnation sans appel contre le milieu religieux dont elle est issue. De là les passages *anti-judaïsants*.

Dans une phase ultérieure, l'église répond aux reproches des Juifs, qui lui contestent le droit d'invoquer la tradition biblique : *Malgré les efforts de Jésus,* qui s'est adressé tout d'abord et exclusivement à ses compatriotes, vous avez rejeté le Christ ; il a bien fallu alors vous abandonner à votre aveuglement, à votre obstination.

La preuve que Jésus s'adressait tout d'abord et spécialement aux Juifs est fournie par les passages *judaïsants* de l'évangile de Mathieu, qui constitueraient, d'après M. Vernes, non des documents historiques, mais des arguments de polémique.

Dans cet ordre d'idées, M. Vernes estime que plusieurs des textes invoqués dans le sens du caractère anti-paganisant du christianisme primitif tombent d'eux-mêmes ; il admettrait, en conséquence, que le christianisme, soit dès Jésus, soit aussitôt après sa mort, s'est orienté vers les païens.

Le gérant,
ISRAEL LÉVI.

VERSAILLES, IMPRIMERIES CERF, 59, RUE DUPLESSIS.

JOSEPH DERENBOURG

SA VIE ET SON ŒUVRE

(21 AOUT 1811 — 29 JUILLET 1895)

En essayant de décrire la vie et l'œuvre du savant aimé et vénéré qui nous a quittés il y a quelques mois, à un âge avancé, je ne me dissimule pas la difficulté de raconter en quelques pages cette vie si féconde, de la dépeindre sous toutes ses faces ou de l'apprécier à sa juste valeur.

Joseph Derenbourg a parcouru presque tout ce siècle. Il naquit et passa sa jeunesse en Allemagne, et quand il mourut, il était depuis des années l'ornement de la science française et l'orgueil du judaïsme français. Il était entré dans la carrière scientifique à l'époque héroïque où l'on commença de cultiver la science juive, au temps des semailles fécondes; lorsqu'il sortit de ce monde, il avait vu à l'œuvre trois générations et avait pris part au travail de chacune d'elles. Dans sa vieillesse encore, il prépara une moisson nouvelle dont la génération qui se lève récoltera les fruits.

Combien de vicissitudes, de peines et de luttes, combien d'efforts et d'espoirs, d'expériences et de déceptions, de succès et de labeur suppose une vie si longue qui, par une noble activité et un sévère désintéressement, arriva à l'indépendance pour se vouer entièrement à la science ! Sans passer par la filière, il sut s'élever aux plus hautes dignités du monde savant. Adonné de cœur et d'âme à la science, il ne se laissait pas totalement absorber par les livres, mais s'intéressait à la vie dans ses multiples manifestations, consacrant ses efforts au développement du judaïsme ainsi qu'aux œuvres d'éducation et de charité. L'aménité de son caractère, sa franchise, sa nature loyale lui gagnaient tous les cœurs et lui valaient l'amitié de tous ceux qui l'approchaient. A un âge où

la plupart ne vivent plus que de souvenirs et pleurent les camarades disparus, il sut rester jeune et former d'étroites amitiés dans la jeune génération.

Raconter une pareille existence serait une belle tâche. Ce serait décrire, en effet, la vie d'un homme qui a atteint la vraie sagesse et la vraie science et qui, arrivé à cette hauteur, a travaillé et produit jusqu'au terme de sa très longue vie ; ce serait faire la biographie d'un homme qui a exercé l'influence la plus bienfaisante et laissé des traces durables dans le domaine qu'il a cultivé avec passion. Mais je ne saurais raconter dans tous ses détails l'existence de Joseph Derenbourg. Je dois me borner, dans cette étude, à décrire le côté en quelque sorte extérieur de sa vie et à y joindre le récit de son activité scientifique, telle qu'elle ressort de ses œuvres. Je dois beaucoup de renseignements biographiques et bibliographiques à M. Hartwig Derenbourg, fils de l'illustre savant. J'ai reçu également des informations sur quelques points particuliers, de M. Saalfeld, rabbin de Mayence, de M. Mayer Lambert, de Paris, de M. Rosenberg, rabbin d'Arad; je leur exprime ici mes remerciements.

Avant d'entamer le récit de sa vie, je citerai de lui quelques mots qu'il m'écrivit dans une lettre du 28 janvier 1891 et qui peuvent être pris pour la devise de son existence et l'expression de sa plus intime pensée : « La science ne donne à l'âme la sérénité et l'élévation qu'autant qu'on l'aime dans son cœur et qu'on retrouve ce sentiment chez des amis, voués eux aussi, à la science d'une façon désintéressée ».

I

Joseph Derenbourg naquit le 21 août 1811, à Mayence. Cette ville, qui appartenait alors à la France, était le chef-lieu du département du Mont-Tonnerre. Les Israélites de Mayence, siège de la plus ancienne communauté juive d'Allemagne, jouissaient pour la première fois, après des siècles d'oppression, de la complète égalité civile, que la France venait de leur conférer. Grâce à ce nouvel état de choses, qui commença en 1797, la communauté juive prit un essor très rapide, elle s'accrut principalement de l'afflux incessant des juifs des localités voisines. Déjà avant cette date, le père de J. Derenbourg, Hartwig (Cevi Hirsch) Derenburg était venu à Mayence, où naquit en 1794 son fils aîné, Jacob, qui devint juriste et fut le président de la communauté de Mayence.

Le nom indique l'origine de la famille ; Derenburg est une petite ville de la province prussienne de Saxe, district de Halberstadt. Dans l'acte de naissance de Joseph Derenbourg, le nom est écrit Derenburg [1], mais peu à peu, la famille s'habitua à écrire Dernburg ; aux premiers temps de son séjour à Paris, il signait également Dernburg. Plus tard il prit le nom de Derenbourg [2].

Quand Hartwig (Hirsch) Derenburg vint à Mayence, il s'était déjà fait connaître par une œuvre littéraire. En 1789, il avait publié à Offenbach un drame allégorique en hébreu, où il avait essayé d'imiter le célèbre *Layescharim Tehilla* de Moïse Hayyim Luzzatto. Le drame du poète italien avait été réédité en 1780 par Salomon Dubno, le collaborateur de Mendelssohn, et recommandé comme modèle [3]. Ce fut ainsi que Hartwig Derenburg se décida à écrire cette œuvre qu'il intitula *Yoschbé Tébél* (Les habitants du monde).

Par là il prend rang parmi les protagonistes de la culture des Juifs allemands. Mendelssohn et ses disciples voyaient, en effet, dans l'étude de la langue hébraïque, surtout de la poésie hébraïque, le moyen de réveiller dans l'esprit de leurs coreligionnaires le sens de la correction littéraire, le goût esthétique et l'amour de la culture intellectuelle. Parmi ceux-là, qu'on appelait encore les *Meaçfim*, du nom de leur journal, Hirsch Derenburg s'est assuré par sa composition une place modeste [4]. Faut-il attribuer à des circonstances extérieures ou à sa piété sans cesse grandissante, presque ascétique, le silence qu'il garda après cette première œuvre ? Le fait est que ce poème ne fut suivi d'aucun autre ; il était réservé au fils de Hartwig de faire du nom de Derenbourg un des plus vénérés de la littérature juive.

Pour caractériser le père de Derenbourg, il suffira de rapporter ce que dit de lui le *Memorbuch* de la communauté de Mayence [5] : « Dès sa jeunesse il s'adonna assidûment à l'étude de la Loi, et

[1] « Joseph Derenburg est né à Mayence, département français du Mont-Tonnerre, le 21 août 1811, de Hartwig Derenburg, cabaretier, et de Hélène Gundersheim, son épouse. »

[2] J'ai trouvé « Derenbourg » pour la première fois dans la liste des membres de la Société Asiatique de juillet 1847. Dans les listes antérieures, le nom est écrit Dernburg. De même dans la Zeitschrift de Geiger, où le public apprend à connaître ce nom pour la première fois.

[3] Voir Berliner, *Jesod Olam*, Berlin, 1874, p. XVI.

[4] Joël Lowe a parlé du יושבי תבל de H. Derenbourg, aussitôt après son apparition, dans la V^e^ année du מאסף (p. 282) ; voir Steinschneider, *Catal. Bodl.*, n^o^ 5226.

[5] *Memorbuch* de la communauté de Mayence, I (de 1583-1837), n^o^ 1466. Les paroles de cet éloge, dont je dois la copie à l'amabilité de M. le rabbin Saalfeld (ainsi que celle des inscriptions tombales), commencent ainsi : יזכור אלהים נשמת תם וישר החבר ר' צבי המכונה הירש בן מורינו רב ר' יעקב דערנבורג.....

jusqu'à sa mort il n'abandonna point les livres. Il était versé dans le Talmud et les ouvrages des décisionnaires. Il marcha sans cesse dans les voies du Seigneur, il fit le bien et fut agréable à Dieu et aux hommes. Il respecta le sabbat et les fêtes autant qu'il lui fut possible et même plus que ne comportaient ses moyens, quand il était dans une situation difficile; car sa manière d'être fut celle de Hillel [1], et il mit sa confiance en l'Éternel, son Dieu. Il était ponctuel et scrupuleux dans l'accomplissement des prescriptions religieuses et cherchait toujours à les remplir de la plus noble façon. D'une main libérale il distribuait l'aumône, alors même qu'il était dans le besoin. Il évitait toute espèce d'ostentation et accomplissait ses bonnes œuvres en secret, car il pratiquait la charité pour accomplir la volonté de Dieu. Matin et soir il se rendait à la synagogue, où il récitait ses prières avec ferveur. Il fit longtemps des conférences religieuses et morales à la Société talmudique, même à la fin de sa vie, sans aucune rétribution. Il rendit encore d'autres services à la communauté, dont il resta un membre actif et utile jusqu'à sa mort [2]. »

Dans cette description du caractère du père, il est plus d'un trait qu'on retrouvera chez le fils : l'ardeur infatigable pour l'étude, le sérieux dans la pratique du devoir, le désir de faire la charité en secret, même le besoin d'enseigner. Désireux de mettre son plus jeune fils Joseph en état d'enseigner en Israël, H. Derenburg se consacra avec zèle et dévouement à son éducation. Depuis l'âge de cinq ans jusqu'à treize ans, Joseph Derenbourg reçut les leçons de son père. L'enseignement se bornait à la Bible et au Talmud, nulle étude profane. Chaque jour, huit heures durant, le père initiait son fils à la littérature talmudique; il prépara ainsi, sans le prévoir, un solide fondement pour les recherches scientifiques que Joseph Derenbourg devait faire plus tard dans cette littérature.

Quand il eut treize ans révolus, son éducation prit une nouvelle direction. Soutenu par sa mère [3], il apprit les langues clas-

[1] Allusion à ce qu'on raconte de Hillel dans *Bèça*, 16 *a*.

[2] L'inscription tumulaire de Hirsch Derenburg est ainsi conçue : פ"ט איש תם וישר וירא אלהים הצניע תמיד לכת עמו. אוהב אמת ושונא בצע בתורת ה' היה חפצו יד יום מותו. שמו ר' הירש דערנבורג נלקח ביום ש"ק כ' ונקבר ביום א' כ"א אייר תקצ"ו לפ"ק אשתו ובניו וכל משפחתו הקימו זאת המצבה לעד יגונם. תנצבה.

[3] L'inscription tumulaire de la mère de Derenbourg est ainsi couçue : פ"ט האשה חושרה מרת חינדלא אשת החבר ר' הירש דערנבורג ז"ל אשר הלכה כל ימיה בדרך הושרה. וגם צדקה נתנה לאביונים. בשכר זה תנצבה עם נשמת ש' ר' ר' ל' אמן. נפטרת ביום א' כ"ג ניסן ונקברת ביום ב' כ"ד ניסן בשנת תק'צט לפ"ק.

siques pour entrer au gymnase. Cependant il ne négligea point ses études talmudiques, car, outre son père, il avait encore pour professeur de Talmud R. Löb (Léo) Ellinger, rabbin de Mayence depuis 1823 et successeur de R. Hirz Scheyer. « C'était un remarquable talmudiste, un homme digne et pieux qui possédait toutes les vertus des anciens rabbins[1]. »

Après quelques années de bonnes études préparatoires, Derenbourg entra en seconde au gymnase de Mayence, où il suivit les cours avec succès, jusqu'à ce qu'il fut prêt à se rendre à l'Université.

II

Pour un jeune homme qui voulait se préparer à la carrière rabbinique après avoir achevé ses études au gymnase, il n'y avait à cette époque qu'un établissement où se former: c'était l'Université. La faculté de philosophie offrait la culture scientifique et philosophique et spécialement l'étude des langues sémitiques, tandis que la faculté de théologie protestante, en tant que les cours en étaient accessibles à des auditeurs juifs, permettait aux jeunes rabbins de s'approprier les différentes disciplines de la théologie chrétienne, que chacun pouvait appliquer, selon ses tendances et ses goûts, à la théologie juive.

En réalité, ainsi que le dit plus tard lui-même J. Derenbourg[2], « l'Université n'avait pour le théologien juif presque d'autre but que de lui procurer le grade de docteur, que les communautés commencèrent de considérer vers 1830 comme la marque d'un rabbin instruit. L'étudiant en théologie fréquentait ainsi les cours de philosophie, de philologie, de langues orientales, et choisissait parmi ces enseignements divers ce qui convenait à son goût et à son esprit ». Il a défini par ces paroles ses propres études universitaires.

Pour étendre ses connaissances dans le domaine de la science juive, il était livré à lui-même. Il n'avait, pour le conseiller, que les livres et l'exemple de ses camarades. Quand Derenbourg vint à l'Université, la science juive avait déjà produit et était en train de produire quelques œuvres composées d'après la méthode critique des sciences historiques et philologiques. De 1822 à 1829,

[1] Carmoly dans *Israel. Schulbibliothek* de Klein, II, 163.
[2] Dans son éloge de Geiger, *Jüd. Zeitschrift*, XI (1875), 301.

Jost avait publié les neuf volumes de son *Histoire ;* de 1828 à 1832, Rapoport avait produit ses remarquables *Biographies*. Vers le même temps, Zunz travaillait à son ouvrage *Die gottesdienstlichen Vorträge*, après avoir déjà tracé en 1818, dans une substantielle brochure, comme le programme de la nouvelle science juive et publié en 1822 la première Revue de la nouvelle école, et dans cette Revue sa monographie sur Raschi [1]. C'étaient là les illustres modèles qui s'offraient aux yeux des étudiants juifs des Universités allemandes qui se préparaient à cultiver la littérature hébraïque et rabbinique et à devenir les porte-paroles du judaïsme.

Quand, après avoir débuté à Giessen [2], Derenbourg arriva à l'Université de Bonn, il y rencontra en 1832 un certain nombre de ces jeunes théologiens épris de la science juive. Le plus influent d'entre eux était Abraham Geiger, plus âgé d'un an que Derenbourg et qui n'avait plus que quelques mois à rester à Bonn. Mais ce temps assez court suffit pour établir entre eux une amitié qui dura toute la vie. A ce moment, Geiger écrivait dans son journal [3] : « Fin mai, vint aussi J. Derenburg de Mayence, jeune homme très aimable, doué de remarquables qualités et d'un caractère excellent, avec qui je me liai étroitement, malgré le peu de temps que nous fûmes ensemble. » De son côté, quarante-trois ans après, Derenbourg écrivait [4] : « Son caractère à la fois sérieux et enjoué m'attira irrésistiblement, et nous fûmes bientôt des amis inséparables. Le soleil de la jeunesse fait s'épanouir rapidement la sève de l'arbre de la vie en d'innombrables fleurs, mais le moindre souffle en détruit la plupart ; il en est peu qui résistent et deviennent des fruits. Notre amitié dura, bravant plus d'une tempête qui, sans doute, eût désuni d'autres amis. »

Aussi après que Geiger eut été nommé, en novembre 1832, à sa première place de rabbin [5], il s'établit une correspondance très

[1] On trouvera comme le souvenir de l'impression que ces trois savants firent sur Derenbourg dans les paroles qu'il leur consacre dans l'introduction à son *Essai*, p. 7, note 2.

[2] Voici comment Derenbourg s'inscrivit le 26 octobre 1830 dans le registre de l'Université de Giessen : « Joseph Dernburg aus Mainz, Sohn des Hartwig Dernburg, studirt Filosofie. » Il resta à Giessen trois semestres, de 1830 à 1832. Il suivit, entre autres, les cours d'Osann sur l'histoire de la littérature grecque et sur Sophocle, ceux de Schmitthammer sur l'histoire du moyen âge et l'histoire universelle, ceux d'Umpfenbach sur les mathématiques pures ; à cette époque, c'était le théologien protestant Pfannkuch, chargé de professer à la fois les langues orientales et l'exégèse de l'Ancien Testament, qui enseigna pendant ces trois semestres les éléments du syriaque, du chaldéen et de l'arabe et qui peut, par conséquent, être considéré, pour ces trois langues, comme le premier maître de Derenbourg. — Je dois ces renseignements à M. Stade, de Giessen.

[3] *Nachgelassene Schriften*, V, 41.

[4] *Jüd. Zeitschrift*, XI, 300.

[5] Le frère aîné de Derenbourg, Jacob Dernburg, avocat, alors président de la

active entre les deux amis [1]. Ils se réunirent une fois à Höchst avec d'autres amis de Bonn, et cette réunion resta particulièrement chère au souvenir de ceux qui y avaient pris part. Ils étaient venus le soir, avaient délibéré sur différentes questions concernant le judaïsme, puis s'étaient entretenus gaiement toute la nuit, et à l'aube ils s'étaient séparés pour retourner chacun chez soi [2]. Un des membres de cette réunion, Jacob Auerbach, rappelait encore vingt-cinq ans après la joie de Geiger quand il recevait, à Wiesbaden, la visite de Derenbourg ou de Frensdorff [3].

Dans une lettre du 31 juillet 1833, Geiger expose un plan scientifique à l'exécution duquel Derenbourg devait contribuer pour une grande part [4]. « Frensdorff, Dernburg et moi, nous sommes tombés d'accord pour publier ensemble tous les philosophes juifs..... Moi j'étudie le Moré Neboukhim, Frensdorff le Kouzari, Dernburg l'Emounoth Wedeoth..... Munk, de Paris, veut publier en arabe le Moré ; j'essaierai de l'attirer lui aussi dans notre association. » Ce grand projet n'eut pas de suite. Pourtant, vingt-cinq ans après, Munk édita le texte arabe du Moré (1856, 1861, 1866), tandis que c'est seulement soixante ans après que Derenbourg s'occupa sérieusement du *Emounôth Wedèôth*. Son dernier ouvrage, demeuré hélas ! inachevé, fut, en effet, la traduction française du livre philosophique de Saadia, d'après le texte arabe et la version rectifiée d'Ibn Tibbon. De même, la traduction arabe de la Bible par Saadia forme déjà l'objet de ses recherches à Bonn, où il étudiait l'arabe sous le célèbre arabisant Freytag. Dans une lettre du 12 août 1834, Geiger appelle l'attention de Zunz « sur son ami Dernburg, de Mayence, qui se révélera sous peu par un

communauté de Mayence, contribua puissamment à la nomination de Geiger au siège de Wiesbaden (voir *Nachgelassene Schriften* de Geiger, V, 74). Ce frère de Derenbourg écrivit en 1831 des « Considérations sur les 32 thèses publiées par un anonyme au sujet du Talmud ». Sur cet opuscule, que Fürst attribue faussement dans sa *Bibl. judaica*, I, 205, à Joseph Derenbourg, j'ai reçu quelques indications de M. Bärwald, qui a examiné l'exemplaire de la bibliothèque de la ville de Francfort. Cette brochure de 8 pages in-8° indique comme auteur le « Dr Dernburg, Président de la communauté de Mayence ». La tendance du livre est antitalmudique. — En 1835, Jacob Dernburg se démit de ses fonctions de président de la communauté, et vers 1840 se fit baptiser ; il fut nommé professeur à l'Université de Giessen et mourut en 1878 comme conseiller à la Cour supérieure d'appel à Darmstadt.

Des deux fils de Jacob Dernburg, l'un, Heinrich, membre de la Chambre des Seigneurs et professeur à l'Université de Berlin, a plutôt favorisé que combattu les manifestations antisémitiques ; l'autre, Fritz, s'est fait une réputation bien établie de journaliste et d'écrivain. Sa fille a épousé un pasteur protestant.

[1] Les lettres de Geiger à J. Derenbourg seront publiées par M. Ludwig Geiger dans la *Allgemeine Zeitung des Judenthums* de 1896.

[2] Geiger, *Nachgel. Schriften*, V, 68.

[3] *Ibid.*, p. 69.

[4] *Ibid.*, p. 82.

travail sur les versions de Saadia[1]. » Derenbourg quitta Bonn dans l'été de 1834.

III

A vingt-trois ans, Derenbourg avait terminé ses études à l'Université. Des circonstances extérieures aussi bien que des motifs personnels l'empêchèrent d'accepter une place de rabbin. Il préféra un emploi de précepteur, qui lui permettrait d'assurer son existence matérielle et de continuer en même temps ses études. Une bonne fortune le conduisit dans la famille Bischoffsheim, originaire de Mayence, qui habitait Amsterdam.

Il fut chargé de diriger l'éducation de Raphaël Bischoffsheim, actuellement député et membre de l'Institut. Sans nul doute, ce fut Derenbourg qui fit naître chez son élève ce vif amour pour la science et la bienfaisance, comme aussi son intérêt pour le judaïsme[2].

Les quatre années que Derenbourg passa à Amsterdam (1834-1838) ne furent pas perdues pour la science. C'est de là qu'il fit paraître ses premiers ouvrages. C'est aussi à ce moment que Geiger réalisa le plan concerté avec Derenbourg en publiant en 1835 une revue scientifique, la *Wissenschaftliche Zeitschrift für jüdische Theologie*[3]. Déjà le premier fascicule contenait un travail de Derenbourg, le commencement d'une étude sur Maïmonide, dont la suite et la fin parurent dans les deuxième et quatrième fascicules[4]. Sous prétexte de rendre compte d'un ouvrage de Peter Beer sur la vie et l'œuvre de Maïmonide, Derenbourg fait une

[1] Geiger, *Nachg Schrift*, V., p. 84.

[2] Une preuve de l'intérêt de M. Bischoffsheim pour l'affermissement et la rénovation du judaïsme, est sa lettre à Geiger (du 4 septembre 1872) sur la possibilité des réformes radicales. La lettre ainsi que la réponse de Geiger sont insérées dans les *Nachgelassene Schriften*, V, 345-353.

[3] Le titre est encore suivi de cette mention : « Publié par une société de savants juifs. » En dehors de la Revue, cette société n'a rien fait. Les membres de cette société étaient au nombre de 16 : M. Creiznach de Francfort-sur-le-Mein, Joseph Dernburg d'Amsterdam, Formstecher d'Offenbach, A. Geiger de Wiesbaden, E. Grünbaum de Birkenfeld, Herxheimer de Bernburg, Hess de Lengsfeld, J.-M. Jost de Francfort-sur-le-Mein, Kley de Hambourg, Lévi de Giessen, Maier de Stuttgart, S. Munk de Paris, S.-L. Rapoport de Lemberg, Salomon de Hambourg, Steinheim d'Altona, Zunz de Prague. Dans les années II, III et IV, la liste contient de nouveaux noms ; en l'année IV, le nom de Rapoport a disparu. De tous ces vétérans, M. Lévi, rabbin de Giessen, est encore seul en vie. Cas probablement unique dans l'histoire du rabbinat, il occupe le même siège depuis près de soixante-dix ans.

[4] *Wiss. Z. f. j. Th.*, I, 97-123, 210-224, 414-427.

foule d'observations personnelles et ajoute des données qui ont été utilisées avec fruit par ceux qui ont écrit plus tard sur Maïmonide. Ce qui nous intéresse le plus dans ce premier essai de Derenbourg, ce sont les réflexions générales qu'il met en tête de son travail. Elles nous montrent les luttes intérieures du jeune théologien et son vif intérêt pour l'évolution et les transformations du judaïsme.

Dans une deuxième étude, qu'il publia dans la *Zeitschrift* de Geiger, il aborde de plus près le problème de l'accord de la raison et de la foi, du progrès et de la tradition. C'est encore à l'occasion du compte rendu d'un ouvrage, celui de Reggio, intitulé : « La Tora et la philosophie réconciliées [1] ». Derenbourg semble s'être occupé particulièrement de spéculations religieuses pendant son séjour à Amsterdam. Comme résultat final de ses recherches et de ses méditations sur ces questions importantes, il publia, dans le premier fascicule de la quatrième année, une étude intéressante sur « l'essence du judaïsme d'après ses principes généraux [2]. » Il fait précéder son article de la confession suivante : « Ces paragraphes ne forment point un système, ils n'ont pas la prétention d'être complets; peut-être même n'avons-nous pas réussi, malgré notre bon vouloir, à les enchaîner logiquement. Nous osons à peine les présenter comme les matériaux d'une théologie juive, car, en tant que fils de notre temps, nous éprouvons la douloureuse conviction que notre ignorance l'emporte sur notre science. »

Ces paragraphes, écrits dans un style concis, mais clair, renferment des aperçus et des thèses sur la religion et ses sources, sur les livres religieux du judaïsme et leur contenu, sur la vérité révélée et sur Moïse, « qui ouvre vraiment l'histoire du judaïsme ». Au paragraphe 10, il soutient que « la critique qui sépare ce qui est mosaïque de ce qui est postérieur est sans importance pour les vérités essentielles du judaïsme ». « La question récemment débattue, dit-il plus loin, de savoir si la Loi est le prototype ou un produit du prophétisme [3], est donc sans valeur ici, où les distinctions subtiles n'ont que faire. Toute loi, même postérieure, ne pouvait être que l'expression d'idées suscitées par Moïse, et c'est là l'essentiel. Il est indifférent que ces idées aient été émises avant la Loi ou qu'elles n'aient encore existé que dans les cœurs. » Le paragraphe 11 établit huit propositions « qui appartiennent

[1] *Ibid.*, II, 331-350.

[2] *Ibid.*, IV, 12-18.

[3] En 1835 parut la Théologie biblique de Vatke, qui, pour la première fois, soutint la thèse, développée depuis par Graf et Wellhausen, de la *postériorité de la Loi*.

absolument à la croyance juive [1]. » Le dernier paragraphe renferme quelques remarques sur ces propositions, que Derenbourg lui-même caractérise ainsi : « Ce qu'il y a d'indéterminé dans la plupart de ces propositions vient de ce que la croyance ne se préoccupe point des distinctions philosophiques, mais est la manifestation du besoin intérieur de l'homme et se soucie peu des contradictions que la raison raisonnante découvre. »

Des travaux d'un autre genre absorbent encore l'activité de Derenbourg. Il ne peut réaliser, il est vrai, que tardivement, et en partie seulement, son désir d'examiner les manuscrits de la bibliothèque de Leyde. Dans la *Zeitschrift* de Geiger, il parle surtout du manuscrit du *Arouch* qui se trouve à cette bibliothèque [2]. Il publia aussi des écrits en langue hollandaise, notamment une brochure anonyme sur la question du grand-rabbinat de la Hollande.

Ce fut pendant son séjour à Amsterdam que Derenbourg perdit son père (1836). Cinquante ans plus tard, il dédia à sa mémoire le premier volume du commentaire arabe de Maïmonide sur le traité mischnique de *Tohorot*, comme pour témoigner qu'il devait à son père la science talmudique qui lui avait rendu possible la publication de cet ouvrage.

IV

La même année où Geiger quitta Wiesbaden pour aller à Breslau, Derenbourg partit d'Amsterdam pour Paris, où il resta fixé jusqu'à la fin de sa vie. Il se rendit dans cette ville pour y accompagner son élève, Raphaël Bischoffsheim. Mais ce qui l'avait sans doute décidé également à venir à Paris, ce furent le désir d'y continuer ses études et l'espoir de s'y créer une situation scientifique. Il ne put pourtant pas réaliser un de ses vœux les plus chers, celui d'assister aux conférences du plus grand arabisant d'alors, Silvestre de Sacy ; le savant était mort quelques mois avant l'arrivée de Derenbourg à Paris [3] (en février 1838). Il n'était pas encore depuis un an à Paris, lorsqu'il reçut la nouvelle de la mort de sa mère [4].

[1] Léopold Löw reproduit ces propositions au § 636 de son livre : *Hamaphteach, Praktische Einleitung in die heilige Schrift* (Gross-Kanischa, 1855).

[2] *Z. f. j. Th.*, III, 275-280 ; IV. 123-130.

[3] Voir Hartwig Derenbourg, *Silvestre de Sacy*. Edition du centenaire de l'Ecole des langues orientales (Paris, 1895, p. 6).

[4] A sa mémoire il dédia le deuxième volume de l'ouvrage dont il avait dédié le premier volume à la mémoire de son père.

De la sorte se trouvait rompu le plus puissant lien qui le rattachât encore à sa ville natale et à l'Allemagne. Bientôt il devait renoncer définitivement à la carrière à laquelle il s'était destiné. Son frère Jacob, bien que, depuis 1835, il ne fût plus président de la communauté, employa son influence à le faire nommer rabbin de Mayence. Mais Derenbourg déclina cette offre, parce que, malgré la sincérité de ses sentiments religieux, il ne pouvait accorder son opinion touchant les lois cérémonielles avec les exigences auxquelles le rabbin doit se soumettre. Il préféra garder son indépendance. Peu de temps après, heureusement, s'offrit au jeune savant de trente ans, sans ressources, une modeste situation, qui sollicitait son activité, mais qui n'entravait pas ses études scientifiques. Il fut chargé de la direction des élèves juifs dans une institution du Marais (rue du Parc-Royal). Cette situation lui permit de se créer une famille. Le 21 août 1843, il avait juste trente-deux ans, il épousa M^lle^ Delphine Moyse, qui, ainsi qu'il aimait à le dire, fut sa Providence. Elle fut pour lui une compagne vaillante et dévouée, qui, par ses remarquables qualités, soutint ses efforts, l'aida à conquérir l'indépendance à laquelle il aspirait et fit de sa maison un asile béni, où il goûta les plus douces joies de la famille.

Après avoir élu domicile en France, il s'occupa de recouvrer les droits de citoyen français. En 1844, il reprit la nationalité que lui avait donnée sa naissance et sous laquelle s'était écoulée son enfance. Cette même année il eut un fils, auquel il donna le nom de son grand-père, Hartwig ; trois ans plus tard, naquit son second fils Louis. Voulant avoir le droit de professer, il passa, en 1850, son agrégation d'allemand et enseigna cette langue au lycée Henri IV pendant une année comme suppléant de l'helléniste Théobald Fix. En 1852, il succéda à celui-ci comme correcteur de première classe à l'Imprimerie Impériale ; en 1856, il fut nommé correcteur des impressions orientales dans le même établissement. Ces fonctions, il les conserva jusqu'en 1877. En 1855, il avait la joie de revoir, après une longue séparation, son ami Geiger et de lui offrir l'hospitalité [1].

En janvier 1857, Derenbourg fonda une institution (rue de la Tour d'Auvergne), qu'il dirigea durant six ans avec sa femme, et qu'il sut rendre prospère. Ce furent des années de dur labeur, mais qui lui assurèrent cette liberté tant désirée. Il allait donc, enfin, pouvoir se consacrer sans réserve à la science.

[1] Voir *Nachgelassene Schriften*, V, 132.

V

Pour atteindre ce résultat, il lui avait fallu vingt-cinq années d'un travail acharné. Cependant, même pendant cette période, il n'avait pas cessé d'augmenter son savoir et de cultiver la science. Si le temps lui avait fait défaut pour entreprendre des ouvrages de longue haleine, il avait néanmoins produit quelques travaux personnels et féconds.

Pendant les premières années de son séjour à Paris, ce fut l'arabe qui le passionna, il lui consacrait *quatorze* heures par jour ; mais la littérature juive continuait de l'intéresser. Les relations qu'il entretenait avec la Hollande firent que son premier article scientifique de Paris parut dans une revue hollandaise [1]. Il donnait à une difficulté de la critique du Nouveau Testament une solution d'une simplicité presque géniale, que cinquante ans après, M. Chwolson de Saint-Pétersbourg devait reprendre [2].

L'année suivante il faisait paraître son premier travail d'épigraphie, commencement d'une longue suite de contributions à l'étude des inscriptions sémitiques. Ce genre d'étude eut toujours ses préférences et il y revint sans cesse : c'est que sa connaissance profonde des langues et de l'antiquité sémitiques, et son esprit critique, sagace et minutieux, le rendaient particulièrement apte à cette tâche.

Cette première étude épigraphique portait sur les inscriptions arabes de l'Alhambra ; il fit une trouvaille qui lui permit de les déchiffrer exactement : il découvrit une copie de ces inscriptions dans un manuscrit de la Bibliothèque nationale [3]. Reinaud, qui était compétent en la matière, disait à propos de ce travail [4] : « Ces vers étaient fort difficiles à rétablir et à traduire : M. Dernburg s'est acquitté de sa tâche avec beaucoup de conscience et d'habileté. » La même année, il publiait un article dans un journal juif qui venait d'être fondé [5]. Mais c'est, avant tout, aux manuscrits

[1] *Orientalia*, édit. par Juynboll, I (Amsterdam, 1840), p. 175 : Sur le dernier repas pascal de Jésus. Cet article est reproduit dans *Orient*, 1841.

[2] D. Chwolson, *Das letzte Passahmahl Christi* (Saint-Pétersbourg, 1892), p. 26, 31 et suiv.

[3] *Les inscriptions de l'Alhambra*, appendice à l'*Essai sur l'architecture des Arabes et des Maures en Espagne, en Sicile et en Barbarie*, par Girault de Prangey, Paris, 1851, XXVIII pages.

[4] *Journal asiatique*, 3e série, t. XIII (1842), p. 363.

[5] *Archives israélites*, 1841 : « La monogamie chez les Juifs ».

hébreux et arabes de la Bibliothèque nationale qu'il appliqua ses efforts et qu'il dut l'idée de plusieurs de ses futurs travaux. Dès 1841, il figure parmi les membres de la Société asiatique ; il annonce une édition, avec notes et traduction française, du *Kitâb-al-Tarifât*, de Djordjâni [1]. L'édition, annoncée d'abord et publiée ensuite par Flügel (Leipzig, 1845), le fit renoncer à ce projet.

Le premier écrit qu'il publia sous forme de livre fut un Manuel d'instruction religieuse, qui était conçu comme une sorte de catéchisme pour l'initiation religieuse [2]. La même année, la Revue de Geiger, qui reparaissait après un assez long silence, donna de lui une étude sur un représentant de la littérature hispano-juive à son apogée [3]. Il s'était servi de documents inédits et apportait des données nouvelles et de nouvelles explications. Cette étude touche aussi, en quelques points, à l'histoire de la philologie juive, pour laquelle, il montra dans la suite une prédilection marquée. Auparavant déjà, il avait publié dans la Revue de Geiger l'opuscule de Saadia sur les soixante-dix (plus exactement quatre-vingt-dix) mots, accompagné de notes [4]. Deux ans après, il écrivit dans la Revue hollandaise mentionnée plus haut une « étude sur l'ancienne grammaire de la langue hébraïque [5] ». En 1844, le *Journal asiatique* donne de lui quelques observations sur la grammaire arabe [6] et, en 1850, sur la grammaire comparée des langues sémitiques [7]. Il s'occupait aussi, à ce moment, à rééditer, en collaboration avec Reinaud, les « Séances » de Hariri, publiées autrefois par Silvestre de Sacy [8].

En même temps qu'il préparait la publication de ce grand ouvrage, il publiait les fables arabes de Loqman, accompagnées d'une traduction française [9]. Dans la préface, il fait la remarque ingénieuse et inattendue que Loqman, d'après l'étymologie des

[1] *Journal asiatique*, 3e série, t. XII, 36 ; XIV, 319 (1841, 1842).

[2] *Livre de versets* ou *Première instruction religieuse pour l'enfance israélite en versets extraits de la Bible*, Paris, 1844. Cf. *Arch. isr.*, 1844, p. 280 ; 1845, p. 596.

[3] *Wiss. Zeitschr. f. j. Theol.*, V, (1844), p. 396-492 : Les écrits d'Isaac b. Juda Giath.

[4] *Ibid.*, V, p. 317-324.

[5] *Orientalia*, II (Amsterdam, 1846), p. 99 et suiv.

[6] *Journal asiatique*, 4e série, t. IV, p. 209 : Quelques remarques sur la déclinaison arabe.

[7] *Ibid.*, t. XV, p. 86-97 : Quelques réflexions sur la conjugaison et les pronoms dans les langues sémitiques.

[8] *Les séances de Hariri*, avec un commentaire choisi par Silvestre de Sacy. 2e édition revue sur les manuscrits et augmentée d'un choix de notes historiques et explicatives en français, par Reinaud et J. Derenbourg, 1847-1851.

[9] *Fables de Loqman le Sage*. Le texte revu sur les mss., accompagné d'une version française et de notes et précédé d'une introduction... Berlin et Londres, A. Asher, 1850.

noms, est identique à Bileam ; en outre, il prouve que les fables de Loqman dans leur forme actuelle sont d'origine chrétienne.

Les *Séances* d Hariri eurent à peine paru que la Société asiatique le chargea d'éditer les *Prairies d'or*, de Masoudi [1]. Mais bien qu'il eût recueilli de nombreux matériaux pour l'édition de ce livre si important pour l'histoire et la littérature des premiers siècles de l'islamisme, en 1859 il renonça définitivement à cette tâche [2]. En 1855 et 1856, il publie quelques articles, entre autres sur le *Moré Neboukhim* édité par Munk dans l'original arabe [3]. Il fut aussi chargé de continuer le catalogue des mss. hébreux de la Bibliothèque Impériale, quand Munk, privé de la vue, eut été obligé de renoncer à ce travail. Mais, absorbé par ses fonctions de correcteur à l'Imprimerie Nationale et par la direction de l'établissement d'instruction qu'il venait de fonder, il fut empêché de terminer le catalogue [4], qui fut achevé par M. Zotenberg en 1866 [5].

VI

Tant qu'il dirigea son institution, il n'eut pas le loisir de publier des œuvres scientifiques. L'année 1864 marque une époque nouvelle dans son existence. Il n'a plus son établissement, il n'est plus « chef d'institution », mais un « homme de lettres » indépendant [6]. Malgré ses cinquante-trois ans, il était demeuré jeune

[1] *Journal asiatique*, 4e série, t. XX (1852), p. 21.

[2] *Ibid.*, 5e série, t. XIII (1859), p. 286.

[3] *Ibid.*, t. VII, 260 : Le sarcophage et l'inscription d'Eschmunazar ; *ib.*, p. 534 : Notice sur le Guide des égarés ; *Archives isr.*, 1855, p. 531 : Les Samaritains de Naplouse ; *ib.*, 1856, p. 157 : M. Renan, le parti clérical et les connaissances bibliques en France ; *ib.*, p. 271 : Sur la Mosquée d'Omar.

[4] Voici ce que dit le rapport de M. J. Taschereau, administrateur de la Bibliothèque Impériale (*Catalogues des mss. hébreux et samaritains de la Bibl. imp.*, p. VI) : « Je m'adressai alors a M. Derenbourg, hebraïsant justement renommé, qui me fit espérer que le travail entrepris pourrait être par lui promptement complété et mené à fin. Malheureusement d'autres travaux dont il s'était précédemment chargé, les devoirs de la fonction qu'il remplit à la section orientale de l'Imprimerie impériale et des affaires personnelles le mirent dans l'impossibilité de réaliser cette promesse. »

[5] *Catalogues*, p. 233 : « 1300 a 1304. Catalogue des mss. hébreux de la Bibl. imp. par M. Derenbourg. Ce catalogue est divisé en cinq volumes, dont les deux premiers contiennent les descriptions des mss. de l'ancien fonds ; le troisième, les cent premiers numéros du Supplément ; le quatrième, les mss. du fonds de l'Oratoire, et le cinquième, ceux du fonds de la Sorbonne... Ce travail, qui a servi de base au présent catalogue, contient pour l'ancien fonds les recherches propres à l'auteur... Ce catalogue était réservé par son auteur à une nouvelle revision pour l'indication des renvois et pour des citations laissées en blanc. »

[6] La première de ces désignations se trouve dans la liste des membres de l'*Alliance isr. universelle* de 1862, la seconde dans celle de 1865.

avec son cœur chaud, son intelligence lucide, son enthousiasme pour la science, son ardeur à retourner aux études qu'il avait dû négliger pendant quelque temps. Mais la science ne l'absorbait pas tout entier, il réservait une partie de son activité et de son zèle aux œuvres d'instruction et de bienfaisance ainsi qu'à la défense des intérêts du judaïsme. Après avoir prêté longtemps son concours au Comité de bienfaisance, il fut élu membre du Consistoire de Paris. Son collègue, M. Narcisse Leven, disait à ce propos [1] : « Sa compétence fut utile dans bien des délibérations. Il s'y faisait remarquer aussi par l'indépendance de son caractère. Il manifestait son opinion avec la franchise d'un libre esprit s'accommodant mal des routines administratives. » Elu, le 3 mai 1868, membre du Comité central de l'*Alliance Israélite*, il en devint plus tard le vice-président. A ce titre il joignit celui de président du Comité des publications. « Ce comité, dit encore M. Leven [2], dispose d'un petit budget ; mais, dans les mains de M. Derenbourg, il paraissait inépuisable. Il savait y trouver ou il cherchait ailleurs ce qu'il fallait pour venir en aide à toute étude sur le dogme, la morale, l'histoire, la littérature juive digne d'être publiée. » Ce même témoin loue également sa participation à tous les travaux de l'*Alliance* : « La défense du judaïsme attaqué, dit-il, la lutte contre l'intolérance et la persécution religieuse, la protection des opprimés, les écoles, l'apprentissage industriel, agricole, toutes les institutions pouvant servir au relèvement des Israélites, au progrès de la civilisation en Afrique et en Orient l'intéressaient [3]. »

Il mit à profit ses relations étroites avec la famille Bischoffsheim pour diriger de ses conseils les intentions généreuses de cette famille [4]. Jusqu'à la fin de sa vie, il resta un des membres les plus actifs du Comité de l'Ecole de travail pour les jeunes filles israélites, fondée par la famille Bischoffsheim [5]. Là où il portait son activité, il le faisait avec un dévouement absolu et une vaillante énergie. « Partout, a dit une voix éloquente [6], il se montre assidu,

[1] *Archives isr.*, 1895, p. 254.

[2] *Revue*, XXX, p. xi : Discours de M. Narcisse Leven.

[3] *Ibid.*, *ib.*

[4] Voir la lettre sur les fondations Bischoffsheim dans l'*Univers israélite*, XVI, p. 524 (18 juin 1861).

[5] Je ne puis m'empêcher de citer les paroles que lui consacre le rapport de l'Ecole (*Ecole de travail... Rapport sur l'exercice scolaire*, 1894-95, p. 4) : « Il nous aimait et il a fait tout ce qu'on fait quand on aime. Il s'est donné à nous tout entier, n'ayant pas manqué, en vingt-trois ans, une seule réunion du Comité, une seule distribution des prix, un seul concours d'admission. Il s'intéressait déjà à notre œuvre quand elle n'existait qu'en germe dans la pensée de M. Louis Bischoffsheim. Et c'est avec M. Derenbourg que le fondateur a discuté et arrêté les premiers plans de notre institution ! »

[6] *Revue*, XXX, p. v : Discours de M. Zadoc Kahn.

dévoué, sage conseiller, ennemi de la routine, enclin aux innovations hardies et généreuses et plaidant les causes qui lui sont chères avec une éloquence débordante et une chaleur de conviction qui touchent et entraînent. »

Nommé membre du Conseil d'administration du Séminaire israélite, il contribua puissamment à introduire l'esprit scientifique dans l'enseignement de cette École. Il occupa lui-même, pendant un temps très court une chaire au Séminaire, où il produisit une impression profonde sur l'esprit de ses auditeurs. Voici ce que dit de lui un de ses élèves, devenu le chef de la Synagogue française [1] : « Je me rappelle encore l'impression profonde qu'il fit sur nous, quand par une circonstance heureuse, il nous fut donné au Séminaire de profiter pendant quelques mois de son enseignement. C'était comme une révélation pour notre inexpérience. Que de principes de saine exégèse, que de règles de sage critique, il nous a livrés avec la prodigalité de la richesse ! Ceux qui l'ont entendu au cours de ces leçons, trop peu nombreuses, ont conservé un souvenir durable de cette science si nourrie, pareille à une source abondante qui aime à se répandre. »

VII

En août 1865, l'Académie des Inscriptions proposa la question suivante : « Réunir toutes les données géographiques, historiques sur la Palestine, disséminées dans les deux Talmuds, dans les Midraschim et dans les autres livres de la tradition juive, présenter ces données dans un ensemble systématique, en les soumettant à une critique approfondie et en les comparant à celles que renferment les écrits de Josèphe, d'Eusèbe, de Saint-Jérôme et d'autres auteurs ecclésiastiques et profanes. » Par ses études antérieures et les tendances de son esprit, Derenbourg était excellemment préparé pour ce travail. Il s'agissait, en effet, de mettre en œuvre cette science talmudique à laquelle son père l'avait initié avec tant de sollicitude, d'appliquer une critique sagace et patiente à des textes obscurs, de se servir de la philologie et de l'archéologie pour porter la lumière dans les ténèbres du Talmud ; il s'agissait surtout de coordonner en un tout historique une quantité énorme de faits particuliers et d'éclairer ainsi d'un jour nouveau le passé d'Israël.

La partie historique, qui devait servir de préface à la partie géo-

[1] *Revue*, XXX, p. v.

graphique, eut le privilège de captiver l'attention de Derenbourg. Ayant appris que son ami M. Neubauer concourait également pour le prix de l'Académie et avait terminé la partie géographique, il s'effaça devant lui et laissa dans leur carton les fiches qu'il avait amassées[1]. Il fut le premier à applaudir au succès de M. Adolphe Neubauer, qui obtint le prix de l'Académie pour sa Géographie de la Palestine. Pour lui, il se proposa d'exposer l'histoire et l'évolution du peuple juif à l'époque du second Temple, à l'aide des sources talmudiques.

Juste au même moment, Abraham Geiger, qui, depuis 1863, occupait le siège rabbinique de Francfort, venait de reprendre ses recherches sur la même période de l'histoire juive, qu'il avait commencées dans la *Urschrift*, et qu'il continuait dans ses études sur les Pharisiens et les Sadducéens, dans ses conférences sur l'histoire juive. Cette communauté d'études provoqua à nouveau une correspondance active entre les deux amis. Geiger publia alors quelques passages des lettres de Derenbourg dans sa *Zeitschrift*. Le premier de ces extraits commence par le morceau suivant, qui révèle l'aménité et la sérénité du chercheur, qui, malgré le travail aride et le dur dépouillement des textes, ne perd jamais sa bonne humeur[2] : « La promenade un peu longue à travers les steppes souvent mornes du Talmud me cause un grand plaisir. Si parfois la route se perd dans le sable, toujours est-il qu'on chemine parmi un grouillement fantastique d'êtres humains qui donne la vie au désert. On bavarde d'importance, on dit pas mal de bêtises, mais on travaille, on dispute, et le bruit des écoles de Tibériade, de Sepphoris, de Césarée et de Lydda a néanmoins quelque chose de piquant. Au cours de mes lectures, il m'est apparu quelques individualités intéressantes, même le caractère de certaines villes se dessine fortement par une série de traits curieux. » Une autre fois il écrit à Geiger[3] : « Je me réjouis de l'occasion qui m'a induit à quitter le moyen-âge pour étudier l'histoire juive aux derniers siècles qui ont précédé l'ère chrétienne et aux premiers qui l'ont suivie. Il y a là de charmantes figures, qu'un curieux des choses antiques apprécie délicatement. Ce qui fait surtout l'intérêt de cette époque, ce sont les énigmes même qu'elle offre et que peut-être jamais on ne saura résoudre. Je contemple avec surprise les quatre ou cinq siècles écoulés depuis Ezra jusqu'à la destruction du Temple et qu'un voile obscur recouvre[4]. »

[1] Ces fiches, conservées pour la plupart, m'écrit M. Hartwig Derenbourg, sont à la disposition de tout savant sérieux qui voudrait les utiliser.

[2] *Jüd. Zeitschr.*, III, 295 : lettre du 6 décembre 1865.

[3] *Ibid.*, IV, 150 : lettre du 8 mars 1866.

[4] *Ibid.*, V, 197 : lettre du 23 janvier 1867.

Il s'attacha de toute son âme à ce travail, qui demandait à la fois la pénétration du critique, la sagacité du philologue et l'intuition de l'historien. Bientôt il put lire à Geiger, qu'il était allé voir à Francfort, des fragments de ce travail [1], qui parut en 1867, et qui fit de son nom un des plus éclatants de la littérature juive moderne. Le titre de l'ouvrage [2], ainsi que la préface, promettent comme deuxième partie la géographie de la Palestine d'après les sources talmudiques. Mais le livre, tel qu'il est, forme un tout indépendant ; l'auteur se proposait sur la fin de sa vie d'en publier une deuxième édition, avec quelques rectifications et additions, et un Index des noms propres.

Il est difficile de donner une idée du caractère et du contenu si riche de cet *Essai*. Ce livre n'a pas la prétention d'être une histoire complète de l'époque dont il traite, attendu qu'il s'agissait uniquement de réunir les informations fournies par les sources rabbiniques. D'autre part, les faits mentionnés dans ces documents devaient cadrer avec l'ensemble et devaient être éclairés et expliqués à la lumière de l'histoire. En même temps qu'il faisait la critique des sources, Derenbourg était obligé d'écrire l'histoire du judaïsme, de suivre la marche des événements et des idées, depuis Cyrus jusqu'à Adrien. De la sorte, l'ouvrage offre une série d'études qui ne sont pas seulement reliées entre elles par la chronologie, mais encore par un plan général et par l'unité de la conception historique.

Des vingt-quatre chapitres du livre, les trois premiers se rapportent à l'époque anté-asmonéenne, les chapitres 4-8 aux Asmonéens ainsi qu'aux Pharisiens et aux Sadducéens. Les chapitres 9-11 s'occupent d'Hérode, des Esséniens, de Hillel et Schammaï et de leurs écoles. Les chapitres 12-15 ont pour objet l'époque des procurateurs et de la royauté d'Agrippa ; les chapitres 16-18 parlent de la révolte contre Rome et des derniers jours de Jérusalem ; les chapitres 19-23, des années qui suivirent la destruction du temple, enfin le 24e chapitre traite des révoltes sous Trajan et Adrien. A la fin du livre se trouvent quinze notes très instructives sur les questions les plus controversées et les textes les plus difficiles.

Pour montrer l'impression produite par cet ouvrage, dès son apparition, nous rapporterons deux appréciations : l'une de Geiger, qui écrit à M. Nöldeke [3] : « Voilà de nouveau de la science

[1] Geiger, *Nachgelassene Schriften*, V, 268.

[2] *Essai sur l'histoire et la géographie de la Palestine, d'après les Thalmuds et les autres sources rabbiniques*, par J. Derenbourg. Premiere partie : Histoire de la Palestine depuis Cyrus jusqu'à Adrien. Paris, 1867, 486 pages.

[3] *Nachg. Schr.*, V, 317 : lettre de fin décembre 1867.

solide, d'où messieurs les confectionneurs de livres pourront tirer profit, si leur orgueil le leur permet. » L'autre est de M. Albert Réville, qui exprime son regret de n'avoir pas connu l'*Essai*, quand il avait publié, dans la *Revue des Deux-Mondes*, son article sur « le peuple juif » ; il aurait ainsi évité beaucoup d'erreurs [1]. Geiger, qui n'adoptait pas toutes les conclusions de son ami, résume ainsi son jugement : « Le nouvel ouvrage de M. Derenbourg de Paris est d'une importance considérable... Il est le résultat de l'étude approfondie des textes et traite la question avec clarté, sympathie et objectivité... L'auteur est pleinement maître de son sujet, fait preuve d'un grand sens historique et de ce pur amour de la vérité qui ne sacrifie pas aux préférences personnelles, mais procède avec réserve et prudence. De telles œuvres sont l'ornement d'une littérature et augmentent nos connaissances [2]. »

Cet *Essai* fit époque dans la nouvelle littérature scientifique du judaïsme, il sera toujours consulté avec fruit pour la critique des textes talmudiques et l'histoire juive du temps du second Temple.

VIII

Au moment où parut l'*Essai*, Munk ne vivait plus. Ce savant, qui avait si glorieusement représenté la science juive en France, était mort le 7 février 1867. Il avait été (depuis 1860) membre de l'Institut et avait remplacé, depuis 1865, Renan dans la chaire d'hébreu et d'araméen au Collège de France. Munk disparu, Derenbourg, dont les études se rapprochaient beaucoup de celles de Munk, devenait l'héritier naturel de sa situation dans le monde savant. D'ailleurs, avant son *Essai*, il venait de publier à cette époque un certain nombre d'articles qui témoignaient de l'étendue de son érudition, de la maturité de son jugement et de la finesse de son observation critique. Ces études avaient paru pour la plupart dans le *Journal asiatique*.

Dans le premier de ces articles, il parlait des publications de

[1] *Nachg. Schrift.*, V, 317 : lettre du 20 décembre 1867.

[2] *Jüd. Ztschr.*, V, 261, 265. M. Maspero parle ainsi de cet ouvrage dans son oraison funèbre de Derenbourg (*Revue*, XXX, p. IX) : « Œuvre de patience admirable par la masse des matériaux accumulés, œuvre de discussion impartiale et de critique respectueuse sur le sujet le plus grave et le plus périlleux qu'il soit permis à un savant de traiter. »

la société de littérature juive « Mekitzé Nirdamim », notamment des poésies de Juda Hallévi publiées par Luzzatto [1]. Au moyen d'une hypothèse hardie il expliquait un mot difficile du livre d'Ezra [2], faisait des remarques sur le Pehlevi, tentait aussi d'expliquer le nom d'Huzwaresch [3]; traitait du projet de M. Joseph Halévy de traduire en hébreu la version éthiopienne du livre d'Enoch [4], et rendait compte du *Séfer Thaggin* édité par l'abbé Bargès [5]; une notice sur l'accent dans la Bible [6] annonce les études qu'il devait bientôt approfondir; puis, des observations sur les deux ouvrages arabes que jadis il avait pensé publier [7].

« Derenbourg, comme toujours, est extrêmement actif et son esprit conçoit des projets de toute sorte », voilà ce que Geiger écrit fin 1867 [8]. De fait, les sujets les plus divers sollicitaient alors sa curiosité. Il s'intéressa d'abord aux inscriptions sémitiques qu'on venait de découvrir, et, de 1867 à 1869, il publia sur ces inscriptions, dans le *Journal asiatique*, divers articles sous le titre de « Notes épigraphiques [9] ». Sous ce même titre, il fit un tirage à part de quelques-uns de ces articles. Quand parut, au commencement de 1870, l'inscription de Mésa, il contribua à son interprétation dans le *Journal asiatique* [10] et aussi dans la *Revue israélite* [11], où il avait déjà publié des observations sur une médaille trouvée à Lyon [12]. Dans la première moitié de l'année 1870, la *Revue critique* donna de lui divers articles sur la critique biblique et la philologie hébraïque [13].

[1] *Journal asiatique*, 6e série, t. VI (1865), 262-281. Une correction à ce sujet se trouve dans le dernier article (posthume) de Derenbourg dans la *Revue*, XXXI, 158.

[2] *Ibid.*, t. VIII, (1866), 401-415. Cf. *Jüd. Ztschr.*, de Geiger, V, 229.

[3] *Ibid.*, t. VII, (1866), 440-444.

[4] *Ibid.*, t. IX (1867), 91-94.

[5] *Ibid.*, 242-251.

[6] *Ibid.*, 251-253 : Quelques observations sur le *Zaquêf Qatón*.

[7] *Ibid.*, 243-254 : Deux passages dans le IVe vol. des Prairies d'or ; *ib.*, 255-256 : Un vers du *Tarifât* expliqué.

[8] *Nachg. Schriften*, V, 316 : lettre du 20 décembre 1867.

[9] *Journal asiatique*, 6e série, t. X-XIII. Notes épigraphiques : I. Sur l'inscription de l'Araq-el-émir. — II. L'inscription trilingue de Tortose. — III. Les nouvelles inscriptions de Chypre trouvées par M. de Vogüé. — IV. L'inscription d'Eschmounézer et le dernier travail de M. Schlottmann sur cette inscription. — V. L'inscription dite de Carpentras. — VI. Les inscriptions grecques-juives au nord de la mer Noire. — VII. Les vers phéniciens dans le Pœnulus de Plaute. — VIII. Inscriptions palmyréennes. — IX. Sur quelques noms propres en hébreu et en phénicien.

[10] *Ibid.*, t. XV, 155-160.

[11] N° du 8 avril 1870.

[12] N° 2 (du 14 janvier 1870).

[13] *Revue critique*, 19 février, 19 mars, 7 mai. Il écrivit plus tard des comptes rendus pour cette *Revue*, ainsi ; en 1880 (t. I, 265-267) sur la *Bibliotheca rabbinica* de Wünsche. Cet article, signé J. D., a été faussement attribué à James Darmesteter, ainsi que M. Hartwig Derenbourg me l'a fait remarquer (*Bibliographie de James Darmesteter*, par E. Blochet).

Bientôt Saadia devint l'objet de ses recherches préférées. Déjà en 1868, il avait publié, dans la *Zeitschrift* de Geiger, une notice sur une œuvre de Saadia qu'il devait achever vingt-sept ans après, peu de temps avant sa mort : la traduction et le commentaire du livre des Proverbes [1]. Il songea alors sérieusement à l'édition de la traduction du Pentateuque de Saadia et se prépara à cette publication. En s'occupant d'un ouvrage anonyme sur la grammaire et sur la massore que l'explorateur Jacob Sappir avait rapporté du Yémen, il fut amené à faire des recherches sur l'histoire de l'ancienne philologie juive, laquelle commence avec Saadia. Enfin, il se proposa d'éditer un des monuments importants de la linguistique hébraïque, les opuscules d'Aboulwalîd Merwân Ibn Djanâh [2].

Au milieu de ces travaux et de ces desseins, la guerre éclata. M. Derenbourg connut les angoisses et les épreuves du siège de Paris. Comment il chercha dans un labeur opiniâtre une diversion à sa douleur, c'est ce que nous apprend cette lettre, adressée à Geiger, le 11 février 1871 [3] : « J'ai déménagé vers le milieu de septembre [4] ; est-ce le changement de rue, ou la situation agréable de mon cabinet de travail ? Toujours est-il que j'ai pu travailler, et, s'il m'a été impossible d'entreprendre quoi que ce soit qui nécessitât une réflexion soutenue ou une étude approfondie, il s'est trouvé néanmoins des disciplines qui n'ont sollicité que superficiellement mon intelligence, sans la remuer dans ses profondeurs. Voici le résultat de cette triste période : 1° L'achèvement des Opuscules d'Ibn Djanâh, texte et traduction qui formeront un volume de la Collection de la Société asiatique ; 2° la publication de la grammaire anonyme rapportée de Sana, qui va paraître dans le *Journal asiatique*, avec introduction, analyse du contenu et des notes étendues ; 3° le commencement d'une édition de Saadia. Un premier volume contiendra le Pentateuque, avec une préface dont j'ai déjà dit un mot, et à la fin, de courtes notes françaises, les unes critiques, les autres explicatives au sujet des alwihât (allusions) dont Saadia parle dans sa préface. Ces travaux m'ont été souvent semblables à ces berceuses qui endorment la douleur et, comme plus d'une fois, j'ai retrouvé des notes qui me rappelaient le temps où nous avons lié connaissance, c'est-à-dire la

[1] *Jüd. Zeitschr.*, VI, 309-315.

[2] *Jüd. Zeitschr.*, IX, 133. Voir aussi une lettre du 12 mai 1870, *ibid.*, IX, 150-153.

[3] Derenbourg alla habiter rue de Dunkerque, 27, où il demeura jusqu'à sa mort.

[4] Le journal hébreu *Libanon* a donné le commencement d'une édition critique, par J. Derenbourg.

jeunesse de mes vingt ans, je me sentais envahi d'une mélancolie qui n'avait, certes, qu'un rapport éloigné avec les *daguesch* et les *raphé*. »

IX

Des différents travaux dont parle la lettre ci-dessus, un parut immédiatement. Le *Journal asiatique*[1] publia, en effet, le *Manuel du Lecteur*, titre dû à M. Derenbourg, car cet écrit grammatico-massorétique, qui se trouvait en tête d'un manuscrit du Pentateuque originaire du Yémen, ne contenait ni titre ni nom d'auteur. Ce travail considérable, qui parut aussi à part[2], donne le texte hébreu, accompagné de notes et de l'indication des passages, ainsi qu'une analyse du contenu en français, et suivi d'un appendice très intéressant[3]. Ce *Manuel* n'a rien d'original, mais, comme l'éditeur le fait remarquer dans l'introduction, il est un auxiliaire précieux pour la connaissance et l'intelligence des sources plus anciennes où l'auteur a puisé. Dans ses notes, M. Derenbourg présente une foule de remarques et d'explications suggestives, qui ont jeté quelque lumière sur cette période obscure dont il parle à la fin de son introduction : « La valeur de ces études micrologiques sur la grammaire hébraïque n'échappera pas à ceux qui savent combien l'histoire des commencements de cette science est encore couverte de ténèbres, malgré les excellents travaux de plusieurs savants et malgré les publications importantes d'ouvrages anciens qui ont été faites depuis une vingtaine d'années. »

Le travail sur les petits écrits d'Aboulwalîd était déjà avancé lors de la guerre. Le 12 mai 1870, M. Derenbourg écrit à Geiger[4] : « Cette circonstance (la publication de Hayyoudj par Nutt) m'oblige à hâter l'édition des quatre opuscules d'Ibn Djanâh ; elle sera terminée dans quelques semaines, en caractères arabes, avec la traduction française et quelques notes. » Après la guerre, l'ouvrage était avancé et devait paraître dans l'automne de 1871[5].

[1] *Journal asiatique*, 6e série, t. XVI (1870).

[2] *Manuel du lecteur*, d'un auteur inconnu, publié d'après un manuscrit venu du Yémen. Paris, Impr. nationale, 1871 ; in-8°, 242 p.

[3] I. Les sources où l'auteur du Manuel a puisé ; II. La prononciation de l'hébreu chez les Juifs du Yémen ; III. Quelques observations sur l'accentuation ; IV. La division en Sedârim ; V. Les *Keri-Ketib* ; VI. Les quatrains de Saadia.

[4] *Jüd. Zeitschr.*, IX, 150.

[5] Voir la lettre de Derenbourg à Geiger, 11 juillet 1871 (*Jüd. Zeitschr.*, X, 301) :

Mais, par suite de difficultés de toute nature, il n'a pu le faire paraître que dix ans plus tard. Ce retard lui a permis d'utiliser de nouveaux matériaux pour sa préface, où il se proposait d'esquisser l'histoire de la philologie hébraïque [1].

La publication de la version du Pentateuque de Saadia subit un retard plus long encore. Il en avait déjà commencé l'impression [2], quand, par suite d'une circonstance imprévue, il dût en arrêter la publication [3]. Ce n'est que vingt ans plus tard qu'il publia le Pentateuque de Saadia, comme début de la grande édition de Saadia.

En décembre 1871, Derenbourg fut nommé membre de l'Académie des inscriptions et belles-lettres, en remplacement du célèbre arabisant Caussin de Perceval [4]. Il devint ainsi aux yeux de tous le successeur de Munk : la science juive avait de nouveau, dans la plus haute société scientifique de la France, son digne représentant. L'année suivante, en 1872, il lut, à l'Académie [5], un mémoire sur l'immortalité de l'âme, dont il disait avoir cherché en vain les traces dans l'Ancien et dans le Nouveau Testament. Une interprétation superficielle de cette étude fit perdre à J. Derenbourg son siège au Consistoire israélite de Paris et il renonça dès lors à sa collaboration au Conseil d'administration du séminaire israélite. Il raconta lui-même, plus tard, cet incident [6] : « J'avais traité cette question incidemment, dit-il, il y a plusieurs années, devant la Compagnie, en discutant la valeur philologique d'un mot qu'on a voulu lire dans les Proverbes et sur le sarcophage d'Aschmounazar [7]. Ce débat s'est passionné alors et a franchi le seuil de l'Institut. Un évêque, connu par sa fougueuse éloquence, me consacra toute une page d'un journal et finit par me conseiller d'apprendre l'hébreu. J'ai hâte d'ajouter qu'un savant professeur de

« Les opuscules d'Ibn Djanâh commenceront à paraître en automne et seront rapidement menés à bien. »

[1] Le 2 juin 1872, il écrit à Geiger (*Jüd. Zeitschr.*, X, 302) : « Les études sur l'histoire de la grammaire hebraïque et sur Onquelos me touchent de plus près. En tout cas, dans la préface aux *Opuscules*, je traiterai à fond et à nouveau, si possible, toute la question. »

[2] Le 12 mai 1870, il écrit à Geiger au sujet du plan de son édition (*Jüd. Zeitschr.*, IX, 151). Le 30 juin, Geiger écrit (*Ib.*, X, 221) : « J'ai une feuille... sous les yeux ; elle renferme la préface arabe inedite de Saadia avec la traduction hébraïque de D. et la version arabe jusqu'à Genèse, v, 29 ». Voir *ib.*, 301 (Lettre de Derenbourg du 11 juillet 1871) et la note 5 de la page précédente.

[3] Le 11 mars 1872, Geiger écrit (*ib.*, 222) : « Par suite du départ du libraire Brill, la publication a cessé ; cependant il y a espoir qu'elle sera reprise. »

[4] « Il méritait cet honneur à double titre, comme passé maître en hébreu et passé maître en arabe. » Discours de M. Maspero, président de l'Académie des inscriptions et belles-lettres, *Revue*, XXX, p. IX.

[5] *Comptes rendus de l'Académie des inscriptions*, année 1872, 407.

[6] Extrait des *Comptes rendus de l'Académie des inscriptions* (février 1883), p. 1.

[7] Le mot אלמנת dans Prov., XII, 28.

Saint-Sulpice a, depuis, combattu ma thèse avec une convenance et une courtoisie parfaites, et n'a aucunement songé à me renvoyer sur les bancs de l'école. »

La plupart des travaux que Derenbourg publia les années suivantes appartiennent à l'épigraphie et avaient fait l'objet de lectures à l'Académie [1]. A ce moment, les affaires de l'*Alliance israélite universelle* sollicitèrent son activité et le conduisirent, au printemps de 1874, à Berlin. Le 20 mai 1874, Geiger écrit à un ami [2] : « Derenbourg et Zadoc Kahn sont venus ici ; leurs histoires de l'*Alliance* ne m'intéressent guère, vu que je ne crois pas au succès. Mais j'ai eu infiniment de plaisir à revoir D., nous avons vécu comme autrefois dans une parfaite intimité; tout le temps qu'il n'était pas pris par ses conférences, il l'a passé avec moi. »

C'était pour la dernière fois que les deux amis se revoyaient. Le 23 octobre de la même année, Geiger mourut. Le dernier volume de sa *Zeitschrift* fut clos par un article nécrologique que M. Derenbourg publia sur son ami [3]. Dans cette notice, dont certains passages sont imprégnés de la plus profonde émotion, il jette un regard sur sa propre jeunesse, sur l'époque où il se lia d'une si étroite amitié avec Geiger. Mais cet éloge n'allait pas seulement à « l'ami tendrement aimé », en qui il avait retrouvé, vers la fin d'avril 1874, le Geiger de 1832; il décrivait et appréciait, dans sa pleine valeur, le pionnier de la science, le savant infatigable, le théologien et le maître du judaïsme moderne.

En 1877, J. D. se vit forcé, par suite du mauvais état de sa vue, de renoncer à son emploi de correcteur des textes orientaux, qu'il avait occupé plus de vingt ans, à l'Imprimerie Nationale. Mais, la même année, il obtint une situation qui répondait tout à fait à ses désirs : il fut nommé professeur d'hébreu rabbinique à l'Ecole des Hautes-Etudes (section des sciences philologiques et historiques). C'était la première chaire de littérature rabbinique que l'État eût fondée [4]. D'abord directeur-adjoint, il

[1] Une stèle du temple d'Hérode (lu le 15 mars 1872), *Journal asiat.*, 6e s., t. XX, 178-195. — Inscription de Carthage sur les offrandes de prémices (lu le 28 nov. 1873), *Journal asiat.*, 7e s., t. III, 204-227. — La statue de Malachbaal dans l'épigraphie phénicienne, *Comptes rendus de l'Académie des inscriptions*, déc. 1874. — Quelques observations sur les six inscriptions d'Idalie, *Journ. asiat.*, 7e s., t. V, 335-339. — Sur une nouvelle inscription néopunique de Cherchel, *Comptes rendus*, nov. 1875.

[2] *Nachgel. Schriften*, V, 363.

[3] *Jüd. Zeitschr.*, XI, 299-308. Voir aussi l'article de D. : *Abraham Geiger*, dans *Archives israélites* (1875), 179, 199.

[4] Ce fut M. Waddington qui, lors de son passage au ministère de l'Instruction publique, créa cette chaire pour M. Derenbourg. (Voir *Lettres* de Derenbourg à Adolphe Berliner, p. 9.)

devint, en 1883, directeur d'études. Les conférences portaient sur la Mischna, le Talmud, le Midrasch, la littérature hébraïque et judéo-arabe du moyen âge; elles forment le sujet de la plupart des écrits qu'il a publiés depuis lors. Ces cours, qu'il faisait avec une vive satisfaction, contribuaient puissamment au développement scientifique des auditeurs, dont une partie se recrutait parmi les élèves du Séminaire israélite. Malgré l'affaiblissement graduel, et, à la fin, la perte totale de sa vue, il continua de remplir ses fonctions de professeur jusqu'au jubilé de ses quatre-vingts ans, époque où il donna sa démission.

Sa nouvelle position à l'Ecole des Hautes-Etudes lui fournit, dès 1878, l'occasion d'un intéressant travail. Dans un recueil, publié par cette école, il fit paraître une substantielle étude sur la guerre de Bar-Kokhba, sorte d'annexe à son *Essai* [1]. L'année suivante, il écrivit pour la *Revue critique* [2] un article peu étendu, mais très important, sur l'histoire de la ponctuation massorétique.

Ces divers travaux ne lui faisaient pas oublier les Opuscules d'Aboûl'walîd. Sa tâche lui fut facilitée par la collaboration de son fils Hartwig, qui s'était alors déjà acquis le renom d'un arabisant distingué. L'introduction à cette édition avait pris presque les proportions d'un ouvrage séparé. Avant qu'elle fût publiée, M. Derenbourg fut frappé dans ses plus chères affections. En 1879, — le premier jour de Souccot — il perdit la compagne qui lui avait donné trente-six années de bonheur. Ce deuil jeta un voile de tristesse sur le reste de son existence. Sous le sourire et la gaîté se cachait la résignation mélancolique de l'époux attristé, qui ne pouvait plus se livrer tout entier à la joie [3].

X

J. Derenbourg avait près de 70 ans quand ce malheur l'atteignit. Il pouvait alors jeter un regard de satisfaction sur sa vie si bien remplie, embellie par le succès; il pouvait laisser à de plus jeunes

[1] *Quelques notes sur la guerre de Bar Kôzêbâ et ses suites.* (Mélanges publiés par l'École des Hautes-Études. Paris, 1878, p. 158-173.)

[2] *Revue critique*, du 21 juin 1879 : Schnedermann, *Die Controverse des Ludovicus Capellus mit den Buxtorfen über das Alter der hebr. Punktation.* Voir aussi un article très court de D. dans le *Journ. as.*, 7e s., t. XIII (1879), 560-564.

[3] Il dédia à la mémoire de sa femme la 3e partie de son édition du commentaire de la Mischna par Maïmonide; il avait dédié les 1re et 2e parties à la mémoire de son père et de sa mère.

le soin de continuer la tâche et jouir d'un repos bien gagné. Or, chose merveilleuse, c'est précisément à ce moment, à partir de l'année 1880, qu'il déploya la plus grande et la plus féconde activité scientifique. Il était un de ces vieillards privilégiés auxquels s'applique littéralement cette parole du Psalmiste : « Jusque dans leur âge avancé ils portent des fruits et demeurent pleins de sève et de fraîcheur. »

Aussi les quinze dernières années de sa vie apparaissent-elles comme une seconde jeunesse, pleine d'ardeur et d'enthousiasme pour des recherches et des études nouvelles. La faiblesse croissante de sa vue ne diminua en rien son courage et son amour de la science.

Il débuta, dans cette dernière partie de la vie, par la publication de l'ouvrage auquel il avait consacré plus de dix années de recherches, à savoir le texte et la traduction des Opuscules d'Aboulwalîd, avec une introduction détaillée [1]. Cette introduction constitue, par la richesse de son contenu, une vraie mine d'informations sur l'histoire de la philologie hébraïque ancienne. Il avait eu la bonne fortune de pouvoir utiliser de nombreux manuscrits. Ainsi, M. Neubauer avait découvert dans la collection Firkowitsch de la Bibliothèque de Saint-Pétersbourg un grand fragment du seul écrit non conservé d'Aboulwalîd, le *Kitâb-at-Taschwîr*, et l'avait copié à son intention. Il put aussi publier un fragment des écrits polémiques composés contre Aboulwalîd par ses adversaires, à la tête desquels avait été le célèbre Naguid Samuel ibn Nagdela. De la sorte, l'on eut pour la première fois un tableau vivant des fameuses querelles des successeurs de Hayyoudj sur une foule de points de la grammaire hébraïque. Derenbourg réussit ainsi à donner une idée claire du grand ouvrage polémique d'Aboulwalîd en se servant des propres expressions de ce grammairien ; même il le reconstitua dans ses grandes lignes. Il ajouta aussi de nombreux détails à la biographie d'Ibn Djanâh, sur lequel, trente ans auparavant, Munk avait écrit une notice très solide.

Dans cette introduction, Derenbourg montra également en Hayyoudj le créateur de la philologie hébraïque classique et les rapports de cette dernière avec la philologie arabe. Profitant des textes nouvellement découverts et interprétant à nouveau les textes connus, il sut répandre la lumière sur bien des points obs-

[1] *Opuscules et traités d'Aboû-l-Walîd Merwân Ibn Djanâh de Cordoue.* Texte arabe publié avec une traduction française par Joseph Derenbourg, membre de l'Institut, et Hartwig Derenbourg, professeur à l'Ecole spéciale des langues orientales. Paris, Imprimerie nationale, 1880, CXXIV et 400 pages. — Un extrait de l'introduction a paru dans la 29e année (1880) de la *Monatsschrift* de Grætz (145-166, 205-215).

curs de l'histoire de la littérature juive. Ses notes sont pleines d'observations fines et intéressantes, et les textes publiés pour la première fois sont établis et traduits avec le soin le plus minutieux. Son fils et lui ont procédé avec le même soin à l'édition des quatre petits écrits d'Aboulwalîd. Ces Opuscules, qui, jusqu'alors n'étaient presque connus que de nom, permirent enfin d'apprécier à sa valeur le plus grand philologue hébreu du moyen âge. L'édition du lexique d'Aboulwalîd, que M. Neubauer avait publié quelques années auparavant, recevait ainsi son complément nécessaire. Se conformant à l'excellente habitude des éditeurs français, MM. Derenbourg ajoutèrent au texte une traduction claire et fidèle, qui permet à l'arabisant de mieux comprendre le texte, et au non-arabisant de regretter moins son ignorance de l'original. Cet ouvrage restera d'une importance capitale pour l'histoire de la philologie hébraïque.

Vers le même temps où J. Derenbourg rendait ce service à la science juive par la publication des Opuscules, il eut le bonheur de voir se créer, sous ses yeux, une Société ayant pour but le développement de cette science. Il ne prit sans doute pas une part directe à la fondation de la *Société des Études juives* et de son organe, la *Revue*, qui constitue déjà une bibliothèque très riche. Mais, si les chefs de la jeune génération du judaïsme français eurent l'idée d'une pareille société et purent la mettre à exécution, c'est à lui qu'on en est en partie redevable. Personne, autant que lui, n'avait exercé sur cette génération une influence salutaire, en éveillant chez elle le goût de la science hébraïque. C'est ce qu'a proclamé de son vivant même un de ses disciples et amis les plus chers [1] : « C'est la jeunesse surtout, dit M. Zadoc Kahn, à qui il a donné de tout temps son appui, sa sympathie et sa protection. Beaucoup lui doivent d'être entrés dans la même direction scientifique que lui, encouragés par sa parole, guidés par ses conseils, fortifiés par son exemple, et sont fiers de s'appeler ses disciples. »

Dans la création de la Société des Études juives et de sa *Revue*, J. Derenbourg reconnaissait son esprit et son amour des recherches. Il soutint donc, dès l'origine, cette Société [2], et, dès le premier fascicule de la *Revue*, il publia une étude biblique, qui contient des re-

[1] M. Zadoc Kahn, dans l'article sur le 80e jubilé de M. Derenbourg *Revue*, appendice du XXIIe vol., p. 5.

[2] *Ib.*, p. 1 : « M. Derenbourg a été un de nos amis de la première heure. La vive sympathie que, dès l'origine, il a témoignée à notre œuvre naissante, a été notre meilleure caution auprès du monde savant et une des causes les plus certaines de notre succès. » — En 1883, il fut président de la Société.

marques ingénieuses sur le livre de Job et trace un intéressant parallèle entre Job et Bileam [1]. Le deuxième fascicule donna de lui une étude semblable sur l'Ecclésiaste [2]. Il ne publia plus qu'une autre étude semblable sur l'explication du psaume LXXXIV [3]. Nous parlerons plus loin de ses autres articles : presque chaque fascicule contient son nom.

Dans la même année où parut la *Revue*, il collabora aussi à un recueil allemand ; dans la *Monatsschrift* de Grætz, il publia des observations critiques sur quelques paragraphes des traités mischniques de *Baba Kamma* et *Baba Meçia* [4]. En 1873, il fit paraître dans la même *Monatsschrift* un court article sur l'histoire des Tannaïtes [5].

XI

Après les Opuscules d'Aboulwalid, J. Derenbourg édita un texte d'un tout autre genre : la version hébraïque du fameux recueil de fables *Kalila-we-Dimna* [6]. Cette version a servi pour la traduction latine de Jean de Capoue, qui, ensuite, semble avoir été utilisée pour toutes les autres traductions dans les diverses langues européennes. Outre cette version hébraïque, qu'il a accompagnée d'une traduction française, J. Derenbourg a publié une autre version hébraïque du *Kalila-we-Dimna*, que Jacob ben Eléazar, le célèbre grammairien de la fin du XIIe siècle, avait écrite en belle prose rimée. Il était d'autant plus important de publier ces deux versions que les manuscrits de la Bibliothèque nationale et de la Bodléienne sont uniques. Comme supplément à cette édition, J. D.

[1] *Revue*, I, 1-8. Etudes bibliques : I. Réflexions détachées sur le livre de Job. — Nous rappellerons incidemment qu'il a expliqué Job, XXXIII, 21, dans la *Jüd. Zeitschrift* de Geiger, V, 191.

[2] *Revue*, I, 165-185 : Etudes bibliques : II. Notes détachées sur l'Ecclésiaste.

[3] VI, 161-166 : Etudes bibliques : III. Le Psaume LXXXIV.

[4] *Monatsschrift*, 29e année (1880) : *Aphoristiche Bemerkungen zur Mischna*, I-IX, p. 135-139, 176-180, 230-233.

[5] *Monatsschrift*, 37e année (1893), 304, 395-398 : « Sur quelques points obscurs de l'histoire des Juifs : I. R. Yohanan b. Zaccaï et R. Gamliel II ; II. R. Eleazar b. Azaria. » Un article analogue parut de lui dans la Revue hongroise *Magyar-Zsido Szemle*, vol. II (1885), p. 434 ff., sur le יוחנן הסנדלר de *Sabbat*, 115 *a*. J'avais rédigé l'article d'après une communication orale qu'il m'avait faite. On comprend ainsi ces mots qu'il écrivit à Berliner (Lettres de J. Derenbourg, Berlin, 1891, p. 24) le 18 mai 1884 : « Je crois connaître ce יוחנן הסנדלר. »

[6] *Deux versions hébraïques du livre de Kalilâh et Dimnâh*, la première accompagnée d'une traduction française, publiées d'après les manuscrits de Paris et d'Oxford, par J. Derenbourg, membre de l'Institut, Paris, 1881, VIII et 395 p.

publia, huit années plus tard, la version latine de Jean de Capoue [1], avec des notes très instructives et une introduction où il montra la place que le *Kalila-we-Dimna* occupe dans la littérature juive. Dans l'appendice, il complétait l'édition de l'original arabe de Sacy par la publication d'un chapitre que celle-là ne renfermait pas.

Entre l'édition de la version hébraïque et celle de la version latine du *Kalila* se placent deux publications qui se rapportent aux études préférées de J. Derenbourg, la littérature judéo-arabe au moyen âge. Avec l'une, il revenait à Maïmonide, sur lequel il avait publié son premier article dans la Revue de Geiger. Il avait formé le dessein de publier complètement dans l'original arabe, avec une traduction hébraïque, le commentaire de Maïmonide sur la Mischna. On n'avait imprimé jusqu'alors que certaines parties du texte arabe, et les versions hébraïques (imprimées dans beaucoup d'éditions du Talmud) sont défectueuses, parce qu'elles présentent de nombreuses fautes d impression et de graves erreurs de traduction. Après s'être assuré pour ce travail le concours de plusieurs savants, il en avait choisi pour lui-même la partie la plus difficile : le VI[e] livre de la Mischna, dont il avait déjà donné quelques fragments dans le recueil publié lors du quatre-vingt-dixième anniversaire de Zunz [2], avec une introduction sur les versions hébraïques de ce commentaire [3]. L'entreprise échoua devant les difficultés matérielles de l'exécution et, seul, il mena à bien la tâche qu'il s'était imposée. L'ouvrage parut par fascicules dans les publications de la Société des *Méquitzé Nirdamim* et fut terminée en 1889 [4]. Cet ouvrage n'a pas été apprécié à sa valeur par les savants, auxquels il s'adressait plus particulièrement. On n'a pas assez montré la patience et l'abnégation nécessaires pour achever un pareil travail, qui ne pouvait être accompli que par un homme qui, à la piété envers les productions littéraires du passé, joignait la connaissance profonde de la matière et la parfaite intelligence de la langue du commentaire de Maïmonide sur la Mischna. Cette édition a, pour ainsi dire, fait école, car dans ces

[1] *Johannis de Capua Directorium vitæ humanæ, alias Parabola antiquorum sapientium.* Version latine du Kalilah et Dimnah, publiée et annotée par J. Derenbourg (Bibl. de l'Ecole des Hautes Études, 70[e] fascicule), Paris, 1889, XIX et 373 p.

[2] Lors de cette fête jubilaire, ce fut M. Derenbourg qui porta à Zunz les félicitations de l'Alliance israélite et de la Société des Etudes juives.

[3] *Jubelschrift zum 90. Geburtstage des Dr L. Zunz*, Berlin, 1884, p. 152-157 de la partie allemande et p. 175-191 de la partie hébraïque.

[4] *Commentaire de Maïmonide sur la Mischnah, Séder Tohorot*, publié pour la première fois en arabe et accompagné d'une traduction hébraïque. Première partie, 1887 (230 p.) ; deuxième partie, 1888 (244 p.) ; troisième partie, 1889 (276 p.).

dernières années, on a publié d'autres parties du commentaire (comme thèses de doctorat). C'est un devoir d'honneur pour les générations nouvelles d'achever cette œuvre et de faire connaître entièrement le commentaire de Maïmonide.

L'autre édition, qu'il avait fait paraître encore avant le commentaire de Maïmonide, faisait suite aux *Opuscules* et donnait enfin l'original arabe de l'ouvrage le plus important de la littérature grammaticale classique du moyen-âge, je veux dire le *Kitâb al-Louma'* (Séfer Hariqma), la première partie de l'ouvrage capital d'Aboulwalid [1]. La part que j'ai prise moi-même à cette édition [2] ne me permet pas d'en dire davantage. Je tiens seulement à faire remarquer que cette édition eût été impossible, si, lors de son séjour à Londres (été de 1884), M. Derenbourg n'avait trouvé un grand fragment du *Louma'* au British Museum. Grâce à cette découverte, on put combler la lacune (environ un cinquième du tout) qu'offraient les deux manuscrits d'Oxford et celui de Saint-Pétersbourg [3].

Pendant qu'il était occupé à cette édition et qu'il pensait déjà à la grande publication qui devait couronner son existence, il donnait, soit dans cette *Revue*, soit ailleurs, de nombreux articles sur la littérature talmudique et la littérature médiévale juive, articles semés d'observations fines, d'explications pénétrantes et d'hypothèses suggestives. La *Revue* publia de lui des études sur la Mischna [4], principalement une étude étendue sur la Mischna de Kippour avec une restauration du texte original, et une foule de digressions instructives [5]. Plusieurs de ces articles traitaient de la liturgie [6]. Il produisit aussi quelques études sur la philologie hébraïque et l'exégèse biblique [7]. Parmi celles-ci, il faut tirer de pair

[1] *Le livre des parterres fleuris.* Grammaire hébraïque en arabe d'Aboul Walîd Merwân Ibn Djanâh de Cordoue, (Bibl. des Hautes Etudes, 66me fascicule), Paris, 1886, p. I-XII (Avant-propos), p. XVII-LXIV (Table des passages bibliques cités dans le *Louma*), 388 p. (texte arabe).

[2] Voir, p. XII de l'Avant-propos, note 1 : « Il est bien entendu que, sans le règlement de l'Ecole, qui interdit rigoureusement de mentionner sur le titre de ses publications le nom d'un savant ne faisant pas partie du corps enseignant de l'Ecole, le nom de M. Bacher figurerait sur le titre à côté du mien. »

[3] Voir mon ouvrage : *Leben und Werke des Abul Walid Merwân Ibn Ganah und die Quellen seiner Schrifterklärung* 1885), p. 36.

[4] *Revue*, III, 205-210 : Les sections et les traités de la Mischnah ; XII, 65-72 : Mischna Yadaïm, ch. IV, § 1 et 2 ; XX, 136-137 : Le nom du traité Moêd Katon.

[5] Essai de restitution de l'ancienne rédaction de Massécheth Kippourim, dans *Revue*, VI, 41-80.

[6] *Revue*, II, 290-293 : Le prophète Elie dans le rituel ; III, 284-287 : Quelques observations sur la section de Mischpatim divisée en deux pour la lecture de la Thora ; VI, 146-149 : Quelques mots sur les sections du Pentateuque.

[7] *Revue*, IV, 274-278 : Un rudiment de grammaire hébraïque en arabe ; XVI,

son édition du texte arabe du commentaire de Juda ibn Bilâm sur Isaïe, avec une traduction française [1]. La *Revue* contient aussi de lui quelques articles sur l'épigraphie [2], ainsi que des études sur des points spéciaux de philologie, d'archéologie, d'histoire et de littérature [3]. Les rares comptes rendus qu'il écrivit pour la *Revue* sont remplis des plus intéressantes observations [4].

En 1882, il publia dans l'*Encyclopédie* [5] de Lichtenberger un grand article sur le Talmud; il y raconta les origines et l'évolution du Talmud. Cette étude mériterait un tirage à part. Dans un recueil en l'honneur de M. Léon Rénier, président de l'École des Hautes-Études, il fit paraître une étude curieuse sur Eleazar Kalir [6], qui, aux suppositions déjà si nombreuses sur la patrie et le nom de ce poète liturgique, ajoutait une hypothèse nouvelle d'une hardiesse étonnante [7].

Cependant, il n'oubliait pas sa chère épigraphie, secondé par son fils Hartwig, notamment pour les inscriptions de l'Arabie méridionale [8]. Quand l'Académie des Inscriptions décida la publication du *Corpus Inscriptionum Semiticarum*, il fut nommé membre de la Commission, et, de concert avec son fils, il décrivit et commenta les inscriptions himyarites [9].

57-60 ; XVII, 157-158 : Les signes mnémotechniques des lettres serviles et radicales; XIX, 310-311 : L'ouvrage perdu de Juda Hayyoûdj ; XX, 137-138 : La critique de Saadia par Mebasser.

[1] *Gloses d'Abou Zachariyah b. Bilâm sur Isaïe*, dans *Revue*, XVII, 172-201 ; XVIII. 71-82 ; XIX, 84-99 ; XX, 225-236 ; XXII, 47-61 ; XXIII, 43-62, 206-209.

[2] *Revue*, II, 123-124 : Sur le nom d'Amminadab ; II, 131-134 : Les anciennes épitaphes des Juifs dans l'Italie méridionale ; III, 161-172 : L'inscription hébraïque du Siloâh près de Jérusalem ; XV, 109-112 : Le sarcophage de Tabnit.

[3] *Revue*, II, 124-127 : Le mois de Etanim ; III, 121-122 : Année de la composition du Tanna debé Eliahou ; VIII, 275-276 : La montagne de fer ; IX, 301-304 : Légende et Haggada ; X, 253-254 : Un rideau de synagogue de 1796 ; XVIII, 126-128 : Le nom de Jésus dans le Koran ; XIX, 148 : Le nom de Fangar.

[4] *Revue*, III, 149-153 : Stade, Hebraïsche Grammatik ; V, 137-142 : Bacher, Abr. ibn Ezra als Grammatiker ; X, 311-314 : Harkavy, Mss. de la Bible récemment découverts ; VI, 307-310, Peritz, Sefer Hamizwoth.

[5] XII, 1009-1038.

[6] *Recueil de travaux publiés par l'Ecole des Hautes Etudes, en mémoire de son président Léon Rénier*, 1886 : Eleazar le Peitan.

[7] Il en a donné lui-même un résumé dans la *Revue*, XII, 298-300. Voir aussi *Monatsschrift*, 36e année (1887), 529-538.

[8] *Etudes sur l'épigraphie du Yémen* (1884). — *Les monuments sabéens et himyarites du Louvre* (1886).

[9] *Corpus Inscr. semit.*, fascicules I et II.

XII

On a déjà vu quel puissant attrait les œuvres de Saadia exerçaient sur M. Derenbourg, qui y revint à plusieurs reprises. Vers le commencement de 1880, il était occupé à publier un grand fragment du commentaire du Gaôn sur le Pentateuque. Voici ce qu'il écrivait en mars 1880 à M. Berliner[1] : « J'ai copié le commentaire de Saadia sur l'Exode depuis le ch. xxv jusqu'à la fin. Ce commentaire est très curieux, mais l'édition en est difficile, parce que le manuscrit est partout déchiré, brûlé ou effacé. En plus, le relieur a collé du papier à certaines places. Ce ne sera qu'à grand'peine que je pourrai traduire le tout en français et écrire une introduction. » Quelques années plus tard, il se consacra à la traduction du livre d'Isaïe. Dans l'été de 1884, il se rendit à Oxford et collationna le manuscrit qui avait servi à Paulus, à la fin du siècle dernier. Avec le ms. d'Oxford et un ms. de Paris, il établit le texte correct de l'Isaïe de Saadia et le publia avec des notes et des observations et un fragment du commentaire sur Isaïe, trouvé à Saint-Pétersbourg[2].

Ce fut à ce moment qu'il résolut de mettre à exécution le projet qu'il caressait depuis longtemps : à l'occasion du millième anniversaire de la naissance de Saadia, il voulut organiser la publication de l'œuvre intégrale du Gaôn[3]. Dans une lettre du 5 avril 1889, il m'apprit qu'il s'occupait du commentaire de Saadia sur les Proverbes, « et, continue-t-il, quand j'aurai terminé le commentaire de la Mischna, je consacrerai uniquement le reste de mon existence au grand Fayyoumite. » Le 13 octobre de la même année, il m'écrivait : « Vous ai-je déjà entretenu de mon dessein d'un millénaire de Saadia ? Il faut absolument qu'en 1892 l'on fasse quelque chose d'important en l'honneur du grand Gaôn. » Le 14 décembre, il me traçait dans ses grandes lignes le plan qu'il avait formé : « Mon intention est de publier l'œuvre entière du grand Gaôn. Premièrement, ses écrits exégétiques, sa version du Pentateuque

[1] Lettres de J. Derenbourg, p. 22 ; cf. *ib.*, p. 20.

[2] *Zeitschr. f. d. alttest. Wissenschaft*, 9e année (1889), 1-64 ; 10e année (1890), 65-148 : Version d'Isaïe de R. Saadia. Une nouvelle édition, avec traduction française, due à la collaboration de MM. Joseph et Hartwig Derenbourg, paraîtra en juin 1896.

[3] Dans l'Avant-propos à l'édition du Pentateuque de Saadia (p. IV), D. dit : « Dès l'année 1885, je me suis adressé aux savants israélites versés dans les études orientales et rabbiniques, afin qu'ils unissent leurs efforts aux miens pour la publication des œuvres du Gaôn. »

avec les fragments de son commentaire, sa traduction d'Isaïe, des Psaumes, des Proverbes, de Job et de Daniel. En second lieu, le *Siddour* et ses écrits talmudiques. Troisièmement, le livre des Croyances et le commentaire sur le *Séfer Yecira*. Quatrièmement, différents opuscules sur la grammaire et l'astronomie. Le tout sera précédé d'une Vie de Saadia, qui pourra traiter de différents sujets. »

Au printemps de 1890, le plan entra dans la voie pratique; les collaborateurs étaient acquis, et le Comité des publications de l'*Alliance israélite* adressa en français et en hébreu un appel aux souscripteurs, pour entreprendre l'édition jubilaire de l'œuvre entier de Saadia, « le père de la science juive. » L'enthousiasme de ce vieillard au cœur jeune et vaillant opéra le miracle : on s'attela à la besogne et on réunit les fonds nécessaires pour assurer les conditions matérielles. Certes, on ne réussit pas à constituer la somme nécessaire à la publication de toutes les œuvres de Saadia. Cependant, le succès fut assez considérable pour qu'on pût envisager l'avenir avec sécurité et songer à l'exécution du projet. M. Derenbourg s'occupa avec ardeur des écrits de Saadia qu'il s'était réservés et auxquels il avait déjà consacré tant d'efforts. Il s'efforça en même temps de communiquer son zèle à ses collaborateurs, les aida de ses conseils et leur procura les manuscrits nécessaires. Désormais, il se voua presque exclusivement à cette entreprise; à partir de 1890, il ne publia que très peu d'articles sur d'autres sujets [1].

Pendant qu'il préparait pour l'impression le premier volume de l'œuvre jubilaire, ses amis et admirateurs organisaient en secret son propre jubilé, qui devait avoir lieu le 21 août 1891. Son quatre-vingtième anniversaire fut célébré d'une manière vraiment digne de cet homme tout dévoué à la science et à la littérature. Outre les hommages personnels dont on le salua ce jour-là, il reçut une série de grands et de petits travaux, composés en son honneur par vingt-cinq savants. Des Français et des étrangers, des juifs et des chrétiens se réunirent pour faire hommage des fruits de leur travail au Nestor, demeuré si jeune, de la science juive [2]. Il accueillit les vœux et les félicitations avec cet entrain et cette gaîté d'esprit que n'avaient pu entamer les infirmités de la

[1] *Revue*, XXV, 248-250 : Un livre inconnu de R. Bachyia b. Joseph ; XXX, 70-78 : L'édition de la Bible rabbinique de Buxtorf ; *ib.*, 155-158 : Kokowzoff, *Kitâb-al Mouwâzana* ; XXXI, 157-160 : H. Hirschfeld, *Assab'iniyya* (paru après la mort de D.). — Les articles publiés dans la *Monatsschrift* ont été mentionnés ci-dessus.

[2] Isidore Loeb a donné la liste des travaux dédiés à M. Derenbourg dans la *Revue*, XXIII, 149 et suiv.

vieillesse. Tous ceux qui assistèrent à cette fête pouvaient espérer la réalisation des souhaits formulés en si beaux termes dans l'article de la *Revue des Etudes juives* [1] : « Nous demanderons à la Providence de veiller sur cette vie précieuse et de faire encore longtemps de cette belle et forte vieillesse un exemple pour les jeunes générations, exemple de travail, de dignité, d'honneur, de désintéressement, d'amitié fidèle et de dévouement. »

La fête jubilaire ne produisit qu'une courte interruption dans son travail sur Saadia. Il fut empêché par des circonstances extérieures de publier le premier volume en 1892. Toutefois, il eut la satisfaction de voir partout célébrer par la parole et la plume le millénaire de Saadia. Enfin, au printemps de 1893, parut le premier volume de l'édition de Saadia, à savoir la version du Pentateuque [2], et, moins d'un an après, le sixième volume, la version et le commentaire des Proverbes [3]. Il écrivit des préfaces aux deux ouvrages, en français et en hébreu. Dans ces préfaces, il rendait compte des sources dont il s'était servi et de ses procédés pour la fixation des textes. Ce qui est le plus important dans son travail sur le texte arabe de Saadia, ce sont les notes hébraïques dont il l'accompagna.

Dans l'édition des Proverbes, il donna un résumé du commentaire de Saadia, tout en n'en omettant aucune observation importante; en même temps, il ajouta des remarques sur la traduction du Gaôn. Quiconque lira cette analyse du commentaire de Saadia, écrite dans un hébreu limpide, en connaîtra à fond le contenu, de sorte que ceux qui savent l'hébreu, mais non l'arabe, pourront également se rendre compte de l'interprétation si intéressante que le Gaôn a faite des Proverbes. Par sa traduction française des Proverbes selon l'interprétation du Gaôn, Derenbourg a rendu l'ouvrage de Saadia accessible à un plus grand nombre de lecteurs encore. En ce qui concerne le Pentateuque, il s'était contenté de traduire quelques chapitres de la version arabe de Saadia.

Pendant que les premier et sixième volumes s'imprimaient, d'autres volumes, choisis par lui ou par ses collaborateurs, sollicitaient son attention et son activité. Lui-même travaillait au deuxième volume, qui doit contenir les fragments du commentaire de Saadia sur le Pentateuque, et au troisième qui ren-

[1] *Revue*, XXII, Appendice, p. 5 : article de M. Zadoc Kahn.

[2] *Œuvres complètes de R. Saadia b. Josef al-Fayyoûmi, publiées sous la direction de J. D. Volume premier. Version arabe du Pentateuque.* Paris, 1893, VII+VIII+32 +308 p.

[3] *Œuvres complètes...* : *Volume sixième. Version arabe des Proverbes*, XI+204-66 p. La première page mentionne comme collaborateur M. Mayer Lambert, professeur au séminaire israélite.

fermera la version du livre d'Isaïe avec les fragments du commentaire sur Isaïe, ainsi qu'une traduction française rédigée, en collaboration avec son fils Hartwig, d'après la version arabe du Gaôn. Il a laissé ce dernier volume presque achevé. Il put encore revoir les épreuves d'un traité halachique de Saadia (le traité des héritages), qui fera partie du neuvième volume. J'ai également pu lui soumettre quelques épreuves de mon travail sur le cinquième volume (Job), il m'a aidé de ses observations et de ses conseils. Enfin, il s'occupait du huitième volume, consacré au commentaire sur le *Séfer Yeçira*, et au principal ouvrage philosophique de Gaon. Il préparait une traduction française des *Emounôt*, et il en a rédigé une bonne partie. Mais, avant qu'il eût pu y mettre la dernière main, la mort vint l'enlever à la science.

XIII

Dans les dernières années, si fécondes, de sa vie, M. Derenbourg eut à lutter sans cesse avec les difficultés que lui suscitait l'affaiblissement progressif de sa vue. Dès la fin de 1876, il se plaignait des jours troubles et embrumés qui lui rendaient le travail presque impossible [1]. Deux années après, il écrivait [2] : « Une personne qui a de bons yeux ne saurait se figurer le chagrin de celui qui se voit forcé d'interrompre son travail après quelques heures d'études, pour le remettre au lendemain. » La même plainte se fait entendre dans une des dernières lettres qu'il m'adressa (8 juin 1895) : « Quand on voit bien, on a peine à comprendre les souffrances d'une personne à moitié aveugle. »

Quand je le vis pour la première fois, dans l'été de 1885, il voyait encore et s'acquittait lui-même des plus pénibles corrections. Encore dans les deux années qui suivirent, il écrivait lui-même ses lettres, de son écriture menue et cependant très lisible. Mais bientôt il se contenta de dicter ses lettres et d'y apposer sa signature ; enfin, l'absence de la signature attesta qu'il était devenu complètement aveugle. Il garda pourtant jusqu'à la fin la faculté de distinguer la clarté de l'obscurité ; c'est pourquoi, dans la lettre citée plus haut, il dit de lui-même, avec l'optimisme qui le caractérisait, qu'il n'est qu'à moitié aveugle. Etant donnée la na-

[1] Lettres de J. Derenbourg à Berliner, p. 5.
[2] *Ibid.*, p. 7 (10 juillet 1878).

ture de ses occupations, lesquelles se rapportaient presque toujours à la lecture et à l'interprétation des textes, le travail avec l'aide de lecteurs et de secrétaires, quels que fussent leur savoir et leur dévouement, était toujours entouré de grandes difficultés. Mais Derenbourg surmonta ces difficultés avec le calme et la sérénité qui ne l'abandonnèrent jamais, grâce aussi à sa vaste et profonde érudition et à sa prodigieuse mémoire.

A toutes ces qualités, Derenbourg joignait un grand amour de l'ordre et une ordonnance minutieusement réglée de l'emploi de son temps. Il parvenait ainsi à trouver les loisirs nécessaires pour prendre connaissance des travaux étrangers à ses études spéciales et pour remplir ses obligations tant sociales qu'officielles. L'été apportait une diversion à cette régularité. Depuis près de vingt ans, il passait un mois à Ems, où l'attendaient ses admirateurs et de fidèles amis. Il se réjouissait en quelque sorte pendant toute l'année devant la perspective des quelques semaines à passer à Ems. Le 7 mars 1890, il m'écrivait : « Bien qu'ici (à Paris) je mène une vie très agréable et fort active, le mois de juillet forme cependant comme un point particulièrement lumineux dans l'année, parce qu'il me réunit à un certain nombre de jeunes et charmants savants. . . Au mois d'août, j'entrerai, s'il plaît à Dieu, dans ma quatre-vingtième année, et jusqu'ici le « vieux monsieur », comme on m'appelle à Ems, n'a pas perdu beaucoup de sa bonne humeur et de son énergie. »

Deux ans après (28 mai 1892), il écrit : « Mon cœur déborde et je ne saurais vous dire mon plaisir à la nouvelle que nous nous rencontrerons à Ems. » La vivacité de sentiment que marquent ces paroles eut quelques jours après (5 juin 1892) une triste occasion de se manifester : « Je vous avais exprimé ma joie de me trouver avec vous et votre famille à Ems. Depuis, la mort de mon cher ami Loeb m'a causé un chagrin profond, et je ne me consolerai pas facilement de cette perte cruelle. L'âge n'a point émoussé mes sentiments, et je ressens aussi vivement le malheur que le bonheur. »

Ces journées d'Ems resteront inoubliables pour tous ceux qui les purent passer dans sa société. Il se dégageait de sa personne un charme profond aussi bien dans les entretiens sérieux que dans la conversation amicale et familière. Aucun de nous n'avait son inaltérable bonne humeur ni sa vivacité. Son voyage à Ems lui offrait aussi l'occasion de voir ses parents à Bonn, Offenbach et Giessen. Le souvenir de ses premières années d'études universitaires l'attachait à cette dernière ville. Je dois à M. le professeur Stade les communications suivantes sur son séjour à Gies-

sen : « C'était pour moi un grand plaisir de m'entretenir avec Derenbourg, qui, lorsqu'il arrivait sur le chapitre de ses projets littéraires, devenait d'une vivacité juvénile. J'ai tout particulièrement admiré sa mémoire vigoureuse. Je lui dois plus d'un renseignement qui m'a fait comprendre certaines personnes et certaines choses du vieux Giessen. Lors d'une de ses dernières visites, il formula le désir d'assister une fois encore à une conférence allemande d'exégèse, mais ce désir ne put se réaliser. Au reste, à ces réunions, qui tantôt avaient lieu dans le salon de Mme Bayerthal (sœur de Derenbourg), tantôt dans mon cabinet, c'était moi qui apprenais. Il avait tant à me parler de ses vastes projets, de ses lectures, des collègues parisiens, que j'étais tout oreilles et ne pensais pas à l'interrompre. »

M. Derenbourg eut le bonheur de jouir d'une robuste santé presque jusqu'aux derniers jours de sa vie. Ce ne fut que dans le dernier hiver de son existence que sa santé fut ébranlée. Le 11 janvier 1895, il m'écrivait : « De l'année qui vient de finir, j'ai rapporté un petit bobo dans l'année présente, mais j'espère en être débarrassé d'ici quelques jours. » Le 30 avril 1895, il me disait : « Le dernier hiver m'a violemment secoué et je ne sais pas si je ne devrai pas rester ici au mois de juillet. Peut-être cependant le printemps guérira-t-il ces rudes atteintes d'un rude hiver. » Cet espoir semblait se réaliser, la saison chaude adoucit son mal (une infirmité des intestins) et, selon le vœu de son cœur, il put se rendre à Ems. Ce fut son dernier voyage. Il ne passa plus que deux semaines au milieu de ses chers amis.

L'un d'eux, le plus fidèle, qui entourait le maître de l'affection et des soins d'un fils, le rabbin J. Guttmann (de Breslau), m'écrivait (le 5 août 1895) : « Il était déjà malade en arrivant; malgré cela, je ne le trouvai pas beaucoup changé. Il souffrait, mais se reprenait toujours, et assistait, comme d'habitude, à nos promenades et à nos conversations. Le jeudi 25 juillet, M. Bamberger et sa fille étaient venus, ils restèrent jusqu'à la matinée du dimanche 28 juillet. Nous les accompagnâmes à la gare; puis, rentrés à l'hôtel, nous travaillâmes, comme à l'ordinaire, à peu près deux heures, au commentaire de Saadia sur le *Séfer Yeçira*. Vers midi, le mal revint et augmenta malgré les soins du médecin. Vers onze heures du soir, on appela un second médecin, qui déclara l'état du malade très alarmant. Néanmoins, nous ne nous attendions pas à une fin si rapide. A une heure, notre ami rendit le dernier soupir. Mon beau-frère (M. le rabbin Simonsen de Copenhague) et moi étions présents, et nous le veillâmes ensemble. »

Ainsi mourut M. Derenbourg, loin des siens, il est vrai, mais

cependant entouré d'amis fidèles, qui l'assistèrent à ses derniers moments et reçurent ses adieux. Sa dépouille mortelle fut transférée à Paris, après qu'on eut organisé, le 31 juillet, un service à Ems, où M. Guttmann prononça l'oraison funèbre. A Paris, au cimetière du Père-Lachaise, où était déjà enterrée sa femme, de beaux et touchants discours rendirent hommage à ses mérites (le 4 août) : M. le grand-rabbin Zadoc Kahn prit la parole au nom du judaïsme français ; parlèrent ensuite MM. Maspero, au nom de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, N. Leven, au nom de l'Alliance israélite, Ab. Cahen, au nom de la Société des Études juives, Maurice Bloch, au nom de la fondation Bischoffsheim, Carrière, au nom de l'École des Hautes-Études. Ce concert d'éloges, où les orateurs se confirmèrent et se complétèrent les uns les autres, forma la digne conclusion de cette vie harmonieuse, si pleine et si riche. Le souvenir de cette existence si noble et si haute persistera dans le cœur de tous ceux qui l'approchèrent, dans les annales du judaïsme français, dont il fut un si glorieux représentant, dans l'histoire de la science, qu'il a développée et enrichie.

Budapest, décembre 1895.

W. Bacher.

ENCORE UN MOT SUR LA FÊTE DE HANOUCCA

M. Israël Lévi a soumis à une critique aussi sévère qu'instructive[1] mes réflexions sur les rapports entre la fête de Hanoucca et le *jus primæ noctis*. Quoique nous différions complètement d'opinion sur la question, nous avons pourtant été d'accord pour la croire assez importante pour mériter une étude sérieuse. Je me sens donc encouragé à examiner à nouveau cette question.

Comme je viens de le dire, il s'agit des rapports qui existeraient entre la fête de Hanoucca et le *jus primæ noctis*. A mon sens, la réalité de ces rapports est prouvée par quelques passages du Talmud, et, par conséquent, je n'ai pas hésité à appeler Hanoucca « la fête des femmes ». Mais, comme tout lecteur attentif a pu s'en apercevoir, je n'ai employé cette dénomination que comme titre du chapitre où j'ai traité ce point, sans dire aucunement qu'on la trouve dans les sources. C'est ainsi que j'ai également appelé Hanoucca « fête de réjouissance » — dénomination dont personne ne voudrait sans doute contester l'exactitude —, quoique les sources ne le désignent jamais sous ce nom. En général, je crois avoir démontré que, précisément pour Hanoucca, il existe une grande différence entre le nom et la réalité des faits ; il n'y a donc pas lieu de se préoccuper si les sources contiennent ou ne contiennent pas telle ou telle dénomination[2]. Du reste, M. Lévi lui-même ne s'arrête pas à ce détail.

Le point essentiel sur lequel M. Lévi diffère avec moi est que lui n'accepte pas comme dignes de foi les passages qui montrent les femmes juives soumises à des persécutions systématiques.

[1] *Revue*, XXX, 220–231 ; cf. XXXI, 119.

[2] M. Blumenstein, rabbin du Luxembourg, a eu l'obligeance de me signaler qu'Abraham Saba trouve également singulier le nom de Hanoucca. Il dit, en effet, dans son צרור המור, sur la péricope ואתחנן (134*a*, éd. Venise, 1567) : ומעולם לא ראיתי ולא שמעתי ... למה נקרא מועד החשמונים חנוכה. Il est vrai qu'Abraham Saba donne une explication sur ce point, mais elle n'est pas satisfaisante.

« Ce sont tout bonnement des contes pieux », dit-il. M. Lévi aurait raison s'il n'en était question que dans les Midraschim et les Pioutim [1] relatifs à Hanoucca. Mais on trouve aussi dans les deux Talmuds des traces de ces persécutions, dont s'occupe même la Halakha, et l'on ne peut pourtant pas prétendre que la Halakha soit un simple « conte pieux »! J'ai aussi montré que des Midraschim, tels que *Genèse rabba* et *Tanhouma* [2], qui ne sont pas non plus des ouvrages d'édification, parlent du viol des femmes juives. Enfin, la scolie de *Meguillat Taanit*, ch. VI, semble bien plutôt une relation historique qu'une fable pieuse. Nous devons surtout tenir compte de ces passages des Midraschim qui ne racontent pas longuement ces persécutions, mais y font simplement allusion comme à des événements certains et universellement connus [3].

Pourtant, d'après M. Lévi, il n'y a aucun rapport entre Hanoucca et la persécution des femmes, et si les femmes aussi doivent participer à la fête de Hanoucca, c'est parce qu'elles aussi ont souffert des persécutions *religieuses* des Syriens, comme les hommes. Ici également, M. Lévi ne tient nul compte de la Halakha. Car le Talmud a établi une mesure *spéciale* pour les femmes, et il la motive par ce fait qu'un miracle *spécial* a eu lieu pour elles, comme nous le montrerons plus loin. Il y a donc là quelque chose de plus qu'une simple participation à une fête commune. M. L. s'étonne que le prétendu miracle en faveur des femmes ait été mentionné pour la première fois par un amora du IIIe siècle. Mais cette observation peut s'étendre à toute l'institution de Hanoucca, dont la Mischna parle à peine. Le point particulier de la persécution des femmes ne pouvait surtout pas être traité par les anciens tannaïtes, puisque, selon moi, cet événement ne s'est produit que sous Trajan et Hadrien. Or, les docteurs qui vécurent immédiatement après cet événement se seraient probablement bien gardés de discuter publiquement sur un sujet aussi dangereux [4].

[1] Et encore est-il inexact de dire que tous les Pioutim font allusion à la même légende; ils présentent, au contraire, de sensibles différences.

[2] *Revue*, XXIX, 41, note 3.

[3] Cf. Midrasch sur les Proverbes, XXX, 32 (éd. Buber) : אם נבלת בהתנשא זה יון שגזרו לבטל נשותיהן של ישראל. Le *Yalkout* sur Proverbes, § 963, a cette variante : זה יון שגזרו לבטל מפריה ורביה. Le Midrasch rapporte le passage à la Babylonie, la Médie et la Grèce, mais ne parle pas de Rome, quoique ce passage parle explicitement de *quatre* empires. Rome est donc également comprise dans יון, à moins que la censure n'ait effacé le nom de Rome.

[4] J'ai vu avec satisfaction que Rappoport a exprimé la même opinion dans son opuscule ראש דברי שי"ר (Thorn, 1877), p. 12. Voici ce qu'il dit en substance : « D'après Raschi, les mots בשינת הסכנה de *Schabbat*, 21 *b*, font allusion à la per-

En tout cas, pour M. L. il n'est pas prouvé du tout que ce soient les Romains, et non pas les Grecs, que le Talmud mentionne d'habitude, qui se sont rendus coupables de ces persécutions. Dans mon étude, j'ai appuyé mon opinion sur plusieurs arguments [1], notamment sur ce fait que les fonctionnaires portent des noms romains et occupent des fonctions romaines. Le titre porté par le gouverneur romain est particulièrement probant. A ma connaissance, on ne trouve, en effet, pas de *heguemon*, sous la domination syrienne, ni à Jérusalem, ni en Syrie. Or, ce titre est mentionné dans toutes les relations de Hanoucca. Il me paraît également logique d'identifier ce heguemon avec celui qui s'entretenait parfois avec Rabban Gamliel, puisque les deux portent le même nom. Si maintenant les divers détails que différents passages du Talmud racontent de ce personnage coïncident entre eux, je ne saurais pas pourquoi il ne serait pas permis de combiner ensemble toutes ces relations, comme je l'ai fait pour celles du Babli et du Yerouschalmi. C'est là une méthode généralement suivie dans ces sortes de recherches et qui n'offre rien d'anormal, même dans le domaine du Talmud. Mais M. L. s'élève énergiquement contre de tels procédés, et il part en guerre contre une école historique qui aurait déjà fait beaucoup de mal et à laquelle il

sécution des Perses. Les Tosafot combattent l'explication de Raschi, et, 45*a*, ils disent aussi : לאו סכנת חברים קאמר אלא סכנת גזרה שגזרו שלא להדליק נר חנוכה. Une autre difficulté que présente l'explication de Raschi, c'est qu'on ne comprendrait pas pourquoi une baraïta, écrite en Palestine, tiendrait compte des Perses. On comprend, au contraire, très facilement que les Romains n'aient pas aimé voir la célébration de Hanoucca, car les Juifs confondaient toujours les Romains et les Grecs. Ce fut surtout à l'époque de Bar-Kokhba qu'on se méfia des réjouissances des Juifs, comme le montre la relation de j. *Soucca*, 55 *b*. On peut donc admettre qu'à partir de cette époque, il fut défendu d'allumer les lumières de Hanoucca. C'est pour cette même raison que la Mischna, rédigée dans la maison du Patriarche, ne contient pas les prescriptions relatives aux lumières de Hanoucca et que le Talmud de Jérusalem garde aussi le silence sur ce sujet. »

[1] Il me paraît superflu de répéter ici ces arguments; du reste, M. Lévi ne les a pas réfutés. Il est inutile aussi de démontrer que sous le nom de « Grecs », on désigne les Romains; c'est là un fait constant dans la littérature rabbinique. Cf. aussi l'observation de Rappoport, dans la note précédente. Je citerai pourtant encore ce passage (*Meguilla*, 6*a*) : זו קסרי בת אדום ... והיא הותה יתד יקרון תקועה לישראל בימי יוונים וכשגברה מלכות בית חשמונאי ונצחום וכו׳. On trouve aussi quelquefois l'expression איטליא של יון. Assez souvent aussi, on appelle Rome « Gog et Magog ». J'en veux citer ici un exemple, qui me permettra en même temps d'expliquer un passage obscur. On lit dans le Midrasch sur les Psaumes, CXVIII, 12 : שהוא עתיד לפרש ריש גמוות למדינות להוציא כרוזות. Telle est la leçon de l'édition Buber. Dans l'édition *princeps*, on lit דוגמניות; un ms. a דגמטיות et להוציא חיילות; un autre a לרוש דוגמטיות et גרוזות. ou bien חרוזות. A mon avis, il faut lire ainsi : שהוא עתיד לפרוש דוגמטיות ... להוציא ברויונות, « il promulguera des ordres (δόγματα) pour lever des troupes (φρούρια. Ici, il sagit certainement de Rome. Cf. aussi בימי יוונים, *Sanh.*, 46 *a* et *Yebam.*, 90 *b*.

craint de me voir donner une nouvelle vigueur. Il ne m'appartient pas à moi de défendre cette école. Je ferai seulement observer que j'ignore ce qui me vaut l'honneur d'être considéré comme membre de cette école et surtout d'en être regardé presque comme le restaurateur. Mes modestes contributions à la science juive moderne ont eu rarement un caractère historique, et je ne me sens nullement coupable d'avoir si gravement offensé le Génie de l'histoire.

Mais laissons-là cette question pour entrer dans l'examen détaillé des objections de M. Lévi. Il dit : « Le fondement de tout cet échafaudage est donc le passage de *Sabbat*... » Pas du tout ! Ce passage est seulement le point de départ de mon argumentation tendant à prouver qu'il existe des rapports entre la fête de Hanoucca et la persécution des femmes juives, mais il ne sert nullement de fondement à ce fait historique qu'il y eut une persécution. Cet événement ou, si l'on aime mieux, cette information talmudique est exposée bien plus au long dans d'autres passages du Talmud et du Midrasch, et nous n'avons nul besoin, pour notre thèse, des paroles de R. Josua ben Lévi. D'ailleurs, je n'ai jamais dit que j'attache une grande importance à la halakha de Josua b. Lévi; c'est, au contraire, M. L. qui semble donner un grand poids aux assertions de ce docteur, auxquelles il consacre un article spécial [1]. Au surplus, je crois pouvoir affirmer que de tous les passages où se trouve cette assertion de R. Josua (*Sabbat*, 23*a*, *Pesahim* [2], 108*a* ; *Meguilla*, 4*a* ; *Arakhin*, 3*a*), un seul passage contient ses paroles authentiques : celui de *Sabbat* relativement à Hanoucca, tandis que les autres passages n'émanent nullement de lui. Ainsi, dans j. *Meguilla*, 73*b*, la loi prescrivant que les femmes doivent également entendre la lecture du rouleau d'Esther est énoncée au nom de Bar Kappara [3], et l'on dit seulement de R. Josua qu'il observait aussi cette loi [4]. L'opinion relative au repas de la soirée de Pâque est aussi faussement attribuée à R. Josua, dans le Babli, comme le prouve un passage de j. *Pesahim*, 37*b* [5]. L'argument tiré par M. L. de l'analogie des cas est

[1] *Revue*, XXXI, 119.

[2] Raschi, *od l.*, parle déjà des analogies existant entre Pourim et Hanoucca.

[3] בר קפרא אמר צריך לקרותה לפני נשים ... שאף אותם היו בכפק. Qu'on remarque l'expression : « Elles aussi se trouvèrent à cette calamité », ce qui est rendu, dans le Talmud babylonien, par ces mots : שאף הן היו באותו הנס.

[4] ר' יהושע בן לוי עבד כן וכו'. Les tosafot sur *Arakhin*, 3*a*, citent ces mots d'après les *Halakhot Guedolot* (éd. Hildesheimer, p. 196). On trouve aussi mentionné un fait analogue attribué à R. Yona, que nos éditions du Yerouschalmi n'indiquent pas.

[5] On lit même dans Yerouschalmi : יכ כאן שמיעתי. On n'a donc pas d'autre assertion de R. Josua.

donc sans valeur, et il faut considérer l'assertion de R. Josua relative à Hanoucca comme isolée et sans aucun rapport avec les autres passages cités.

M. L. prétend, en outre, que les paroles de R. Josua ne signifient pas que les femmes juives furent favorisées spécialement d'un miracle, mais qu'elles aussi profitèrent du miracle qui se produisit pour tout le peuple. Il ajoute : « A notre insu, nous avons repris l'opinion d'anciens commentateurs. » J'avoue que l'explication adoptée par M. L. ne m'était pas connue, et je n'hésite pas, pour ma part, à l'accepter. Mais je conteste qu'on puisse dire de cette explication qu'elle est celle des anciens commentateurs. Au contraire, l'opinion de Raschi a été suivie par Samuel ben Méïr [1], et dans le passage principal, dans *Sabbat*, 23 *a*, les tosafot ne la combattent pas non plus. Même l'analogie du cas de Hanoucca avec celui de Pâque, invoquée par tous les commentateurs [2], est en faveur de cette explication [3]. Il n'en est pas moins vrai que les arguments opposés par les Tosafot à l'interprétation de Raschi et le mot כצד employé dans le Yerouschhalmi m'engagent à me ranger à l'avis de M. L. Mais qu'on ne se trompe pas sur le sens de mes paroles. Je n'admets pas que les mots אף הן היו באותו הנס signifient que le miracle a eu lieu par l'intermédiaire des femmes, mais je prétends qu'ils veulent dire que les femmes ont profité, pour leur part, du miracle, puisqu'elles ont été sauvées d'une persécution spécialement dirigée contre elle. Et en cela Hanoucca se distingue de Pâque et de Pourim. Car, en Egypte comme en Perse, la vie de tous les Juifs était menacée, par conséquent celle des femmes aussi, tandis que les Syriens ne persécutaient, comme on sait, que la religion. Or, d'après le droit talmudique, les femmes avaient à souffrir très peu d'une telle persécution. En admettant qu'il y eut une persécution particulière contre les femmes, on s'explique qu'il est seulement question d'elles, et non pas des enfants mineurs, qui, au point de vue de l'observation des lois, leur sont pourtant semblables [4]. Et de fait, les traités de j. *Pesahim* et j. *Meguilla* parlent à la fois des femmes et des enfants mineurs, tandis que R. Josua ne parle que des femmes. On peut aussi conclure de cette particularité que seules les paroles de R. Josua concernant Hanoucca sont authentiques, car à propos de Pâque et

[1] Dans *Pesahim*, 108 *a*. Dans *Meguilla*, 4 *a*, les tosafot ne citent même pas Raschi, mais son petit-fils.

[2] Et même par M. Lévi.

[3] *Sota*, 11 *b* : בשכר נשים צדקניות ... נגאלו ישראל ממצרים. Ces mots sont de R. Avira, et, d'après une variante, de R. Akiba.

[4] La Tosefta, *Meguilla*, II, 7, parle de נשים et de קטנים.

de Pourim, ce docteur aurait dû également mentionner les enfants. Il en résulte que Hanoucca présente un cas spécial et qu'il existe réellement un rapport entre cette fête et la persécution des femmes. On pourrait objecter que ce rapport n'est démontré que par les paroles d'un seul docteur et que cela n'est peut-être pas suffisant, mais il faut toujours se rappeler qu'il est à peine fait mention des événements qui précédèrent la fête des Asmonéens [1].

Quant au fait même de la persécution, il est mentionné dans de nombreuses relations. Nous nous sommes déjà expliqué sur le caractère de ces sources. M. L. signale lui-même une nouvelle relation et il m'a ainsi rendu service. Cette relation [2] contient, en effet, le mot קסדור, qui est très important pour ma thèse. Plus encore que les termes latins déjà cités, le mot קסדור (= *Quaestor*) prouve qu'il s'agit de l'époque romaine, car nous le retrouvons partout où il est question de persécutions romaines [3]. C'est donc là un argument sérieux en faveur de mon hypothèse, et tant que M. L. n'aura pas expressément déclaré qu'à son avis la défense d'observer les prescriptions des *Tefillin* et de la *Mezouza* n'a non plus aucun caractère historique, je me croirai en droit de soutenir que la persécution des femmes de la part des Romains est historiquement vraie.

Mais cet argument aussi ne convaincra peut-être pas M. L., qui continuera à voir des « légendes » et des « contes pieux » dans des faits historiques ou qui établira de subtiles distinctions entre des cas analogues. Il ne me reste donc qu'à examiner en elles-

[1] Ce fait s'explique facilement si l'on admet avec moi que les persécutions eurent lieu sous les Romains et que, par conséquent, les docteurs n'osèrent pas en parler. Si l'on dit explicitement dans j. *Meguilla*, 73 *a*, que pour Pourim on a composé un traité spécial (שקבעו לה חכמים מסכת), c'est probablement pour faire ressortir qu'on ne l'a pas fait pour Hanoucca. On fait peut-être aussi allusion à cette particularité par les mots : חנוכה לא ניתן ליכתב (cf. *Meguilla*, 7 *a*, et *Yoma*, 29 *a*, ainsi que les tosafot et Midrasch sur les Psaumes, XXII, 10), quoiqu'ils semblent plutôt désigner un écrit biblique. Le danger spécial rappelé par Hanoucca est aussi mentionné dans ces mots appliqués à Pourim : קנאה את מצוררת עלינו לבין האומות (b. *Meguilla*, 7 *a* ; cf. j. *Meguilla*, 70 *d*, et *Ruth rabba* sur II, 4).

[2] Neubauer, *Mediæval jewish Chronicles*, p. 168 : הניחו מלכות יון את קסדור בירושלים לשמא את הנשים קודם שינשאו. M. Lévi dit que ces mots sont empruntés à *Megouillat Taanit* ; ils sont suivis de cette phrase : כל מי [גזרו] ועוד גזר ושנושא אשה ישכבנה אז תחילה (ל הגמון). On emploie donc là aussi le terme caractéristique de *heguemon*.

[3] *Sabbat*, 130 *a*, וראהו קסדור אחד ; *ib.*, 49 *a*, où les tosafot citent un midrasch avec les mots מפני הרמאין « par crainte des Romains » ; *Yoma*, 11 *a*, ומצאו קסדור אחד. Voir a ce sujet Rappoport, *l. c.*, qui montre dans le Talmud plusieurs consequences de ces édits ; ce sont donc des faits historiques. Cf. aussi קסדור dans la Tosefta, *Berakhot*, II, 14, d'où on peut conclure que la persécution eut lieu sous Hadrien (voir *Magazin f. die Wissensch. d. Judenthums*, XX, 117.) Citons encore le passage de *Cantique zouta* (éd. Buber, à la fin) : הושיבו קסטרא על ירושלים והיו מושמאין כל הנשים שהיו בתוכה.

mêmes les relations concernant la persécution des femmes et à démontrer leur caractère historique par des arguments tirés de ces relations mêmes.

Une première source où il est question de cette persécution est le Talmud de Jérusalem (*Ketoubot*, 25 *c*). Une masse de renseignements historiques ont été puisés à cette source. Pourquoi justement le récit de cette persécution serait-il un conte pour l'édification? Et d'abord, ce récit est-il donc si édifiant? M. L. objecte que le Talmud cite là un texte « dont l'origine est inconnue ». La fameuse école historique contre laquelle M. L. s'est élevé, et moi, nous avons accoutumé de considérer un passage anonyme comme plus ancien et plus digne de foi que l'assertion d'un docteur isolé, mais M. L. a sans doute ses raisons pour être d'un avis différent que cette école, dont il déclare fièrement ne pas faire partie. Dans ce cas particulier, il est d'autant plus en droit de suspecter ce texte[1] que, non seulement il est anonyme, mais commence encore par le mot בראשונה! Et pourtant, j'ose demander à M. L. s'il repousse toute משנה ראשונה citée dans le Talmud[2], parce qu'elle est trop ancienne? J'ai rappelé aussi[3] que ce même mot בראשונה se trouve au début de la loi du *Sikarikon;* M. L. y voit-il aussi une légende? Ou bien ignore-t-il que nos ancêtres de la Palestine conservaient un souvenir fidèle de ces époques de persécutions (שמד) et qu'ils en tenaient encore compte plus tard[4]?

Mais, selon M. L., le Yerouschalmi est en contradiction avec le Babli. Pour répondre à cette objection, je n'ai qu'à citer M.L. lui-même. « Ainsi, dit-il, le Talmud de Jérusalem vient expliquer l'usage... de laisser le fiancé voir seul à seul sa fiancée... avant le mariage; celui de Babylone s'occupe de la loi qui fixe le mariage au mercredi... Donc, aucun lien entre les deux Talmuds. » Mais alors, les deux Talmuds se contredisent, tout en s'occupant de questions différentes? Non, en réalité il n'y a pas de contradiction, mais, au contraire, un point commun, comme l'avoue M. L. lui-même : « Donc, aucun lien... sinon la mention du *jus primæ noctis.* » Mais ce point commun suffit pour permettre de combiner

[1] Dans ce texte, les mots ורשמינו אף בנות ישראל sont une interrogation et non pas une affirmation, comme le dit M. L., « et ainsi agirent les filles d'Israël », כלתו n'est pas « la fiancée », mais « sa bru ».

[2] Voir Levy, *Neuhebr. Wörterbuch*, III, 287 *b*.

[3] *Revue*, XXIX, 39, note 4 : בראשונה גזרו שמד על יהודה. Je ne sais pas pourquoi M. L. s'arrête à démontrer qu'ici la Judée est désignée par opposition à la Galilée. Je l'ai toujours compris ainsi et l'ai dit. A mon avis, le théâtre de la persécution fut le rayon militaire romain, et, par conséquent, l'étroite région de la Judée.

[4] Cf. Tosefta, *Aboda Zara*, V, 6 : שהעמידו גוים [בומוסאות] בי מוסיאות בשעת השמד אף על פי שעבר השמד וכו'.

les deux passages. Ou bien M. L. considère-t-il toute combinaison comme illicite? Supposons qu'Hérodote donne un renseignement sur l'Égypte et qu'on trouve sur le sol égyptien une inscription qui peut s'expliquer à l'aide du passage de Hérodote. C'est là aussi une combinaison. Est-elle défendue? Je ne le pense pas. Notre cas est absolument analogue : les sources palestinienne et babylonienne se complètent mutuellement. M. L., qui n'admet pas de pareilles combinaisons, rejette toutes les informations du Babli. Mais il oublie de nous dire ce qu'il pense du « danger », סכנה, dont il est question dans une baraïta et aussi, comme il dit lui-même, dans la Tosefta, *Ketoubot*, I, 1. Et pourtant, il semble que ce mot סכנה désigne le même évènement que les mots גזירה, שמד, אונס et ספק que nous avons eu occasion de mentionner fréquemment dans nos notes.

A supposer même qu'on néglige le texte du Babli, où un amora babylonien peut seul parler du *jus primæ noctis*, reste toujours la relation du Yerouschalmi. D'ailleurs, je n'ai donné quelque importance au texte du Babli qu'à cause du mot טפסר, car un amora babylonien ne se serait pas servi de ce mot s'il ne l'avait pas connu par une tradition certaine. Mais ce terme n'est pas indispensable à mon argumentation, le mot הגמון y suffit amplement [1].

Avec l'aide de ce mot, j'ai pensé pouvoir tirer le nom de *Quintus* et ensuite *Quietus* des nombreuses formes altérées que nous connaissons. Je persiste encore maintenant dans mon opinion, avec l'espoir que les philologues n'y verront pas un « tour de force ». J'ai dit que « Κύντος, transcrit en hébreu, donne גינטוס ou קונטוס ; c'est là probablement l'archétype de toutes les corruptions ». A mon humble avis, un mot tel que קונטריקוס, où il suffit de supprimer ריק, a, malgré tout, quelque « ressemblance avec le nom de Quietus [2] ». Je n'ai pas pu expliquer l'origine de cette syllabe qui est venue s'ajouter au nom, mais ce n'est pas une raison pour traiter ma supposition de ridicule. Il est certain que, s'il n'y avait pas cette syllabe supplémentaire de ריק, personne n'hésiterait à voir Κύντος dans קונטוס. En tout cas, mon essai de tirer Κύντος de קונטריקוס n'est pas si contraire aux procédés des philologues, auxquels M. L. en appelle. Je me permets même de proposer une explication pour l'addition de ריק. J'ai dit : « Il est aussi possible que טרכינס ait été formé des deux noms de Trajan et Marcius,

[1] Dans *Revue*, XXIX, 40, note 8, il faut ajouter encore le passage de *Sifrè zouta* sur Nombres, III, 39, qui contient aussi le mot הגמון.

[2] On ne peut pas invoquer comme un argument probant les formes *Antigonos*, *Antigos*, *Antoninus*, car elles sont nées de la tendance à les rendre plus légères.

comme פולמוס של אסוירוס est né de Varus et Ṣabinus[1] ». N'est-il pas également possible de voir une altération de ce genre dans קונטריקוס, qui pourrait s'être formé de קונטוס = Κύντος + טרקינוס = טרכינוס = מרכינוס = Marcius[2] ? Naturellement, c'est là une simple hypothèse, comme on en fait souvent dans ces sortes de recherches.

Je ne concède qu'un seul point à M. L., c'est qu'en effet, nulle part on ne dit dans les sources que ce fonctionnaire romain a promulgué l'édit de persécution ; on raconte seulement qu'il a agi dans le sens de cet édit. Cette concession m'oblige seulement à modifier quelques termes de mon travail, mais ne change en rien les résultats que je crois avoir obtenus[3].

M. B. Kœnigsberger aussi a soumis mon étude sur Hanoucca à une sévère critique[4]. J'accepte avec reconnaissance toute rectification, mais M. K. semble avoir surtout cherché à me blâmer. Je dois pourtant reconnaître que ses citations ont appelé mon attention sur des faits que, sans lui, j'aurais ignorés.

M. K. commence par dire : « L'auteur se trompe en croyant qu'il existe des chapitres de la Tora qui se rapportent bien à la fête de Hanoucca, par exemple, Deut., xx[5]. Car, dans ce passage, il est question de guerres offensives, et pour Hanoucca, il s'agit d'une guerre défensive. » Distinction bien subtile! Mais est-il donc vrai que les chapitres du Pentateuque lus pendant les fêtes répondent si complètement au caractère de la fête ? Existe-t-il donc un rapport si étroit entre le récit de la guerre des Amalécites (Exode, xvii, 8-16) et Pourim? Ou les chapitres xxi et xxii de la Genèse conviennent-ils si bien à la fête du Nouvel-An?

M. K. trouve naturel que les Midraschim parlent si peu des guerres et des faits et gestes des Macchabées, parce qu'ils n'avaient

[1] *Revue*, XXX, 211, note 3. Aux sources déjà citées, nous pouvons ajouter *Kohélét zouta*, sur iii, 17 (éd. Buber), où se trouve טרגינוס.

[2] Cf. l'altération des deux noms Caïus Caligula fondus dans le nom unique de גסקלגס.

[3] Je veux ajouter ici quelques additions et rectifications. T. XXIX; p. 27, note 2, lire 5 au lieu de 15 ; *ib.*, p. 41, note 1, lire note 8, et non 3; *ib.*, p. 29, à citer aussi *Schir Haschirim zouta* sur iii, 1 : בשעה שהקריבו ישראל בחנוכה. P. 31, note 9, à ajouter *Sifrè* sur Deut., § 297 ; p. 33, note 7, à ajouter Midrasch sur Psaumes, xxii, 9 ; עורה ביון שיעמדה להן בית חשמונאי (lire שיעמד עליהן . T. XXX, p. 210, note 5, à ajouter *Kohélét zouta* sur ix, 10 ; p. 211, note 5, à ajouter *Yalkout*, sur Lamentations, iii, 5.

[4] *Allgemeine Zeitung des Judenthums*, 1895, nos 49 et 50.

[5] J'ai cité ce chapitre comme exemple, sans nier qu'il puisse y en avoir d'autres qui conviennent mieux. Il va sans dire qu'il s'agit de chapitres qui peuvent avoir quelque rapport avec Hanoucca, et non pas de chapitres qui répondent complètement à la fête.

pas de sources à leur disposition. Mais on pourrait alors demander pourquoi les sources manquent. En réalité, je n'ai jamais énoncé une telle affirmation; j'ai déclaré tout le contraire : « On ne peut pas dire, ai-je écrit, que le judaïsme rabbinique n'ait rien voulu savoir... de la fête asmonéenne, car, en réalité, il célèbre à diverses reprises cet événement politique. » Suivent alors les preuves. Quand j'ai signalé la rareté des renseignements, j'ai spécialement parlé de la Mischna, et je ne suis pas le seul à avoir appelé l'attention sur cette anomalie.

M. K. me signale *Yalkout Eliézer* [1], article חנוכה, n° 19. Je l'en remercie doublement, car ce passage prouve, contrairement à ce que M. K. affirme, qu'il est question dans la littérature rabbinique des rapports entre Hanoucca et la fête des Tentes. Malgré l'avis opposé de M. K., je crois même que l'un des résultats les plus sûrs de mon travail est d'avoir démontré ces rapports. Pour combattre mon opinion sur ce point, M. K. dit : « Quelle différence n'y a-t-il pas entre les chapitres de la Tora qu'on lit pendant ces deux fêtes! » Cette objection n'est pas sérieuse, comme je l'ai déjà montré plus haut. D'ailleurs, M. K. reconnaît les autres analogies que j'ai signalées entre les deux fêtes, mais il les attribue au hasard!

M. K. formule encore d'autres objections contre mon travail. « L'auteur, dit-il, prend en considération ce fait que pour la fête [2] de la Haftara du premier samedi de Hanoucca, on a choisi Zacharie, II, 14-47, et non pas seulement le chap. IV, afin de signaler le Hanoucca par les paroles initiales רני ושמחי, comme une fête de réjouissance, et de le comparer à la fête des Tentes, appelée זמן שמחתינו. C'est là une erreur. L'auteur aurait dû savoir que l'on n'a choisi cette haftara que parce qu'elle correspond à la péricope בהעלתך, où il est question également de l'inauguration du temple (c'est-à-dire de la tente d'assignation [3]) et de l'illumination du chandelier d'or. » Singulier raisonnement! Parce qu'il est question au commencement de בהעלותך du chandelier à sept branches,

[1] כל מי שיש לו חלק לשבעה נרות שהם מאירים בבהמ"ק וגם לשמונה ימי החג. Malheureusement, il n'indique pas la source de ce passage, qui m'est donc suspect. Il cite aussi le *Targoum Jonathan* sur Ecclésiaste, XI, 2, mais cette citation ne prouve rien, car on y dit seulement qu'on peut cultiver les champs ensemencés aussi bien en Tischri qu'en Kislev, sans prendre en considération les chiffres *sept* et *huit*. Cf. j. *Biccourim*, 64 *b*, הפרישן קודם לחנוכה ויעברה עליהן חנוכה, וסברנן מימר לאחר חנוכה אנן קיימינן, d'où il ressort que pour les travaux des champs, Hanoucca était une fin de saison.

[2] Je ne comprends pas les mots « fête de la Haphtara » ; il faut sans doute lire « texte de la H. ».

[3] M. Kœnigsberger veut sans doute parler de l'initiation des Lévites, car dans בהעלותך il n'est pas question de l'inauguration de la tente d'assignation.

le chapitre IV de Zacharie, où on parle également du chandelier, ne suffit pas et il faut y joindre רני ושמחי! Mais le principe posé par M. K. est même faux, car, d'après lui, il faudrait réciter, le samedi de פרשת שקלים, la Haftara de כי תשא. M. K. aurait aussi à prouver que, dans le cycle de trois ans, on lisait רני ושמחי le samedi de בהעלותך. Ce sont là, en réalité, de petits détails auxquels il ne faut pas ajouter plus d'importance qu'ils n'en méritent.

A propos de ce que j'ai dit de Hanoucca comme fête des lumières, M. K. remarque que « l'auteur a oublié le passage de *Menahot*, 28 *b*, se rapportant à cette question ». Je l'ai si peu oublié que je le cite, p.35, note 4, en même temps que les passages parallèles, dont je puis dire avec raison qu'ils ont échappé à M. K. J'ai considéré les mots והבדם בעץ comme une glose, parce qu'ils ne sont pas dans *Pesikta rabbati* et ne paraissent pas à leur place dans *Megouillat Taanit* [1]. M. K. s'efforce de faire disparaître la contradiction manifeste qui existe entre les sources babyloniennes et les sources palestiniennes au sujet de la première illumination du temple en torturant le sens, pourtant bien clair, du texte babylonien. Mais ses interprétations subtiles sentent l'ancienne école du *pilpoul*, et ne sont pas dignes d'un savant moderne. Du reste, M. K. ne semble pas avoir lu mon travail avec une sérieuse attention, car il n'a pas l'air de connaître la note 5 de la p. 35, où je m'appuie sur Graetz.

Par contre, je constate avec plaisir que M. K. a adopté mon opinion sur Hanoucca comme fête des femmes [2], que M. Lévi a si vivement attaquée. Cet accord entre M. K. et moi fait encore mieux voir combien M. L. va loin en traitant de simples contes les informations du Talmud sur le *jus primæ noctis*.

Dans son compte rendu, M. K. cite plusieurs auteurs que j'aurais pu mentionner; mais on reconnaîtra que je n'étais pas obligé de le faire, du moment que les arguments de ces auteurs ne pouvaient modifier en rien mes conclusions. La citation la plus importante de M. K., au point de vue de mon étude, est celle qu'il a extraite du *Meor Enayim*, ch. XLI, et je ne puis mieux terminer cette réplique qu'en reproduisant les paroles d'Azaria di Rossi, qui expriment en partie mes propres vues sur la fête de Hanoucca :

[1] Je ferai remarquer que dans le *Sèfer Ikkarim*, IV, 42, Albo cite le passage sans les mots והבדם בעץ.

[2] M. Kœnigsberger s'est pourtant efforcé de donner presque toujours des explications différentes des miennes, comme le montre sa proposition de dériver קטנרין de *castrare*. Il aurait pu reconnaître son erreur par des passages parallèles, qui ont le mot קסדור.

« Il est possible, dit-il, qu'après l'abolition du « Rouleau des jeûnes » (בטול מגילת תענית), les docteurs du temps aient eu l'idée de rappeler plusieurs événements miraculeux par la seule fête de Hanoucca. »

SAMUEL KRAUSS.

NOTE DE M. ISRAEL LÉVI.

Les fonctions que je remplis dans la rédaction de cette Revue me permettent de prendre connaissance, avant leur publication, des travaux de nos collaborateurs. Je profiterai de cet avantage pour informer nos lecteurs de ma résolution de ne pas prolonger ce débat. Je n'ai pas la prétention d'ébranler la conviction de mon savant confrère ; quant à ceux qui s'intéressent à ces études, ils ont maintenant tous les moyens d'éclairer leur religion.

I. L.

ÉTUDES TALMUDIQUES

(SUITE [1])

II

UNE AGADA PROVENANT DE L'ENTOURAGE DU RESCH-GALOUTHA HOUNA BAR NATHAN ET DIRIGÉE CONTRE R. ASCHI.

Comme on le sait, bien des agadot du Talmud reposent sur un fond historique. Mais, le plus souvent, elles sont rédigées dans un style obscur; aussi est-il difficile de démêler la vérité historique qu'elles contiennent. Telle est l'agada que nous allons étudier :

רב אשי איתחזי ליה בשוקא אמר ליה איתרמי לי תלתין יומין ואהדרי להלמודאי דאמריתו אשרי מי שבא לכאן ותלמודו בידו, ביום תלתין אתא, אמר ליה ניאי כולי האי? קא דחקא (קא דחקת [2]) רגליה דהונא בר נתן, ואין מלכות נוגעת בחבירתה אפילו כמלא נימא:

« L'ange de la mort étant apparu dans la rue à R. Aschi, celui-ci lui dit : « Accorde-moi un délai de trente jours, pour que je repasse mes études, car vous dites : Heureux celui qui vient ici (dans l'autre monde) possédant bien ses études. » — Le trentième jour (l'ange) revint; (R. Aschi) lui dit : « Pourquoi une telle hâte ? » A quoi l'ange répondit : « Tu serres le pied de Bar Nathan (et un règne ne peut avoir de contact avec le règne précédent, pas même de l'épaisseur d'un cheveu [3]). »

Que signifient ces mots que R. Aschi serrait le pied du fils de Nathan, et pourquoi cette crainte était-elle la cause de l'arrêt de mort de R. Aschi? Quel personnage était donc ce fils de Nathan?

Répondons d'abord à cette dernière question. Ce fils de Nathan

[1] Voyez *Revue*, t. XXIX, p. 91.

[2] Voir Rabbinovitz, *Dikdouk Sofrimè*, *ad loc.*

[3] *Moed Katan*, 28 *a*. La phrase que nous avons mise entre parenthèse ne se trouve pas dans certains manuscrits du Talmud; nous verrons plus loin la raison de cette omission. Voir Rabbinovitz, *ibid.*

n'était autre que celui qui est connu dans le Talmud sous le nom de « Houna bar Nathan ». D'ailleurs, les Tosafot avaient, dans leur texte du Talmud, la leçon « Houna bar Nathan » en toutes lettres, et non « bar Nathan [1] ».

On sait qu'à l'époque où R. Aschi était chef de l'école de Matha-Mehasia, Houna bar Nathan était Resch-Galouta [2] et égalait R. Aschi en science et en richesse [3].

On sait encore que c'était un personnage considérable. Houna bar Nathan, lui-même, raconte à R. Aschi que le roi des Perses Yezdedgerd I lui avait arrangé sa ceinture et l'avait remise à sa place [4].

Enfin, le Talmud nous rapporte que Amemar, collègue de R. Aschi, permit à Houna bar Nathan de se marier avec une femme originaire de la ville de Mahouza, malgré les soupçons qui planaient sur la généalogie de la population juive de cette ville [5].

Les Exilarques, on ne l'ignore pas, prétendaient descendre du roi David. Houna bar Nathan, malgré sa dignité, ne craignait pas une mésalliance. Mais il avait besoin d'une permission spéciale des docteurs, pour pouvoir épouser une femme dont l'origine n'était pas bien établie.

Aussi, R. Aschi, qui ne voulait pas d'un tel mariage pour l'exilarque, reprocha à son collègue Amemar la permission qu'il avait accordée; mais ce dernier ne voulut rien entendre, répondant qu'il avait, sur ce point, une tradition formelle de son maître R. Zebid de Nehardaa [6].

Voyons maintenant l'explication qu'on donne ordinairement de notre passage.

D'après Raschi et l'Arouch [7], l'ange de la mort en disant à R. Aschi : « Tu serres le pied de Bar Nathan », veut faire entendre que sa vie empêche Bar Nathan d'être Nasi.

Cette interprétation est difficile à comprendre.

R. Aschi n'étant nullement Resch Galouta, en quoi sa vie pouvait-elle être un obstacle à l'avènement de Houna bar Nathan à l'exilarcat?

[1] Tosafot *Guittin*, 59 *a*.
[2] Lettre de Scherira.
[3] *Guittin*, 59 *a*.
[4] *Zebahim*, 19 *a*.
[5] *Kiddouschin*, 72 *b*.
[6] *Ibid.* Il ne faut pas confondre notre Houna bar Nathan avec son homonyme qui lui était antérieur et qui vivait à l'époque de Rabba et de R. Nahman bar Isaac. D'ailleurs, on peut les distinguer l'un de l'autre, car le premier et son père sont mentionnés dans le Talmud avec le titre de *Rab* : R. Houna bar R. Nathan, tandis que le Resch-Galouta n'a, ainsi que son père, aucun titre dans le Talmud, mais est appelé simplement Houna bar Nathan. Aussi doit-on corriger certains textes du Talmud qui, par la faute des copistes, confondent ces deux personnages.
[7] Article דחק.

Raschi et l'Arouch entendent-ils dire par *Nasi* « chef de l'école » ?

Houna bar Nathan n'a jamais succédé à R. Aschi dans cet emploi. Ce fut R. Yémar [1] selon les uns, Merimar (מרימר) selon les autres, qui succéda à R. Aschi comme chef de l'école à Matha Mehasya [2]. Nulle part on ne parle de Houna bar Nathan.

Abraham Zakuto, l'auteur du *Youhasin*, va encore plus loin, car il se fonde sur notre Agada pour créer une place à Houna bar Nathan comme chef de l'école de Matha Mehasya après la mort de R. Aschi.

Ajoutons qu'on ne voit nulle part qu'un Resch Galouta ait été chef de l'école « Rosch Yeschiba ». La plupart des Resch Galouta n'étaient que peu ou point instruits. Même ceux qui étaient renommés pour leur science, tels que Rabbi Houna I [3], Mar Oukba [4], Rabbah bar Abahou, n'étaient cependant pas revêtus de cette dignité. Ainsi, du premier Resch-Galouta que mentionne le Talmud, Ahyah ou R. Ahyah [5], dont le titre indique déjà la science : de son temps, c'était Hanania, neveu de R. Josué [6], vivant à Nehar Pekod qui remplissait ces fonctions. Le Resch-Galouta R. Houna I, comme son titre l'indique, ne devait pas être non plus dépourvu de science ; cependant, aucun de ses contemporains, tel que le père de Samuel, Lévi, etc., ne rapporte en son nom d'halacha ou d'agada ; preuve qu'il n'était chef d'aucune école. — Au temps de Mar Oukba, Rab était chef de l'école de Soura et Samuel de celle de Nehardaa ; à l'époque de Rabbah bar Abahou, R. Houna était chef de l'école de Soura et R. Yehouda de celle de Poum Baditha. — Il y avait sans doute un règlement qui défendait aux exilarques de présider à l'enseignement ; les docteurs babyloniens avaient bien vu les dangers du régime en vigueur en Palestine, où les Patriarches, chefs de l'enseignement, étaient souvent en désaccord avec les docteurs. — Cela n'empêchait pas les Resch-Galouta instruits de former des disciples. Ainsi, R. Hisda et quelques autres docteurs rapportent des halachot ou des agadot au nom de Mar Oukba ; R. Nahman au nom de Rabbah bar Abahou.

Pour nous, notre texte fait allusion à l'empiètement d'un pouvoir sur l'autre et à la punition de cet empiètement. Voici ce que

[1] Lettre de Scherira, édition Goldberg.

[2] Abraham bar David fait succéder Merimar à R. Aschi à l'école de Matha-Mehasya ; il avait devant lui cette leçon dans la lettre de Scherira ; elle se trouve aussi dans l'édition Neubauer, 1887.

[3] *Kilayim*, V, 3.

[4] *Sanhédrin*, 31 *b* ; *Moed Katan*, 16 *b*.

[5] *Moed Katan*, 20 *a* ; cf. les notes de Hirsch Hayot.

[6] *Berachot*, 63 *a* et *b* ; *Nedarim*, VI, 13.

dit, à ce sujet, Scherira, dans sa fameuse lettre aux Rabbins de Kairouan :

והונא בר נתן דהוה ריש גלותא בהנך יומי ומרימר ומר זוטרא דהוו בתריה כלהו הוו כייפין ליה לרב אשי ושויוהו לריגליהון במתא מחסיא...

« Et Houna bar Nathan, qui fut Resch Galouta à cette époque (de R. Aschi), et Merimar et Mar Zoutra, qui furent après lui (qui lui survécurent), tous furent soumis à R. Aschi et firent leurs *Riglé* (fêtes) à Matha Mehasya[1]. »

Ainsi, le Resch Galouta Houna bar Nathan était obligé de faire le *Riglé* près de R. Aschi à Matha Mehasya. Ce *Riglé*, nous dit Scherira, était une fête que le Resch Galouta célébrait le troisième samedi après *Souccot* et pendant laquelle on faisait la lecture de la Tora dans la section לך לך. Cette solennité se célébrait, comme de juste, dans la résidence de l'exilarque. Les docteurs des grandes écoles babyloniennes étaient obligés de se rendre chez le Resch-Galouta pour y assister. A l'époque de R. Aschi, cette règle fut modifiée, ce fut au Resch-Galouta de venir solenniser sa propre fête chez le chef de l'école de Matha Mehasya. Scherira parle longuement de cette révolution dans sa lettre ; il en est ravi et paraît la considérer comme un des plus grands événements de l'époque. En effet, c'était la soumission complète du pouvoir temporel des Resch-Galouta au pouvoir spirituel des docteurs.

Le Talmud parle très brièvement de cette soumission du Resch Galouta Houna bar Nathan à R. Aschi. Il rapporte ces paroles d'un contemporain de R. Aschi : « Depuis Rabbi (R. Juda ha-Nassi I) jusqu'à R. Aschi, jamais tant de science et de richesse ne se sont trouvées réunies ». Cependant, objecte le Talmud, à cette

[1] Il faut corriger une faute qui s'est introduite dans ce texte de Scherira et qui a son importance. D'après Scherira, Houna bar Nathan est mort avant R. Aschi, puisqu'il dit : « Et Merimar et Mar Zoutra qui lui survécurent (a Houna bar Nathan), tous furent soumis à R. Aschi ». Cependant, nous avons vu dans notre agada que R. Aschi est mort avant Houna bar Nathan. Scherira aurait-il oublié ce texte en écrivant sa lettre ou prétend-il le contredire ? C'est peu vraisemblable. Il suffit de lire, au lieu de דהוו בתריה « qui lui survécurent », דהוו בהדיה « qui étaient avec lui », pour rétablir la vérité. Scherira dit donc que Houna bar Nathan, Merimar et Mar Zoutra, qui étaient contemporains, furent tous soumis a R. Aschi.

Il faut aussi corriger dans Scherira Merimar en Amémar, car on trouve toujours Amémar et Mar Zoutra en compagnie de R. Aschi, et beaucoup d'entretiens halachiques eurent lieu entre eux trois (*Berachot*, 44 *b*, 50 *b*, 55 *b* ; *Schabbat*, 50 *b* ; *Ketoubot*, 61 *a*, 63 *b* ; *Baba Mecia*, 22 *a*). Amémar présidait un grand tribunal à Nehardaa (*Rosch Haschana*, 31 *b* ; *Berachot*, 12 *a* ; *Soucca*, 55 *a*, etc.), et il mourut avant R. Aschi (*Baba Mecia*, 68 *a*). Mar Zoutra était chef de l'école de Poum Baditha (סדר תנאים ואמוראים, édition Neubauer, p. 183 ; et יוחסין השלם, édition Filipowski, p. 201) et ces deux docteurs étaient plus âgés que R. Aschi, puisqu'ils sont toujours mentionnés avant lui ; cependant Scherira dit qu'ils étaient soumis R. Aschi et qu'ils faisaient leurs *Riglé* près de lui, à Matha Mehasya.

époque, il y avait Houna bar Nathan, qui égalait R. Aschi. Et il répond à cette objection que Houna bar Nathan était soumis à R. Aschi [1].

Ainsi, ce que raconte Scherira est confirmé par le Talmud.

Si un Resch-Galouta de l'importance de Houna bar Nathan, qui était l'égal de R. Aschi, fut obligé de célébrer sa propre fête, non pas dans sa résidence, comme le faisaient ses prédécesseurs, mais près du chef de l'école de Matha Mehasya, on peut juger par là de ce qu'était devenue, en général, l'autorité du Resch-Galouta à cette époque. Ce devait être un roi qui règne et ne gouverne pas.

Nous proposons donc de traduire ainsi les mots de notre agada : קא דחקת ריגליה דבר נתן : « Tu serres le *Riglè* du fils de Nathan », c'est-à-dire : tu dois mourir pour avoir empiété sur les prérogatives du Resch-Galouta Houna bar Nathan, que tu as obligé de fêter sa propre fête, près de toi, à Matha Mehasya.

Il n'est pas impossible que l'auteur de cette relation ait joué sur le mot רגל, qui s'emploie fréquemment avec le verbe דחק pour exprimer l'orgueil et l'usurpation, comme dans la phrase הניהלך בקרנה זקופה ח"ו כאילו דוחק רגלי השכינה (*Berachot*, 43 *b*).

Notre agada blâme donc la conduite de R. Aschi envers Houna bar Nathan et attribue sa mort à la faute qu'il avait commise.

Ainsi se comprend que certains manuscrits du Talmud aient omis les mots : ואין מלכות נוגעת בחבירתה אפילו כמילא נימא. « Un règne ne peut avoir de contact avec le règne précédent, etc. », qui se trouvent dans notre texte. Il ne s'agit nullement, dans notre agada, d'une transmission de pouvoir de R. Aschi à Houna bar Nathan.

Quel fut l'auteur de cette agada? Assurément, ce n'était pas un docteur du Talmud. Elle doit plutôt provenir de l'entourage de Resch-Galouta Houna bar Nathan. Les gens de la maison du Resch-Galouta, comme on le sait par le Talmud, étaient souvent cruels, violents et persécutaient les docteurs. La soumission de Houna bar Nathan à R. Aschi entraîna forcément la soumisssion et l'obéissance des gens de sa maison; ceux-ci ne pouvaient donc plus exercer leurs violences. Quelle chute pour eux! Ils ne pouvaient se venger de leurs humiliations du vivant de R. Aschi : ce fut après sa mort que leur colère éclata, et c'est alors qu'ils composèrent notre agada.

Elle fut introduite dans le Talmud probablement à l'époque de R. Yehoudaï Gaon (759), où tant de morceaux de ce genre s'y glissèrent, comme l'a montré Rapoport [2].

L. Bank.

[1] *Guittin*, 59 *a*.

[2] *Erech Millin*, s. v. אגרת, cf. Azoulaï, *Schem Haguedolim*, éd. Ben Jacob, p. 72.

שאל, שאילתא ET שאילתות

On admet généralement que, dans la terminologie du Talmud de Babylone, le mot שאל est synonyme de בעא, בעי « demander, s'informer ». Mais, dans la terminologie du Talmud de Jérusalem, בעי a parfois un sens qui est tout à fait étranger au mot שאל. Ainsi, le *Mebo ha-Yerouschalmi* (12 *b*) fait observer que « בעי a parfois un sens affirmatif[1], ובזה הוא נוסף על הוראת שאל ». Le regretté auteur de l'*Aruch completum* (*s. v.* שאל) reconnaît la justesse de cette observation ; il admet donc aussi que, pour cette signification particulière, שאל n'est pas synonyme de בעי. En d'autres termes, une phrase précédée du mot שאל peut contenir une question, mais jamais une affirmation.

Revenons maintenant au Yerouschalmi. Comme le traité de *Schekalim* de ce Talmud se trouve dans toutes les éditions du Babli, nous allons commencer par ce traité. Dès la première page, dans la première Halakha, se présente une grosse difficulté. Nous y lisons, en effet, que l'appel pour apporter les schekalim doit être fait trente jours avant le premier Nissan. On ne voulait pas laisser un délai trop long, afin de stimuler les retardataires, ni trop court, pour permettre à ceux qui demeuraient au loin de s'acquitter de leur devoir dans le délai légal. Là-dessus le Talmud dit : רבי חזקיה שאל מעתה בני בבל משמיעין על שקליהן מראשו של חורף[2] בדי שיביאו ישראל שקליהן בעונתן ותתרם תרומת הלשכה מן החדשה בזמנה באחד בניסן. « R. Hiskiyya a demandé : Alors les Babyloniens devraient être avertis au sujet des schekalim dès le début de l'hiver, pour que les Israélites apportent ces schekalim en temps utile, etc. » A cela R. Oula objecte : la Mischna (III, § I) a

[1] « Demander la permission de dire, remarquer, affirmer », dans Jastrow, *Dictionary*, *s. v.* בעא.

[2] L'édition de Krotoschin du Yerouschalmi, dont nous nous servons pour nos citations, a ici חדש (45 *d*). C'est évidemment une erreur de copiste provenant d'une dittographie. Cf. Rabbinowitz, *Dikdukè Soferim* sur *Schekalim*, 2 *c*.

fixé trois époques dans l'année pour alimenter la caisse du temple destinée à acheter les sacrifices de la communauté (qui sont payés sur les revenus des schekalim); il n'y a donc aucune raison d'avancer la date de l'appel, puisque ceux qui demeurent même très loin ont le temps d'envoyer leur contribution pour la dernière des trois époques fixées, c'est-à-dire quinze jours avant la fête de Souccot. R. Mana réplique ensuite que tous les schekalim doivent être versés au Trésor en même temps, le premier Nissan, mais on en fait des prélèvements trois fois dans l'année pour donner plus de publicité à la chose. Mais, si vraiment שאל implique toujours une question, où trouvons-nous la réponse ? En réalité, tout le contexte prouve que R. Hiskiyya ne fait aucune question, mais énonce une affirmation. Il en résulte donc qu'ici שאל a aussi un sens affirmatif comme ביי, ainsi que le dit, du reste, מהר"א, qui remarque que le mot שאל doit être entendu ici dans le sens affirmatif בניחותא.

Mais ce n'est pas seulement dans ce passage que שאל signifie « faire observer, etc. » Dans le même traité et dans le même chapitre (§ 8, dans l'édit. de Krotoschin, § 5, 46 *b*), le même R. Hiskiyya (dans l'éd. R. Hilkiyya) rapporte : ר'סימון שאל מיהה אין מקבלין מהן לאמת המים וכו'. Il est facile de s'assurer que R. Simon ne pose ici aucune question, mais énonce une conclusion qui découle logiquement de la halakha précédente. Même remarque pour j. *Sanhédrin*, IX (27 *a*), où nous trouvons (§ 4) deux fois ר' יצחק שאל et (§ 5) deux fois חזקיה שאל ; dans j. *Berakhot*, VI, § 4 (10 *c*) : ר' זעירא שלח שאל ... כל עמא מודיי שאם יש ביניהון ממין שבעה עליו ר' יצחק בי רבי אלעזר שאל ; dans j. *Yoma*, II, § 1 (39 *c*), הוא מברך מעתה כהן שאין ידו מחזקת כשני זיתים פטול מן העבודה.

Dans ce dernier passage, le mot שאל a déjà été compris dans le sens affirmatif, et non pas comme interrogation, par R. Juda Rosanès. Ainsi Maïmonide, dans *Maassé ha-Korbanot*, XIII, § 14, transcrit la décision du Talmud : אין קומץ פחות משני זיתים. Rosanès, dans son commentaire *Mischné lemélekh a. l.*, cite le passage du Yerouschalmi avec cette remarque : ולכאורה נראה דפטול לכל העבודות כיון שאינו ראוי לקמיצה ולא ראיתי לרבינו שהזכיר דין זה ולומר דכונת הירושלמי היא דפטול לקמיצה מלבד שבשט הלכה אינו מורה כן עוד קשה דמילתא דפשיטא היא כיון דק"ל דאין קומץ פחות משני זיתים. Rosanès ne peut reprocher à Maïmonide de n'avoir pas mentionné ce דין et ne peut parler de בשט הלכה que s'il admet que R. Isaac ne fait pas une question, mais énonce une affirmation.

Il semble même que ce n'est pas dans le Yerouschalmi seule-

ment, comme cela a lieu pour ביצי, que שאל a une signification affirmative. La *Tosefta Meguilla*, III (éd. Zuckerm., IV, 5), dit : שואלין בהלכות הפסח בפסח ... בבית הועד שואלין בהילכות הפסח קודם לרגל שלושים יום. Dans le Yerouschalmi (*Pesahim*, 27 *b*), ce passage est cité comme formant un tout ; dans le Babli, il se présente comme composé de plusieurs parties, dont la première est citée deux fois (*Meguilla*, 4 *a* et 32 *a*) et la dernière six fois (*Rosch Haschana* 7 *a*, etc.). Nous voyons dans deux sources différentes que, dans ce passage, le mot שואלין a le sens de דורשין [1]. Ainsi, dans j. *Schekalim*, 47 *b*, Abbahou définit le mot פורס ainsi : פלגא בשלשים יום קודם לרגל שדורשין בהלכותיו, où il faut certainement voir une allusion au passage de la Tosefta. Ahaï gaon (*Schecìta*, LXXVIII), pour prouver que trente jours avant Pâque il faut expliquer (דרשינן) les lois relatives à Pâque, mentionne les mots même de notre Tosefta : שואלין בהלכות הפסח.

Le sens affirmatif de שאל étant ainsi surabondamment prouvé, il suffira d'un seul exemple pour démontrer que le dérivé שאילתא peut avoir une signification analogue, comme « avis, remarque, assertion, proposition ». Dans j. *Pèa*, 19 *b*, et j. *Nedarim*, 38 *d*, on pose la question suivante : « Si le possesseur d'un objet quelconque a renoncé pendant un temps très court à son droit de propriétaire, cette renonciation est-elle valable ? » On répond par un passage de la Tosefta (*Maasrot*, III, § 11) où il est dit que, « si le possesseur d'un champ renonce à son droit de propriété pendant deux ou trois jours, il peut revenir sur sa décision ». R. Schimon Dima (ou Dayana), rapporte devant Zeïra une autre version de la Tosefta : אפילו לאחר ג' ימים (ארנו [2]) חוזר בו. Le Talmud continue alors ainsi : אמר ליה [ר' זעירא] מכדון דאת אמרת אפילו לאחר ג' ימים היא לאחר ג' ימים והיא לאחר כמה ימים, et, après avoir observé que la baraïta vient à l'appui de l'opinion de Zeïra, il conclut : הדא פשטא דר' זעירא אמר הוא זמן מרובה הוא זמן מזומן שאילתיה.

[1] La dernière partie du passage de la Tosefta se trouve deux fois dans le Babli avec l'addition ודורשין après שואלין (*Pesahim*, 7 *a*, et *Bekhorot*, 58 *a*), et Margolioth, dans le commentaire העמק שאלה sur les *Schecìtot*, XXVI, § 28, en conclut que שואלין désigne la partie dialectique et דורשין la partie narrative. Avec un peu d'attention, on remarque très vite que le mot ודורשין est une interprétation. Quelque copiste, pour expliquer le mot שואלין, avait sans doute écrit en marge דורשין, et ce mot a été ensuite incorporé dans le texte avec la conjonction ו (cf. *Dikduke Soferim* sur *Pesahim*, *l. c.*). La première partie aussi se rencontre dans notre édition du Babli avec l'addition ודורשין (*l. c.*), et là également c'est une interprétation (cf. *Sifra* sur *Emor*, XVII, § 12 ; j. *Pesahim*, *l. c.* ; *Dikduke Soferim* sur *Meguilla*, 4 *a*).

[2] Le texte est corrompu dans les deux passages et ne peut être rétabli qu'à l'aide du contexte.

Dans cette discussion, Zeïra ne pose pas de question, mais suggère une solution ou émet une opinion, comme cela ressort avec évidence des mots du Talmud מתניתא מסייע לר"ז, et pourtant le Talmud emploie le mot שאילתא. Ce terme ne signifie donc pas « question », mais « assertion, proposition ».

Nous allons maintenant rechercher la véritable signification du mot שאילתות qui sert de titre au recueil de R. Ahaï. Aucun des rabbins du moyen âge n'a eu l'idée de donner une explication de ce titre. Les savants modernes, à commencer par Zunz, le traduisent tous par « Questions »[1], et, pour le justifier, quelques-uns disent que l'auteur a suivi dans son ouvrage la méthode socratique des demandes et réponses (שאלה ותשובה). Mais en étudiant attentivement ce recueil et en comparant son contenu avec celui d'autres ouvrages de la période des Gaonim, dont plusieurs sont également intitulés שאילתות, on se rendra compte que cette explication est inexacte.

Des cent quatre-vingt-dix dissertations[2] avec ou sans numéro

[1] Zunz, dans *Gottesd. Vorträge*, p. 60, traduit שאילתות par « Anfragen », Graetz, dans *G. d. J.*, V, 173, Reifmann, dans *Beth Talmud*, III, 26, Karpelès, dans *Gesch. d. j. Literatur*, p. 412, par « Fragen »; Kaminka, dans la *Jüd. Literatur*, III, 12, de Winter et Wünsche, rend ce mot par « Untersuchungen »; Kohut, dans *Aruch*, *l. c.*, le prend pour le pluriel de שאילתא בענין קושיא, et M. Weiss suit l'opinion générale. Dans son *Dor Dor Wedorchaw*, IV, 24, note 4, il dit :

פ' מלת שאילתא מפני שדרך הדורש בדברים בעת ההיא שהיה מתאר את הענין שרצה לדורות בדרך שאלה ותשובה... ויען כן כינו דרשותיהם בתואר שאילתא כן יוצא מן הירושלמי מגילה פ"א ה"ד [צ"ל פ"ד ה"א — דף עד ע"ד] לפי פירושו שכל הרב בעל קרבן עדה ששם אריא ר' חגיו אמר ר' שמואל בר רבחק על לכנושתא חמא הדנא (צ"ל הזנא בגי' הרר"ק) קאים ניתרגם לא נוקים בר נש תחתיהי אמר ליה אסהד לך בשם שנתנה ע"י סרסור כך אנו צריכין לנהוג בה ע"י סרסור על ר' יהודה בן פזי עביד לה שאילתא אנכי עומד בין ה' וביניכם ופי' בק"ע אנידה בדרך שאלה ותשובה ושבטה לה מדכתיב אנכי עומד וגו' שהקב"ה אניד למשה ומשה מתרגם ומפרש להם הרי שהיו קורין לזה שאילתא מפני שדרשו על דרך שאלה ותשובה.

Il n'y a certainement aucune raison de ne pas admettre qu'il existe un rapport entre le titre en question et le passage mentionné du Yerouschalmi, mais on s'aperçoit facilement combien l'explication du ק"ע (ou plutôt du ר"ן ou רר"ק, dans *Megouilla*, IV, est laborieuse et, par conséquent, peu satisfaisante. Elle s'appuie sur l'hypothèse inexacte que שאילה signifie nécessairement « demander ». On a vu que ce mot a aussi le sens d' « affirmer, énoncer une opinion », et l'expression עבדה שאילה (telle est la leçon de notre Yerouschalmi, de ר"ן et ק"ע) veut dire : Il énonça comme une affirmation la règle posée par R. Samuel.

[2] Zunz (*l. c.*) et Lowe (*Fragment of Pesahim*, p. 97) disent que les *Scheeltot* sont au nombre de 171; Graetz et Kaminka (*l. c.*) en comptent 191. Cette divergence provient de ce que 20 de ces dissertations, tout en ayant le même en-tête traitent le même sujet que les dissertations qui précèdent immédiatement et, par conséquent, ne sont pas comptées. Les premiers ont adopté le nombre indiqué en tête de la dernière *scheelta* : קנא, les deux autres savants ajoutent à ce total les vingt qui n'ont pas

d'ordre, de notre Recueil, soixante-treize commencent par les mots דמחייבין דבית ישראל, soixante-quatre par דאולו מאן, et les autres cinquante-trois par ...דאמיר ל[1], et toutes, sans exception, sont précédées du mot שאילתא. Pour bien comprendre le sens de ce mot, la première chose à faire à mon avis, est de consulter l'auteur lui-même. Voici ce qu'il dit au commencement de sa première *scheelta* : שאילתא דמחייבין דבית ישראל למיכח ביומא דשבתא דכד ברייה קודשא בריך הוא לעלמיה ברייה בשיתא יומי ונח ביומא דשבתא וברכיה וקדשיה וכו'... Lowe (*l. c.*, p. 95, note 37) traduit ainsi : « Question. Pourquoi les Israélites sont-ils obligés de se reposer le jour du sabbat? Parce que le Saint, béni soit-il, en créant le monde, l'a achevé en six jours et s'est reposé le sabbat et a béni et sanctifié ce jour ». On voit que la préposition ד' est rendue par « Pourquoi », ce qui est une traduction inadmissible. Voyons un peu plus loin la *scheelta* IV :

שאילתא דאכר להון לדבית ישראל למיגזל ולמיחטף חד מן חבריה דחמיר שנשא דגזילה טפי מן כל איכודי דהכי אשכחן בבני דרא דטופנא דלא איתחתם גזר דין עליהון אלא עילוי גזילה וכו'.

En suivant la méthode de M. Lowe, il faudrait traduire ainsi : « Question. Pourquoi est-il défendu aux Israélites de se voler et se piller les uns les autres? Parce que le châtiment infligé au voleur est plus sévère que la pénalité indiquée pour les autres défenses, etc. » Mais tout ce passage paraît incohérent, car, dans toute la dissertation on ne trouve pas la moindre allusion à la défense elle-même ! Prenons maintenant une autre *scheelta*, la XXII[e]. Nous y lisons :

שאילתא דמחייבין דבית ישראל לצלויי בכנישתא דמייחדא לצלויי בדאשכחן ביעקב דצלי בבי מוקדשא היכא דמייחדא לצלותא דכתיב ויפגע במקום ואין פגיעה אלא תפלה שנאמר ואתה אל תתפלל בעד העם הזה ואל תפגע בי. ומיתבעי ליה לבר ישראל למיקבע דוכתא לצלותא דאמר ר' חלבו וכו'.

M. Lowe traduirait ainsi : « Question. Pourquoi les Israélites sont-ils obligés de prier dans une synagogue destinée à la prière? C'est ainsi que nous trouvons que Jacob a prié dans [l'endroit où

de numéro d'ordre. Dans l'édition que nous avons sous les yeux (Wilna, 1861), on ne trouve pas le nombre 67 (quoique dans les פתיחות du commentateur, la première dissertation sur Pourim soit marquée exactement comme la שאילתא כד); il reste donc 170 שאילתות numérotées, auxquelles il faut ajouter les 20 non numérotées : ensemble, 190.

[1] Le premier groupe contient deux *scheeltot* (102 et 167) qui commencent par דאזהרינהו et une (19) par דמיתבעי, dont le sens est le même que celui de דמחייבין. Dans la seconde classe, deux (60 et 115) commencent par אילו, sans la lettre initiale ד, mais c'est là une faute d'impression.

s'éleva plus tard] le temple, qui était destiné à la prière, car il est dit : « ויפגע à une place déterminée. » Or פגע signifie « prier », comme il est dit « Tu ne prieras pas pour ce peuple et tu n'intercéderas pas (תפגע) auprès de moi. » Et chaque Israélite doit se fixer un endroit pour prier, etc. » Ici encore, on voit les nombreuses inexactitudes auxquelles on aboutit en donnant à la première partie un sens interrogatif. L'ensemble de chaque *scheelta* et la préposition ד par laquelle commence le texte qui suit le mot שאילתא montrent qu'en réalité ces passages contiennent des propositions et des règles. C'est ce qui a fait dire à M. Weiss, *l. c.*, p. 24) : כל מה שרשום בדבור „שאילתא" כולל עיקר הענין אשר עליו ידבר ובו תחלת הדרשה ויכודה המאמר הראשון הוא תמיד הלכה מכרעת והיא כמו משנה. Donc, dans tous ces cas, le mot שאילתא ne peut pas être rendu par « question » [1].

Mais, si le début de ces dissertations ne justifie pas la traduction du mot *scheelta* par « question », peut-être faut-il ainsi traduire à cause de l'ensemble ? Et de fait, comme chaque *scheelta* contient une série de demandes et de réponses, plusieurs savants ont émis l'opinion que c'est cette forme particulière de discusssion qui a fait donner à l'ouvrage son titre de שאילתות ou *questions*. Cette conclusion est pourtant sujette à caution. Ce qui domine dans ces dissertations, c'est l'argumentation. Prenant comme point de départ une halakha établie, l'auteur l'examine dans toutes ses conséquences, cite de nombreux passages de source rabbinique, principalement du Talmud de Babylone, et termine par ces mots וכן הילכתא ou par une expression analogue. Qu'un tel procédé de discussion amène des demandes et des réponses, cela est tout naturel, mais nous prétendons qu'il ne s'en trouve pas plus dans notre Recueil, que dans tout autre ouvrage de ce caractère. Sans doute, les « Réponses des gaonim » de Natronaï, Yehudaï, Haninaï et Kalonymos, sont mentionnés assez fréquemment par la littérature rabbinique du moyen âge sous le titre de *Scheeltot* (cf. Zunz, *l. c.*, 102 ; *Beth Talmud*, III, p. 26 ; *ib.* p. 210). Mais, pour ces derniers ouvrages, le titre de « Questions » est justifié, parce que les dissertations qu'ils contiennent sont réellement des réponses à des questions adressées directement à ces gaonim, tandis que, dans le

[1] Quoique dans l'expression ולענין שאילתא דשאילן, que l'auteur emploie parfois, le mot שאילתא signifie « question », rien ne prouve que ce mot ait le même sens au commencement des 190 *scheeltot*. Dans ces passages, dix en tout (voir *Beth Talmud*, III, 28), l'auteur emploie ce terme dans la pensée de répondre à une demande prévue, tandis que toutes les dissertations qui débutent par ce mot contiennent simplement des *halakhot* déjà établies.

Recueil de R. Ahaï, les questions découlent naturellement des halakhot, qui forment l'exorde de ces dissertations. Bien plus, R. Ahaï place le mot שאילתא justement en tête de la partie de la dissertation qui ne contient aucune question.

Donc, puisque rien, dans ces dissertations, n'indique particulièrement que l'ouvrage de R. Ahaï soit un recueil de questions, puisque le mot שאילתא peut avoir un sens affirmatif et que, de plus, la partie même désignée spécialement par l'auteur sous le nom de שאילתא prouve que R. Ahaï donne à ce terme la signification d'« assertion, proposition, remarque », nous pouvons en conclure que le titre שאילתות דרב אחאי doit être traduit ainsi : Observations ou Discussions de R. Ahaï.

Wilmington, N. C., 1896.

S. Mendelsohn.

CLÉMENT VII

ET LES JUIFS DU COMTAT VENAISSIN

Le XV^e^ siècle avait marqué, pour les Juifs du Comtat-Venaissin, le début d'une ère de réaction économique. La bourgeoisie émancipée supportait avec peine ces concurrents gênants, qui ne lui étaient plus utiles. Industriels, marchands, banquiers se liguaient pour ruiner ou, tout au moins, rendre inoffensifs des rivaux qui avaient le tort d'être Juifs. Abandonnés par les municipalités, qui jusque-là les avaient protégés, pour défendre leurs propres droits d'ailleurs, ces malheureux étaient entièrement à la merci des papes.

Il est de mode de vanter la politique paternelle du Saint-Siège à l'égard des Juifs des Etats pontificaux, et, en effet, on tracerait un tableau brillant des effets de cette politique, en ramassant toutes les mesures d'équité et de bienveillance que les papes prirent successivement en leur faveur. Seulement, à cette description il serait aisé d'en opposer une autre, d'un relief aussi puissant. Il n'y a pas eu *une* politique pontificale à l'égard des Juifs, il y en a eu plusieurs. Bienveillants ou malveillants, les papes pouvaient toujours invoquer des précédents; les archives de la chancellerie étaient un arsenal d'où l'on pouvait tirer des armes de tout genre.

Il ne fallait pas nécessairement un changement de pontife pour amener ces variations; il suffisait, pour le même pape, d'un changement de dispositions ou de circonstances. Ces volte-face savaient se justifier; pour révoquer une bulle, il suffisait d'en attribuer l'origine à l'importunité [1]. Quand ces soi-disants impor-

[1] Ainsi Martin V, révoquant, le 1^er^ février 1423, une bulle précédente, s'exprime ainsi : « Eas tanquam a nobis per hujusmodi circumventionem et importunitatem extortas merito ineffícaces et invalidas reputantes. » Vernet, *Revue des questions historiques*, t. LI, p. 381.

tuns étaient Juifs, un mot dur pour fustiger leurs manœuvres coupables, et c'était assez pour effacer le souvenir du prix dont ils avaient acheté la bonté de leur maître.

Le XVI[e] siècle acheva ce que le siècle précédent avait commencé. La lutte engagée par les habitants du Comtat contre leurs concurrents juifs devint plus violente ; leurs exigences se firent de plus en plus impérieuses. Les Juifs, sujets du pape, en appelèrent à la protection de leur souverain ; ils ne se dissimulaient pas les sacrifices dont ils devraient payer le droit de vivre, et, avec une énergie qu'il faut admirer, ils disputèrent pied à pied ce que le langage du temps appelait leurs « privilèges », et qui n'était même pas le droit commun. Leurs succès étaient précaires, mais, au moins, les empêchaient de désespérer.

Jamais l'inconstance de leur sort n'éclata mieux que sous le pontificat de Clément VII ; aucun pape ne montra une telle versatilité d'opinions. Oscillant au gré des circonstances, se démentant avec une aisance ingénue, biffant d'un trait de plume ce qu'il avait solennellement décrété la veille, il a fait passer successivement les Juifs du Comtat de la joie la plus haute à la détresse la plus profonde, leur accordant des droits trop beaux pour être durables, les condamnant ensuite à la plus pénible situation. C'est qu'il prêtait l'oreille tantôt aux doléances des Juifs, qui venaient au secours de son trésor aux abois, tantôt à celles des « trois états », dont il eût été très imprudent de s'aliéner le loyalisme.

C'est ce que mettront en lumière les pièces inédites que nous publions plus loin. L'une a été copiée par notre regretté maître Isidore Loeb, c'est celle qui est défavorable aux Juifs [1] ; les deux autres ont été transcrites, pour nous, des registres secrets du Vatican. Naturellement, de ces deux derniers documents il n'est resté aucune vestige dans les Archives du Comtat : les Juifs seuls avaient intérêt à les garder, et l'on sait qu'il n'est rien resté de leur dépôt de pièces officielles.

I

Clément VII venait à peine de recevoir la tiare (1523), que les Juifs du Comtat, suivant l'usage, lui envoyèrent une députation

[1] Il existe à la Mairie de Carpentras (GG, 58) une bulle de Clément VII de 1524 que nous aurions voulu publier, car elle est un des éléments importants du chapitre d'histoire que nous étudions ici ; mais elle est si mal transcrite que nous n'osons pas la reproduire avec ses incorrections nombreuses.

pour lui demander la confirmation des privilèges que leur avaient octroyés ses prédécesseurs. Le pape s'empressa de déférer à leurs vœux, et, à la date du 4 janvier 1524, la chancellerie leur remit l'acte qui devait leur assurer toute quiétude [1]. Clément VII n'avait nulle raison de marchander sur les maigres concessions que ses devanciers leur avaient accordées, malgré les protestations des « trois états ». Le nouveau pape était un grand seigneur, de l'illustre famille des Médicis, qui jusque là s'était surtout occupé de politique générale. La situation, quand il prit le pouvoir, était alarmante pour le Saint-Siège comme pour la péninsule. Les succès des armes impériales, qu'il soutenait de ses troupes et de ses subsides, devenaient menaçants ; la défaite des Français et le triomphe de Charles Quint, c'était l'asservissement à brève échéance de la papauté. Au milieu de ces soucis, la requête des Juifs dut passer inaperçue, et le pape abandonna vraisemblablement au cardinal chargé de ces affaires le soin d'y répondre.

Mais le désarroi même qui régnait alors à Rome releva semble-t-il, le courage des trois états. Depuis un siècle, ils menaient une guerre, tantôt ouverte, tantôt sourde, contre les Juifs de la province. En 1457, ils avaient sollicité de Pie II des mesures énergiques pour réduire le champ des affaires de leurs rivaux ; ils avaient obtenu de lui un bref (4 janvier 1458) qui défendait aux Juifs de vendre des grains et autres substances alimentaires, de faire des contrats avec les chrétiens, de prendre hypothèque sur leurs biens et d'exercer aucune action contre leurs personnes [2]. Sixte IV reçut, à son tour, une ambassade des Comtadins et renouvela les prohibitions énumérées dans le bref de Pie II [3]. En 1489, la commune de Carpentras appuya les doléances faites au légat d'Avignon, gouverneur du Comtat, par les marchands et artisans de Carpentras contre leurs concurrents juifs. Ils demandaient que le commerce de ceux-ci fût soumis à de telles prohibitions que leur concurrence en fût paralysée. Ils n'obtinrent qu'un demi-succès [4].

En 1524, ils furent plus heureux et, le 11 août de cette année, les trois états obtinrent de Clément VII une bulle qui est ainsi résumée dans une plaquette de Vasquin Philieul de Carpentras, *Les Statuts de la Comte de Venaisein mis de latin en françois* [5].

1° Les Juifs ne pourront faire commerce de blé, vin, huile et

[1] Voir *Pièces justificatives*, III.
[2] Bardinet, *Revue*, VI, 8 et 24.
[3] *Ibid.*, p. 9.
[4] *Revue*, *ibid.*, p. 28.
[5] Avignon, 1558, in-8°.

autres victuailles, ni de choses ou marchandises nécessaires à l'humain usage. Ils devront vivre de leur labeur.

2° Dans les contrats qu'ils feront avec les chrétiens, il ne pourra être stipulé aucune « obligation de personnes immeubles ». Ils ne pourront prendre en hypothèques que les biens meubles et l'usufruit des immeubles.

3° Les obligations faites sur comptes finaux, c'est-à-dire pour solde de compte, seront nulles s'il n'y est pas fait mention expresse des obligations précédentes dont ces comptes finaux sont la conséquence, avec la désignation des notaires qui les ont reçues et de l'an et du jour du contrat.

4° Ils ne pourront pas exiger le remboursement de dettes payables dix ans auparavant, sous peine de 25 marcs d'amende, à moins de preuve qu'ils ont été empêchés, par une juste cause, d'exiger l'exécution du contrat.

5° Tout contrat usuraire leur est interdit.

6° Dans leurs contrats, ils ne feront pas figurer des personnes supposées.

7° Ils ne pourront emprisonner ni arrêter aucun chrétien pour dettes, ni procéder contre eux par censures ecclésiastiques.

8° Les notaires ne dresseront d'autres actes que ceux qui sont mentionnés plus haut, ni ne rédigeront de contrats usuraires sinon en présence de l'objet du prêt ou de témoins.

II

Les Juifs ne se tinrent pas pour battus, ils envoyèrent de nouveau à Rome une délégation prête à accepter, au nom de ses commettants, les plus dures conditions pourvu que la liberté dont ils avaient joui jusque-là leur fût maintenue. Ils entrèrent en pourparlers avec l'homme de confiance du pape, qui veillait sur les intérêts du Saint-Siège, François Armellino.

C'était une figure curieuse que ce cardinal, qui, parti de bas étage, était devenu le bras droit de Clément VII. Fils d'un banqueroutier qui « avait payé en une nuit tous ses créanciers par une fuite préméditée », il avait débuté par le métier d'homme d'affaires. S'enhardissant, il s'était fait pourvoir d'un office de protonotaire et de celui de clerc de chambre, et avait réussi à capter les bonnes grâces de Léon X. Pour récompenser les services d'ordre financier qu'il lui rendit, le pape l'adopta dans la famille des Médicis et le créa cardinal en 1517. Ce fut à lui qu'il abandonna

le « gouvernement des finances ». La mort de son protecteur jeta François dans les transes ; on ne parlait de rien moins que de faire une enquête sur la vie des favoris du pape défunt ; il se voyait déjà livré à la discrétion de ses ennemis et à la fureur du peuple, qui le haïssait, quand tout à coup sa fortune se releva : le cardinal de Médicis le tira de danger, puis, devenu lui-même pape sous le nom de Clément VII, lui abandonna de gros bénéfices. Le souverain pontife n'y perdit, d'ailleurs, rien, car, son favori étant mort *ab intestat*, il hérita de lui plus de 200,000 écus, qui l'aidèrent à payer sa rançon [1].

C'est à ce quasi-ministre des finances que les Juifs durent s'adresser. Ils arrivaient en un moment critique. Après la défaite de François Ier à Pavie, les généraux de Charles-Quint avaient lâché leurs troupes sur le territoire du pape. Ces hôtes inattendus l'effrayaient par leurs violences et leurs brigandages journaliers ; aussi, de concert avec Venise, qui souffrait des mêmes maux, il proposa 20,000 écus pour le retrait de ces troupes indisciplinées. Cette saignée, suivant de près une longue guerre, était douloureuse, et François Armellino devait accepter avec reconnaissance les moyens de réparer les brèches du trésor pontifical.

Or, depuis longtemps et à plusieurs reprises, les papes avaient voulu imposer aux Juifs du Comtat une contribution d'un vingtième sur leur fortune ; mais, forts de l'appui des municipalités, qui entendaient défendre leurs privilèges, les Juifs avaient résisté avec succès à ces exigences. Cette fois, ils durent se soumettre. Moyennant ce droit, qui était considérable, étant donné les impôts qu'ils payaient déjà, ils obtinrent en juillet 1525 des privilèges, qui furent convertis en lettres-patentes ou *capitula*, signées en décembre 1525 par le cardinal Armellino et confirmées par le pape.

Les Juifs, pour la plupart, tiraient leurs moyens d'existence des métiers manuels, du commerce et des opérations de prêt. Peu à peu, la bourgeoisie comtadine était arrivée à paralyser leur concurrence, par les mesures prohibitives qu'elle avait obtenues contre eux. Ce sont, naturellement, ces prohibitions dont ils demandaient la révocation.

Pour les métiers, ils obtinrent la liberté de les exercer, comme ils en avaient l'habitude et comme le faisaient les chrétiens. Pour le commerce, leur requête se heurtait à un état de fait difficile à modifier. L'arrêt de la commission de 1489, dont nous avons déjà

[1] Aubry, *Histoire générale des cardinaux*, t. III, p. 279 et suiv.

parlé, leur avait interdit tout achat de laines et pelleteries. Il leur enjoignait, en outre, de cesser toute fabrication de draps, sinon pour leur usage. Ils furent autorisés, par l'acte de 1525, à acheter de nouveau des laines, avec certaines restrictions, il est vrai.

Le commerce des céréales et autres substances alimentaires avait surtout été entravé par les lettres accordées aux trois états. Les Juifs furent remis en possession de leurs anciens droits. Mais, pour que leur concurrence ne nuisît pas aux commerçants chrétiens, il leur fut interdit d'acheter ces denrées sur pied et de les offrir sur le marché, sinon un mois après les chrétiens.

Il semble bien que la plupart des Israélites comtadins s'adonnaient aux opérations de prêt; ils n'étaient pas les seuls, d'ailleurs; ils avaient même à compter avec les Florentins et autres banquiers dont les associations étaient singulièrement plus puissantes que les leurs. Est-ce aux manœuvres de ces rivaux qu'était due la clause de 1524 qui leur interdisait tout contrat usuraire? C'est vraisemblable. Le pape avait d'autant moins raison de défendre à ceux du Comtat l'exercice de cette profession que, dans ses États italiens, il le permettait à leurs coreligionnaires. Les Archives secrètes du Vatican conservent même un nombre considérable de pièces qui jettent une lumière instructive sur les rapports du pape avec les financiers juifs italiens [1]. Au surplus, Léon X avait, par des privilèges spéciaux, accordé aux Comtadins l'autorisation de prêter sur les céréales et autres substances comestibles, et Clément VII avait confirmé le bref de son prédécesseur. Ce droit leur fut rendu, avec cette seule restriction que le taux de l'intérêt ne pourrait dépasser 13 0/0. C'était, d'ailleurs, celui qu'ils avaient prélevé jusque-là et qui était, à un centième près, celui qu'avait reconnu légal la loi romaine.

Le pape, réglant ainsi les opérations financières des Juifs, les consacrait, et il eût été de stricte justice qu'elles fussent couvertes par son autorité. Et, en effet, en tant que souverain temporel, dans ses États, il donnait suite aux poursuites judiciaires des Juifs contre leurs débiteurs. Mais c'étaient des engagements auxquels on ne se croyait pas lié, comme aujourd'hui ceux qui sont entachés d'immoralité. Après avoir sanctionné ces opérations, on se répandait en plaintes contre l'usure et on en prenait prétexte même pour réduire les autres droits des Juifs.

[1] Nous en publierons prochainement le sommaire. Voir aussi Vernet, *Université catholique*, 1895.

Il y avait un article des lettres obtenues par les trois États qui gênait beaucoup les Juifs dans leurs transactions commerciales. C'était celui qui décrétait la prescription décennale pour leurs créances.

Ils demandaient qu'au moins, cette prescription n'eût point d'effet rétroactif. Sur ce point, ils n'eurent satisfaction qu'à moitié. Le pape leur accorde que les créances vieilles de plus de dix ans en 1524 ne seront pas couvertes par la prescription. En outre, aux conditions qui s'opposent à cette prescription, il ajoute le cas où le prêt aurait eu lieu sans intérêt ou à un taux inférieur à l'intérêt légal. Mais, pour les contrats qui n'ont pas encore dix ans de durée et dont la période décennale finira dans l'année, ils devront exiger le remboursement de leurs créances dans le délai d'un an à compter de l'expiration de dix ans ; sinon, ils seront déchus de leurs droits [1].

Mais les Juifs obtinrent satisfaction sur presque tous les autres points.

Ils avaient demandé le droit d'acquérir les obligations personnelles de biens immeubles et meubles, de faire des contrats avec obligations, renonciations, hypothèques, cautions, comme les chrétiens, afin de n'être pas frustrés, surtout par les clercs qui appartenaient à la curie séculière. Ils voulaient aussi que les notaires pussent dresser ces contrats. C'était, en un mot, l'annulation pure et simple de la clause des lettres de 1524 qu'ils sollicitaient. Ils obtinrent gain de cause, toutefois avec certaines restrictions. Les citoyens et habitants du Comtat ne pouvaient être emprisonnés pour dettes ni condamnés aux censures ecclésiastiques. Les Juifs n'avaient pas le droit de saisir les immeubles, si les revenus ou biens meubles étaient suffisants pour éteindre la dette. En cas de saisie, les immeubles devaient être mis en vente, et si, dans un laps de quarante jours, ils ne trouvaient pas d'acquéreurs chrétiens, ils devaient devenir la propriété du Juif, à la condition que celui-ci restituât à son débiteur le surplus de la valeur de l'immeuble et avec droit de réméré pendant neuf ans pour l'ancien propriétaire. Ce délai passé, il était permis au Juif d'en disposer et de l'aliéner. Pour les clercs, les évêques ou leurs vicaires devaient les forcer à payer leurs dettes. A la place des censures, le juge, tant ecclésiastique que civil, devait contraindre les débiteurs des Juifs à s'acquitter de leurs dettes en temps prescrit, sous peine de six ducats d'or pour cent, outre l'intérêt, dont

[1] Le texte, qui est très obscur, semble dire que cette année commencera à courir après le laps de cinq ans accordé pour s'acquitter envers eux. Or, nulle part, il n'est question de ce délai de cinq ans.

un tiers applicable à la Chambre apostolique, un autre à l'église de l'endroit, et le troisième à l'exécuteur.

Pour les gages et nantissements, si, au bout de vingt mois, le prêt n'était pas remboursé, ils pouvaient les vendre, aliéner ou affecter à leur usage, après avis publié deux mois avant cette opération. Si la vente du gage produisait un boni, cet excédent revenait, comme de juste, au propriétaire.

En outre, le débiteur ne pouvait demander de sursis de paiement pour plus d'un an.

Le port du *signe* était une des vexations dont les Juifs souffraient le plus. Encore si l'autorité s'en était toujours tenue à celui qu'elle avait adopté à l'origine; mais les variations fréquentes de la loi avaient toujours pour résultat une aggravation nouvelle. Déjà, en 1418, les Juifs s'étaient plaints à Martin V qu'on leur imposât une marque différente, par la forme et la couleur, de celle que la coutume des diverses localités avait consacrée [1]. Le pape fit droit à leur requête. Paul II, qui leur avait défendu de vendre des grains et autres substances alimentaires, ne leur montra pas une plus grande bienveillance pour ce qui avait trait à la marque. Sourd à leurs prières, il leur imposa la rouelle, faite d'un cercle de couleur jaune, cousu sur un endroit apparent des habits et assez large pour former deux plis extérieurs des vêtements [2]. Ce pape, voulant rendre l'humiliation de la marque plus sensible et ne trouvant pas la couleur jaune assez voyante, la remplaça par la rouge [3]. Les Juifs s'efforcèrent, paraît-il, de se soustraire autant qu'ils purent à cette obligation. Aussi, la commission de 1489 demanda-t-elle plus de vigilance et de sévérité à l'endroit de cette mesure. Clément VII devait dépasser encore la sévérité de ses prédécesseurs. Le 13 juin 1525, il imposait aux hommes le chapeau jaune et aux femmes un signe apparent [4].

C'est contre cette nouvelle exigence qu'ils protestèrent, et ils obtinrent l'autorisation de ne pas porter d'autre signe que celui qui était consacré par l'usage.

Telles étaient les clauses qui devaient protéger leur condition matérielle.

Mais d'autres restrictions légales provoquaient leurs plaintes et ils n'eurent garde de les oublier.

[1] *Revue*, VI, 6.
[2] *Ibid.*, p. 8.
[3] *Ibid.*, p. 9.
[4] *Ibid.*, p. 90; Collection Tissot, IV, 2 : ...Birretum clavi coloris suscipiant et deferant.

Les mesures visant la liberté de leur culte les gênaient tout autant que les autres. Ils profitaient généralement de la bienveillance, plus ou moins spontanée et désintéressée, dont ils recevaient le témoignage pour demander l'abrogation de toutes les restrictions qui portaient atteinte à leur liberté religieuse. L'obtention de ces concessions est le plus souvent le thermomètre du besoin que l'autorité civile avait de leur concours. A ce point de vue, l'accord intervenu entre le régent Charles, en 1359, et les Juifs de France, et qui fut copié nombre de fois, en fournit la démonstration convaincante.

Le succès de la requête des Juifs comtadins sur ce point, succès d'autant plus appréciable que l'autorité civile se confondait avec l'autorité ecclésiastique, montre le prix qu'on attachait au traité conclu avec eux.

Qu'on juge, par cette énumération, des avantages qu'ils obtinrent :

Liberté de travailler, leurs portes fermées, dans leurs maisons, les jours de fêtes chrétiennes et le dimanche ;

Faculté de fabriquer des pains azymes sans être molestés par les officiaux ;

Exemption de l'obligation d'assister aux prédications chrétiennes et autres cérémonies contraires à leur foi ;

Droit de n'être pas cités en justice le samedi ni au civil, ni au criminel, excepté pour crimes capitaux ou flagrant délit ;

Autorisation de construire de nouvelles synagogues, ou de restaurer ou agrandir les anciennes, dans leurs maisons ou leur carrière, d'y célébrer l'office à la manière hébraïque et d'y accomplir tous leurs rites ; pour ceux qui n'auront pas la commodité d'ériger des synagogues, faculté de pratiquer leur culte dans leurs maisons ou dans les carrières ;

Droit d'inhumer dans des cimetières particuliers ;

Permission de faire appel aux nourrices et sages-femmes chrétiennes.

Ces concessions abrogeaient cependant des bulles papales et même des lois remontant au Code théodosien.

Bien plus, pour certaines, l'excommunication était prononcée, à la requête des Juifs, contre ceux qui enfreindraient ces ordres.

Il était difficile de mieux marquer le parti-pris d'être agréable aux solliciteurs.

Les Juifs obtenaient encore d'être protégés contre les excès de pouvoir des inquisiteurs. Il était défendu de procéder contre eux, sauf pour les crimes capitaux, sans révéler les noms des accusateurs et contrairement aux règles du droit public.

Le pape Martin V avait déjà recueilli de semblables plaintes : les inquisiteurs refusaient de communiquer aux Juifs les noms de leurs dénonciateurs. Martin V avait fait droit également à leur requête [1].

Enfin, amnistie pour tous les délits, même pour agrandissement ou réparation de synagogues, excepté pour ceux de droit commun ou machinations contre le pape, le cardinal ou tout autre prélat.

Cette clause était de style dans les nouvelles conventions, elle figure dans celle de 1359 dont nous avons déjà parlé; c'était comme la liquidation du passé, la garantie que leur condition réglée par ce nouvel instrument ne serait pas remise en question à cause de prétendus délits commis antérieurement.

Un article de ces *Capitula* jette un jour nouveau sur les relations des communautés comtadines avec celle de Rome. Il arrivait, semble-t-il, que celle-ci, en raison de sa proximité du Saint-Siège, intervenait auprès de l'autorité pontificale pour régler la situation des Juifs de Carpentras et du Comtat. Elle outrepassait parfois ses droits et prenait des engagements que ne ratifiaient pas les intéressés. Ceux-ci demandent donc et obtiennent que la communauté romaine ni aucune autre des États de l'Église ne puisse se substituer à celle du Comtat pour traiter, composer, prendre des engagements avec le pape ou son camérier ou la chambre apostolique, sans en avoir reçu mandat exprès de la dite communauté ou de ses députés.

D'autre part, elle ne sera pas solidaire des autres communautés pour les charges qui leur seraient imposées.

Les Juifs ne s'abusaient pas sur la durée de ces concessions. Prévoyant les recours probables des trois états, ils demandaient que, vu la distance de Rome, les dangers, dépenses et difficultés d'un voyage à la Ville Sainte, s'ils étaient appelés pour défendre leurs *Capitula*, ils eussent un délai d'un an pour comparaître et que, pendant ce temps, aucune atteinte ne fût portée à cet acte solennel, sinon sur l'exprès mandat du pape et pour ce qui avait trait à leurs devoirs envers le Saint-Siège.

Cette faveur ne leur fut pas plus refusée que les précédentes. Il était impossible d'être plus libéral.

[1] Vernet, *ibid.*, p. 389.

III

Le duel était engagé entre les Juifs et les trois états : ceux-ci durent se résigner à ce qu'ils n'avaient pu empêcher, et de longtemps ils n'osèrent pas faire entendre de protestations.

Cependant, en 1531, les Juifs durent avoir besoin de produire à nouveau les *Capitula* qui étaient devenus leur charte, car ils s'adressèrent à la chancellerie pontificale pour en avoir copie. C'est la transcription de cette copie aux registres du Vatican que nous publions plus loin.

Cette transcription leur fut accordée par Augustin Spinola, cardinal-prêtre du titre de Saint-Cyriace in Thermis, puis de Saint-Apollinaire, enfin Camerlingue de l'Église [1].

Enfin, en 1532, les trois états délibérèrent sur les concessions obtenues par les Juifs « en haine des chrétiens [2] ». A quelque temps de là, en 1533, Clément VII, vint à Marseille pour remettre à François Ier sa nièce, la célèbre Catherine de Médicis, destinée au duc d'Orléans, qui fut couronné plus tard sous le nom d'Henri II. Les trois états en profitèrent pour lui députer trois

[1] Augustin Spinola était réputé pour sa droiture et son amour du peuple. Camerlingue du pape, il avait mérité le titre de « Père du peuple romain », « ayant toujours eu soin de faire venir de tous côtés du blé à Rome et d'y empêcher la chèreté de toutes les provisions nécessaires. C'est pourquoi l'on ne saurait bonnement concevoir les regrets et les pleurs qu'y causèrent les nouvelles de son décès et le souvenir de ses vertus et nommément de la munificence qui était d'autant plus à estimer qu'étant assez ménager en ce qui le regardait, il était extraordinairement magnifique et libéral envers les autres ». Aubry, *Histoire générale des Cardinaux*, t. III, p. 338.

[2] M. de Maulde a publié, dans le *Bulletin historique et archéologique de Vaucluse* (1879, p. 315 et suiv.), le texte des réclamations des États : *Tenor capitulorum per Judeos in odium christianorum a Sancta Sede apostolica ultimate obtentorum cum certis modificationibus in pede cujuslibet descriptis*, etc. M. de Maulde dit à ce sujet : « Rien de plus étonnant que ce titre constatant que les privilèges énoncés dans la délibération qui suit ont été *obtenus* par les Juifs, alors que légalement on se trouvait sous le régime de la bulle de 1524, par laquelle Clément VII avait inauguré d'ailleurs une ère de dureté qui, on le voit, ne passait pas dans la pratique; rien de plus étonnant aussi que la largeur des prescriptions contre lesquelles protestent les États tout en restant au-dessous de la rigueur des prescriptions légales de 1524. » C'est faute d'avoir connu nos *Capitula* de 1525 que M. de Maulde montre cet étonnement. Il est à remarquer que les réclamations des trois états ne concordent pas entièrement avec la teneur des privilèges obtenus par les Juifs ; quelquefois elles visent des articles qui n'y figurent pas. Ainsi le chapitre v des réclamations proteste contre la faculté qui leur est accordée de prêter à 16 0/0, alors que notre texte ne parle que de 13 0/0 ; pour les marchandises vendues à crédit, ils auraient le droit de prélever 25 0/0 : rien de tel dans les privilèges ; pour le droit de réméré sur immeubles, le délai est de trois ans et non de neuf. Enfin, ils se plaignent que la prescription décennale n'ait pas lieu pour eux : on a vu plus haut en quoi consistait cette faveur.

orateurs chargés de lui exposer leurs doléances. Ils lui rappelèrent les lettres qu'ils avaient obtenues de lui en 1524, mais qu'avaient annulées les concessions accordées aux Juifs par François Armellino. On leur avait fourni les moyens d'exercer leurs arts maudits pour sucer le sang des chrétiens et « dévorer leur substance [1] ». Ils ont réduit ceux-ci à la misère et à l'exil, au point qu'ils semblent près de l'emporter sur les chrétiens en nombre et en facultés.

Le pape crut bon d'accueillir leur requête, et avec la même versatilité qu'il montra dans les affaires du Portugal, il annula l'acte de 1525. Pour justifier sa conduite passée, à l'exemple de Martin V, il mit sur le compte de l'importunité des Juifs sa défaillance temporaire. Ces lettres, rédigées par Armellino, et qu'il avait *peut-être* confirmées, les Juifs les lui avaient extorquées, après l'avoir circonvenu. Le pape les révoque tout simplement [2].

IV

Le bref de Clément VII atteignait les Juifs dans leurs intérêts et leur liberté, il leur montra la faiblesse de l'appui qu ils pouvaient attendre de Rome. Mais ils étaient habitués à lutter au jour le jour et, malgré leurs défaites nombreuses, ils savaient ne pas désespérer. La mort de Clément VII vint leur rendre justement l'espoir : l'avènement d'un pape nouveau leur permettait de compter sur l'avenir et réveillait, en tout cas, leur esprit d'initiative. Ils s'empressèrent de faire remettre à Paul III, dès son intronisation, en 1534, une pétition pour obtenir de sa justice un nouvel examen de leurs droits. Elle était portée par Joseph de Lattès [3] et maître Vidas Avidor [4], procurateurs de la communauté du Comtat. Un débat public eut lieu le 1er mars 1535 ; les rapporteurs donnèrent leurs conclusions le 18 mars suivant : les Juifs obtenaient gain de cause. Il était reconnu que les privilèges invoqués par eux leur avaient été concédés en échange de l'impôt du 20e « et pour d'autres causes ». En conséquence, la révocation des *Capitula*

[1] L'expression était de style déjà au commencement du XIIIe siècle ; voir Moritz Stern, *Urkundliche Beiträge über die Stellung der Päpste zu den Juden*, II, 5 (Kiel, 1895).

[2] Voir *Pièces justificatives*, n° II.

[3] Il est cité dans la liste des Juifs de Carpentras de 1540, *Revue*, X, 83.

[4] Maître Vides Avigdor de Cavaillon, *Revue*, XII, 201.

faite à l'instance des trois états et obtenus par eux « subrepticement » devait être nulle et non avenue.

Le fameux Sadolet, évêque de Carpentras, faisait peut-être allusion à cet acte de justice quand il se plaignait que « Paul III fût mieux disposé en faveur des Juifs qu'envers ses propres sujets. » Pour beaucoup d'esprits, l'équité envers les Juifs est nécessairement une injustice envers les chrétiens.

La victoire des Juifs du Comtat n'était pas définitive : ils le virent bien par la suite.

ISRAEL LÉVI.

PIÈCES JUSTIFICATIVES

CAPITULA HEBREORUM CARPENTORATENSIUM ET VENAYSINUM [1].

Augustinus Spinola Saonensis miseratione etc. Universitati hebreorum Carpentoratensium et Comitatus Venaysini vere fidei cognitionem et sa(no)rioris consilij spiritum. Supplicari nuper nobis fecistis in Camera Apostolica ut pro solita S. R. E. consuetudine nos tolerari etiam Capitula et concessiones alias per bo : me · fr. Armellinum Cardinalem et S. R. E. Camerarium predecessorem nostrum vobis vestreque Universitati tolerata, observari mandare et quatenus opus sit de novo tolerari dignaremur, quorum Capitulorum sequitur et est talis videlicet :

Franciscus Armellinus med. miseratione divina tituli s^ti Calixti e. s. Mariae Transtiberi presbiter Cardinalis S. R. E. et D. N. pp. Camerarius Universitati hebreorum in civitate Carpentoratensi et Comitatu Venaysini commorantium vere fidei cognitionem et sanioris consilii spiritum. Cum per quasdam sub plumbo litteras SS^mi D. N. contra nos (vos ?) ad instantiam trium statuum sub dat. Rome XI Kal. Augusti MDXXIIII. anno primo sui pontificatus emanatas [2] jura vestra nimium ledi et vos enormiter gravari pretenderitis

[1] Archives secrètes du Vatican, *Diversorum Cameralium*, vol. 92 *a*, p. 45.

[2] C'est la bulle dont nous avons parlé plus haut, p. 65.

et ad eumdem SS^m^ D. N. supra dictarum litterarum revocatione seu moderatione recursum habueritis, idemque SS^mus^ D. N. ex pietate christiana vobis compatiens dictas litteras et in illis contenta quecumque prout in infrascriptis capitulis singulariter manu nostra signatis continetur restrixerit, limitaverit, declaraverit, nobisque propterea imposuerit et mandaverit, ut pro consuetudine nostri camerariatus officij tam dictas declarationes quam pro Sede et Camera Apostolica hebreis Capitula concedi seu tolerari deberemus, quorumquidem Capitulorum tenore sequitur videlicet.

In primis petitur quod liceat dictis hebreis mercaturam exercere in frumento, vino, blado, oleo et in aliis rebus tam ad usum et victum necessariis quam aliis quibuscumque prout poterant ante dictas litteras emanatas ad instantiam trium statuum et prout possunt christiani. *Placet* quod in omnibus rebus ut supra mercaturam exercere possint sicut christiani, dummodo non emant aut alias accipia[u]t frumenta, blada, vinum, oleum non recollecta et a solo nondum separata. Et si contrarium fecisse reperti fuerint, incidant in poenam centum ducatorum auri pro quolibet. Predicta vero a solo separata emere, accipere et super illis mercaturam exercere possint et valeant impune et licite sicut christiani, dum tamen fraudem in hijs non committant et non priusquam post mensem quo predicta inceperint vendi in foro publico Civitatis Carp[entorat]ensis. In solutum vero pro debitis hactenus contractis etiam ante dictum mensem accipere possint. Et quod lana[m]a non habentibus ovium greges emere non possint praeterquam a mercatoribus; a quibus etiam, si oves non habeant, licite et impune emere possint et valeant ut hactenus consueverunt, et sicut christiani possint ab habentibus lanam post mensem tum postquam christianis vendi inceperint, etiam ante mensem arbitrio Vicarij R. Epi. Carpentoratensis. *F. Card. Camerarius.*

Item quod non teneantur portare aliud signum quam hactenus consuetum et non possint cogi ad portandum Bireta crocei vel alterius coloris. *Placet F. Card. Camerarius.*

Item quod praescriptio decennalis saltem in contractibus jam initis ante litteras dictas praescriptionem inducen(di)[tes] locum non habea(n)t et vim habea(n)t tantum in futuris. *Placet* quoad preterita quorum decennium erat elapsum ante datam litterarum prescriptionem inducentium quo vero ad alia tam preterita quam futura debita contrahenda, ad obviandum fraudibus dictam præscriptionem locum habere volumus, nisi de legitimo impedimento doctum fuerit seu alias sine fenore mutuaverint vel alias citra usurariam pravitatem contraxerint. In hijs vero quorum nondum decennium decursum est et terminus anno minor reliquus est ad spatium unius anni supplicatur qui annus currere incipiat post lapsum quinquienni dati ad satisfaciendum praefatis hebreis ut supra. *F. Card. Camerarius.*

Item quod hebrei possint obligationes rerum stabilium mobilium personales et alias in forma acquirere et contractus facere cum obli-

gationibus, renunciationibus, hypothecis et cautellis prout christiani faciunt, ne suis fraudentur creditis maxime a clericis etiam exemptis qui secularem curiam despiciunt, et quod notarij possint rogari et instrumento conficere de eorum contractibus, dictis litteris non obstantibus. *Placet* quod possint acquirere obligationes etiam jure contractus cum obligationibus, hypothecis et cautellis prout faciunt christiani, ut supra. Et quod notarij possint rogari et instrumenta conficere ut supra petitur, dummodo in futurum cives et incolae Civitatis Carpen̄sis et dicti Comitatus ad censuras et carceres non obligentur, possint tamen sub arreste Castri aut civitatis ubi contigerit obligari. Et quod hebrei bona stabilia capere non possint si fructus vel bona mobilia extabunt ex quibus ipsis hebreis possint satisfieri; quibus fructibus vel bonis mobilibus non existentibus, tunc bona stabilia accipere possint, que debeant venalia proclamari et, per dies quadraginta non reperto emptore christiano, tunc judei illa accipere possint, restituto tamen domino illo quo plus valerit, predictum quod esset debitum judeo vel judeis cum pacto expresse de retro vendendo priori domino infra novennium pro eodem precio. Etiam si infra dictum tempus domini bonorum illa non remerint, tunc liceat hebreis pro eorum arbitrio et voluntate de illis disponere et illa alienare etiam sine licentia judicis vel alterius cuiuscumque etiam in aliis in presentibus capitulis non expressis serventur litterae praefatae, sub plumbo jam ad instantiam trium statuum per SS^me^ D. N. anno preterito sub dat. Rome XI Kal. Augusti MDXXIIII anno primo expeditae. Et quod Episcopi seu eorum Vicarij in civitatibus et Comitatu predictis coga[n]t clericos etiam exemptos ad satisfaciendum dictis hebreis prout seculares coguntur in seculari curia summarium et expeditum jus illis ministrando, aliquo privilegio non obstante. Et quod loco censurarum judex tam ecclesiasticus quam secularis possit et debeat precipere et mandare debitoribus dictorum hebreorum quod infra terminum competentem eorum arbitrio moderandum debeant dictis hebreis satisfacere sub poena sex ducatorum auri pro quolibet centenario ultra interesse et tertia Camere Apostolice, pro alia Ecclesiae matrici loci, pro reliqua exequtori applicanda, et quod judices teneantur exigere dictas poenas judeis debitas ante datam litterarum contractum a suis debitoribus juxta formam contractuum exigere possint (?), gratia moratoria manente juxta modificationes supra et infra scriptas. *F. Card. Camer^ius^.*

Item quod liceat eisdem hebreis omnes artes licitas et honestas impune et licite exercere prout hactenus soliti fuerunt et prout faciunt christiani. *Placet* dummodo in contemptum christianae religionis non tendant aut finiant, et contra supra et infrascripta capitula ac litteras predictas cum modificationibus infrascriptis. *F. Card^lis^ Camer^ius^.*

Item tollerentur sub usuris mutuare prout per privilegia Leonis X et per SS^um^ D. N. confirmata tollerati sunt etiam in blado, frumento, vino et oleo juxta hactenus observatam consuetudinem in illis par-

tibus, quantum cum Deo et sine peccato possimus et non aliter. *Placet* quod tollerentur dummodo non ultra quam ad rationem tredecim pro centenario quolibet anno pro usuris accipiant, in bladis vero frumentis, et aliis juxta consuetudinem illarum partium salvis tredecim pro quolibet centenario pro hebreis prout in aliis rebus et pignoribus etiam quod frumentum seu bladum pro blado accipiant. *F. Card. Camerarius.*

Item quod in partibus mulierum ipsarum possint christianas obstetrices conducere et obstetrices possint impune accedere. *Placet* dummodo non multum conversentur in domibus judeorum. *F. Card^lis Cam^rius.*

Item ex quo solvunt vigesimam petunt absolvi ab omnibus criminibus et delictis hactenus per eos quomodocumque commissis et perpetratis et poenas illorum gratiose comdemnari ita ut de cetero pretextu ipsorum criminum nullatenus molestari possint, etiam ratione Synagogarum factarum, ampliatarum et reparatarum. *Placet* preterquam de homicidiis et delictis homicidio gravioribus et machinationibus in persona SS^mi D. N. et S. R. E. Card^lis vel alterius prelati. *F. Card^lis Cam^rius.*

Item quod contra ipsos judeos non possit procedi nisi per accusationem etiam tunc servata forma juris cum subscriptione accusatoris ad poenam tallionis et aliis requisitis. *Placet* praeterquam in capitalibus criminibus in quibus per inquisitionem et alias prout de jure contra ipsos procedi possit per accusationem etiam prout de jure est et consuevit. *F. Car^lis Cam^rius.*

Item quod in diebus festis seu dominicis intra eorum domos seu habitationes ipsorum clausis hostijs non impediantur eorum exercitia facere et panes ax[z]imos conficere, et officiales non possint propterea ipsos molestare. *Placet F. Cara^lis Camer^ius.*

Item in die Sabbati non possint civiliter vel criminaliter conveniri. *Placet* nisi pro criminibus capitalibus vel alias in flagranti crimine fuerint reperti vel aliter legitime condemnati. *F. Card. Cam.*

Item quod non possint ab officialibus cogi ad eundum ad predicationes seu alias cerimonias contra legem eorum. *Placet F. Card^lis Camer^ius.*

Item quod possint in omnibus terris Ecclesiæ libere et licite sine molestia conversari, negociari, transire, stare et discedere prout alii hebrej. Et quod hæc capitula omnia et singula in eis et in predictis litteris SS^mi D. N. sub plumbo contenta teneantur et sint obligati servare cum christianis, incolis et habitatoribus dictorum civitatum Carpensium et Comitatu Venaysini dumtaxat. *Placet F. Card^lis Camer^ius.*

Item quod Universitas Romanorum vel alia quevis Universitas quorumcumque civitatum, oppidorum et locorum S. R. E. et Sedi Apostolice mediate vel immediate subiectorum ab hinc in posterum non possint nec debeant cum SS^mo D. N. pro tempore existenti vel ejus Camerario, vel Camera et Sede Apostolica vel cum quocumque

alio aliquid tractare vel componere vel appunctatum aliquid facere vel aliquid promittere, obligare, solvere vel alias aliquid quomodolibet facere et gerere nomine et pro-parte Universitatis hebreorum civitatum Carpentoratensium et Comitatus Venaysini predictorum sine expresso mandato et consensu ipsius Universitatis vel alicujus ab eadem deputati etiam ad id sufficienter potestatem habentis manu alicujus publici et autentici notarij non tamen hebrei sed christiani. Et quod dicta Universitas hebreorum civitatis Carpensis et Comitatus Venaysini intelligatur et sit libera et immunis a qualibet alia universitate et ejus gravaminibus. *F. Card*^{lis} *Cam*^{ius}.

Item in estimatione bonorum pro solutione vigesimæ fienda bona utensilia seu ad usum quotidianum parata vestis et ornamenta tam virorum quam mulierum dummodo utensilia sint.

Item domus non veniat nec computetur ex quo domus sint censuariæ ideo ex illis nullum fructum percipiant. *Placet F. Card*^{lis} *Cam*^{ius}.

Item quia propter distantiam locorum ad Urbem et pericula, dispendia et difficultates venientis ad Urbem, si aliquis mandetur hebreis predictis contra formam presentium capitulorum, vel si quid est propterea in hiis non comprehensis quod ipsi vel ex bona consuetudine vel alias quomodolibet servare teneantur et hactenus servaverint ad hoc ut consulant rebus suis petunt quod habeant terminum unius anni ad comparendum hic in Urbe et interim non incidant in aliquam pœnam nec possint cogi ad aliquid faciendum contra formam horum capitulorum nisi de expresso et evidenti mandato Rom. Pont. pro tempore existenti per litteras Sanctitatis suæ sub plumbo vel annulo piscatoris in rebus videlicet ad ipsum Pontificem et Sedem et Cameram Apostolicam spectantes. *Placet F. Card*^{lis} *Camer*^{ius}.

Item petunt quod debitoribus dictorum hebreorum presentibus et futuris non possit concedi dilatio moratoria vel salvus conductus ultra annum a die date commissionis computandum, et tunc teneantur dare fidejussores vel pignora infra unum mensem, qui semel moratoriam habuerit non possit aliam impetrare vel impetrata uti nec prorogationem prime dilationis impetrare, et si fuerit concessa dicta dilatio et precepta exinde fienda nullius roboris et momenti esse censeantur. *Placet* et ita declaramus, volumus et mandamus. *F. Card*^{lis} *Cam*^{ius}.

Item quod post viginti menses possint libere et licite vendere et alienare vel in suos usus convertere, requisitis tamen prius per duos menses ante per debitum loci officialem illorum dominis si presentes in Comitatu et civitatibus predictis fuerint, si vero absentes extiterint facta prius debita et competenti diligentia, et si forte dictorum pignorum valor secundum juxtam et discretam extimationem excederet summam seu quantitatem judeis debitam tunc et eo casu teneantur et sint obligati totum illud quod excederet dictis dominis reficere, si illos in suos usus dominus dic-

torum pignorum consistere continere voluerint, si vero vendere voluerint, illud plus quod supra dictam summam pro justo pretio ea venundabunt et cura dictorum pignorum vendendi ad ipsos dominos pertineat. Et si infra dictos duos menses postquam fuerit eis intimatum ut supra, predicti domini, predicta pignora a judeis non redemerint vel vendiderint ut prefertur, omnis ipsorum pignorum potestas et jurisdictio sit et esse debeat penes ipsos hebreos, illaque ipsi vendere vel in suos usus convertere vel alias quomodolibet de eis disponere licite possint et valeant. Quod si in hoc controversia oriatur judicio et dicreptione Vicarij R. Epi Carpensis constituatur et terminetur. *Placet F. Card*[lis] *Cam*[ius].

Item quod possint in domibus eorum seu conductis[1] erigere, edificare novas synagogas vel veteres reficere, vel ampliare, et in illis more hebrayco officium recitare et cerimoniis uti impune et licite possint et valeant. Et qui commoditates synagogas faciendi non habuerint, in suis domibus vel conductis officium recitare possint ut supra. ac etiam cimiterium ad seppeliendum mortuos etiam intra civitates in locis convenientibus deputare possint et valeant prout alii hebrej et illi facere consueverunt. Et quod sub excommunicationis pœna super hoc molestia, impedimentum aut violentia aliqua inferri non possint. *Placet F. Card*[lis] *Cam*[ius].

Pro parte vestra nobis supplicatum fuit ut predicta Capitula nobis [vobis] tolerare aliasque super hiis oportune consulere dignaremur. Nos volentes itaque ut par est mandata apostolica debite exequtioni mandare predecessorum nostrorum vestigiis inherentes ac vestris in hac parte supplicationibus inclinati supradicta capitula per nos diligenter visa, lecta et ex mente Suæ Sanctitatis moderata, ac manu nostra singulariter signata, de mandato, etc., et auctoritate, etc., prout et sicut Sedes Apostolica ac nostri in officio Camerariatus predecessores consueverunt et quantum nos cum Deo et sine peccato possumus et non aliter et non alio modo tenore presentium tolleramus, mandantes proptera omnibus et singulis S. R. E. mediate vel immediate subiectis locorum officialibus et exequtoribus quibuscumque nunc et pro tempore existentibus quocumque nomine nuncupatis et quacumque dignitate fulgentibus et ipsorum cuilibet sub quingentorum ducatorum auri camere Apostolice applicandorum aliisque nostri arbitrii pœnis ac damnorum et interesse quatenus premissa Capitula omniaque et singula in eis contenta observent ac efficacis nobis defensionis presidio absistentibus faciant ab omnibus inviolabiliter observari, non permittens vestram Universitatem ac particularem ejusdem contra formam supradictorum Capitulorum palam vel occulte, directe vel indirecte, quovis quæsito colore, ratione vel causa realiter vel personaliter seu alias vel aliter ullatenus molestari vel inquietari. Contradictores vel rebelles per censuras ecclesiasticas et alias pœnas eorum arbitrio imponendas et Camere Ap.

[1] Carrière.

applicandas appellatione postposita compescendo, invocato et ad hoc si opus fuerit auxilio brachii secularis, decernentes ex tunc irritum et inane si secus a quoque quævis auctoritate scienter vel ignoranter contigerit attemptari, premissis ac constitutionibus et ordinationibus apostolicis legibus canonibus statutis dictarum Civitatum et Comitatus, juramento et confirmatione apostolica seu quavis alia firmitate roboratis, et præsertim dictis sub plumbo litteris ad instantiam trium statuum concessis sub quibu svis clausulis etiam fortissimis et insolitis et derogatoriam derogatoriis efficatioribus et presertim quod non intelligatur illis derogatum nisi ter, quater aut pluries cum eorum de totali et de verbo ad verbum insertione illis derogetur quibus illorum aliorumque hic forsitan de necessitate exprimendorum, tenorem, seriem et continentiam ad modum et formam pro sufficienti derogatione necessarios pro sufficienter expressis habentes illis alias et in aliis præterquam citra contentarum in supra scriptis capitulis in suo robore permansurum pro hac vice dumtaxat eisdem mandato et auctoritate specialiter et expresse derogamus et derogatum esse decernimus, ceterisque in contrarium facientibus non obstantibus quibuscumque. Dat. Rome in Cam. Ap. die VII Decembris MDXXV. Pontif. SS^mi^ D. Clementis pp. VII, an. tertio.

S. DE SPOLETO.

II [1]

Clemens papa VII^s^. Dilecti filii, salutem et apostolicam benedictionem. Pro parte una, per dilectos filios nobiles viros Eymarium de Anceduna, de Thoro, et Joannem Maynerii de Opeda, barones, ac Joannem de Causanis loci de Brantalis condominum [2], ad nos a vobis destinatos oratores, coram nobis propositum fuit quod licet per quasdam nostras, sub data Rome undecimo calendas Augusti millesimo quingentesimo vigesimo quarto, sub plumbo confectas literas certa forma vivendi Judeis istius nostri Comitatus, quos in memoriam Domini nostri Jesu Christi, redemptoris nostri testimonium sacrosancta tolerat ecclesia, habene, ut par est, posite fuerint, ut a christianorum exterminatione et devoratione, quibus eorum nefariis artibus intendere solebant, reprimerentur, et ipsi christifideles dicti Comitatus ab eorum iniuriis tuti essent, statuta esset nihilominus ipsi Judei Comitatus prefati, importuna eorum instantia per quam sepius deneganda conceduntur, a bone memorie Francisco, dum viveret tituli Saucte Marie in Transtyberim presbitero cardinale Armellino tunc camerario nostro, certas, contra predicta-

[1] Mairie de Carpentras, GG 57, n° 106.

[2] Aymar d'Ancezune, seigneur de Thor; Jean Meynier, seigneur d'Opède et Jean de Causans, coseigneur de Brantes.

rum nostrarum literarum tenores, sub suo sigillo confectas literas, etiam forsan per nos postea in hoc circumventos confirmatas, extorserunt, quarum pretextu damnatas eorum ad nocendum artes ad sanguinem christianorum, quem sitiunt, exhauriendum et substantias eorum absorbendas libere exercendi facultate concessa, pauperes christianos eo deduxerunt ut absumptis plurimorum facultatibus, alios exulare, multos bonis miserabiliter cedere coegerint quottidieque cogant, ita ut ipsi Judei in numero personarum et facultatibus christianis in ipso Comitatu facile prevalituri videantur, non sine christiane relligionis opprobrio et dicti Comitatus gravi iactura. Et scilicet superioribus annis, certis differendis inter officiales venerabilis fratris nostri Francisci Guillermi, episcopi Tusculanorum, sancte Romane ecclesie cardinalis, in civitate nostra Avinionensi et dicto Comitatu apostolice sedis legati, in eodem Comitatu existentes et ipsius Comitatus procuratores exortis, dictus Franciscus Guillermus, cardinalis et legatus, publice utilitati et quieti eiusdem Comitatus consulere cupiens, certa capitula Statum Pacificum dicti Comitatus concernentia fecerit et concesserit, prout in litteris predictis ac publicis documentis desuper confectis plenius dicitur contineri ; quia tamen tam Judei predicti et alii quos supradicta capitula concernunt literas apostolicas et documenta per legatum predictum concessa non servant, cupitis per nos literas apostolicas et documenta, etiam cum revocatione literarum predictarum per dictum Franciscum camerarium, ut prefertur, concessarum, apostolico munimine roborari, statuique et ordinari ut, si contingat, ad aliquorum particularium instantiam pro particularibus causas, aliquos commissarios mitti, vel ad satisfaciendum talibus commissariis non teneamini ; quare dicti oratores, nomine vestro predicto, nobis humiliter supplicarunt ut vobis vestris huiusmodi annuere de benignitate apostolica dignaremur. Nos igitur cunctorum, presertim nobis et dicte Romane ecclesie immediate subiectorum, prosperum et tranquillum statum, quorum prosperitate reficimur, paterno affectu zelantes, ac singularum literarum et documentorum huiusmodi tenores, ac si de verbo ad verbum insererentur, presentibus pro expressis haberi volentes, huiusmodi supplicationibus inclinati, literas nostras predictas, cum omnibus in eis contentis clausulis et decretis, nec non singulas predictas, concessiones eiusdem legati, statum pacificum dicti Comitatus concernentes, ex certa nostra scientia, apostolica autoritate et tenore presentium, approbamus et confirmamus ac perpetue firmitatis robur obtinere debere decernimus. Literasque Francisci cardinalis et camerarii predicti, ipsis Judeis, ut premittitur, concessas, et forsan per nos confirmatas, cum omnibus in iis contentis, scientia, auctoritate et tenore predictis, cassamus et annullamus, nec non concessiones et literas nostras predictas tam per ipsos Judeos, sub quingentorum ducat. confiscationis mercium creditorum et etiam aliis in iisdem contentis pro una camere apostolice, pro alia vero me-

dietate fabricis ecclesiarum locorum ubi contravenerint applicandis penis eo ipso per quemlibet contrafacientem incurrendis, quam per quoscunque alios quos ille respective concernunt firmiter observari, nec literas Francisci camerarii predictas eisdem Judeis in aliquo suffragari decernimus. Et insuper, scientia, auctoritate et tenore predictis perpetuo statuimus et ordinamus quod si quando contigerit nos et sedem predictam, ad aliquarum particuliarum personarum instantiam, pro aliquibus particularibus causis et querelis audiendis, commissarios, ut premittitur, delegare, commissarii prefati patriam ipsam seu eiusdem Comitatus universitates ad sumptuum et dietarum solutionem, nisi ad supplicationem ipsius patrie seu Comitatus delegentur, vel ipsi particulares reperti condemnati fuerint delinquentes, nullatenus compellere possint, nec de aliis causis quam in earumdem commissione specialiter vel generaliter comprehensis cognoscere valeant. Decernentes has presentes nostras literas et in eis contenta quecunque per omnes ad quos spectat inviolabiliter observari debere. Et sic in premissis omnibus et singulis per quoscunque judices, quavis auctoritate fulgentes, nunc et in futurum, sublata eis et eorum cuilibet quavis aliter iudicandi vel interpretandi facultate et auctoritate, iudicari et diffiniri debere, ac irritum et inane quicquid secus super hiis a quocunque, quavis auctoritate, scienter vel ignoranter, contigerit attentari. Ac mandantes venerabili fratri archiepiscopo Avinionensi, et Carpentoratensi et Vasionensi Episcopis, quatenus ipsi vel duo aut unus eorum, per se vel alium seu alios, presentes literas et in eis contenta quecunque firmiter observari, vosque illis pacifice uti et gaudere non permittentes vos per quoscunque, quavis dignitate aut auctoritate fulgentes, etiam legatos dicte sedis in civitate Avinionensi et Comitatu predictis pro tempore existentes, de super quovis pretextu contra literarum earundem tenorem quomodolibet molestari, impediri seu perturbari. Contradictores quoslibet et rebelles per censuras et penas ecclesiasticas et alia oportuna remedia, appellatione quocunque proposita, compescendo, ac censuras et penas ipsas etiam iteratis vicibus aggravando, invocato etiam ad hoc, si opus fuerit auxilio brachii secularis. Non obstantibus bone memorie Bonifacii pape VIII, predecessoris nostri, de una et consilii generalis, de duabus dictis, ac aliis constitutionibus apostolicis, pecnon quibusvis privilegiis, concessionibus, indultis et literis apostolicis Judeis et commissariis prefatis ac quibusvis aliis, sub quibuscunque tenoribus et formis ac cum quibusvis clausulis et decretis concessis, approbatis et innovatis, quibus omnibus, tenores illorum, ac si de verbo ad verbum insererentur, presentibus pro expressis habentes, illis alias in suo robore permansuris, hoc vice duntaxat specialiter et expresse derogamus, ac adversus premissa nullatenus suffragari posse volumus, necnon omnibus illis que in predictis literis voluimus non obstare contrariis quibuscunque, aut si legatis commissariis vel predictis, vel quibusvis aliis, communiter vel divisim a dicta

sit sede indultum quod interdici, suspendi vel excommunicari non possint, per literas apostolicas non facientes plenam et expressam ac de verbo ad verbum de indulto huiusmodi mentionem. Data Massilie sub annulo piscatoris die prima novembris, M. D. XXXIII, pontificatus nostro anno decimo.

BLOSIUS.

Au dos : Dilectis filiis comitaten*sibus* Comitatis f. nostri Venayssini.

III

A SPINOLA, ETC. [1].

Universitas hebreorum in Carpentoratensi et Comitatu Venaisino viam veritatis agnoscere et agnitam custodiri. Exhibita nuper pro parte vestra in camera Apostolica petitio continebat pro assumpto ad summi Apostolatus apicem Paulo III pontifice maximo pro parte ejusdem vestre Universitatis ad eumdem S. D. N. Paulum fuit habitus recursus et a S. S^te^ humiliter petitum eidem Universitati confirmari seu tolerari omnia et singula privilegia alias per predecessores pontifices, Legatos et Vice Legatos ac quoscunque alios predicte Universitati concessa et revocari quecunque in contrarium emanata in favorem christianorum Comitatensium dicti comitatus. Quodque idem S. D. N., volens super premissis mature procedere, privilegia predicta per Cameram prefatam videnda et si concedenda venirent referri remisit. Et deinde Camera prefata volens prefati S. D. N. mandata (ut par est) debite executioni demandare ex publico decreto, in eadem Camera die prima Martij presentis anni 1535 facto privilegia hujusmodi videnda et discutienda et in eadem Camera referenda Reverendis P. D. Philippo de Senis decano et Uberto Gambara electo Terdonensi commissa extitere. Quiquidem domini Philippus et Ubertus, visis et mature consideratis omnibus eisdem pro parte vestra porrectis, relationem in Camera prefata sub die XVIIIJ ejusdem mensis Martij presentis infrascriptis dederunt hujusmodi sub tenore, videlicet :

Nos Philippus de Senis Decanus et Ubertus de Gambara Terdonensis clericus deputati Cam : Ap : quibus a SS^mo^ D. N. vive vocis oraculo specialiter ad hoc summarie et extrajudicialiter informandum et successive S^ti^ Sue referendum commissum fuit, an privilegia alias per Romanos pontifices et eorum Camerarios atque Legatos Universitati hebreorum in Comitatu Venaisino degentium usque ad hodiernum concessa debeant per eumdem S. D. N. non obstantibus

[1] Archives secrètes du Vatican, *Diversorum Cameralium*, vol. 103*, fol. 66.

revocationibus et derogationibus fel : re : Clementis VII per Christianos Comitatenses in contrarium Massilie impetratis anno 1533 de mense novembris jure merito confirmari [1]. Visis igitur in primis per Nos litteris fel : rec : Martini pp V. in Universorum hebreorum sub dominio S. R. E. degentium favorem sub dat. Rome 1429 de mense februarij concessis [2], visis etiam fel : re : Pi secundi in ipsorum hebreorum favorem concessis litteris, aliarum suarum litterarum per eum contra eosdem hebreos emanatarum moderatoriis de anno 1459 de mense Martij concessis [3] ; visa itaque declaratione Universitatis et hominum trium statuum totius comitatus Venaisini per quam declararunt et voluerunt ipsos hebreos una cum Christianis ipsius Comitatus merchantias tam olei, bladi quam aliarum quarumcunque rerum merchantilium, attenta Universitatis predicte et totius patrie commoditate et utilitate provide secutura exerceri de anno 1481 die undecima octobris de communi ipsorum universitatis et hominum trium statuum hujusmodi consensu facta [4]; visis etiam privilegiis bo : me : Leonis X sub plumbo et in forma Brevis tam in genere quam in specie et de anno 1518 de mense septembris in forma brevis in ipsorum hebreorum favorem concessis; visis quoque privilegiis, immunitatibus et indultis Rev^mi in Christo Patris et Dni Francisci S. R. E. Cardinalis Epi Sabinensis Legati Avinionensis eisdem hebreis de anno 1519 de mense Januarij emanatis ; visaque confirmatione privilegiorum ipsorum hebreorum per eumdem Clementem de anno 1524 quarta Januarij emanata ; visa namque confirmatione statutorum et decretorum ac ordinationum eorumdem Christianorum Comitatensium in eorum favorem ac contra dictos hebreos ab eodem Clemente undecima Augusti anni premissi subinde impetrata ; visa insuper generali omnium privilegiorum quorumcunque hebreorum in terris S. R. E. degentium etiam per Martinum quintum prefatum concessorum confirmatione ac aliis privilegiis de novo ab eodem Clemente concessis sub anno 1525 de mense Julij, Motu proprio successive intuitu oneris vigesimarum tunc impositarum emanatarum cum clausulis omnium et singulorum quae contra earumdem suarum litterarum tenorem facerent revocatoriis; visis etiam litteris patentibus et capitulis per bo. me. Franciscum Armellinum S. R. E. Camerarium de anno 1525 de mense Xbris concessis et per Sedem Apostolicam confirmatis ; visis postremo litteris prefati Clementis sub data Massilie 1533 de mense novembris expeditis primo dictarum suarum litterarum sub plumbo in favorem ipsorum Christianorum Comitatensium emanatarum confirmatoriis, ac tam denique ipsius Francisci Armellini Camerarii sub speciali quam aliorum quorumcumque privilegiorum prius per

[1] C'est la pièce II.

[2] Probablement les lettres du 15 février 1429 citées dans le recueil *All'Illustrissima*.

[3] Aux Archiv. de Carpentras, GG, 57 ; Bardinet, *Revue*, VI, 24. Voir aussi t. VII, 145 ; t. XII, 176.

[4] Voir *Revue*, t. VI, 27.

eum sub generali expressionibus dicte Universitati hebreorum concessarum litterarum revocatoriis ; visis tandem aliis patentibus et capitulis per modernum Camerarium illis concessis ac ceteris necessario videndis ; auditisque dominis Gaspari de Ponte et Johanni Baptiste Chianti, Universitatis et hominum Christianorum, nec non Joseph de Latis et Mag[ist]ro Vidos Anidor Universitatis dictorum hebreorum Comitatus Venaisini predicti procuratoribus respective prout per publica instrumenta unum videlicet sub die 27 Januarij 1535 per dominum Romanum Filioli et aliud sub die XIIII Januarij 1534 per Antonium Johannem de Cauda Notarios publicos Carpentoratenses subscripta nobis legitime extitit facta fides habita prius matura et diligenti consideratione super premissis. Quia comperimus quod privilegia dictorum hebreorum illis per Romanos pontifices et Sedis Apostolice Legatos et Camerarios concessa fuerunt etiam pretextu oneris vigesimarum per eosdem Sedis Apostolice persolvendarum et aliis causis in dictorum privilegiorum litteris contentis, et cum privilegia Principum presertim per Romanos pontifices concessa decent perpetuo esse mansura et equitati non convenit ut ipsis privilegiis dicti hebrei frustrati remaneant illaque revocentur, Itaque referimus talia premissa dictorum hebreorum privilegia usque in hodiernum concessa tamquam aequitate suffulta posse jure merito per S. S. tolerari et confirmari revocationibus quibuscumque ad instantiam dictorum Christianorum comitatèntium in contrarium concessis, tamquam per eosdem subrepticis impetratis aliisque contrariis non obstantibus quibuscumque. Dat. Rome in Camera Apostolica die XVIIIJ Martij 1535. Pontificatus S. D. N. Pauli pp III. anno primo. Ita refero Ego Philippus Camere Apostolice Decanus, Ita refero ego U. Terdonensis. Et successive in eadem camera pro eadem parte nobis humiliter supplicatum extitit ut attenta preinserta relatio privilegia predicta confirmanda esse declarare et ita referre ac Nos illa confirmare auctoritate dicte camere dignaremur. Nos attendentes quod Sancta Mater Ecclesia hebreos in testimonium catholice fidei tolerat ut aliquando ad cor reversi in meliorem sensum respicere discant, quodque dicta Universitas subiacet solutioni vigesimarum supra bonis hebreorum pro tempore per Sedis Apostolice necessitatibus occurrentibus impositarum relatione preinserta et diligenter considerata vestris in hac parte supplicationibus inclinati de mandato, etc. et auctoritate, etc. ac ex decreto, etc. omnia et singula privilegia Universitati predicte quomodolibet concessa et innovata juxta preinsertam relationem eidem Universitati confirmanda esse declaramus et referimus prout nos quantum cum Deo et sine peccato possumus, et prout Sancta Mater Ecclesia consuevit eadem omnia et singula toleramus ac confirmamus, Constitutionibus et ordinationibus apostolicis litteris sub quavis forma in contrarium forsan hactenus ad instantiam dictorum Comitatentium Christianorum emanatis ceterisque contrariis non obstantibus quibuscumque.

Dat. Rome in Camera Apostolica die decimanona mensis Martii anni 1535, Pontificatus S. in Christo patris et D. N. D. Pauli divina providentia pp tertij anno primo.

Visa Philippus Camere Apostolice Decanus.
Visa Jo. Gaddus Cam : Ap : Clericus.
Visa Fabis Bisignanensis Cam : Ap : Clericus.
Visa U. Terdonensis Cam : Ap : Clericus.
Visa Jo. Papiensis Cam : Ap : Clericus.
Visa Fede Tudertinus Cam : Ap : Clericus.

En marge : Pro hebreis [1].

[1] Le même document est encore transcrit au fol. 89 et suiv. du même volume.

UNE

HISTOIRE DE LA LITTÉRATURE JUIVE

DE DANIEL LÉVI DE BARRIOS

La communauté juive d'Amsterdam, fondée, vers la fin du XVII^e^ siècle, par des Marranes d'Espagne et du Portugal, était unique en son genre. Elle ne comprenait pas seulement de riches capitalistes, mais aussi des hommes d'un esprit cultivé et des savants. Beaucoup de ses membres, médecins et jurisconsultes, avaient occupé dans leurs pays des situations élevées. On y cultivait avec ardeur les lettres et les sciences. Il s'y trouvait surtout un grand nombre de personnes qui se consacraient à la poésie et qui, à l'instigation de Don Manuel de Belmonte, agent du roi d'Espagne à Amsterdam, formèrent des académies sur le modèle des académies espagnoles, où hommes et femmes se réunissaient pour lire leurs productions poétiques. L'une d'elles, organisée en 1685, prit le nom de *Academia de los Floridos;* elle comptait parmi ses membres les hommes les plus considérables de la communauté. Elle eut pour présidents : Don Balthazar ou Isaac Orobio de Castro, le célèbre médecin dont le judaïsme espagnol est si fier, l'adversaire acharné de Spinoza et de son Ethique, qui, après avoir été professeur pendant quelques années à l'Université d'Alcalá de Henares, devint médecin du duc de Medina-Celi, ensuite professeur à l'Université de Toulouse, et fut nommé finalement conseiller royal par Louis XIII[1]; Don Manuel de Belmonte, résident du roi d'Espagne

[1] Daniel Lévi de Barrios, dans l'opuscule rarissime *Academia de los Floridos*, dit de lui :

> Don Balthasar Orobio
> De Hippocrates honor, de Edom oprovio,
> De Epicuros horror, de la Ley gloria,
> Hace de su gran fama eco à la historia,
> Medico Profesor con elegancia,
> Y Confesero [consejero] fiel del Rey de Francia.

Ainsi, de Barrios donne ici, c'est-à-dire en 1685, à Orobio le nom de Balthazar,

et comte palatin; Joseph Athias, fils de cet Abraham Athias qui subit le martyre à Cordoue le 9 juillet 1667, imprimeur célèbre qui édita des Bibles si estimées pour leur correction et leur élégance, surtout une Bible anglaise dont il se vantait d'avoir vendu plus d'un million d'exemplaires [1].

Cette Académie compta parmi ses membres : Joseph Nunez Marchena, plein d'esprit et de cœur, à qui Joseph Penso de la Vega dédia, sous le titre de *Discursos academicos*, les discours qu'il avait prononcés à l'Académie; son fils Moïse Nunez Marchena; Don Francisco de Lis, appelé aussi Abraham Lopez Berahel; Moïse Machado, fournisseur général de l'armée hollandaise; Abraham Penso, frère de Joseph Penso de la Vega, « flambeau de la religion »; Manuel Levi Valle, « la montagne des Muses »; David Franco Mendès, grand-père du poète néo-hébreu de ce nom; Moïse Pereyra, fils du riche Abraham Pereyra qui est connu comme écrivain; l'historien Joseph Israël Alvarez; Don Antonio Gabriel; Joseph Jesurun Lobo, consul d'Espagne dans la Zélande; le médecin et juriste Abraham Froys; le jeune Jacob de Chaves; Duarte Blandon de Silva; Gabriel Moreno, parent du médecin Jacob Moreno, etc. Les fonctions de « défenseurs » (mantenedores), furent remplies par Daniel Lévi de Barrios, le médecin Abraham Gutierrez, le poète Moïse Rosa et Don Manuel de Lara, qui amena au judaïsme plus de trois cents Marranes [2]. Joseph Penso de la Vega fut secrétaire perpétuel de cette Académie, et Moïse Orobio de Castro, fils d'Isaac Orobio, son avocat.

Les membres de la communauté d'Amsterdam, qui continuaient de parler l'espagnol, joignaient à une haute culture et à leur fière allure de Castillans une sincère piété et un profond respect pour la littérature juive. Cette littérature, ils ne la connaissaient pourtant

comme vingt ans auparavant. Donc, toute l'argumentation de Graetz, dans *Gesch. der Juden*, X, p. xi, tombe. Orobio de Castro mourut le 1er Kislev 5448, ou le 7 novembre 1687. Voici son épitaphe, publiée par M. D.-H. de Castro :

מצבת קבורת איש חיל | ואיש חי אשר האיר פני הבל | בחכמתו שמו
נודע בכל פינה | הלא הוא הרופא המובחק יצחק ארוביאו די קאסטרו |
[אשר עלתה
נשמתו למרום ביום א' לחדש כסלו שנת ת"מ"ח".

[1] Barrios, *l. c.*, dit de lui :

— Mar de la Geographia noticioso,
de Ynglesas Biblias impresor famoso.

[2] Dans un « Decima » adressé à Manuel de Lara, il est dit :

Conduciste al Judaismo
mas de trecientas personas,
con las mosaycas coronas
que das honor al abismo.

pas; bien des Marranes ne comprenaient même pas la Bible dans le texte original. Pour éveiller et fortifier chez la jeunesse le sentiment religieux et la vénération pour la science juive, on organisa l'enseignement sur des bases sérieuses. L'école *Kétér Tora*, « Couronne de la Loi », appelée aussi *Arbol de las Vidas*, « Arbre de la Vie », fondée principalement par Saül Lévi Morteira, un des plus importants rabbins d'Amsterdam, fut la première institution juive où l'enseignement fut donné d'une façon méthodique et par gradation et qui différait absolument des *Yeschibot* ou écoles talmudiques de l'Allemagne, de la Pologne et d'autres pays.

Cette école, attenante à la magnifique synagogue de la communauté, était divisée en sept classes, dont chacune avait un professeur à sa tête. Dans la première classe, on enseignait la lecture de l'hébreu; dans la seconde, on faisait réciter la Tora avec la cantilène usuelle; dans la troisième, on traduisait le Pentateuque en langue espagnole, et, dans la quatrième, les livres des Prophètes. Les enfants ainsi préparés commençaient alors à étudier, dans la cinquième classe, le commentaire de Raschi sur la Bible et la Mischna, et, dans la sixième, le Talmud ainsi que la grammaire et la poésie hébraïques. Alors seulement on les recevait dans la classe supérieure, où on leur enseignait le Talmud avec les tosafot et les divers commentaires et où ils s'habituaient, sous la direction du rabbin, à soutenir des controverses. Les heures de la classe étaient les mêmes pour toute l'école : le matin, de 8 à 11 heures, et, l'après-midi, de 2 à 5 heures, et, en hiver, jusqu'à l'office du soir. Les premiers maîtres qui enseignèrent dans cet établissement furent : R. Mordekhaï de Castro, R. Joseph Pardo, R. Jacob Gomez, le hazan Abraham Barukh, R. Salomon Salom, le hakham Isaac Aboab da Fonseca et Saül Lévi Morteira. Ce fut un centre de science juive où se formèrent les rabbins destinés à la communauté d'Amsterdam et à celles des colonies hollandaises.

A côté de cette école, on trouvait encore à Amsterdam plusieurs petites Académies et des établissements philanthropiques qui donnaient également l'instruction ou dans lesquels des rabbins faisaient des conférences religieuses. C'étaient les établissements : Bikkour Holim, Guemilout Hassadim, Abi Yetomim, Honen Dallim, Reschit Hokhma, et surtout la « Yeschiba de los Pintos », fondée à Rotterdam par la riche famille De los Pintos et transportée en 1669 à Amsterdam.

L'unique source de renseignements concernant les diverses Académies et principalement la grande école d'Amsterdam est un ouvrage de Daniel Lévi de Barrios. On sait que, dans sa *Relacion*

de los poetas y escritores españoles, que nous avons publiée [1], il a écrit l'histoire littéraire des poètes résidant à Amsterdam. Dans son *Arbol de las Vidas*,qui est aujourd'hui excessivement rare, il a tracé l'histoire des savants juifs du XVIII[e] siècle. Nous croyons rendre service à l'histoire générale de la littérature juive en publiant ici cet opuscule.

M. KAYSERLING.

APPENDICE.

EZ HAIM. ARBOL DE LAS VIDAS.

Los del primero son las alabanças, [76]
que dan las Apolineas confianças
á los doctos discipulos y graves
del gran MORTERA en musicas suaves.
Dulces elogios son los del segundo,
que traen los Cisnes de Helicon fecundo,
á los que enseña ISHAC ABOAB sapiente,
del Talmud gloria, de la ciencia oriente.
Los del tercero aplausos se publican,
que las plumas Castalidas dedican,
del gran JACOB SASPORTAS a la escuela,
que con su fama por el mundo buela.
Oid á la memoria y dadle albricias
de las que os viene á presentar primicias
del gran Colegio de MORTERA sabio.

Fue SAUL LEVI MORTERA [77] de *Beth Jacob* Jajam fiel,
de Alemania natural, y en el Templo que por el
Venecia, su doctrinal Talmud Tora se apellida,
Criacion, Francia su carrera : de la Ley lumbre su vida,
en Amsterdam rebervera su Ley, vida de Israel [2].

[1] *Revue*, XVIII, 276-289.

[2] Saül Lévi Mortera, plus exactement Morteira ou Morteyra, né à Venise, était probablement le fils de Joseph de Saül Morteira qui vivait à Venise encore après 1605. Vers 1611, il se rendit à Paris en compagnie du célèbre médecin Elie Montalto et resta dans cette ville jusqu'après la mort de Montalto, qui eut lieu en février 1616. Il accompagna alors le corps de son ami à Amsterdam, où il fut nommé rabbin de la

Forma lineas superiores,
que con espada de Ley
hieren por el summo Rey
á los Prevaricadores :
con estudios Vencedores
oposiciones despeña :
y aun á los sabios enpeña
en su aprendimiento claro,
por ser maestro tan raro,
que á la misma Ley enseña.
Imprimió raros *Sermones* [1],
la *Divinidad* provó
de la Ley [2] : desbaraló
las *Sinensas Objeciones* [3],
notó las contradiciones
de falsos Enseñamientos :
Perseguió los fraudulentos,
y en circo de doctos grados
defendió sacros Balla los
con armas de documentos [4].

Moseh Sacuto en su escuela [78]
aprende la Ley divina,
que virtudes encamina
y atenciones encarcela :
con debota pluma buela.
Jaxam del Kahal Mantuano,
como antes del Veneciano,
en la ciencia y religion
que alas da á la devocion,
y á los caidos la mano [5].
De la hermandad superior
de los Huerfanos, muy grato
fue Benjamin Dias Pato
Jajam y Predicador :
mas un animo traydor,
fue su tonante homicidio,
sentió su mortal caida el Pueblo,
a horrores que vierte
la vengança de su muerte,
y la ausencia de su vida [6].

plus ancienne synagogue, appelée *Beth Jacob*. Après la fusion des trois synagogues d'Amsterdam, il devint le président du collège rabbinique. Il mourut le 24 Schebat 5420 (7 février 1660), après avoir dirigé la communauté d'Amsterdam pendant 44 ans ou, d'après son épitaphe, 45 ans. Cette épitaphe, reproduite par M. D.-H. de Castro, est ainsi conçue : מצבת קבורת החכם השלם חרב הכולל כמהור"ר שאול לוי מורטירה רוש מיתא ורוש מתיבתא בק"ק אמשטרדם זצ"ל נתבקש בישיבה של מעלה בכ"ד לשבט שנת הת"ך והוא שפט את ישראל ארבעים וחמש שנה. La poésie qui suit cette inscription et donne en acrostiche le nom de שאול לוי מורטירה, a été composée, à notre avis, par Salomon de Oliveyra.

[1] Les sermons de Morteira ont été publiés sous le titre de גבעת שאול, Amsterdam, 1645.

[2] L'ouvrage *Providencia de Dios con Ysrael, y Verdad y Eternidad de la Ley de Moseh*, écrit en hébreu et traduit en espagnol, se trouve en ms. dans plusieurs bibliothèques. Voir *Biblioteca espagñola-portugueza-judaica*, p. 74.

[3] Sa polémique contre Sixte de Sienne, écrite en 1646, sous le titre de *Repuesta à las objecciones con que el Sinense injustamente calumnia al Talmud*, est encore inédite.

[4] Morteira excommunia aussi Spinoza, dont il avait été le maître. Voyez mon étude sur *Saul Levi Morteira*, dans *Monatsschrift*, 1860, p. 313.

[5] Moïse Sacuto (d'Amsterdam), élève de Morteira. Cabbaliste, poète et commentateur, il a été rabbin à Venise et, depuis 1670, à Mantoue, où il mourut le 2e jour de Souccot (1er octobre 1697).

[6] Benjamin de Jacob Dias Pato ou Patto, prédicateur de l'Académie *Abi Yetomim* ou « de los Huerfanos » à Amsterdam, édita avec Moïse Belmonte les Sermons de Morteira. Il fut tué en avril 1664. Confirmant la notice de Daniel Lévi de Barrios, l'épitaphe de Pato, écrite par Salomon de Oliveyra, est ainsi conçue :

בנימין יום כזאב ערב
עם חמדתו טרוף טורף
דמו נדרש הנה שורף.

Sal. de Oliveyra, *Scharschut Gablut*, p. 64.)

Ishac Naar interpretado [79] con riendas de correpcion,
Reyraro Rio de la fuente, y en compañas de instruccion
doctrinal trae por corriente conceptos brota admirables,
las *Reglas del Din* cortado : Arbol de libros notables ,
dos veces doctor sagrado con hojas de erudicion [2].
cuerpos y almas medicina, Forma veinte y dos Quadernos,
de que en Liorne es cabeça, los diez y siete Españoles,
calamo de la agudeza, los cinco Hebreos, crisoles
y lumbre de la doctrina [1]. de doctrinas y goviernos,
Rephael Moseh de Aguilar madura jovenes tiernos
aguila de exelsa cumbre, con la luz de sus lecciones :
la vista entrega á su lumbre, y de otras congregaciones
y á la fama su volar : propuestas dificultades
los ojos sabe aclarar allana, con las verdades
á la estudiosa esperança que estampa en los corazones.
del Medras, que antes alcança Con Selomoh de Olivera
Menasses ben Israël, que al magno Aguilar succede
en la cura Raphael, en la escuela se concede
y Moseh en la enseñança. la doctrina verdadera [3].
Primero ilustro al Brasil Pinta á la celeste esphera
con virtud y ciencia suma : con pincel de Astronomia,
despues hiere con la pluma enseña la Geometria
al adversario sutil, alli en el Giro del Año [4],
enfrena á lo Juvenil aqui en medias del baño,

[1] Ishac Naar (נהר, qualifié de *reyraro rio*, ou « fleuve riant », était élève de Morteira et exerçait les fonctions de hakham à Amsterdam et, depuis 1666, à Livourne. De Barrios, qui le présente aussi comme médecin, assure qu'il a écrit l'ouvrage *las Reglas del Din*, qui est inconnu. Naar a été, comme de Barrios, adhérent de Sabbataï Cevi.

[2] Raphaël Moseh ou, plus correctement, Moseh Raphael de Aguilar (Aguylar), émigra au Brésil avec Isaac Aboab da Fonseca. Revenu après une absence de douze ans, il devint professeur à l'Académie *Kéter Thora*, où il succéda à Menassé ben Israel; il enseigna le Talmud et la grammaire hébraïque. Il mourut le 12 Tébet 5440 (17 décembre 1679). Voici son épitaphe :

מצבת קבירת
החכם השלם הרב הכולל הדיין המצויין ריש מתיבתא
כמוהר"ר משה רפאל די אגילר בק"ק תלמוד תורה זצ"ל
נתבקש בישיבה של מעלה בערב שבה פ' וירא מנוחה כי טוב
י"ב לחדש טבת שנת נ"פ"ש"ר ישובב לפ"ק
והוא שפט את ישראל ארבעים שנה

Cette inscription a été publiée par M. D.-H. de Castro d'Amsterdam, dans le *Nieuw israel. Weekblad*, 8 juin 1868. Sur Moïse R. de Aguilar, voir mon article dans (*Monatsschrift*, 1860, p. 397). Sur ses ouvrages, voir *Biblioteca esp.-port.-jud.*, p. 9.

[3] Selomon de Oliveyra, — comme il a écrit lui-même son nom — fils de David Israel de Oliveyra, succéda à Moseh R. de Aguilar à l'Académie « Keter Thora ». Hakham et, à partir de 1693, président du Collège rabbinique de la communauté portugaise d'Amsterdam, il mourut le 23 mai 1708. Il a écrit en hébreu et en portugais; les titres de ses ouvrages portugais sont mentionnés dans *Biblioteca esp.-port.-jud.*, p. 79 et suiv.

[4] *Giro del Ano*, ouvrage encore inédit, contient : *Computos dos tempos*, *Calendario geral*, *Circulo dos Tequphot*, *Serie dos annos*, etc.

y de enramada harmonia.
Dos codices haze asylo
de utiles documentos
en laberinto de accentos,
de los gramáticos hilo.
Medicina uno el estilo
de Lingua en horas felices [1] :
tiempos vince otros infelices
fertil *Arbol de las Vidas* [2]
con *ramas de artes floridas*,
y *palabras de raizes*.
Sierva de Amores, loada
trae retoricas prisiones,
Poeticos eslabones
su *Cadena* terminada [3].
Cada una lineada
del erudito Olivera
compete con su *Carrera*
de Hermosura [4], a estudio
inquieto Logica por Alfabeto,
por Mosayca verdadera.
ABRAHAM COEN PIMENTEL
que concepto hay que no brote?
Victima es de Sacerdote
el libro que da luz de el [5].

[81]

Con sustileza SEMUEL SALOM
enigmas declara [6].
MANUEL ABENDANA aclara
los ojos de la agudeza,
de tres Yesibot cabeza
en ombros de la Ley clara [7].
En el Mosayco Horizonte
sonoro SEMUEL BALVERDE
passa de su cumbre verde,
á ser flor del azul monte [8].
DAVID y MOSEH BELMONTE
son, uno sutil, y atento
de las musas, otro aliento,
de Jacob Belmonte hijos,
y de la Ley astros fixos
en sagrado firmamento [9].
EMANUEL ABENATAR MELO [10],
todo melodia,
quiebra á la melancolia
con la fuerça del cantar :
succesor en el rezar
de EFRAIM ABRABANEL,
Jazan del Templo, *Emanuel*,
Dios CON NOS OTROS denota,
porque con su voz devota,

[82]

[1] *Medicina de Lingua* ou מרפא לשון est son ouvrage *Manuel da Lingua Hebraica*, Amsterdam, 1689.

[2] *Arbol de las Vidas*, en portugais *Arvol de Vidas*, *em que florecem os ramos que produzem todas as rayzes das palavras da S. Escriptura*, Amsterdam, 1683.

[3] *Sierva de Amores* est l'ouvrage hébreu אילת אהבים (1665), qui contient, comme son *Cadena* ou שרשת גבלה, une quantité de ses poésies hébraïques.

[4] *Carrera de Hermosura* ou דרכי נועם (Amsterdam, 1683) est le titre de sa Méthodologie talmudique.

[5] Abraham Cohen Pimentel, élève de Morteira, enseigna la littérature rabbinique à Amsterdam; il devint plus tard rabbin de la Communauté portugaise à Hambourg. Son ouvrage מנחת כהן *Victima de Sacerdote* (Amsterdam, 1668) est très estimé. Voir Azoulaï, *Schem Hugedolim*, I, p. 11, n° 65.

[6] Samuel Salom, membre de l'Académie « de los Floridos ».

[7] Manuel Abendana, fils de Francisco Nuñes Homem, le premier Marrane qui s'était établi à Amsterdam; il avait pris le nom de David Abendana. Manuel exerça les fonctions de rabbin à Amsterdam, où il mourut, le 15 juin 1667. Pour son épitaphe, voir D.-H. de Castro, *Keur van Graafsteenen*, p. 52.

[8] Samuel Balverde ou plutôt Valvedre ואלוירדי mourut encore jeune, en novembre 1653. Voir l'élégie de Sal. de Oliveyra, *Scharschut Gablut*, p. 47.

[9] David et Moseh Belmonte, fils de Jacob Israel Belmonte, qui vint de Madère à Amsterdam et y érigea la première synagogue. Moseh Belmonte, élève de Morteira, édita avec Benjamin Diaz Pato les sermons de son maître et fonda, en 1639, la société de bienfaisance *Gemilout Hasadim* à Amsterdam. Il mourut dans cette ville, le 29 mai 1647. Voir D.-H. de Castro, *l. c.*, 56.

[10] Emanuel Abenatar Melo, hazan à Amsterdam depuis 1652.

Dios llama à su Pueblo, fiel.
YEOSIAHU PARDO eloquente
à su Padre y Suegro imita
de virtudes calamita,
y de enseñanças oriente.
Preceptor luzio sapiente
del Templo y Yesiba rica
que ABRAHAM DE PINTO fabrica
por lumbre de Rotterdam :
en Curacaõ fue Yaxam,
y oy lo es en Jamaica [1].
Resplandecio JOSEPH PHARO [83]
Jazan del Talmud Tora [2],
Del Medras segundo oy da su hijo
JOSUE fulgor claro [3]:
es del primero, reparo
firme Rabi ABRABANEL,
MORDOCHAI DE CASTRO [4], fiel
fue del quinto Preceptor,
del Din Tora resplandor,
y del estudio laurel.
Poeta, Predicador y Jaxam
sirvio SEMUEL DE CAZARES à Dios,
fiel de la Ley sancta Escritor.
En el templo de su amor
empleo su esclarecida
juventad, de la Ley vestida,
hasta que de Azul Dosel,
oye las vozes Samuel
que lo llaman à otra vida [5].
Doctos DAVID DE MERCADO,
y MOSSEH GABAY HENRIQUES
fueron de la ciencia Diques,
en la fosa del cuidado.
SELOMOH DE LIMA, amado,
de lo sapiente y lo fiel,
tiene en Mosayco vergel [84]
claveles de exemplar zelo,
y los hijos en el cielo
que ruegan à Dios por el.
ABRAHAM SEMAH se corona
de Ley y sabiduria,
luz de la Hebraica poesia,
y honor docto de Verona [6].
MOSEH MERCADO pregona
Comento conceptuoso
del Psalterio misterioso,
y del *Sacro Ecclesiastes*
de lo Sancto Moyses,
Mercado de lo estudioso [7].

[1] Yosiyahu Pardo, fils de David Pardo, rabbin à Amsterdam. Il était le gendre et l'élève de Saül Levi Morteira, rabbin de la *Yeschiba de los Pintos* et de quelques confréries de bienfaisance. En 1674, il devint rabbin à Curaçao, et plus tard, à la Jamaïque.

[2] Joseph Pharo ou de Farro était depuis 1652 hazan à la synagogue d'Amsterdam, en même temps qu'Emanuel Abenatar Melo.

[3] Josué Pharo, fils du précédent, fut professeur au Talmud Thora.

[4] Mordochaï de Castro y enseigna la *cartilla*, c'est-à-dire l'alphabet.

[5] Samuel de Cazarés ou Cacérés, élève de Morteira et beau-frère de Spinoza, corrigea la traduction espagnole de la Bible publiée en 1661 ; il mourut à Amsterdam, en novembre 1660. Voir l'élégie de Sal. de Oliveyra dans *Scharschut Gablut*, p. 61.

[6] Abraham Semah, rabbin à Vérone, qui collabora avec l'Académie « de los Sitibundos » à Livourne, avait été célébré par de Barrios dans un sonnet espagnol commençant par ce vers :

Armado de doctrina, y docto brio...

Il y répondit par des vers hébreux.

[7] Moses Israel de Mercado, élève de Morteira. Il mourut prématurément, en août 1652. Après sa mort parut son commentaire sur les Psaumes et l'Ecclésiaste (Amsterdam, 1653). Voir l'oraison funèbre de Morteira (1652) et les élégies de Sal. de Oliveyra, *l. c.*, 44 et suiv. Oliveyra dit de Mercado :

כתב לקהלת ביעט עברת
פירוש אשר הוא לו לראת כתרת
קנה לעצמו שם וגם האושר
כי אשרו אותו, ולו העושר
העוז והכבוד והתפארת.

Hizo el celebre doctor
Abraham Sacuto dos raras obras
que dan vozes claras
de su ciencia y explendor:
Uno es el libro mexor
de la util Medicina,
otra para la doctrina
el nuevo Mosses Sacuto,
del Arbol de vidas fruto,
con sabor de Ley divina [1].

Con Joseph Abrabanel
lo Phisico resplandece,
y lo Mosaico florece
en el Arbol de Israel [2].

A la Ley copia Daniel Cohen
con pia atencion
como Heliahu de Leon [3],
que la eriga en la Teba
si Jazan de la Xebra,
de la escritura blason.

Entre otras que la sapiencia
traen de su Maestro agudo
es Abraham del Soto, escudo
de la Ley y de la ciencia,
no le quita la opulencia mercantil,
[85] la perfeccion de estudiosa devo-
por estimar su decoro, [cion,
mas que el mas rico tesoro
la sacra meditacion [4].

[86] El magno Ishac Aboab en la silla de Mortera ginete de la Enseñança siempre al estudio dio riendas. En sagrado Pentateuco tan sano Paraphrasea que no anda en buenos passos quien no sigue sus carreras. Tomo en Hebreo de Hispano la cabalistica *Puerta del Cielo* que labró docto sin yerro el Jaxam Herrera. Por sus diversos *Sermones* di versos à impresion seria, y su legal *Theologia* no es de Theologia lega. En la hora de la Tarde quando en Israel empieça el dia à ovar, sale Ishac al campo de las Ideas. Afin de oir su oracion salen en Mosayca esphera los Hesperos de Juda que son de su luz estrellas. Las aguas de su enseñança devotas campañas riegan que abrevan en sus orillas Israeliticas
[87] obejas. Sus pastorales caudillos pocos abren de ciencias con los manos de los dones que la santa ley sustentan. El primero es de cuestiones ó literarias pendencias, que sobre puntos de Ley obtienen los que argumentan. Los estados de este Poço la profundidad demuestran de su Maestro Aboab con agudas preheminencias [5].

[1] Abraham Zacuto, surnommé *Lusitano*, le célèbre médecin, qui mourut à Amsterdam en 1642.

[2] Joseph Abravanel, médecin, dirigea avec son frère Menassé Abravanel l'Académie de la « Corona de Ley » ou *Kéter Thora*.

[3] Eliahou de Leon, fils de Michael Juda Leon, ajouta un poème à la traduction espagnole des Psaumes de Jahacob Juda Leon, son parent.

[4] Abraham del Soto, Sotto, homme très riche et savant, était trésorier de l'Académie « Arbol de las Vidas ».

[5] Ishac Aboab — c'est ainsi que son nom est écrit sur son portrait gravé en 1686 par Nachtegael —, appelé aussi Aboab da Fonseca, exerça les fonctions de rabbin pendant soixante-dix ans dans la communauté portugaise d'Amsterdam. Il mourut le 4 avril 1693, à l'âge de 88 ans. C'était un homme considérable; Graetz méconnaît sa valeur. Appelé a Pernambuco comme *hakham*, il alla reprendre ses fonctions à Amsterdam, quand le Brésil eut été conquis par les Portugais. Prédicateur éloquent et poète hébreu de talent, il enseignait le Talmud à l'école « Kéter Tora » et présidait plusieurs Académies. Outre plusieurs allocutions de circonstance en espagnol, il

Jacob Lagarto Jaxam en el Brasil se presentá al pueblo de Tamarica y en la Corte Zelandesa. Catálogo Universal es su Quaderno, que Tienda de Jacob intitulado Aphorismos empapela [1].

Los primeros que hasta oy en el Medras perseveran son con ojos de la Ley de *Meïrat Henajim* cabeças.

[88] El uno es Abram Senior Coronel de las Banderas Mosaicas, en Compañias de guemaristas hileras [2].

El otro es Ishac Saruco que Sarmiento se interpreta en los sueños de la Ley del buen pronostico emblema [3].

Entre ellos los escolares del cientifico Mortera con la lumbre de Aboab sazonan su inteligencia.

El Jaxam Josue de Silva en la Metropoli Inglesa que Josue de Hebreo Campo, del Arbol de Vidas Silva [4].

Semuel Pinto por andar con *perfectos de Carrera* haze doctas correrias en campos de inteligencias [5].

Por bever Semuel Ramirez de tres Jaxamin el Nectar, prueva diferentes cosas en la Rabinica mesa [6].

Jacob Querido fue guia de la Matutina reza, y en la naval Middelburg Jaxam de la gente electa [7].

[89] David Cohen de Azevedo, gran Phenix de Aaron, se muestra con la Vara de la Ley que brota de estudio almendras.

No en meditar sacras lineas tiene Aaron Perez pereza, sino la capazidad que fue capa de academias.

De los religiosos Pintos la gran Yesiba presenta, sentencias de Joseph Franco en lamiuas de franqueza [8].

Al Colegio de Aboab pasan de la recta escuela de Aguilar otros sugetos que al estudio se sugetan.

publia *Paraphrasis comentada sobre el Pentateucho* (Amsterdam, 1681), la traduction hébraïque, sous les noms de בית אלהים et de שער השמים (Amsterdam, 1655), des ouvrages cabbalistiques *Casa de Dios* et *Puerta del Cielo* d'Abraham Cohen Herrera, ainsi que *La Philosophia legal*, que de Barrios appelle *Theologia legal*. Sur Aboab, voir D.-H de Castro, *l. c.*, p. 67 et suiv., et *Biblioteca esp.-port.-jud.*, p. 4 et suiv.

[1] Jacob Lagarto, fils de Simon Lagarto, auteur de l'ouvrage inconnu *Tienda de Jacob* ou יעקב אהל. Voir mon étude *The earliest Rabbis and Jewish writers of America*, dans les *Publications of the American Jewish Historical Society*, n° 3, p. 16.

[2] Abraham Senior Coronel, fils d'Ishac Senior Coronel.

[3] Ishac Saruco, rabbin à Amsterdam.

[4] Josué de Silva, élève de Morteira et d'Aboab, rabbin de la communauté portugaise à Londres, et auteur de *Discursos* (Amsterdam), 1688; il mourut le 29 avril 1679.

[5] Samuel Pinto, membre de l'Académie *Temimè Dérekh* ou « Perfectos de Carrera ».

[6] Samuel Ramirez, élève de Morteira, d'Aboab et de Sasportas, « el primero con espado de Ley y de doctrina », professeur à l'Académie *Honen Dallim*.

[7] Jacob Querido « con devotas vozes », hakham à Middelbourg, mourut encore jeune.

[8] Joseph Franco de Surinam, fréquenta l'Académie « de los Pintos ».

Menasses Abrabanel en Keter Tora grangea la Corona de la Ley que el Reyno de Dios ostenta [1].

La Casa de los Colegios tiene el quarto en que se hospeda oy Joseph Franco Serrano con doctrinal presidencia [2].

Por golfo de lineas sanctas Daniel Belillos navega, timon del Medras tercero, y del Maskil el Dal Evela [3].

[90] Llamase el segundo poço del odio que el zelo engendra en el vientre del estudio contra la epicurea secta. Tanta reboçan sus aguas, que como Abram salen fuera en la noche del destierro, por campar con sus estrellas.

Del Pueblo de Surinam Samuel Nasi señorea el coraçon con los dones, y el estudio con la ciencia [4].

Alli el Jaxam Ishac Neto buzo de la Ley suprema, saco doctrinales conchas, por vestir preciosas perlas [5].

No es de Lope mas de Lopez Ley que Eliahu Lopez enseña, Jaxam desde que mancebo la barba en Barbadas echa [6].

Elegante Joseph Penso, pasmo de las Academias, libra sus libros de Zoylos, dando en forma sus materias. Con fragancia de conceptos flor de la elegancia seria, en la planta de la Ley tiene su mejor carrera [7].

[91] El Doctor Mosseh Salom sala de paz en su hospeda saludable actividad y Theologia eminencia [8].

Esparce David de Pina philosophicas centellas, Doctor de Talmud Tora, de Abi Jethomim idea [9].

El Doctor Ishac Belosinos las sagradas lineas zela, honor de la Medicina, y del Atheismo afrenta [10].

[1] Menassé Abravanel, frère du médecin Joseph Abravanel, et, comme celui-ci, administrateur de l'Académie *Keter Thora*.

[2] Joseph Franco Serrano, gendre de Moseh Raphaël de Aguilar, rabbin à Amsterdam; il traduisit le Pentateuque en espagnol (Amsterdam, 1695).

[3] Daniel Belillos, gendre d'Ishac Aboab et successeur de Jacob Abendana à l'Académie *Maskil él Dal;* il fut professeur à l'Académie *Keter Thora*. Ses sermons portugais parurent en 1693.

[4] Samuel Cohen Nasi avait une grande influence sur les affaires intérieures de la colonie hollandaise de Surinam. Nommé « citoyen-capitaine », il la défendit vaillamment contre les invasions des Indiens.

[5] Ishac Neto ou Netto, élève de l'Académie « de los Pintos » à Rotterdam, président de l'Académie *Temimè Dérech* à Amsterdam, et, depuis environ 1681, rabbin à Surinam.

[6] Eliahou Lopez, élève de l'Académie « de los Pintos », pendant quelque temps rabbin à Amsterdam, puis dans l'île des Barbades.

[7] Sur Joseph Penso ou Penso de la Vega, voir *Biblioteca esp.-port.-jud.*, p. 85 et suiv.

[8] Moïse Raphael Salom, médecin et président de quelques « Académies » de bienfaisance et d'instruction religieuse; mort le 21 Heschwan 5464 (31 octobre 1703). Voir D.-H. de Castro, *l. c.*, p. 89.

[9] David de Pina, fils d'Aron Sarfati et gendre d'Ishac Orobio de Castro, médecin, philosophe et prédicateur à Amsterdam.

[10] Ishac Belosinos ou Velosinos, médecin et prédicateur. Voir *Bibl. esp.-port.-jud.*, p. 108. Il ne faut pas le confondre avec Jacob de Andrade Velosino, qui combattit Spinoza. Voir *Bibl.*, p. 12.

Qual Jacob Alvarez, lucha en el alba de la ciencia, con Angel contradictor que bendice su agudeza [1].

En Mosseh Dias la Ley tan clara, y flamante reyna, que es de Dias por Moses con resplandores de nueva [2].

David Chillon, de las aves Mosaycas, chillido riena en el Arbol de las Vidas, que hasta el cielo con el llega [3].

O Mundo! a Selomo Marques en cartas de competencias, bien es que marques por sabio, pues de Selomoh da muestras [4].

[92] David Pardo de su aguelo el nombre y virtud ostenta, sonoro Angel rezador de la sinagoga Inglesa [5].

Semuel de Leon perece Leon que en su boca enseña el panal de los estudios con la miel de la eloquencia [6].

Canta Abraham de David Abendana, ave Helandesa con el retorico pico que al Mosayco nido eleva.

De Scelot Utesubot escritor Joseph Vieira muestra en tribunal de hojas, que es de juicio y sentencia [7].

Y Semuel de Leon Crato, Samuel nuevo en la Hamburguesa congregacion, se dedica al Templo de la sapiencia.

Brilla Arraham Capadoce, Abraham en la creencia, y Capa dulce del Zelo que en Tierra Sancta campea [8].

[93] El Tercer poço de Ishac es de aguas Vivas, que riegan campañas de cogniciones por surcos de suficiencias.

Daniel Jesurun preside en la Yesiba discreta de *Hazer entender al Pobre*, para que el Rico lo entienda [9].

Daniel Salom en cuestiones con el silencio campea, porque esto de ser callado guarda la mejor respuesta.

Selomo de Leon, ruge Leon de Juda [10], que en vela con pavilo de elegancia da lumbre de su agudeza.

Es Semuel Serafati Seraph de casa tan buena, que á la boca de los doctos el fuego de la Ley lleva.

[1] Une autre fois de Barrios dit de lui :

Jacob Alvarez tiene ingenio agudo,
Luz del Colegio, del Talmud escudo.

[2] Moséh d'Ishac Dias, auteur, imprimeur et libraire-éditeur à Amsterdam. Voir *Bibl.*, p. 41.

[3] David Chillon mourut encore jeune.

[4] Salomon Marquès, professeur à Amsterdam, plus tard hazan de la communauté portugaise à la Haye.

[5] David Pardo, fils de Joseph Pardo et le petit-fils de David Pardo, comme son père, hazan à Londres. Il traduisit en espagnol l'ouvrage *Sulhan Tahor*, composé par son père (1689).

[6] Samuel de Leon, Lião, membre de l'Académie *Kéter Thora* à Amsterdam.

[7] Joseph Vieira, rabbin à l'Académie *Temimè Dérech* ; ses *Schalot u-Teschubot* ne sont pas connus.

[8] Abraham Capadoce, administrateur des aumônes pour la Terre sainte.

[9] Daniel Jesurun, président et prédicateur de la société de bienfaisance *Maskil el Dal* ou « Hazer entender al Pobre », à Amsterdam.

[10] Selomo Juda Leon, hakham, auteur et prédicateur ; voir *Biblioteca*, p. 58.

David Abenatar Melo, pasma iras, hiere sobervias con el harpa de su voz, y el canto de su prudencia [1].

Encomina Daniel Perez reza aurifera, pureza del *Premio de las Mercedes* por las mercedes que espera [2].

[94] El prespicaz David Nuñez adquiere en docta palestra *Corona de buena fama* que lo haze su cabeça [3].

Luze Ishac Cohen de Lara con la luz de la modestia, del-Ara por sacerdote, por Ishac de pura ofrenda [4].

Guia Abraham Cohen de Lara las oraciones mas buenas harmonico *Mirador* de la mexor casa hebrea.

El cuerdo Abraham Lopez Arias, que *Leon de fortaleza* denota, sirve de signo al gran Sol de la clemencia.

El devoto Jacob Lopez halla en las Mosaycas sendas Angeles como Jacob que sus pasos endereçan.

[96] En Jacob Telles de Acosta levanta la Ley sus velas, por dar acosta en dos tablas à costa de franqueza.

Haze Jacob Prieto Enriquez que el sacro Arbol enriqueza de sus virtudes y frutos con la flor que el zelo lleva.

[97] Abraham del Soto con ramos de Rabinicas sentencias, tal joya tiene en la Ley que en su garganta la ostenta [5].

Jacob Belmonte en el sueño del vivir ve escala excelsa de *Luz* en Arbol de Vidas con angelicas ideas.

Con sus hojas Benjamin dize de la Ley suprema, ella es flor y yo *Espinosa*, ella es dulce y yo *Catela* [6].

Abraham Telles Tesorero de sus doradas cortesas, las ve colmenas de Ley con estudiosas abejas.

El segundo seis se ofrece en Sasportas que es seis puertas [6], del sexto Medras Maestro, y la Ley llave maestra.

Tres guardias goza esta llave de Din Tora : la primera, la segunda del Mahamad que al Sancto Pueblo govierna.

La tercera es la doctrina,
que con rectitud enseña
el magno Jacob Sasportas [7]
que no soporta insolencias.

[98] Tiene del sabio Arambam [8]
en Aragon su ascendencia,
en Oran su nacimiento [9],
y en Tremecen su Grandeza.

[1] David Abenatar Melo, hazan à Amsterdam.

[2] Daniel Perez, homme très bienfaisant et administrateur de la société de bienfaisance *Gemilout Hassadim*.

[3] David Nuñez conquit dans les Académies une grande renommée.

[4] Ishac Cohen de Lara, comme Abraham Cohen de Lara, hazan à Amsterdam.

[5] Jacob Telles de Acosta, Jacob Prieto Henriquez, Abraham del Soto et Jacob Belmonte étaient les trésoriers de l'Académie « Arbol de las Vidas ». Jacob Prieto Henriquez fut un des fondateurs de *Meïrat Enajim*.

[6] Jacob et Benjamin Belmonte, fils de Jacob Israel Belmonte, fondateur de la communauté portugaise d'Amsterdam; celui-ci fut le président de la Société de bienfaisance « Gemilout Hassadim ».

[7] Sasportas = seis puertas, en hébreu : שש שערים.

[8] Au lieu de Arambam, il faut lire Arambau, c'est-à-dire Moïse Nahmanide, qui fut Aragonais; cf. Sasportas, אהל יעקב, n° 24 : אדוני זקני הרמב"ן ז"ל.

[9] Sasportas lui-même se nommait מהתושבי יער אוראן.

Luzio Rab obedecido
de las Ke(h)ilot Tremecenas,
y fue con mensage honroso
del Santon al Rey de Hesperia [1].
Campeó Jaxam en Londres,
y en Hamburgo, con la alteza,
que en Liorne del gran Soria
presidio sacra Academia.
Oy en el Medras sublime
de Amsterdam la Ley enseña
que hizo mudar de un decreto
á la fiel Junta Liornesa.

A Universidad Polaca
escrive Epistola excelsa
con la lumbre del Juizio
y de la Jurisprudencia.
Sus versos son admirables,
esquisitas sus sentencias ;
Author de *Exal a Codes* [2].
Ros de *Juvenil belleza* [3], [99]
y resplandor del Talmud
en cuya enseñança cierta
parece á la obra del Templo,
por quanto no hay yerro en ella.

Es el numero senario perfecto, porque en la cuenta de sus tres partes se cumple una media y dos extremas.

Y el tercer seis y sus partes en discipulos se ostenta, seis al Medras de Sasportas, y tres á su casa mesma.

De los seis Ishac Meatob de *Resit Xocma* Ros queda [4], y David Salom Moreno es blanco de la sapiencia [5]. Seguile Simon Levi de Barrios [6]. Despues resuena Mosseh Sasportas [7] con vozes de Mosseh en ecos de reglas. Israel Campos [8] con plantas del Talmud sigue á la ciencia : y David Mendes de Silva [9] es de los estudios silva.

Los tres por haver gustado de Hes Hajim la fruta buena merecen tambien que buele su nombre en sonoras lenguas.

[100] Abraham Henriques Pharo en la guemarista escuela de Aboab, y de Sasportas mostró aguda adolescencia.

Con Jonas Abrabanel [10] y Abraham Franco oy la muestra en la casa de Jacob que le da celeste puerta.

---

[1] De Barrios raconte dans *Historia universal judayca*, p. 15 : « Jacob Sasportas cabeça rabinica de los Judios de Tremecen pasó en el año de 1659 por embiado del Santon Benbuquer... á pedir socorro a la Reyna Regente de España ».

[2] היכל הקדש est le titre de l'ouvrage qui fut édité, mais non composé, par Sasportas en 1653.

[3] Sasportas fut président de la Société de bienfaisance הפארת בחורים ou *Juvenil belleza*.

[4] Ishac Meatob, président de l'Académie *Reschit Hokhma*. Voir *Biblioteca*, p. 66.

[5] David Salom Moreno, frère de Jacob Salom Moreno, mourut à Bayonne, le 2 février 1684.

[6] Simon Lévi de Barrios, fils unique de Daniel Lévi de Barrios, mourut à la fleur de l'âge, le 16 mai 1688; voir *Revue*, XVIII, 280.

[7] Moses Sasportas, fils du rabbin Jacob Sasportas.

[8] Israel de Campos, fils de Manuel de Campos et arrière-petit-fils du rabbin Ishac Usiel.

[9] Sur David Mendes de Silva; voir *Biblitoeca*, p. 71, 101.

[10] Jonas Abravanel, fils de Menasse Abravanel.

RECUEIL

DE ROMANCES JUDÉO-ESPAGNOLES

CHANTÉES EN TURQUIE

AVEC TRADUCTION FRANÇAISE, INTRODUCTION ET NOTES

INTRODUCTION

Quand les Juifs furent expulsés d'Espagne, en 1492, nos aïeules emportèrent dans leur mémoire de nombreuses romances, qui furent ensuite transmises comme des reliques de génération en génération. Malgré le soin pieux avec lequel on a essayé de les conserver, une grande partie en était déjà perdue, lorsque j'écoutais, dans ma jeunesse, ma grand'mère réciter ces chants si doux de la patrie d'autrefois. Je la vois encore rêveuse, absorbée par des visions lointaines, cherchant de la voix, du regard et même du geste à ressaisir des harmonies à demi effacées. Est-ce le souvenir de mes jeunes années qui donne ce charme pénétrant à ces chants, dont plusieurs sont, en réalité, très médiocres? Si mon enthousiasme d'antan s'est un peu calmé, j'avoue que je continue à ressentir un profond respect pour ces débris du passé des Juifs d'Espagne et j'ai considéré comme un devoir d'essayer de sauver de l'oubli ce qui en reste encore [1].

Après de longues et minutieuses recherches, j'avais réussi à recueillir plusieurs de ces romances, avec diverses variantes fournies par les chanteuses que j'ai entendues, mais j'hésitais à les livrer au public, lorsque j'ai vu que M. Kayserling a touché à ce sujet dans sa *Biblioteca española-portugueza-judaica* [2]. Je me suis alors décidé à les publier.

Ces romances, qui, jusqu'à la génération passée, étaient en

[1] J'avais également recueilli les proverbes turcs, grecs et espagnols en usage chez nous. Pour ces derniers, M. Kayserling m'a devancé. Il en a pourtant omis et j'espère pouvoir bientôt publier ceux qui manquent dans son recueil.

[2] Strasbourg, Trubner, 1890, p. x-xi.

vogue, surtout en Bulgarie, à Andrinople, à Salonique et à Constantinople, ont une sérieuse importance pour l'histoire littéraire des Juifs espagnoles en Turquie. On connaît l'influence qu'elles ont exercée sur nos poètes de la décadence. Voici d'abord ce qu'en dit Menahem Lonsano :

מה שראוי למאוס הוא קצת שירים שמהחילין במילות דומות ללשון הלעז כאותו שחברו שיר לנעם „מואירומי מי אלמא אי מואידומי"[1], ואמרו „מרומי על מה עם רם הומה" והוא לא ידע כי שיר זה פגול הוא, כי האומרו זוכל דברי הנאף והנאפת.... ואולם ראיתי לבעל זמירות ישראל (נג'ארה) שאינו חושש כלל.... ואני בהיותי בדמשק הוכחתיו[2].

« On doit réprouver quelques poésies qui commencent par des mots imités de l'espagnol. De ce nombre est le chant : מרומי על מה עם רם הומה, composé sur l'air des vers : « muero-me mi alma, ay muero-me », dont l'auteur ignorait que ce procédé est abominable, parce qu'il rappelle à celui qui chante ces vers des souvenirs luxurieux... Cependant, j'ai remarqué que l'auteur de l'ouvrage זמירות ישראל (Nag'ara) ne s'en fait aucun scrupule... Pendant mon séjour à Damas, je le lui ai reproché... »

C'est, en effet, l'habitude d'Israël Nag'ara, dans la composition de ses פזמונים, de leur adapter l'air [3] de chansons grecques, turques, arabes et espagnoles, et d'en imiter même les mots par allitération[4].

Lonsano, lui-même, si sévère pour ceux qui imitent ces madrigaux dont le principal sujet est l'amour, et tout en s'appuyant sur l'autorité du כפר חסידים[5], pour défendre de les chanter, ne craint point d'en adopter les mélodies pour ses propres poésies hébraïques[6]. Cette habitude d'indiquer le chant original qui a servi de modèle à l'imitation hébraïque est même suivie dans des ouvrages récents. C'est ainsi qu'en tête du *Pizmon* de Simhat

[1] Muero-me mi alma, ay muero-me.

[2] שתי ידות, p. 142.

[3] Le mot להן qu'on trouve en tête de ses poésies et qu'on traduit habituellement « sur l'air » est de provenance arabe.

[4] Voici une liste des romances espagnoles que Nag'ara a mentionnées dans les trois parties de ses זמירות ישראל, Venise, 1600, en tête de ses פיוטים; je fais précéder ces titres des numéros des Pioutim :

I. — 3. Pase, abaje! Silvana — 23. Abora lo negais, señora — 27. Partisteis, amigo — 39. Parto-me de amor que no lo puedo entender — 42. Gritos daba la pava por aquel monte, — 49. A las montañas, mi alma, à las montañas me iré — 57. Ay! decid galana y bella — 75. Linda era y hermosa — 76. En sueño soñi, mis dueñas — 94. Alba y bicia, graciosa — 121. Un pujo tiene la coudesa — 122. Dulce sueño — 135. Alto y ensalzado — 189. Pregonadas son las guerras — 213. Ya se va el invierno y viene el verano — 218. Madre, un mancebico —

II. — 33. Ya se parten las galéas (= galeras ?)

III. — 30. Unas pocas de palabras —

[5] ויזהר מי שקולו נעים שלא יזמר נגונים נכרים (שתי ידות, p. 100).

[6] וזאת היתה לי סבה גורמת לחבר רוב שירי על נגוני הרשמאלים... (*ib.*, p. 142). Voir aussi Azoulai, ברכי יוסף, I, Livourne, 1774, sur *Orah Haïm*, n° 560.

Tora : מהי יה טובך עלינו גמור, on lit ces mots : להן פורקי נר מי אבלאש [1]. Fait plus intéressant, non seulement des compositions hébraïques, mais aussi les pastiches poétiques espagnols de la basse époque, dont nous allons parler plus loin, imitent les airs des anciennes romances. Ainsi, dans une compilation en jargon faite par Haïm Yom Tob Magula [2], en tête des Couplets finaux commençant par: אזו מיהו מי קיריזו, on trouve les mots suivants [3] : קופלאס אין בוז די אונה ראמיקה די רודה.

Pour compléter la liste de ces débris du Romancero espagnol, je me suis servi également de recueils de litanies rimées qui existent chez nous sous le nom de *Joncs* [4], encore inédits, et dont voici l'origine et l'usage. Depuis un temps immémorial, les sous-assistants (מפטירין) [5] de nos ministres-officiants se réunissent chaque samedi matin, avant l'office, dans le temple « Portugal », la plus importante synagogue d'Andrinople, pour y chanter des vers, à titre d'exercice musical, d'après les modulations arabes appelées מקאמאת, « séances » [6]. Pour cet usage, on se sert surtout des poèmes de Nag'ara, auxquels sont venus s'ajouter d'autres chants postérieurs. Une légende s'est même formée à ce sujet. Un de ces מפטירין, nommé Moïse Pardo ou plutôt Parédes (vers la fin du XVIII[e] siècle), trompé par le clair de lune, qu'il avait pris pour l'aube, accourut une nuit de samedi au temple, et fut saisi de frayeur en voyant un vénérable vieillard assis sur le banc destiné aux chanteurs. Tout tremblant, Pardo veut se retirer, lorsque le vieillard lui parle d'une voix douce et lui dit : « Ne crains rien, mon fils, je suis Israël Nag'ara, qui, enchanté de votre zèle pour la musique sacrée, suis venu assister à vos exercices ». Puis, l'apparition étrange disparut.

Or, un de ces *joncs*, qui est en ma possession, et qui est le plus ancien spécimen que je connaisse, contient une collection inédite de vers de Nag'ara intitulés שאריה ישראל et portant en tête les commencements de leurs modèles turcs, arabes, grecs et espagnols. Ce ms. est un large in-octavo, composé de 148 feuillets, écrits en caractères cursifs judéo-espagnols, souvent difficilement lisibles. Il est de plusieurs mains, mais il ne porte ni la date de la

[1] מחזור שלש רגלים, Schlesinger, Vienne, 1867, p. 139.
[2] תוכחת מגולה, Constantinople (?), 5618 = 1858.
[3] C'est notre romance n° 27.
[4] C'est le mot *tchong*, qui en persan signifie « harpe », en turc, d'après le *Lehdjéi-Osmani*, « harmonie appelée soupir ». Dans un Diwan turc ms. j'ai trouvé ce mot répété à la fin de chaque destique de certaines poésies.
[5] L'officiant, chez nous, s'appelle חזן (= שליח צבור), l'assistant מזמר, et le sous-assistant מפטיר. Les fonctions de ce dernier tendent à disparaître complètement.
[6] A ma connaissance, cette institution n'existe que dans notre ville et dans les villes turques et bulgares colonisées par des Juifs d'Andrinople.

copie, ni les noms des copistes. On y trouve pourtant les indications suivantes : F° 14 *b*, nous lisons : נכתב (*sic !*) נאם אמרי ספר שמי בספר שלא יבוא אחר בשקר ויאמר שלי זה הספר עכל כן כתבתי שמי בכסף אני קטון וצעיר חיים (?) ן' מאיור. F° 147 *b*, on trouve cette curieuse note commerciale : יום ג' 25 כון הת"א בכמן טוב ובמזל צומח : וינדי אלוש ג'אריקג'ש שרלים די סופיאה 101 עור בקר לערך 87 אש' די גרוש' אה 80 כך 8,787 אש' פור 2 מיזיז אי 1' די פרעון [1]. Enfin, f° 148 *a*, on remarque les calculs suivants :

שנת 5,547
172
מחור' ב"ב [2] 1,719
490
מחור' בי' א [3] 2,209

De ces deux supputations, la première, encore en usage chez nous, sert à trouver, pour les insérer dans le Kaddisch de la nuit de *Tischa beab*, les années qui se sont écoulées depuis la destruction du second temple par Titus. Le procédé en est expéditif : il suffit d'ajouter à l'ère de la création (dans notre cas, 5,547) le nombre 172 [4] et de prendre comme millésime seulement le chiffre 1. Par cette opération, l'auteur de notre note a obtenu 1719. En y ajoutant le nombre 490, il trouve que 2,209 ans se sont écoulés depuis la destruction du temple de Salomon. Ce ms. contient aussi deux signatures où figure le nom d'Elhanan. La première, au f° 6 *a* : יאודה בכר אלחנן אישכנזי; la deuxième, au f° 146 *b* : זה הכפר שלי אלחנן בכ"ר יעקב אשכנזי. Encore ailleurs, on rencontre le nom de Jacob Elhanan. Ainsi, une pièce, au f° 8 *b*, donne en acrostiche יעקב אלחנן, une autre, au f° 11 *a*, donne יעקב אלחנן אסתר, deux autres enfin, f°s 103 *a* et 106 *b*, יעקב בכר אלחנן. « Elhanan [5] » tout court se trouve comme acrostiche dans les poésies des f°s 99 *a* et 120 *b*, Ces diverses indications prouvent seulement que le ms. écrit déjà en 1641 a reçu des surcharges à la fin du XVIII[e] siècle.

Nous allons maintenant donner les débuts des romances espagnoles que notre ms. nous a conservées. Nous les transcrivons en caractères latins avec l'indication de la page du ms. où se trouvent ces bouts de phrases [6].

[1] Traduction : « Mardi 25 Sivan 5401 (= 1641), en bon augure et sous une constellation croissante. j'ai vendu aux sandaliers chrétiens de Sofia 101 peaux de bœuf au prix de 87 as[pres], en piastres à 80 (aspres ?), total 8,787 as[pres], pour le terme d'un mois et demi (?).

[2] = מחורבן בית שני.

[3] = מחורבן בית ראשון.

[4] Comme signe mnémonique on emploie souvent le mot עכ"ב.

[5] Au sujet d'une poésie commençant par le mot אלחנן, voir *Bet-ha-Midrasch*, de Jellinek, V, p. 152.

[6] Voici ces vers dans leur transcription hébraïque, tels que les donne le ms. J'in-

1. No sè que haré, à donde iré.
   Estabase la infanta.
   Levantarase mi polla.
   Siempre procurais, madre, de enganarme.
   Si os juro, el mi amor, que no tengo.
   Oh! que lindo amor que hay en esta villa.

1 et 92. Dama, asi es la razon.

2. Morenica, morenica, galana y bella.

5. Espera, espera.

11. Los ojos de la blanca nina no hacen si no llorar.

35. Tu que me das entender.

46. Doliente estaba Alejandro.

47. Barberico, sacasme esta muela.

48. En copos de rama.
   Par de la mar mis amores.
   Morenica, que te pones.

53. Soy triste amador.

54. Ya que en estas tierras hay una doncella.
   Yo estando en la mi puerta.

dique par la lettre H. les poésies hébraïques correspondantes, quand ces poésies présentent uue sorte d'allitération de leurs modèles espagnols ou en imitent la rime ou en sont la traduction. Dans ce dernier cas, j'iudique le nom du traducteur.

1. נו שי קי ארי אונדי אירי
   אישטאואשי לה אינכאנטה
   אליואנטאראשי מי פוליויא
   שיינפרי פירקוראש מאדרי די אינגאניארניי
   שי וש ג'ורו איל מי אמור קי נו טינגו
   אי קי לינדו אמור קי איי אין אישטה ויליויא

1 et 92. דמה לב רזון .H דאמה (דמדה) אנשי אוש לדה ראזון par יעקב אלחנן.

2. מורי נא מורה נקה, .H בוריניקה מוריניקה גאלאנה אי ביליא נ' אברהם נאורו ou נאבֿרו par יעקב (אלחנן ? ou bien תלה נא ביאה duquel aussi s'y trouvent des poésies imitatives).

5. אושפירה אושפירה. H. אשיר השירה par אבטליון.

11. לוש H. לוש אוג'וש די לה בלאנקה נינייה נו אזין סי נו יוראר יעקב אלחנן אסתר par עוגות לאומה נעימה.

35. טו קי מי דאש אינטינדיר.

46. דולוינטי אויסטבֿה אלישנדרי.

47. ברבריקו שקוסמי אישטה מואילה.

48. אין קופוש די ראמה .H ינמי כל אל רמה par ישראל (נג'ארה).
   פאר די לה מאר מיק אמוריק.
   מוריניקה קי טי בונש .H נדחי ישראל תכנס par Id.

53. שוי טרישטי אמאדור .H לי תנה מדור par Id.

54. ייא קי אין אסיטש טיירש איי אונה דונזיליא.
   יו אישטנדו אין לה מי פואירטה.

62. Adobar, adobar, adobar, caldero adobar.
63. La vida de las galeàs, yo os la quero contar
65. Ea, digais los veladores.
Alma mia, luz del dia.
74. Yo amara una doncella.
79. Para mi desparticion :
85. Desde que perdi el mi amor, penas,
Hermano mio querido, de que llorais y de que vais perdido, el tino, lloro yo y me afino, que me aso y me traspaso, y à mi dama no alcanzo, la llàmo no me responde, la busco y se me esconde, y ahora no sé à donde, toparé yo à mi [1].
86. Vente aqui, la mi dama.
91. Ay, ay! como harè.
A quien iré à contar.
No puedo, mi alma, no puedo, mi vida.
Ay, ay! un pajarico.
92. Malo estaba el pastorico.
93. De la vuèstra linda novia.
Quien me conoce, quien me conoce.
101. Yo me levantara un lunes.

62. אדובאר אדובאר אדובאר קאלדירו אדובאר. H. ידודון ידודון ידודון שנת מעני par Id.
63. לה ויהה די לש גאליאש יו ווש לה קירו קונטר. H. יה את פניך אבקש צורי רואה כל נסתר par Id.
65. אי דיגאש לוש ויל׳אדוריש. H. ישעך לבב דורש par Id.
אלמה מיאה לוז דיל דיאה. H יתהלל הלל בן שחר par Id.
74. יו אמרה אונא דונזיליא.
79. פארה מי דישפארטישיון.
85. דישקי פידירי איל מי אמור פינאש.
אירמאנו מיאו קיריד׳ו, די קי יואראש, די קי ואש פיד׳ירי׳ד׳ו איל טינו, יאורו יאו אי מי אפינו, קי מי איאשו, אי מי איטירישפאשו, אי אמי דאמד׳ה נו אלקאן שו, לא יאמו נו מי אריספונדי, לא בושקו אי שי מי אישקונדי, איא אגורד׳ה נו שי אדונדי, טופארי יואו אמי....
86. וינטי אקי לא מי דאמה.
91. חי חי איך אישה H איי איי קומו ארי par יעקב אלחנן.
אקיין אירי׳ אקונשאר. H. יחרד לב ויתר par Id.
נו פואיד׳ו מי אלמה, נו פואיד׳ו מי ב׳ה׳ה.
חי חי מתי יתן יונה. H. איי איי און פאשאיקו par Id.
92. מאלו אישטאב׳ה איל פאשטירשיקו.
93. די לה גואישטרה לינדה נוב׳יה.
קיין מי קונושי, קיין מי קונושי. H. אֵל אַל תחשה par אברהם (?).
101. יו מי אליבאנטארה און לונש. H. יום וליל עושה לנו נס par אלחנן.

[1] C'est le plus long fragment qui s'y trouve et qui n'est pas suivi d'un *Pizmon*.

109. Ea, llamabalo la doncella.
127. Yo en este mundo mucho caminaba, no topi otro como ti.
135. Viejo malo en la mi cama à la fi(n) no dormira.
136. A las huertas donde nacen las rosas.
137. Fuera va de tino el triste amador.

Lorsqu'on voit ainsi nos poètes de la basse époque se retremper à ces sources vives de l'antique mélodie, il ne faut pas s'étonner de l'irrésistible attrait que le faux messie Sabbataï Cevi exerçait sur ses fidèles, en chantant, avec des allusions mystiques, la romance de Melisselde (fille de l'empereur) aux lèvres de corail et à la chair de lait [1], romance qui appartient au même cycle que notre Romance n° 7.

Si les *joncs* et les citations que nous avons faites ne nous donnent que des fragments des poèmes espagnols, ceux que nous publions sont également tronqués. Non seulement ils s'arrêtent avant la fin, comme je l'indiquerai, à l'occasion, dans mes notes, mais ils présentent encore d'autres anomalies. Tantôt il y a une solution de continuité entre les parties qui nous en restent, tantôt les stances y sont transposées et enchevêtrées d'une manière inextricable. Je n'ai pas voulu essayer de rétablir hypothétiquement l'ordre des strophes ainsi déplacées. D'autres fois, au lieu de ces remaniements inconscients, nous y rencontrons des couches nouvelles qui se sont superposées aux anciennes. Car nos chanteuses, trahies par leur mémoire, ont forgé parfois de toutes pièces de nouveaux vers, d'un goût douteux, pour remplacer ceux qu'elles avaient oubliés. Le fonds de la romance est ainsi devenu un thème commun sur lequel on a brodé à volonté. On constate aussi des réminiscences et des transpositions de phrases d'une Romance dans une autre. J'ai soigneusement marqué dans mes notes ces emprunts, qui ne sont pas rares.

En dehors de ces modifications, nos romances ont reçu du milieu ambiant bien des mots turcs, arabes, persans, grecs et hébreux, souvent aussi des idiotismes de notre jargon qui, malgré leur forme castillane, ne se trouvent plus dans nos dictionnaires, ou s'y

109. אי ייאמאבאלו לה דונזילייא.
127. יו איניישטי מונדי ניונשו קאמינאבה, נו טופי אוטרו קומו טי.
135. ויג'ו מאלו אין לה מי קאמדה אלה פי נו דורמירה. H. איומדה אין לה מקרמה, כל אפיקי ניבור תורה par אני בנימן.
136. אלאש גואירטאש אונדי נאשין לאש רוזאז.
137. פואירה בה די טינו איל טריישטי אמאלור. H. מקרא נוגילה בכל דור ודור par יצחק.

[1] Voir Thomas Coenen, dans Graetz, X, 2e édit., p. 468.

trouvent avec une acception différente [1]. Ce changement de formes et de mots vieillis par des équivalents plus modernes était dans la nature des choses. A mesure qu'elles s'éloignaient du temps de l'exode espagnol, nos aïeules, ne pouvant plus saisir toutes les nuances, toutes les délicatesses de la langue castillane, ont trouvé naturel d'employer d'autres mots, qu'elles comprenaient. Elles ont même introduit dans ces romances des idées religieuses qui y paraissent toutes dépaysées [2]. Par contre, on y rencontre encore des expressions et des tournures archaïques d'un grand intérêt [3], et qui ont persisté également dans nos versions classiques de la Bible, encore en usage dans nos écoles.

Je n'ai pas voulu donner de place, dans ce recueil de Romances, à ces compositions récentes qui portent le même nom, mais qui n'en sont que de plates et froides imitations. J'ai pourtant fait exception pour quelques-unes, qui, tout en ayant déjà le goût du terroir ottoman sur lequel elles ont poussé, sont relativement anciennes. Elles offrent, en outre, un certain intérêt, tantôt par leur caractère juif, comme les romances chantées aux noces (34-37), ou pour célébrer une naissance (38-41), ou à la veille du départ des pèlerins pour Jérusalem (42), tantôt par leur caractère historique ou par leur style macaronique et leur ton plaisant (43 et 44). L'une de ces compositions, très gaie et d'un ton léger (R. 43), a l'air d'un conte du *Décaméron* de Boccace. L'autre (44) est, sans doute, une imitation d'une ancienne romance, car les en-tête : « Barberico, sacasme esta muela » et « Adobar, adobar, adobar, caldero adobar [4] » rappellent des sujets humoristiques.

Disons maintenant quelques mots de la forme extérieure de nos Romances, c'est à dire de la rime et de la césure.

Il est à remarquer que la valeur du style est en raison inverse de la perfection de la versification. Dans les anciens poèmes, où l'expression est forte, concise, éloquente, on se contente, pour la rime, d'une simple assonance, tandis que, dans les compositions plus récentes, la rime est plus riche, mais le style est plat et vulgaire. Pourtant, on ne peut pas nier que la mélodie produite par la simple assonance ne présente une certaine grâce, surtout lorsque cette rime alterne avec des vers non-rimés, à la manière des *Kassida* arabes. Aussi, pour obtenir ce dernier résultat, ai-je souvent coupé en deux, pour les mettre dans deux alinéas consécutifs, tous les couplets monorimes d'une étendue excessive que j'ai ren-

[1] Voir romance 40, note 6.
[2] La nuit de Pâque, R. 1 ; La loi sainte et bénie, R. 14 ; La loi de Dieu, R. 30.
[3] Voir, par exemple, R. 39, note 2.
[4] Voir note 21, nos 47 et 62.

contrés et qui, par ce dédoublement, ont acquis une allure plus leste et plus rapide. D'ailleurs, cette césure n'a pas été arbitrairement faite : sa place est souvent déterminée par le sens et, dans les cas douteux, par la modulation différente qu'affectent les deux parties du distique. Nos chanteuses l'indiquent par le mode majeur dans la première et mineur dans la deuxième.

Pour la transcription, j'ai adopté les caractères latins, afin de rendre à ces romances leur physionomie européenne. J'y ai respecté, autant que possible, la prononciation locale. Quand celle-ci s'écartait trop de l'orthographe classique de la langue espagnole, je me suis contenté de la signaler seulement dans mes notes. Dans les romances dialoguées, j'ai indiqué par des tirets le changement d'interlocuteur.

Un mot au sujet de la traduction française. Tout en m'efforçant de traduire littéralement, j'ai dû parfois, pour la clarté, faire des additions, que j'ai placées entre parenthèses. J'ai parfois aussi changé les temps, parce qu'en espagnol, à cause de l'exigence de la rime, un temps est souvent employé pour un autre. Mais, malgré tous mes soins, il s'est glissé, sans doute, des erreurs dans ma traduction, erreurs qu'expliquent suffisamment l'antiquité du texte et la variété des idiomes employés. En cas de doute, j'ai toujours tenu à en avertir dans mes notes [1].

Andrinople, 1896.

ABRAHAM DANON.

ROMANCE I.	TRADUCTION.
Un hijo tiene el buen conde,	Le bon comte a un fils,
un hijo tiene y no mas.	il a un fils et pas davantage.
Se lo dio al señor rey	Il l'a donné au seigneur roi
por deprender [2] y por embezar.	pour qu'il apprenne et pour qu'il s'instruise.
El rey lo queria mucho	Le roi l'aimait beaucoup
y la reina mas y mas.	et la reine encore plus.
El rey le dio un caballo,	Le roi lui donna un cheval,
la reina le dio un calzar.	la reine lui donna une chaussure.
El rey le dio un vestido,	Le roi lui donna un vêtement,
la reina le dio media ciudad.	la reine lui donna une demi-ville.

[1] Voir R, 38, notes 3 et 4.

[2] Aprender. Variante : por saber y entender, « pour savoir et entendre ».

Los consejeros se zelaron
y lo metieron en mal :
que lo vieron con la reina,
hablando y platicando [1].
— Que lo vaigan que lo maten,
que lo lleven à matar.
— Ni me maten, ni me toquen,
ni me déjo yo matar,
sino iré donde mi madre,
dos palabras tres hablar.
(— Buenos dias, la mi madre.
— Vengais en buena, vos mi rejal [2].
Asentate à mi lado,
cantame una cantica [3]
de las que cantaba tu padre
en la noche de la Pascua) [4].
Tomo tacsim [5] en su boca
y empezo à cantar.
Par albi paso el señor rey
y se quedo oyendo.
Pregunto el rey à los suyos :
— Si angel es de los cielos
o sirena de la mar ?
Saltaron [6] la buena gente :
— Ni angel es de los cielos
ni sirena de la mar,
sino aquel mancebico
que lo mandateis á matar.

Les conseillers (en) furent jaloux
et le dénigrèrent (en disant) :
Qu'ils l'avaient vu avec la reine,
Parlant et conversant.
— Qu'on aille le tuer,
qu'on le mène pour le tuer.
— Qu'on ne me tue point, qu'on ne me touche point,
et je ne me laisse point tuer,
j'irai plutôt chez ma mère,
dire deux, trois paroles.
(— Bonjour, ma mère.
— Soyez le bienvenu, vous, mon hidalgo.
Prends place à côté de moi,
chante-moi une chanson
de celles que chantait ton père
dans la nuit de la Pâque).
Il mit une mélodie dans sa bouche
et commença à chanter.
Par là passa le seigneur roi
et s'arrêta pour écouter.
Le roi demanda aux siens :
— Est-ce un ange des cieux
ou bien une sirène de la mer?
Les bons gens repliquèrent :
— Ce n'est ni un ange des cieux
ni une sirène de la mer,
mais plutôt le jeune homme
que vous avez envoyé tuer.

[1] Comme l'assonuance n'existe pas ici, on est en droit de supposer que ces mots en ont remplacé d'autres plus anciens, dont la dernière syllabe avait un a tonique. Cette remarque se rapporte également à tous les cas analogues où l'ignorance a gâté l'euphonie métrique.

[2] Synonyme, sans doute, d'un mot espagnol qui lui a laissé la place. Le mot רג׳אל, plur. de l'arabe רג׳ל, qui signifie en turc les grands dignitaires de l'état, est employé en judéo-espagnol, au pluriel, pour dire « gentilhomme ».

[3] Cantico.

[4] Variante :

— O que hijo, o que hijo !
en noche de Pascua
me veniteis vi-itar.
— O que madre, o que madre !
Al hijo tiene en la lanza,
le demanda la cuestion.
Otro, porque sois mi madre,
os cantaré un cantar.

— Oh, quel fils! Oh, quel fils !
dans une nuit de Pâque
vous venez me visiter.
— Oh, quelle mère ! oh, quelle mère !
qui a son fils dans la lance (= eu danger)
et lui adresse des questions.
Mais, parce que vous êtes ma mère,
Je vous chanterai une chanson.

[5] Mot arabe signifiant « division, répartition », et de là « mélodie d'ouverture ». Var. : la voz = la voix.

[6] Littéral. « sautèrent », et en judéo-espagnol, « répliquèrent brusquement ».

— Ni lo maten, ni lo toquen,	— Qu'on ne le tue point, qu'on ne touche point à lui,
ni lo dejo yo matar.	et je ne le laisse point tuer.
Tomolo de la mano,	Il le prit par la main
y junto se fué al serrallo.	et ils se rendirent ensemble au palais.

Romance II.	Traduction.
Estabase la reina Isabela	La reine Isabelle se trouvait
con su bastidor labrando,	brodant sur son métier,
agujeta de oro en mano	aiguillette d'or en main
y un pendon de amor labrando.	et brodant un drapeau d'amour.
Por alli paso Parisi,	Par là passa Parisi,
su prímer enamorado :	son premier amoureux :
— Esteis en buena ora, la reina.	— Reine, soyez en bonne heure.
— Parisi, en bien venierais.	— Parisi, soyez le bienvenu.
— Si vos placia, la reina,	— Reine, s'il vous plaît
de venir vos à visitarnos.	de venir nous visiter.
— Placer me place, Parisi,	— J'en ai bien le plaisir, Parisi,
placer y voluntad,	plaisir et volonté,
por ese cuerpo, Parisi [1].	par ce corps, Parisi.
Que oficio teneis, Parisi ?	Quel métier avez-vous, Parisi ?
que oficio aveis tomado ?	quel métier avez-vous pris ?
— Mercader soy, mi señora,	— Je suis marchand, Madame,
mercader y escribano.	marchand et tabellion.
Tres naves tengo en el puerto,	J'ai dans le port trois navires
cargadas de oro brocado [2].	chargés d'or et de brocart.
Las velas son de seda,	Les voiles sont en soie,
las cuerdas de ebrijim [3] morado,	les cordes en fil de soie violet foncé,
el dumen [4] un cristal blanco.	le gouvernail un cristal blanc.
En la nave que yo tengo,	Dans le navire que j'ai
hay un rico manzano,	il y a un riche pommier
que echa manzanas de oro	qui jette des pommes d'or
invierno y verano.	hiver et été.
— Si vos placia, Parisi,	— S'il vous plaît, Parisi,
de veniros à visitar.	que j'aille vous visiter.
— Vengais en buena ora, la reina,	— Venez, à la bonne heure, reine,
vos y vuestro reinado.	vous et votre royaume.
Ya se toca, ya se afeita.	Elle fait bien sa toilette, elle se farde,

[1] Est-ce une formule de serment ? Autrement, ces mots n'ont aucune liaison avec e contexte.

[2] Var : de oro fino, « d'or fin ».

[3] Mot persan à la place de l'ancien mot espagnol qui a disparu.

[4] Mot turc.

ya lo va á visitar.
Cuando entro la reina,
el levanto gancho, abrio velas.
(— Donde esta el manzano, Parisi,
que echa manzanas de oro
invierno y verano ?
— Yo soy el rico manzano
que echo manzanas de amores
invierno y verano) [1].

elle va le visiter.
Aussitôt la reine entrée,
il enlève l'ancre, déploie les voiles.
(— Où est le pommier, Parisi,
qui jette des pommes d'or
hiver et été ?
— Je suis le riche pommier
qui jette des pommes d'amour
hiver et été).

ROMANCE III.

Un mancebo habia.
muy angelicado [2].
de una dama hermosa
se habia enamorado
— Por la calle paso
y me despedazo,
de veros labrando
en el cedazo.
De batir la puerta,
ya no me quedo brazos.
Abreis, mi galana,
haremos un trato.
— Mancebo, mancebo,
alto y delicado
que por una moza
vais embelecado,
tomad mi consejo,
andados á Belogrado [3].
Alli topareis

TRADUCTION.

Il y avait un jeune homme
très-gentil,
d'une belle dame
il devint amoureux.
— Je passe par la rue
et je meurs,
de vous voir broder
sur le tamis.
De frapper à la porte,
il ne me reste plus de bras.
Ouvrez, ma jolie,
nous ferons un marché.
— Jeune homme, jeune homme,
haut et délicat,
qui, par une jeune femme,
vous allez enjôler,
prenez mon conseil,
rendez-vous à Belgrade.
Vous trouverez là

[1] Variante :

Ella que metio pié en la nave,
la nave esta caminando.
— Que es loque haces, Parisi ?
La nave esta caminando !
Al hijo deji en la cuna,
el padre lo esta cunando.
— No bloreis, la mi señora,
(al esposo lo teneis enfrente
y al hijo à los nueve meses lotopareis)
ou
al padre teneis al lado
que al año os lo dà en la mano.

Aussitôt qu'elle mit le pied sur le navire,
le navire est en marche.
— Qu'est-ce que tu fais, Parisi ?
Le navire est en marche !
J'ai laissé l'enfant au berceau,
son père le berce.
— Ne pleurez pas, Madame,
(vous avez l'époux en face
et l'enfant, vous le trouverez dans neuf mois)
ou
vous avez à côté le père
qui, dans l'année, vous le donne dans la main.

[2] Angelico ou angelical.

[3] Ces noms ont sans doute remplacé d'autres noms de villes espagnoles.

loque vos quereis,
que de mi, en tanto,
provecho no teneis.
— Majo, majo, dama,
agua en el mortero,
no hay quien se apiade
de este forastero.
Esto es muy amargo
mas que la oliva.
Y decidme un si
que ya me cansi,
(de ver vuestro garbo
yo me hice asi [1]).
— Mancebo, mancebo,
dejad esta merequia [2].
porque os trais
en dias de etiquia [3].
Tomad mi consejo,
andados à Franquia [4].
— Dodona, dodona [5],
mi cara de luna,
vos que estais en quince [6],
yo que mal mal os hice?
— A Hebron me vo
y aqui os dejo,
con vida y salud
yo ya me alejo.
Y decidme que haré?
como lo rellevaré [7]
yo en este mundo?
— Si os encampateis [8],
ya podeis decirlo ;
mas mal es el mio,
que es de encubrirlo.
De los cielos vino,
cale [9] recibirlo.

ce que vous voulez,
car de moi, en tout cas,
profit vous n'aurez.
— Je pile, je pile, dame,
de l'eau dans le mortier,
il n'y a personne qui s'apitoie
sur cet étranger.
Cela est très-amer
plus que l'olive.
Et dites-moi un si,
car je suis déjà fatigué,
(de voir votre bonne grâce
je suis devenu ainsi).
— Jeune homme, jeune homme,
laissez cette mélancolie,
parce que vous vous portez
dans des jours de phtisie.
Prenez mon conseil,
rendez-vous en France.
— Madame, madame,
au visage de lune,
vous qui êtes dans les quinze,
quel mal vous ai-je fait ?
— Je m'en vais à Hébron
et vous laisse ici,
en vie et en santé
je m'éloigne déjà.
Et dites-moi que dois-je faire ?
comment le souffrirai-je
dans ce monde ?
— Si vous êtes attrapé,
vous pouvez bien le dire ;
mon mal est le pire,
car il faut le cacher.
Il est arrivé du ciel,
il faut l'accepter.

[1] Variante :

que de vuestros fuegos	car, par vos feux,
yo ya me asi	je suis déjà rôti.

[2] En judéo-espagnol, melancolia.
[3] Probablement dérivé de « etico », étique.
[4] Var. : Sofia.
[5] C'est peut-être une forme corrompue de doña.
[6] « Dans votre plénitude lunaire de quinze jours. »
[7] En judéo-espagnol, soportar.
[8] Faut-il y voir un dérivé corrompu de « encapado » « enveloppé ou couvert d'un manteau » ?
[9] Dans notre jargon, quere.

— Yo ya te queria
mas que mi hermano;
no tienes remedio
en este verano.
Buscados remedio,
ni tarde ni temprano.
— Ay ! vos sois una rosa
que nunca se amurcha [1].

— Je t'aimais bien
plus que mon frère ;
tu n'as point de remède
pendant cet été.
Cherchez-vous un remède,
ni tard ni de bonne heure.
— Ah ! vous êtes une rose
qui ne se fane jamais.

ROMANCE IV.

Andando por estas mares,
navegando con la fortuna [2],
caï en tierras ajenas
donde no me conocian,
donde no cantaba gallo
ni menos canta gallina,
donde crece naranja
y el limon y la cidra,
donde hay sacsis [3] de ruda
guardian de creatura [4].
Ay ! Julian falso y traidor,
causante de los mis males,
te entrates en mis jardines
y me engañates.
Ay ! acogites la flor de mi,
la acogites à grano à grano,
ay ! con tu hablar delicato,
y me engañates.
Ay ! seendo hija de quien soy,
me casaron con Juliano,
hijo de un hortelano
de la mi huerta.
Ah ! Julian, vamos de aqui,
de este mundo sin provecho.
Lluvia caiga de los cielos
y mos moje.

TRADUCTION.

En allant par ces mers,
naviguant avec la tempête,
je suis tombé dans des pays étrangers
où l'on ne me connaissait pas,
où ne chantait aucun coq,
ni ne chantait aucune poule,
où croît l'orange
et le limon et le citron,
où il y a des pots à rue,
gardienne de l'enfant.
Ah ! Julien, faux et traître
(qui as été la) cause de mes maux,
tu t'es introduit dans mes jardins
et tu m'as trompée.
Ah ! tu as cueilli ma fleur,
tu l'as cueillie grain par grain,
ah ! avec ton parler délicat,
et tu m'as trompée.
Ah ! étant fille de qui je suis,
on m'a mariée avec Julien,
fils d'un jardinier
de mon jardin.
Ah ! Julien, allons d'ici,
de ce monde inutile.
Que la pluie tombe des cieux
et nous trempe.

---

[1] Se marchita.
[2] Mot d'origine italienne employé en turc avec le sens de « mer houleuse, orage ». Peut-être y avait-il d'abord « tormenta » ou « borrasca ».
[3] Mot turc signifiant vase à fleurs.
[4] Attribuait-on à cette plante, comme aujourd'hui chez nous, la propriété de préserver du mauvais œil ?

ROMANCE V.	TRADUCTION.
El rey de Francia	Le roi de France
tres hijas tenia,	avait trois filles,
la una labraba,	l'une brodait,
la otra cosia,	l'autre cousait,
la mas chiquitica [1]	la plus petite
bastidor hacia.	brodait (sur) un métier.
Labrando, labrando	En train de broder
sueño la vencia :	le sommeil l'envahissait :
— No me harveis [2], madre	— Ne me battez pas, mère,
ni me harvariais,	ne me frappez point,
sueño me soñi	j'ai eu un rêve
de bien y de alegria.	de bien et d'allégresse.
Me apari al pozo,	J'ai regardé dans le puits,
vide un pilar de oro,	j'(y) ai vu un pilier d'or,
con tres pajaritos	avec trois oisillons
picando al oro.	qui piquaient l'or.
Me apari al armario,	J'ai regardé dans l'armoire,
vide un manzanario [3],	j'(y) ai vu un pommier,
con un bulbulico [4]	avec un petit rossignol
picando al manzanario.	qui piquait le pommier.
Detras de la puerta.	Derrière la porte,
vide la luna entera ;	j'ai vu la lune entière ;
al rededor de ella,	autour d'elles,
sus doce estrellas.	ses douze étoiles.
— El pilar de oro	— Le pilier d'or
es el rey to novio.	est le roi ton fiancé.
Y los tres pajaritos	Et les trois oisillons
son tus entenadicos [5].	sont tes petits beaux-fils.
Y el manzanario,	Et le pommier,
el rey tu cuñado.	c'est le roi ton beau-frère.
Y el bulbulico,	Et le petit rossignol,
hijo de tu cuñado.	(c'est le) fils de ton beau-frère.
Y la luna entera,	Et la lune entière,
la reina tu suegra.	(c'est la) reine ta belle-mère.
Y las doce estrellas,	Et les douze étoiles,
sean tus doncellas.	soient tes femmes de chambre. »
Estas palabras diciendo,	En disant ces paroles,
coches à la puerta,	des carrosses (viennent) à la porte,
ya me la llevan	et on me la porte
à tierras ajenas.	dans les pays étrangers.

[1] Double diminutif de « chica ».
[2] De l'inf. *harvar* qui, en judéo-espagnol, est « herir ».
[3] Manzano.
[4] Diminutif d'un mot persan.
[5] Diminutif de « entenado », qui signifie « enfant d'un premier lit »

A los nueve meses,
parir queria.
— Levanteis, conde,
levanteis, monde [1],
que la luz del dia
parir queria.
Llamadla à mi madre
que me apiade.
Tomo jarros de rosas en su mano
y bogos [2] de fajadura.
En medio del camino,
mizva [3] veria llevar.
— Que es esto, mi conde?
— Vuestra hija verdadera. »
Se torno à casa,
triste y amarga.

Dans les neuf mois,
elle voulut accoucher.
— Levez-vous, comte,
levez-vous, comte [1],
car la lumière du jour
veut accoucher.
Appelez ma mère
qu'elle aie pitié de moi.
Elle prit des pots à roses dans sa main
et des paquets de langes.
A mi chemin,
elle vit porter un cercueil.
— Qu'est-ce cela, mon comte?
— Votre véritable fille.
Elle s'en retourna chez elle,
triste et amère.

ROMANCE VI.

Estrellas no hay en los cielos,
el lunar [4] no ha esclarecido,
cuando los ricos mancebos
salen à caballeria.
Yo estando en mi barco,
pescando mi proveria [5],
vide pasar tres caballeros
haciendo gran polvaria [6].

Un baque [7] dièron en la agua,
entera se estremecia.
Echi ganchos y gancheras [8]
por ver loque seria [9].
Vide un duque educado

TRADUCTION.

Il n'y a pas d'étoiles dans les cieux,
la lune n'est pas levée,
lorsque les riches garçons
sortent en chevauchant.
Me trouvant dans ma barque,
à pêcher ma provision (?)
j'ai vu passer trois cavaliers
qui soulevaient un grand tourbillon
de poussière.
Ils trépignèrent dans l'eau,
qui trembla tout entière.
J'ai jeté des crocs et des grappins
pour voir ce qu'il en était.
J'ai vu un duc bien élevé

[1] L'*m* remplace souvent, dans notre jargon, la première consonne d'un mot répété.
[2] Mot qui, dans le même dialecte, veut dire « paquet, trousse, liasse ».
[3] L'hébreu מִצְוָה sert à désigner, parmi les Juifs de Turquie, le cercueil et même le convoi, comme l'araméen בֵּר מִנְּן est employé par nos coreligionnaires polonais pour désigner, par euphémisme, le mort.
[4] Sous-entendu « disco ».
[5] Faut-il y voir, ce qui me paraît probable, l'abstrait dérivé de l'inf. *provéer* (pourvoir) ?
[6] Var. : polvarina = polvareda.
[7] En judéo-espagnol, coup.
[8] En judéo-espagnol, grappin.
[9] Var. : habia.

que al hijo del rey parecia.
Un païvand [1] lleva en el brazo,
cien ciudades y mas valia.
Un anillo lleva en el dedo,
mil ciudades y mas valia.
Camisa llevava de Holanda,
cabezon de perleria.
En mi buena de ventura,
salio el rey de Constantina.
Recogi la mi pesca,
al lugar la tornaria.
Tomi camino en mano,
al serrallo del rey me iria.
Vide puertas cerradas,
ventana que no se abria.
Batia la puerta,
demandi quien habia.
Bajad, mi señor rey,
os contaré loque vidé :
Yo estando en mi pesca,
pescando mi proveria,
vide pasar tres caballeros
haciendo gran polvaria.

Un bulto llevaba en su hombro
que de negro parecia.
Un báque dieron en la agua,
y la mar estremecia.
La estrellas de los cielos
y el lunar se oscurecia.
De ver tala manzia [2],
echi la mi pesca
por ver loque habia, etc.

qui ressemblait au fils du roi.
Il portait au bras une chaîne
qui valait cent villes et plus.
Il portait au doigt un anneau
qui valait mille villes et plus.
Il portait chemise d'Hollande
(dont le) col (était) en perles.
Dans ma bonne fortune,
le roi de Constantin (ople ?) est sorti.
J'ai ramassé ma pêche,
et l'ai remise à sa place.
J'ai pris le chemin en main,
et me suis rendu au palais royal.
J'ai vu les portes fermées,
une fenêtre qui n'était pas ouverte.
J'ai frappé à la porte
(et) demandé qui il y avait.
Descendez, mon seigneur roi,
je vous raconterai ce que j'ai vu :
Me trouvant dans ma pêche,
à pêcher ma provision (?),
j'ai vu passer trois cavaliers
qui soulevaient un grand tourbillon
de poussière.

Il portait une enflure à l'épaule
qui paraissait noire.
Ils trépignèrent dans l'eau,
et la mer s'agita.
Les étoiles des cieux
et la lune s'obscurcissaient.
De voir un tel malheur,
j'ai jeté ma pêche
pour voir ce qu'il y avait, etc.

Romance VII.	Traduction.
(Noche buena, noche buena,	(Bonne nuit, bonne nuit,
noches son de enamorar.	ce sont des nuits de devenir amoureux.
Cuando las doncellas dormen,	Lorsque les vierges dorment,
el lunar [3] se va encerrar.	la lune va s'enfermer.
Alli estaban diez doncellas,	Là-bas se trouvaient dix demoiselles,

[1] Ou plutôt « pabend », qui, en persan, signifie « chaînes, entraves ».
[2] Du judéo-espagnol.
[3] Voir romance 6, note 1.

todas las diez à un metal [1].
Salto la vieja de ellas
[vieja era de alta edad] :
—Dormais, dormais, doncellas;
si dormis, recordad,
mañana os haceis viejas
y perdeis la mocedad [2]).
Se iva la Melisselde,
para la caja se iva.
Se emborujo [3] en un manto de oro
por faltura [4] de brillar.
Allà, en medio del camino,
alguaciles fué à encontrar :
— Que buscais, Melisselde?
que buscais por este lugar?
— Vo ir donde una hacina [5],
mala està de no sanar.
Dadme este cuchillo,
el cuchillo de cortar,
que quero echar estos perros
que no me vaigan detras. »
Alguaciles, con bondades,
se lo dieron el cuchillo por el cor-
Melisselde, con malicia, [tar [6].
se lo encajo por el cortar [6].

toutes les dix d'un même métal [1].
La plus vieille d'elles repartit
[elle était vieille de grand âge] :
— Dormez, dormez, demoiselles;
si vous dormez, rappelez-vous
(que) demain vous deviendrez vieilles
et perdrez la jeunesse.)
La Melisselde s'en allait,
elle s'en allait vers la boite.
Elle s'enveloppa dans un manteau d'or
par défaut d'éclat.
Là, à mi-chemin,
elle rencontra des alguazils :
— Que cherchez-vous, Melisselde?
que cherchez-vous dans ce lieu?
— Je vais chez une malade
mal à ne point guérir.
Donnez-moi ce couteau,
le couteau à couper,
car je veux chasser ces chiens
pour qu'ils n'aillent pas derrière moi. »
Les alguazils, avec bonté,
lui donnèrent le couteau par le tran-
Mélisselde, avec méchanceté, [chant.
le lui enfonça par le tranchant.

---

[1] Qualité. Cf. le français « trempe ».
[2] Variante :

Noche buena, noche buena,
noches son de enamorar.
Oh ! que noche, la mi madre !
no la puedo soportar,
dando vueltas por la cama
como pescado en la mar.
Tres hermanicas eran ellas,
todas las tres en un andar.
Salto la mas chiquitica de ellas
— Yo relumbro como el cristal.
Dormais, dormais, mis doncellas.
Si dormis, recordad ;
mientras que sois muchachas,
guardados la mocedad.
Mañana en casando.
nos os la dejan gozar.

Bonne nuit, bonne nuit,
ce sont des nuits de devenir amoureux.
Oh ! quelle nuit, ma mère !
je ne peux pas la supporter,
en me tournant dans le lit
comme un poisson dans la mer.
Elles étaient trois petites sœurs,
toutes les trois d'une même marche.
La plus petite d'elles repartit :
— Je reluis comme le cristal.
Dormez, dormez, mes demoiselles.
Si vous dormez, rappelez-vous ;
tant que vous êtes jeunes,
gardez votre jeunesse.
Demain, en (vous) mariant,
on ne vous en laissera pas jouir.

[3] Judéo-espagnol.
[4] Falta.
[5] Judéo-espagnol.
[6] Corte.

ROMANCE VIII.	TRADUCTION.
— Donde os vais, caballero?	— Où allez-vous, cavalier?
Donde os vais y me dejais?	Où allez-vous et me laissez?
Tres hijicos chicos tengo,	J'ai trois petits enfants
lloran y demandan pan.	(qui) pleurent et demandent du pain.
— Os déjo campos y viñas,	— Je vous laisse des champs et des vignobles,
y por mas media ciudad.	et en plus une demi-ville.
— No me basta, caballero,	— Cela ne me suffit pas, cavalier,
no me basta para pan. »	cela ne me suffit pas pour (acheter) du pain. »
Echo la su mano al pecho,	Il mit sa main dans la poche,
cien doblones le daba :	(et) lui donna cent doublons :
— Si á los siete no vengo,	— Si je ne viens pas dans sept (ans?),
al ocheno [1] os casais. »	au huitième mariez-vous.
Esto que oio su madre,	Sa mère, qui a entendu cela,
maldicion le fué echar.	lui lança une malédiction.
Pasó tiempo y vino tiempo,	Un temps passa et un autre vint,
escariño [2] la vencio.	le désir (de le revoir) s'empara d'elle.
Aparose á la ventana,	Elle regarda par la fenêtre,
á la ventana de la mar.	par la fenêtre qui donne sur la mer.
Vido naves galeonas,	Elle vit des navires-galions
navegando por la mar :	qui naviguaient sur mer.
— Si veriais al mi hijo,	— Avez-vous vu mon fils,
al mi hijo el caronal [3]?	mon très cher fils?
— Ya lo vide al vuestro hijo,	— J'ai vu votre fils,
al vuestro hijo el caronal.	votre très cher fils.
La piedra por cabecera,	(Il avait) une pierre comme chevet,
por cubierta el arenal.	la grève pour couverture.
Por demas tres cuchilladas [4],	De plus trois blessures,
por la una entra el sol,	par l'une entre le soleil,
por la otra el lunar [5],	par l'autre la lune,
por la mas chiquitica [6] de ellas	par la plus petite d'elles
entra y sale un gavilan. »	entre et sort un épervier.
Esto que oio su madre,	Sa mère, ayant entendu cela,
á la mar se fué echar.	fut pour se jeter dans la mer.
— No os eches, la mi madre,	— Ne vous jetez pas, ma mère,
que yo soy vuestro hijo caronal.	car (c'est) moi (qui) suis votre très cher fils.

[1] Octavo.

[2] De l'inf. *escariñar* « soupirer après »; c'est un mot corrompu de *cariño* « tendresse, bienveillance, affection ».

[3] Caro.

[4] Littéral. « taillade, estafilade ».

[5] Voir Romance 6, note 1.

[6] Voir Romance 5, note 1.

Una vez que sois mi hijo,
que señal dabais por mi?
— Bajo la teta izquierda,
teneis un benq [1] lunar.
(Tomaron mano con mano,
junto se echaron á volar [2].)

— Puis que vous êtes mon fils,
quel signal m'en donnez-vous ?
— Sous la mamelle gauche,
vous avez une tache lunaire.
(Ils se prirent par la main
et s'élancèrent ensemble pour s'envoler.)

ROMANCE IX.

Asentada está la reina,
asentada en su puerta [3].
Dolores de parir tiene
que no las pode soportar.
— Quien tuviera por vecina
a la reina la mi madre;
cuando me toma el parto,

que me tenga piedad. »
Salto la suegra y le dijo
como palabras de madre :
— Andados, mi nuera mia,
al serrallo de vuestro padre;
cuando os toma el parto,

que os tenga piedad.
Si es por mi hijo,
yo le dó gallinas enteras
y pichones á almorzar. »
Estas palabras diciendo,
el hijo [4] que llegaba :
— A todos veo en casa;
la mi esposa donde está?
— La tu esposa, mi hijo,
Se fué al serrallo del padre,
cuando le toma el parto,

que le tenga piedad.
A mi dijo zona [5] y puta [6],

TRADUCTION.

La reine est assise,
assise à sa porte.
Elle est en travail d'accoucher
qu'elle ne peut pas souffrir.
— Que n'ai-je comme voisine
la reine ma mère;
(afin que) lorsque le travail d'accouchement me saisira,
elle ait pitié de moi. »
La belle-mere répliqua et lui dit
avec des paroles maternelles :
— Allez-vous-en, ma belle-fille,
au palais de votre père;
(afin que) lorsque le travail d'accouchement vous saisira,
elle ait pitié de vous.
Quant à mon fils,
je lui donnerai des poules entières
et des pigeons à déjeuner.»
En disant ces paroles,
le fils arriva :
— Je vois tout le monde à la maison;
où est mon épouse?
— Ton épouse, mon fils,
est allée au palais de son père,
(afin que) lorsque le travail d'accouchement la saisira,
il ait pitié d'elle.
Moi, elle m'a appelée prostituée et coureuse,

[1] Mot turc signifiant moucheture, tache.
[2] La romance 1 se termine par un semblable distique.
[3] Var. : portal, « portique, vestibule ».
[4] Var. : el buen rey « le bon roi ».
[5] C'est l'hébreu זוֹנָה.
[6] Var. : puta y turca, « gueuse et turque ».

á ti, hijo de mal padre. »
Esto que oio el hijo [1],
á su esposa fué á matarla.
(La suegra le dijo :
— Un hijo os ha nacido
como la leche y la sangre;
un señal sea este hijo.
— Que revente con la madre. »
Salló la creatura y dijo :
— Si mi madre dijo tal cosa,
de la cama que no se levante.»
Esto que oio el padre,
á su madre fué á matarla [2]).

et toi, fils d'un mauvais père. »
Le fils, ayant entendu cela,
alla tuer son épouse.
(La belle-mère lui dit :
— Un fils vous est né
comme le lait et le sang ;
que ce fils soit un (bon) signe.
— Qu'il crève avec la mère. »
L'enfant répliqua et dit :
— Si ma mère a dit une pareille chose,
qu'elle ne se lève point du lit. »
Le père ayant entendu cela,
alla tuer sa mère.)

ROMANCE X.

Una fuente en hay Sofia
corriente de agua fria.
Quien bebia de aquella agua,
al año preñada venia.
Por su negra [3] ventura,
la infanta beberia.
Parida está la infanta,
parida está de una hija.
Por encubrirlo del rey,
hizose de la hacina [4].
Envio llamar al conde.
al conde que ella queria.

TRADUCTION.

A Sofia il y a une fontaine,
un courant d'eau froide.
Qui buvait de cette eau-là,
devenait enceinte dans l'année.
Par sa mauvaise chance,
l'infante (en) a bu.
L'infante a accouché,
elle a accouché d'une fille.
Pour la cacher au roi,
elle simula une maladie.
Elle envoya appeler le comte,
le comte qu'elle voulut (ou aimait).

[1] Var. : el rey desenvaino su espada, « le roi dégaîna son épée ».

[2] Variante :

Y en medio del camino.
mujdegi [a] le ha venido,
un hijo de buen siman [b]
le ha nacido.
— Sea buen siman este hijo.
— Que revente con la madre ;
á mi madre puta y turca,
á mi, hijo de mal padre.
— Si tal tiene haber [c] mi hija,
de esta cama que no se levante.
Torno el hijo á su casa
por matar á la madre,
y la mato á la madre.

Et, à mi-chemin,
un porteur de bonnes nouvelles lui vint,
(et lui dit qu')un fils de bon augure
lui est né.
— Que ce fils soit un augure.
— Qu'il crève avec la mère ;
(car elle a appelé) ma mère coureuse et turque,
et moi, fils d'un mauvais père.
— Si ma fille (en) a la moindre connaissance,
qu'elle ne se lève plus de ce lit.
Le fils s'en retourna chez-lui
pour tuer sa mère,
et il tua sa mère.

[3] Dans notre jargon, negro est synonyme de malo.

[4] Voir romance 7, note 5.

a Adjectif turc signifiant bonne et heureuse nouvelle.
b L'hébreu סימן.
c Mot arabe signifiant information, instruction, avis.

El conde que haiga oido,
no retardo su venida.
Camino de quince dias,
en cinco le tomaria.
— Esteis en buena ora, infanta,
— Bien venido, el conde.
Tomeis esta hija,
en puntas de vuestras faldas [1].

A la entrada de la puerta,
con el rey se encontraria.
El rey demando al conde :
(— que llevais en punta de las faldas [2] ?)
— Almendricas verdes llévo,
gustizo [3] de una preñada.
— Dadme á mi unas cuantas,
para mi hija la infanta. »
Estas palabras diciendo,
la creatura lloraba.
El rey demando á los suyos,
que consejo le daban.
Unos dicen que los máte,
otros dicen que los case,
(al rey mucho le place [4]).

Le comte, ayant entendu (cela),
ne tarda pas à venir.
Un chemin de quinze jours,
il le fit en cinq.
— Soyez en bonne heure, infante.
— Soyez le bienvenu, comte.
Prenez cette fille,
dans les pointes des basques (de) votre (habit).
A l'entrée de la porte,
il rencontra le roi.
Le roi demanda au comte :
(— Qu'est-ce que vous portez dans les basques de votre jupe?)
— Je porte de petites amandes vertes,
le goûter d'une femme grosse.
— Donnez-(en) moi quelques-unes,
pour ma fille l'infante ».
Pendant qu'il disait ces paroles,
l'enfant pleura.
Le roi demanda aux siens
quel conseil ils lui donnaient.
Les uns disent qu'il les tue,
les autres disent qu'il les marie,
(le roi y prend un grand plaisir).

(*A suivre*).

---

[1] A Andrinople, on prononce : aldas. Ce n'est qu'à Salonique que l'on prononce cette *f* initiale dans ce mot.

[2] Var. : que llevais el buen conde, en el faldar (*sic !*) de la camisa ? « que portez-vous, bon comte, dans les basques de la chemise ? »

[3] En judéo-espagnol, avant-goût. Prononcez gustijo.

[4] El buon rey que oio esto, del conde se vangaria.

NOTES ET MÉLANGES

LES JUIFS ET LES JEUX OLYMPIQUES

On sait que le mot talmudique ריס correspond au *stade* gréco-romain. Voici ce que nous lisons à ce sujet dans *Baba Mecia*, 33 *a* : « On est obligé d'aller aider à relever un animal tombé sous sa charge, quand on le voit à une distance assez rapprochée pour qu'on puisse se considérer comme en face de l'animal (ראיה שיש בה פגישה), c'est-à-dire à la distance de 2/15 d'un mille, qui valent un ריס ».

D'après les autorités les plus compétentes, le stade gréco-romain valait 1/8 de mille. Nous laissons aux spécialistes le soin d'expliquer la différence que présente cette évaluation avec celle du Talmud. Nous devons ajouter pourtant que, parmi les diverses longueurs du stade indiquées dans les *Ancient Weights* de Hussey se trouve aussi cette mention que sept stades et demi valaient un, mille, ce qui correspond à l'indication du Talmud [1].

La Mischna, *Baba Kamma*, VII, 7, dit qu'on ne peut établir des pièges pour les pigeons qu'à une distance de trente ריס des habitations. D'accord avec l'indication talmudique reproduite plus haut, Raschi dit que 30 *Riss* valent 4 milles. Nous voyons donc qu'à l'époque de la Mischna, le ריס était une mesure itinéraire, comme le stade chez les Romains et les Grecs.

Mais le ריס hébreu répondait aussi au stade dans le sens de « lice, arène », comme le stade olympique. Ainsi, on lit dans *Cantique rabba* sur 1, 3 : « L'édifice où enseignait R. Eliézer avait la forme d'un *riss;* il s'y trouvait une pierre sur laquelle s'asseyait le docteur ». C'était donc un édifice oblong dont les élèves et les auditeurs occupaient les côtés, comme les spectateurs dans le

[1] Cf Smith, *Dict. of Greek and Roman Antiquities*, New-York, 1878, p. 909.

stade, et, à une des extrémités, était une élévation où se tenait le maître.

Cette forme oblongue du *riss* ou stade nous fait comprendre l'expression ריס של עין employée (*Bekhorot*, IV, 2) pour désigner les paupières avec leurs cils, ainsi que l'expression de Rab Papa, qui dit (*ib.*, 38 *b*) : הורא ברא דעינא, « la ligne extérieure de l'œil ». Cette ligne correspond, en effet, à la rangée extérieure des sièges d'un stade, tandis que l'orbite oblongue de l'œil est comparée à la circonférence du stade.

A l'hébreu ריס correspond le chaldéen ריכא ou ריכא, qui, par conséquent, signifie aussi « carrière, lice », comme dans le Targoum de Genèse, XIV, 7, qui rend עמק המלך par בית ריכא דמלכא, expression qui se trouve aussi dans le Targoum de Jérémie, XXXI, 10, pour traduire שער השמים.

Comme son équivalent hébreu, le terme chaldéen signifie également les paupières, par exemple, dans le Targoum de l'Ecclésiaste sur XII, 2, le Targoum Yerouschalmi de Lévitique, XXII, 22, et de l'Exode, XIII, 16; dans ce dernier passage, il signifie peut-être « sourcils ».

Il sera peut-être intéressant de rappeler, à propos de ces explications philologiques, que les Juifs de la Palestine participaient indirectement, comme négociants, aux jeux olympiques. On peut en conclure qu'à l'époque talmudique ces distractions populaires avaient déjà perdu leur caractère religieux, autrement les Juifs n'y auraient pris aucune part, même à titre de marchands. Ceux qui connaissent l'antiquité gréco-romaine savent qu'à l'occasion des jeux olympiques on organisait des foires ou expositions commerciales. De toutes les parties du monde affluaient des marchandises à Elis, Ephèse, Athènes, et dans les autres villes où s'organisaient ces jeux, et un passage du Talmud de Jérusalem montre indirectement que le chargement de navires pour ces foires était devenu un fait normal, dont la loi juive avait à s'occuper. Voici ce passage (j. *Baba Mecia*, 10 *c*) : בר נש דיהב לחבריה מהו דינרין כגון אילין דמפרשין לריסיס מהדהין קטוסטבן או משלשה קטוסטבן אין זו רביתא אלא טרשא [et non השרטא].

On sait par b. *Baba Mecia*, 65 *a*, que le mot טרשא, « sourd, silencieux », désigne une forme d'intérêt qui consiste dans le procédé suivant : Quelqu'un vend des marchandises avec la condition que l'acheteur paiera à une époque déterminée, et aux prix qu'elles vaudront à l'échéance. Par exemple, A vend de la bière à B au mois de Tischri, où elle coûte peu, avec la condition qu'elle lui sera payée au mois de Nissan, où elle est plus chère, selon le prix qu'elle vaut en ce mois. C'est là un intérêt *sourd* ou *silen-*

cieux, car, en réalité, A paie des intérêts pour le délai que B lui accorde ; mais ce procédé est licite.

קוכטבן (lisez קכוכטרין ou קכוכטרין) est le pluriel de ξέστος ou *sextarius*, la seizième partie d'un *modius*.

Ce passage doit donc être traduit ainsi :

« Si quelqu'un avance de l'argent à un autre, comme font, par exemple, ceux qui avancent des capitaux à des commerçants qui s'embarquent pour les jeux olympiques, avec un bénéfice de deux ou trois sexterces par *mode*, il n'est pas considéré comme prêtant à intérêt (ce qui est défendu), mais c'est ברשא. »

L'opération commerciale dont parle ce passage est simple. Un capitaliste avance des fonds à des commerçants qui veulent se rendre aux jeux olympiques, pour qu'ils puissent acheter du blé, à la condition de prélever deux ou trois setiers par mode : il touche donc, outre le capital avancé, les 2/16 ou 3/16 du bénéfice.

On voit, par conséquent, qu'ici le mot ריסים est pris tout à fait dans le sens de στάδιον ou *stadium*, « jeux ». En même temps, il jette un certain jour sur les rapports internationaux de ce temps et leur influence sur le développement des langues.

L'étymologie de ריס est certainement רוס, variante de רוץ ; ce mot signifie donc *cursus* et a le même sens que son équivalent latin *stadium* ou le grec στάδιον.

Philadelphie.

M. Jastrow.

UN VIEUX CATALOGUE

On sait que le manuscrit arabe original du grand ouvrage philosophique de Saadia se trouve dans le ms. n° 127 du recueil Firkowitsch à la Bibliothèque impériale de Saint-Pétersbourg. Or, sur le recto de la première feuille on remarque un catalogue (écrit en arabe) des livres les plus divers qui, comme l'établissent les premières lignes, formaient l'objet d'un gage. Ce catalogue est oblitéré et illisible en maint endroit ; cependant les parties lisibles présentent un grand intérêt et, aussi bien, de pareils catalogues sont-ils assez rares, pour justifier notre publication.

Je vais reproduire le texte ligne par ligne et marquer par des points les portions disparues ou illisibles [1].

פהרסת אלדפאתר ..... מן גמילה מא כאן .....
ימשכן מנשה.. עראקי סדר נשים הלכות רבנו יצחק מדרש השכם
.... מכילתא ..... הלכות מלתצרה
..... מדרש תלים ומן הלכות גדולות נסכה תאניה נשים ונזיקין
... גמרא .... יעני ברכות ושבת ועירובין ופסחים כרב' יצחק
לקושים מן דרא ... פי ורק פס ... יהושע ושופטים .....
פירוש .... לרביני האיי שבועות ... וכתאב אלאמאן לרב האיי ...
קניא הלכות אל רב מגלה מן נצעא הלכות דראתים כתאב אלמוארית...
כתאב אלשהאדאת ואלמואתיק כתאב אלחליצה ואלגט מן כתאב....
.... כתאב פי מסאיל ופיסקי דינין מגלה ורק .....
....בבש יר שלמה אלוכיל מגלה דראתים פיהם ....
.... גירהם פיהם מן לקח טוב בראשית אלה שמות .... פירושים
...פירוש בתרא נסכתין מן אלפאט הלכות גדול' ובלאם קסידא פי אלאדאב
.... וסידור לתשעה באב .....

Outre ces quatorze lignes il y a encore quelques débris de trois autres lignes, mais je n'ai pas pu les déchiffrer.

Voici le nom des ouvrages, par ordre de groupement littéraire :

1. Bible et commentaires :
   Josué et les Juges (et probablement Samuel et les Rois).
   (Ligne 6 ...פס doit se lire sans doute פסוק).
   Lékah Tob de R. Tobia b. Eliézer sur Genèse et Exode (l. 12).
2. Talmud :
   Le mot גמרא sur la ligne 5 ne permet pas de deviner de quelle partie du Talmud il est question.
   Un commentaire sur [Baba] Batra (l. 13).
3. Midrasch :
   Mechilta (l. 3).
   Midr. sur les Psaumes (l. 4).
   Midr. Haschkem (l. 2) [2].
4. Ouvrages halachiques :
   Halachot guedolot, 2e exemplaire, sur נשים et נזיקין (l. 4).

[1] L'administration de la Bibl. impér. de Saint-Pétersbourg a bien voulu me communiquer le ms., dont M. Landauer s'est servi pour son édition du *Kitâb al-Amânât*. De ce ms. j'ai publié la 7e partie encore inédite (מאמר תחיית המתים) dans la *Festschrift zum achtzigsten Geburtstage Moritz Steinschneider's*.

[2] V. Zunz, *Gottesd. Vortr.*, p. 281. Le Midrasch Haschkem roulait aussi sur des matières halachiques. Voir Steinschneider, dans Geiger, *Jüdische Zeitschrift*, II, 76. On le cite depuis le onzième siècle. Voir Steinschneider, *l. c.*, I, 306.

Un abrégé des Halachot (l. 3), probablement les הלכות קטועות ou קצובות ה'.

Deux exemplaires des « Mots des Halach. gued. » (l. 13). Il est question là des mots difficiles de cet ouvrage ; ainsi Scherira a expliqué les mots difficiles de certains traités du Talmud [1].

Les Halachot de R. Isaac (Alfâsi) sur la 3e partie du Talmud, סדר נשים (l. 2).

De même sur Berachot, Sabbat, Eroubin, Pesahim (l. 5).

(Peut-être s'agit-il aussi ligne 8 d'Alfâsi, אלרב = הרב, il serait question de [Baba] Meçia. Dans la même ligne קמא désigne B. Kamma, et בתרא de l. 13 B. Batra).

Œuvres de Haï : un commentaire sur un traité quelconque du Talmud (l. 7) ; peut-être פירוש סדר טהרות.

Le livre des Serments (משפטי שבועות = שערי שבועות ou שבועות) l. 7.

Le livre de la Sécurité (l. 7) = כפר המשכון.

Les règles du droit civil ou commercial הלכות דראהים (l. 8) ; = דיני ממונות.

(L. 11 מגלה דראהים désigne un ouvrage sur le même sujet ; de même l. 6 דרא doit se lire דראהים ; לוקוטים מן דראהים serait un livre d'extraits sur ce sujet).

Le « Livre des successions » (l. 8) est peut-être identique à l'ouvrage de ce nom que composa Saadia. Il se trouve un ms. de cet ouvrage à la Bodléienne (n° 543 dans le catal. de M. Neubauer). On doit publier sous peu l'édition qu'en préparait feu M. Joël Müller.

Le « Livre des témoignages et contrats » (l. 9) est peut-être la forme achevée de l'ouvrage de Haï qui, sous le titre de משפטי התנאים, est joint à la traduction hébraïque du ס' מקח וממכר, comme le כ' המשכון mentionné ci-dessus.

Le « Livre du lévirat et du divorce » (l. 9) est désigné comme faisant partie d'un ouvrage plus considérable.

La l. 10 parle d'un « Livre de Consultations et Réponses » ; cela fait probablement allusion à des ש'ו'ת de Gaonim.

5. Liturgie :

« Les prières du 9 d'Ab » (l. 14).

6. Poésie :

Une Kasside (קסידא = קצידה) de contenu moral (אלאדאב = **אלאדב**, en hébr. מוסר), sorte de poème didactique, comme le מוסר השכל de Haï.

[1] Voir mon ouvrage : *Leben u. Werke des Abulwalîd*, p. 85.

Je relèverai encore les points suivants dans le catalogue en question : Le metteur en gage s'appelle Manassé Irâki (= בבלי) l. 2. Un copiste est mentionné sous le nom de Salomon al-Wakil (= ממונה), l. 11. — Un livre est désigné comme écrit sur papier, l. 10. (Cf. l. 6 : פי ורק).

Ce catalogue paraît être du XII^e^ siècle, comme la copie du Kitâb-al-Amânât.

W. Bacher.

LE POURIM DE NARBONNE

Zunz (*Ritus*, 127 et s.) et M. Simonsen (*Monatsschr.*, XXXVIII, 524 et s.) ont dressé la nomenclature des Pourim qui ont pour objet de rappeler la délivrance miraculeuse de certaines communautés. Il faudra dorénavant ajouter à cette liste le Pourim de Narbonne, qui se célébrait le 21 adar, en souvenir du 21 adar de l'année 4996 (1236).

A en croire, en effet, R. Méir b. Isaac de Narbonne, qui rapporte le fait, à la fin d'un manuscrit d'Alfasi sur *Meguilla* qu'on vient de découvrir à Jérusalem [1] et d'envoyer à la Bodléienne [2], l'existence et les biens des Juifs dans le tiers de la ville qui leur était concédé [3] furent menacés ce jour-là d'un grand danger.

Un Juif, se querellant avec un pêcheur chrétien, avait asséné à celui-ci un coup si violent, qu'il dut faire appel à un médecin. Le pêcheur, dont le document a conservé le nom [4], succomba à sa blessure, c'était plus qu'il n'en fallait pour se jeter sur les Juifs et venger le sang chrétien. La maison de Méir b. Isaac dut subir la première l'assaut de la foule exaspérée, elle fut pillée de fond en comble et la bibliothèque de R. Méir tomba entre les mains des saccageurs.

Mais, par bonheur, au moment où la colère populaire allait se déchaîner contre tout le quartier juif, Don Aymeric [5], le gouver-

[1] Voir A. Wertheimer, גנזי ירושלים, I, 9.
[2] Neubauer, *Mediaeval Jew. Chronicles*, II, 251.
[3] Cf. Neubauer, *Revue*, X, 99.
[4] Wertheimer lit פאלוירא et M. Neubauer פַּוְלְיוֹנָא.
[5] השלמון דון אויטריק : au lieu de אשר יהיה לעולם il faut lire sans doute avec M. Wertheimer אשרו וחי לעולם. De même, au lieu de : [היו יכל]ים lire : היו עלי עוזרין [ל]עזרנו.

neur de Narbonne, parut à la tête des autorités municipales qui s'étaient jointes à lui pour protéger les Juifs. La foule fut dispersée, l'ordre rétabli, et même le butin fait par les agresseurs fut rendu aux propriétaires. Méir b. Isaac rentra dans la possession de sa bibliothèque et il s'empressa de marquer l'événement, le Pourim de Narbonne, sur un de ses livres.

D'après M. Wertheimer, ce serait Jonathan ha-Cohen de Lunel qui aurait écrit ce récit; seules les dernières lignes seraient de la main de Méir b. Isaac. Cette assertion ne mérite pas d'être réfutée. Tout le récit est de Méir b. Isaac, qui n'a inscrit la mention du miracle que pour en avoir été lui-même l'objet[1]. Jonathan ha-Cohen[2], qui dans sa jeunesse avait été le disciple de maîtres illustres à Narbonne, était déjà parti depuis vingt-cinq ans (en 1211) avec les rabbins de France et d'Angleterre, pour la Palestine[3].

David Kaufmann.

ABRAHAM B. ISAAC DE PISE

C'est au n° 106 des Consultations de R. Menahem Azaria di Fasio[4] que nous devons de connaître l'activité rabbinique d'Abraham b. Isaac de Pise. Or, cette Consultation est tronquée, comme le prouve le défaut de titre et de date. Ç'a donc été une bonne fortune pour moi de retrouver dans un manuscrit de ma collection l'histoire et la forme primitive de cette Consultation.

Un savant scribe de phylactères, nommé Méir de Mantoue[5], s'étant vu attaquer au sujet de la façon d'écrire les commencements des lignes des quatre paragraphes des phylactères par un nommé Benjamin, dut prendre l'avis des plus hautes autorités rabbiniques de l'Italie.

Notre manuscrit commence par reproduire la réponse de R.

[1] Au lieu de : ורבויתו עלו תחלה, comme le veut M. W., il faut lire avec M. N. ורבויתי.

[2] *Mediaeval Jew. Chronicles*, I, 84.

[3] שבט יהודה, éd. Wiener, p. 113 ; Zunz, *Ges. Schriften*, I, 167.

[4] *Revue*, XXVI, 96 ; cf. XXXI, 65 et suiv.

[5] C'est Meïr b. Ephraïm, le scribe connu des rouleaux de loi et l'imprimeur fameux de Mantoue (v. Zunz, *Zur Geschichte*, p. 252 et s. et 257).

Méir b. Isaac Katzenellenbogen [1], le chef vénéré de la communauté de Padoue, adressée à R. Kalman. Celui-ci, R. Kalonymus b. Eliézer, rabbin de Mantoue, avait soumis le cas à R. Méir de Padoue ainsi qu'à R. Nathan b. Menahem Eger, rabbin de Crémone. R. Méir répondit, le 20 décembre 1544 [2], et R. Nathan le 21 tébet 1544 [3].

Abraham de Pise, à qui on décerne constamment le titre de Gaon, fut sollicité par le scribe lui-même de donner son avis. On voit à présent que la Réponse, telle qu'elle se trouve dans le recueil de R. Menahem Azaria, est formée de la réunion de deux avis, où l'on a omis tout ce qui est personnel, le début et la conclusion, les titres et les dates, bref tous les détails biographiques.

Le titre de la première Consultation et son commencement sont ainsi conçus :

כתב שלה הגאון כמה"ר אברהם יצ"ו מפיסא לכמ' מאיר הסופר יצ"ו
כ' דיצימ' שד לי"א

ראיתי ונתן אל לבי בכל פרטי שאלותיך נחמד להשביל' ועלומו תטוף נולתי אך בקצרה עד הן לחכם ויחכם עוד' ואנא לאו אדעתי מכובד משא נילך ושדים מנדה כלו והלך ושמעתתא בעיא צלותי' ביומ' דאכתנא [4] ולא עדיפנא נמאן דאמ' אי עקפתון מנה לא גרסי וכו' ראשונה על אשר שאלה אם היות הפרשה פתוחה...

Pour montrer la manière dont ont été fondus les deux avis, je reproduirai la fin du premier et le début du second. Après une digression halachique que R. Menahem Azaria laisse de côté, R. Abraham conclut :

ואתה חכם לבב שתה נוס ממ[ו]מי ברכה העלונה באר מים חיים המוזלים בתוך עירך הנוה הגאונים והאלופי' אשר משולם אנשי שם והם והסמוכים להם בני סמכא ילא [ח]ריך ואמרו לך זה הדרך לך בו כי דברי אלו אשר התחנת לפני להציגם לפניך אל תסמוך עליהם אפי' בשעת הדחק בן חו אהיה בכלל רבי' חללי' הפילה זה תלמיד שלא הגיע כהוראה ובמורה [5] וכל מה שכתבתי הוא עד יגדיל תורה ויאדיר בשקול ושרי לפני רבותי עד עצי' קטני' מדליקי' את הגדולי' ואם בדבר מה אבוין לדעת רבותי האלופי' רבני עירך וסביבותיה הודיעני ואחיה' (והם[וה]) יתן חכמה ויאיר עיני תורתו ויצילנו מכל שגיאות אמן

נאם הקטן אברהם יצ"ו מפיסא נחוץ כ'
דיצימ' ש"ד

[1] Cette Consultation se retrouve dans son recueil au nº 77.

[2] En tête du ms. il y a ces mots : כתב שלה כמוהר"ר מאיר בר יצחק יצ"ו : נשאל"ובה פה מנטו"בה לכמוה"רר קלונימום סגל (rayé) יצ'ו כ דיצימ' שד לי"א. La Consultation imprimée ne se trouve dans le ms. que jusqu'au fº 126, l. 11.

[3] R. Nathan signe נתן הטרוד נתן איגרא כ"א טבת ש"ד בחפזון.

[4] *Megilla*, 28 *b*.

[5] *Sota*, 22 *a*.

לאפס הפנאי לא יכולתי
להעתיק אמרי אלו יהי נא
חסדך לשלוח אלי אחור או
זה או כדמותו מועתק והיה
לש' [=לשלום]

עוד כתב שלח הגאון כמוה"ר אברהם מפיסא יצ"ו לכמר מאיר הסופר יצ"ו
כז דיצחמ' שד לפק לוא

אחרי כתבי אליך בחוד מעם' תשובה לכל פרטי שאלותיך אשר שאלת בכתב ימינך עי הר' בנימן סמרגנו יצו' נראה אלי המפואר חמיך יצו ובידו כתב הגאון מהרם יצו מפאדובה עם כתבך יחדת לי עם טופס תשובת האלוף כמוהר"ר קלמן יצו אל כתב הגאון הנז' ואחרי התבוננות בדברי מהרם יצו הנז' בהרבה דברי' לא נתישבו אצלי' אגידם אליך אחרי אשר דרשתני' ראשונה כתב וזל ולולי דברי הרמבם...

Ainsi, la couture qui marque la réunion des deux Consultations dans le texte de R. Menahem Azaria se trouve f° 99 *b*, 1re l.

Citons encore un passage important de la deuxième Consultation, f° 100 *a*, l. 12.

מאי שנא תפילין ממזוזה והחלוק שיש בין זה לזה כתבתי אליך בארך בכתבי הקודם' אמנם דע אמנה כי עשות ספרים הרבה אין קץ חדשים מקרוב באו וכל א' נביא דעות מדעות שונות גורם שלא תנוצא הלכה פסוקה וברורה בפי תלמיד כי כל א' אומ' תנא דמסייע ליה הגהה פלו' או ספר פלו' ונעשית הורה כשני תורות' ועיניך הרואות כי נגד הרמבם והפוסקים המובהקים הנמשכו' אחריו מהאחרונו' המוסכמים אצל כל בעל ד[עת] יביאו ארחת חיים' ברוך שאמר' ומי הם הללו אשר מימ(מ)[ר]הן אנו שותין ושמותיהן אין אנו יודעי'[1] ותימ' איך איש אשר כמו הרב הנ"ל מאיר עיני ישראל בהלכה יסמוך עכל ברוך שאמ' בדיני' אשר אצל הפוסקי' המוסכמים נמצאו בבירור בהפך שכתב וז"ל ובפרט לאשר משמע כן בספר ברוך שאמר' ומי יתן והיה לבבם של גאוני דורינו להקבץ יחדו למלא ידם לה' לעבדו שכם א' עם אחד מהפוסקים המובהקים אשר יבחרו הם וימנו ויגמרו לדון ולפסוק כמוהו בכל דבר בלתי נטות ימין ושמאל' ואז לא ירבו מחלוקות בישראל ולא יהיו אגודות אגודות וטוב לנו לכל ישראל חברים' ועל אשר הוקשה בעיני מכת על הרמבם במה יודע שפרש' קדש תהיה פתוחה לזיווהה ראשונה ורצה לדמותה לפרש' בראשית' הלא בכתבי הקודם כתבתי העולה על לבי משם תדרשנו ומצאת ולא אכפול המאמ' רביעי' מד שפי הרב דברי הרמבם שפוסל סתומ' שעש(א)ה פתוחה

La conclusion diffère absolument et se termine ainsi :

ואני לא באתי ח"ו לחלוק על סברת הרב כי ידעתי נאמנת קשנו עבדה ממתני' ולחיותי נבוך הרעיון טרוד המחשבה מטורף הדעת כי עוד באדה

[1] *Horayot*, 14 *a*.

ע"פ רי"ה בעו"ה ושבה והיתה חו לבינר[1] את יתר הפלטה הנשארת לנו
מברד מקרי הזמן וזרם תהפוכותיו לא יכול[תי] חיו ראשי להניח אצלי תופס
דברי אלה שכתבתי אליך לכן אשביעך אם אותי אהבתי להציג לפני תופס
אמרי אלו ומה שכתב[תי] אליך בראשונה ואל נא תמנע אם בי חפצת ואם
יקשה עליך תן למי שיהיה ועלי לשלם שכר טרחתו ואל הגאון כמה"ר
קלמן יצ"ו תשתחוה אפיים ארצה מצדי העבד הקטן נושק ידי מכ"ת
ואתה ברוך ה' חזק ויאמץ לבך והזהר במלאכתך מלאכת שמים כי
רבה היא ויזכו רבים על ידך וה' ישלם לך ועל וכל דרכיך יבונו אכי"ר

Abr. de Pise, que nous voyons ici en 1544 honoré à l'égal des plus illustres talmudistes d'Italie et consulté sur des questions religieuses, nous apparaît, malgré sa grande modestie, comme un esprit indépendant qui ne craint aucune autorité. Malgré sa vénération pour R. Méir de Padoue, il réfute tranquillement ses arguments un à un. Des ouvrages comme ceux de R. Samson b. Eliézer (ברוך שאמר) et de R. Ahron ha-Cohen (ארחות חיים), qui fut envoyé dans ce temps à Meïr de Padoue pour être imprimé à Venise[2], doivent céder le pas à Maïmonide. Il exprime le vœu que, pour arriver à l'harmonie dans les décisions de la pratique rabbinique, on s'entende sur le choix d'un décisionnaire, afin que les avis rendus ne diffèrent plus si complètement d'une localité à l'autre.

Ainsi qu'il ressort de maintes allusions contenues dans ses Consultations, il était dans une situation matérielle fort peu brillante. Si je ne m'abuse, ce qu'il dit de la dîme qui va bientôt dévorer tout son avoir, confirme mon ancienne opinion : je disais[3] qu'Abraham à Bologne avait beaucoup souffert des contributions que les papes prélevèrent sur les biens des Juifs lors des guerres turques. Nous le voyons ici, d'après ce qu'il raconte lui-même, s'occuper de finances et de banque au service de princes.

Il est tellement occupé qu'il n'a pas le temps de recopier ses réponses. Il supplie donc dans chaque lettre le destinataire de lui renvoyer l'original ou une copie, qu'il veut bien payer. Cela prouve qu'Abraham avait l'intention de réunir ses Consultations en un recueil ; par conséquent, Guedalia ibn Yahia[4] semble bien informé, quand il affirme qu'après la mort prématurée (peu après 1544) de R. Abraham de Pise on trouva de lui des ouvrages manuscrits achevés. Parmi ces ouvrages devait être la collection de

[1] Isaïe, VI, 13.
[2] Zunz, *Die Ritus*, p. 320.
[3] *Revue*, XXIX, 147.
[4] שלשלת הקבלה, éd. Venise, 65 *b* : ושמעתי שחבר חבורי וינדיון לא נתגלו.

ses Consultations, qui, si elle pouvait être découverte, nous fournirait d'utiles renseignements sur sa vie et son activité.

DAVID KAUFMANN.

UNE LETTRE DE GABRIEL FÉLIX MOSCHIDES

A R. JUDA BRIEL

Les deux amis Tobia Cohen et Gabriel Félix, qui s'appelaient tous deux, du nom de leur père, Moschides, méritent une mention particulière dans l'histoire de la civilisation juive, pour leur amour de la science. Mais, tandis que la vie de Tobia est connue par son activité littéraire et sa condition de médecin attaché aux hommes d'État turcs [1], on sait fort peu de choses de la biographie de son ami.

Grâce au registre d'immatriculation des universités de Francfort s/Oder, dont le Grand Électeur leur ouvrit l'accès, et grâce à celui de Padoue, j'ai pu rétablir les dates de ses années d'études et le suivre depuis le 17 juin 1678, où il fut inscrit à Francfort, jusqu'au 9 juillet 1683, où il reçut, à Padoue, les titres de docteur en philosophie et en médecine [2].

Aujourd'hui, je puis ajouter à ces notes un témoignage nouveau ayant trait à sa vie d'étudiant à Venise, grâce à une lettre de sa main que j'ai retrouvée parmi les papiers du rabbin Léon Juda b. Eliézer Briel, de Mantoue, l'adversaire de Néhémie Hiyya Hayyoun [3], qui vécut à la fin du XVII[e] et au commencement du XVIII[e] siècle.

Ce fut à Venise, et non à Padoue, que les deux étudiants terminèrent leurs études de médecine. Le médecin Salomon Conegliano [4], un des plus célèbres praticiens et savants de Venise, avait, parmi ses nombreux disciples, pris en amitié particulière Tobia Cohen et probablement aussi l'ami de celui-ci.

[1] Voir Kaufmann, *Dr. Israel Conegliano*, 30 et s.

[2] *Revue*, XVIII, 293 et s.

[3] Ch. Nepi, זכר צדיק לברכה, p. 127. Briel signe : יהודה באריאל au bas d'un épithalame קול יהודה, imprimé à Mantoue sur une feuille in-folio, qui célèbre l'union de Benjamin b. Josué טרסיאר avec Gracia, fille de Moïse Norzi, le vendredi 12 schevat 1678 à Parme.

[4] Kaufmann, *loc. cit.*, 8, note 2.

Nous voyons maintenant, dans la lettre de Gabriel Félix du 23 éloul (c'est-à-dire en été 1682) au rabbin Briel, de Mantoue, qu'il se sentait dès lors capable de passer l'examen du doctorat. Mais il fut pris de la fièvre, qui le mit au bord du tombeau et le força à différer la réalisation de son vœu le plus cher. Un second empêchement fut la pauvreté de ses ressources ; il n'avait pas trouvé en Italie de protecteur comme le Grand Électeur à Francfort. Il devait s'écouler presque une année encore avant qu'il fût promu au grade de docteur en philosophie et en médecine, le vendredi 9 juillet 1683; il subit son examen à Padoue devant le professeur Turre, au lieu du comte Frimigelica, qui avait fait conférer ses grades à Conegliano, mais qui, à ce moment, était malade [1].

Après ses examens, Gabriel pensa faire une visite à R. Briel, de Mantoue. Apparemment, c'était la science talmudique qu'il apportait des écoles de Pologne qui lui avait valu l'amitié de l'éminent rabbin de Mantoue, lequel était d'origine allemande. Le père de Gabriel, Moïse, de Brody, devait être, à en juger par le titre que lui décerne son fils, versé dans les études rabbiniques et peut-être rabbin à Brody. En 1682, année où la lettre est écrite, il vivait encore.

Gabriel avait probablement à Mantoue d'autres amis encore que que le rabbin. Ainsi, Elhanan Rovigo était tellement lié avec lui que, ne recevant pas de réponse de lui, il croit devoir attribuer ce silence à la perte de sa lettre.

En outre, parmi les médecins de la ville il comptait déjà beaucoup d'amis et de connaissances.

Cette lettre, spirituellement tournée en langue hébréo-talmudique est actuellement tout ce que nous possédons d'écrit de la main de Gabriel Félix. En effet, ce qu'on appelle l'arbre de Porphyre de la grammaire hébraïque, le rouleau que Gabriel et Tobia dédièrent au Grand Électeur de Francfort, n'est pas nécessairement leur œuvre, mais ce chef-d'œuvre de calligraphie est dû plutôt à un écrivain de profession [2].

Si je comprends bien les lettres initiales dont se compose la marque de son cachet, il en résulte que, déjà dans l'été de 1682, Gabriel espérait devenir docteur. Au bord supérieur du cachet, où il y a un casque (au bord inférieur il y a une balance), on voit ces groupes de lettres GFMP et HMDB, et à droite, au-dessous du dernier groupe, ce mot : דר.

[1] *Ibid.*, 7, note 2.

[2] V. Steinschneider, *Die hebr. Handschriften der königl. Bibliothek zu Berlin*, n° 18, p. 7.

J'explique ces lettres de la façon suivante : Gabriel Filius Moysis Polonus Hebraeus Medicinæ Doctor (ou -- andus) Brodensis. Quant au mot hébreu, il fait allusion à sa situation d'étranger en Italie.

La lettre contenait un pli que Briel devait envoyer au plus vite à Innsbruck. Cette indication est une nouvelle preuve de l'existence des Juifs à la fin du XVIIe siècle dans la capitale du Tyrol. Là où les deux amis s'étaient arrêtés, dans leur voyage à Padoue [1], vivaient des Juifs qui étaient en relations avec Gabriel. D'ailleurs, nous connaissons, au XVIIe siècle, un cabbaliste, Claudio Maï, Schemaya b. Méir Lévi Horwitz [2], qui se convertit au christianisme et qui était d'Innsbruck. On possède encore d'autres indices d'une colonie juive dans cette ville [3].

David Kaufmann.

APPENDICE

ב"ה

וניציאה יו' הששי ד"ג אלול תמ"ב

חכם חרשים' נבון לחשי' קווצותיו תלתלי' תילי תילין של הלכות ה"ה אהו' אדוני חביבי הרב הגדול המופלג נ' ה"ה ע"ה אב החכמה ובשני' רך וטוב לדרישה דורש על קוץ וקוץ תילי תילין כש מרומ' מוהרר יהודא נרו יאיר יציץ ויזרח

אחרי הגשות שפתות כתות רוחות שיחות שפתותי החלושות ותשתחונה למול תצארתך נושאות משאות מלאות שלומ' שלו' לאדוני ולכל המסתופפי' בצל קרתו יצאו צירי שורי טורי אותיותי מובהלי' ודחופי' תכופי' כפופי' ע"ה[4] עינם ואומרי' בהוכחה מגילה מסותרת מאהבה ואשתומם כשיבה חדא מדוע(ה) ידי אדוני כבדי' מלהשיב לי כבר כתבתי לאדוני ולא זכיתי לראות אפי' צורת אות אחת לא ידיעתי מאי אידן בי' אף גם מאוהבי נאמני המופלא הנדיב כהרר אלחנן רוויגא כתבתי לו גכ

[1] Zunz, *Ges. Schriften*, I, 193.

[2] Kaufmann, *Die letzte Vertreibung d. Juden aus Wien*, 22, note 1. Dans la bibliothèque de Gunzbourg il y a de lui au numéro 62 des manuscrits un commentaire sur les Proverbes, sous le nom de מלאכה שמיניה. Par là est résolue l'énigme du ms. 337 d'Oxford ou se trouve le même commentaire. Schemaya l'a écrit en 1650 à Botsano et s'y donne aussi pour l'auteur du commentaire בית לוי sur le Pentateuque.

[3] Cf. Consult. שיר אפרים, n° 10, f° 12 *a* ; Lattes, *Notizie e documenti*, p. 20 note 5 ; Löwenstein, *Gesch. d. Juden in d. Kurpfalz*, 228, note 2.

[4] Peut-être = יר הארץ.

בעה ההיא אין זה לרב שלוחי היא דעות[1] ולא הגיע לידו הרמה. אודות מעמדי אודיע לאדוני שהזמן ממשמש ובא לקבל עטרת הלומי בעיר פאדווה באם שלא יתעכב עבור איזה הסרון כיס כי מיום שבאתי לארץ איטלי' הפרוטה מיבוסי כלי'. ובכל יום לא שבתה חמתהבה עדיין מברך אני כל יום על המחי' ועל הקלקלה וכמה הרפתקאות דעדי עלי עד היום אך בתר בתרא אזלינן וכלהון הלכות תלויות בצפרא[2] דגופא ידיע להוי לך מלכא שהיותי מושל על ערש דוי וכפשע ביני לבין המות בחולי קדחת תמידית אישתא צנירתא[3] המשברת כל גופי זה שבועי' שתי' שהן ד'[4] במכאוב על מכאובי' כאוב מארץ קולי מקול מחצצים חצי' שנוני' אשר חמתם שותה רוחי. ומעתה אשלם שבחים ועולו' והודו' לד' כי עליתי בית ד' נברך לאשר גמל לחייבי' כמוני טובו' וכל המטיבין לו לא במהרה כי'[5] ועל ה' השלכתי יהבי הוציא למרחב רגלי. אקוה לאל שאחר הדאטראטי[6] שלי אחי' אצליכה אידה. ובזה אניח ידי על קץ יה יהושיעך וכל המסתופפי' קורתו וירכיבהו על במתי הצלחות בשובע שמחות כאות נפשי המלאה והרחבה ונפש אוה' דש המבקש טובתו

Les lignes suivantes sont d'une autre main :

[אחת שאלתי ואותה אבקש מרום הוד מעלתו למסור זה האגרת יפה יפה על מטרתו ע"ו רצים ליד האשה מ' טריל מאינספרוג אשכנזית אשת סנייאר חנגאל שי' באשר נחוץ להשיב לשולחיו דבר לאחותה לאינספרוג]

שרפרף הדום רגליו[7]
הצעיר שברופאי' גבריאל בלא"א האלוף
הרר משה יצ"ו מבראד דפאלניי'

ובריה שלומי לא תמוט מאוהבי נאמני ידידי ידיד ד' וידיד נפשי האלוף הראש כהרר אלחנן רוויגא ולאביר הרופאי' קוקא עם אחיו יצ"ו

L'adresse :

לקק מנטווה
ליד הרב הותק הדרשן הגדול המופלג כמהור"ר יהודא בריאל נרו אשכנזי
מק' וניציאה

---

[1] Comp. : שלוחי הוא דעבדתי'.
[2] Allusion à *Hagiga*, 10 *a*.
[3] *Pesahim*, 25 *a*.
[4] Allusion à la Mischna *Schebouot*, III, 1.
[5] *Baba K.*, 80 *b*.
[6] = Dottorato.
[7] *Hagiga*, 14 *a*.

BIBLIOGRAPHIE

NEUBAUER (Ad.), **Anecdota Oxoniensia**. *Mediaeval Jewish Chronicles and Chronological Notes edited from printed books and manuscripts. II.* Oxford, Clarendon Press, 1895 ; in-4° de LIII + 255 p.

M. Neubauer vient de faire suivre le premier volume de Chroniques juives[1], qui a paru en 1887, d'un second, qui renferme non seulement des textes connus, avec les variantes des manuscrits, mais encore des textes inédits. Pour l'une et l'autre publication, l'infatigable savant a droit à la gratitude de tous ceux qui s'occupent de l'histoire et de la littérature juives. Réunir ainsi, sous une forme élégante et commode pour les vues d'ensemble, les documents les plus variés et les plus importants de l'histoire juive, c'est travailler au progrès de la science.

Ce second volume contient, en fait d'ouvrages connus depuis longtemps : *Megillat Taanit, Sèder Olam* et *Sèder Olam Zouta*.

Le premier de ces ouvrages, une des sources les plus importantes pour l'histoire du second Temple[2], est reproduit d'après l'édition princeps et l'édition d'Amsterdam (1711), ainsi que d'après un manuscrit de la Bibliothèque de Parme, (p. 2-25), avec des variantes tirées d'autres manuscrits. Le texte original de *Megillat Taanit*, écrit en araméen, est séparé des scolies étendues et plus modernes, de sorte qu'on a immédiatement un aperçu de la *Megillat Taanit* proprement dite. C'est par erreur qu'à propos du 7 Kislew (p. 14), on a imprimé en lettres espacées le commencement de l'explication : יום שמת הורדוס, qui est ainsi ajouté au texte original. La comparaison avec l'indication similaire touchant le 2 Schebat (p. 17) montre que ces mots — même sans tenir compte de leur tournure hébraïque — font partie de l'explication. Il en est de même des mots : שהפך את לוקיינוס ואת פמוס

[1] Sur ce premier volume, voir la notice d'Isidore Loeb, *Revue*, XVI, 308.

[2] Voir J. Derenbourg, *Essai sur l'histoire de la Palestine*, p. 439-446.

אחיו בלודקייא (p. 19, 12. Adar), qui sont également imprimés en lettres espacées. Une seule faute d'impression m'a frappé dans le texte, généralement édité avec beaucoup de soin : p. 12, l. 2 du bas, où au lieu de אדכרתא (= hébr. האזכרה), il y a אדרכתא. Page 10, l. 3 du bas, il faut corriger תיבנא en תבנא (cf. p. 12, l. 9).

Le vieil ouvrage tannaïtique סדר עולם, appelé habituellement aussi סדר עולם רבא, est reproduit par M. Neubauer (p. 26-67) d'après l'édition d'Amsterdam de 1711 et un manuscrit de la Bodléienne (n° 692, 8) datant de 1315, avec citation des variantes de plusieurs manuscrits, les uns complets, les autres ne contenant qu'une partie de l'ouvrage. Un de ces manuscrits contient le chapitre 21 du *Sèder Olam* traitant des prophètes (depuis Abraham) comme 5e chapitre, sans doute pour le rattacher à l'histoire de l'époque antérieure à Moïse. M. Neubauer, tenant compte de cette idée tout à fait isolée d'un copiste, donne, dans son texte, deux fois ce chapitre, une fois comme chapitre cinquième, d'après le manuscrit en question, la seconde fois, à sa véritable place, au chapitre 21. J'estime que c'était inutile. Le fait que le copiste auquel nous devons la transposition du chap. 21 a suivi sa propre inspiration et que l'original qu'il a copié avait le chap. 21 à sa véritable place est prouvé par les mots : בבא תניא, qui se trouvent en tête du chapitre en question. Ils y ont été transposés par erreur de la remarque finale du 20e chapitre : סליק פירקא ובבא תניא (l'édition מצינאה).

Dans la préface, M. Neubauer parle de la double forme du texte de *Sèder Olam* : la forme hispano-orientale et la forme franco-allemande. L'édition d'Amsterdam et le manuscrit dont il s'est servi pour son édition seraient, d'après lui, les types de l'une et de l'autre formes. Mais M. Neubauer laisse le soin de distinguer ces deux versions à M. B. Ratner (de Wilna), qui se propose de publier prochainement une édition critique du *Séder Olam*. M. Ratner, qui a montré, par son introduction si étudiée sur le *Sèder Olam* [1], qu'il est particulièrement apte à ce travail, a déjà utilisé, pour son Introduction, le manuscrit principal du S. O. d'Oxford. — Dans les premières lignes du texte (p. 26), il y a משותלח au lieu de מהושלח.

L'ouvrage appelé *Sèder Olam Zouta*, source la plus importante pour l'ordre de succession des exilarques, est reproduit par M. Neubauer sans variantes tirées des manuscrits (p. 68-72); mais, par contre, M. N. y ajoute deux autres écrits documentaires concernant l'histoire des gueonim et des exilarques (p. 73-88), qui ont été vulgarisés par le *Youhasin* d'Abraham Zacuto et pour lesquels il utilise aussi des manuscrits.

Le morceau le plus étendu de ce second volume (p. 133-223), est la relation des voyages de David Reübeni pendant les années 1522-1525, publiée pour la première fois d'une manière complète. L'unique manuscrit de cet intéressant ouvrage était passé, en 1848, de la Collection

[1] Voir le compte rendu de M. Israël Lévi, *Revue*, XXVIII, 301.

Michael à la Bibliothèque Bodléienne et, en 1867, en a disparu, on ne sait comment. Heureusement, deux copies en avaient déjà été faites par M. J. Cohen : un fac-simile, qui occupe maintenant à la Bodléienne la place de l'original et une copie en lettres cursives, qui est maintenant la propriété du séminaire de Breslau. De cette dernière copie, qui n'est pas toujours correcte, un important morceau parut en 1892 (environ un tiers de l'ensemble) dans une dissertation de E. Biberfeld. Maintenant, M. Neubauer publie, sur la foi du fac-simile, tout le journal de voyage de Reübeni, qui ne put être étudié complètement par Graetz, lors qu'il écrivit l'histoire de ce singulier personnage. Le jugement de M. Neubauer sur le style hébraïque de ce Journal est digne de remarque : d'après lui, c'est le style d'un Juif allemand. David Reübeni était bien d'origine allemande, mais il était né en Égypte et était versé dans la langue arabe.

Le quatrième morceau de cette collection est une chronique arabe qui s'intitule elle-même, dans l'introduction malheureusement mutilée, כתאב אלתאריך (p. 89-110). M. Neubauer la reproduit d'après deux manuscrits de la Bodléienne, trouvés récemment en Égypte, et dont l'un ne contient que des fragments très difficiles à lire. Cette chronique repose, il est vrai, en grande partie, sur le *Sèder Olam;* mais elle contient une division originale de l'histoire biblique et post-biblique en sept périodes et renferme beaucoup de détails intéressants, qui n'apportent pas néanmoins de nouvelles données pour l'histoire et la chronologie. Les sept périodes entre lesquelles notre auteur anonyme répartit l'histoire dont il traite ou, comme il s'exprime lui-même, les sept parties (ז׳ אקסאם), sont les suivantes : 1° De la création du monde à la naissance de Noé, 1056 ans; 2° jusqu'à la naissance d'Abraham, 892 ans; 3° jusqu'à la naissance de Moïse, 480 ans; 4° jusqu'a la naissance de David, 486 ans; 5° jusqu'a la mort d'Ezra, dernier prophète d'Israël [1], 594 ans; 6° jusqu'à la fin des traditions (אלי אכר אלרואיאת)[2], 811 ans; 7° jusqu'à l'époque actuelle (אלי אלאן). c'est-à dire jusqu'à l'époque de l'auteur, 425 ans. Les deux dernières périodes qui appartiennent à l'époque post-biblique méritent une étude plus approfondie.

Des 811 ans de la sixième période, 380 se rapportent à l'époque qui va jusqu'à la destruction du second Temple (p. 108, l. 25), 180 ans, à l'époque de la domination grecque et deux fois 103, c'est-a-dire 206 ans, à la domination des Hasmonéens et des Hérodiens (selon la thèse bien connue de Yosè b. Halafta, *Sèder Olam*, fin). Il aurait donc fallu dire 386 ans, et non 380. Cependant, il n'y a pas ici de faute de copiste, car, dans les chiffres qui suivent, on table aussi sur

[1] Ezra est identifié avec Malachie.

[2] אלי אכר אלדאודין, comme M. Neubauer le donne d'après l'un des deux ms., n'a pas de sens, car dans la dernière période il y avait aussi des exilarques. La véritable leçon se trouve dans l'autre ms.: אלרואיאת. Cette leçon devient évidente, p. 110, l. 3, où la 6e période est ainsi désignée : מן ופאה עזרא ואלי אכר אלרואיה « de la mort d'Ezra à la fin de la Tradition » (c'est-à-dire la clôture du Talmud).

380. En effet, il est dit plus loin qu'après la destruction du Temple, les Romains ont encore dominé pendant 160 ans (p 109); de sorte que depuis la mort d'Ezra jusqu'à ce moment-là, il s'écoula 160 + 380 = 540 ans (l. 16, où תקך doit être corrigé en תקם, comme il y a effectivement plus loin, l. 24.). Notre auteur admet donc qu'en l'an 228 après J. Ch. la domination romaine prit fin en Palestine. Il dit aussi, (109, 24) expressément : « Après ces 540 ans, les Perses redevinrent les maîtres de la Palestine; Jérusalem seule resta aux mains des Romains ». Singulière conception reposant sur cette idée que les Sassanides, en arrivant au pouvoir, rétablirent l'ancienne suprématie des Perses sur la Palestine (sous les Achéménides)!

La domination des Perses, dit l'auteur plus loin (à la ligne 25), dura 370 ans (pour être précis, il faudrait dire 371). Or, ce chiffre donne lieu à une difficulté insoluble au sujet du chiffre total, puisque 540 + 371 = 911, et non 811. Il faut donc ou bien corriger 811 en 911, ou 371 en 271. La seconde correction seule est possible, car le chiffre 271 additionné avec 228 donne 499, c'est-à-dire l'an de l'ère chrétienne qui est effectivement reconnu comme l'année de la clôture du Talmud. Il résulte aussi des indications de notre auteur lui-même que c'est l'an 499 et non l'an 599 qui forme la fin de la sixième période. En effet, il énumère les 21 rois persans [1] qui ont régné jusqu'à la fin de cette 6e période et il cite comme le dernier קואד, que précédèrent כלוש, בלשיד et פירח. Ce קואד est le roi Kawâdh I (Kobad) qui, selon M. Nöldeke, régna de 488 à 531. Ses prédécesseurs étaient Balasch (בלשיד et כלוש n'en sont que la transcription corrompue) et Pèrôz Fîruz, Peroses, nom qu'on retrouve facilement dans פירח, si on le corrige en פירוז. La liste des exilarques que notre auteur énumère pour cette sixième période confirme aussi l'opinion qui en fixe la clôture à l'an 499, car le dernier exilarque cité dans cette liste, quelque peu défectueuse, est כנא. Or, כנה n'est certainement autre chose que la corruption de כהנא et veut désigner l'exilarque Kahana II du dernier tiers du ve siècle (v. Brüll, *Jahrbücher*, X, 120).

Des 425 ans de la septième période, les 101 premiers appartiennent encore à la domination des Perses sur la Palestine (p. 110, l. 4 : ק׳ שנה וכנה ואחדה לבאקי מלך אלפרס באלשאם). Les autres 324 années (333 [2] années lunaires) appartiennent à la domination « des fils d'Ismaël b. Abraham ». Suit ce passage inintelligible : ודלך אלגדה אלמחדס, qui, d'après l'excellente conjecture de M. Neubauer, devrait être corrigé ainsi ודלך אלהגרה אלמחמדיה. Ici nous sommes de nouveau en présence d'une contradiction. D'après la première indication, les Perses ont régné encore 101 ans après l'an 499, c'est-à-dire jusqu'en 600. D'après l'autre, la domination de l'Islam suivit immédiatement cette date et, depuis le commencement de celle-ci jusqu'à l'époque où l'auteur composa sa chronique, il se serait écoulé

[1] Deux noms sur les 21 (כאן מלכא) manquent dans le texte.

[2] Au lieu de שנג, il faut lire שלג.

324 ans. Or, la domination de l'Islam, même si on prend celle-ci comme ayant commencé lors de la fuite de Mahomet, ne commença qu'en 622 (et non en 601), et notre auteur écrivait en 944. Mais si nous additionnons les années des sept périodes citées plus haut, nous trouvons une différence nouvelle avec le dernier chiffre : la somme des sept nombres fait 4744. C'est le nombre des années écoulées depuis la création du monde, jusqu'à la rédaction de notre chronique. Celle-ci aurait donc eu lieu en 984 de l'ère chrétienne. Or, l'auteur lui-même indique un autre total. Il dit (p. 110, l. 9-11) :

פאדה גמעה הדה אלד׳ אבואב בגמלתהא ני׳ תצרילהא כאן
גמיעהא ד אלאף ותת׳ ופה׳ והו יא
מצר מל כלק אללה עז וגל אלזמאן מן אדמנא[1].

Son calcul donne donc l'an 4885 de la création du monde, ce qui ferait une différence de 141 ans. Dans tous les cas תת׳ פה׳ doit être considéré comme une corruption de תשמה ou de תשמד. Mais, par là, la contradiction entre 944 et 984 n'est pas encore résolue. Je n'essaierai pas de lever cette difficulté. Je voudrais seulement établir que la date 324 est l'année solaire 324 de l'ère mahométane que notre chronique indique comme fin de la 7e période, c'est-à-dire comme l'époque de son achèvement, et qu'elle doit être considérée effectivement comme l'année exacte. En effet, notre chronique compte en fait d'exilarques de cette dernière période les suivants : הונא בוסתניי זוטרא הנאמד (הונא מר ? Neubauer) כפנא בסתנאי שלמה אסקר (אסקור ?) יהודה דאוד זכאי דאוד. Sans essayer autrement d'identifier ces douze exilarques, je veux constater que le dernier nommé dans la liste et, par suite, le contemporain de l'auteur, est David b. Zakkai, le célèbre adversaire du gaon Saadia. La date 324 après l'hégire ou 944 de l'ère chrétienne répond tout à fait à cette donnée, car David b. Zakkaï mourut vers 940 et, en l'an 944, son fils Juda, qui n'avait été en fonctions que pendant 7 mois, était déjà mort, tandis que son fils, qui était son successeur désigné, était encore mineur. Notre auteur pouvait donc à bon droit citer David b. Zakkaï comme le dernier exilarque de son temps.

La remarque finale citée plus haut et qui contient la date 4885 est suivie encore de ce post-scriptum : ואלי סנתנא הדא אלתי כתב פיהא הדא אלכתאב וכתב פי שנת אתנ׳ לשטרות[2], « et jusqu'à la présente année dans laquelle ce livre a été écrit, et, en effet, il a été écrit en l'an 1470 de l'ère des Seleucides ». Il est évident qu'il ne peut être question ici que de l'année où fut faite la copie et non de l'année de la composition du livre, qui fut composé longtemps auparavant, comme on vient de le montrer. L'an 1470 de l'ère des Séleucides est l'an 4919 de la création ; du reste, plus loin, il est remarqué dans l'appendice, qu'au chiffre cité plus haut de 4885, il faut ajouter encore

[1] Au lieu de אלזמאן מן אדמנא, il faut lire אלאדם אלי זמאננא.
[2] Au lieu de תנ׳, il faut lire תקנ׳.

34 ans. Une autre indication de l'appendice porte que jusqu'à l'an 1470 de l'ère des Séleucides, outre les 324 ans de l'époque mahométane, il faut encore compter 229 autres, en tout 553. Cependant ici aussi, il semble qu'il se soit glissé une erreur, car le dernier chiffre (en comptant les années comme années solaires) donnerait 1175 de l'ère chrétienne, tandis que 1470 de l'ère des Séleucides correspond à 1159 (4919 de la création).

Malgré la difficulté que présente cette différence de chiffres, on peut considérer, comme un fait établi, que notre chronique n'a pas été composée en l'an 1159, comme le dit M. Neubauer dans la Table des matières et dans l'Introduction, mais plus de 200 ans plus tôt, par un contemporain de Saadia et cela deux ans après la mort de Saadia, si l'on tient le chiffre 944 pour exact. Une nouvelle lumière est jetée sur cette citation par un כתאב אלתאריך, dont Saadia serait l'auteur et que M. Neubauer (préface, p. XI) cite d'après un manuscrit de Saint-Pétersbourg. Le contenu de cette citation se trouve effectivement dans le כתאב אלתאריך édité par M. Neubauer. Celui-ci ne serait-il pas identique à l'ouvrage du même nom qui est cité par Ibn Balaam? En ce cas, il faudrait admettre que Ibn Balaam a attribué par erreur cet ouvrage à Saadia ou que, dans la copie utilisée par lui, ce texte était rapporté à Saadia. Mais si Saadia était vraiment l'auteur de ce כתאב אלתאריך? En ce cas, l'indication concernant l'année de la fin de la 7e période devrait subir encore une nouvelle correction, puisque Saadia mourut en 942, deux ans avant la date fixée plus haut.

Je n'insiste pas davantage sur ce sujet et je me borne à donner encore quelques éclaircissements sur la conformité de notre chronique avec la traduction du Pentateuque de Saadia, déjà signalée par M. Neubauer. Cette ressemblance éclate le plus clairement dans la transcription des noms de peuples de Genèse, X. Nous trouvons ici (p. 92) les mêmes noms géographiques que dans les traductions de Saadia, avec très peu de variantes, qui peuvent servir elles-mêmes pour la critique du texte de ces dernières. D'autres points de ressemblance avec la traduction du Pentateuque de Saadia se remarquent dans les courtes paraphrases ou plutôt dans les résumés des récits bibliques qui caractérisent la manière de notre auteur (v. 90, 20 sur Gen., VI, 14; 90, 21 sur Gen., VI, 16; 91, 4 sur Gen., VIII, 4; 93, 15 sur Nombres, XXXIII, 3, 7). 106, 3, on raconte que Naaman, le général syrien offrit au prophète Elisée בדורא מן דהב וכסף (= ככרי זהב וכסף ופצחה). C'est un complément à II Rois, V, 15, d'après le verset 5. Nous trouvons exactement la même chose dans le Commentaire de Saadia sur les Proverbes 15, 27 (éd. Derenbourg-Lambert, p. 81 : אן אלרשע רד עלי נעמן אלבדור אלדהב ואלפצה. 104, 23 on traduit ה' הוא האלהים de II Rois, XVIII, 39, par les paroles de la profession de foi mahométane לא אלה אלא אללה; Saadia traduit tout à fait de la même façon, Ps., XVIII, 32, מי אלוה מבלעדי ה' (cf. aussi le commentaire de Saadia sur Prov., XVIII, 13).

Je ne voudrais pas me laisser entraîner trop loin en relevant encore d'autres particularités du *Kitâb al-Târîkh*, si intéressant sous beaucoup de rapports. Je me bornerai à quelques-unes. Un fait particulièrement caractéristique pour ce petit ouvrage, c'est la reproduction singulièrement concise, mais suffisamment exacte, des récits bibliques qu'on fait entrer dans le cadre chronologique. Dans l'introduction, dont il ne reste qu'un fragment, l'auteur dit qu'il veut mettre à côté des dates chronologiques les principaux événements (עיון אלחואדה), dans la mesure nécessaire. Ce qui est également caractéristique, c'est la traduction des noms des personnages bibliques, par ceux qui étaient usités chez les Musulmans. Ainsi חנוך pour אדריס (90, 2), עבר pour הוד (90, 16 ; 91, 9 ; 92, 10), אברהים pour אברהם (91, 13), אסחאק pour יצחק (93, 6), אלעזר pour יעשר (93, 7), אסראיל pour ישראל (93, 25), שעיב pour יתרו (94, 27), קארון pour קרח (96, 23), סלימאן pour שלמה, etc.

Le texte biblique est expliqué en maint endroit ou est amplifié au moyen du Midrasch. P. 89, 14 et s., au sujet de l'invention des arts par les habitants des villes, d'après Gen., IV, 20 et s. — 90, 8 et s. : la téléologie de la grande durée de l'existence de la première génération (commençant par גאנא, « il nous a été rapporté par tradition »). — 90, 27 et suiv., les légendes du déluge. — 91, 17 : sur Gen. 11, 3 — 91, 25, Abraham et Nemrod — 91, 28, etc. : téléologie de la division des langues et de la dispersion des nations par toute la terre. — 94, 17 : la généalogie de Job (comp. le commentaire de Saadia sur Job, I, 1). — 96, 6 et s. : les tables de la Loi. — 103, 21 : la prophétie de Jonas est désignée comme une fine allégorie (אלאמתאל אלדקיקה).

Les listes des rois grecs et des empereurs romains, dans la 6e et la 7e parties, auraient encore besoin d'être comparées aux listes analogues qui figurent dans d'autres écrits. Mais il faut que j'abrège. Je veux seulement corriger encore quelques fautes du texte.

92, 10, au lieu de אבי, lire אכי ; l. 13, au lieu de וסבכתא, l. וסבתא ; l. 14, au lieu de וסבתא, l. וסבתכא ; l. 16, ואלברס est aussi, chez Saadia, la traduction de וארך (Gen, x, 10) ; la correction de la note 3 est donc inutile. — 93, 18. Après מרתבה ajoutez אלבכורה ; l. 19, au lieu de נשא, l. נשא (au lieu de ס, notre chronique a souvent ש, p. ex. אלשמש, אשראיל, etc.). — 94, 15, au lieu de קנז et קנז, lire קכד et קבד. — 95, 18, au lieu de אלב l. אלכ — 96, 4, au lieu de אלספיר, l. אלספסיר. — 97, 26, au lieu de וקום, l. וקומה. — 98, 25, au lieu de דאוד, l. שמואל. — 99, 5, au lieu de כא, l. כח. — 101, 1, au lieu de תם, l. תק. — 105, 14, au lieu de אלתלמיד, l. אלישע. — 108, 2, au lieu de דארה. l. דארא. — 109, 9, au lieu de אלכז, l. אלכז. — 109, 17, au lieu de אלעזר, l. אלעזר (cf. 108, 20).

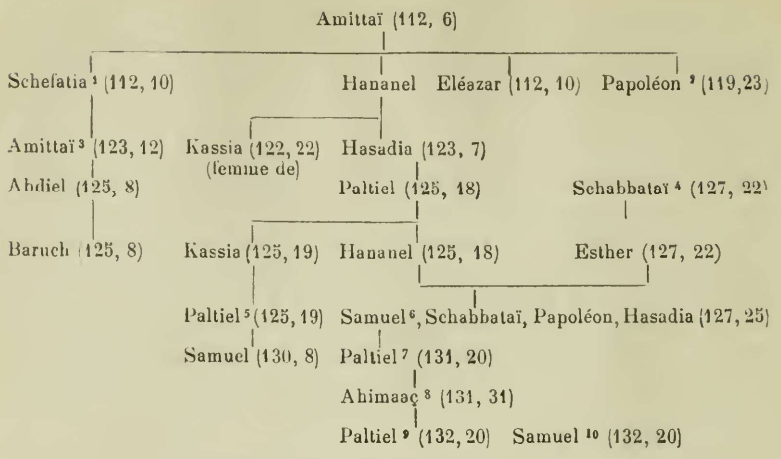
Après le *Kitâb-al- Târîkh*, ce second volume renferme un autre écrit, beaucoup plus remarquable, qui a été découvert par M. Neubauer. C'est un כפר יוחסין écrit en prose rimée. Ce n'est pas, comme le titre pourrait le faire supposer, une chronique sèche avec des

dates chronologiques, mais un récit vivant, extrêmement intéressant par une foule d'anecdotes historiques et toute sorte d'épisodes merveilleux. Elle fournit nombre de renseignements, plus ou moins fabuleux sur les ancêtres de l'auteur, qui, à la fin, se met lui-même en scène. C'est l'histoire d'une famille juive de l'Italie du Sud de la période obscure qui va du milieu du IXe siècle au milieu du XIe. Quelle que soit la part de légende que contienne cette histoire de famille, elle porte néanmoins le caractère de la véracité, quant aux indications de personnes et d'événements, ainsi que pour les dates, et elle forme pour l'histoire juive du moyen-âge une source très précieuse. Ce n'est pas le moment de chercher à dégager ici la partie historique de cet ouvrage des éléments légendaires qui y sont mêlés; il faudrait pour cela une étude approfondie et un examen comparatif de ce texte avec d'autres sources historiques. Qu'il me soit permis seulement de donner quelques détails sur le contenu et d'ajouter quelques remarques.

Le manuscrit d'après lequel M. Neubauer publie le *Sefer Youhasin* (p. 111-132) est un unicum, et se trouve à la Bibliothèque de la Cathédrale de Tolède. M. Neubauer en avait déjà publié quelques morceaux dans la *Revue* (XXIII, 236) et dans la *Jewish Quarterly Review* (IV, 614). A la fin, p. 131, à la dernière ligne, l'auteur se nomme lui-même du nom d'Ahimaaç et fait remonter son origine jusqu'à Amittaï [1]. Cet Amittaï est le premier de ses ancêtres dont il parle (112, 6). C'était un descendant des exilés emmenés par Titus de Jérusalem (112, 4 : [מן] העיר ביופי כלולה) en Italie, et sa famille avait vécu de temps immémorial à Oria (ובאורן עלו)[2], ville connue pour avoir donné le jour à Sabbathaï Donnolo, dans le voisinage d'Otrante. Amittaï avait trois fils, comme lui très instruits, et deux d'entre eux, Schefatia et Hananel, sont ceux auxquels notre auteur rattache ses aïeux. Du texte de notre chronique je vais extraire ici la table généalogique des descendants d'Amittaï. Aux noms isolés, ajoutons la page et la ligne où ils sont cités pour la première fois dans le texte; pour quelques-uns, l'époque approximative où ils ont vécu ou la date citée par l'auteur lui-même. Cette table généalogique est d'autant plus nécessaire que l'index ne sépare pas l'un de l'autre ceux qui portent le même nom :

[1] ואני אחימעץ בר' פלטיאל בר' שמואל בר' חננאל בר' אמיתי. Il résulte du contenu de l'ouvrage qu'après חננאל (par homéoteleute) trois noms sont tombés qui doivent être rétablis ainsi : [בר' פלטיאל בר' חסדיה בר' חננאל]. Voir, pour la généalogie, p. 132, 12 et s.

[2] אורן est cité encore plusieurs fois 114, 16 : ומשם נסע ואל אורן פסע. Il est visible par le contexte que c'est une faute d'écriture pour אוירי comme l'endroit est toujours désigné à partir de la page 116. Dans l'index, les deux passages portant אורן ne sont pas signalés.



Comme on le voit par la fin de cette table, l'auteur nomme aussi ses deux fils, qui, à l'époque de la composition de sa chronique, n'avaient que 16 et 10 ans.

Celui qui connaît la littérature des Pioutim, en examinant ce tableau, qui embrasse huit générations, trouvera quelques noms célèbres de poètes liturgiques, dont les poésies nous ont été conservées en partie. En effet, nous sommes en présence d'une famille de païtanim, et l'auteur lui-même vante l'activité poétique de quelques-uns de ses ancêtres. Du premier d'entre eux, Amittaï, il dit פיוט וסבר (112, 6) ; ses fils étaient דעתנים ופיוטנים (112, 7). L'un de ses fils Schefatia est connu par son Pizmon de *Neïla*, ישראל נושע, et à ce Pizmon, un ancien commentaire de Mahzor a rattaché le récit

[1] Schefatia vivait à l'époque de la grande persécution des Juifs sous l'empereur Basilius, qui est indiquée comme ayant eu lieu en 4628 (868). D'après ce qui est raconté 124, 8, Schefatia mourut peu de temps après la mort de l'empereur Basilius (886).

[2] Ce nom est ici encore une fois (127, 25) et n'est pas identique avec תופילו (114, 24 ; 121, 28), comme l'index le dit.

[3] Cet Amittaï, lors du mariage de sa sœur Kassia avec son cousin Hasadia, composa en leur honneur un poème liturgique (123, 12 : הוא פיוט היוצר אדון מגיד מראשית אחרית בשבילה). Voir plus bas.

[4] Ce Schabbataï était aussi ממשפחת ר' אמיתי ; peut-être était-il petit-fils d'Eléazar, le 3e fils d'Amittaï, dont notre auteur ne dit rien. Il vivait à Bénévent, où Hananel s'était fixé (127, 21).

[5] Le nom de son père n'est pas indiqué, mais l'auteur raconte à son sujet beaucoup de choses, v. plus bas. C'était le ministre et l'astrologue de la cour du Fatimide Muizz ldin Allâh qui, en l'an 969, conquit l'Egypte et fonda Kâhira (le Caire).

[6] Celui-ci, qui était le grand-père de l'auteur, s'établit à Capoue (127, 27) et y épousa une femme du nom d'Albavera אלבבירא (127, 28) ; il y mourut en 4768 (1008), v. 132, 16.

[7] Né en 4748 (988), mort en 4803 (1043); v. 132, 17.

[8] Né en 4777 (1017), composa sa chronique en 4814 (1054); v. 132, 18, 24.

[9] Né en 4798 (1038); voir 132, 19.

[10] Né en 4804 (1044); voir 133, 20.

du rôle de sauveur que le poète avait joué à l'époque de la persécution de l'empereur Basilius[1]. Dans cette chronique de famille, nous avons un récit détaillé sur les rapports de Schefatia avec ledit empereur. Il ne peut non plus y avoir de doute sur l'époque de Schefatia, et l'opinion de Zunz, qui en fait un contemporain de Basilius II (970-1025), doit être écartée. Le second Amittaï de notre table, Amittaï b. Schefatia, est un des poètes liturgiques les plus connus. Zunz énumère 24 morceaux de lui[2] et, parmi eux le poème du *Yocer* du Sabbat de נישואין, intitulé אדון מגיד מראשית אחרית composé par Amittaï à l'occasion du mariage de sa sœur[3]. Zunz place Amittaï à l'époque de la première croisade (1096), c'est-à-dire deux siècles plus tard. Ce qui mérite d'être relevé, c'est qu'une *Seliha* d'Amittaï (ה' ה' אל רחום) est encore récitée aujourd'hui avec celle de son père Schefatia à l'office de *Neïla*. Toutes deux se distinguent par une langue simple et par la profondeur des sentiments. Hananel, le frère de Schefatia, paraît aussi avoir composé des poèmes liturgiques[4]; quant à savoir si c'est le Hananel qui est connu comme l'auteur d'un Pizmon de Yom Kippour[5], cela n'est pas possible, comme il n'est guère possible de déterminer si le Hasadia, qui n'est aussi représenté dans la poésie liturgique que par un seul poème[6], est identique avec le fils de Hananel.

Enfin, Ahimaaç b. Paltiel lui-même, l'auteur de notre chronique, est connu comme poète liturgique[7]. On lui attribue trois *Selihot*; de l'une d'elles, Zunz cite les formes verbales rappelant la langue de Kalir, גל (pour גלה), בט (pour הביט), פץ (pour פצה). Or, ces formes, usuelles dans l'ancienne littérature pioutique, se trouvent aussi dans notre chronique (בט, 114, 4), qui est généralement écrite dans une prose rimée assez aisée et claire et qui ne rappelle la langue de Kalir que par quelques irrégularités et quelques formations de mots très hardies. Zunz renvoie à l'indication de Benjamin de Tudèle d'après lequel il y avait de son temps (vers 1162) à Melfi (Apulie) un homme du nom d'Ahimaaç b. Paltiel. Benjamin de Tudèle veut parler d'Amalfi, et on peut admettre avec beaucoup de vraisemblance que cet Ahimaaç, qui vivait de son temps, était un descendant de notre auteur. La famille ou une partie de la famille paraît avoir émigré de Capoue à Amalfi, qui en est proche. Amalfi est aussi mentionné par notre auteur. Il raconte que deux frères de son grand-père Samuel furent envoyés par le seigneur d'Amalfi (שר אמלפי),

[1] Zunz, *Die synagogale Poesie des Mittelalters*, p. 170; Grätz, *Geschichte der Juden*, V, 2e édition, p. 245; Neubauer, *Jewish Quart. Rev.*, IV, 614.

[2] *Die Litteraturgeschichte der synag. Poesie*, p. 166-168, 256 et s.; cf. *Die synag. Poesie*, p. 183 et s.

[3] Voir plus haut.

[4] Voir 123, 17 et s. une belle description de l'activité de Schefatia, de son fils (Amittaï) et de son frère (Hananel).

[5] Zunz, *Litteraturgeschichte*, p. 345.

[6] Zunz, *ib.*

[7] Zunz, *ib.*, p. 264.

comme porteurs d'un présent pour Paltiel, le favori du souverain fatimide d'Afrique (Kairouan) (127, 28 et s.).

Dans la partie de notre chronique qui peut intéresser l'histoire du judaïsme au moyen-âge, outre la relation, embellie par la légende, qui a trait aux rapports de Schefatia avec l'empereur Basilius, il faut relever le récit non moins détaillé concernant Paltiel. Peut-être existe-t-il, dans des sources arabes, des traces de son activité à la cour du souverain fatimide de Kairouan, qui fut ensuite le conquérant de l'Egypte. En premier lieu, nous avons le récit d'Ahimaaç qui introduit dans l'histoire juive une personnalité inconnue jusqu'ici. Car, si le récit, qui repose évidemment sur des traditions de famille authentiques, exagère l'importance de Paltiel et si maint trait de sa vie est amplifié hyperboliquement, même après tous les émondages nécessaires, il en reste encore assez pour que la situation de Paltiel paraisse comme extraordinairement éminente. Voici en résumé la vie de Paltiel.

Lorsque les Arabes dévastèrent la Calabre, ils vinrent aussi à Oria et s'emparèrent de la ville. Leur général était Muizz[1], qui distingua Paltiel, célèbre déjà comme astronome, et le prit à son service. Un jour, qu'ils observaient ensemble les étoiles, ils virent l'étoile du général engloutir successivement trois étoiles. Paltiel expliqua la chose : le général deviendrait successivement le maître de la Sicile, de l'Afrique et de Bologne. Pour le remercier, Muizz lui fit don de son anneau et lui jura que, si sa prédiction se réalisait, il ferait de lui son premier ministre. Peu de temps après, Muizz devint souverain de Sicile et, après avoir cédé la Sicile à son frère, se rendit aussi maître de l'Afrique. Il fit de Paltiel son premier ministre (משנה למלך), et c'est par lui que les ambassadeurs étrangers étaient introduits. C'est ainsi que l'ambassadeur de l'empereur byzantin ne put parvenir jusqu'à Muizz qu'après s'être reconcilié avec Paltiel, qu'au début, il avait méprisé parce qu'il était Juif. Lorsque Muizz, se rendant aux sollicitations qui lui étaient parvenues d'Egypte, entreprit son expédition contre le pays du Nil, ce fut Paltiel qui s'occupa, en qualité d'intendant, des vivres de l'armée[2]. Avant que le conquérant fit son entrée dans la capitale, Paltiel s'y rendit avec une partie de l'armée et prépara tout pour la réception du souverain dans sa nouvelle résidence. Au jour de Kippour suivant, Paltiel fut appelé à la Tora avec des témoignages particuliers de distinction et, après avoir

[1] (125, 21) ואלמעוז קייט עליהם. Par מעוז (l. מועז) il faut évidemment entendre Muizz lidîn allâh. קייט est sans doute pour קאיד (chef, commandant). Le mot est encore employé plus loin comme terme honorifique (הקייט, 125, 24 et 27 ; 126, 5), avant que Muizz devînt « roi d'Afrique » (126, 10). Sur Kaïd, terme désignant un rang militaire (commandant de mille hommes), v. Kremer, *Culturgeschichte des Orients unter den Chalifen*, I, 237.

[2] ויעבר ר' פלטיאל לפניו ועשה מתנות ותיקן שווקים ובית לינות והושיב בהם תגרים והושיב בהם לחם ומים ודגים ובשר וירקי גנות וכל הנצרך לחיילים הבאים מהמדינות (128, 11).

terminé la lecture de la péricope, il fit don de 5,000 dinars : 1,000 pour les chefs de l'école et autant pour les savants, 1,000 pour les « affligés de Jérusalem [1], 1,000 pour l'école des Gueonim de Babylone, 1,000 pour les pauvres. Avant sa mort [2], Muizz recommanda à son fils et successeur (Aziz billâh) de suivre les conseils éprouvés de Paltiel. Le nouveau souverain combla aussi Paltiel de distinctions et celui-ci conserva sa faveur malgré les efforts et les calomnies de ses adversaires. Un jour qu'ils observaient le ciel étoilé, ils virent trois grandes étoiles disparaître successivement. Paltiel dit : Ceci présage la mort de trois rois durant la présente année, l'un, c'est l'empereur grec, l'autre, c'est le souverain de Bagdad. — Et le troisième, dit le roi, c'est toi ! — Non, répondit Paltiel, c'est le roi d'Espagne. Paltiel mourut cette même année. Son fils Samuel fit porter les corps embaumés de ses parents et de son grand-oncle Hananel à Jérusalem, et distribua 20,000 dirhem d'or aux pauvres, aux écoles et aux synagogues.

Notre chroniqueur prétend (129, 1) que dans l'histoire du royaume d'Egypte, il est parlé longuement de Paltiel, de son activité et de sa grandeur [3]. Ce n'est évidemment là qu'un artifice de style, Ahimaaç n'ayant guère pu voir de sources arabes parlant de Paltiel. — Ce qu'il est permis d'admettre comme un fait, c'est que Paltiel, grâce à ses connaissances astrologiques, avait gagné la faveur de Muizz et avait obtenu des honneurs de plus en plus élevés. Ce qui prouve l'importance que ce souverain attachait à l'astrologie, c'est le nom que la capitale égyptienne reçut de lui et qu'elle porte encore aujourd'hui, Kâhira, la « victorieuse », selon l'horoscope de Mars, le vainqueur de la voie lactée [4].

Disons un mot des histoires merveilleuses que renferme notre Chronique de famille. Elles répondent aux tendances mystiques de son siècle. Le *nom* de Dieu y joue un grand rôle et sert à opérer des prodiges. Dans ces récits, qu'Ahimaaç tire du trésor de ses souvenirs de famille, on reconnaît de véritables légendes populaires, qui étaient racontées avec prédilection dans le cercle de cette famille et rattachées aux principales personnalités qui en faisaient partie. En ce sens, notre ouvrage mériterait d'être étudié d'une manière plus approfondie. Il est intéressant de constater que nous trouvons ici la première trace de la conception du Juif Errant. On y raconte l'histoire d'un jeune homme qui était mort et qui avait été rappelé à la

[1] לאבילי בית הטבולמים (128, 25) ; plus bas (l. 30) ils sont appelés אבילי ציון (v. aussi 130, 13). Généralement on entend par cette désignation les Caraïtes anciens habitant Jérusalem.

[2] Muizz mourut en novembre 975, v. Flügel, *Geschichte der Araber*, p. 288.

[3] ופרשת גדולותיו אשר גדלו המלך באוצרותיו והשליטו במלכות מצרים ומנמלכת ארמים עד אדם נהרים ובכל ארץ ישראל עד ירושלים וממשלתו והוקפו ועושרו אשר נשאו המלך והיהדו הלא הם רשומים על כפר דברי הימים למלכות נף וענמים. — 128, 7, l'Egypte est appelée מלכות כוויים.

[4] Voir Flügel, *Geschichte der Araber*, p. 286.

vie par une incision faite dans son bras droit dans lequel on avait inséré le nom de Dieu. « Et aujourd'hui encore, dit-il lui-même (114, 12), je suis en vie *et si je veux, je vivrais éternellement*, car nul ne sait la place où a été mis le nom de Dieu, moi seul, je la connais[1]. » A Bénévent, où ce jeune homme, venu de pays lointain, racontait ces choses, il révéla le secret; on retira le nom de Dieu, et il tomba comme une masse inanimée et se décomposa rapidement[2]. Une autre histoire intéressante, est celle de Schefatia sauvant un enfant des mains de deux démons femelles en faisant tomber à la place de l'enfant un balai entre leurs mains (122, 5 et s.).

Notre chronique contient beaucoup de notices précieuses pour l'histoire des communautés juives de l'Italie du sud. Il y est question de Gaëte (112, 23), de Bénévent (113, 4; 119, 19, 24), de Venose (בינוסי, 114, 30), d'Oria (v. plus haut), d'Otrante (116, 2; 125, 30), de Bari (118, 8; 119, 4; 124, 11; 125, 30), de Capoue (125, 7), d'Amalfi (127, 28). Pavie est également mentionnée (125, 7). — Des traits intéressants de la vie des communautés juives se trouvent épars dans cette chronique et pourront être utilisés pour l'histoire de la culture. On y parle d'une vieille Bible (מקרא ישנה) comme d'un objet particulièrement précieux appartenant à Hananel b. Paltiel (127, 17). Dans un entretien entre l'empereur Basilius et Schefatia, celui-ci lui prouve par la Bible que pour le temple de Salomon on employa une plus grande quantité d'or et d'argent que pour l'église Sainte-Sophie (בנין הטרמאה אשר סופיאה קרואה, 117, 13).

Mais laissons ces détails. Ce que nous avons rapporté suffit à prouver la valeur littéraire de l'ouvrage que M. Neubauer a exhumé et qui est d'une époque qui n'était guère représentée dans la littérature juive. Nous n'ajouterons plus que quelques corrections de texte. P. 111, l. 7, au lieu de לקיים, l. לקדם. — 112, 12, au lieu de מגיני, l. מניני (comme le porte le texte imprimé dans *Revue*, XXIII, 236). — 113, 2, au lieu de חולפה, l. הילפה (= חֲלָפָה, cf. l. 6); 113, 3, אלך se rattache à נחשב et, par suite, la correction de la note 1 est inutile. — 114, 24, au lieu de היכן, l. הוכן; au lieu de ואחת, l. ואחד. — 115, 19, au lieu de עד ברינונים, l. ערב רינונים (non ערך רינונים, comme le propose M. Friedländer dans *J. Q. R.*, VIII, 341). — 115, 30, יאושה pourrait être corrigé en ישר; cependant il faudrait ici un mot en רָה à cause de la rime avec תורה, peut-être ארורה. — 116, 7, au lieu de בחלך, peut-être בהלך. — 117, 8, au lieu de יימן, l. זימן. — 120, 10, la lacune doit être complétée par le mot ארגיון. — 121, 22, au lieu de המתיתים, l. המתיתים; l. 23, au lieu de לגעתה, l. לעגתה. — 126, 33, au lieu de לכמים, l. לשמים (pluriel de לשם, Exode, XXVIII, 19).

Encore quelques remarques linguistiques. Dans l'Introduction (111, 4), Ahimaaç appelle son ouvrage כפר האיגרונים מאבות הראשונים. Il

[1] ועתה אני חי מאותם הרמים אם אני רוצה לעולמים כי מקום השם אין אדם יודע רק אם אני אודיע.

[2] Cf. un récit analogue 120, 7.

emploie donc l'expression אוצרון, qui ordinairement ne désigne que des vocabulaires ou des dictionnaires, dans un sens plus étendu : collection des traditions des ancêtres. — 111, 7 (au lieu de נרדם), il emploie comme rime רֻדַּם, c'est une faute contre laquelle Joseph Kimhi s'élève déjà (*Sefer Zikkaron*, p. 58). — 111, 10, להכתיר בחילומים ; cette expression est fondée sur la phrase du Talmud (*Aboda Zara*, 44 *a* : כל הראוי למלכות חולמתו (הינטרה). Cette leçon avec ח, et non הולמתו, comme le portent les éditions, se trouve aussi dans l'Aruch (Kohut, III, 405 *b*); voir ma remarque *Monatsschrift*, 40e année, p. 29, note 3. M. Neubauer a donc tort de corriger בחילומים en בהילומים. — 115, 14, וברכו est un euphémisme pour וקיללו. — 117, 9, ביה est le grec βία, mot par lequel dans *Gen. r.*, 93, on explique בי de Gen., XLIV, 18; c'est aussi de là qu'est empruntée toute la phrase (ביה אתה עלי מיעביר). — 115, 21, 23, הֵמָּה est pris au féminin.

Outre les précieuses données assez étendues que nous apporte ce second volume, l'appendice nous offre huit morceaux plus petits, extraits de divers ouvrages intéressant l'histoire juive, savoir : 1° De l'Introduction à la Mischna *Abot*, de Menahem Meiri (mort en 1306), d'après l'éd. pr. (p. 224-230) ; 2° Du קרית ספר de David d'Estella (mort vers 1320), d'après l'unique ms de la Bibliothèque du *Jewish College* de Londres [1] (p. 230-233) : 3° De l'ouvrage du même nom, composé en 1372, par Isaac de Lattes de Montpellier (p. 233-241) [2] ; 4° Du צדה לדרך de Menahem b. Zérah, composé vers 1370, d'après les anciennes éditions (p. 241-245) ; 5° Deux morceaux contenant la série des traditionnistes, depuis Moïse jusqu'au temps de Mahomet, d'après un ms. appartenant à M. Gaster de Londres (p. 245-248) ; 6° Un arbre généalogique des exilarques, d'après un précieux manuscrit biblique appartenant à la famille Serour à Tripolis (Afrique), p. 248 ; 7° Un chapitre sur la chronologie biblique, tiré du commentaire arabe du Pentateuque du Caraïte Abou Joseph Jakob [3] Kirkisâni, contemporain de Saadia, d'après un ms. de Saint-Pétersbourg (p. 249-251) [4] ; 8° Une notice sur la catastrophe arrivée dans la communauté juive de Narbonne en l'an 1236, d'après un ms. de la Bodléienne.

La préface de M. Neubauer (VIII-XV) est suivie d'un Index complet des noms de personnes et des noms géographiques des deux volumes de la collection (p. XVII-LIII). P. 252-255, il y a des additions et des corrections pour les deux volumes.

C'est avec gratitude que la science juive reçoit cette œuvre des

[1] M. Neubauer a donné de ce morceau une traduction française dans l'*Histoire littéraire de la France*, t. XXXI, p. 472-476.

[2] Voir l'*Hist. litt. de la France*, *ib.*, p. 683-689.

[3] C'est le nom de Kirkisâni et non Joseph, comme se lit p. 249 et dans la préface p. XIV. C'est M. Neubauer lui-même qui m'a averti de ce lapsus.

[4] L'abréviation אלשׁ, p. 250, l. 1, est expliquée par M. Neubauer en note par : אלשפטים. C'est une erreur; חכאב אלשׁ signifie, au contraire, le chiffre de 300 ans qui est mentionné dans Juges, XI, 26. P. 251, l. 9, il est dit expressément : חסאב אלשׁ סנה.

mains du savant qui, depuis près de quarante ans, travaille avec une activité infatigable à l'enrichir. Puisse-t-il encore mettre à jour beaucoup de trésors du passé et faire avancer la science encore par les productions de son esprit fertile et de sa vaste érudition !

W. Bacher.

Bardenhewer (O.) **Der Name Maria.** *Geschichte der Deutung desselben.* (Biblische Studien, I. Band, I. Heft, Fribourg en Brisgau, 1895).

Ce travail inaugure dignement la nouvelle entreprise de son auteur, un des plus éminents érudits en patristique. Il y a réuni et soumis à un examen critique presque toutes les étymologies du nom de Miriam proposées depuis Philon et les Agadistes jusqu'à nos jours. Comme cette monographie est consacrée a l'histoire de l'explication d'un nom biblique, elle peut intéresser aussi les savants juifs, parce que les interprétations les plus anciennes de ce nom font connaître le système étymologique des rabbins. En effet, ces interprétations sont conçues dans le même esprit que les explications de mots des Tannaïtes et des Amoraïm, et il est difficile, d'autre part, de les apprécier exactement si on ignore ces dernières.

Dans l'Introduction, M. B. se demande si le nom de Miriam a été d'un emploi fréquent chez les anciens Israélites. A mon avis, le fait que, dans la Bible, ce nom n'est donné qu'à la sœur de Moïse (dans I Chron., IV, 17, Miriam n'est pas un nom de femme), ne permet pas de conclure à la rareté de ce nom; en effet, la très grande majorité des noms propres ne sont pas répétés dans ce livre. Dans les siècles qui ont précédé et suivi l'ère chrétienne, ce nom est assez fréquent. Outre les passages de Josèphe et du Nouveau Testament (p. 7 et s.), on peut encore indiquer les suivants. La fin de la Mischna de *Nazir*, VI, mentionne une Miriam de Palmyre, femme distinguée et vivant à l'époque où le temple existait encore, puisqu'il est question d'un sacrifice [1]. De l'époque macchabéenne, la *Tosefta Soukka*, IV, 28 (= b. *Soukka*, 56 *b*; j. *Soukka*, 55 *a*), cite une Miriam, de la classe sacerdotale, appelée Bilga [2]. La mère de Jésus n'est mentionnée que ra-

[1] מעשה במרים ההרמונית. Dans la *Tosefta Nazir*, IV, 10 (éd. Zuckerm., 290, au lieu de ההרמונית, il y a, comme dans l'éd. princeps de la Mischna, ההדמונית; cf. sur cette le on Neubauer, *Géographie du Talmud*, 301 s., et P. Cassel, *Aus Litteratur und Geschichte*, p. 332.

[2] מפני מרים בת בילגה שנשתמדה והלכה ונישאה לכרדיוט אחד ממלכי יון. Telle est l'explication de Raschi. Toutefois, il sera question, dans ce passage, de la destruction du temple.

rement sous le nom de Marie Magdeleine[1]. Souvent, elle est nommée autrement, ce qui prouve suffisamment qu'aux premiers siècles, Marie n'avait pas encore, dans l'Église, l'importance qu'elle acquit plus tard; autrement, on ne l'aurait pas confondue avec Marie Magdeleine. Il ne faut pas s'étonner que ce nom ne se retrouve pas ailleurs dans la tradition juive, les noms féminins étant très rares dans la littérature traditionnelle. Cependant, il y est souvent question de la sœur de Moïse[2], et maint trait rapporté par la tradition juive sur celle-ci a été attribué à la mère de Jésus par les plus anciens interprètes chrétiens. Nous reviendrons, du reste, sur ce sujet.

Dans l'Introduction, M. B. montre que, dans les Septante, le nom en question se lisait Μαριάμ, dans le Nouveau Testament Μαρίαμ, et, pour d'autres personnages féminins, Μαρια, chez Josèphe, le plus souvent Μαριάμμη. Ces formes se ramènent à l'araméen Mariam. Le même résultat a déjà été obtenu par Zunz, en 1836, qui dit, dans ses *Ges. Schr.*, II, 13 : « Miriam, *Mischna Nazir,* VI, fin; en syr., Mariam; en grec, Mariam, Maria; chez Josèphe, Mariamma ».

Les plus anciennes interprétations se trouvent dans les *Onomastica sacra* en grec ancien, réédités par Paul de Lagarde, car, en expliquant ce nom par « espérance », Philon, comme M. B. le soutient avec raison, ne donne pas une étymologie, mais une interprétation allégorique. L'interprétation rabbinique, « à cause de l'amertume » (על שום מירור), qui est déjà donnée par *Sèder Olam rabba,* III, bien antérieure aux ouvrages midraschiques cités par M. B., p. 19, d'après le *Neu-hebraïsches Wœrterbuch* de Levy, *s. v.* מירור, pourrait être plus récente que ces étymologies grecques et a peut-être des visées de polémique.

Dans ces *Onomastica*, d'après la première édition de Lagarde dont les pages et les lignes sont marquées en marge dans la seconde édition, on trouve les interprétations suivantes, réunies par M. B. à la page 27:

Μαριὰμ φωτίζουσα (p. 175, l. 22);
Μαρία κυριεύουσα (176, 49-50);
Μαρία κυριεύουσα ἡ πικρὰ θάλασσα;

[1] B. *Sanhédrin*, 67 *a*, d'après *Dikdukè Soferim*, *ad loc.* : מרים מגדלא. Dans le passage parallèle de *Sabbat*, 104 *b*, le mot מרים manque, mais il se trouve néanmoins dans l'édition de Dalman, *Jesus Christus im Thalmud* de Laible (Berlin, 1891), p. 5. *Haguiga*, 4 *b* : מרים מגדלא שיער, interprétation de « Magdalena » (Dalman, p. 6*); j. *Haguiga*, 77 *d*; מרים בת עלי (Dalman, 18*). Il n'est pas certain que par מרים בת בילגא on ait voulu désigner Marie, comme le soutient Dalman, dans Laible, p. 21. Dans b. *Guittin*, 34 *b*, il est fait mention d'une femme du nom de Mariam-Sara, originaire de Babylonie; cf. encore b. *Ketoubot*, 87 *a* : רב מרי בר אבא שאול בן אימא מרים; voir Tosafot, *Baba Batra*, 179 *a*.

[2] *Tosefta Sota*, XI, 1, 10 (éd. Zuckerm., 314 et 315); *Sifrè*, I, 78 : שפרה זו יוכבד פועה זו מרים; b. *Sota*, 11 *b*, et s.; *Exode rabba*, ch. 1, éd. Wilna, p. 7 et suiv.; *Midrasch Tadschè*, sur Nombres, dans Epstein, *Beiträge zur jüdischen Alterhumskunde*, XLIII; *Pesikta rabbati*, 73 *b*, etc.

Μαβιὰμ φωτιζομένη ἡ φωτίζουσα αὐτοὺς ἡ κύριος ἐκ γένους μου ἡ σμύρνα θαλασσία (179, 31-33);

Μαρία κυρία ἡμῶν ἢ ἀπὸ ὁρατῶν;

Μαριὰμ φωτίζουσα (195, 66);

Μαριὰμ κύριος ἐκ γεννήσεώς μου ἡ κυριεύουσα ἡ σμύρνα θαλάσσης. (195, 74-76);

Μαριαμὰ πικρὰ Θάλασσα (203, 14);

Μαριὰμ κυρίου σφραγὶς κύριος ἐκ τοῦ γένους μου, φωτισμός (203, 17-18).

De ces sept explications, trois sont tout à fait claires. Κυριεύουσα κυρία (d'après Tischendorf, Bard., *l. cit.*) se ramène à l'araméen מָרְיָא (= Maria). On ne peut nier *a priori* que, dans l'araméen de la Palestine ou dans la langue syriaque populaire, le mot « maîtresse » fût rendu par מרירא; mais, dans le cas présent, cette considération est indifférente, car l'étymologiste n'a songé qu'à *Maria*, le « maître », et il s'est établi dans son esprit une assimilation avec « maîtresse », à cause du genre du nom qu'il avait à expliquer.

Μαρία κυρία ἡμῶν, que M. B. (p. 32) n'essaie pas d'expliquer, est sûrement une explication du nom plus complet de Μαριάμ = מָרָן, forme abrégée, normalement usitée dans le judéo-araméen postérieur, pour מָרָנָא « notre maître ». Dans le μ, l'*Onomasticon* a vu le pronom possessif, car Ἠλλὰμ (Lagarde, 165, 92) est expliqué aussi par θεός μου. Peut-être aussi a-t-on songé à cette explication à cause de la lettre grecque μ = μου (ou αμ = עִם ?), car Ἄβελ est interprété dans l'*Onom. ratic.* (172, 48) par ἀπὸ θεοῦ, c'est-à-dire ἀπ' + אֵל ou même, en latin, ab + אֵל. Il ne faut donc pas, en ce qui concerne l'explication de l'origine de κυρία ἡμῶν, se contenter du principe : *brevior lectio præferenda verbosiori*, comme le fait M. B., p. 32.

La seconde explication πικρὰ θάλασσα décompose le mot en יָם + מַר, ce qui correspond à Μαριάμ, ainsi que M. B., 27, le remarque judicieusement. La troisième etymologie σμύρνα θαλασσία prend aussi Μαριὰμ comme un composé de יָם + מֹר, « myrrhe de mer ». La différence de son entre *o* et *a* gênait fort peu les anciens interprètes. Je ne citerai qu'un exemple analogue : Ἐλεάζαρ Θεοῦ ἰσχύς (Lag., 162, 31), « puissance de Dieu », où Ελ = אֵל et αζ = עֻז. (αρ n'est pas pris en considération.) Il existe, d'ailleurs, beaucoup d'exemples qui attestent le peu d'importance qu'attachent aux voyelles les *Onomastica* vieux-grecs. C'est ainsi que, dans *Sifrè*, II, 248, בַּמִּדְבָּר est expliqué par בְּיַם דָּר.

Ceci nous amène aux traductions de Μαριὰμ φωτίζουσα, φωτιζομένη, φωτίζουσα αὐτούς, φωτισθεῖσα, φωτισμός. D'abord, il est clair, comme M. B., 29, le remarque, que nous avons ici des variations de la même explication. Cependant, à mon avis, φωτίζουσα αὐτούς suppose le nom de Μαριάμ et les autres, celui de Μαρία, quoique dans notre *Onomasticon* toutes les interprétations se rattachent à Μαριάμ (cf. B., p. 30), car la forme des *Onomastica* qui nous ont été conservés n'est plus la forme primitive. L'étymologiste a pensé au participe féminin du *hiphil* de אור : מְאִירָה, qui, suivant la prononciation d'alors, se prononçait *Maira*. Il suffisait donc simplement de la transposition des deux lettres *i* et

r pour obtenir *Maria*, ce qui pouvait se faire facilement dans la prononciation[1]. M. Kaufmann (*Monatsschrift*, XL, 189) cherche à ramener d'une manière trop artificielle cette interprétation à l'hébreu מִרְיָם, qui aurait été assimilé à מִאִירָם (= *M'iram*) Ce procédé me paraît inadmissible, pour deux raisons : la première, c'est que, chez les anciens, un *schwa* formait une voyelle, et la seconde, parce que les interprètes grecs ont expliqué seulement *Mariam* et non *Miriam*. Contre B., 30, je voudrais faire observer encore que מַרְאָה est un participe féminin. Des formes comme מַרְאָיָה, p. 30, note 2, ne méritent pas de mention, à plus forte raison de réfutation.

L'étymologie מַרְאָם, à laquelle M. B. donne la préférence, est malheureuse, car φωτίζουσα, etc. et מַרְאָה ne correspondent pas. Il n'est pas sans intérêt que l'on ait dit de la sœur de Moïse qu'elle aussi était une « illuminée » et qu'elle « éclairait les autres ». Dans le passage déjà cité de *Sifrè*, I, 78, Miriam est identifiée avec פרצה (Ex., I, 15), mot qui est expliqué dans *Exode rabba*, ch. I, (éd. Wilna, 8 *a*) par שהופיעה פנים כנגד אביה « elle faisait briller son visage en face de son père ». Au même endroit, 10 *a*, et b. *Sota*, 12 *a*, on soutient que Miriam et Çohar (I Chron , IV, 7) sont la même personne, et on donne le motif suivant : צחר שהיו פניה דומין כצהרים « son visage ressemblait à la lumière de midi [2] ».

L'interprétation Μαριὰμ κύριος ἐκ (ou ἐκ τοῦ) γένους μου, ἐκ γεννήσεως μου est ramenée par M. B., 34, à מְהֹרָה (? = γένος et יה = Κύριος, ce qui est tout à fait impossible. D'abord, le traducteur vieux-grec s'est inspiré, pour cette interprétation, de la langue alors vivante, et non de procédés de grammaire moderne; il n'a donc pu songer à une forme non existante, qui signifie, d'ailleurs, « grossesse », et non « enfantement ». Ensuite, dans l'*Onomasticon*, chaque mot est traduit, selon l'ordre de succession de ses parties constitutives, comme on peut facilement s'en convaincre. Il suffit de citer quelques exemples : Ἀναμέλη χάρις λαοῦ θεοῦ = חֵן עַם אֵל (p. 162, ligne 25) ; Αλληλουϊα αἶνος τῷ θεῷ τῷ ἀοράτῳ = אֵל יָה [ל]הַל (161, 2), rendu dans un autre *Onomasticon*

[1] Dans *Sifrè*, II, 48, on indique pour יוֹרֶה l'étymologie מֹרֶה ; b. *Taanit*, 6 *a* : ת"ר יורה... שֶׁמֹּרֶה את הארץ ; le ו et le ר de יורה sont donc transposés. Sans doute, l'agadiste a songé, non à l'analogie de son, mais à la ressemblance orthographique.

[2] D'accord avec Jean, VIII, 12; IX, 5 : « genuit enim lumen mundi » ; b. *Sota*, 12 *a* et 13 *a*. Le passage d'*Exode Rabba*, c. 1 (10 *b*) : בשעה שנולד משה נתמלא כל הבית כולה אורה « à la naissance de Moïse, la maison entière fut remplie de lumière », forme un intéressant parallèle. Dans *Sifrè*, *l. c.*, et *Sota*, 11 *b*, David est présenté comme descendant de Miriam ; ceci nous rappelle la généalogie du Nouveau Testament d'après laquelle le fils de Miriam descend de David. Les mots de l'Alphabet de Ben Sira : בן סירא בגימטריא בן ירמיהו, et l'allégation relative à la conception immaculée de la fille de Jerémie, dont Ben-Sira aurait été le fils (cf. Epstein, *Beiträge zur jüdischen Alterthumskunde*, p. 123) me paraît trahir une influence chrétienne, car, dans *Berakhot*, 51 *b*, il est dit avec une intention de polémique : אין בן ירמיהו ; פרי בטנה של אשה מתברך אלא מפרי בטנו של איש est une allusion à בן מרים. Voir encore Israël Lévi, *La Nativité de Ben Sira*, dans *Revue*, XXIX, 197.

(173, 74) par αἰνεῖται τὸν ὄντα ἤτοι τὸν κύριον, où le mot discuté est décomposé en Αλληλου = הַלְלוּ et ια = יה, ou, d'après la première traduction, הללו et היה. Ἀμαρίου λόγος κυρίου = אֲמַר יָהּ [1] (161, 9). Donc, dans κύριος ἐκ γένους μου, le premier mot doit être contenu dans Μαρ et le second dans αμ. Il faut sans doute accepter l'explication de J. B. Kellner, citée par M. B., 34, note 2, et reproduite par M. Kaufmann *(Monatsschrift, l. c.,* 190) comme hypothèse personnelle, à savoir que Μαριὰμ est décomposé en מר עם, ou, plus exactement, en מָרֵי עַמִּי = Μαριάμμη. Il est curieux que personne n'ait pensé à Genèse, XIX, 38, où la fille de Loth appelle le fils qu'elle a eu de son père בֶּן עַמִּי, ce que les Septante traduisent par υἱος γένους μου. Les traductions, dans l'*Onomasticon,* de plusieurs mots où entre la syllabe Αμ sont également probantes. Ainsi, p. 162, 16-18, on trouve les sept interprétations suivantes: Ἀμμανυθ υἱοὶ γένους μου; Ἀμμανιτης υἱὸς γένους μου; Ἀμμῶν υἱοὶ γένους μου; Ἀμμωνί ἐξ υἱοῦ γένος. On le voit, γένος répond à עם. C'est pourquoi je ne voudrais pas, comme le fait M. B., donner la préférence à γέννησις sur γένος, quoique dans l'*Onomasticon* on retrouve encore ailleurs γέννησις. De ce qui précède, on peut conclure que l'explication de Μαριὰμ ἐκ γένους μου est certaine.

Nous arrivons maintenant à l'interprétation énigmatique Μαρία ἀπὸ ἀοράτων. On est amené forcément, pour comprendre cette interprétation, à songer à ראה et à chercher à expliquer l'α privatif de ἀοράτων. M. B., 31, invoque la forme hébraïque מְרָיָם en avouant qu'il ne comprend pas la négation. M. Kaufmann, 189, écrit : « Comme מ a souvent le sens privatif, dans l'Écriture Sainte, après les verbes signifiant « empêcher », et comme ριαμ ou ρια correspond à ראיה (אֲבָיָה = אֲבָיִם), l'ancien traducteur n'avait qu'un pas à faire pour arriver à la traduction « venant de l'invisible ». Nous venons de voir, du reste, que toutes les interprétations des *Onomastica,* ne se rattachent pas, comme M. B. le soutient, aux formes Μαριὰμ ou Μαρία, mais aussi à « Miriam » [2]. Mais où est le verbe prohibitif après lequel la négation מָן doit se trouver dans Mariam? Quel est le mot qui doit représenter ראיה = ριαυ? Enfin, et c'est là l'important, il s'agit de savoir ce que le traducteur entendait par « venant de l'invisible ».

On trouve fréquemment ἀόρατος dans l'*Onomasticon.* Nous citerons les exemples suivants : Αμαριου λαοῦ ἀοράτου λόγος κυρίου (161, 9); Ἀμασιας ἰσχύων, ἰσχὺς ἀορατον λαὸς ἀόρατον (169, 10); Ζακκαριας μνήμη θεοῦ, μνήμη

[1] Ces divers exemples montrent que l'*Onomasticon* ne se préoccupe pas beaucoup des voyelles. Nous devons pourtant faire remarquer, à propos de Αμαρ = אֲמַר, que les formes אֲמָרֵי, etc., font songer à un singulier אֲמָר (= אֲמַר) ; dans Lament., II, 17, on trouve אֲמָרָתוֹ. D'après Pinsker (*Einleitung in das babylonisch-hebräische Punktationssystem,* 154), אֲמָרוֹ et les formes analogues étaient prononcées autrefois אֲמָרוֹ.

[2] Il s'agit de l'interprétation, que nous avons réfutée, de מְאִירָם = M'iram = מוֹרִים = φωτίζουσα, etc.

ἀορ́ατου νικητὴς λαῶν [1] ἄρσην κύριος (165, 80) ; Ησαιας σώσει κύριος, ποίημα ἀορ́ατου (166, 90 = יָהּ עָשָׂה). On voit par ces explications que le traducteur, comme je l'ai déjà remarqué, a devant les yeux l'ordre de succession des mots et qu'il rend la syllabe ια par ἀορ́ατος, tandis qu'il traduit ηλ ou ελ régulièrement par θεός. Çà et là ελ est aussi traduit par ἀορ́ατος, comme, 165, 80, Ζαρελ ἀνατολὴ ἀορ́ατου (= אֵל [זָרַ]ח), et de même, inversement, ια par θεός, κύριος, comme l'enseignent les gloses citées; le plus souvent, « l'invisible » est la traduction de ια, quelquefois aussi de ιου, comme dans Ἥλιου Θεὸς Ιαω, Θεὸς αὐτός μου (=אֵלִי הוּא), Θεὸς ἀορ́ατος (165, 93). Rappelons encore la phrase déjà citée Αλληλουια αἶνος τῷ Θεῷ ἀορατῳ, où ηλ = אל = θεός, et ια = יָהּ = ἀορ́ατος. Parfois même, un simple ἰῶτα est traduit par ἀορ́ατος, comme p. 162, 26 : Ανανη χαρίεις, χάρις χάριεις, χάρις, χάρις ἀορ́ατου. Ces interprétations se rapportent a [ח]ן, חן חן, חן י[ה]. Il est donc certain que ἀορ́ατος signifie « Dieu » et est une traduction de ια. D'après cela, dans le nom de Μαρία, les deux dernières voyelles doivent signifier ἀορ́ατων. Le pluriel est ou bien une faute de copiste, ων pour ου, ou le traducteur a pris ιαμ pour un pluriel hébreu. Cette interprétation se rapporte à Μαριάμ, car, dans le premier passage, il y a κυρία ἡμῶν, ce qui ne peut répondre qu'à Μαριὰμ, avec μ. Μαρ est sûrement κυρία. Il faut donc traduire la glose entière Μαριὰ[μ] κυρία ἡμῶν ἢ ἀπὸ ἀορ́ατων : « Maria[m] notre déesse ou [la déesse] de l'invisible », car κυρία fait aussi partie

[1] Il y a ici une faute de copiste, car le mot Ζακκαριας est décomposé en Ζακκ, qui est sûrement identifié avec זכאי (ou זָכָ[צָ]ךְ?), et αριας qui est assimilé à אַחַרְ. Au lieu de λαῶν, il faut donc lire λέων, comme on le trouve effectivement p. 173, ligne 68 : Ζακαριας νικητὴς λέων. L'explication ἄρσην κύριος se rapporte à זָכָר et à יָהּ, tandis que μνήμη répond à זֵכֶר. Αμασιας est dérivé exactement, dans les deux premières explications, de אמציהו; dans la troisième, où עם = λαός, ας est négligé comme la syllabe αρ dans Αμαριον λαοῦ (peut-être λαός?) ἀορ́ατου. Comme nous ne nous occuperons pas davantage des détails de l'*Onomasticon*, nous constatons simplement qu'on néglige souvent des syllabes isolées, comme par exemple : Ελεαζαρ Θεοῦ ἰσχύς = אֵל עֹז (cf. plus haut). Par contre, souvent la moitié d'un mot est prise, à la manière du *Notarikon* talmudique, pour un mot entier, comme Αλφαλ ἀρχὴ ἀρχῆς (161, 3) = Ἄλφα Αλ(φα) = אלפא אל פא. A cette occasion, j'appellerai encore l'attention sur une particularité intéressante des Onomastica que nous étudions. Pour beaucoup de noms, *les gloses explicatives sont interverties*. Ainsi, 165, 35, il est dit : Ελιαβα Θεοῦ γνῶσις. Ελιαδα Θεοῦ ὄρα. — Incontestablement, Ελιαδα = Θεοῦ γνῶσις = אֵל יָדַע, et Ελιαβα = Θεοῦ ὄρα = אֵל יָ[רֵ]ב. 163, 36 : Ελιαθ Θεοῦ ἀνάστασις. Ελιακειμ Θεοῦ ἐπιστροφή. Comme, 163, 53, Ενακιμ est rendu par χάριτος ἀνάστασις = חֵן יָקִים, ce qui convient aussi mieux d'après le sens, il faut lire ici aussi Ελιακειμ Θ. ἀνάστασις et Ελιαθ Θ. ἐπιστροφή = (אֵל אָת[ה]. 163, 38 : Ελιεζερ Θεὸς ἐκ Θεοῦ. Ελιηλ Θεοῦ αἴνεσις, Θεοῦ σωτηρία. La traduction αἴνεσις (= louange = אֵלִי הַלֵּ[לְ]) est sans doute exacte, mais non Θ. σωτηρία « délivrance, conservation » ; en outre, on ne voit pas comment Ελιεζερ arrive a la signification Θεὸς ἐκ Θεοῦ. Il est évident que la dernière traduction est celle d'Ελιηλ (= אֵלִי אֵל) et que Θ. σωτηρία est celle de Ελιεζερ. Il existe encore d'autres exemples. Ceux que nous avons cités prouvent que *l'Onomasticon rend les verbes par des noms*. On voit, en outre, que εκ est employé pour indiquer l'état construit, constatation qui nous apprend qu'il n'y a pas d'importance à attacher à ἀπό et ἐκ.

de la seconde interprétation et ἡ se rapporte simplement à ἡμῶν, et non à κυρία. Je n'ai pu déterminer encore si l'identification de ια = יָהּ avec « l'invisible » est philonienne ou rabbinique ou personnelle à l'auteur de l'*Onomasticon*, et provisoirement je m'abstiendrai de toute hypothèse.

Comme l'auteur de l'*Onomasticon* se tient, dans ses interprétations, à l'ordre de succession des mots, l'hypothèse que, dans Μαριὰμ κυρίου σφραγίς, le mot « sceau » est la traduction de Mar (= en persan *muhr* ou *muhur*), est invraisemblable de prime abord. Une étymologie persane est toujours une chose délicate. Il faut sans doute admettre que κύριος est la traduction de Μαρι et que, pour σφραγις, l'équivalent doit être cherché dans αμ. S'il n'y a pas là une corruption idiosyncratique de la langue grecque, ce qui, vu le fait que saint Jérôme ne cite pas cette interprétation, n'est pas impossible, on approchera peut-être de la vérité en admettant l'hypothèse que cette traduction doit son origine à un *Notarikon*[1]. Σφραγις répond à l'hébreu חוֹתָם, qui, en grec, se prononce αθαμ (comme מור = Μαρ), ce que l'auteur de l'*Onomasticon* croit trouver dans αμ. Le « Sceau du Seigneur » nous rappelle le חותמו של הקב"ה אמת[2]. Je ne puis donner d'explication plus satisfaisante.

Les écrivains ecclésiastiques grecs de l'antiquité et du moyen âge ne font que répéter les anciennes interprétations, qu'ils expliquent homilétiquement, mais ne donnent pas de nouvelles étymologies hébraïques (p. 40-48); Μαρία ἤτοι μυρία est un jeu de mots grec (p. 45). Les lexicographes syriens (48-50) Bar Ali et Bar Bahlul, outre l'explication d' « illumination », qui rappelle φωτισμός, donnent encore la suivante : « Mariam est un don ». Cette traduction, dont M. B. n'a pu expliquer l'origine, a été ramenée avec raison par M. Kaufmann (*Monatsschrift*, *l. c.*, 490) à מַהַר (= מוֹהַר). Les explications des écrivains ecclésiastiques latins de l'antiquité et du moyen âge occupent chez M. B. une place relativement considérable (50-115). Outre les anciennes explications, saint Jérôme en donne une nouvelle : *stella maris*, « étoile de la mer ». M. B. a démontré péremptoirement que c'est une erreur de lecture ou une variante de copiste qui a fait de *stilla* (= goutte = מַר) ce mot devenu si célèbre de *stella*. Les écrivains ecclesiastiques latins suivent tous saint Jerôme : « L'époque suivante puise exclusivement dans le livre de saint Jérôme et ne se

[1] Cf., par exemple, *Schabbat*, 31 *b*, שארן חרדים... (Ps., LXXIII, 4) ארן חרצובות ויצבים; *Pesahim*, 42 *a*, לאמר = לא נאמר, etc., où dans le *Notarikon*, le commencement du mot manque.

[2] J. *Sanhédrin*, 18 *a*, en bas : מהו אמת א"ר בון שהו אלהים חיים ומלך עולם où l'on ne tient pas compte du *Tav*. Simon ben Lakisch fait cette remarque dans une intention de polémique : אלף רישיה דאלפא ביתא מ"ם באמצעיתה תיו בסופה לומר אני ה' ראשון שלא קבלתי מאחר ומבלעדי אין אלהים שאין לי שותף ואת אחרונים אני הוא שאיני עתיד למוסרה לאחר.

Le mot σφραγὶς signifie aussi le baptême (B., p. 35); il n'est pas sans intérêt de constater que le même mot se retrouve dans *Genèse rabba*, ch. 32 et 49 (Levy, *Neuhebräisches Wörterbuch*, et Kohut, *Aruch*, *s. v.* ספרגוס).

permet que de donner aux explications citées ici une autre tournure, et, en particulier, de transformer « étoile de mer » en « étoile polaire » ou « hyade de mer » (p. 115). Le passage ששים רבוא בכרס אחד, « soixante myriades dans un seul utérus » (Moïse qui valait à lui seul autant que tout Israël) est rappelé par le passage suivant d'un sermon de Pierre Chrysologue, mort vers 450 : « Μαρία mater vocatur (Math., I, 18) et quando non Maria mater? Congregationes, inquit, aquarum appellavit Maria (Gen., I, 10). Nonne haec, (c'est-à-dire : haec Maria, Gen., I, 10) exeuntem populum de Aegypto concepit uno utero etc. » (p. 79). Quoiqu'il y ait ici une allusion au baptême, l'idée qu'une femme seule a enfanté tous ceux qui sortirent d'Égypte est une coïncidence intéressante. Je suis obligé de renoncer à citer l'homélie de Césaire de Heisterbach (mort vers 1240) sur le nom de Marie dont M. B., p 97 et s., publie un extrait. L'habitude de jouer avec les lettres et les syllabes, leur valeur numérique, les additions et les multiplications de lettres, en un mot les *guematriot* et les *notarikon* de toute sorte, jouent ici encore un plus grand rôle que dans le *Zohar* et dans Jacob ben Ascher[1]. Une étude comparative de l'exégèse chrétienne et juive de ce genre serait sûrement utile non seulement pour l'intelligence de la mystique juive, mais vraisemblablement aussi pour la critique du *Zohar*.

Après un court chapitre sur les interprétations dans la littérature allemande du moyen âge, l'auteur expose les interprétations des temps modernes (p. 121-155), qui rejettent les étymologies de l'antiquité et essaient d'expliquer le nom à l'aide de la langue hébraïque. Comme les humanistes ont appris l'hébreu des Juifs, plus d'une interprétation dut être d'origine juive, et il n'est pas impossible que l'une ou l'autre de ces malheureuses étymologies se trouve chez un écrivain juif. Ceux que ces tentatives intéressent peuvent les lire chez notre auteur.

Après avoir réfuté tous ces essais d'interprétation, M. B. arrive à cette conclusion que deux étymologies sont seules possibles : la première de מרה (מָרִי) « rebelle », la seconde de מרא « épais, gras ». D'après cela, il faudrait que מָרְיָם signifiât ou « rebelle » ou « grosse, grasse ». Or, s'il est difficile d'admettre qu'un nom de femme ait le sens de « rebelle », on peut aisément supposer qu'il signifie « corpulente », c'est-à-dire « belle », selon les idées des Orientaux ; il répondrait ainsi à tout ce qu'on peut légitimement « exiger » (p. 155). Si cette étymologie répondait, en effet, « aux exigences », l'auteur n'aurait pas besoin de l'affirmer. Au moins, aurait-il fallu d'abord prouver que les Orientaux rendent « beau » par « gros » ou « gras ». Les deux termes usités pour exprimer « beau », טוב et יפה, signifient tout autre chose. Une étymologie omise par M. B. a été pro-

[1] Les trois syllabes du nom de *Maria* sont une allusion à la Trinité; les cinq lettres du mot sont une allusion au Pentateuque; $5 + 3$; 5×3; $1 + 2 + 3 + 4 + 5$; Maria $= 152$. Toutes ces combinaisons, avec bien d'autres notarikon, sont interprétées.

posée par M. J. Halévy dans cette *Revue*. X, 6, 8 (cf. aussi *Monatsschrift*, XL, 191). Le dictionnaire hébreu de Siegfried-Stade porte la devise suivante : *Etiam nesciendi quaedam ars*, et cet ouvrage ne donne pas l'explication des noms propres. En science aussi, il faut savoir se résigner.

LUDWIG BLAU.

Budapest.

ADDITIONS ET RECTIFICATIONS

Après la publication de mon article intitulé : *L'empereur Claude et les antisémites alexandrins*, j'ai reçu deux nouvelles lettres de M. Jouguet, qui me communiquent les résultats d'un dernier examen du papyrus de Gizeh. Il résulte de cet examen : 1° que les dimensions du fragment (hauteur : $0^m,19$, largeur : $0^m,115$) s'accordent exactement avec celles du fragment de Berlin, ce qui confirme mon observation de la p. 162 ; 2° que la plupart de mes suppléments sont confirmés par les traces de caractères lisibles au bord des lacunes. Ainsi notamment on lit bien, l. 13, εφη Λα[μπ]ων. Toutefois, à la fin de la l. 11 et au commencement de la l. 12, M. Jouguet lit maintenant :

συ δε εξ. λωμ.
ΗCΙΟΥΔΑ [.....] θλητος

Cette lecture ne permet pas de maintenir une conjecture, d'ailleurs aventureuse, que j'avais insérée dans le tirage à part de mon article — συ δε εξ[ω] δωμ[α] | [τος] [ε]υδα[ιμονος ης απο]θλητος. Les lettres ΙΟΥΔΑ suggèrent naturellement la restitution τ]ης Ιουδα[ιας, mais je n'aperçois ni le complément de la l. 11, ni le sens général de la phrase. Je recevrai avec plaisir et tâcherai d'utiliser toute conjecture ou suggestion relative à ce précieux texte. — *T. R.*

T. XXVIII, p. 193. — M. D. Kaufmann demande : « Qui était ce singulier marquis? » La réponse a été donnée déjà par Moïse Mendelssohn : « Un faiseur de projets qui, comme d'autres de son espèce, en voulait à la bourse de riches juifs » (Ein Projectenmacher, der wie andere seines Gelichters Anschläge auf die Beutel reicher Juden hatte, *Ges. Schriften*, III, 366). — *Kayserling.*

T. XXXII, p. 290. — מיעד נא est mis pour מיעד אנא. On voit par les mots de la fin, dont la lecture est certaine, que les *matres lectionis* sont omises. On serait tenté ensuite de lire שנפרץ si, l'א n'était pas si nettement tracé. La date est ארבעה וארבע מאות, = 404 = 1404. — *David Kaufmann.*

Le gérant,
ISRAËL LÉVI.

VERSAILLES, IMPRIMERIES CERF, 59, RUE DUPLESSIS.

See V. 32 1876

LES DIX-HUIT BÉNÉDICTIONS

ET LES PSAUMES DE SALOMON

On a déjà tant écrit sur les *Dix-huit Bénédictions* (Schemonè-Esré) qu'il peut sembler téméraire d'en entreprendre de nouveau l'étude. Il nous paraît cependant qu'on n'a pas encore tout dit sur cette prière, dont l'antiquité et l'origine obscure sont faites pour exciter la curiosité des chercheurs. Née à l'aurore même de la fondation du culte synagogal, elle a le charme de toutes les éclosions ; elle dépasse en beauté et en simplicité toutes les autres compositions qui sont venues la compléter, sans jamais l'éclipser ni l'étouffer : autant de titres à notre attention.

S'il était possible de retrouver la date précise de la rédaction des différentes parties de cette prière, de déterminer l'esprit de ceux qui en furent les auteurs, de spécifier le cercle dans lequel elle est née, on éclairerait, non seulement l'histoire de la liturgie juive, mais encore celle des idées morales et religieuses d'une période décisive du judaïsme rabbinique.

Si, en effet, le Rituel des prières ne saurait être considéré comme l'expression des aspirations de toutes les générations qui y restent attachées, — car c'est le propre du rite de s'imposer à la vénération par la consécration de la durée, — du moins à sa naissance, avant sa cristallisation, il est bien l'expression des besoins religieux, des conceptions et de l'idéal du temps qui l'a créé. Le tableau des diverses phases par lesquelles la liturgie juive a passé serait un tableau singulièrement vivant des phases de l'esprit, des émotions et des sentiments des Juifs au milieu de leurs longues vicissitudes.

Nous voudrions, dans cette étude, essayer de déterminer approximativement la date de la composition des Dix-huit Bénédictions, sinon dans leur totalité, au moins dans leurs parties les plus récentes, voir l'esprit qui les anime et qui leur a donné le jour et dans quel milieu elles se sont élaborées.

I

Cette prière, au moins dans sa partie la plus ancienne, était déjà affectée au service public avant la destruction du temple. Sa popularité était si bien établie que les prêtres étaient tenus de la réciter dans le temple [1].

Or, elle ne reflète aucune vénération pour le temple, ni pour les prêtres : telle est la première impression qu'en laisse la simple lecture [2]. Ce n'est pas dans le sanctuaire de Jérusalem qu'elle a vu le jour, par conséquent. Les prêtres, s'ils en étaient les auteurs, n'auraient pas manqué de relever le prestige de la maison de Dieu, la sainteté du culte des sacrifices et l'excellence de leurs fonctions sacerdotales. Supposer que les traits qui justement célèbraient la grandeur incomparable du service divin à Jérusalem auraient été effacés plus tard, lors de la substitution de la liturgie aux sacrifices, serait méconnaître l'esprit de l'immense majorité des rabbins qui ont vécu après la catastrophe de l'an 70. Le temple détruit se para d'un éclat dont, debout, il n'avait jamais été revêtu; il devint le symbole de l'antique splendeur d'Israël, le signe de la résidence de Dieu sur la terre. Aucune couleur ne fut assez vive pour en dépeindre la beauté, aucun miracle trop extraordinaire pour en attester la sainteté. Tout ce qui y touchait devint l'objet d'une universelle vénération rétrospective ; les docteurs dépensèrent des trésors d'ingéniosité pour en reconstituer le cérémonial, les lois qui présidaient au culte de sacrifices, le plan et la distribution de l'édifice sacré, etc. On ne le mit jamais si haut que lorsqu'il fut en ruines ; il se transfigura du jour où il ne fut plus qu'un souvenir.

Si la liturgie remplaça sans difficulté ni discussion ces cérémonies séculaires, ce n'est pas parce que, le sanctuaire détruit, l'hostilité des rabbins se fit jour, c'est uniquement parce que ce culte était déjà constitué et vivait de sa vie propre. La transition se fit sans effort : la révolution était consacrée depuis des siècles.

Cette révolution s'était traduite dans l'institution des synagogues, en tant que lieux de culte. Quand et où s'opéra cette

[1] Voir, entre autres, *Berakhot*, 11 *b*; *Tamid*, 32 *b*.

[2] Nous négligeons la formule qui commence par les mots : רצה בעמך ישראל ובתפלתם, où la suite, qui parle des sacrifices, est en contradiction avec le début, qui n'invoque que la *prière*. Cette suite, d'ailleurs, peut avoir été ajoutée après la destruction du temple. Voir plus loin, p. 165.

création, dont la fécondité fut extraordinaire : est-ce à l'étranger, dans la *diaspora*, ou dans la province, ou déjà dans l'exil babylonien? C'est une question qu'il est impossible de trancher, en passant du moins.

Mais, si la synagogue est peut-être l'œuvre du judaïsme extra-palestinien, les Dix-huit Bénédictions n'en proviennent assurément pas[1]. De même que le temps, la distance enveloppa le temple de Jérusalem d'un nimbe glorieux : qu'on lise Philon et qu'on réfléchisse sur l'affluence des Juifs étrangers à Jérusalem! Le *Schemonè-Esré* trahirait quelque chose de ce respect religieux que les Juifs à l'étranger vouaient au temple central, dont celui d'Onias ne fut qu'une contrefaçon sans portée.

Ce n'est pas seulement de l'indifférence à l'égard du temple et des prêtres que décèle notre prière. Voici qui va surprendre davantage.

On sait que les Dix-huit Bénédictions se divisent, en gros, en deux parties d'âges différents. Les trois premières et les trois dernières forment la couche la plus ancienne ; aussi ont-elles été conservées dans tous les Schemonè-Esré créés après les Dix-huit Bénédictions. Or, dans le dernier de ces six morceaux primitifs se remarque une nouveauté à peine croyable. S'il était un privilège incontesté auquel les prêtres dussent tenir, c'était celui de bénir le peuple au nom de Dieu. Ce droit leur était formellement attribué par un texte du Pentateuque : « L'Eternel parla à Moïse en ces termes : « Parle ainsi à Aaron et à ses fils : Voici comment vous bénirez les enfants d'Israël... Ils imposeront ainsi mon nom sur les enfants d'Israël, et moi je les bénirai » (Nombres, VI, 22-27). On peut voir dans l'*Ecclésiastique* (ch. XLV), écrit certainement avant 199 (avant l'ère chrét.), l'importance qu'on attribuait encore à cette prérogative sacerdotale.

Au dire du Talmud, cette bénédiction était prononcée solennellement, tous les prêtres rangés sur le perron du portique, à la fin du sacrifice journalier. Les prêtres, ne pouvant tous officier simultanément, venaient à tour de rôle à Jérusalem ; pendant

[1] Quelques indices seulement trahiraient une origine extra-palestinienne : 1° la mention des prosélytes dans la bénédiction qui sollicite la miséricorde divine en faveur des vrais fidèles. Mais nous savons trop peu de chose des idées qui dominaient en Palestine avant l'ère chrétienne pour en juger seulement d'après celles qui prévalurent après le triomphe du christianisme, la séparation des Chrétiens d'avec les Juifs et la destruction complète de la nationalité avec la ruine de Bétar. Il en faut dire autant de l'absence de tout propos malveillant à l'égard des ennemis *extérieurs*. Nulle part, en effet, dans notre prière ne se manifeste d'hostilité à l'égard des païens. Il n'est pas impossible même que l'avant-dernière formule, qui demande « que *tous les vivants* louent Dieu et lui rendent hommage avec sincérité », vise les non-israélites.

qu'ils restaient en province, ils prononçaient la formule de bénédiction à l'office du matin dans les synagogues [1].

Or, cette bénédiction, prérogative des prêtres d'après l'Ecriture, les auteurs du Schemonè-Esré s'en emparent pour en faire la *fin* de la prière. Ce ne sont pas seulement les idées, mais les mots eux-mêmes de l'Ecriture qui passent dans l'oraison, laquelle est récitée par un *laïque* [2].

C'est un véritable coup d'état religieux, c'est l'élément profane qui se substitue au clergé : la synagogue, de fait, est dressée contre l'autel [3].

Pour qu'une telle révolution fût possible, il fallait que le crédit du sacerdoce eût singulièrement baissé et qu'au contraire, eût grandi un parti hostile résolument aux prêtres et s'élevant sur les ruines de leur autorité.

Ce parti, nous allons en voir immédiatement le nom, dans cette même prière. Un mot frappe, dans cette paraphrase de la bénédiction sacerdotale : « Car, par la lumière de ta face, tu nous as donné la *Loi* de vie (תורת חיים) ». Cette phrase peut s'expliquer de deux façons : 1° « La loi nous appartient à tous, nous n'avons pas besoin des prêtres pour recevoir ta bénédiction, c'est toi qui nous la donnes » ; ou bien, 2°, « la lumière de ta face, c'est la Loi de vie ». Quel que soit le sens précis de cette proposition, il est certain que l'introduction de la *Tora* dans cette formule révèle le nom des auteurs de cette bénédiction : ce sont les Pharisiens, les docteurs de la Loi.

Notre regretté maître Isidore Loeb était arrivé aux mêmes conclusions pour l'origine du Schemonè-Esré, en partant d'autres données. Pour lui, le deuxième paragraphe, où revient avec tant d'insistance la mention de la résurrection, est, dans sa rédaction actuelle, l'œuvre des Pharisiens. La 13e bénédiction, où la bonté de

[1] Voir Mischna *Tamid*, VII, 2 ; *Sota*, VII, 6 ; *Taanit*, 26 *b*.

[2] Fürstenthal, cité par Landshuth, *Siddour Higion Haleb*, p. 73, note, a déjà relevé cette particularité, que les expressions employées dans cette formule sont empruntées à la bénédiction sacerdotale.

[3] On pourrait, à la rigueur, trouver dans le *Sifré*, sur Nombres, VI, 27, une réminiscence des sentiments qui animaient les auteurs de cette révolution :

ואני אברכם שלא יהיו ישראל אומרים ברכותיהם תלויות בכהניהם ת"ל ואני אברכם, שלא יהיו הכהנים אומרים אנו נברך ישראל ת"ל ואני אברכם אני אברך את עמי ישראל שנ' כי ה' אלהיך ברכך בכל מעשה ידיך כאשר דבר לך...

« Pour que les Israélites ne pensent pas que leur bénédiction dépend de leurs prêtres, il est dit : C'est moi (l'Eternel) qui les bénis. Pour que les prêtres ne disent pas : C'est nous qui bénissons Israël, il est écrit : C'est moi qui bénis mon peuple Israël... ». Mais ces interprétations de textes s'expliquent tout naturellement, sans avoir besoin d'être rattachées à des traditions lointaines.

Dieu est appelée sur les justes, les scribes, les prosélytes, et non sur les prêtres, est purement pharisienne ou consacrée à d'anciens partis révérés par les Pharisiens [1]. Enfin, la 11e, qui demande le retour de bons juges, semblables à ceux d'autrefois, pourrait être une critique des juges sadducéens. Seulement, allant plus loin, Isidore Loeb voulait attribuer notre Schemonè-Esré à ces « pauvres » dont le parti ne nous est attesté par aucun texte historique.

La lumière qui, pour nous, se dégage de la bénédiction finale, va éclairer bien d'autres paragraphes.

La 5e est ainsi conçue : « Ramène-nous, ô notre Père, à ta Loi, et approche-nous, ô notre Roi, de ton culte, et fais-nous revenir devant toi par une pénitence complète ! Sois loué, Eternel, qui agrées la pénitence ».

Isidore Loeb [2] croit qu'ici *culte* signifie culte des sacrifices, nous ne le pensons pas [3] ; mais, si c'était vrai, l'observation que nous allons présenter n'en aurait que plus de poids : n'est-il pas remarquable que ces mots « approche-nous de ton culte » soient suivis immédiatement de la phrase : « et fais-nous revenir à toi par une pénitence ? » Cette addition, qui est la partie essentielle de la prière, témoin la finale, signifierait : « l'essentiel n'est pas le sacrifice, mais la pénitence ». Pourquoi ces Israélites, priant loin du sanctuaire et sachant que chaque jour sont offerts des sacrifices pour tout Israël, ne demandent-ils pas que ces offrandes soient agréées comme une expiation ? Un pareil silence ne peut s'expliquer que par le parti-pris de ne pas tenir compte de l'existence du temple ou d'en réduire l'importance.

Le paragraphe suivant confirme cette impression, car là encore les sacrifices sont passés sous silence : le fidèle, plein de la pensée de son péché, implore son pardon en invoquant seulement la miséricorde divine.

Cette 5e prière a comme son doublet dans la dernière rédaction de la 17e. Là il est question des sacrifices, mais avec un semblable correctif : ואשי ישראל ותפלתם תקבל ברצון « et tu accueilleras avec bienveillance les sacrifices *et les prières* d'Israël ». L'addition de ces mots « et les prières » [4] est une protestation que la prière doit être mise au moins sur le même rang que les sacrifices.

Il est une expression dans la 3e bénédiction que personne n'a

[1] *Revue*, t. XIX, p. 22.
[2] *Revue*, *ibid.*, p. 19.
[3] Pas plus que dans la bénédiction qui commence par רצה.
[4] Si ces mots ne sont pas justement la leçon primitive.

encore remarquée et dont le sens va recevoir de notre hypothèse une signification nouvelle : « Tu es saint et ton nom est saint, et les saints chaque jour te louent. Sois loué Eternel, Dieu (ou Roi) saint ». Ceux qui ont ajouté à ce paragraphe la *Kedouscha* se sont trompés en croyant que les mots « et les saints » désignent ici les anges. Le mot « saint », dans la littérature qui a vu le jour après le livre de Daniel, a un sens technique : il désigne les hommes pieux et les Pharisiens, par opposition aux Hellénistes d'abord, puis aux Sadducéens [1].

Si ce sont des « saints » qui ont composé nos Dix-huit Bénédictions, il est tout naturel que les « orgueilleux », les « délateurs », les « artisans d'iniquité » soient dénoncés à la colère divine et voués à la perdition. C'est de style dans toutes les Apocalypses du temps.

Et, effectivement, la 12e *berakha* ne manque pas d'appeler le courroux de Dieu contre ces méchants : « Que pour les délateurs il n'y ait pas d'espoir, que tous les artisans d'iniquité périssent en un instant, et détruis, paralyse et anéantis les orgueilleux bientôt, de nos jours. Sois loué, Éternel, qui courbes les orgueilleux. »

On opposera à cette hypothèse la fameuse baraïta (*Berakhot*, 28 *b*) qui raconte que, Simon Happaçouli ayant classé les Dix-huit Bénédictions dans leur ordre convenable devant R. Gamliel II à Jabné, celui-ci demanda à ses collègues : « Quelqu'un saurait-il donner la bonne leçon de la bénédiction des « Sadducéens » ? Samuel le Petit le fit; mais l'année suivante, l'ayant oubliée, il resta deux ou trois heures avant de la retrouver.

On a prétendu que Samuel le Petit aurait inventé cette bénédiction, qui aurait été ajoutée au fond des Dix-huit. Mais Isidore Loeb a déjà montré que ce texte est susceptible d'une autre interprétation [2] :

« Le travail de classement de Simon ha-Peculi n'a pas dû être un travail arbitraire et purement personnel. Il est impossible que ce docteur ait bouleversé le texte à sa fantaisie, sans tenir compte du classement traditionnel; son rôle se sera borné à consacrer la bonne leçon, choisir entre les variantes, écarter les bénédictions additionnelles qui s'étaient formées et revenir au nombre consacré de 18 ou 19. Il aura fait œuvre de bon éditeur et rien de plus. Samuel, qui aurait, suivant la tradition talmudique, rédigé la bénédiction des *malsinim* pour le même R. Gamliel, n'a fait que

[1] Dans l'*Ecclésiastique*, écrit avant la lutte des Pharisiens et des Sadducéens, les prêtres sont encore qualifiés de « saints » (ch. XLV).

[2] *Revue*, t. XIX, p. 17.

changer la forme d'une ancienne bénédiction; mais ce changement ayant modifié profondément le sens et la portée de cette bénédiction, le Talmud a pu croire plus tard qu'elle était nouvelle et avait été ajoutée aux dix-huit anciennes bénédictions ».

Si ces méchants sont vraiment les Sadducéens, le parti des prêtres, on ne comprend pas seulement ce paragraphe, mais tous ceux qui l'encadrent. Comme l'a très bien vu Isidore Loeb, ces juges auxquels on oppose ceux d'autrefois, dont on demande le retour, ce sont bien les juges sadducéens dont l'injustice révoltait les pieux fidèles. A ces méchants, par une association d'idées naturelle, on oppose les justes, les pieux, les anciens d'Israël, les scribes, les prosélytes gagnés par la propagande pharisienne, tous les vrais défenseurs de la justice.

Ce gouvernement détesté, on en souhaite la destruction, on demande à Dieu le retour de la dynastie davidique, qui apportera le salut d'Israël. Jérusalem, souillée par les prêtres sadducéens, Dieu n'y habite plus : que Dieu y rétablisse sa résidence et que la ville sainte soit édifiée enfin comme elle devrait l'être !

Les parties les plus récentes du Schemonè Esré peuvent donc avoir été composées bien avant la destruction du temple, alors que les Hasmonéens régnaient encore sur la Judée.

II

Tant de conjectures présentées avec une telle assurance sembleront une gageure. Nous n'aurions pas osé les exposer sans réserves, si elles n'étaient pas confirmées par un témoignage irrécusable dont nous allons maintenant parler.

En l'an 65 avant l'ère chrétienne, la Judée était désolée par la lutte fratricide d'Aristobule et d'Hyrcan. Le temple même était devenu le théâtre de la guerre civile. Les prêtres s'étaient rendus odieux au peuple pour avoir embrassé le parti d'Aristobule; si grande était la haine de la foule, qu'elle supplia Onias, « homme juste et chéri de Dieu », de charger de ses imprécations Aristobule et sa faction, et, comme Onias, dans sa prière, demandait à Dieu de n'exaucer ni les prêtres, ni le peuple, il manqua d'être lapidé. Ces événements, que déploraient les âmes pieuses, chassèrent beaucoup de Juifs en Égypte.

Sur ces entrefaites, Scaurus, lieutenant de Pompée, arriva à Damas. Les deux frères ennemis lui envoyèrent des ambassadeurs

pour solliciter son alliance et le secours de ses troupes. Le général romain se décida en faveur d'Aristobule et enjoignit au roi des Arabes, Arétas, qui soutenait la cause d'Hyrcan, de lever le siège de Jérusalem. Arétas ne s'empressa probablement pas de se rendre à cet ordre, car Aristobule livra bataille au roi des Arabes et à Hyrcan, et, de nouveau, Jérusalem vit couler le sang à flots.

Bientôt Pompée lui-même arriva à Damas et fut assailli par les sollicitations des deux compétiteurs, qui appuyaient leurs requêtes de présents magnifiques. Mais il vit venir à lui un troisième parti qui se disait délégué du peuple et « se montrait autant opposé à l'un qu'à l'autre des deux frères, *ne voulant pas du pouvoir royal :* il avait, il est vrai, l'habitude d'obéir aux prêtres du Dieu adoré chez lui, mais ces descendants de prêtres cherchaient à soumettre la nation à une autre forme de gouvernement et à en faire des esclaves ». Pompée, d'abord irrésolu, puis mécontent de l'attitude d'Aristobule, marcha contre lui. Aristobule fut réduit à céder et même à livrer au conquérant romain toutes ses forteresses. Pour parer à toute éventualité, il se réfugia dans Jérusalem. C'était une faute, car, poussant ses avantages, Pompée l'y suivit. Effrayé, Aristobule offrit d'accepter toutes les conditions que lui imposerait le général romain : contribution de guerre, entrée libre de la ville sainte, il promettait tout. Mais ses soldats refusèrent de laisser l'ennemi pénétrer dans Jérusalem. Le siège de la ville fut alors décidé; après trois mois de travaux, le temple, où s'étaient refugiés les soldats et quelques prêtres, fut pris d'assaut. Au dire de Josèphe, le carnage fut horrible ; 12,000 Juifs périrent, et le général ennemi entra jusque dans le Saint des Saints (63) [1].

L'impression produite par la victoire de Pompée, par son entrée dans le temple, fut profonde, quoi qu'en dise M. Renan [2]. Si les écrits talmudiques, distants de plusieurs siècles de ces événements, n'en ont conservé aucun souvenir, si Josèphe se montre ému, presque fier de la modération du vainqueur, et trouve qu'il se comporta selon ce qu'on attendait de sa vertu, si cet historien, ami des Romains et avide de les flatter, n'a mentionné aucun vestige du « deuil » ni de la « colère » du peuple, il n'en faut rien conclure pour la génération qui fut témoin de la première et irréparable défaite de la nouvelle dynastie [3].

Des Psaumes, écrits sous l'impression du deuil et de la colère

[1] Josèphe, *Antiq.*, XIV, IV, 4.

[2] *Histoire du peuple d'Israël*, V, p. 150.

[3] *Ibid.* Il faut lire toute cette page, en la comparant au texte de Josèphe, pour prendre sur le fait un des procédés de composition historique de l'illustre orientaliste.

du peuple, hostile aux Hasmonéens comme aux Romains, nous dépeignent avec une vivacité douloureuse l'état d'esprit des pieux Israélites, spectateurs de ces ruines.

Ces Psaumes, qui sont attribués à Salomon [1], et qui, écrits d'abord en hébreu, ne nous sont parvenus que dans leur version grecque [2], sont un document des plus précieux pour l'histoire des idées chez les Juifs de Palestine au Ier siècle avant l'ère chrétienne. Ce qui en fait le prix surtout, c'est qu'ils sont datés avec une précision parfaite, qu'aucun critique ne conteste, et présentent une unité complète. Les morceaux les plus récents ont été composés entre la mort de Pompée (l'an 48 avant l'ère chrétienne) et l'an 40.

Or, ce Psautier, à travers lequel souffle l'esprit pharisaïque, nous offre un véritable commentaire de nos Dix-huit Bénédictions : il reflète les mêmes idées, les mêmes tendances, le même état d'âme. La ressemblance est même dans les expressions, et chacun des paragraphes du Schemonè-Esré a son pendant et son parallèle dans ces Psaumes.

On va le voir immédiatement. Nous avons dit plus haut que la 12e bénédiction que, sur une fausse interprétation du Talmud, on fait naître après la destruction du temple, pourrait bien n'être que la formule dirigée contre les Sadducéens, les fonctionnaires des rois hasmonéens, les adversaires du parti démocratique et pieux. Si les malédictions auxquelles les voue notre Schemonè-Esré ont paru parfois singulièrement violentes, elles sont cependant plus modérées que celles des Psaumes de Salomon :

Détruis, Seigneur, les pécheurs qui vivent hypocritement parmi les *saints* ; frappe leur chair de corruption et leur vie de détresse (4, 6).

Ἐξάραι ὁ Θεὸς τοὺς ἐν ὑποκρίσει ζῶντας μετὰ ὁσίων, ἐν φθορᾷ σαρκὸς αὐτοῦ [αὐτῶν (?)] καὶ πενίᾳ τὴν ζωὴν αὐτοῦ [αὐτῶν (?)] τῆς ζωῆς.

Heureux ceux qui craignent le Seigneur dans l'innocence de leur cœur ! Le Seigneur les délivrera des hommes trompeurs et pécheurs, il nous délivrera de tous les scandales de l'injustice (4, 25).

Μακάριοι οἱ φοβούμενοι τὸν κύριον ἐν ἀκακίᾳ αὐτῶν· ὁ κύριος ῥύσεται αὐτοὺς ἀπὸ ἀνθρώπων δολίων καὶ ἁμαρτωλῶν, καὶ ῥύσεται ἡμᾶς ἀπὸ παντὸς σκανδάλου παρανόμου.

[1] Voir Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes*, II, 588 et suiv.

[2] M. Oscar von Gebhart vient d'en donner une nouvelle édition, faite avec le plus grand soin : Ψαλμοι Σολομωντος, Die Psalmen Salomo's, zum ersten Male mit Benutzung der Athoshandschriften u. des Codex Casanatensis hrsgg. von Oscar von Gebhart, Leipzig, 1895. [Texte u. Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, XIII. Bd., Heft 2]. Nos citations sont faites d'après cette édition.

Détruis, Seigneur, ceux qui, dans leur orgueil, commettent toute injustice ; car tu es, Seigneur notre Dieu, un juge grand et redoutable dans ta justice (4, 24).

Ἐξάραι ὁ Θεὸς τοὺς πονοῦντας ἐν ὑπερηφανίᾳ πᾶσαν ἀδικίαν, ὅτι κριτὴς μέγας καὶ κραταιὸς κύριος ὁ Θεὸς ἡμῶν ἐν δικαιοσύνῃ [1].

Que la langue qui médit périsse dans le feu et qu'elle ne fasse aucun mal aux *saints* (12, 4).

Ἐν πυρὶ φλογὸς γλῶσσα ψίθυρος ἀπόλοιτο ἀπὸ ὁσίων [2].

Aussi auront-ils pour héritage l'enfer, les ténèbres et la perdition, et ils ne se rencontreront pas dans le jour de la miséricorde des justes (14, 9).

Διὰ τοῦτο ἡ κληρονομία αὐτῶν ᾅδης καὶ σκότος καὶ ἀπώλεια, καὶ οὐχ εὑρεθήσονται ἐν ἡμέρᾳ ἐλέους δικαίων.

Et l'héritage des pécheurs est la perdition et les ténèbres, et leurs iniquités les suivront en bas jusqu'aux enfers (15, 10).

Καὶ ἡ κληρονομία τῶν ἁμαρτωλῶν ἀπώλεια καὶ σκότος, καί αἱ ἀνομίαι αὐτῶν διώξονται αὐτοὺς ἕως ᾅδου κάτω.

Dans ta sagesse, dans ta justice, repousse les pécheurs de l'héritage, brise l'orgueil du pécheur comme des vases d'un potier (17, 23).

Ἐν σοφίᾳ, ἐν δικαιοσύνῃ ἐξώσαι ἁμαρτωλοὺς ἀπὸ κληρονομίας, ἐκτρίψαι ὑπερηφανίαν ἁμαρτωλοῦ ὡς σκεύη κεραμέως.

Et que les pécheurs périssent tous ensemble de devant la face du Seigneur, et que les *saints* du Seigneur héritent de ce qu'il leur a promis (12, 6).

Καὶ ἀπόλοιντο οἱ ἁμαρτωλοὶ ἀπὸ προσώπου κυρίου ἅπαξ. καὶ ὅσιοι κυρίου κληρονομήσαισαν ἐπαγγελίας κυρίου.

On remarquera l'étonnante ressemblance des termes, on notera également que les versets du Psautier encadrent parfois ces malédictions comme notre Schemonè-Esré en marquant bien que ces délateurs, ces artisans d'iniquités, sont ceux qui faussent la justice.

La démonstration nous semble péremptoire. On objectera, peut-être, que, si la prière visait les agents du pouvoir, les autorités

[1] Tout le Psaume IV, qui commence par ces mots : « Pourquoi siégez-vous dans le *grand Conseil*, mondains, puisque votre cœur est loin du Seigneur... ? » est dirigé contre les Sadducéens, « ces mondains, ces חנפים, qui repoussent la crainte de Dieu, mais se font les serviteurs d'un homme et prennent pour Dieu un homme ». C'est aussi l'opinion de Wellhausen, *Die Pharisäer u. die Sadducäer*, p. 145 et suiv.

[2] M. Wellhausen rattache aussi le chap. XII au IV^e^ (p. 156).

constituées, on n'en aurait pas permis la récitation publique. Mais savons-nous si le gouvernement se mêlait jamais de ce qui se passait dans ces réunions des hommes pieux, s'il n'affectait pas de les ignorer, si, enfin, il se croyait assez fort pour les surveiller et les règlementer? D'ailleurs, les poursuites mêmes de l'autorité, au lieu d'entraîner la disparition de ces prières, n'auraient réussi qu'à les rendre plus chères au parti des pieux, qui rêvaient un nouvel ordre de choses à échéance prochaine. Enfin, la composition de morceaux conçus sur le modèle des Psaumes et destinés, comme eux, au culte public [1] montre suffisamment qu'en ces temps, le courage ne faisait pas défaut aux chefs du parti religieux.

Leur hardiesse était plus grande encore, et c'est ici que le Psautier de Salomon projette un jour inattendu sur notre Schmonè-Ésré et confirme victorieusement notre hypothèse. Il est convenu que les morceaux qui parlent du rejeton de David, de la reconstruction de Jérusalem et du retour de la résidence de Dieu dans la ville sainte sont postérieurs à la destruction du temple. Or, que dira-t-on en retrouvant exactement tous ces vœux dans notre Psautier ?

Ils l'ont arraché (?) avec force, ils n'ont pas glorifié ton nom digne d'honneur : dans leur orgueil ils ont mis un diadème sur leur tête comme symbole de leur puissance. Ils ont vidé le trône de David dans leur folie de changement. Et toi, tu les renverseras, Seigneur, et tu ôteras leur race de dessus la terre (17, 5-8).

Μετὰ βίας ἁρπίλαντο, καὶ οὐκ ἐδόξασαν τὸ ὄνομά σου τὸ ἔντιμον. Ἐν δόξῃ ἔθεντο βασίλειον ἀντὶ ὕψους αὐτῶν, ἠρήμωσαν τὸν θρόνον Δαυὶδ ἐν ὑπερηφανίᾳ ἀλλάγματος. Καί σὺ, ὁ Θεὸς, καταβαλεῖς αὐτοὺς καὶ ἀρεῖς τὸ σπέρμα αὐτῶν ἀπὸ τῆς γῆς.

Ces reproches s'adressent, sans aucun doute, à la dynastie macchabéenne. C'est elle qui est responsable des maux qui ont fondu sur la Judée (17, 12-22). Aussi, le poète demande-t-il leur châtiment et ajoute :

Vois, Seigneur, et rends-leur leur roi, le fils de David (17, 21).

Ἴδε, κύριε, καὶ ἀνάστησον αὐτοῖς τὸν βασιλέα αὐτῶν, υἱὸν Δαυίδ.

Et il (le Messie) purifiera Jérusalem avec sainteté, comme elle était dès le commencement (17, 30).

Καὶ καθαριεῖ Ἱερουσαλὴμ ἐν ἁγιασμῷ ὡς καὶ τὸ ἀπ' ἀρχῆς.

[1] C'est également l'avis de M. Wellhausen, p. 131.

Et il rassemblera le peuple saint qu'il conduira selon la justice, et il rendra la justice aux tribus du peuple sanctifié par le Seigneur... (17, 28-29, etc.).

Enfin, la bénédiction qui demande le retour des Israélites dispersés a toujours été placée après la destruction du temple et la grande dispersion. Qu'on lise les versets suivants :

Sonnez de la trompette en Sion, de la trompette de la signification des saints, proclamez en Jérusalem la voix du porteur de bonne nouvelle (קול מבשר) (11, 1).

Σαλπίσατε ἐν Σιὼν ἐν σάλπιγγι σημασίας ἁγίων, κηρύξατε ἐν Ἰερουσαλὴμ φώνην εὐαγγελιζομένου.

Tiens-toi élevée, Jérusalem, et vois tes fils dans l'Orient et dans l'Occident réunis tous ensemble par le Seigneur (11, 2).

Στῆθι, Ἰερουσαλήμ, ἐφ' ὑψηλοῦ καὶ ἴδε τὰ τέκνα σου ἀπὸ ἀνατολῶν καὶ δυσμῶν συνηγμένα εἰσάπαξ ὑπὸ κυρίου.

Ils viennent du Nord, pleins de la joie de leur Dieu ; des îles lointaines Dieu les a rassemblés (11, 3).

Ἀπὸ βορρᾶ ἔρχονται τῇ εὐφροσύνῃ τοῦ Θεοῦ αὐτῶν, ἐκ νήσων μακρόθεν συνήγαγεν αὐτοὺς ὁ Θεός.

Réunis la diaspora d'Israël par un effet de ta miséricorde et de ta bonté (8, 28).

Συνάγαγε τὴν διασποράν Ἰσραὴλ μετὰ ἐλέους καὶ χρηστότητος.

Et il (le fils de David) rassemblera le peuple saint qu'il conduira selon la justice, et il rendra la justice aux tribus du peuple sanctifié par le Seigneur son Dieu (17, 26).

Καὶ συνάξει λαὸν ἅγιον οὗ ἀφηγήσεται ἐν δικαιοσύνῃ, καὶ κρινεῖ φυλὰς λαοῦ ἡγιασμένου ὑπὸ κυρίου Θεοῦ αὐτοῦ.

Heureux ceux qui naissent dans ces jours pour voir le bonheur d'Israël dans la réunion des tribus que Dieu accomplira (17, 44) !

Μακάριοι οἱ γενόμενοι ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις, ἰδεῖν τὰ ἀγαθὰ Ἰσραὴλ ἐν συναγωγῇ φυλῶν, ἃ ποιήσει ὁ Θεός [1].

On se rappelle que, parmi les partis qui vinrent prendre Pompée pour arbitre, se trouvaient des délégués ennemis de toute royauté, hostiles aux Hasmonéens, qui avaient inauguré un régime nou-

[1] L'*Ecclésiastique*, plus d'un siècle avant, demande aussi la réunion de toutes les tribus de Jacob (XXXIII, 13-16).

veau. Les mêmes sentiments d'hostilité inspirent la prière qui demande à Dieu de ramener les juges et administrateurs d'autrefois, de faire cesser le chagrin et les plaintes (causés par le régime actuel), et qui se termine par ces mots : « Et règne *seul* sur nous avec bonté et miséricorde[1] et justifie-nous dans le jugement. » Le Psautier de Salomon exprime les mêmes sentiments et les mêmes vœux, montrant par là qu'il appartient à ce parti démocratique.

Parlant des temps messianiques et de l'œuvre du fils de David, il dit :

Il les conduira tous dans la sainteté; *il n'y aura point parmi eux l'orgueil d'exercer la domination* (17, 41).

Καὶ οὐκ ἔσται ἐν αὐτοῖς ὑπερηφανία τοῦ καταδυναστευθῆναι ἐν αὐτοῖς.

Bien que le temple et Jérusalem soient encore debout, le poète attend du Messie qu'il purifie Jérusalem, qu'il la sanctifie et la rétablisse comme elle était auparavant (17, 33). Le sanctuaire a beau porter le nom de Dieu, il espère que ce nom de Dieu habitera vraiment au milieu d'Israël, car alors les Juifs obtiendront miséricorde (7, 6).

Tous ces paragraphes consacrés à la réunion des exilés, au rétablissement des anciens juges, à la destruction des calomniateurs et mauvais juges, au triomphe des justes et des pieux, à la restauration du trône de David et à l'édification d'une Jérusalem nouvelle, comme l'a bien vu Isidore Loeb, ont un caractère messia-

[1] M. Joseph Derenbourg, *Revue*, XIV, 26, supprime cette proposition pour retrouver partout cette trichotomie qui s'observe dans les 3e, 4e, 5e, 6e et 7e, 10e et 14e bénédictions. La coupe et la division de ces formules sont, en effet, curieuses à noter, mais peuvent-elles être érigées en lois? La trichotomie était-elle un principe immuable, suivi lors de la rédaction du premier fond et lors de l'addition des groupes nouveaux? Nous ne le pensons pas. D'abord, il y a tel de ces paragraphes et des plus anciens comme le 1er, le 17e et le dernier qui ne peuvent certainement pas être réduits à ces trois propositions. En outre, et nous appelons l'attention sur cette observation, il nous semble que le Schemonè-Esré est composé de *groupes* de morceaux constitués d'une manière semblable. Ainsi, les nos 1 et 2 se signalent par une finale commençant par מלך :

מלך עזר ומושיע ומגן
מלך מניח ומחיה ומצמיח ישועה

Les nos 5 et 6 par les mots אבינו et מלכנו :

השיבנו אבינו לתורתך וקרבנו מלכנו לעבודתך
סלח לנו אבינו כי חטאנו מחל לנו מלכנו כי פשענו

Les nos 7, 8, 9 sont une reprise de 1 et 2 (remarqué déjà par Landshuth).

Les nos 10-15 forment un tout consacré à l'époque messianique, et ne sont qu'une nouvelle paraphrase du no 1.

Il n'est donc pas permis de faire rentrer tous ces groupes sous la même loi. Il en est de la trichotomie du Schemonè-Esré comme du parallélisme dans les livres poétiques de la Bible : elle n'est pas absolue.

nique [1], mais il faut ne pas oublier que l'ère messianique était attendue alors chaque jour, que les auteurs de prières, comme les faiseurs d'Apocalypses, imploraient ce changement pour le lendemain. C'est la pensée du poète du Psautier de Salomon et c'est évidemment celle de l'auteur de ces paragraphes du Schemonè-Esré, qui ont pu être presque contemporains.

Ces Psaumes s'accordent encore avec le Schemonè-Esré dans son indifférence à l'égard du temple, qu'a souillé le pontificat de son temps. Si l'ennemi est entré dans le Sanctuaire, c'est parce que le temple a été profané par les propres fils d'Israël :

Le pécheur, dans son orgueil, a renversé avec le bélier les murailles fortifiées,
et tu ne les a pas arrêtés.
Les nations étrangères sont montées sur ton autel,
elles l'ont foulé aux pieds de leurs chaussures dans [leur] orgueil.
Parce que les fils de Jérusalem ont profané les sacrifices du Seigneur,
souillé les dons de Dieu dans leurs iniquités.
A cause de quoi, il a dit : Rejetez-les loin de moi,
je n'y prends pas plaisir (2, 1-5).

Ἐν τῷ ὑπερηφανεύεσθαι τὸν ἁμαρτωλὸν ἐν κριῷ κατέβαλε τείχη ὀχυρά,
καὶ οὐκ ἐκώλυσας.
Ἀνέβησαν ἐπὶ τὸ θυσιαστήριόν σου ἔθνη ἀλλότρια.
κατεπατοῦσαν ἐν ὑποδήμασιν αὐτῶν ἐν ὑπερηφανίᾳ.
Ἀνθ' ὧν οἱ υἱοὶ Ἰερουσαλὴμ ἐμίαναν τὰ ἅγια κυρίου,
ἐβεβηλοῦσαν τὰ δῶρα τοῦ Θεοῦ ἐν ἀνομίαις.
Ἕνεκεν τούτων εἶπεν· ἀπορίψατε αὐτὰ μακρὰν ἀπ' ἐμοῦ,
οὐκ εὐδοκῶ ἐν αὐτοῖς.

Par contre, dans ces Psaumes, il est plusieurs fois question des synagogues. Ce mot peut se rendre, dans certains passages, par *communauté* קהל, mais, en d'autres, il désigne sûrement la réunion des fidèles :

Et les saints le confesseront dans l'assemblée du peuple (בקהל עם), car il est clément et miséricordieux à jamais, et les synagogues d'Israël loueront le nom du Seigneur (10, 6, 7) :

Καὶ συναγωγαὶ Ἰσραὴλ δοξάσουσιν τὸ ὄνομα κυρίου.

Ceux qui aiment les synagogues des saints ont fui loin d'eux :

Ἐφύγοσαν ἀπ' αὐτῶν οἱ ἀγαπῶντες συναγωγὰς ὁσίων.

[1] La liaison de ces idées et même les termes sont empruntés à Isaïe, 1, 26-28.

Il faut noter encore que la résurrection est mentionnée en termes précis dans ces Psaumes comme dans les Dix-huit Bénédictions. Seulement, elle n'y est pas affirmée avec une insistance aussi caractéristique que dans le deuxième paragraphe du Schemonè-Esré : elle n'y paraît pas comme une sorte de protestation contre une doctrine ennemie. Cette différence de ton s'explique, comme nous le disons plus loin, par le caractère de l'auteur du Psautier, qui est plutôt un Pharisien démocratique et anticlérical, qu'un Pharisien de l'école.

Mais ceux qui craignent le Seigneur ressusciteront pour la vie éternelle, et leur vie sera dans la lumière du Seigneur, et elle ne cessera plus (3, 12).

Οἱ δὲ φοβούμενοι τὸν κύριον ἀναστήσονται εἰς ζωὴν αἰώνιον, καὶ ἡ ζωὴ αὐτῶν ἐν φωτὶ κυρίου καὶ οὐκ ἐκλείψει ἔτι.

Enfin, si nous avions besoin d'un argument nouveau pour démontrer la parenté de nos deux compositions, le terme « saint » que nous avons relevé plus haut le fournirait. Cet adjectif, désignant les adversaires des Sadducéens, revient sans cesse dans le Psautier de Salomon, on ne l'y compte pas moins de dix-sept fois. Qu'on nous permette d'en citer quelques exemples seulement :

Et les *saints* le confesseront dans l'assemblée du peuple (10, 6).

Καὶ ὅσιοι ἐξομολογήσονται ἐν ἐκκλησίᾳ λαοῦ.

Et les *saints* justifieront le jugement de leur Dieu d'avoir détruit les pécheurs de devant la face du juste (4, 8).

Καὶ δικαιώσαισαν ὅσιοι τὸ κρῖμα τοῦ Θεοῦ αὐτῶν, ἐν τῷ ἐξαίρεσθαι ἁμαρτωλοὺς ἀπὸ προσώπου δικαίου.

Et les *saints* de Dieu seront comme des agneaux dans leur innocence, au milieu d'eux (8, 23).

Καὶ οἱ ὅσιοι τοῦ Θεοῦ ὡς ἄρνια ἐν ἀκακίᾳ ἐν μέσῳ αὐτῶν.

Le Seigneur est louable dans ses jugements, dans la bouche des saints (8, 34).

Αἰνετὸς κύριος ἐν τοῖς κρίμασιν αὐτοῦ ἐν στόματι ὁσίων.

Les *saints* du Seigneur vivront en lui dans l'éternité, le paradis du Seigneur est le germe de la vie des *saints* (14, 3).

Ὅσιοι κυρίου ζήσονται ἐν αὐτῷ εἰς τὸν αἰῶνα· ὁ παράδεισος τοῦ κυρίου τὰ ξύλα τῆς ζωῆς, ὅσιοι (ὁσίων?) αὐτοῦ.

Mais les *saints* du Seigneur hériteront de la vie dans l'allégresse (14, 10).

Οἱ δὲ ὅσιοι κυρίου κληρονομήσουσιν ζωὴν ἐν εὐφροσύνῃ.

Et la justice de tes saints est devant tes regards, Seigneur (9, 3).

Καὶ αἱ δικαιοσύναι τῶν ὁσίων σου ἐνώπιόν σου, κύριε.

Ceux qui aiment les *synagogues des saints* ont fui loin d'eux (17, 16).

Ἔφυγοσαν ἀπ' αὐτῶν οἱ ἀγαπῶντες συναγωγὰς ὁσίων.

Nous n'insisterons pas sur les rapprochements que suggèrent les autres bénédictions; la ressemblance s'explique trop facilement : notre Schemonè-Esré et les Psaumes de Salomon s'inspirant surtout des Psaumes du canon biblique, il n'est pas étonnant qu'ils se rencontrent à chaque pas pour les idées comme pour les expressions. Ainsi, comme dans la première bénédiction, Dieu a choisi la race d'Abraham (9, 9), il a fait un pacte avec les ancêtres et une promesse pour leurs descendants (9, 10); il est notre protecteur (7, 6), notre sauveur, notre roi pour l'éternité (17, 1, 3); — comme dans la deuxième, la puissance de Dieu s'étend sur tous les siècles, accompagnée de sa miséricorde (17, 3), — ce mot de miséricorde, particulier au langage du Rituel, ne revient pas moins de vingt-quatre fois, sous la forme ἔλεος — sa bonté s'étend sur l'homme et le soutient dans ses épreuves (5, 13); il nourrit les rois, les princes et les peuples (5, 11); il fait tomber la pluie dans le désert pour préparer la nourriture à tout être vivant (5, 10); — comme dans la troisième, Dieu est saint (10, 6) et les synagogues des saints le louent (10, 7); — comme dans la cinquième, le pécheur demande à Dieu d'affermir son âme dans la joie de le *servir :* si tu fortifies mon âme, ce don me suffira (16, 12); — il lui demande de le corriger, pour qu'il *revienne à lui* (16, 11); la bonté de Dieu s'étendra sur les pécheurs faisant pénitence (9, 7), etc. [1].

Il n'est pas jusqu'au nombre de 18 qui ne soit dans l'une et l'autre composition celui des paragraphes : 18 bénédictions,

[1] Il est très remarquable que jamais il n'est question de la Loi dans le Psautier. Pareillement, le 4e paragraphe du Schemoné-Esrè, qui implore le don de la sagesse, n'y a pas de correspondant. Il en faut conclure que l'auteur était un Pharisien *laïque*, si l'on peut ainsi s'exprimer, passionné surtout pour les idées morales du parti, brûlant de la même indignation contre le clergé officiel, attaché au même genre de patriotisme et rêvant les mêmes transformations sociales, mais indifférent, en somme, à la scholastique rabbinique. Les partis ont de tout temps compté des serviteurs zélés qui n'embrassaient pas avec un égal enthousiasme toutes les parties du programme.

18 psaumes. Nous ne citons cette particularité que comme curiosité, d'ailleurs [1].

Il faut noter cependant une différence importante entre les Psaumes de Salomon et les Dix-huit Bénédictions : écrit au lendemain de la prise de Jérusalem par Pompée, notre Psautier ne laisse pas de respirer de la haine contre les Romains ; l'auteur attend de Dieu la revanche sur Rome ; dans le Schemoné-Esrè, au contraire, aucun mot contre l'étranger ; Israël implore de Dieu son salut, mais ne prononce aucune parole malveillante contre l'oppresseur. Il faut même remarquer la sérénité qui règne dans ces Dix-huit formules, l'absence de toute récrimination contre les païens. Les seuls ennemis qu'on déteste et qu'on voue à la malédiction divine, ce sont des ennemis *intérieurs*.

Mais cette différence même a son importance. L'entrée de Pompée à Jérusalem est une date décisive dans l'histoire du peuple juif, elle fut un tournant dans l'évolution des sentiments de la nation. Selon qu'une œuvre littéraire des derniers temps de l'indépendance juive trahit de l'hostilité ou de l'admiration ou simplement de l'ignorance à l'égard des Romains, on peut affirmer qu'elle est antérieure ou postérieure à cet évènement. Le Schemonè-Esré doit donc avoir été composé, dans ses plus récentes parties, avant l'année 63.

Toutefois, dans cette divergence même, le Psautier de Salomon se rapproche encore singulièrement de notre Schemonè-Esré. Si, en effet, l'auteur en veut aux Romains, qui ont été les instruments de la vengeance céleste, tout au moins n'englobe-t-il pas les autres peuples dans son animosité. Le Messie, fils de David, dont il espère le prochain avènement, aura pour rôle, moins de juger les nations, de purifier Jérusalem, afin qu'elles y accourent des extrémités de la terre, que de briser l'orgueil des pécheurs, de faire disparaître l'injustice du milieu d'Israël, d'anéantir les princes iniques, de rétablir Jérusalem comme elle était auparavant, de réunir les tribus et de la conduire dans la sainteté. Ce rejeton de David ne mettra pas son espoir dans les chevaux, ni dans les machines de guerre ; il ne ramassera pas de l'or et de l'argent pour combattre ; c'est par la puissance de sa parole qu'il détruira les pécheurs [2]. Or, ce sont justement les idées messianiques de notre Schemonè-Esré. La réunion des exilés, l'arrivée du rejeton de David y ont pour compléments aussi le rétablissement des bons juges, le règne de la justice, le châtiment des orgueil-

[1] M. Loeb y a comparé les 18 mesures prises par les rabbins. Dans certains mss. les Psaumes sont au nombre de 19.

[2] Lire tout le chapitre XVII.

leux, des artisans d'iniquité, c'est-à-dire des ennemis intérieurs, la récompense des justes, le retour de Dieu en Sion, la reconstruction de Jérusalem suivant le plan divin. L'absence de toute imprécation contre les nations étrangères, de toute pensée de représailles contre les ennemis d'Israël est particulièrement significative quand on confronte notre prière avec les conceptions qui se sont fait jour après la destruction de la nationalité juive [1].

Le parallélisme de nos deux morceaux autorise les conclusions suivantes :

Plus d'un siècle avant la destruction du temple, les idées que renferme le Schemonè-Esré étaient authentiquement celles des cercles pharisiens de la Palestine ; mêmes vœux pour la délivrance d'Israël, l'avènement d'un rejeton de David, la réunion des dispersés, la restauration spirituelle de Jérusalem, le retour de la résidence divine à Sion ; même dédain pour le temple, même hostilité contre les prêtres, même haine des Sadducéens, des traîtres, des délateurs, des juges iniques, et aussi même sentiment de la justice, de la sainteté, même confiance dans la bonté et la miséricorde divines, même théologie et même morale.

Notre Schemonè-Esré peut donc avoir existé sous sa forme actuelle longtemps avant la disparition du temple, sous les derniers Hasmonéens, et, comme certains morceaux sont, de l'avis de tous, bien antérieurs au reste, et que, justement, parmi ces morceaux figure la dernière bénédiction, qui, ainsi que nous avons essayé de le montrer, est la consécration de la rivalité de la synagogue et du temple, on sera en droit d'assigner à cette rivalité une antiquité beaucoup plus haute qu'on ne fait d'ordinaire. Cette concurrence s'est-elle manifestée après la rupture des Pharisiens avec Jean Hyrcan I ou remonte-t-elle plus haut, avant la révolte des Macchabées, alors que les Israélites pieux, les Hassidim dont parle le 1er livre des Macchabées devaient être scandalisés du matérialisme, du simonisme et des hontes du pontificat de Jérusalem? Les deux hypothèses peuvent se soutenir avec une égale force.

ISRAEL LÉVI.

[1] L'ère messianique envisagée comme le châtiment des mauvais juges est une conception qui a disparu de bonne heure. Si elle semble reprendre vie dans une assertion de R. Yosé b. Elischa (*Schabbat*, 139 *a*), ce n'est qu'accidentellement et sous une forme qui ne permet pas d'assurer qu'elle désigne l'ère messianique : « Dieu n'établira sa résidence en Israël que lorsqu'auront cessé les mauvais juges en Israël (d'après Isaïe, I, 25-26) ». Ce passage du Talmud *Schabbat* a été repris dans *Sanhédrin*, 98 *a*, mais là l'opinion est mise par R. Simlaï dans la bouche d'un autre docteur et la pensée est défigurée : « Le fils de David ne viendra que lorsqu'auront cessé *tous les juges* en Israël... ».

LES SOURCES DE FLAVIUS JOSÈPHE

DANS SES *ANTIQUITÉS* (XII, 5, 1-XIII)

A

LA PROFANATION DU TEMPLE PAR ANTIOCHUS ÉPIPHANE

Les récentes études faites sur les sources de Josèphe ont abouti à cette conclusion incontestable que l'historien juif a fait preuve, dans la composition de son ouvrage, de bien peu de précision et d'un esprit critique superficiel; il est donc indispensable de toujours contrôler l'origine de ses assertions. D'autre part, les savants ont aussi reconnu qu'en composant les XII[e] et XIII[e] livres des *Antiquités*, où il traite de la domination syrienne, Josèphe a utilisé, outre le I[er] livre des Macchabées, composé par un Juif, une source non juive fort bien renseignée sur l'histoire du royaume syrien. A cet ouvrage historique Josèphe a emprunté des passages entiers, qu'il a reproduits sans rien y changer, les raccordant aux relations fournies par les écrivains nationaux par un lien très lâche, sans les fondre ensemble avec le moindre art. De nombreuses recherches ont été faites sur l'origine de ces documents si précieux pour l'histoire syrienne et sur leurs auteurs. En particulier, MM. Bloch [1] et Nussbaum [2] sont arrivés à la concusion suivante : les récits relatifs à la Syrie, consignés par Josèphe, jusqu'à l'an 146 avant l'ère chrétienne, proviennent de Polybe; à partir de cette date, ils sont inspirés de Posidonius d'Apamée, continuateur de l'œuvre de Polybe; ils sont donc empruntés à des autorités de premier ordre. En opposition avec cette opinion, Destinon [3] soutient que Josèphe n'a pas utilisé directement les récits de ces deux historiens, mais les a trouvés refondus dans des écrits juifs et n'y a

[1] Bloch, *Die Quellen des Flavius Josephus.*
[2] Nussbaum, *Observationes in Flavii Josephi Antiquitatum libros XII, 5-XIII, 14.*
[3] Destinon, *Die Quellen des Flavius Josephus.*

ajouté que quelques détails, le plus souvent peu sûrs, parce qu'ils provenaient de légendes juives; ces additions peuvent être distinguées exactement du reste. En ce qui concerne les auteurs cités nominativement par Josèphe, MM. Bloch et Destinon démontrent que, non seulement il les a connus, mais qu'il les a utilisés. Sans formuler de jugement sur ces opinions, d'ailleurs concordantes sur les principaux points, je veux, sans recourir à des hypothèses, en prenant tour à tour différentes narrations des *Antiquités*, essayer d'établir la manière dont cet ouvrage a été composé, pour porter ensuite un jugement d'ensemble sur les sources de Josèphe, leur étendue et la façon dont elles ont été refondues et utilisées.

Le meilleur point de départ est le récit de Josèphe relatif au pillage de Jérusalem et à la profanation du temple par Antiochus Epiphane (*Antiq.*, XII, 5, 2-4). En effet, nous avons, pour cet épisode, les versions parallèles des I^er^ et II^e^ livres des Maccabées, du *Bellum Judaicum*, de Diodore et d'une source étrangère utilisée dans *Antiq.*, XIII, 8, 2, qui permettent de faire des comparaisons avec les détails rapportés par Josèphe et de nous rendre compte de la façon dont l'historien s'est servi, dans les *Antiquités*, des textes qu'il avait sous les yeux. La relation la plus brève est celle du *Bellum Judaicum*, I, 1, 1, où Josèphe s'exprime en ces termes : « Les Tobiades se réfugièrent auprès d'Antiochus Epiphane et le prièrent d'envahir la Judée et de les prendre pour guides. Cette demande répondait au désir intime du roi; il accueillit leurs prières, partit lui-même à la tête d'une grande armée, prit la ville d'assaut et fit massacrer beaucoup de partisans de Ptolémée, laissant à ses soldats la liberté de piller. Il dépouilla même le Temple et fit cesser l'offrande des sacrifices quotidiens pendant trois ans et six mois. Cependant, Antiochus ne se contenta pas de la prise inespérée de la ville, ni du pillage et du massacre auxquels il s'était livré. Entraîné par sa passion effrénée et par le souvenir de ce que lui avait coûté le siège, il obligea les Juifs à violer leurs lois nationales, leur défendant de circoncire leurs enfants et leur ordonnant de sacrifier des porcs sur l'autel. » Nous ne nous arrêterons pas pour l'instant sur le fait que l'auteur de cette relation concise présente ces divers événements comme s'étant passés en même temps ou à des intervalles très courts, les attribue tous à l'action personnelle du roi pendant *un seul* séjour à Jérusalem, et — ce qui est très remarquable — les consigne sans les mettre en rapport avec les expéditions d'Egypte. Nous examinerons seulement les faits relatés dans ce passage en les comparant avec ceux qui sont rapportés dans les autres textes.

I

LA PRISE DE JÉRUSALEM PAR ANTIOCHUS ÉPIPHANE

Jérusalem fut prise à main armée, Josèphe relate ce fait en peu de lignes trois fois (*Bellum*, I, 1, 1 ; 2, 2). Aussi son récit, quoique en contradiction avec d'autres sources, ne peut-il être considéré comme une erreur provenant d'une abréviation du texte qu'il suit. En effet, les *Antiquités*, XII, 5, 3, disent : « Quand Antiochus se retira de l'Égypte par crainte des Romains, il se tourna vers Jérusalem, où il arriva en l'an 143 de l'ère des Séleucides ; il s'empara de cette ville sans coup férir, parce que ses partisans lui en ouvrirent les portes. Aussitôt qu'il l'eut en sa possession, il fit tuer beaucoup de gens du parti qui lui était hostile, réunit une grande quantité d'argent et s'en retourna à Antioche. » D'après ce récit, Antiochus n'eut pas à employer la violence, les portes de la ville lui ayant été ouvertes. Dira-t-on que, dans cette relation, Josèphe parle d'une autre expédition d'Antiochus que dans le *Bellum*? Cette hypothèse est contredite par la mention, dans les deux textes, des nombreux partisans du roi d'Égypte qu'Antiochus aurait fait tuer lors de la prise de la ville. Tout ce qu'on pourrait avancer en faveur de la supposition des deux conquêtes distinctes est sans force probante. En effet, quoique, d'après le *Bellum*, les amis du roi se trouvent dans son camp comme guides volontaires contre Jérusalem, et que, suivant les *Antiquités*, ces amis lui rendent des services à l'intérieur de la ville, on ne peut pas considérer ces deux assertions comme contradictoires. Car le roi comptait en Judée de nombreux amis qui étaient opposés à l'Égypte. Leurs chefs, les Tobiades, peuvent donc s'être trouvés au camp du roi, pendant que les autres partisans d'Antiochus, qui formaient une partie de la population de Jérusalem, recevaient avec empressement le roi de Syrie lorsqu'il se présenta devant la ville. Une autre contradiction qui paraît exister dans les relations du *Bellum* et des *Antiquités*, c'est que, d'après le premier ouvrage, les Tobiades s'enfuirent à Antioche, tandis que, dans les *Antiquités*, il faut se les représenter allant à la rencontre du roi revenant d'Égypte. Mais si on tient compte de la brièveté et de la concision du récit du *Bellum*, on sera forcément amené à admettre que lui aussi montre les Tobiades s'enfuyant, non pas à Antioche, mais dans le camp des Syriens. A supposer même qu'on n'admette pas l'identité

des deux expéditions d'Antiochus et qu'on veuille confondre celle dont parle le *Bellum* avec celle qui est indiquée dans les *Antiquités*, XII, 5, 4, la contradiction sur la manière dont Antiochus a pris Jérusalem persisterait encore. Car là aussi Josèphe dit que le roi s'empara de la ville par ruse, en faisant croire qu'il venait avec des intentions pacifiques. Malgré l'accord des deux relations sur d'autres points, cette divergence subsiste, et comme on ne peut songer à les concilier, il en résulte que Josèphe a dû les emprunter à deux sources complètement distinctes.

La troisième source, c'est-à-dire le Ier livre des Macchabées, 1, 20, porte : « Antiochus revint sur ses pas, après avoir vaincu l'Égypte, en l'an 143, il marcha contre Israël et contre Jérusalem avec une armée puissante. Il pénétra audacieusement dans le sanctuaire et enleva le chandelier d'or....., et quand il eut tout pris, il s'en retourna dans son pays, fit un grand carnage et proféra beaucoup de paroles orgueilleuses. » L'auteur de la relation a négligé d'indiquer de quelle manière Antiochus entra dans la ville, quoique la mention d'une armée nombreuse paraisse indiquer que, pour lui, la prise de la ville ne s'était pas faite sans coup férir, comme le disent les *Antiquités*, mais qu'elle fut le résultat d'un coup de force, comme dans le *Bellum*. Comme, dans les *Antiquités*, Josèphe a notoirement copié le Ier livre des Macchabées, il faudrait qu'on pût constater des traces de ce livre dans sa description de la prise de Jérusalem par Antiochus. Pourtant, un examen attentif de ce passage des *Antiquités*, ainsi que de celui qui précède, XII, 5, 2, et la façon dont ils sont rattachés ensemble, montrent que ce n'est pas le Ier livre des Macchabées qui a été la principale source de cette relation, mais l'ouvrage d'un auteur étranger qui traitait des expéditions d'Antiochus Epiphane en général, et non pas spécialement des événements concernant les Juifs. Josèphe a intercalé maladroitement dans le récit extrait de ce livre les matériaux empruntés au Ier livre des Macchabées sur l'arrivée et le séjour d'Antiochus dans la capitale juive, sans se préoccuper de la confusion qu'il introduisait ainsi dans sa propre relation. Cela ressort clairement de 5, 2, où il décrit les projets et les entreprises d'Antiochus contre l'Égypte avec netteté et précision et d'une manière toute différente de I Macch., 1, 16; on voit que cette description est sûrement empruntée à une histoire de la Syrie. Pour arriver ensuite à une transition entre ce texte, qui ne s'occupe en rien des Juifs, et l'histoire proprement dite de la Judée, Josèphe remarque que, dans son premier ouvrage historique, il n'a parlé que superficiellement d'Antiochus et il juge nécessaire d'en parler ici avec plus de précision. Mais il ne s'aper-

çoit pas, ou il ne veut pas s'apercevoir, qu'il nous donne sur ce point des renseignements divergents. Cette simple constatation, quoique portant sur un détail seulement, permet de reconnaître que Josèphe, en composant les *Antiquités*, n'a tenu aucun compte de son *Bellum* et qu'il en a fait une œuvre tout à fait indépendante. Cette observation est confirmée par nombre de passages [1].

Il nous reste maintenant encore à examiner ce que dit Diodore. Au livre XXXIV, il s'exprime en ces termes concis : καταπολεμήσας τοὺς Ἰουδαίους εἰσῆλθεν εἰς τὸν ἄδυτον ; de même. Josèphe dans *Antiquités*, XIII, 8, 2 : τὴν πόλιν ἑλὼν ὃς μὲν κατέθυσεν. Ces deux relations proviennent sans doute de Polybe ou de Posidonius [2], et, comme le *Bellum*, elles diffèrent des *Antiquités* et attribuent la prise de Jérusalem à un coup de force.

Enfin, pour terminer, je citerai encore II Macch., v, 11 : « Antiochus, enflammé de fureur, partit d'Égypte et s'empara de la ville à main armée. Il ordonna aux soldats de massacrer sans pitié tous ceux qui leur tomberaient entre les mains et de tuer ceux qui voudraient se réfugier dans les maisons. Pendant ces trois jours disparurent 80,000 hommes, dont 40,000 furent massacrés et le reste vendu comme esclaves. Antiochus, ne s'en tenant pas là, osa pénétrer dans la partie la plus sainte du Temple, et ce fut Ménélaüs, devenu traître à la Loi et à la patrie, qui lui servit de guide. De ses mains souillées il prit les vases sacrés et les objets consacrés, qui avaient été donnés par d'autres rois pour servir à glorifier et à honorer le lieu saint, et il les mania brutalement. » Si nous laissons de côté les détails rapportés dans cette description, nous y trouvons comme faits principaux qu'Antiochus s'empara de Jérusalem par la force, que les ennemis du roi qui, comme l'indique le contexte, étaient aussi ceux de Ménélaüs, furent massacrés, que le Temple fut pillé et que des partisans juifs servirent de guides à Antiochus contre leur propre peuple. Sauf les détails, ce sont exactement les mêmes faits que ceux que rapporte le *Bellum*, I, 1, 1 ; parmi ces faits est aussi mentionnée la circonstance de la prise de la ville par la force. Nous voyons donc que, sur ce point, Diodore et les *Antiquités*, XIII, 8, 2, qui s'inspirent sans doute du même auteur païen, ainsi que le IIe livre des Macchabées et peut-être aussi le premier livre, concordent avec le *Bellum*, I, 1, 1, contre les *Antiquités*, XII, 5, 3, 4 ; cette dernière relation est donc tout à fait isolée.

[1] Voir Destinon, *Die Quellen des Flavius Josephus*, p. 12.

[2] Voir Müller, *Fragmenta histor. Græc.*, III, 251 ; Nussbaum, *Observationes*, 28-43 ; Destinon., *l. c.*, 49 ; Th. Reinach, *Textes*, 56, note 1.

II

LE PILLAGE DU TEMPLE.

Les indications relatives au pillage du Sanctuaire permettent également de comparer les récits de Josèphe avec des relations parallèles. Tandis que dans le *Bellum*, I, 1, 1, il raconte simplement le pillage, sans préciser davantage, il ajoute, dans *Antiquit.*, XII, 5, 3 : « Deux ans après, en l'an 145, le 25e jour du mois de kislev, que les Macédoniens nomment Apellæüs, dans la 153e Olympiade, le roi revint à Jérusalem avec une forte armée et s'empara de la ville par ruse, en simulant des intentions pacifiques. Cette fois, il n'épargna même pas ceux qui l'avaient laissé pénétrer dans la ville, à cause des richesses du temple, dont il était avide. En effet, il avait vu dans le Sanctuaire beaucoup d'or, ainsi que la masse de précieux ornements provenant de dons votifs et, pour les enlever, il osa violer le pacte qu'il avait conclu avec ses alliés. Il pilla donc le temple, de telle façon qu'il prit non seulement les vases sacrés..., mais s'empara même des rideaux ». D'après la phrase d'introduction qui contient la date, le pillage du Sanctuaire eut lieu deux ans après la première incursion d'Antiochus à Jérusalem, et Josèphe, pour montrer la précision de ses indications, indique la date, non seulement selon l'ère des Séleucides, mais aussi d'après les Olympiades. Avant de rechercher l'origine de cette dernière indication chronologique, établissons d'abord que Josèphe a emprunté la description du pillage du temple, avec toutes les particularités qui s'y rattachent, au premier livre des Macchabées, I, 21-23, et que cet emprunt presque littéral commence aux mots : περιδύσας οὖν τὸν ναόν. Car tout ce qui précède ces mots, non seulement ne se trouve pas dans le Ier livre des Macchabées, mais est en contradiction avec la relation de ce livre, qui place formellement le pillage du Temple en l'an 143, tandis que Josèphe place cet événement en l'an 145. On ne peut pas admettre qu'il n'ait pas connu l'indication du livre des Macchabées ou qu'il ne l'ait pas trouvée dans le texte qu'il avait sous les yeux. Car, quelques lignes plus haut, XII, 5, 3, il a reproduit I Macch., I, 20 : « Et Antiochus revint en l'an 143 et il marcha contre Israël et contre Jérusalem avec une armée nombreuse ». Mais, entre ce paragraphe et celui qui le suit immédiatement dans I Macchabées, il a intercalé une relation de la seconde expédition

d'Antiochus contre Jérusalem, de sorte que tout ce qui, dans le premier livre des Macchabées, est raconté des événements de l'an 143, Josèphe le rapporte à l'an 145. Nous pouvons aussi déterminer avec certitude ce qui l'a poussé à agir ainsi. Dans la source à laquelle il a emprunté ce qu'il relate dans *Antiquités*, XII, 5, 2, sur l'expédition d'Antiochus en Égypte, et qu'il a voulu suivre autant que possible dans la suite, il avait trouvé cette indication précise que le pillage du Temple eut lieu dans la 153e Olympiade. Celle-ci correspond aux années 145-148 de l'ère des Séleucides. Or, comme l'an 145 était la date la plus éloignée possible, Josèphe, qui suivait aveuglément l'auteur du document en question, dut placer la prise de Jérusalem en l'an 145. Mais, d'un autre côté, le Ier livre des Macchabées, qui seul lui avait fourni les particularités de cet événement, indiquant expressément pour cet événement l'an 143, Josèphe se tira d'embarras d'une façon très simple, mais indigne d'un historien consciencieux : il considéra les deux sources comme relatant deux événements différents et les juxtaposa, donnant la relation détaillée du Ier livre des Macchabées pour celle de la seconde prise de Jérusalem et empruntant pour la première quelques particularités aux récits suivants de ce livre des Macchabées.

Comme l'analyse des parties constitutives du passage des *Ant.*, XII, 5, 4, nous a permis d'y reconnaître un texte, fort court il est vrai, provenant d'un ouvrage qui calcule par olympiades, nous pouvons comparer maint point de son récit de l'épisode qui nous intéresse avec les parties correspondantes des autres narrations qui sont à notre disposition. On voit d'abord qu'Antiochus avait autrefois conclu un pacte avec ses partisans de Jérusalem, et qu'il viola ses engagements lors de son entrée dans la ville. Le contexte permet de deviner avec beaucoup de vraisemblance en quoi ces engagements consistaient : Antiochus a dû donner à son partisan Ménélaüs et à ceux qui partageaient ses idées l'assurance qu'il respecterait la vie des partisans de la cour syrienne à Jérusalem, la ville et le Temple. C'est cet engagement qu'il viola. En second lieu, on voit que le roi put pénétrer dans la capitale, parce qu'il simulait des intentions amicales, et, enfin, que l'attaque de Jérusalem et la violation du pacte eurent pour mobile la cupidité. Toutes ces indications isolées émanent, selon nous, d'un texte auquel est empruntée la relation de XII, 5, 2, et appartiennent à une histoire d'Antiochus Épiphane, faite par un non-juif. Cette conclusion est corroborée par la remarque suivante. Dans son *Contre Apion*, II, 7, Josèphe observe : « Antiochus n'a pas pillé le Temple d'une manière légitime, il y a

été poussé par la pénurie d'argent, car il n'était pas notre ennemi, et il nous a attaqués, quoique amis et alliés... Ces faits sont attestés par nombre d'historiens sérieux : Polybe de Mégalopolis, Strabon le Cappadocien, Nicolas de Damas, Timagène, le chroniqueur Castor et Apollodore. Tous ils témoignent que c'est par manque d'argent qu'Antiochus rompit ses engagements avec les Juifs et pilla le Temple rempli d'or et d'argent ». Dans ce passage, extrait d'ouvrages historiques concernant Antiochus, nous retrouvons formellement les détails mentionnés plus haut : l'amitié et l'alliance du roi avec les Juifs, la déloyauté d'Antiochus et la cause de cet acte de forfaiture, c'est-à-dire le besoin d'argent. La narration, longue de plusieurs lignes, dans *Antiquités*, XII, 5, 4, que Josèphe a intercalée dans un paragraphe du Ier livre des Macchabées, et, probablement aussi, le récit dans *Ant.*, XII, 5, 2, qui se rattache à cette relation, appartiennent donc à un des auteurs énumérés dans le *Contre Apion*. Mais comme il ne peut l'avoir empruntée qu'à un ouvrage historique, l'auteur en doit être cherché dans la série des six historiens indiqués. Comme tous sont d'accord, il est plus naturel de penser qu'il a copié le plus récent. En effet, on peut supposer qu'un historien sérieux, comme ceux qui sont cités par Josèphe, a dû s'en référer à tous ses prédécesseurs et les citer nominativement. De même, il est très vraisemblable que Josèphe a utilisé les sources les plus riches et les ouvrages les plus rapprochés de lui et les plus facilement accessibles. Les auteurs dont il vient d'être parlé ayant écrit dans l'ordre suivant : Polybe, Apollodore, Castor, Timagène, Strabon et Nicolas, c'est donc Nicolas de Damas qui est vraisemblablement l'auteur du récit éliminé des *Antiquités*, XII, 5, 4. Cette déduction est encore confirmée, comme nous le verrons plus loin, par d'autres considérations [1].

Le IIe livre des Macchabées, dont il nous reste à nous occuper pour la question qui nous intéresse, ne connaît, comme le Ier livre et le *Bellum*, qu'un seul séjour d'Antiochus à Jérusalem, pendant lequel il massacra les habitants et pilla la ville et le Temple. Cet événement eut lieu lors de son retour de sa seconde expédition en Egypte (IIe livre des Macch., v, 1), tandis qu'il n'y est pas du tout question d'événements qui se seraient passés en Judée en connexion avec la première expédition. Comme le Ier et le IIe livres des Macchabées ainsi que le *Bellum* rattachent l'explosion de la fureur d'Antiochus à une seule cause et comme il est manifeste pour nous

[1] Nicolas de Damas peut avoir utilisé tous les autres historiens nommés ici, même Strabon de Cappadoce (cf. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes*, I, 40), et Josèphe les a trouvés dans son ouvrage.

que, dans les *Antiquités* aussi, Josèphe s'est approprié la narration du Ier livre en y insérant le récit grec, ce qui en fait deux relations traitant de deux épisodes différents, il ne peut être douteux que cette description ne corresponde à la réalité. La description empruntée par Josèphe à la source grecque, celle qui nous a été conservée, ne parle aussi que d'un seul séjour du roi à Jérusalem. Comme Josèphe, en coupant par une interpolation le récit du Ier livre des Macchabées, a reculé la date des événements décrits, il a dû nécessairement apporter encore d'autres modifications à ce récit pour l'adapter à son système. Ainsi le Ier livre des Macchabées, I, 29, raconte plus loin que, deux ans après la prise du Temple, Antiochus envoya un receveur d'impôts à Jérusalem, lequel, simulant des intentions amicales, parvint dans la ville, y organisa un massacre effroyable, incendia les maisons et fortifia l'*Acra*. Josèphe, suivant la relation grecque, comme nous l'avons déjà dit, a placé le pillage du Temple deux ans après l'incursion d'Antiochus dans Jérusalem, mentionnée dans I Macchabées, I, 20. Mais que faire des deux années qui, dans son système, séparèrent le pillage du temple de l'intervention ultérieure du roi dans les affaires juives et qui l'amènent jusqu'à l'an 147? Or, à cette date, Mattathias était déjà mort et Juda Macchabée avait pris la direction du mouvement. Josèphe se tire de cette difficulté en omettant d'indiquer la date. Mais, comme l'expédition particulière mentionnée dans le Ier livre des Macchabées et l'envoi d'un fonctionnaire d'Antioche, qui suppose le retour du roi de Judée en Syrie, exigeaient des mois que Josèphe, qui avait placé les événements à une date postérieure, ne savait où mettre, il en est réduit à passer sous silence l'épisode du percepteur d'impôts avec sa troupe et tous les incidents se rattachant à son arrivée à Jérusalem. Toutes les mesures qui, suivant le Ier livre des Macchabées, furent prises par ce fonctionnaire et ses soldats, il les attribue au roi lui-même, qui, selon la relation grecque, se serait trouvé dans la ville en l'an 145, et, selon lui-même, y aurait été pour la seconde fois. Sur ce point, il suit également la narration de la source grecque, qui, ici aussi, est d'accord avec celle du *Bellum* et de Diodore et qui rapporte toutes les ordonnances et tous les actes de violence au roi lui-même, tandis que le Ier et le IIe livres des Macchabées indiquent nominativement le fonctionnaire et le général commis à cet effet. Pour les mêmes motifs, Josèphe a dû omettre la mention des députés et des lettres de I Macchabées, I, 44, et II Macchab., VI, 1, qui amenèrent l'introduction du culte païen, afin que cette mesure aussi pût être rapportée à Antiochus lui-même.

III

L'ABOLITION DES SACRIFICES QUOTIDIENS.

Suivant le *Bellum*, I, 1, 1, Antiochus abolit les sacrifices après le pillage de Jérusalem et du Sanctuaire, mais avant que l'autel et le Temple eussent été souillés par l'immolation d'un porc. Par contre, les *Antiquités*, XII, 5, 4, mentionnent d'abord la défense formelle des sacrifices quotidiens et puis seulement le pillage de la ville. Comme cette dernière relation, dans toutes ses parties, à l'exception de la date et du nom des personnes, est exactement identique à celle du Ier livre des Macchabées, Josèphe a dû aussi trouver mentionnée la suppression des sacrifices immédiatement après I Macchab., 1, 24, en tout cas avant 1, 31. Cependant, il n'y en a pas trace dans le Ier livre des Macchabées ; c'est seulement dans 1, 44, qu'il en est fait mention d'une manière tout à fait différente. Il me semble très plausible que la cessation des sacrifices quotidiens fut la conséquence naturelle de l'enlèvement de tous les vases du Temple, puisque ces vases étaient indispensables pour les cérémonies régulières. C'était sans doute là la pensée de l'auteur de la narration reproduite dans le *Bellum*, I, 1, 1, qui fait durer la cessation du sacrifice quotidien pendant trois ans et demi et qui, par suite, en place la suppression quelques mois avant la profanation de l'autel des holocaustes, qui eut lieu le 25 kislev 145. D'après cela, il ne fut pas nécessaire qu'Antiochus défendît formellement les sacrifices, et il devient évident que dans la relation des *Antiquités*, XII, 5, 4, le passage : « Et il leur défendit d'offrir les sacrifices quotidiens que la loi leur prescrivait d'apporter », a été ajouté par Josèphe lui-même, pour expliquer le deuil dont il est parlé dans I Macchab., 1, 25, et pour lequel il n'a pas trouvé dans cette source d'indication directe. De plus, en plaçant la date du 25 kislev, donnée par I Macchab., 1, 59, pour l'offrande du porc, en tête du passage des *Antiquités*, XII, 5, 4, il a laissé croire que tous les incidents relatés dans ce chapitre se sont succédé immédiatement dans un court espace de temps ; ce qui n'est pas conforme aux faits.

En ce qui concerne la cessation des sacrifices, le Ier livre des Macchabées représente une opinion toute personnelle. Comme nous l'avons déjà dit, on n'y mentionne pas ce fait comme étant connexe avec le pillage du sanctuaire, quoiqu'on laisse deviner

cette connexité. Dans le récit des évènements qui ont eu lieu deux ans plus tard et qui ont aussi trait directement au Temple, l'auteur néglige également de mentionner la cessation des sacrifices quotidiens, qui se continuait alors. Il se borne à dire, I, 37 : « Tout autour du sanctuaire, ils répandirent du sang innocent et souillèrent le Sanctuaire ;... leur Sanctuaire fut abandonné comme un désert ». Il semble qu'il veuille indiquer par là que le service du temple avait cessé. Cependant, dans I, 44, il s'exprime bien différemment : « Et le roi envoya par des messagers des lettres à Jérusalem et dans les villes de Juda, ordonnant aux Juifs de vivre selon les coutumes étrangères, de cesser les holocaustes, les sacrifices et les libations dans le sanctuaire, de profaner le sabbat et les fêtes, de souiller le sanctuaire et les objets sacrés, d'établir des autels, des bocages et des temples en l'honneur des idoles et d'offrir des porcs et d'autres animaux impurs ». Ici nous voyons la suppression des sacrifices religieux et l'institution de sacrifices impurs ordonnés simultanément, et il semble ressortir de ce récit que le culte des sacrifices fut continué à Jérusalem encore deux ans après le pillage du Temple et ne fut interrompu qu'à la suite de l'immolation du porc sur l'autel en 145, et c'est aussi l'opinion de tous les savants. Cependant dans I, 59, il est dit : « Le 25 du mois, on offrit sur l'autel placé au-dessus de l'autel des holocaustes », et dans I, 54 : « Le 15 du mois de kislev de l'an 145 ils élevèrent sur l'autel l'abomination de la désolation », comme dans IV, 54 : « A l'heure et au jour où les païens avaient profané l'autel, il fut consacré de nouveau » ; il n'y est donc parlé que de la profanation de l'autel par le sacrifice d'un animal impur et nullement de la cessation des sacrifices quotidiens qui aurait eu lieu le même jour. Il résulte de ce silence que les deux faits n'ont pas eu de connexité, les sacrifices ayant déjà dû cesser plus tôt, et que la lettre du roi dont il est question dans I, 44-50, et qui les présente comme s'étant passés dans le même temps, est inexacte et peu digne de foi. Du reste, celle-ci, par sa manière de généraliser les ordres du roi, tranche fortement sur la narration ordinairement sobre du Ier livre des Macchabées [1].

Le second livre des Macchabées offre sur ce point plusieurs divergences, car il place le pillage du sanctuaire et la profanation de l'autel à des dates différentes et ne mentionne pas formellement la suppression des sacrifices. Comme ce livre n'est qu'un extrait de l'ouvrage beaucoup plus étendu de Jason de Cyrène (voir plus loin), il est possible que l'original ait contenu le détail

[1] Cf. Schlatter, *Jason von Kyrene*, p. 8 ; le Commentaire de Grimm, *in loc.* ; voir aussi Keil, qui est d'un avis contraire.

omis ici ; on peut même démontrer avec une certaine vraisemblance que Jason en a parlé. En effet, dans v, 15, il donne du pillage du Temple une description détaillée, conforme à celle du Ier livre des Macchabées, et dans v, 18-20, l'auteur du résumé y rattache cette réflexion : « Comment Dieu a-t-il pu permettre un pareil traitement du sanctuaire ? », et il fait cette remarque : « Tandis que maintenant ce lieu *était abandonné* par l'effet de la colère du Tout-Puissant, il fut de nouveau rétabli dans son ancienne splendeur lorsqu'on eut apaisé le Dieu puissant ». Il montre donc le Temple abandonné à la suite du pillage, et, comme il voit dans la consécration du Temple le rétablissement de tout le service, il a dû certainement entendre par l'abandon du Temple la cessation complète des sacrifices et des offrandes. Cette hypothèse est confirmée par ce qui est relaté dans VI, 1 : « Au bout de quelque temps, le roi envoya Athénée, pour qu'il obligeât les Juifs à abandonner les coutumes de leurs pères, à ne plus vivre selon la loi de Dieu et pour qu'il profanât le Temple de Jérusalem et lui donnât le nom du Jupiter Olympien ». Il n'est pas parlé de l'ordre de faire cesser les sacrifices, car la prescription d'obliger les Juifs à accomplir des actes païens suppose la suppression préalable des usages religieux, et la consécration du temple à Jupiter suppose la cessation des sacrifices quotidiens ; cette cessation avait donc déjà eu lieu. S'il avait été nécessaire de défendre la continuation des sacrifices, il eût fallu le dire ici expressément.

Il faut encore dire un mot de la durée de la destruction du Temple que Josèphe détermine par olympiades. En effet, il dit, dans les *Antiquités*, XII, 7, 6 : « Le sanctuaire fut détruit par Antiochus, resta dans cet état pendant trois ans, car cela arriva en l'an 145, le 25 du mois d'Apellæus, dans la 153e Olympiade, et il fut consacré de nouveau le 25 du mois d'Appellæus, en l'an 148, dans la 154e Olympiade. » Comme la 153e Olympiade correspond aux années 145-148 de l'ère des Séleucides et la 154e aux années 149-152, il faudrait, selon Josèphe, qui parle de l'an 145, que l'interruption des sacrifices eût duré au moins quatre ans, puisque, selon la seconde indication des Olympiades, la consécration du Temple a pu avoir lieu au plus tôt en l'an 149. Schlatter[1] dit, en effet : « La profanation du Temple est placée dans la 153e Olympiade, c'est-à-dire le 25 kislev de l'an 145 de l'ère des Séleucides. La restauration du Temple eut lieu dans la 154e Olympiade, c'est-à-dire le 25 kislev 149. » Il n'est pas nécessaire de faire ressortir que ces indications sont trop incertaines pour servir à de nou-

[1] *Theol. Studien und Kritiken*, 1891, p. 639.

velles combinaisons, surtout en présence des données chronologiques si précises du 1er livre des Macchabées, qui sont aussi confirmées par le *Bellum*. Mais l'origine de cette indication chronologique par olympiades peut encore être démontrée, et ce passage montre une fois de plus combien Josèphe s'est laissé influencer par les historiens grecs, même lorsque leurs relations contredisaient celle qu'il suivait. Nous avons déjà vu plus haut [1] que Josèphe raconte (*Antiquités*, XII, 5, 4) qu'en l'an 145, le 25 kislev, dans la 153e Olympiade, le roi retourna à Jérusalem avec une grande armée et s'empara de la ville par ruse ; en même temps, nous avons vu que la date du 25 kislev de l'an 145 est empruntée au 1er livre des Macchabées, I, 54, tandis que le comput par olympiades provient d'une autre source. Nous avons reconnu aussi que le récit qui suit cette date n'est pas emprunté au Ier livre des Macchabées, mais à l'ouvrage comptant par olympiades. Cet ouvrage rapportait donc que le roi pénétra dans la ville par ruse dans la 153e Olympiade, qu'il pilla le Temple, faisant massacrer amis et ennemis et violant ses engagements. Ces faits, selon I Macchab., I, 20, tombent dans l'année 143, et il devient évident que l'auteur a placé la date des dernières dispositions prises par le roi et de l'institution de sacrifices païens en tête de la relation où il mentionne la dernière apparition d'Antiochus à Jérusalem. De là vient que Josèphe aussi a placé toutes les ordonnances et les actes de cruauté du roi au 25 kislev 145, tandis qu'en réalité, ces faits devaient être répartis sur plusieurs années. Pour l'année de la réinauguration, il semble que dans *Antiquités*, XII, 7, 6, Josèphe a eu également sous les yeux les deux mêmes sources : l'une, I Macchab., IV, 36-54, qu'il copie presque littéralement et à laquelle il emprunte cette observation : « C'était précisément le jour où trois ans auparavant le service divin avait été changé en un service profane et ordinaire », et la seconde, qui compte par olympiades, mais qui place la restauration du culte en l'an 149, contrairement à la date indiquée dans le même paragraphe. Cette seconde relation paraît être inexacte sur ce point ou, ce qui n'est pas invraisemblable, semble concorder avec les trois ans et demi du *Bellum* et placer le début et la fin de la dévastation du Temple un an plus tôt. Nous avons, d'ailleurs, déjà reconnu d'autres concordances entre ces deux sources ; et c'est pourquoi on a pu admettre ici aussi la même durée pour la période entre le pillage du Temple et sa réinauguration, c'est-à-dire depuis le mois d'août 146 environ jusqu'en décembre 149.

[1] Voyez p. 184.

IV

L'IMMOLATION D'UN PORC SUR L'AUTEL DES HOLOCAUSTES

Toutes les relations ne rapportent pas ce fait de la même manière. Josèphe, dans *Bellum*, I, 1, 2, ne dit rien de l'ordre donné par le roi d'immoler un porc sur l'autel, mais il y raconte qu'Antiochus força les Juifs à offrir des porcs sur l'autel. Dans les *Antiquités*, XII, 5, 4, il dit : « Le roi se fit élever sur l'autel un autel idolâtrique, sur lequel il immola des porcs et fit offrir un sacrifice contraire aux lois et aux usages des Juifs. Ensuite, il les força à abandonner le service de leur Dieu, à adorer ses idoles, à bâtir des autels dans chaque ville et dans chaque village et à y offrir quotidiennement des porcs. De même, il leur défendit de circoncire leurs enfants et menaça de châtiments ceux qui en seraient trouvés coupables. »

Josèphe relate donc ici : 1° la construction d'un autel sur l'autel des holocaustes à Jérusalem ; 2° l'immolation de porcs sur l'autel idolâtrique, et 3° la construction d'autels et des sacrifices de porcs dans les villes de la Judée. Ce n'est pas le 1er livre des Macchabées qui a pu lui fournir ces détails, car si celui-ci raconte, dans I, 54, que le 25 kislev l'abomination de la désolation (= l'autel) [1] fut érigée sur l'autel des holocaustes, et ensuite, dans I, 59, « que le 25 du mois on offrit des sacrifices sur l'autel qui se trouvait sur l'autel des holocaustes, » il évite avec soin de mentionner le sacrifice d'un porc dans le sanctuaire. Cette réserve même trahit l'intention de passer sous silence que le Temple de Jérusalem a été profané d'une manière si blessante pour les sentiments des Juifs. Pour cette raison, ainsi que pour expliquer la révolte de Mattathias à Modin, l'auteur fait de l'ordre royal d'offrir des sacrifices à Jérusalem une prescription générale (I, 47) adressée à toute la population juive [2]. Dans la relation de l'exécution de cet ordre, dans I, 54, il dit aussi : « Ils érigèrent l'abomination de la désolation sur l'autel et ils construisirent des autels dans les villes de Judée », mais sans faire mention du sacrifice d'un porc. De même dans IV, 45, il parle de la profanation de l'autel et du sanctuaire, sans préciser le genre de profanation [3]. En admettant que

[1] Voir Schürer, I, 155.
[2] Cf. aussi I, 44.
[3] On ne comprend bien cette réserve de l'auteur que si on connaît sa position ;

Josèphe ait eu cette relation sous les yeux sous sa forme actuelle, il n'a pas pu lui emprunter la mention du sacrifice d'un porc. Comme, d'autre part, nous trouvons que Diodore, qui reproduit Polybe ou Posidonius, aussi bien que le passage des *Antiquités*, XIII, 8, 2, qui a sans doute la même origine, mentionnent le sacrifice d'un porc sur l'autel des holocaustes, nous arrivons à cette hypothèse que ce détail émane de la même source que le passage des *Antiquités*, XII, 5, 4, c'est-à-dire de Nicolas de Damas. Pas plus que celui-ci, le *Bellum* ne passe sous silence la profanation de l'autel; sans tenir compte des sentiments nationaux, il nous montre même des Juifs offrant des porcs sur l'autel du Temple. Le IIe livre des Macchabées, VI, 5, se borne à dire : « L'autel était rempli de choses impures, défendues par la loi. » Par la réserve avec laquelle il s'exprime, il ressemble au Ier livre, mais il s'en distingue en dévoilant sans ménagement les actes honteux des prêtres dans la période précédant les luttes des Macchabées et en décrivant la profanation du sanctuaire dans VI, 2-5.

Quant à l'autel sur lequel Antiochus fait immoler le porc, Josèphe dit qu'il fut érigé dans ce but sur l'autel des holocaustes, et il leur donne des noms différents, appelant l'autel saint θυσιαστήριον, et l'autel idolâtrique βωμός. Tous ces détails, ainsi que la distinction mentionnnée ci-dessus, ont été empruntés par Josèphe au Ier livre des Macchabées (voir Grimm, p. 31), de sorte que dans les *Antiquités*, cette partie de son récit n'a pas d'autre origine. Si on y compare son récit de la réinauguration dans *Antiquités*, XII, 7, 6, pour lequel il avait à sa disposition la relation détaillée de I Macchab., IV, 36-61, on remarque qu'il la suit

il était prêtre et partisan déclaré des Macchabées. Par suite, le Temple est pour lui ce qu'il y a de plus sacré et il ne peut concéder que des porcs aient été sacrifiés sur l'autel. Les prêtres sont les chefs du peuple, c'est pourquoi il ne mentionne pas la trahison dont ils se rendirent coupables envers le Temple et le pays, et il supprime tout ce qui a trait aux grands-prêtres, détails qui auraient pourtant dû prendre une grande place dans l'histoire de l'époque qui précède les luttes des Macchabées. Comme il ne peut passer sous silence les faits eux-mêmes, il parle, dans I, 11, au lieu des grands-prêtres, de gens impies, et, dans I, 13, il dit : « quelques-uns du peuple ». Par contre, les chefs de la guerre nationale sont désignés expressément comme prêtres, en première ligne, les frères Asmonéens, ensuite, comme je crois devoir interpréter les noms, (cf. mon travail, *Die Priester und der Cultus*, p. 194, note 4) Joseph ben Zacharie et Azaria dans V, 18. Il est vrai que, dans V, 62, il remarque que ces deux généraux n'étaient pas de la race de ces hommes qui devaient être les sauveurs d'Israël; mais, en agissant ainsi, il veut simplement les opposer à la famille des Macchabées, dont il proclamait la renommée, sans vouloir dire par là qu'ils n'étaient pas des prêtres. Wellhausen, *Israelitische und jüdische Geschichte*, p. 209, note 3, admet aussi que ces officiers supérieurs étaient des prêtres et renvoie à I Macch., V, 67, où il est dit : « En ce jour-là tombèrent des prêtres qui voulaient accomplir de vaillants exploits, parce qu'ils se jetèrent imprudemment dans la mêlée. »

exactement dans tous ses traits, mais qu'il omet précisément le paragraphe sur l'enlèvement de l'autel saint et de l'autel idolâtrique et se borne à dire καθελὼν δὲ καὶ τὸ θυσιαστήριον, sans indiquer l'existence d'un autel érigé sur le premier [1]. Si nous n'avions que les deux récits parallèles de Josèphe, nous serions sûrement tentés d'expliquer la différence, en apparence si peu importante, des mots employés pour désigner les autels par une interprétation des deux phrases. Mais Diodore dit expressément : τῷ ὑπαίθρῳ βωμῷ τοῦ θεοῦ μεγάλην ὖν θύσας ; de même, les *Antiquités*, XIII, 8, 2 : ὃς μὲν κατέθυσεν ἐπὶ τὸν βωμὸν, et *Bellum*, I, 1, 2, σῦς ἐπιθύειν τῷ βωμῷ. Tous ces trois textes sont d'accord au sujet de la désignation païenne de l'autel dans le sanctuaire, différente de celle du Ier livre des Macchabées. Le IIe livre des Macchab., VI, 5, ne parle, lui aussi, que de l'autel du Temple, qu'il appelle θυσιαστήριον, et ne sait rien d'un second autel érigé sur le premier. Le récit du Ier livre des Macchabées et celui des *Antiq.*, XII, 5, 4, qui lui est emprunté, sont donc seuls en présence de tous les autres récits, et s'ils ne sont pas conformes à la réalité historique, c'est qu'ils ont voulu ménager les sentiments juifs et le prestige du temple de Jérusalem. Mais le fait que Josèphe connaissait aussi la forme originale du récit de cet événement, telle que nous la donnent toutes les autres sources, est démontré clairement par le récit qu'il a consacré à l'inauguration du Temple.

Cet examen des relations parallèles du sacrifice païen confirme le résultat obtenu par la comparaison de ces mêmes relations sur d'autres faits : là où la source juive et la source païenne sont divergentes, le *Bellum* fait des emprunts à un autre texte que les *Antiquités*, et les deux ouvrages de Josèphe ne sont d'accord que quand ils reproduisent tous deux la source païenne. Nous avons reconnu, en outre, que dans le *Bellum*, Josèphe n'a pas utilisé le Ier livre des Macchabées. Ce résultat, si important pour le jugement qu'il faut porter sur le *Bellum*, sera encore confirmé, et nous y reviendrons. Mais il résulte aussi de ce qui précède que la purification du Temple a été autrement racontée dans les diverses relations que dans le Ier livre des Macchabées, de même que ces relations ont décrit la profanation du sanctuaire autrement que ce dernier. C'est ainsi que le IIe livre des Macchabées, qui, dans VI, 4, outre la profanation de l'autel, mentionne celle de tout le Temple et des portiques par des festins, les orgies et les excès des Syriens, raconte dans X, 2 : « Ils démolirent les autels et les bocages sacrés, élevés par les païens sur les places pu-

[1] Contrairement au Ier livre des Macchabées, il désigne aussi deux fois l'autel des fumigations par le mot βωμός.

bliques ; et, après avoir purifié le Temple, ils bâtirent un autre autel. » La concordance de cette relation avec le *Bellum*, I, 1, 4, est digne d'être notée : « Juda purifia toute la place et l'entoura d'un mur; il fit fabriquer les vases nécessaires au culte divin et les plaça dans le sanctuaire, les anciens vases ayant été souillés; il construisit un autre autel et ordonna qu'on recommençât à faire les sacrifices. » On voit que les deux sources mentionnent la profanation de tout l'emplacement et ne parlent que d'un seul autel.

V

LE SOULÈVEMENT DE MATTATHIAS.

Pour achever le tableau des événements qui suivirent immédiatement la profanation du Temple, je veux encore m'arrêter sur les lignes du *Bellum* qui se rattachent aux faits dont il vient d'être question. On y lit, en effet (I, 1, 2) : « Tous refusèrent d'obéir à l'ordre de laisser les enfants incirconcis et de sacrifier des porcs sur l'autel. Les plus considérables furent mis à mort; Bacchide, le gouverneur militaire envoyé par Antiochus, joignant aux horribles mesures commandées par ce prince sa cruauté personnelle, ne recula devant aucun forfait et mit à la torture successivement les citoyens les plus estimés, rappelant chaque jour à toute la population les horreurs de la conquête, jusqu'à ce que, par l'excès de ses crimes, il eût amené les malheureux opprimés à une tentative de vengeance ».

Ni le Ier livre des Macchabées ni les *Antiquités* ne relatent les événements qui suivirent la profanation du Sanctuaire, car tous deux, abandonnant la capitale, appellent toute l'attention sur l'hasmonéen Mattathias qui apparaît en scène à Modéin. A ce moment, leur récit nous montre Jérusalem et le Temple saccagés et déserts et l'animation ne régnant que parmi les païens dans l'Acra. Le *Bellum*, au contraire, décrit les persécutions et les mauvais traitements qui continuaient à Jérusalem et, dans la phrase qui termine ce récit, il indique que les Juifs de la capitale organisèrent une révolte contre leur bourreau, le gouverneur de la garnison. De même, dans II Macchab., VI, 4 — VII, 42, il est question de ce qui se passa à Jérusalem [1]. On y raconte qu'Apollonius, le délégué

[1] Graetz, *Geschichte*, II, 2e édition, p. 317, note 1, croit que le martyre d'Eléazar et de la mère avec ses sept fils, raconté dans II Macch., VI, 9-31, et IV Macch., V-VI, a dû

d'Antiochus, avec sa troupe, et le surveillant Philippe maltraitaient le peuple et châtiaient cruellement tous ceux qui leur étaient dénoncés. Les Juifs se voient obligés de participer à la fête mensuelle de Bacchus et y sont contraints de la plus dure façon. Quoique le nom de ce cruel général soit ici Philippe et, dans le *Bellum*, Bacchide, on peut quand même admettre l'identité des événements relatés par les deux récits. Car ces deux chefs occupaient des positions différentes à Jérusalem, l'un étant qualifié de ἐπίσκοπος et l'autre de φρούραρχος; ils ont donc pu exercer simultanément leur action à Jérusalem, et, comme les actes qui leur sont reprochés sont les mêmes, on peut admettre qu'il existe quelque rapport entre *Bellum*, I, 1, 2, et II Macchab., VI. Ce rapport est aussi prouvé par ce fait très caractéristique, que les deux sources ne savent rien des incidents de Modéin et placent à Jérusalem le début du soulèvement.

En effet, selon *Bellum*, I, 1, 3, Mattathias, « prêtre de Modéin », poignarde Bacchide; et, comme ce récit dit qu'il s'enfuit devant la nombreuse garnison qui avait eu Bacchide à sa tête, et comme il a été déjà raconté que celui-ci torturait les habitants de la capitale, il ne peut être un instant douteux que tout ne se soit passé à Jérusalem. Le IIe livre des Macchabées, tel que nous le possédons, ne nomme pas du tout Mattathias et raconte que Juda (V, 27) s'enfuit dans le désert avec dix compagnons; plus tard, il lui attribue les mêmes exploits que le *Bellum* attribue à Mattathias, mais il ne parle que de Jérusalem comme théâtre de tous les événements. Malgré les ressemblances des deux relations, il n'y a pas à penser à un emprunt de l'une à l'autre. Car, sans tenir compte du fait que Josèphe ne montre nulle part qu'il connaît les événements racontés dans le IIe livre des Macchabées, la juxtaposition des deux relations, exception faite d'un petit nombre de traits identiques, révèle une grande différence dans la disposition de la matière et dans l'exposition.

Nous arrivons au même résultat en comparant les paragraphes du début du *Bellum*, I, 1, 1, sur les luttes intestines dans Jérusalem avec la partie correspondante du IIe livre des Macchabées. L'un et l'autre rattachent l'intervention d'Antiochus dans les af-

se passer à Antioche et invoque la circonstance que l'auteur parle de la présence du roi et de ses courtisans qui paraissent connaître Éléazar de longue date. Schlatter aussi (*Jason von Kyrene*, p. 9) est de cette opinion et ajoute la remarque de saint Jérôme que l'on montrait à Antioche les tombes des sept martyrs; cela se trouve déjà chez Cigoi, *Historisch- kritische Schwierigkeiten im II. Makkabäerbuche*, p. 5. Cependant, comme nous le verrons, la narration assez étendue n'appartient pas à l'ouvrage de Jason de Cyrène, mais à l'auteur du résumé de cet ouvrage, qui a intercalé des récits de ce genre sans tenir compte du contexte.

faires juives aux dissensions des notables de la capitale [1] ; mais la description des incidents particuliers et les points de vue varient complètement. En présence de ces divergences, on serait tenté d'admettre que peut-être le *Bellum* a fait des emprunts à l'ouvrage original si étendu de Jason de Cyrène, dont le IIe livre des Macchabées est le résumé. Cependant, cette supposition aussi est impossible, car, dans l'original, le groupement et la liaison des faits étaient sûrement les mêmes que dans le résumé. Il ne reste donc qu'une hypothèse, Jason de Cyrène aussi bien que le *Bellum* ont emprunté les parties qui leur sont communes à la même source, qu'ils ont ensuite utilisée d'une manière différente, suivant leurs tendances respectives.

Dans plusieurs cas où nous avons pu établir l'accord du IIe livre des Macchabées et du *Bellum*, nous avons constaté qu'ils étaient identiques à une troisième source grecque, utilisée dans *Antiquités*, XIII, 8, 2, et qui est vraisemblablement Polybe ou Posidonius ; le *Bellum* et le IIe livre des Macchabées doivent donc avoir un rapport quelconque avec ces deux auteurs. Mais nous avons trouvé aussi que Josèphe n'a pas emprunté directement à Polybe les parties des *Antiquités*, XII, 5, 2-4, qui proviennent d'une source grecque, mais qu'il s'est servi de Nicolas de Damas comme intermédiaire ; nous pouvons donc conclure que le *Bellum*, I, 1, 1, a aussi utilisé Nicolas de Damas. Tandis que dans les *Antiquités*, XII, 5, 4, et XIII, 8, 2, Josèphe n'a conservé que des fragments de ce texte, ayant laissé les démonstrations pour faire place aux récits beaucoup plus détaillés du Ier livre des Macchabées, dans le *Bellum*, où il n'a pas suivi ce livre, il reproduit d'une manière continue les relations de son modèle. J'essaierai encore de montrer que, dans le *Bellum*, la description de la situation intérieure de la Judée provient aussi d'un auteur païen. Les passages qui ont été examinés jusqu'à présent ne permettent pas de décider si le IIe livre des Macchabées qui, sur certains points, concorde avec le *Bellum* et Nicolas de Damas, procède de celui-ci ou de Polybe.

Par contre, il nous paraît certain que le *Bellum* ne peut avoir utilisé le Ier livre des Macchabées, car, dans ce cas, il n'aurait pu négliger de mentionner Modéin comme théâtre du soulèvement. Nous insistons particulièrement sur ce résultat, qui est tout à fait contraire à l'opinion de Destinon. Celui-ci [2] a prouvé victorieusement que les deux ouvrages de Josèphe procèdent de la même source et que les *Antiquités* ne se distinguent du *Bellum* que sur

[1] Cf. Willrich, *Juden und Griechen*, p. 64 et s.
[2] *Die Quellen des Flavius Josephus*, p. 10 et s.

un point : les *Antiquités* tiennent compte de l'histoire des États étrangers avec lesquels les Juifs entretinrent des rapports politiques, tandis que le *Bellum* n'en parle pas. On peut faire la même remarque à propos de l'histoire des grands-prêtres. Destinon ajoute expressément que cette observation s'applique sans restriction à tout le récit, depuis l'ouverture des luttes des Macchabéens jusqu'à la mort d'Hérode. Cependant, cette déclaration est en contradiction avec une constatation faite par Destinon lui-même sur le manque de proportion du récit dans *Bellum*. En effet, tandis que ce livre rapporte, en un aperçu très serré, les événements antérieurs à l'avènement de Siméon (I, 1, 1 — I, 2, 2), pour les époques suivantes les deux textes parlent avec la même abondance de détails ; ce qui fait supposer que cet ouvrage n'a pas puisé à la même source pour toutes ses parties. Or, en fait, Destinon ne prouve l'accord des deux ouvrages qu'à partir de l'époque qui suivit l'avènement de Hyrcan, tandis que pour l'histoire des frères Macchabéens, il ne cite les descriptions parallèles que d'un seul passage, dont il attribue les divergences remarquables aux erreurs et aux malentendus résultant de l'abréviation de l'original [1]. Comme le Ier livre des Macchabées va jusqu'à la fin du gouvernement de Siméon, et que jusque là le *Bellum* aussi expose les faits avec la même concision, la conclusion s'impose : Josèphe, en composant son ouvrage, n'avait pas sous les yeux le Ier livre des Macchabées, si abondant en détails dans ses récits.

Cette conclusion, Destinon essaie de la combattre. Comme les *Antiquités* copient simplement le Ier livre des Macchabées, il veut prouver que cet ouvrage et le *Bellum* sont identiques pour les particularités empruntées au Ier livre des Macchabées. Pour démontrer son dire, il choisit comme exemple le passage offrant la divergence la plus complète au sujet des événements qui suivirent la profanation du sanctuaire, c'est-à-dire l'apparition en scène de Bacchide. Il juxtapose les relations du *Bellum*, I, 1, 2, des *Antiquités*, XII, 5, 4, et de I Macchab., 1, 29, concernant l'entrée d'Antiochus à Jérusalem et ajoute la remarque suivante : « Comme on voit, le *Bellum* et le Ier livre des Macchabées se rencontrent sur ce point qu'ils ne mentionnent pas l'arrivée d'Antiochus lui-même ; il en résulte que le récit divergent dans les *Antiquités* doit reposer sur une erreur. Dans la suite du récit, la présence du roi en personne ne ressort pas davantage. D'autre part, les *Antiquités* et le livre des Macchabées rapportent unanimement que les Syriens s'emparèrent de la capitale par ruse. »

[1] *L. cit.*, note 1.

On voit par les faits assimilés ici l'un à l'autre, mais, en réalité, fort différents, combien cette démonstration est peu probante. D'ailleurs, nous avons déjà montré plus haut les divergences qui existent au sujet d'autres particularités.

Pour terminer, résumons encore une fois les résultats de nos recherches sur les récits relatifs à la situation créée par Antiochus IV Epiphane. Le plus ancien ouvrage historique de Josèphe, le *Bellum Judaicum*, n'a utilisé, dans I, 1, 1-4, ni le I^er^ livre, ni le II^e^ livre de Macchabées, mais il procède d'une source qui, sur beaucoup de points de détail, concorde avec Diodore, avec l'auteur anonyme utilisé dans *Antiquités*, XIII, 8, 2, et avec Nicolas de Damas. Comme ces trois auteurs procèdent de Polybe ou de Posidonius, l'inspirateur du *Bellum* doit aussi avoir connu ces historiens. Les *Antiquités*, XII, 5, 2-4, sont complètement indépendantes du *Bellum* et ne sont d'accord avec lui que dans les détails empruntés à leur source commune grecque ; le premier ouvrage ne se distingue pas seulement du *Bellum* par la plus grande étendue des passages empruntés, mais surtout parce qu'il copie presque littéralement des morceaux entiers du I^er^ livre des Macchabées. Comme les données de cette source si riche se trouvaient souvent en contradiction avec celles que Josèphe emprunta à sa source grecque, il a transformé le récit du I^er^ livre des Macchabées pour l'adapter à celle-ci. Cependant, il est encore possible de distinguer les deux sources, et on reconnaît facilement plusieurs petits passages de la source grecque sous leur forme presque littérale, auxquels il faut joindre aussi quelques phrases des *Antiquités*, XII, 7, 6, et XIII, 8, 2. L'auteur de ces passages serait Nicolas de Damas. En ce qui concerne le II^e^ livre des Macchabées, nous avons constaté qu'il se rencontre sur beaucoup de points avec le *Bellum* et les ouvrages historiques grecs, de sorte que nous pouvons aussi y présumer l'influence de Polybe ou de Posidonius. Comme nos recherches se sont portées seulement sur une petite partie du *Bellum*, des *Antiquités* et des deux livres des Macchabées, ces conclusions n'ont pas toujours pu être établies avec une entière certitude et l'amalgame des diverses sources n'a pu être suffisamment mis en lumière ; il y faudrait encore l'examen d'autres détails des diverses relations parallèles. Cette étude, je compte l'entreprendre dans un autre article.

Vienne, 15 avril 1896.

ADOLPHE BUCHLER.

(*A suivre.*)

LE

VÉRITABLE AUTEUR DU TRAITÉ KÈLIM

Les savants ont été frappés depuis longtemps par un passage qui paraît particulièrement propre à ébranler l'opinion traditionnelle qui attribue à Juda Hannassi l'initiative d'avoir consigné par écrit en un ordre systématique les lois et les doctrines pharisiennes, transmises jusque-là oralement. Simson de Chinon, un des membres les plus distingués de l'école des tossafistes français, dans sa méthodologie talmudique *Sefer Keritout*, I, II, 58[1], remarque déjà que R. Yosé salua l'achèvement du traité de *Kèlim* par ces mots : « Salut à toi, *Kèlim*, tu as commencé par l'impureté et tu termines par la pureté[2] ! » Selon lui, il faut en conclure que Yosé avait vu ce traité achevé sous sa forme actuelle. Les savants modernes qui s'occupent de l'étude de l'histoire et de la littérature juives, depuis Zacharias Frankel[3] jusqu'à M. Schürer[4], dans leurs recherches sur les précurseurs de R. Juda comme compilateurs des lois, n'ont pas négligé pas de citer, à leur tour, les paroles de R. Yosé et d'en faire le point de départ de nombreuses déductions. Mais ils n'ont pas été jusqu'au bout et n'ont pas cherché à déterminer la véritable personnalité de l'auteur de ce traité. Ils se sont contentés d'émettre des conjectures, sans les corroborer par des faits, de sorte que, comme le dit M. J.-H. Weiss dans la seconde partie de son ouvrage talmu-

[1] נראה אע"פי שרבי סידר המשניות היו סדורות קודם לכן אלא שסתם הלכתא . . . אבל המשנה והמסכתא לא זזה ממקומה וסדרה הוא כבראשונה וראיה מהא דסוף כלים . . .

[2] *Mischna Kèlim*, XXX, 4 : אשריך כלים שנכנסת בטומאה ויצאת בטהרה.

[3] *Darkè hammischna*, p. 211. Il est vrai que ce savant rétracte dans les notes ce qu'il a affirmé dans le texte.

[4] Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes*, 2e édition, I, p. 96.

dique[1], leurs hypothèses sont arbitraires. Nous allons essayer d'arriver à un résultat plus précis et plus sûr.

I

YOSÉ AUTEUR DU TRAITÉ DE KÈLIM.

Le salut adressé par Yosé au traité de *Kèlim* ne peut s'expliquer que par deux suppositions : 1° que Yosé a vu ce traité achevé ; 2° que ce traité venait d'être terminé *immédiatement* avant cette apostrophe. En effet, on n'a pas l'habitude d'exprimer sous cette forme ses sentiments au sujet d'un événement qui s'est passé depuis longtemps. Partout où, dans la littérature talmudique ou biblique, on exprime son contentement en de tels termes, c'est toujours au moment où se passe le fait qui le provoque[2]. L'idée d'attribuer à Akiba ben Joseph, dont l'activité scientifique est antérieure au moins d'une génération à l'époque de Yosé, la paternité de notre traité[3] ne peut donc pas être soutenue et n'exige pas d'autre réfutation. En outre, la statistique nous fournit sur ce point des données plus convaincantes que tous les arguments. Dans le traité de *Kèlim*, on ne trouve que *vingt* décisions légales au nom d'Akiba ben Joseph[4], une de plus que celles qui sont rapportées au nom de son maître Eliézer ben Hyrkanos[5]. Qu'on considère, en outre, que ses décisions ne sont pas toujours respectées et qu'elles sont souvent rejetées au profit de celles d'autres docteurs. Au contraire, il n'y a pas moins de *cent cinquante et une* décisions émanant de ses disciples plus ou moins immédiats Siméon, Méïr, Juda et Yosé. De Siméon, on en compte vingt-six; de Méïr, trente-trois; de Juda cinquante-sept et de Yosé trente-

[1] J.-H. Weiss, *Dor dor ve-dorschav*, II, p. 184 : ושוטים כל האומרים כי רבי לקח ליסוד כדורו את סדר משנתו של רבי עקיבא ורבי מאיר כאלו רבי עקיבא ור' מאיר היו מיוחדים בזה מכל חכמי הדורות להיות מסדרי משניות.

[2] Cf. *Tosefta Haguiga*, II, 1 (éd. Zukermandl, p. 234, l. 5) : אשריך אברהם אבינו שאלעזר בן ערך יצא מחלציך ; *ib.*, *Houllin*, II, 23 (éd. Zuckerm., p. 503, l. 16) : אשרי אנשיך אשרי אשריך בן דמא שיצאת בשלום ; I Rois, x, 8, עבדיך אלה.

[3] Frankel, *l. c.*

[4] II, 2, 4; III, 8; XI, 6; XII, 5; XIV, 1; XVII, 5, 13, 17; XX, 4, 6; XXII, 7, 9, 10; XXV, 4, 7; XXVII, 5; XXVIII, 2, 7; XXX, 2.

[5] II, 8; III, 2; V, 10; VIII, 1; X, 1; XI, 4, 8; XIV, 1, 7; XV, 2; XVII, 1; XVIII, 9; XXVI, 2, 4, 5; XXVII, 5, 12; XXVIII, 2.

sept. Il semble donc qu'on ne puisse conserver aucun doute au sujet de l'époque de la composition du traité de *Kèlim*.

Il est vrai que, si l'on voulait s'en rapporter absolument à la statistique, il faudrait attribuer la paternité de *Kèlim* à Juda ben Ilaï, qui est mentionné plus fréquemment dans ce traité que Yosé. Mais il y a à tenir compte encore d'autres éléments pour résoudre une question de ce genre. Si on s'applique sérieusement à se rendre compte de l'esprit des lois mentionnées dans ce traité, on comprend mieux certaines indications données par les anciens, mais que les commentateurs plus modernes n'ont pas assez prises en considérations et qui nous conduisent précisément à attribuer la rédaction de *Kèlim* à Yosé. Ainsi, lorsque les commentateurs de la Mischna firent la remarque que, dans I, 6, le traité de *Kèlim* déclare qu'il existe dix endroits dont chacun est saint à un degré différent, et qu'en réalité, dans la suite, il en énumère *onze*, quelques-uns écartèrent cette difficulté en disant que le paragraphe où il est question des *dix* endroits émane de R. Yosé. C'était là une lueur qui aurait dû jeter une grande clarté sur la question de l'origine de *Kèlim*. Maïmonide lui-même a hésité entre deux explications. Tandis que dans son Commentaire de la Mischna il admet que le paragraphe en question a été rédigé sous l'influence de Yosé, dans son *Mischné-Tora* il penche pour une autre interprétation [1]. Ni son contemporain et adversaire, Simson de Sens [2], ni Obadia de Bertinoro [3], ni Yom Tob Lippmann Heller (תוספות יום טוב) [4] n'ont été plus heureux que Maïmonide. Malgré toute leur sagacité, ils n'ont pu donner une solution certaine de la difficulté. Il semble qu'il leur en ait beaucoup coûté d'attribuer deux parties d'un même chapitre à deux auteurs différents. Cependant, une analyse critique du texte, appuyée par la Tosefta, nous fait mieux comprendre ce passage et confirme l'exactitude du nombre dix. Elle démontre ensuite jusqu'à l'évidence que, non seulement un groupe unique et déterminé de décisions, mais tout le chapitre et même l'ensemble du traité de *Kèlim* provient de l'école de Yosé.

Dès le début, comme, du reste, dans tout le cours du traité, la Mischna et la Tosefta offrent de notables divergences. D'après celle-ci, des propriétés spéciales, au point de vue de la propaga-

[1] *Yad hahazaka*, Bêt habbehira, VII, 12 : כל ארץ ישראל מקודשת ; *ibid.*, 13 : ההיכל מקודש מבין האולם ; עשר קדושות הן בארץ ישראל ולמזבח. ; *ibid.*, 21 :

[2] Dans son Commentaire de la Mischna, *in loc.*

[3] *In loc.*

[4] Dans ses gloses, *i. l.*

tion de l'impureté, distinguent שרץ de שכבת זרע [1] aussi bien que נבלה de מי חטאת [2] et que מת de כזית מן המת [3]. Dans la série graduée des agents d'impureté, établie dans la Mischna, I, 1-6, chacun d'entre eux aurait donc dû se trouver placé à son rang, au-dessus ou au-dessous de celui qui s'en rapproche le plus. Mais la Mischna, tout en les plaçant dans leur ordre de succession, les y range par couples, sans tenir compte des caractères qui distinguent les deux parties de chaque couple. Dans I, 2, elle contredit ouvertement la Tosefta. Ainsi, celle-ci place sur le même rang מי חטאת, quelle qu'en soit la quantité (מעוט) [4], et נבלה, tandis que d'après la Mischna, le מי חטאת ne cause l'impureté que s'il y en a une quantité déterminée, נבלה ומי חטאת שיש בהם כדי הזיה [5]. Sur un seul point, pour זובו של זב, etc. et מרכב [6], les deux codes sont entièrement d'accord, mais, qu'on le remarque bien, ce que la Mischna concède à la Tosefta émane, selon le témoignage de cette dernière, de Yosé [7].

La constatation que nous venons de faire que tout désaccord cesse entre les deux recueils des lois si l'on adopte l'opinion de Yosé, nous aide à résoudre la difficulté de la Mischna, I, 6-9. On admet généralement que des onze emplacements mentionnés dans ce passage, il faut en rayer un. Mais lequel ? Les uns, avec quelque apparence de raison, veulent éliminer la Palestine, nommée au début du passage. Voici comment ils argumentent : « Ce qui caractérise tous les emplacements énumérés, c'est que certaines personnes ou certains objets ne peuvent pas y pénétrer, tandis que, pour la Palestine, sa supériorité consiste en ce que certains de ses produits sont seuls propres à des sacrifices déterminés. » Cet argument paraît juste à première vue, mais on se demande alors pourquoi la Palestine, si elle ne doit pas être comptée, est placée en première ligne. On peut encore soulever une autre objection, c'est qu'un autre emplacement, le territoire de Jérusalem (לפנים מן החומה), a la même particularité que la Palestine, car lui aussi se distingue des autres villes, en ce que seul il est approprié à certains actes du service divin. Il faut donc trouver une autre explication pour résoudre cette difficulté. Un examen attentif nous montre que tous les emplacements considérés comme saints ont ce caractère commun

[1] *Tosefta Kèlim*, I, 1 (éd. Zuckerm., p. 569, l. 3).
[2] *Ibid.*, l. 5.
[3] *Ibid* , l. 15.
[4] *Ibid.*, l. 6.
[5] *Mischna Kèlim*, I, 2.
[6] *Mischna*, I, 3 ; *Tosefta*, éd. Zuckerm., p. 569, l. 12.
[7] *Tosefta, ibid.* : ר' יוסי אומר זובו של זב ורוקו.

qu'ils se distinguent tous par une propriété qui leur est habituelle, que cette propriété agisse positivement ou négativement, inclusivement ou exclusivement. Considérée à ce point de vue, la supériorité de la Palestine n'est pas contestable. Mais s'il faut absolument éliminer quelque chose, cette élimination peut plutôt porter sur ce qui est mentionné dans Mischna, I, 9.

D'après cette Mischna, l'espace compris entre l'autel des holocaustes et le portique (בין האולם והמזבח) est moins saint que le sanctuaire (היכל), y compris le portique (אולם), parce qu'il est accessible aux prêtres qui n'ont pas les mains et les pieds lavés, c'est-à-dire qui ne sont pas entièrement aptes au service [1]. Yosé conteste l'exactitude de ce fait dans la Mischna [2], et, comme le montre la Tosefta [3], sa théorie trouve l'assentiment presque général. En dehors de R. Méïr, personne n'admet que les prêtres qui n'ont pas les mains et les pieds lavés puissent pénétrer dans l'espace en question, et la simple déclaration d'un témoin oculaire comme Eliézer ben Hyrkanos, même si elle avait été faite d'une manière moins énergique [4], aurait plus d'autorité que toutes les prétendues traditions des docteurs de l'époque postérieure qui ne connaissaient le temple et son organisation que par ouï-dire. C'est donc avec raison qu'un des Gaonim [5] a déclaré que le passage où il est question de *dix* emplacements est de Yosé, qui n'attribue pas de rang spécial à l'espace compris entre l'autel et le portique.

Tel n'est pourtant pas l'avis de Yom Tob Lippmann Heller. Celui-ci, à l'exemple de Simon de Sens, prétend que Yosé établit la distinction suivante entre les deux endroits en question : l'espace entre le portique et l'autel doit être évacué au moment où le prêtre offre l'encens [6], tandis que le sanctuaire doit être évacué avant toute cérémonie du culte. Mais notre glossateur, d'ordinaire si sagace, se trompe ici. Dans le langage de la Mischna, le mot הקטרה ne signifie pas seulement « offrir de l'encens » [7], comme on le voit dans *Berakhot*, I, 1 : הקטר חלבים ואיברים. Au

[1] ההיכל מקודש ממנו שאין נכנס לשם שלא רחוץ ידים ורגלים.

[2] *Ibid.*, אמר ר' יוסי בחמשה דברים בין האולם ולמזבח שוה להיכל שאין בעלי מומין . . . . . ושלא רחוץ ידים ורגלים נכנסים לשם.

[3] Ed. Zuckerm., p. 569, l. 21 et s.

[4] *Toss.*, éd. Zuckerm., 569, 25 : העבודה אצילו כהן גדול בוצעין את מוחו בגזרין.

[5] Cf. Commentaire de Bertinoro, *in l.*

[6] *Mischna*, I, 9 : ופורשין מבין האולם ולמזבח בשעת הקטרה.

[7] L'ancien hébreu a encore moins ce sens exclusif. Voir Amos, IV, 5 : וקטר מחמץ תודה. Malgré la parenté avec le mot קיטור, on ne peut même songer ici a la fumée, puisque le pain du sacrifice d'actions de grâces, qu'il fût levé ou azyme, n'était pas brûlé.

surplus, Yosé lui-même indique clairement dans la Tosefta que הקטרה a un sens plus étendu. Il y énumère toutes les cérémonies accomplies dans cet emplacement : ר' יוסי אומר כשם שהכל פורשין מבין האולם ולמזבח בשעת הקטרה כך פורשין בשעת מתן דמים [של] פר כהן משיח פר העלם דבר של צבור ש[ע]ירי עבודה [ז]רה ודמים של יום הכפורים.

Yom Tob Heller a également voulu voir un signe distinctif dans le fait que l'autel d'or, la table et le chandelier seuls pouvaient se trouver dans le sanctuaire [1]. Mais on ne peut pas appeler ce fait une particularité, c'est, au contraire, la raison d'être du sanctuaire. En effet, ce n'est pas parce que le sol du sanctuaire possède une qualité extraordinaire qu'il donne asile aux objets nécessaires au culte divin, mais, inversement, ces objets consacrés en vertu de leur destination assurent au sanctuaire sa supériorité. Tout autre sol sur lequel ces objets se trouvaient, soit dans le désert, soit à Silo ou ailleurs, a joui de la même prérogative, mais seulement tant qu'ils s'y trouvaient [2]. Ils constituent donc la raison, et non la conséquence, de la sainteté. Dans le système de la Mischna, au contraire, il ne s'agit pas de signes distinctifs essentiels ne pouvant être séparés de la chose, mais de simples *accidents*.

La même objection s'applique aussi à la remarque de la Tosefta (éd. Zuckerm., p. 569, l. 28). C'est vraisemblablement une interpolation postérieure [3], puisqu'elle n'est pas en harmonie avec la suite du texte proprement dit. La constatation — qui, remarquons-le en passant, infirme aussi l'hypothèse de Yom Tob Heller — que, selon les déclarations décisives de Yosé, le sanctuaire n'a point de supériorité sur l'espace compris entre l'autel et le portique a induit un savant inconnu à établir la différence suivante entre l'espace intermédiaire et le sanctuaire. Dans le premier on peut pénétrer même quand on n'y a point à faire de service, tandis que le second n'est accessible que pour les besoins du service [4].

[1] *Tosefot Yom Tob*, sur I, 9, fin.

[2] Cf. *Mischna Zebahim*, XIV, 4, et s.

[3] La *Tosefta* rapporte des interpolations d'une époque plus récente, même très récente. Obadia de Bertinoro, qui connaît la Tosefta et la cite souvent pour élucider la Mischna, s'appuie sur l'autorité de ses maîtres, dont il n'indique, d'ailleurs, pas le nom, pour déclarer synonymes trois expressions différentes de la *Mischna Kélim*, VIII, 9 : ורבותי פירשו דלזבז ואכטגיות ושפיות הכל אחד. On trouve aussi la même indication dans la *Tosefta*, éd. Zuckermandel, p. 576, l. 23 : וכולן שם אחד הם. Il n'est pas difficile de savoir à qui revient la priorité. Si Bertinoro avait eu sous les yeux l'interprétation de la *Tosefta*, il n'aurait pas négligé d'invoquer l'autorité plus grande du vieux code. Cette remarque paraît donc avoir pris la voie opposée et avoir passé de son commentaire dans la *Tosefta*.

[4] *Tosefta*, éd. Zuckerm., p. 569, l. 28, הוי מה מעלה בין האולם ולמזבח ולהיכל אלא של בין האולם ולמזבח נכנסין לעבודה ושלא לעבודה ולהיכל אין נכנסין אלא לעבודה בלבד.

Mais est-il vrai que l'accès dans l'espace intermédiaire est autorisé en toute circonstance ? Rappelons-nous qu'à moins d'avoir un but pieux, on ne peut se rendre ni sur la montagne du Temple [1], ni dans des synagogues [2], même quand elles sont hors d'usage [3] ; rappelons-nous aussi la règle qui n'autorise l'accès de l'espace intermédiaire qu'aux prêtres préparés au service. On comprendra alors que la permission d'entrer implique le sous-entendu qu'un accident imprévu pourrait nécessiter l'assistance d'un autre prêtre pour accomplir un service liturgique [4]. Mais cela ne s'appelle plus, dans ce cas, « pénétrer sans intention de remplir un service du culte » [5]. On ne peut donc pas admettre sans restriction la réponse de l'interpolateur.

Le paragraphe suivant de la Tosefta est encore plus décisif que notre raisonnement. Abba Saül propose, en effet, pour le grenier du saint des saints [6] un degré de sainteté supérieur au saint des saints lui-même : « Car, dit-il, on y pénètre au moins une fois par an, au jour des Expiations, tandis que personne n'entre dans le grenier pendant des années. » Cette théorie est écartée par cette brève objection : « Cette particularité ne constitue pas un rang spécial [7]. » Ce rejet catégorique, sans indication de motif, montre avec évidence que les docteurs mesurent la sainteté d'un endroit d'après les personnes qui peuvent y pénétrer ou les actes qui doivent s'y accomplir, en vertu de leur qualité et de leur importance, sans considération des circonstances accessoires, telles que le moment ou le but. Or, comme personne ne pouvait entrer dans le saint des saints excepté le grand-prêtre, et comme, dans le grenier, au contraire, tout artisan, sans dis-

[1] *Mischna Berakhot*, IX, 4, הר הבית . . . ולא יעשנו קפנדריא.

[2] *Tosefta*, éd. Zuckerm., p. 224, l. 27, בתי כנסיות לא יכנס בהן בחמה מפני . . . . . ואין מטיילין בהם ואין ניאותין בהם מפני החמה.

[3] *Mischna Meguilla*, III, 3, בית הכנסת שחרב . . . . . אין עושין אותם קפנדריא.

[4] On voit de la manière la plus évidente par la *Tosefta*, éd. Zuckerm., p. 81, l. 1, que cette circonstance était réellement prise en considération : בגדי כהן גדול שיצא בהן (כהן גדול seil.) במדינה חייב ובמקדש בין לשרת (שיטנז !). ובין שלא לשרת פטור מפני שהן ראויין לעבודה. Dans des circonstances particulièrement solennelles, il était expressément prescrit de prendre des mesures pour faire la substitution immédiate. Cf. *Mischna Yoma*, I, 1. L'incident des fils de Kamhit montre que cette précaution n'était pas inutile; voir *Tosefta*, éd. Zuckerm., p. 189, l. 13, et *Bamidbar rabba*, 20 : מעשה בשמעון בן קמחית.

[5] *Tosefta*, éd. Zuckerm., p. 569, l. 28 : ושלא לעבודה.

[6] *Ibid.*, p. 569, l. 30 : עלית בית קדש הקדשים.

[7] *Ibid.*, p. 569, l. 33 : אמרו לו אין זו מעלה.

tinction d'origine[1], pouvait pénétrer en cas d'urgence, l'idée d'Abba Saül est sans valeur.

La distinction qu'on a voulu établir entre le sanctuaire et l'espace intermédiaire est également inexacte. Les deux endroits consacrés se ressemblaient en ce qu'ils étaient accessibles aux prêtres propres au service et fermés à ceux qui n'y étaient pas complètement préparés (שלא רחוץ ידים ורגלים). Ils possédaient cinq particularités communes, comme l'assure Yosé avec l'assentiment de la majorité[2], et ne se distinguaient l'un de l'autre par aucune particularité. Ils ont donc tous deux la même valeur et le même rang et c'est sur ce résultat final que repose le nombre *dix* des degrés de sainteté : ce nombre paraît évidemment avoir été énoncé par le même auteur que le nombre *cinq* dans un autre passage[3]. Il suffit donc d'écarter simplement le passage relatif au sanctuaire[4], qui a probablement été interpolé par un disciple de Méïr, par égard pour la doctrine de son maître[5], et la Mischna originale de Yosé sera reconstituée, irréprochable de forme et de contenu.

Avec une légère correction, la Mischna II, 2 témoigne elle aussi en faveur de Yosé. Yohanan ben Zakkaï, dont la Mischna fait rarement mention, et encore indirectement, dans le récit de certains événements, comme le constate M. J.-H. Weiss[6], intervient ici personnellement dans le débat. Et chose singulière, il n'a la parole qu'après deux docteurs qui ont moins de valeur et sont plus jeunes que lui, après Ismaël et Akiba. Cela est-il vraisemblable ? Mais, en réalité, le nom de Yohanan ben Zakkaï est ici le résultat d'une faute de copiste. Outre les motifs que nous venons d'exposer, nous avons comme preuves les passages parallèles du *Sifra*[7] et de la *Tosefta*[8], qui ont, à la place de Yohanan ben Zakkaï, Néhémia et Eliézer ben Jacob. C'est ce qui sans doute a déterminé aussi J.-H. Weiss à omettre cette Mischna dans l'énumération des lois dues à Yohanan ben Zakkaï.

[1] *Ibid.*, p. 570, l. 4, ... נכנסים לבנות ולתקן ..... נכנסים ישראלים טמאים.

[2] *M. Kèlim*, I, 9, בחמשה דברים בין האולם ולמזבח שוה להיכל. *Tos.*, éd. Zuckerm, p. 569, 21, ונכנסין לבין האולם ולמזבה שלא רחוץ ידים ורגלים דברי ר'מאיר וחכמים אומרים אין נכנסין.

[3] *Mischna Kèlim*, I, 9, בחמשה דברים.

[4] *Ibid.*, ההיכל מקודש.

[5] *Tosefta*, éd. Zuckerm., p. 569, l. 21 : ונכנסין לבין האולם ולמזבח שלא רחוץ ידים ורגלים דברי רבי מאיר.

[6] *Dor dor vedorschav*, II, p. 40, note 2.

[7] Dans péricope *Schemini*, VII, 3; éd. Weiss, p. 53 *b*.

[8] Ed. Zuckerm., p. 570, l. 29,

Mais, si le nom de Yohanan ben Zakkaï a été mis par erreur, il est évident qu'il a été écrit au lieu d'un autre Yohanan. C'est ainsi, par exemple, que dans la Tosefta *Sota*[1] le grand-prêtre Yohanan (יוחנן כ"ג) est devenu Yohanan ben Zakkaï (יוחנן ב"ז), et cette leçon fut ensuite interprétée dans ce sens par les copistes. M. Weiss cite encore d'autres exemples d'erreurs de ce genre[2]. Il est vrai que de Néhémia et Eliézer on ne saurait jamais faire Yohanan ben Zakkaï. Mais ces savants furent les disciples d'Akiba et de ses compagnons, parmi lesquels il y avait, à côté d'Ismaël, Yohanan ben Nouri. En prenant une décision contraire à celle d'Ismaël et d'Akiba, ils ne peuvent avoir invoqué d'autre autorité que celle de Yohanan ben Nouri, le troisième compagnon. Le nom de ce dernier écrit en abrégé (רי ב"ן) aura ensuite été confondu avec celui de Yohanan ben Zakkaï. Notre Mischna, en ce qui concerne la manière dont elle est composée, a son pendant dans *Bekhorot*, VI, 6, où on trouve aussi mentionnés dans le même ordre Ismaël, Akiba et Yohanan ben Nouri. Mais on y trouve en même temps une indication permettant d'expliquer pourquoi, dans notre passage, les noms de Néhémia et d'Eliézer ben Jacob ont disparu. Cette Mischna présente, en effet, cette particularité qu'elle rapporte, sans indication de nom d'auteur, une opinion qui, en réalité, doit être attribuée à Yosé. Toute la relation, tant l'incident que la controverse s'y rattachant entre Akiba et Yohanan ben Nouri, provient, selon la Tosefta correspondante[3], de Yosé, qui, d'ailleurs, était en état de savoir le mieux ce qui concernait Yohanan, avec lequel il était en rapports étroits[4]. Il est question, dans la Tosefta, quinze fois en tout de Yohanan ben Nouri. Dans douze de ces cas, c'est Yosé qui fait mention de lui[5]. Ainsi l'auteur de la Mischna arrive à ne plus penser à distinguer ces deux docteurs. Çà et là, il attribue à Yosé une opinion que celui-ci tenait de la bouche de son interlocuteur habituel. La décision de la Mischna de *Kèlim*[6] portant qu'une coupe trouée et bouchée ensuite avec du plomb — une coupe de verre ou de pierre, peu importe — peut de nouveau devenir impure, n'émane pas de Yosé, comme la Mischna l'indique, mais elle appartient, selon les renseignements plus exacts

[1] XIII, 10, éd. Zuckerm., p. 320, l. 3.
[2] *Dor dor vedorschav*, II, p. 119, note 1.
[3] Ed. Zuckerm., p. 539, l. 5.
[4] *Tosefta*, éd. Zuckerm, p. 575, l. 20. א"ר יוסי נמתי לו לרוב"ן תמיה אני אם קבל הימך ר' אליעזר השובה.
[5] *Ibid.*, p. 66, l. 18; p. 87, l. 14; 223, 15; 251, 29; 400, 9; 539, 5; 571, 7; 573, 14. 575, 20; 578, 38; 597, 30; 602, 30.
[6] XXX : 3, כוס שנפגם . . . ניקב ועשאו . . . . . ר' יוסי אומר בבעץ טמא.

de la Tosefta [1], à Yohanan ben Nouri. Souvent c'est le contraire qui a lieu, et les décisions de Yohanan ben Nouri sont publiées sous le nom de celui qui les rapporte. Ainsi, la Mischna *Kèlim*, II, 4, dit brièvement : ר' יוחנן בן נורי אומר, mais dans la Tosefta (éd. Zuckerm.. p, 571, l. 7), on lit à propos du même sujet [2] : ר יוסי אומר משום רבי יוחנן בן נורי. On peut donc admettre que, comme dans *Bekhorot* et ici, la Mischna de *Kèlim*, II, 2, sans s'occuper de Néhémia et d'Eliézer ben Jacob, a utilisé directement les traditions de Yosé en passant sous silence ses sources.

La série des passages empruntés à Yosé sans que son nom soit prononcé est assez longue. En raison du contraste, mentionnons tout de suite une décision qui, tout en se prononçant contre Yohanan ben Nouri, est cependant rapportée par Yosé. Parmi les matériaux dont on peut former des vases sans que ceux-ci redeviennent impurs comme l'étaient les matériaux, la Mischna, II, 3, compte, contrairement à l'avis de Yohanan, les copeaux de métal (גרודות), mais non les découpures de métal (קצוצות). Dans ces deux questions, la Mischna se range tacitement à l'avis de Yosé [3]. C'est également à Yosé qu'il faut attribuer les passages de Mischna, II, 3 et 4, où l'on compte la barque en terre cuite [4] et le tour du potier [5] parmi les ustensiles qui ne peuvent devenir impurs, car la Tosefta [6] nomme explicitement ce docteur.

Du reste, l'esprit de Yosé anime tout le traité, que son nom soit prononcé ou nom. Dans quatorze cas [7] il prononce en dernier ressort (אמר ר' יוסי). Ses principes (זה הכלל אמר ר' יוסי) servent de règles pour l'admission ou le rejet de certaines opinions [8]. On l'a déjà vu clairement plus haut, dans I, 9, et on peut le constater encore en d'autres endroits. Ainsi, bien que le couvercle d'une malle (כסוי קמטרא) [9], ou d'un panier (כסוי טנא) [10], devienne impur,

[1] Ed. Zuckerm., p. 597, 30, כוס של אבן שניקב והטיח לתוכו אבר ר' יוסי אומר משום ר' יוחנן בן נורי טמא.

[2] *Mischna Kèlim*, II, 7 : ר' יוחנן בן נורי אומר הולקין את עוביו ; *Tosefta*, éd. Zuckerm., p. 571, 7 : ר' יוסי אומר משום ר' יוחנן בן נורי הולקין את עוביו.

[3] *Tosefta*, éd. Zuckerm., p. 578, 23 : ר' יוסי אומר הניושה כלים מן הקצוצות טמאים ר' יוחנן בן נורי אומר הניושה כלים מן הגרודות טמאים.

[4] והספינה ... שבבלי חרס הטהורים.

[5] מגופת היוצרין שהוא פותח בה טהורה.

[6] Ed. Zuckerm., p. 570, 33 : ר' יוסי אומר אף הספינה ומגופת היוצרין טהורין.

[7] I, 9 ; XII, 1 ; XVI, 7 ; XVII, 5, 6, 12; XVIII, 9 ; XXIII, 4; XXV, 7 ; XXVI, 1 ; XXVIII, 9, 10 ; XXX, 4.

[8] Cf. XVI, 7 : ... זה הכלל אמר ר' יוסי כל משמשי משמשיו של אדם.

[9] *Mischna*, XVI, 7 ; *Tosefta*, p. 577, 13.

[10] *Tosefta*, *l. cit.* : כסוי טנא . . . טמאין.

d'après plusieurs docteurs, la Mischna les range cependant parmi les ustensiles « toujours purs »[1], parce que, dans un cas, c'est l'opinion explicite de Yosé et que, pour les deux objets, c'est conforme à la règle générale qu'il a établie[2]. Précisément en ce qui touche les règles générales, on trouve partout ses traces. Si on reconnaît que la Mischna, II, 2 (Yohanan ben Nouri), II, 3 (la barque en terre cuite) et II, 4 (le tour du potier) émane de Yosé, on admettra aussi que la règle énoncée dans ces passages a le même auteur[3]. Cette supposition se trouve confirmée, du reste, par la Tosefta[4]. D'après cela, il y aurait dû avoir ici aussi : זה הכלל אמר ר' יוסי.

Il est également certain que le principe[5] appliqué à tous les ustensiles cités dans XVI, 8, appartient à Yosé. Car si ce principe était admis par tous, personne ne s'aviserait, comme on le fait, en réalité, de déclarer impures les couvertures en cuir des poids, contrairement à l'avis de Yosé. Si celui-ci, dans Mischna, XXVI, 6[6], les déclare pures, c'est qu'il défend en même temps la règle indiquée ici, qui est fondée sur l'opinion qu'il a exprimée là.

Aux principes que Yosé seul a pu formuler, on peut aussi ajouter celui de Mischna XVI, 4[7], d'après lequel le gant du fabricant d'orge perlée[8] n'est pas susceptible d'impureté. Comme, dans Mischna XV, 4, la règle est formulée en partie dans les mêmes termes[9], on serait porté à admettre qu'elle a aussi la même origine, d'autant plus qu'elle s'occupe aussi, comme Yosé, des ouvriers fabriquant l'orge perlée. En tout cas, ce qui est solidement établi, c'est que la Mischna, XVI, 6-8, reproduit les opinions de Yosé et établit des principes généraux qui lui appartiennent, tout en ne portant pas son nom. On pourrait même aller plus loin et proclamer chaque règle de notre traité comme établie par Yosé, et ajouter partout à זה הכלל, les mots אמר ר' יוסי.

Que signifie le mot פרקלימין dans Mischna XXVI, 3? Nathan

[1] *Tosefta*, p. 577, 13 : וכלי עץ הטהורים . . . . . ור' יוסי מוסיף אכסי קמטרא (l. אף כסוי).

[2] *Mischna*, XVI, 7 : אמר ר' יוסי . . . . . וכל שאינו אלא בשעת מלאכה טהור.

[3] M. II, 3 = XXVII, 1) : זה הכלל כל שאין לו תוך בכלי חרס אין לו אחוריים.

[4] Ed. Zuckerm., p. 574. l. b : . . . . ר' ישמעאל בר' יוסי אומר משום אביו שאין כלי חרס מטמא מאחוריו.

[5] זה הכלל העשוי . . . . . לחפוי טהור.

[6] יעור שעשאו חפוי... למשקלות טמא ור' יוסי מטהר.

[7] XVI, 6 : זה הכלל העשוי לקבלה טמא, מפני הזיעה טהור.

[8] *Ibid.*, קסיא . . . טהורה ר'יוסי אומר אף של גרוסות כיוצא בהן.

[9] רחה של גרוסות זה הכלל העשוי לקבלה.

ben Yehiel, dans son *Aroukh* [1], semble vouloir l'identifier avec פרקלינין (Mischna, XXIV, 15) ou פרגלינין (Tosefta, p. 592, 26). Il est vrai qu'il leur attribuait d'abord un sens différent, faisant du premier un turban [2] et de l'autre une sorte de gant de peau [3]. Mais plus tard il ajoute cette remarque qu'il lui semble que פרלימנין, que précédemment il désignait comme une variante de פרקלימין [4] a le même sens que פרקלנין. Il en résulterait donc que פרקלימין et פרקלינין sont identiques. Mais alors il y aurait une contradiction dans *Kèlim*, car פרקלימין, dans M. XXVI, 3, reste toujours pur, tandis que dans XXIV, 15 [5], deux des trois פרקלינין peuvent devenir impurs. Pour éviter cette contradiction, un éditeur de la Tosefta paraît avoir imaginé arbitrairement une divergence d'opinion entre Yosé et d'autres docteurs [6], car il est difficile d'admettre ici un simple *lapsus calami*.

En réalité, פרקלימין et פרקלינין désignent des objets tout à fait distincts. Dans פרקלימין, on peut sûrement reconnaître le grec παρακάλυμμα ou προκάλυμμα, qui signifie une enveloppe formée occasionnellement. Elle n'acquiert pas tout de suite une destination durable, et, pour cette raison, n'est pas rangée parmi les vêtements ou ustensiles ayant un emploi déterminé. Par exemple, si on la retire du front, sa forme se trouve changée et elle peut ensuite recevoir une toute autre destination. Ce n'est pas sans intention que dans XXVI, 3, on la range avec des objets qui changent aisément d'aspect et de nature [7]. Il en est autrement de פרקלינין qui, comme on peut le voir précisément dans XIV, 15, ont un emploi déterminé et permanent [8] et dont chacun doit être jugé suivant sa nature. De cette manière, la Mischna ne présente plus de contradiction et la solution proposée dans la Tosefta est inutile. Il résulte toutefois pour nous des mots de la Tosefta qu'elle avait devant elle un document où le nom de Yosé se trouvait mentionné, à propos d'une loi, en un endroit [9] où ce nom manque dans notre traité [10]. C'est là encore une preuve évidente des relations étroites existant entre Yosé et le traité de *Kèlim*.

[1] S. v. פרקלן et פרקלן.
[2] דבר שמחתל בו פדחתו.
[3] כלי עור שעשוי בצורת יד אדם.
[4] ויש שגורסין פרלימנין.
[5] שלשה פרקלינין הן . . . . . ושל קיוצין טהור מכלום.
[6] *Tosefta*, p. 592, 26 : ר' יוסי אומר כל הפרגלינין טהורים וחכמים אומרים שלשה פרגלינין הן.
[7] Cf. XXVI, 1 : סנדל עמקי ; XXVI, 2 : צרור . . . . . כיס של שנצוות המרגלית.
[8] של צדי חוה ושוף . . . של חגבין ... ושל קיוצין.
[9] *Tosefta*, p, 592, 26 : ר' יוסי אומר כל הפרגלינין טהורין.
[10] *Mischna Kèlim*, XXVI, 3 : והפרקלימין טהורים.

II

YOSÉ ET MÉÏR.

Un fait qui est de nature à confirmer absolument notre opinion, c'est que Yosé l'emporte mainte fois, non seulement contre de nombreux rabbins anonymes ou inconnus, mais aussi contre un des plus célèbres docteurs, dont l'autorité est très grande dans la Mischna, contre Méïr lui-même. Celui qui tient encore à l'ancien principe attribuant les décisions anonymes de la Mischna à Méïr, maître de Juda Hannassi [1], y renoncera certainement en établissant un parallèle entre certains passages de la Mischna et de la Tosefta. Ainsi, dans ce dernier ouvrage, p. 576, 21 et s., Méïr, Juda et Yosé discutent au sujet d'une expression employée par Gamaliel de Iamnia. D'après l'un elle signifie « bord » [2], d'après le second « auvent » [3] et, enfin, d'après Yosé, « bordure [4] ». A première vue, il semble qu'il s'agit simplement de la reproduction méticuleuse d'une tradition, en quelque sorte de l'honneur du drapeau. Si le principe dont nous avons parlé plus haut était réellement appliqué partout, on comprendrait difficilement que l'auteur du traité se soit prononcé, précisément sur un point presque indifférent, contre son maître, qui attachait tant d'importance à la forme de sa relation. Donc, si néanmoins la Mischna [5] rapporte brièvement et d'une manière dégagée la même expression que Yosé, savoir, que Gamaliel n'a parlé que d'une bordure, elle atteste qu'elle doit son existence à Yosé et qu'elle enseigne constamment selon ses idées, qu'elle le cite ou non.

Dans un autre passage de *Kèlim*, XXV, 8, nous retrouvons l'opinion de Yosé prévalant contre celle de Méïr, comme le prouve le passage parallèle de la Tosefta. Ainsi, Méïr et Yoséi ndiquent, en termes différents, dans quel but il faut distinguer dans les vases, outre l'intérieur et l'extérieur, les endroits par lesquels on les

[1] סתם משנה רבי מאיר.

[2] רבי מאיר אומר משום רבן גמליאל אם יש לה לזבז.

[3] רבי יהודה אומר משום רבן גמליאל אם יש לה כטאנאות. Variante : ספונאות ; à lire סטגאות, comme dans la Mischna, אסטגיות, de στεγη.

[4] רבי יוסי אומר משם רבן גמליאל אם יש לה שפיות.

[5] *Kèlim*, VIII, 9 : רבן גמליאל אומר אם יש לה שפיות.

manie[1]. Comme leurs indications sont brèves et obscures, la Tosefta[2] cherche à les faire mieux comprendre par des exemples, mais la Mischna ne s'occupe que de l'assertion de Yosé, et c'est seulement cette dernière qu'elle explique[3], sans accorder aucune attention à celle de Méïr.

Les passages de *Kèlim*, XX, 6, et XXVIII, 9, présentent des difficultés que les interprètes se sont vainement efforcés d'écarter. Voici le premier passage : « Une serviette, devenue impure par le contact d'un זב, perd son impureté quand on en a fait un rideau. » Jusque-là, ce passage concorde avec le second, mais ici commencent les divergences. Dans XX, 6, on lit : « Ce rideau devient impur par le contact d'un cadavre », mais, dans XXVIII, 9, on lit : « Ce rideau devient impur en touchant ce qui a touché la couche d'un זב ». R. Yosé objecte : « Qu'a-t-il donc touché de la couche d'un זב ? Il ne devient impur qu'en touchant le זב lui-même[4]. »

Pour mettre dans sa vraie lumière le point qui les sépare, il est nécessaire d'exposer les principes dont ils s'inspirent. D'après la lettre du Pentateuque[5], tout objet sur lequel est couché ou assis un זב ou une femme נדה est susceptible d'une impureté temporaire, qu'on désigne du nom de מדרס. La tradition, interprétant le Pentateuque, dit que cette règle ne s'applique pas à tous les objets, mais à ceux sur lesquels on a l'habitude de se coucher ou de s'asseoir. Beaucoup plus nombreux sont les objets qui, d'après les Nombres, XIX, 14, et XXXI, 19 et s., deviennent impurs en séjournant sous le même toit qu'un cadavre ou en le touchant[6]. Les rapports des deux catégories d'objets sont clairement indiqués par le traité de *Nidda*, VI, 3 : « Ce qui devient impur par le contact du זב (מדרס), le devient aussi par le contact du cadavre (טומאת מת). Cependant beaucoup d'objets deviennent impurs

[1] *M. Kèlim*, XXV, 7 : כל הכלים יש להם אחוריים ותוך ויש להם בית צביעה ..... ר' מאיר אומר לידים הטמאות והטהורות אמר ר' יוסי לא אמרו אלא לידים הטהורות בלבד.

[2] P. 593, l. 19 et 23.

[3] *Kèlim*, XXV, 8 : כיצד היו ידיו טהורות.

[4]

M. XX, 6.	XXVII, 9.
סדין שהוא טמא מדרס ועשאו וילון טהור מן המדרס אבל טמא טמא מת	סדין שהוא טמא מדרס ועשאו וילון טהור מן המדרס אבל טמא מגע מדרס אמר רבי יוסי וכי באיזה מדרס נגע זה ? אלא אם כן נגע בו הזב טמא במגע הזב

[5] Lévitique, XV, 4, 9, 20.

[6] טומאת מת, טומאת אהל.

en touchant un cadavre, mais non en touchant un זב [1]. » Mais si les vases subissent un changement quelconque, soit par l'usure, soit par une détérioration ou par une transformation arbitraire, qui modifie leur destination originelle, l'impureté disparaît le plus souvent d'elle-même, parce qu'ils sont considérés comme des objets nouveaux et tout leur passé est effacé et oublié. On en trouve un exemple dans *Kèlim*, XX, 5 : « Une écuelle qui est fixée à quelque gros meuble, à une armoire, par exemple, avec le creux à l'extérieur, reste soumise à l'action de l'impureté, comme auparavant. Mais si on la renverse, elle deviendra pure [2]. »

Cependant le cas n'est pas toujours aussi simple, au point d'exclure toute divergence d'opinions. Souvent un objet sert à un double usage. Doit-il être considéré comme un objet nouveau dès qu'il ne peut plus remplir l'une de ses destinations? La réponse sera plus aisée, s'il a une destination principale et une destination accessoire. S'il devient impropre à l'usage principal, il a, en quelque sorte, cessé d'exister sous sa forme actuelle. Il n'y a pourtant pas accord complet au sujet de cette argumentation et de ses suites pratiques. Cela ressort de Mischna, XIX, 9, et des passages parallèles de la Tosefta, p. 588, l. 25 et s. Par exemple, une caisse sert habituellement à conserver des objets et incidemment aussi comme siège [3]. En vertu du premier mode d'emploi, elle subit l'action de l'impureté cadavérique et, en vertu du second, elle reçoit aussi ce qu'on appelle « l'impureté de couche ». Si elle ne peut plus servir à contenir des objets, d'après les explications ci-dessus elle devrait redevenir pure. Néanmoins, R. Méïr qui, d'ailleurs, n'admet qu'avec d'importantes restrictions qu'un objet perd sa faculté de devenir impur par la destruction ou par la transformation [4], croit qu'ici il n'y a rien de changé, cette caisse continuant à remplir le second but [5]. Loin d'adopter cette opinion, le traité de *Kélim* la combat vigoureusement et s'en tient au principe que toute modification essentielle de la forme d'un ustensile détruit tout à fait le

[1] כל המיטמא מדרס מיטמא טביא מת ויש שמיטמא טבא מת ואינו מיטמא מדרס.

[2] קערה שקבעה בשידה תיבה ונגדל כדרך קבלתה טמאה, שלא כדרך קבלתה טהורה.

[3] Une preuve visible en faveur de cette assertion et tirée de l'antiquité est fournie par la reproduction d'une image chez Millingen, *Vases grecs*, pl. 42.

[4] Cf. *Mischna Kèlim*, XIII, 4 : דברי רבי . . . מגריפה שניטלה כפה טמאה מאיר.

[5] *Ibid.*, XIX, 9 ; *Tosefta*, p. 588, 27 : נפחתה מלמטן ר' מאיר . . . . תיבה טמאה וחבמים מטהרין מפני שבטל העיקר.

passé avec ses conséquences [1]. Comme il le déclare dans *Kélim*, XXVII, 9 [2], il adopte la manière de voir de Yosé, ne tenant nul compte des opinions de Méïr dans XIX, 9, 10, et XX, 1 [3], ni de celles de l'anonyme dans XXVII, 9 et 10 [4]. Yosé est l'unique étoile qu'il suive constamment. Ainsi ne croyons-nous pas nous tromper en admettant que, si le roseau est déclaré susceptible d'impureté, dans *Kèlim*, IX, 4, à cause de sa filtrabilité, cela est plutôt dû à l'influence de Yosé qu'à celle de Méïr, bien que la Tosefta [5] attribue la même opinion aux deux docteurs.

Les résultats que nous avons obtenus jusqu'ici permettraient dès à présent une conclusion définitive. Néanmoins, nous ne voulons pas nous prononcer d'une façon absolue avant d'avoir aussi examiné le côté négatif de la démonstration. Il ne nous suffit pas d'avoir produit les arguments démontrant que Yosé est l'auteur de *Kèlim*, nous voulons aussi montrer que les docteurs auxquels on en a attribué la paternité ne peuvent pas avoir composé ce traité.

III

RABBI.

On a déjà prouvé que rien ne permet d'attribuer notre traité à Akiba. La tentative de lui substituer son disciple Méïr n'a guère plus de chances de succès, à cause de l'antagonisme qui existe entre les décisions suivies par ce traité et les opinions de ce docteur. Mais que faut-il penser de Rabbi, qui, pendant longtemps, était considéré comme l'auteur de ce traité ? Nous allons examiner cette question.

[1] *Mischna Kèlim*, XXVIII, 5 : זה הכלל [אמר ר' יוסי] כל ששינהו לשמר לשם אחר טהור, טמא. Cf. XX, 2, et XXVI, 4.

[2] אמר ר'יוסי וכי באיזה מדרס נגע זה אלא אם כן נגע וכו'.

[3] *Tosefta*, p. 588, 28 : הרי זו טמאה מפני (l. שנפתחה) חמת שנפתחה שבתחילה משמשת ושובה ושכיבה עם מלאכתה ועכשיו משמשת ושובה ושכיבה ; cf. *Mischna Kèlim*, XX, 1 : וכלים שנפתחו טהורים ושכיבה דברי ר' מאיר. מפני שבטל העיקר.

[4] סדין שהוא טמא מדרס ועשאו וילון . . . אבל טמא מגע מדרס ; *Ibid.*, XXVII, 10 : שלשה על שלשה שנחלק . . . אבל טמא מגע מדרס. Cf. *Kèlim*, XX, 6 ; XXIV, 13, et *Negaïm*, IX, 11.

[5] P. 576, 31 et s. : ר' יוסי מטמא בגמי . . . ר' מאיר מטמא בגמי.

Nous avons exposé plus haut comment un ustensile transformé peut perdre la faculté de devenir impur. Ce principe nous aidera à connaître les rapports de Rabbi avec le traité de *Kèlim*. Comme nous le savons déjà, les savants sont divisés à ce sujet en deux partis. L'un est représenté par la Mischna, qui soutient que toute transformation radicale fait disparaître l'impureté ; Méïr et ses partisans soutiennent l'opinion contraire. Il s'agit donc d'établir dans quel camp se trouve Juda Hannassi. Peut-être le saurons-nous par la Tosefta (éd. Zuckerm.), p. 589, l. 34 et 39. Il est encore question, dans ce passage, de la serviette transformée en rideau, et c'est le sujet de la discussion entre Rabbi et ses collègues. « Une serviette devenue impure par contact cadavérique, dont on a fait un rideau, ressemble à un objet contaminé par un cadavre et, en outre, est susceptible de devenir impure par מדרס. Telle est l'opinion de Rabbi [1]. » Les interprètes des passages de *Kèlim*, XX, 6, et XXVII, 9, se sont efforcés de résoudre les difficultés présentées par ces passages, mais n'y ont pas réussi [2]. Maïmonide nous fournit une autre version [3], mais il ne dit pas si cette version provient d'un manuscrit digne de foi ou si c'est simplement une hypothèse à lui. Si on songe que l'idée qui dominait était que la Mischna et la Tosefta ne peuvent que se compléter, mais nullement se contredire, on se sent plutôt porté à admettre que la version de Maïmonide n'est due qu'à lui-même, et nullement à une tradition. D'abord, elle ressemble trop au texte de la Mischna pour laisser supposer qu'il y ait là une ressemblance purement accidentelle. Ensuite, il est peu vraisemblable que les autres copistes fussent tombés dans l'erreur de donner, au mépris du modèle exemplaire que leur offrait la Mischna, des choses fausses et peu claires. En troisième lieu, il est difficile d'admettre que le même *lapsus* se soit produit deux fois dans la Tosefta, ici et dans le paragraphe suivant [4]. D'ailleurs, si la version de Maïmonide atténue les difficultés, en mettant d'accord la Mischna et la Tosefta, il surgira une autre difficulté, c'est que cette dernière sera en désaccord avec elle-même. Et, du reste, pourquoi nous dire encore une fois, ce qui était déjà connu, que la serviette, dès qu'elle cesse de servir comme rideau, peut redevenir טמא מדרס [5] ? Il n'est donc ques-

[1] סדין שהוא טמא טמא מת ועשאו וילון הרי הוא כטמא מת ומקבל טומאת מדרס דברי רבי.

[2] Cf. surtout *Tosefot Yom Tob*, *i. l.*

[3] Commentaire de la Mischna sur *Kèlim*, XX, 6 : סדין שהוא טמא מדרס ועשאו וילון הרי הוא כטמא מת ומקבל טומאת מדרס.

[4] *Tosefta*, p. 589, 39 : סדין שהוא טמא טמא מת ועשאו קלע לכפינה הרי הוא כטמא מת ומקבל טומאת מדרס דברי רבי.

[5] כטמא מת ומקבל טומאת מדרס.

tion que de ce qui est actuellement, et il est hors de doute que tant qu'elle servira comme rideau, elle ne peut être טמא מדרס, comme nous le voyons clairement par la Mischna et *Negaïm*, XII, 11[1]. Une seconde énigme est celle qui nous est offerte par l'opinion des adversaires de Rabbi : « Cette toile est libre de toute impureté et commence seulement à être en état d'en recevoir[2]. » Mais en quoi diffèrent-ils d'avis avec Rabbi ? Jusqu'à présent, personne n'avait prétendu qu'il restait encore quelque vestige de l'ancienne impureté. Car אבל טמא טמא מת dans Mischna, XX, 6, n'a été interprété par personne autrement que טמאה טמא מת dans XX, 2, et ailleurs[3]. Partout cette expression signifie que l'objet possède la faculté de recevoir dorénavant l'impureté par le contact d'un cadavre. Il y aura toujours contre la correction proposée par Maïmonide ce dilemne : Ou bien la Tosefta soutient que l'objet, quoique changé dans sa destination, conserve une partie de son impureté primitive, et alors elle se trouve en opposition avec la Mischna ; ou bien les deux codes sont d'accord pour admettre que la transformation du drap en rideau ne lui laisse que la faculté de devenir impur dans l'avenir par le contact d'un cadavre, et alors on ne comprend plus la déclaration des adversaires de Rabbi.

Il vaut donc mieux, en dépit de Maïmonide, revenir à l'ancien texte incontesté des anciennes éditions imprimées et de l'excellent manuscrit de Vienne[4] : סדין שהוא טמא טמא מת ועשאו וילון הרי הוא כטמא מת ומקבל טומאת מדרס דברי רבי. Seulement, il faut renoncer à vouloir concilier la Mischna et la Tosefta. Chacune d'elles suit son système particulier, et on perd son temps en essayant de les mettre d'accord. Tandis que la Mischna ne tient compte, pour établir l'identité d'un objet, que de son caractère *physique*, qui le rend plus ou moins apte à recevoir l'élément *métaphysique* de la pureté ou de l'impureté, la Tosefta tient également compte de l'élément métaphysique. Ainsi, d'après la Mischna, un vase est considéré comme modifié dès qu'on en a changé la destination, qu'il soit pur ou impur, mais pour la Tosefta, il faut apporter une modification plus profonde à un vase impur qu'à un vase pur pour faire disparaître l'impureté qui y est attachée. Il ne redevient pur que s'il y a *cessation complète* des fonctions primitives. Cette différence un peu subtile des deux codes sera mieux comprise par la comparaison de quelques passages parallèles.

[1] א"ע"פ שאינו ראוי ליטמא מדרס . . . כגון קלע של ספינה ווילון.

[2] *Tosefta*, p. 589, l. 36. 40 : טהור מכלל טומאה ומקבל טומאה מכאן ולהבא.

[3] Par exemple, *Mischna*, XXIV, 1-16.

[4] C'est-à-dire l'édition de Zuckermandel.

Tosefta Kèlim, p. 582, 24.	*Mischna Kèlim*, XIV, 2.
1 מינקת שעשאה לתחת הדלת אף על פי שמשתמש בה טהורה 2 היתה טמאה ועשאה לתחת הדלת טמאה עד שעה שתטהר 3 ומאומתי טהרתה בית שמאי אומרים משיחבל ובית הלל אומרים משיחבר	1 עשה. . . מינקת . . . . בדלת טהורה 2 היתה כלי וחיברה לו טמאה 3 מאומתי טהרתה בית שמאי אומרים משיחבל ובית הלל אומרים משיחבר
P. 582, 38.	XIV, 3.
מגרה שעשה שניה לחור הדלת אף על פי שמשתמש בה טהורה היתה טמאה ועשאה לחור הדלת טמאה עד שיקבענה במסמר	מגירה — כלי *id est* — שעשה שניה בתוך החור — של דלת *scil.* — טמאה
P. 589, 29.	XX, 5.
מפץ שעשאו לקורות אף על פי שמשתמש בו טהור היה טמא ועשאו לקורות טמא עד שיבקענה (שיקבענו *l.*) במסמר	מפץ שנתנו על גבי הקורות קבעו ולא נתן עליו את המעזיבה נתן עליו את המעזיבה ולא קבעו טמא קבעו ונתן עליו את המעזיבה, טהור
P. 597, 25.	XXX, 2.
תמחוי שעשאו אספקלריא אף על פי שמשתמש בו טהור היה טמא ועשאו אספקלריא טמא עד שיקבענו במסמר	תמחוי שעשאו אספקלריא טמא
P. 574, 38.	
כסא שעשאו דכין אף על פי שמשתמש בו טהור היה טמא ועשאו דכין טמא עד שיקבענו במסמר	N'a pas de correspondant dans la Mischna.

Si de ces cas particuliers on forme des règles générales, voici les résultats qu'on obtiendra :

Tosefta.	*Mischna.*
§ 1. Même si un objet est d'un emploi fréquent comme ustensile	§ 1. Un objet, qui a l'aspect d'un vase servant à l'usage do-

de ménage, quand sa principale destination ne le classe pas parmi les ustensiles de ménage, il ne subit pas l'impureté des ustensiles de ménage.

§ 2. Lorsque, par suite de son emploi antérieur comme ustensile de ménage, il est devenu impur, il a besoin, pour redevenir pur, qu'on le mette hors d'état de servir en le fixant contre un autre objet.

§ 3. En partie comme dans la Mischna.

mestique, mais qui est consacré à une autre destination, ne reçoit pas l'impureté qui atteint les vases de son espèce.

§ 2. S'il a été employé naguère comme ustensile de ménage, il subira les mêmes lois que les autres ustensiles de ménage tant que, par une préparation déterminée, il n'aura pas été rendu impropre à remplir le service auquel il était employé d'abord.

§ 3. Cela arrive quand il est fixé d'une manière définitive à quelque chose qui n'est pas un vase.

Sans tenir compte de l'abîme existant entre les décisions pratiques des deux codes [1], il y a dans l'un un élément théorique jouant un rôle important qui manque complètement dans l'autre. La Mischna ne s'inquiète que de la nature concrète, savoir si l'objet en question *était ou non un vase* (כלי). La Tosefta s'attache aussi au côté abstrait et veut savoir si l'objet était ou n'était pas pur. De là, naturellement, des divergences d'opinion entre les deux codes. Ainsi, pour celui qui s'attache aux choses concrètes, la disparition du fond d'une caisse ne constitue pas encore une métamorphose essentielle, parce qu'il fait état de la seconde destination de la caisse en disant : « Jusqu'ici, elle a servi de siège, et elle continue à servir comme tel; elle est donc restée ce qu'elle était [2]. » Mais un autre, qui se préoccupe aussi des choses abstraites, peut, dans le cas indiqué, invoquer la persistance d'une qualité métaphysique, pour nier la cessation de l'identité. Ce que l'usage est pour l'un, la propension à recevoir quelque espèce d'impureté l'est pour l'autre. De même, pour prendre un exemple déjà connu, tout le monde est d'avis qu'un drap de lit perd « l'impureté de couche » quand il est transformé en rideau.

[1] Le paragraphe 1 de la *Tosefta* contredit ouvertement le paragraphe 2 de la *Mischna*. Non seulement le passé ne laisse pas, comme le veut la Mischna, des traces ineffaçables persistant jusque dans le présent pour causer un plus grand danger d'impureté, mais même l'usage encore persistant de l'objet dans l'économie domestique, du moment que la *destination de l'objet est changée*, ne l'expose pas à l'impureté.

[2] *Tosefta*, p. 588, 28 : מפני שבתחילה משמשת ישיבה ושכיבה עם מלאכתה ועכשיו משמשת ישיבה ושכיבה.

Mais il y a désaccord s'il perd aussi l'impureté cadavérique. Pour le premier cas, l'acte de transformation a produit un changement radical dans l'objet. Auparavant il était continuellement exposé à ce genre d'impureté (מדרס), et maintenant il est sûrement soustrait à son action. Mais, vis-à-vis de l'autre espèce d'impureté, il persiste toujours dans le même état. Auparavant il était menacé de recevoir l'impureté cadavérique, et il l'est encore. Comment une transformation pourrait-elle le soustraire à une action sous l'empire de laquelle il continue à être maintenu ?

Tel est le système de Rabbi, qui, dans le domaine abstrait, imite l'exemple donné par son maître Méïr dans le domaine du concret. Il reste seulement à écarter quelques petites difficultés pour que le texte de la Tosefta paraisse clair. Les variantes des diverses éditions ne sont pas en état d'ébranler l'opinion que la version donnée dans l'édition Zuckermandel, דברי רבי ר' יוסי ברבי יהודה ורבי אלעזר בר" שמעון אומרים, est tout à fait correcte [1]. L'ordre dans lequel sont cités ici les savants peut être considéré comme stéréotypé dans la Tosefta. En ce qui concerne l'association de Rabbi et de Yosé ben Juda, on la trouve encore treize fois [2] ; on trouve Rabbi avec Eléazar ben Siméon dix fois [3], et Yosé ben Juda avec Éléazar ben Siméon cinq fois [4].

Le כ, dans מת כטמא, offre encore des difficultés. On pourrait dire que dans la langue de la littérature talmudique, cette particule a souvent un sens purement phraséologique [5]. Mais ce qui est plus satisfaisant, c'est d'admettre qu'elle posséde une certaine *valeur temporaire*, dans la phrase répétée trois fois sur la même page [6] et offrant évidemment une antithèse : מת כטמא הרי הוא ומקבל טומאת מדרס. Comme ומקבל טומאת מדרס s'applique exclusivement à l'avenir, le כ doit servir à indiquer le passé et doit vouloir remplacer quelque chose comme כשהיה ou כשהוא. Rabbi admet donc que le drap de lit conserve l'impureté cadavérique qu'il portait, parce que sa transformation n'est pas suffisante. Au contraire, il est tout à fait exempt de l'impureté de מדרס. Même s'il redevenait partie intégrante d'un lit, l'impureté qu'il a perdue

[1] *Tosefta*, p. 589, l. 35, 40.

[2] *Ibid.*, p. 85, 25 ; 91, 32 ; 126, 14 ; 237, 7 ; 326, 55 ; 555, 35 ; 594, 22 ; 634, 14 ; 660, 27, 28 ; 671, 36, 37 ; 686, 6.

[3] *Ibid.*, p. 473, 23 ; 496, 26, 27, 33, 35 ; 497, 11 ; 515, 21 ; 517, 28 ; 626, 24 ; 640, 10.

[4] *Ibid.*, p. 256, 21 ; 281, 9 ; 488, 22 ; 521, 7 ; 565, 38.

[5] Cf. *Mischna Edouïot*, I, 14 : כדברי בית הלל, pour דברי ; *Menahot*, V, 6 : כדברי ר' אליעזר בן יעקב pour דברי. *Tosefta Teroumot*, éd. Zuckerm., p. 25, 23 : כלך אצל יפות.

[6] *Tosefta*, p. 589, 8, 35, 39.

ne renaîtrait pas en lui, comme cela arrive à la suite de transformations physiques mal réussies [1]. Les collègues de Rabbi déclarent, au contraire la transformation si radicale qu'elle détruit toute trace du passé et crée un objet complètement nouveau. Quel est celui des deux adversaires à qui la Mischna donne la préférence? Comme nous l'avons vu plus haut, ce n'est sûrement pas à Rabbi.

S'appuyant sur ses principes, qu'elle a défendus contre Méïr, la Mischna rejette plusieurs dispositions de Rabbi. Tantôt elle les réfute ouvertement, tantôt elle les passe sous silence. C'est là un signe caractéristique qu'on rencontre dans tout le traité. Rabbi, le disciple de Méïr, d'après lequel la détérioration ne détruit pas tout le passé d'un vase, ne va certainement pas jusqu'à étendre à toutes les espèces de vases la sévérité que la loi en vigueur montre pour les vases de métal. Cependant il applique aux vases en terre la même règle qu'aux vases en verre, en cuir, en bois, en os, etc. Si le vase fabriqué avec des fragments de métal ayant fait partie d'ustensiles n'est pas considéré comme un vase nouveau, mais comme la reproduction de l'ancien, afin de le laisser sous le coup de l'impureté originelle [2], au moins les ustensiles fabriqués avec d'autres matières ne doivent-ils jamais arriver à rester indemnes de toute impureté. Aussi Rabbi, contrairement à ses collègues, met-il la vaisselle de terre au même niveau que les vases en verre, etc. [3], auxquels la réparation ou la refonte confère, sinon l'impureté primitive, du moins la propriété de recevoir à l'avenir l'impureté [4]. Cependant, notre traité se prononce sur toutes les espèces des ustensiles comme s'il n'existait pas de controverse. Tandis que des ustensiles en verre et similaires il dit expressément : « Si on a fait de leurs fragments de nouveaux ustensiles, ceux-ci deviendront dorénavant impurs [5] », il dit très brièvement des ustensiles en terre : « En les cassant, on leur confère l'immunité contre l'impureté [6]. »

[1] *Mischna Kèlim*, XIX, 1 : חזר ועשה מהן כלים חזרו לטומאתן הישנה.

[2] *Mischna Kèlim*, XI, 1 : כלי מתכות. . . נשברו . . . חזר ועשה מהן כלים חזרו לטומאתן הישנה . . .; *Tosefta*, p. 578, 12 : שברי כלי מתכות שעשה מהן כלים (ajoutez חזרו לטומאתן הישנה).

[3] *Tosefta*, p. 578, 3 : שולי הנחצין . . . עשאן כלים . . . מצילין מיד כלי חרש ומקבלין טומאה מכאן ולהבא דברי רבי וחכמים אומרים כל כלי חרש שטהר שעה אחת אין לו טומאה לעולם (lire ומקבלין טומאה מכאן ולהבא דברי רבי וחכמים).

[4] *Mischna Kèlim*, XV, 1 : . . . כלי עץ כלי עור כלי עצם כלי זכוכית נשברו . . . חזר ועשה מהן כלים מקבלין טומאה מכאן ולהבא ; *ibid.*, XXX, 1 : כלי זכוכית . . . נשברו . . . חזר ועשה מהן כלים מקבלין טומאה מכאן ולהבא . . . . שולי קערה . . . . של זכוכית . . . . . שפן בשופין טמאין.

[5] Voir note précédente.

[6] II, 1 : כלי חרס וכלי נתר . . . ושבירתן היא טהרתן.

Et la Mischna, III, 3, l'explique par un exemple : « Un tesson dont le trou a été calfeutré reste néanmoins pur, même s'il peut contenir le quart légal prescrit (רביעית), puisqu'il a déjà perdu le nom de vase [1]. » Ceci ressemble davantage au dire des collègues de Rabbi d'après lesquels « un vase de terre qui est une fois devenu pur ne redevient plus jamais impur [2] », que d'après l'opinion de Rabbi. Ce n'est donc sûrement pas à l'entourage de Rabbi qu'il faut attribuer le traité de *Kèlim* [3].

La Mischna reste fidèle à son système en ne tenant nul compte de la distinction établie par Rabbi au sujet d'une cruche de voyage dont le soubassement a été cassé [4]. Car, à l'enquête qu'il réclame pour savoir si la cruche ne peut pas se tenir debout sans soubassement, la Mischna a déjà répondu d'avance : « Toute cassure amène la pureté [5]. »

Dans une autre question de principe, la Mischna s'élève contre Rabbi et, par conséquent, se montre favorable à Yosé. Ainsi, la Tosefta [6] rapporte, au nom de Rabbi, une décision qui est formellement contredite par la Mischna, XX, 2. Il s'agit d'une baignoire ; la Tosefta dit qu'elle appartient à la même catégorie que le bahut dont il a été parlé plus haut. Elle aussi peut servir à deux buts, comme baignoire et comme couche. En conséquence, elle est prédestinée à la fois à l'impureté cadavérique et à « l'impureté de couche » מדרס. Cependant, comme sa destination principale est de recevoir de l'eau et qu'en cas de besoin ceux qui y sont couchés peuvent en être éloignés [7], il en résulte que tant qu'elle est propre à son principal service, elle est protégée contre toutes les conséquences possibles du second emploi ; en d'autres termes, tant qu'elle peut servir à la lessive ou au bain, elle ne devient pas טמא מדרס [8]. Si elle est fendue au point de laisser

[1] III, 3 : חרס שנוקב ועשאו בזפת אף על פי שמחזיק רביעית טהור מפני שבטל שם כלי מעליו.

[2] Cf. page précédente, note 3: כל כלי חרש שטהר שעה אחת אין לו טומאה לעולם.

[3] Le traité de *Para* est inspiré par le même esprit que celui de *Kèlim*. On y lit, en effet, V, 5 : אין מקדשין . . . ולא בשולי המחץ, et on n'y tient aucun compte des restrictions que Rabbi fait dans la *Tosefta*, p. 578, 6 : שולי המחצין ומקדשין... שפן ועשאן כלים... Par contre, il n'oublie pas du tout, *ibidem.*, 7, (חשוקת שבסלע) les exceptions de la règle : ממלאין בה . . . היתה כלי.

[4] *Tosefta*, p. 597, 32 : של זכוכית שנטלו שולו אם יכול לישב (κώθων) קיתון כדרכו רבי מטמא.

[5] *Kèlim*, XXX, 1 ; XV, 1 ; II, 1 : נשברו טהרו . . . . . כלי זכוכית.

[6] P. 589, 8.

[7] *Mischna Kèlim*, XX, 3 : מפני שאומרים לו עמוד ונעשה מלאכתנו.

[8] *Ibid.*, XXIV, 3 : שלימה טמאה טמא מת . . . . ערבה ; *Tosefta*, p. 589, 7 : אפילו זבין וזבות נדות ויולדות יושבות ושוכבות בתוכה טהורה [scil. מן המדרס].

s'écouler toute l'eau [1], les conséquences de son second emploi prédominent et elle reçoit « l'impureté de couche [2] ». Tel est le système de la Mischna, que Rabbi, selon la relation de la Tosefta, n'admet qu'autant que le propriétaire de la baignoire prend la résolution de s'en servir désormais comme couche [3]. Pour rejeter cette exigence de Rabbi d'une manière éclatante, Yosé montre par des exemples combien de fois, chaque jour, le meuble en question, par la seule influence des changements de température, peut subir tantôt une espèce d'impureté, tantôt l'autre [4].

La description que fait Yosé de la destination changeante de la baignoire avec ses conséquences nous est transmise fidèlement par la Mischna [5]. Mais elle ne dit rien de la nécessité d'une résolution particulière. Donc elle ne s'occupe que de l'opinion de Yosé et non pas de celle de Rabbi.

La remarque d'un anonyme dans la Mischna, XXII, 2, que la volonté du propriétaire seule achève de rendre un ustensile propre à recevoir l'impureté [6] semble bien se rattacher à Rabbi, mais elle ne peut néanmoins être identifiée avec son postulat dans la Tosefta. Car là, la situation est toute différente. La Mischna parle, en effet, d'une table à trois pieds [7] qui a perdu successivement chacun de ses pieds et finit par ne plus être qu'une planche plate [8]. A quel titre cette planche doit-elle avoir la faculté de devenir impure ? Car elle fait maintenant partie des simples morceaux de bois, qui restent toujours purs [9], tant qu'ils ne sont pas consacrés à un usage domestique déterminé [10]. Quoi d'étonnant alors qu'un

[1] Cf. *Mischna Yadayim*, IV, 1.

[2] *Kèlim*, XX, 2; XXIV, 3 : שנכנדקה טמאה מדרס . . . ערובה.

[3] *Tosefta*, p. 589, 9 : רבי אומר כשיחשב עליה.

[4] *Ibid.* : ניטמאת ומטהרת אפילו עשר פעמים ביום כיצד, הניחה בגשמים ונפחתה (l. וְנִתְפַּחָה) טהורה [מן המדרס] בקנים (בקדים l.) טמאה.

[5] *Kèlim*, XX, 2 : הניחה בגשמים ונתפחה טמאה טמא מת בקדים ונסדקה מקבלת מדרס.

[6] *Ibid.*, XXII, 2 : טמא כשיחשוב עליו.

[7] C'est la *mensa tripes* habituelle (Horace, *Sat.*, I, 3, 13), la petite table qui se trouve ordinairement devant chaque hôte. Sans parler de l'habitude générale de l'époque des empereurs, qui est l'époque de la Halakha, il y a un indice qu'il s'agit d'une table à trois pieds dans le fait qu'elle est mentionnée avec la *delphica* (דולבקי, XXII, 1-2; XXV, 1, השלחן והדולבקי), qui est incontestablement toujours un trépied (τρίπους) et qui ne se distingue de celle-là que parce qu'elle a des creux pouvant recevoir des cuvettes ou des brocs. Voir les dessins chez Panofka, *Bilder antiken Lebens*, pl. 12, 3, où on voit en même temps plusieurs exemplaires ; *Museo Borbonico*, III, pl. 30 ; Conestabile, *Pitture mur.*, pl. 5 et 11.

[8] *Kèlim*, XX, 2 : השולחן שניטלה אחת מרגליו טהור ניטלה שניה טהור ניטלה שלישית טמא.

[9] *Ibid.* : בלי עץ . . . פשוטיהן טהורין.

[10] *Ibid.*, XV, 2 : של בעלי בתים טהורות . . . ארובות ; *Tosefta*, p. 582, 32 : טהורות . . . ארובות עד שיחזירם לכלי.

docteur dise d'attendre préalablement la décision du propriétaire au sujet du débris de la table avant de se prononcer s'il recevra l'impureté ou non? A propos de la baignoire, au contraire, il n'y a pas de place pour des hésitations de ce genre. Elle est par essence un objet double. Si, à un certain moment, elle n'a plus qualité pour être l'un, elle possède depuis longtemps l'autre manière d'être, qui n'a besoin, pour exister, d'aucun nouvel élément. L'anonyme n'aurait donc ici aucune raison de tenir compte de la volonté du propriétaire et de suivre l'opinion de Rabbi. Le silence de la Mischna semble corroborer notre explication. Déjà en cet endroit, elle oppose à l'opinion de l'anonyme celle de Yosé [1], qui, sans doute, considère une résolution spéciale comme superflue, parce qu'il existe beaucoup de dessus de table mobiles [2] et que la table brisée pourrait encore servir utilement, comme dessus de table. La Mischna prouve qu'elle appuie et suit l'opinion de Yosé, en admettant des règles péremptoires qui contredisent la condition établie par Rabbi : « Un fait nouveau, dit-elle, supprime un fait plus ancien aussi bien qu'une décision ancienne [3] ». « Si des enfants, dit-elle ailleurs, creusent en jouant une coquille de noix, celle-ci devient un vase qui, dans des circonstances données, reçoit l'impureté. Car, quoique leurs résolutions ne comptent pas, ils créent des faits valables [4]. » Des assertions de ce genre ne peuvent guère se concilier avec l'opinion de Rabbi.

Eliézer, fils d'Hyrkanos, qui possédait beaucoup d'anciennes traditions [5] et qui, par ses tendances personnelles, était un partisan obstiné de tout ce qui est traditionnel, se plaisait aussi à faire usage, dans sa manière de s'exprimer, d'archaïsmes étranges, peu usités ailleurs [6]. La règle que la Mischna *Kèlim*, XVIII, 9, rap-

[1] *Kèlim*, XXII, 2 : ר' יוסי אומר אין צריך מחשבה.

[2] Cf. *Mischna Sabbat*, XXI, 3 : נוטל את הטבלא כולה ומנערה, et *Bereschit Rabba*, 11 : פעם אחת זמנני אדם אחד בלודקיא והביא לפנינו דיסקוס וכו'. *Discus*, δίσκος = *tabula*, n'est autre chose qu'un plateau. La variante qu'en donne l'*Aroukh*, *s. v.* דסקס, et qui est טרפיזין (lire τραπέζαν) lève tous les doutes.

[3] *Kèlim*, XXV, 9 : שהמעשה מבטל מידי מעשה ומידי מחשבה.

[4] *Ibid.*, XVII, 5 : הרמון האלון והאגוז שחקקום התינוקות למוד בהם את העפר או שהתקינום לכך מאזנים טמאים שיש להם מעשה ואין להם מחשבה (scil. א"כ פ שאין).

[5] Cf. *Mischna Yadayim*, IV, 3 : מקובל אני וכו' ; *Tosefta*, p. 21, 5 : אמר ר' אילעאי שאלתי . . . . . כשבאתי שאלתי את ר' אלעזר . . . . והרצתי לפני ר' אלעזר בן עזריה אמר לי התורה אלו הדברים שנאמרו למשה בסיני. *ibid.*, p. 97, 23 : אמר ר' אילעאי שאלתי . . . . כשבאתי ושאלתי את רבי אלעזר אמר לי . . . . והרציתי דברים לפני ר' אלעזר בן עזריה אמר לי ברירה אלו הדברים שנאמרו בחורב. Voir surtout *Synhédrin*, 68 *a*.

[6] Par exemple, *Tosefta*, p. 569, 26 : בעל הפול מוכיח לדבר ; *ibid.*, p. 436, 22 : פשוט ידיך וקבל עיניך, לוט . . . את הוא יצא וידיו על ראשו, *Haguiga*, 3 *b* :

porte de lui contient aussi un mot de ce genre ; savoir חבילה [1] qui, dans la Tosefta, p. 589, 29 est l'objet d'une discussion entre les commentateurs ; Siméon l'explique autrement que Rabbi. Quoique Rabbi se crût obligé de prémunir expressément le lecteur contre une fausse interprétation du terme employé par Eliézer [2], la Mischna n'ajoute pas la moindre explication pour mieux déterminer cette expression. Il est assurément contraire à toute vraisemblance que l'auteur d'un ouvrage y ait donné accès à une erreur combattue par lui-même. Rabbi ne peut donc être l'auteur du traité de *Kèlim*.

Un fait moins probant, mais néanmoins significatif, c'est que l'on ne retrouve pas dans la Mischna *Kèlim* plusieurs règles que la Tosefta rapporte au nom de Juda Hannassi. La décision de Rabbi, par exemple, au sujet d'une mesure de capacité en bois qui, bien qu'on l'ait remplie de bois et qu'on l'y ait entassé, reste cependant impure ou susceptible de recevoir l'impureté [3], ne se trouve pas dans la Mischna. Dans le chapitre XXV, 2 et s., où on s'attendrait à la trouver, elle ne se lit pas, et le traité de *Kèlim* semble même la combattre. En tout cas, cette omission donne à réfléchir et mérite d'être mentionnée. Nous pourrions encore citer bien des omissions de ce genre dans la Mischna, mais il paraît superflu de s'y arrêter plus longtemps. Nous avons, en effet, une autorité classique qui se prononce clairement contre l'attribution de ce traité à Rabbi. Ainsi nous lisons dans *Tosefta*, p. 594, 21 : השידה והתיבה והמגדל של עצם ושל עור רבי מטמא, et dans Mischna *Kèlim*, XV, 1 : טהורים... השידה והתבה והמגדל של עצם ושל עור. Il y a donc là une contradiction formelle entre la Mischna et l'opinion de Rabbi.

Comme conclusion, nous dirons que tous les docteurs auxquels on a songé, soit par simple fantaisie, soit par une tradition mal entendue, n'ayant évidemment aucune part dans la composition du traité de *Kèlim*, nous croyons pouvoir affirmer en toute confiance que l'auteur de ce traité est Yosé.

D. Graubart.

[1] *Kèlim*, XVIII, 9 : המטה מיטמאת חבילה ומיטהר' חבילה דברי ר' אלישזר.

[2] *Tosefta*, p. 587, 32 : רבי אומר ר' אלישזר אומר אין מטה חבילה אלא כשהיא שלימה.

[3] *Ibid.*, p. 593, 12 : הרובע שמלאהו עצים ותקעו . . . רבי מטמא עד שיקבענו במסמר.

CONTRIBUTIONS

A

L'HISTOIRE DES JUIFS DE CORFOU

Nous ne connaissons que partiellement l'histoire des Juifs de Corfou [1]. Les documents que nous publions plus loin, en partie d'après les pièces originales, en partie d'après une traduction italienne légalisée, forment les éléments importants d'un *codex* diplomatique pour cette histoire. L'ancienne copie de ces documents provient sans aucun doute des archives de la synagogue de Corfou; c'est là qu'ont puisé Mustoxidi et Buchon [2], dont la remarque que la traduction est écrite « en détestable italien », nous semble exagérée.

Nous avons là d'abord, dans sa teneur, le privilège que Philippe II, empereur de Constantinople, régent de Romagne et prince de Tarente, accorda aux Juifs de Corfou, le 12 mars 1324. La mention de ces faveurs se trouve dans une lettre de grâce que son fils Philippe III, empereur de Constantinople, prince d'Achaïe et de Tarente, accorda le 14 décembre 1370, alors qu'il était à Tarente. Mais jusqu'ici on ne connaissait que le résumé de Mustoxidi [3]; la teneur de la traduction *in extenso* a donc quelque importance. Elle apprend que, parmi les corvées que les Corfiotes faisaient subir aux Juifs, ils leur imposaient celle d'exercer les métiers de bourreaux et de mutilateurs des criminels. Aussi, dans la convention conclue le 30 novembre 1535 entre Pierre de Tolède et les Juifs de Naples, une clause expresse interdit-elle de contraindre les Juifs à la besogne de bourreau ou de tortionnaire [4].

[1] J.-A. Romanos, dans *Revue*, XXIII, 69-74, et Israël Lévi, *ib.*, XXVI, 198-208.
[2] *Nouvelles recherches historiques sur la principauté française de Morée*, I, 1, 408.
[3] Romanos, *l. c.*, 65, note 4.
[4] Kaufmann, *Revue*, XX, 42.

Le privilège que Robert d'Anjou, qui, depuis la mort de Philippe II, régnait sur Corfou, accorde aux Juifs en 1338, est sans doute mentionné et ratifié dans le privilège de Philippe III, son frère, mais n'est pas cité en propres termes comme celui de son père [1].

Par contre, nous avons tout au long dans ces documents la traduction italienne du privilège que la veuve de Robert, Marie de Bourbon, octroie, à Tarente, le 6 mars 1365, en confirmation de celui que Philippe II et Catherine de Valois avaient conféré aux Juifs de Corfou [2]. L'impératrice-veuve de Constantinople charge le capitaine de Corfou, qui était vicaire des Juifs de cette île, de veiller à ce que désormais les Juifs ne soient plus soumis à des impôts vexatoires ni à aucun mauvais traitement.

Les deux privilèges, celui de Philippe III mentionné dans la lettre de grâce de Philippe II, ainsi que celui de Marie de Bourbon, furent officiellement traduits en 1579, à la demande de R. Menahem Mozza, habitant de Corfou, par Alfonso Valdiera, du latin en italien vulgaire et légalisés par l'autorité.

Grâce au décret, rendu le 14 décembre 1370 par Philippe III, qui régna de 1364 à 1373, les Juifs avaient obtenu la confirmation de leurs plus précieux privilèges.

De même, le dernier des Anjou, Charles III (Duras) de Durazzo, qui gouverna Corfou après la mort de Jacques de Baux, marqua de la bienveillance aux Juifs. Le 18 décembre 1382, il confirma tous les privilèges accordés aux Juifs par Charles I, Charles II, Philippe II, ses fils Robert et Philippe III, la reine de Jérusalem et de Sicile, Jeanne II, privilèges dont on ne devait pas violer les dispositions [3].

Le témoignage le plus certain de l'importance accordée aux Juifs de Corfou, lors de l'extinction des Anjou, est ce fait qu'il y avait un Juif, David de Semo, parmi les six ambassadeurs et plénipotentiaires envoyés à Venise en 1386, pour négocier la remise du pays aux Vénitiens avec le sénat et le doge Antonio Veniero.

Cet événement eut une telle importance aux yeux des Juifs de Corfou qu'ils déposèrent aux archives de la communauté juive et le document parlant de l'élection (28 mai 1386) des six députés,

[1] Contrairement à Buchon, *l. c.*, 410, note 1.

[2] Buchon, *l. c.*, 412, donne par erreur la date du 6 mai 1365.

[3] Je dois la teneur de ce privilège, qui se trouve dans le 359e volume des registres d'Anjou aux archives de Naples, à l'amabilité du commandeur Bartolommeo Capasso, directeur des archives napolitaines. C'est le seul document de Charles III ayant rapport aux Juifs. Contrairement aux affirmations de *Revue*, XXIII, 66, il ne se trouve aucun diplôme de lui à Naples. Cf. Dr Nicolo Barone, *Notizie storiche di re Carlo III di Durazzo*, p. 26, note 2.

et le traité, qui portait sur dix points, comme s'il n'y avait eu là qu'une question de pur intérêt juif. Aussi, bien que ces pièces n'aient trait qu'aux dispositions générales du gouvernement vénitien touchant l'île de Corfou et non pas à la situation particulière des Juifs, nous croyons devoir les reproduire ici, à cause du rôle qu'un Juif joua dans cette affaire.

En fait, David de Semo était le représentant des Juifs et venait en leur nom faire acte de soumission au gouvernement de la République. Grâce à cette démarche spontanée, les Juifs devinrent, à l'égal de leurs concitoyens chrétiens, sujets de Venise. La convention qui fut conclue avec tous les habitants de l'île fut pour eux aussi la bulle d'or de leur liberté, dont ils ne se réclamèrent jamais en vain, durant toute la domination vénitienne.

L'île s'était donnée à la République après le meurtre de Charles III de Durazzo en Hongrie, le 1er janvier 1385. Un des premiers actes du nouveau gouvernement fut de confirmer tous les privilèges accordés jusque-là aux Juifs. Dès le 22 janvier 1387, les deux Juifs qui sans doute accompagnaient Daniel de Semo avaient reçu confirmation des privilèges [1].

La République déclare expressément que ses fonctionnaires ne pourront pas, les jours de fêtes, sauf dans les cas très urgents, citer les Juifs en justice. Pour l'équipement des vaisseaux, pour l'équipage, pour les prestations en nature et autres contributions, on traitera les Juifs sur le pied de la proportionnalité. En vertu même de cette proportionnalité, les Juifs devront contribuer d'une façon plus active à la garde de la ville, à laquelle, jusqu'alors, ils ne prenaient part que quatre fois par an. Ce document proclame les grands services rendus par les Juifs de Corfou à tout le pays.

Le souvenir de David de Semo s'était perpétué parmi les Juifs de l'île, il était encore invoqué en 1572, quand l'arrêt de l'expulsion des Juifs décrétée par le Sénat de Venise dut frapper aussi les négociants juifs de Corfou qui trafiquaient à Venise.

Dans leur pétition au Sénat ils rappellent la protection assurée par la République lors de la remise de l'île, l'ambassade de Semo, et dès lors le dévouement et les sacrifices dont ils ont donné les preuves dans les nombreux sièges qu'ils ont soufferts pour le bien de Venise et que les autorités de la ville et les représentants du Sénat sont unanimes à reconnaître. Forts de la faveur que la République leur a toujours témoignée, ils supplient la puissante

[1] Cf. le texte dans Hippolyte Noiret, *Documents inédits pour servir à l'histoire de la domination vénitienne en Crète de 1380 à 1485*, p. 12-13.

cité de leur épargner le sort dont elle a menacé les Juifs de Venise.

On choisit trois des personnages les plus marquants, R. Menahem Mozza (alors occupé à la recherche des anciens privilèges et à leur traduction en langue italienne), Joseph Carton et Menahem di Consolo, pour déposer la pétition aux pieds du doge.

Aloïsius Mocenigo, alors doge de Venise, envoie, le 19 juin 1572, la pétition au baylon de Corfou avec demande d'un rapport. Il s'agit de l'expulsion des Juifs de Venise dont nous parle le continuateur de Joseph ha-Cohen dans le « Emeq ha-Bacha[1] ». Selon cet auteur, c'est Mocenigo qui, lui-même, aurait provoqué cette mesure et c'est le baylon de Constantinople, le prince Soranzo, revenant juste à ce moment à Venise, qui l'aurait enrayée. On saura peut-être un jour la part du Juif le plus remarquable de cette époque, le médecin et homme d'État Salomon b. Nathan d'Udine, dans la révocation de l'ordre d'expulsion. Quoi qu'il en soit, la députation des Juifs de Corfou qui vint solliciter la bienveillance de la République contribua certainement à faire revenir le doge et le conseil des Dix sur leur détermination.

D'ailleurs, la réponse du baylon Froncesco Griti et de ses conseillers Giambattista Foscarini et Io. Gerolamo Diedo (14 décembre 1572) était tellement favorable aux Juifs de Corfou que le Sénat aurait dû faire une exception pour eux, alors même qu'il eût maintenu le décret d'expulsion pour les Juifs de Venise, dont une partie avait déjà pris la fuite sur la terre ferme et les vaisseaux. Le baylon confirma que le gouvernement vénitien avait promis la protection de ses citoyens juifs à David de Semo lors de la prise de possession de Corfou.

Au reste, il avait entre les mains tant de témoignages, laissés par ses prédécesseurs, de la conduite irréprochable et du dévouement des Juifs qu'une vexation ou une violation des droits de semblables citoyens aurait passé pour un acte d'imprudence politique, tel qu'aucun homme d'État de la République n'aurait pu ni voulu en assumer la responsabilité. A tous les assauts que la ville avait subis, les Juifs avaient perdu leurs biens et leurs maisons, étaient venus au secours des blessés, avaient aidé à la réparation des murs, soutenu les finances, offert à l'Etat de l'argent sans intérêt : d'une façon générale, ils avaient fait preuve d'un tel attachement et d'un tel civisme que c'était le premier des devoirs et de bonne politique pour le Sénat de faire une exception en faveur des Israélites de Corfou, qui, en plus d'énormes taxes, contribuaient par leur commerce et les douanes à consolider le budget de Venise.

[1] Traduction de Wiener, p. 121.

Le 24 novembre 1572, les représentants de Corfou Menahem Mozza et Joseph Corton, qui étaient demeurés à Venise dans une anxieuse attente, reçurent une réponse favorable. Le Sénat décida que la résolution du 14 décembre 1571 au sujet de l'expulsion des Juifs de Venise ne s'appliquait pas à ceux de Corfou. Ils pouvaient, comme devant, rester dans la cité, exercer leurs métiers et leur négoce, attendu que la mesure ne visait que les Juifs de Venise même et non ceux de Corfou, qui étaient les protégés et les citoyens de la République.

Menahem Mozza, député des Juifs de l'île, et Aron, probablement son frère [1], reçurent, le 28 octobre 1578, du doge Nicolas de Ponte une lettre contenant confirmation de tous leurs privilèges et les prémunissant expressément contre toute vexation ou molestation des autorités.

Cette fois encore les Juifs de Venise échappèrent au coup qui avait menacé leur existence. Cependant, l'hospitalité qu'on leur accordait pour des périodes renouvelées de cinq ans ne fut pas sans leur coûter quelques sacrifices. Au nom de tous les Juifs, les chefs des communautés, Marcuzzo Friuli et Samson Pescaroli, avaient dû trouver 50,000 scudi. Cette somme devait servir à la fondation au ghetto de banques de prêt devant fournir à bon marché et contre des gages de l'argent aux pauvres de Venise. Il est dit expressément, dans la pétition des Juifs vénitiens mentionnée dans le décret du doge Aloïsius Mocenigo du 12 juillet 1573, que les Juifs de Corfou, en leur qualité de privilégiés de la République, sont exempts de cette contribution et des autres charges imposées aux habitants juifs de Venise.

Les nouvelles capitulations, qui passent sous silence la révocation de l'édit d'expulsion, contiennent des dispositions très détaillées sur l'organisation des banques, sur les livres et actes qui devront être rédigés en italien, sur le taux d'intérêt, la nature des gages, leur durée, leur vente et leur adjudication aux enchères. Un fonctionnaire spécial, dont l'entretien incombait aux Juifs, surveillait du matin au soir les opérations. La moindre contravention était sévèrement punie. Pour les délits graves, il y avait même exil et peine de mort. Il était interdit de prêter sur des croix, calices, patènes et, en général, sur tous objets religieux, ainsi que sur lances ou autres armes des soldats.

Il n'y eut rien de changé dans les dispositions concernant les branches du commerce. D'ailleurs, on ne leur permettait guère d'autre industrie que celle de la vente et de l'achat des vieux ha-

[1] Dans לוחות אבנים, éd. Berliner, n° 74, se trouve l'épitaphe de Moïse מאצא.

bits. Le courtage leur demeura défendu comme autrefois. De même, on maintint la défense pour tout Juif de louer par lui-même sans déclaration et sans permission de la communauté et des autorités une chambre à un autre Juif dans le *ghetto vecchio*, aussi bien que dans le *ghetto nuovo*[1]. Mais exception est toujours faite pour les Juifs de Corfou.

Marcuzzo Friuli et Samson Pescaroli, qui avaient négocié la nouvelle convention avec le Sénat, furent regardés et célébrés comme des bienfaiteurs de la communauté. Samson Pescaroli put jouir pendant de longues années encore des résultats qu'il avait obtenus pour ses coreligionnaires. Nous comprenons ainsi le sens de son épitaphe, qui sans doute, comme presque toutes celles de Venise à cette époque, est l'œuvre de Léon de Modène[2] :

תל זה אשר יומד לנס עניים
על איש ברים כבוד מנוחתו :
צדיק מאד נאמן ורם מתמים
יצאנו בני ביתו מדינתו :
סוחר ביבשה ולב ימים
שמשון לפישקדלו זבודתו :
חדש יאדר מת בב"ם ימים
בשנת שוח לפרט פטורתו
חלק צרור חיים לנשמתו :[3]

Celui qui repose sous ce monument, le commerçant Samson Pescaroli, mort le 22 adar II 1598, fut un homme pieux, qui rendit des services non seulement à sa famille, mais à tout son pays, un commerçant qui fit des affaires non seulement sur la terre ferme, mais encore sur les mers.

La situation des Juifs de Corfou vis-à-vis de Venise s'affermit encore par les offres spontanées de services que la communauté fit à la République. Ils eurent l'occasion, bientôt après la convention de 1572, de manifester leur dévouement en 1578, lors de la réparation des anciennes fortifications, en fournissant des matériaux de construction. Et, de fait, ils conservèrent intégralement leurs droits ; alors que les Juifs de Venise n'étaient admis à nouveau que pour un délai renouvelable de cinq ans et voyaient leurs charges s'accroître, les Juifs de Corfou demeuraient citoyens de

[1] Kaufmann, dans *Jewish Quarterly Review*, II, 299 et s.

[2] לוחות אבנים, éd. A. Berliner, n° 123. Six années avant sa mort, Samson Pescaroli pleura la perte de son fils Yehiel, le 15 schevat 1592, *ibid.*, n° 70.

[3] Le mètre est de huit syllabes.

Venise et exempts de toutes les nouvelles obligations imposées à leurs coreligionnaires vénitiens.

Cependant, en 1656, la communauté de Corfou, qui bénévolement s'était déclarée prête à verser 500 ducats par an au Trésor de guerre, fut imposée par le capitaine général de l'île pour 10,000 réals, et dix-huit de ses membres furent jetés en prison. Mais les Juifs protestèrent auprès du Sénat, et, le 25 octobre 1656, il ordonna la restitution de l'argent et l'élargissement des prisonniers et défendit qu'on portât atteinte à leurs privilèges de sujets de la République.

Le 15 septembre 1716, le maréchal Schulemburg [1] et, le 17 novembre 1718, le provéditeur-général Antonio Lorédan rendirent un hommage éclatant aux Juifs de Corfou. Ils déclarèrent que les Juifs de l'île avaient pris les armes pour le salut de la République, qu'ils avaient fait preuve de la plus haute abnégation et qu'ils avaient contribué de leurs deniers à l'entretien de l'armée et à la réfection des fortifications.

Le 13 mai 1723, les Juifs de la Dalmatie furent frappés à leur tour d'impôts et de charges avec les Juifs vénitiens, admis de nouveau pour cinq ans, comme déjà l'avaient été, le 28 février 1601, les communautés de Padoue et de Vérone. Mais cette fois encore les Juifs de Corfou gardèrent leurs privilèges et ne furent pas soumis à cette taxe.

Aussi, quand en 1771, lors du terme des cinq années à Venise, l'on voulut restreindre les droits des Juifs de Corfou, ceux-ci purent-ils se prévaloir auprès du Sénat de leurs privilèges quatre fois séculaires. Les enquêteurs que le Sénat chargea d'examiner les prétentions des Juifs durent reconnaître, le 5 mars 1771, le bien-fondé de leurs réclamations. Il était avéré que depuis 1386, où David de Semo s'était présenté devant le Sénat, jamais les Juifs de Corfou n'avaient dû renouveler leur admissibilité tous les cinq ans et que jamais ils n'avaient été soumis à un régime d'exception. Bien au contraire, les Juifs de l'île avaient, au témoignage des plus renommés gouverneurs et généraux, rendu tant de signalés services à la République, que rien ne pouvait justifier une restriction de leurs droits.

Le rapport du provéditeur-général de la marine, Antonio Renier, au Conseil des Quarante, du 4 avril 1775, est un véritable mémoire historique sur les Juifs de Corfou et leur situation juridique sous le gouvernement de Venise. Le général avait reçu l'ordre, le 26 août 1774, d'écarter du tribunal les avocats juifs.

[1] Romanos, *l. c.*, 68, note 2.

Au su de cette nouvelle, les Juifs adressèrent une pétition au Sénat, se réclamant de leurs droits séculaires. Le Sénat prescrivit alors au général, par une lettre du 30 janvier 1775, d'examiner les affirmations des Juifs et de rédiger un rapport sur la question.

Renier établit d'abord que depuis quatre cents ans, les Juifs de Corfou ont été considérés, toujours et sans interruption, comme des sujets de Venise. Il rappelle la convention conclue le 9 juillet 1386 avec David de Semo, la confirmation des anciens privilèges du 22 janvier 1387, la reconnaissance de cette situation par le Sénat du 28 octobre 1578 et du 7 mars 1724, le rapport des enquêteurs du 5 mars 1771 et la décision dans le même sens des commissions commerciales du 20 mai de la même année.

Et ces droits, ajoute Renier, n'existent pas seulement sur le papier, mais sont réels. Les Juifs de Corfou n'exercent pas seulement des arts et métiers, qui leur sont inaccessibles partout ailleurs, mais prennent la plus grande part aux affaires publiques, au point que, sur le même pied que les autres citoyens, ils paraissent dans toutes les solennités et représentations officielles.

Renier fournissait des renseignements semblables sur les professions que les Juifs de Corfou exerçaient aux tribunaux. Sans doute, un décret du 14 mai 1637 avait défendu aux Juifs de Venise les professions d'avocat et d'avoué ; mais cette défense, qu'on avait essayé d'étendre à Corfou le 30 juin 1679, avait dû être retirée le 7 mai 1680.

Nous connaissons le nom d'un avocat juif, Mordechaï Cohen, qui obtint, en 1654, l'autorisation de défendre ses coreligionnaires devant la justice et même, en 1656, put se charger aussi des intérêts des chrétiens. Aussi, bien qu'à la suite des guerres et des incendies continuels, les plus anciens documents des archives de Corfou aient disparu et qu'on n'ait pas pour cette époque de preuves certaines, on sait que les Juifs ont pu constamment exercer la profession d'avocat. Même les restrictions des droits de défendre à un *numerus clausus* édictées par les prédécesseurs de Renier, les provéditeurs-généraux de la marine Sagredo et Francesco Grimani, n'avaient jamais eu pour objet ou pour conséquence d'écarter les Juifs.

Après le rapport de Renier, si minutieux et si favorable aux Juifs de l'île, le Sénat n'avait plus qu'à faire droit à leurs réclamations. Le 8 mai 1775, Renier reçoit l'ordre de révoquer le décret du 26 août 1774 et de réintégrer les Israélites de Corfou dans tous leurs anciens privilèges. Désormais, ils pourront exer-

cer dans sa plénitude le métier d'avocat, et Sabbataï Cohen pourra reprendre sa situation d'avocat, qu'on lui avait injustement enlelevée l'année précédente.

Ainsi, les Juifs de Corfou ont joui de privilèges exceptionnels pendant le moyen âge et les temps modernes, non seulement dans la république de Venise, mais dans l'histoire du judaïsme en général. Alors que les autres Juifs étaient des parias et étaient tout au plus tolérés, ceux de Corfou étaient, depuis le traité de 1386, de véritables citoyens, possédant tous les droits de leurs compatriotes et pouvant arriver aux positions et dignités que la naissance conférait à leurs concitoyens. Émancipés avant l'émancipation, jouissant de l'égalité avant l'existence seulement de l'idée et du mot d'égalité, les Juifs de Corfou forment comme une oasis dans le désert de l'histoire juive.

David Kaufmann.

PIÈCES JUSTIFICATIVES

I.

Registri angivini, vol. 359, f° 234.

Karolus tertius etc. Capitaneis... Magistris Massariis... Castellanis vicecastellanis... prothontinis, portulanis... baiulis. . Judicibus ceterisque officialibus Civitatis et Insulæ Corphiensis presentibus et futuris fidelibus suis gratiam et bonam voluntatem, ut fides preclara in candelabro luceat cunctosque cernentes comperabiliter ad se trahat, princeps providus cuncta prospiciens illâ premio recumpensationis irradiat, et caritatis fundamento correspondentis illustrat, quo utriusque fiat inseparabilis unio et spei confirmantis gaudeat fulcimento. Sane attendentes sinceritatem devotionis et fidei quam universitas et homines Civitatis Corphoy Judei quoque, degentes in illa, erga zelum nostri nominis ostenderunt patenter, sicut experientia omnium magistra nos docuit et operationis effectus apertissime patefecit, ut ipsos quos pariter munivit et nexuit fidei vinculum grato comiter prosequamur munere premiorum. Ad supplicis petitionis instantiam noviter facte nobis per Johannem Cavasulam Riczardum de Altavilla Petrillum Capice, Georgium Zocheo, Johannem Spechi et Georgium Paraschianice de dicta Civitate Corphoy, Sindicos sindicario nomine et pro parte universitatis et hominum ac etiam Judeorum dicte Civi-

tatis Corphiensis noviter ad curiam nostram missos de quorum Sindicatu plenarie nobis constat, universitati hominum ac etiam Judeorum predictorum in premium fidei pro ipsorum parte per dictos Sindicos in manibus nostris exhibite, omnia et singula privilegia indulta litteras et documenta quelibet quarumcunque gratiarum concessionum libertatum facta et concessa eis ab olim in genere vel in specie per Serenissimos Reges et principes, dominos regem Karolum primum, Regem Karolum secundum et dominum Regem Robertum clare memorie Philippum, principem Tarentinum, Illustres Robertum et Philippum fratres, Imperatores Constantinopolitanos et confirmata invicem seu per Illustrem Johannem — olim Jerusalem — et Sicilie Reginam aut concessa par eam ante depositionem suam, nec non consuetudines et statuta quas et que ab olim habuerunt et habent quibusve usi sunt et utuntur ad presens et in quarum quorumve possessionem seu quasi fuerunt ab olim suntque ad presens vigore litterarum et privilegiorun eorumdem de quibus cum expedit fidem oculatam fecerint, harum serie de certa nostra scientia ratificamus acceptamus et de speciali gratia confirmamus volentes et decernentes expresse quod hujusmodi ratificatio et confirmatio nostra universitati hominum et Judeorum ipsorum quo ad effectum gratiarum consuetudinum libertatum et statutorum predictorum efficaciter perpetuo maneat validaque subsistat. Quocirca fidelitati vestre de dicta certa nostra scientia precipiendo mandamus, quatenus universitati hominum et Judeorum ipsorum, hujusmodi privilegia et litteras gratiarum concessionum et libertatum ; de quibus cum expedit, coram vobis seu vestrum aliis fidem oculatam facient, nec non consuetudines, bonas observantias et statuta, quas et que habuerunt ab olim et habent, et quibus usi sunt ut predicitur et utuntur ad presens et in quorum possessione seu quasi fuerunt et sunt uti prefertur ad presens iuxta illarum et illorum mentem et seriem tenaciter et inviolabiliter observetis quantum in vobis fuerit et faciatis cum opus fuerit ab aliis efficaciter observari, nec illa seu illas infringere, seu aliquatenus contrarie, aut universitatem hominum et Judeorum ipsorum contra tenorem privilegiorum et litterarum earumdem et hujus nostre pagine iussionem molestare vel impetere, aliquatenus presumatis, sicut grátiam nostram caram habetis et indignationem in causa (casu) contrarii formidatis, Revocantes prorsus in irritum, si contrarium forsitan quod non credimus duxeritis presumendum, presentibus post oportunam et debitam inspectionem earum remanentibus presentanti efficaciter modi premisso in antea valituris. Datum Neapoli per virum nobilem Gentilem de merolinis de Sulmona, etc. Anno Domini MCCCLXXXII°. die XVIII°. septembris sexte Indictionis Regnorum nostrorum Anno secundo.

(*A suivre.*)

LES JUIFS DE LA PRINCIPAUTÉ D'ORANGE

Les renseignements relatifs à l'établissement des Juifs à Orange et aux premiers temps de leur séjour dans la principauté font complètement défaut. Leur histoire primitive différait sans doute peu de celle de leurs coreligionnaires des villes voisines, d'où ils étaient probablement venus dans le courant des XI^e^, XII^e^ et XIII^e^ siècles. A Orange, comme dans les États français du Saint-Siège, les Juifs vécurent certainement longtemps en bonne intelligence avec les populations chrétiennes, se livrant, sans exciter la malveillance, à leurs occupations ordinaires : le colportage, la petite banque, le courtage des blés, la pratique de quelques métiers et de l'agriculture.

Bien que nous trouvions dans plusieurs documents l'expression de « juiverie » et qu'il y eût encore, il y a un certain nombre d'années, une rue de Juiverie à Orange, il n'est pas permis d'en conclure à l'existence, dans cette cité, d'un ghetto ou d'une carrière, tel qu'il en fut à Avignon et dans les villes du Comtat. On désignait par ce nom quelques ruelles exclusivement, mais librement habitées par les adeptes de la religion de Moïse. Comme partout, les Juifs d'Orange aimaient à se grouper. D'ailleurs, les statuts de la ville ne leur imposèrent, à aucune époque, l'obligation de résider dans une enceinte fermée.

Quoi qu'il en soit, les premiers documents qui les concernent ne remontent guère au delà du XIV^e^ siècle [1]. A cette époque commença contre eux la réaction qui devait aboutir à leur expulsion. La population, les rendant responsables de tous les maux, les accusa de se livrer à l'usure et de démoraliser le pays par leurs mœurs corrompues. Aussi forgea-t-on contre eux des lois d'exception. Les statuts de la ville, les assimilant « aux usuriers manifestes », défendirent de les recevoir en témoignage contre un chré-

[1] Nous rappelons, en passant, la présence à Orange du célèbre Lévi ben Gerson, de Bagnols, qui y acheva en 1338 son commentaire sur les trois derniers livres du Pentateuque, ouvrage qu'il avait commencé à Avignon.

tien, à moins d'une autorisation spéciale du prince, et interdirent au seigneur et à la cour de les pourvoir d'aucun office [1]. On augmenta leur taille et on les obligea à fournir six hommes pour la garde des murailles et des portes de la ville [2]. Mais ces mesures sévères ne satisfaisaient pas la population. La pauvreté et la misère étaient, en effet, effrayantes dans la province. Les princes d'Orange, grands batailleurs, toujours engagés en des guerres lointaines, amoureux de faste et de représentations brillantes, et, partant, toujours à court d'argent, avaient fait de ce malheureux pays une véritable terre de rapport, qu'ils exploitaient au mieux de leurs intérêts privés. Ajoutons que la principauté, comme le Comtat et la Provence, traversa, aux XV^e^ et XVI^e^ siècles, une crise économique doublée d'une crise politique. Des fléaux de toute nature s'abattaient sur le pays, la récolte était souvent improductive, à tout moment le trône du prince chancelait et, enfin, la guerre civile et religieuse acheva de mettre la contrée, déjà ruinée, à feu et à sang [3]. Les Juifs, éternels boucs émissaires, tombèrent victimes du mécontentement général. C'était naturel; ils avaient contre eux les apparences. Le peuple manquait d'argent, et les Juifs, quoique fort pauvres aussi, faisaient le commerce de l'argent; le peuple souffrait de la famine, et la principale occupation des Juifs consistait dans le courtage et l'exportation des blés. Or, on sait combien à cette époque et jusqu'à la Révolution française, les préjugés étaient grands contre ce genre de négoce. A Carpentras et à Avignon, on avait pris contre ceux qui s'y livraient les mesures les plus graves. Les Orangeois, qui accusaient les Juifs d'être ainsi « la destruction de leur cité » [4], ne pouvaient pas ne pas suivre un pareil exemple. Aussi le conseil de ville, par une délibération du 5 novembre 1477, demanda-t-il copie d'une bulle de pape portant défense aux Juifs d'acheter ou conserver tout autre blé que celui qui était nécessaire à leur consommation, afin d'en obtenir une semblable [5].

Quant au reproche d'usure, il ne paraît guère avoir de fondement, quoique les apparences semblassent le justifier.

Les Juifs d'Orange pratiquaient assurément le prêt à intérêt, mais en courtiers, pour le compte de financiers italiens ou de riches particuliers chrétiens [6]. Ils étaient, en général, trop pauvres pour travailler avec leurs propres capitaux. Ce qui le prouve

[1] Arch. municip. d'Orange, AA 1 : Statuts et privilèges.
[2] *Ibid.*, BB, fol. 81 et 82.
[3] Cf. Lapise, *Histoire de la ville et principauté d'Orange.*
[4] Arch. municip. d'Orange, BB 7, fol. 194.
[5] Arch. municip. d'Orange, BB 7, fol. 68.
[6] Voir *Pièces justificatives.*

d'une façon incontestable, c'est le cartulaire de l'évêque Anglic Grimoard, conservé aux Archives de Vaucluse. Ce document consacre de nombreuses pages à l'usure. Le prélat y lance des imprécations terribles contre les prêteurs d'argent, exigeant contre eux les mesures les plus rigoureuses et, pour hâter ce qu'il considère comme une œuvre de salubrité publique, cite leurs noms afin de les clouer au pilori. Or, les lignes se rapportant à Orange ne contiennent aucun nom juif, et il est à croire que l'évêque, qui, probablement, ne pèchait pas par excès d'indulgence pour les fils d'Israël, ne se serait pas fait scrupule de les démasquer, si réellement ils s'étaient livrés, pour leur propre compte, à ce genre d'opérations. A la rigueur, on pourrait supposer que l'évêque se borne à dénoncer ses coreligionnaires ; mais il est vraisemblable que si les Juifs avaient mérité, au même titre, ses foudres, il les aurait englobés dans la même dénonciation.

Mais si le peuple voyait dans les Juifs les auteurs « de toutes sortes de maléfices », si le conseil de ville demandait à grands cris leur expulsion, ils avaient trouvé des protecteurs ardents dans les princes d'Orange.

Ces derniers, en effet, avaient grand intérêt à les conserver dans la province. Les Juifs étaient pour eux une source de revenus relativement considérables. Outre la taxe de trois cents écus et dix sous qu'ils payaient annuellement [1], ils jugeaient, sans doute, encore politique d'exprimer, de temps à autre, en deniers sonnants, leur gratitude envers leurs souverains pour les franchises et privilèges qu'ils leur accordaient. Aussi, pendant plus de trente ans, les princes d'Orange rejetèrent-ils toutes les demandes d'expulsion qui leur furent adressées par la cité. Bien plus, ils confirmèrent, dans les jours les plus agités, les droits des Juifs, les placèrent sous leur protection et firent défense de les molester [2]. Cette attitude n'était cependant pas toujours possible. Par moments, les sollicitations du peuple devenaient vives, pressantes et pleines de menaces. Les princes essayaient alors de calmer les esprits surexcités par des promesses d'enquête, qui n'aboutissaient jamais, ou bien par des déclarations où ils se donnaient, eux aussi, comme partisans déterminés de l'expulsion. Ils n'y mettaient qu'une condition, c'était que la ville prît à son compte la rente de trois cents écus servie par les Juifs. Or, malgré leur vif désir de hâter le départ des Juifs, les consuls n'osaient augmenter encore les impôts, déjà si écrasants, de leur cité.

[1] *Ibid.*
[2] Arch. municip. d'Orange, BB 7, fol. 211.

La question resta donc en suspens et n'eût peut-être jamais été tranchée, si un incident inattendu n'avait fait sortir les représentants de la cité de leur irrésolution. Les Juifs de Provence et du Languedoc avaient été expulsés. Les carrières d'Avignon et du Comtat ne pouvant donner asile qu'à une infime partie de ces malheureux, beaucoup d'entre eux étaient venus à Orange et avaient obtenu des souverains le droit de séjourner dans la principauté. Ces nouveaux arrivés, à l'exemple des autres, avaient entrepris les métiers les plus divers, les commerces les plus variés, mais principalement celui des blés. Du coup, la ville était perdue aux yeux des consuls. Tergiverser plus longtemps était un crime. On se résigna à faire le sacrifice annuel des trois cents écus.

Les consuls, au nom de leur ville, prirent donc l'engagement de verser régulièrement la somme dans la cassette princière. L'acte fut signé sous la régence de Philiberte de Luxembourg, qui, dès lors, n'eut plus aucune raison de conserver les Juifs. Aussi, encouragée par l'évêque et plusieurs autres personnages notables, elle rendit à Courthezon, le 20 avril 1505, une ordonnance qui, après avoir reproduit tous les griefs contre les Juifs, leur acccordait un délai de deux mois pour quitter la principauté. Exception était faite pour ceux qui voulaient accepter le baptême.

L'ordonnance fut exécutée à la lettre, et les Juifs se retirèrent à Avignon et dans le Comtat. Mais un délai de deux mois était insuffisant pour régler toutes leurs affaires. Beaucoup d'entre eux étaient porteurs de créances sur les habitants de la province et, l'argent étant rare, ne pouvaient les recouvrer. D'autre part, les termes et les échéances tombaient généralement à la Madeleine et à la Saint-Michel. L'accès du pays étant interdit à ces époques, les Juifs n'avaient d'autre moyen de recouvrer leurs créances que de faire comparaître leurs débiteurs récalcitrants devant des cours étrangères. Mais cette procédure, fort longue et fort coûteuse, présentait, en outre, de nombreux inconvénients pour les deux parties. Les Juifs préférèrent donc solliciter de la régente l'autorisation de séjourner un mois dans la principauté, afin de liquider leurs affaires en suspens. Philiberte de Luxembourg rejeta leur demande et leur accorda, par contre, des sauf-conduits qui donnaient à des groupes successifs de trois familles le droit de séjour pour trois jours consécutifs par quinzaine dans une période de quatre mois. Quant aux autres, ils étaient libres, en payant leurs péages, de circuler pendant ce temps dans le pays, sans toutefois y pouvoir passer la nuit. Johanan Cohen et Abraham

Baze, deux des principaux Juifs, furent chargés de veiller à la stricte exécution du règlement[1].

Malgré le départ des Juifs, la situation économique de la principauté ne s'améliora pas. Au contraire, les souffrances de la population, plus grandes que jamais, se traduisaient en des doléances de plus en plus vives et de plus en plus nombreuses. Après leur expulsion, les Juifs, une fois l'orage passé, n'avaient pas tardé à reparaître dans la principauté, mais isolément. On les y retrouve dès le commencement de l'année 1506, munis de sauf-conduits en bonne et due forme, et y exerçant, quoique domiciliés à Avignon et dans les villes du Comtat, leur trafic et leur industrie. Les représentants d'Orange, fidèles à leur conduite passée, s'élevèrent avec passion contre ces nouvelles faveurs accordées par la princesse, contrairement à la loi[2]. Philiberte de Luxembourg et ses successeurs, sans donner entière satisfaction aux consuls, furent cependant obligés de tenir compte de leurs réclamations, dans une certaine mesure. Ils accordèrent donc dans la suite les sauf-conduits avec plus de parcimonie. Les Juifs résolurent alors de changer de tactique. Craignant de perdre, par suite de l'influence toujours grandissante du conseil communal, la bienveillance intéressée des souverains, ils entreprirent de mettre fin à son hostilité systématique. Ce n'était pas chose aisée. Car l'assemblée, aveuglée par les préjugés les plus arriérés, avaient voué aux Juifs une haine profonde. Ces derniers, au lieu de s'en décourager, n'en entrèrent pas moins avec elle en relations, et essayèrent de négocier les conditions de leur retour. Les pourparlers, engagés vers 1520, se continuèrent une première fois jusqu'en 1556[3]. D'abord repoussées avec hauteur, les propositions des Juifs obtinrent cependant peu à peu les honneurs de la discussion. Ils avaient fait briller aux yeux des consuls la promesse de payer chacun trente écus des charges de la ville. Ce n'était pas un engagement à repousser sans réflexion, dans un moment de malaise et de misère générale. Aussi le conseil envoya-t-il plusieurs fois des délégués à Avignon pour examiner à fond la question. Malheureusement pour les Juifs, les avantages paraissaient bien petits en face des nombreux inconvénients que présentait, aux yeux des députés, le retour des expulsés. Ils hésitèrent donc et la solution du problème fut ajournée.

C'était un échec pour les Juifs, mais seulement en apparence. Car les consuls et les syndics, en abandonnant leur attitude in-

[1] Voir *Pièces justificatives*.
[2] Arch. municip. d'Orange, BB 9, fol. 141.
[3] *Ibid.*, BB 12, fol. 281 ; BB 14, fol. 36 et 75 ; BB 15, fol. 104, etc.

transigeante, avaient éclairé le prince sur les dispositions plus conciliantes du pays. Il se crut donc autorisé, sans exciter trop de colères, à accorder de nouveaux sauf-conduits à de nombreux Juifs. C'était une erreur, car le conseil voulait bien, à la rigueur, ouvrir aux Juifs les portes de la cité, mais à la condition de se faire payer chèrement l'hospitalité qu'il leur accordait. Or, les sauf-conduits, s'ils étaient un revenu pour le prince, n'apportaient aucun profit à la ville. Aussi le mécontentement fut-il grand. Il se fit jour dans un conseil général, convoqué quelques jours plus tard dans l'église d'Orange, afin, dit le document, « de ne point trop irriter le prince ». Celui-ci demeura impassible devant toutes les protestations. Les magistrats indignés eurent recours alors à des moyens plus pratiques, et en appelèrent des décisions de leur souverain au parlement de Grenoble. L'affaire menaçait de traîner en longueur. Aussi, la cour du Dauphiné, sur la demande des Orangeois, suspendit-elle provisoirement l'effet des sauf-conduits. François de Lorraine, duc de Guise, pair et grand chambellan de France, gouverneur et lieutenant général pour le roi en Dauphiné, délégua, le 11 juin 1556, le nommé Claude Page, sergent royal de la cité de Saint-Paul-Trois-Châteaux, à Orange, pour y porter cette décision à la connaissance des intéressés. Descendu à « l'auberge de l'ange », il y convoqua Vidès Avidor, Samuel Resques, David de Lattès et Isaac de l'Isle, tous principaux du conseil de la carrière de Carpentras, pour faire défense, en leurs personnes, à tous les Juifs d'Avignon et du Comtat, de paraître pendant le cours du procès à Orange, sous peine de 500 livres d'amende. En même temps, il intima l'ordre aux baylons des quatre carrières de comparaître devant le parlement du roi, afin d'y être jugés contradictoirement avec les représentants d'Orange. Le prince, de son côté, fut prié de se présenter à l'audience [1]. L'issue du procès nous est inconnue ; mais il est probable qu'elle ne fut pas favorable aux Juifs, car, pendant plusieurs années, il ne sera plus question d'eux dans les délibérations de la ville.

Cependant, la sentence du parlement de Grenoble ne pouvait retarder de beaucoup le retour des Juifs dans la principauté. La ville, dans la seconde moitié du XVI^e^ siècle, se trouvait dans une situation des plus lamentables. Ses princes, plusieurs fois prisonniers des rois de France, n'avaient plus ni prestige, ni pouvoir. Des bandes de pillards et de brigands s'abattaient, à tout moment, comme de véritables fléaux sur le pays. La cité, ravagée par la guerre civile et religieuse, n'était plus qu'un monceau

[1] Arch. municip. d'Orange, GG 50.

de ruines. Louis XIV s'en empara en 1660 et mit ainsi fin à cet état anarchique. Mais la misère n'en continuait pas moins. On voyait, dit un historien d'Orange, la population errer et mendier à travers les campagnes, et demander aux herbes des champs leur maigre nourriture[1]. Dans ces tristes circonstances, les consuls se souvinrent des Juifs et des qualités brillantes qu'ils avaient montrées dans le commerce et dans les métiers les plus divers. Les calomnies et les accusations portées jadis contre eux étaient tombées dans l'oubli.

On jugea leur concours presque indispensable au relèvement de la cité. Aussi, dans sa séance du 22 avril 1669[2], le conseil décida d'autoriser, sans la volonté du roi, certains Juifs d'Avignon et du comté Venaissin, jusqu'au nombre de cinquante à soixante maisons, à se retirer dans la ville, d'autant que « *ladite ville se trouve, à présent défournie de drappiers, chossatiers, cotturiers et autres artisans* ». Huit jours plus tard, nouvelle délibération dans le même sens, où l'on lit que « leur présence pourrait être fort profitable à la ville et aux habitants d'icelle, tant pour ledit soulagement qu'à remettre ladite ville en marchands et marchandises »[3]. Ce n'était pas tout. Dans une autre séance, du 24 du même mois, le conseil décida « d'envoyer auprès du roi quelques bons et notables personnages pour lui faire connaître la pauvreté du pays, les grandes oppressions, tirannies et autres méchancetés qui sont faites ». Et quels remèdes les consuls proposèrent-ils à de si effroyables maux ? C'était précisément le retour en masse de ces Juifs, autrefois responsables à leurs yeux de tous les malheurs. « Ensemble, continue la délibération, d'obtenir de Sa Majesté de mettre et faire habiter dans ladite ville et principauté *deux cents maisons juives* pour remettre ladite ville et le reste dudit principaulté en marchands et marchandises que sont à présent dépourvus[4] ».

A des prières si pressantes et si souvent répétées le roi ne pouvait pas résister. Les Juifs revinrent donc à Orange et contribuèrent, par leur activité commerciale et industrielle et par leur habileté dans l'exercice de certains métiers manuels, pour une large part, au relèvement de la cité, si ingrate autrefois envers eux. Il n'est guère possible de déterminer même d'une façon approximative, le nombre des familles israélites qui s'installèrent à cette époque dans la principauté. Les renseignements

[1] De Pontbriand, *Histoire d'Orange*.
[2] Arch. municip. d'Orange, BB 17, fol. 50.
[3] *Ibid.*, BB 17, fol. 59.
[4] *Ibid.*, BB 17, fol. 60.

nous manquent complètement à ce sujet, comme ils nous feront également défaut désormais sur la nature de leurs relations avec les populations chrétiennes.

En 1685, Louis XIV prononça la révocation de l'édit de Nantes. Orange fut une des villes les plus éprouvées par cette mesure. Mais le zèle religieux du roi ne s'arrêta pas aux partisans de la Réforme ; les Juifs, c'était logique, devaient en être également les victimes. En effet, deux ans plus tard, le 4 juin 1687, Pierre Cardin Lebret, intendant du roi, se présenta à Orange et y publia un édit de Sa Majesté qui expulsait pour la seconde fois les Juifs de la principauté [1]. Dès lors, ils ne reparurent plus de quelque temps à Orange. Cependant, tous n'avaient pas dit un dernier adieu à la principauté. Au mois de mai 1703, on y signala, de nouveau, un certain nombre de familles qui en furent chassées, à leur tour, sur un ordre du roi, par le comte de Grignan. Quelques semaines plus tard, d'autres subirent le même traitement [2]. Enfin, en 1720, les consuls d'Orange, à l'exemple de leurs prédécesseurs de 1505, essayèrent de procéder encore une fois à l'expulsion de trois familles juives établies dans leur ville. Sur leur plainte, le comte de Médavy intervint efficacement en leur faveur. « Ces Juifs, écrivit-il dans sa lettre aux consuls, ont le droit de jouir des patentes que les princes d'Orange avaient accordées à leurs pères et qui ont été autorisées et confirmées par le parlement de Grenoble. Je ne vois pas que vous ayez aucune raison d'agir ainsi et il y aurait de la cruauté à les chasser aujourd'hui. D'ailleurs, la révocation des patentes accordées par les princes serait une mesure qui atteindrait les trois quarts des habitants ».

Ne pouvant les expulser, les consuls leur infligèrent l'humiliation du chapeau jaune et leur interdirent de paraître autrement en public, « sous peine de se voir râcler la barbe [3] ». Ils subirent ce traitement inhumain jusqu'au jour où la Révolution française vint mettre fin à tous leurs maux.

JULES BAUER.

---

[1] Le Père Bonaventure, *Histoire de la ville et de la principauté d'Orange.*
[2] Voir *Pièces justificatives.*
[3] Arch. municip. d'Orange, BB 38.

PIÈCES JUSTIFICATIVES

I.

LETTRES DU PRINCE D'ORANGE AUX SYNDICS ET HABITANTS D'ORANGE [1].

Le prince d'Orange.

Très chers et bien amis. Nous avons seu par ce que naguère avez écrit à l'evesque, lequel nous en a parlé que désirez l'expulsion des Juifs demeurant et commerçant en la cité d'Orange, à cause du dommaige qui en advient à nos subjets et à la chouse publique d'icelle cité. Sur quoi, pour ce que à la requête dudit évêque et aussi pour la raison voulons bien en ce pourvoir, escripvons aux officiers dudit Oranges qu'ils s'en informent, et leurs informations avec leurs advis nous envoient pour après soit bien y ordonné ains qu'il appartiendra. Ce que nous signifions très chers et bien amis notre seigneur. Mon seigneur vous ait en sa sainte garde, vingtième jour de novembre l'an 1484.

Signé : JEHAN DE CHALON.

—

Chers et bien amis [2],

... Et touchant les Juifs, nous serons content les faire expulser et mettre hors de notre ville d'Orange, pourvu que les habitants d'icelle nous baillent et assignent en rente perpetuelle autant que lesdits Juifs nous donnent chaque an.

Signé : J. DE CHALON.

II.

REQUESTE POUR FAIRE EXPULSER LES JUIFS HORS LA PRINCIPAULTÉ D'ORANGE [3].

A notre très souveraine dame, Madame la princesse d'Orange.

Supplient très humblement vos très humbles et très obéissants subjects, les scindics et consuls de votre cité d'Orange, manants et habi-

[1] *Ibid.*, GG 50 liasse : culte israélite.
[2] Arch. municip. d'Orange, G G 50.
[3] *Ibid.*

tants d'icelle. Que donc soit ainsi. Que depuis cinq ans en sa, les Juifs du pays de Prouvence ont esté chassés, pour chrestien Roy de France, hors du pays de Prouvence, et n'ont peu estre receus en Avignon ny au comté de Venisse, si non en votre principaulté, laquelle chouse est grandement dommaigeable tant à notre foy catholique par les maulvais exemples qu'ils pourroient bailher aux chrestiens et les inductions qu'ils leur pourroient faire, que au bien de la chouse publique, en commettant usures manifestes, destruissant pauvres laboreurs et commun peuple en achaptant blé en herbe, et de ceulx qui n'ont point, et les font obliger à leur bailler à certains, comme ce que ne peuvent faire et alors les font obliger à grandes sommes tant pour ce blé que argent que disent que leur bailhent. Et pour une mesme cause se trouvent aulcunes fois obligés en deux ou trois notaires, et font en telle fasson que une debte de dix florins, en trois ou quatre ans, renouvelant tous les ans les obliges, montrant quatre vingt ou cent florins, et quant voient leur point les font compeller par un oblige et l'autre demeure droit en sa vigueur ; et quant iceulx débiteurs meurent font compeller les héritiers à payer ces sommes, en telle fasson, que aulcunes fois, paient deux ou trois fois et avant ne peuvent sortir de leurs mains et autres maux inénarables font. Et sont en si grand liberté constituys en faveur de leur saulvegarde que obstragent les chrestiens et vont par les rues si fièrement, le chef levé comme sors. Et quant sont débiteurs des chrestiens impètrent lettres de monseigneur le lieutenant de Régent de non paier leurs debtes de deux ou trois ans, combien que soient plus riches que leurs créditeurs, et que pis est font magarelages en leur Juiverie et induisent plusieurs chrestiens à absurer, en leur baillant la fasson de faire et en faisant par leur subtil moyen décevent une partie et aultre. Cnmme ces jours dernièrement passés, deux Juifs dudit Orange pour faire un corratage d'un nommé Loys Ravos un subject, pour luy faire bailler à créance deux cents escus en heurent dix escus. Et donnaient à entendre audit Loys que n'estait possible de besoigner si non que donnassent premièrement cinquante escus à un docteur d'Avignon que luy nommaient que conduisait ladite matière, ce que fust content ; et les emprunta et en paia d'interest, pour deux heures, demy escu, et bailha lesdits cinquante escus esdits Juifs à cette fin de les bailher audit docteur ; ce que ne firent, mais les se partirent entre eux. Et venu à la notice de ce docteur, homme de bonne conscience, trouva moyen de en faire prendre par justice en Avignon un de ces Juifs, lequel confessa le cas et lequel est encore ès carce. Et derechef ont achapté ceste année en ladite principaulté grande quantité de blés pour marchands estranges, et fait tant e procuré que après ledit achapt, ont fait encore licence et lettres patentes de monseigneur de Régent de en sortir iesdits blés, nonobstant que y eut vest et prohibition de ne les extraire. Et ce que les chrestiens ne pouvaient faire, ce que ont fait, au moins la plus grande part, et si ne fust la provision obtenue de un parlement par les

scindics dudit Orange et mise à execution l'en eussent tout sorti. Pour laquelle chouse fust été grand famine et commotion de peuple, comme de moys de janvier dernièrement passé s'est meu, demandant conseil en parlement général faissant convinticules et octroyé par monseigneur le lieutenant de Régent. Et voyant lesdits scindics les inconvénients et dommaiges que en pourroient sortir, se transportèrent audit Orange, et là tiendrent le parlement et n'eurent bonne permission sur le fait le blé. Pour lesquelles chouses et aultres que seraient chouses prolixes à escrire supplient lesdits suppliants que, en l'honneur de la passion de notre sauveur Jésus-Christ, que soit de votre plaisir, notre dame souveraine, sur vuyder, de ladite principaulté, lesdits infidèles Juifs, ou aultrement serait cause de la destruction de ladite principaulté. Et en ce faisant feres un grand aulmone et aurons un grand bien, et nous prierons notre seigneur, que vous doint notre dite dame et à votre beau filz, notre souverain prince, sainte, bonne vie et longue.

III.

Décret d'expulsion [1].

Philiberte de Luxembourg, par la grâce de Dieu princesse d'Orange, mère suprême et légitime administreresse des corps et biens de notre très cher et très saint fils Philibert de Chalon, par la même grace prince d'Orange, comte de Tonnerre et de Penthièvre, seigneur d'Arlai et de Chastelbelin, à tous ceulx que ces présentes verront. Salut.

Comme par les usures et pratiques détestables dont les Juifs résidant en notre principaulté usent et vivent contre toute forme de raison, plusieurs maux et inconvénients soient advenus en arriere à nos sujets en icelui principaulté, qui au moins en sont grandement foulés et appauvris, et plus seraient, s'il n'y était pourvu, ains que en cas semblable a été fait des Juifs qui naguère étaient es pays de Prouvence et Languedoc, voisins dudit principaulté, lesquels en ont été et sont expulsés; scavoir faisons que nous désirons relever nosdits sujets de toutes oppressions indues, et ouies les plaintes à nous faictes par nosdits sujets pour ce ont envoyées par devant nous, aussi eu sur ce l'avis de Révérend père en Dieu, l'évesque dudit Orange et de plusieurs aultres notables personnages, avons de notre certaine science, auctorité et plenière puissance, ordonné, concédé et accordé, ordonnons, concédons et accordons par ces présentes que iceux Juifs étant deprésents audit principaulté vuideront et se retireront ensemble, et avec leurs biens, hors d'icelui principaulté, dans le temps et terme de deux mois prochainement venant, à compter du jour dudit date desdits présentes, en telle manière que eulx, ni autres de

[1] Arch. municip. d'Orange, G G 50.

leur secte et génération peuvent ni habiteront ou seront jamais receus ores ne en temps avenir, en façon que ce soit. Et ceste présente ordonnance, concession et accord avons faict et faisons pour et parmi la somme de trois cents escus dix sous, que les scindics et habitants de notre ville et cité dudit Orange nous ont libéralement octroyés et donnés, au lieu du proufit que mondit fils et ses prédécesseurs princes avaient desdits Juifs, pour les souffrir demeurer audit principaulté. Laquelle somme de trois cents escus, leurs consuls et députés envoyés dernièrement ont promis rendre et paier par obligation, receue par Guillaume Verant, notaire, dans la fête de Pentecôte... Et ce pendant et jusque après lesdits deux mois expirés, voulons et entendons que iceux Juifs joissent des libertés et privilèges à eux autrefois accordés, tant par feu Monseigneur, dont Dieu ait l'âme, que par nous, sans ce que à eux soit fait aucun dommage ou déplaisir, directement ni indirectement, en corps et en biens, en façon aucune; et à cette fin, les avons prins et nous prenons et mettons derechef en notre protection espéciale. Toutefois, si aulcuns desdits Juifs se veulent réduire à la foi et loi chrétienne, ce que de notre part verrons volontiers, voulons qu'ils soient soignés et séparés les uns des autres en notre dite ville, afin que par la participation qu'ils auront comme les Chretiens, et non avec leurs semblables, ils changent plus facilement de leur vie première, pour être instruits et nourris en la foi et loi catholiques. Donnons en mandement aux amis et féaulx, les gens de notre cour de parlement, gouverneur, juge et viguier dudit Orange et à chascun d'eux faire publie, en notredit principaulté et tous lieux ou se apprendra, l'effet et contenu en lettres présentes, en signifiant par express auxdits Juifs notre dite ordonnance, et vouloir à ce qu'ils n'en aient cause d'ignorance; car ains nous plait nonobstant tous statuts, privilèges et autres choses inspetrées ou a inspétrer au contraire. En témoin desdits, nous avons fait mettre notre sceau aux présentes.

Donné à Courthezon le vingtième jour d'avril, après Paques, l'an de grâce mil cinq cent et cinq.

IV.

Sauf-conduits accordés aux Juifs[1].

Philippon Busques escuyer, maistre d'ostel et gouverneur de monseigneur le prince en sa principaulté d'Oranges et Jaques Bonnard, licencié en lois et decrets, lieutenant général pour ledit Seigneur ès balliages des terres et seigneuries que au pays de Bourgogne, commissaires députés pour très haulte, très puissante et souveraine dame Pheliberte de Luxembourg, princesse d'Orange, mère tutrix et

[1] Arch. municip. d'Orange, GG 50.

légitime administreresse des corps et biens de très hault, très puissant et souverain prince Phelibert de Chalon, par la grâce de Dieu prince d'Orange, comte de Penthievre, seigneur d'Arlay et de Chastelbellain, affere-les chouzes cy declarées et aultres, comme plus a plein est contenu ès lettres de madite commission, scavoir faisons à tous ceulx qui ces présentes verront, Salut.

Que nous avons reçeu humble supplication des Juyfz, jadis manants et habitants de la cité et principaulté d'Oranges, contenant que, au pourchas de certains habitants de ladite cité qui informèrent notredite dame de plusieurs chouzes qu'ils disoient que iceulx Juyfs faisaient au préjudice des subjets dudit principaulté, jà soit ce que ne fust pas ainsin qu'ils donnarent à entendre, icelle dame manda iceulx Juyfs estre mis dedans deux mois suivants ensemble avec tous leurs bieus hors du principaulte; ce qu'ils ont fait dedans ledit terme. Ils n'ont peu recouvrer leurs debtes qu'ils ont dedans ledit principaulté pour ce que la plus part des termes sont à la Magdeleine et à la St Michel et qu'ils ne peuvent iceux debtes recouvrer, sans aller et venir audit principaulté, ou qu'ils ne fassent iceux subjets compeller ès cours étranges et rigoreuses, ce qu'ils ne voudront faire, mais tant seulement font destraire les compeller devant les cours dudit principaulté, et que l'on leur voulsit donner bonne seureté et saulf conduyt de un mois pour venir recouvrer et demander leurdites debtes, sans toutefois y faire résidance continuelle et que l'on leur fasse justice briève de ceulx qui leur sont tenus, afin que dedans ledit terme, ils puissent avoir recouvré leurdites debtes. Pour quoi nous ces chouzes considérées, et heu sur ce l'avis des gens de la cour souveraine dudit principaulté avec serment, que s'ils faisoient compeller lesdits subjets du principaulté es cours étranges et rigoreuses serait grand dommaige (?) de la juridiction de mondit Seigneur et de son auctorité, fraiz, et dépense auxdits subjets, et que bonnement lesdits suppliants ne peuvent recouvrer leurs debtes, sinon qu'ils y soient en personne et pour certaines autres chouzes; à ce nous mouvantz auxdits Juyfz, jadis habitants dudit principaulté ayant debtes en icelui, avons donné et octroyé, donnons et octroyons, par cestes présentes, licence, congié, saulf conduits et bonne seureté de pouvoir venir, aller, demeurer et séjourner en ladite cité et principaulté pour demander leurs debtes et des autres, sans toutefois y faire résidence continuelle, si non tant seulement, à chacune fois qu'ils y viendront, trois jours, et ne pourront venir que de quinze jours en quinze jours, et à chacune fois trois d'eulx, lesquelz nomeront et seront esleux par Johanas Cohen et Abraam de Baze et ce pour quatre mois prochains. En mandant et commandant au juge ordinaire de ladite cité d'Oranges et à tous autres officiers dudit principaulté que lesdits Juifs, quand requis en seront, fasse bonne et briève justice..... fassent payer de ce que légitimement leur sera dehu sans figure de procès, en y procédant sommairement et de plan et comme en deniers fiscaux.

Et en outre, avons donné et accordé, licences, congiés et saulf con-

duits durant ledit terme de quatre mois..... à tous Juyfs et Juyve voulant passer..... en ledit principaulté sans toutefois y..... séjourner, si non pour un repas puissent..... passer et repasser, aller venir es icelui..... principaulté en allant et en retornant comme dit est, en payant leurs péages et aultres..... deux et accoustumés, sans que leur soit fait ou donné nul empêche d'estourbier moleste ni empêchement, ni en corps, ni en biens, ni en quelque façon que ce soit, ains de ce présent saulf conduit les laissent et souffrent jouir et user plainement et paisiblement comme dessus est contenu, sans venir ni faire le contraire; et ce sur peine de cent marcs d'argent à appliquer à nostredit Seigneur pour chascun venant au contraire. Mandons à tous officiers que en poursuivant leursdites debtes et faisant comme dessus dit est fassent jouir de nosdits saulf conduits, en faisant notifier icelui à son de trompe, afin que l'on ne prétende pas cause d'ignorance sous les peines susdites; car ainssin l'avons octroyé et octroyons par les présentes données à Orange sous notre sceau, le quatrième jour de juillet, l'an mil cinq cent et cinq. Philippon Busquet et par commandement de mesdits seigneurs. J. Bonnard et Virieu.

Extractus ab actis curiae originalibus per me.

DANIEL.

15 juillet 1505.

V.

LETTRES DU COMTE DE GRIGNAN ET DU COMTE DE MÉDAVY [1].

Le comte de Grignan, chevalier des ordres du Roy, lieutenant général de ses armées, commandant et lieutenant général de Sa Majesté en Provence.

Sa Majesté nous ayant ordonné de faire sortir de la Principauté d'Orange les Juifs qui s'y sont établis depuis quelques années, nous ordonnons que, dans trois mois, tous les Juifs seront tenus d'en sortir, à peine d'être procédé contre eux extraordinairement, et puis comme infracteurs des ordres du Roy, avec défense d'y revenir sous quelque prétexte que ce soit, et sous les mêmes peines.

Fait à Grignan le 20e avril 1703.

Signé : GRIGNAN.

Par Mgr. :

Signé : ANFOSSY.

—

L'an 1703 et le 5e jour du mois d'avril, après midi, André Mascot,

[1] Arch. municip. d'Orange, GG 50.

courrier et trompette ordinaire de cette ville d'Orange, a rapporté à moi, secrétaire de la communauté soussigné, qu'il a ce jourd'hui lu et publié la susd. ordonnance par tous les coins et carrefours de cette dite ville accoutumés, et ensuite affiché icelle par copie au pilier de la place, présent Baltazard P. Couvirand, son record.

A son rapport.

Signé : DUMAS.

—

A Marseille, le 3e décembre 1703 [1].

Messieurs,

J'ai été informé que les Juifs, chassés d'Orange par les ordres que je donnais, ensuite de ceux du Roy, dans le mois d'avril dernier, y sont revenus ou dans des endroits du voisinage. Il est necessaire que vous en fassiez faire une recherche exacte, que ceux qui seront trouvés, soient arrêtés et gardés en prison, et que vous m'informiez des diligences que vous aurez faites, vous rendant responsables de l'inexecution desd. ordres de Sa Majesté.

Je suis très veritablement Messieurs, votre très humble et très affectionné serviteur,

Signé : GRIGNAN.

—

A Grenoble, le 4 septembre 1720 [2].

A Messieurs les Consuls d'Orange.

..... Les trois familles de Juifs, qui sont dans votre ville, m'ont porté plainte, qu'au prejudice des patentes que les princes d'Orange avaient accordées à leurs pères, qui ont été autorisées et confirmées en dernier lieu en leur faveur par le parlement de Grenoble, vous voulez les en faire sortir; je ne vois pas que vous ayez aucune raison qui vous y oblige, à moins qu'ils ne contreviennent aux ordonnances, ainsi, Messieurs il faut les laisser en repos, parce qu'il y aurait de la cruauté de les chasser aujourd'hui. Vous devez même faire attention que si vous donnez atteinte aux privilèges que les princes avaient accordés, que les trois quarts des habitants de votre ville en souffriront. Je suis, Messieurs votre très humble et très obeissant serviteur.

Signé : Le Comte DE MEDAVY.

Comme je n'écris point à ces Juifs, vous leur ferez, s'il vous plaît, savoir mes intentions.

---

[1] *Ibidem.*
[2] *Ibidem.*

VICTIMES DE L'INQUISITION A LISBONNE

A LA FIN DU XVII[e] SIÈCLE

Quoique les documents les plus intéressants relatifs aux agissements du terrible tribunal de l'Inquisition soient encore enfouis en grande partie dans les bibliothèques de l'Espagne, du Portugal et de l'Italie, on trouve pourtant, dans les ouvrages imprimés, des éléments suffisants pour tracer une esquisse des souffrances des Juifs et des Marranes du XV[e] au XVIII[e] siècle. Il serait à désirer qu'on dressât le martyrologe des Juifs pour ces quatre siècles. Mais un tel travail ne peut être entrepris sérieusement que lorsqu'on aura soigneusement copié et étudié les papiers déposés dans les archives d'État de l'Espagne et du Portugal. Les savants juifs ne manqueraient pas qui se consacreraient avec un entier désintéressement à cette tâche ardue et un peu fastidieuse. M. Joseph Jacobs, historien, folkloriste, essayiste et archéologue, a montré par un ouvrage récent[1] qu'il possède à un haut degré les qualités requises pour un travail de ce genre. M. Kayserling a encore une plus grande compétence dans ce domaine, où il a déjà rendu d'éminents services. Depuis don Miguel Lévi de Barrios, aucun savant ne s'est occupé avec autant d'ardeur du développement de la littérature judéo-espagnole. C'est lui qui a élargi le champ des recherches historiques avec son ouvrage *Sephardim, Romanische Poesien der Juden in Spanien* (Leipzig, 1859), qu'il fit suivre, dans la même année, d'une nouvelle étude intitulée : *Ein Feiertag in Madrid* (Berlin, 1859). Dans ces deux livres, il décrit les souffrances des Juifs qui, publiquement ou en secret, pratiquaient la religion de leurs pères. En 1894, il publia un autre ouvrage intéressant sur Christophe Colomb et la part des Juifs dans la découverte de l'Amérique (traduit en anglais par C. Gross, New-York,

[1] *An Inquiry into the sources of Spanish Jewish history*, Londres, 1895 ; voir Kayserling dans *Jewish Quarterly Review*, avril 1896.

1894). Il ne montre pas seulement, dans ce livre, les services rendus par les Juifs à l'illustre explorateur, mais s'occupe aussi de l'histoire des Marranes, qu'il promet de raconter prochainement avec plus de détails.

Outre les différents travaux sur l'Inquisition publiés par Paramus, Limborch, Llorente, W.-H. Rule, Lea, F. Hoffmann et d'autres historiens anciens et modernes, qui tous contiennent des informations importantes pour notre sujet, plusieurs études, qui touchent plus ou moins directement à la question des Juifs et de l'Inquisition, ont paru dans des publications périodiques. Ainsi la *Revue des Études juives* en a donné quelques-unes [1]. Dans les *Publications of the American Jewish Historical Society*, n° 4 (1895), M. Cyrus Adler a exposé brièvement les souffrances des Juifs dans l'Amérique centrale, entre 1590 et 1609 [2], d'après un manuscrit espagnol. Dans le même recueil (n° 4), et sous le titre de *Jewish Martyrs of the Inquisition in South America*, il a résumé l'histoire des souffrances des Marranes en Amérique de 1574 à 1750. Moi-même, dans l'*American Jewess* (octobre 1895, vol. II, n° 1), j'ai mentionné 67 femmes juives exécutées par l'Inquisition [3].

Enfin, récemment on a découvert d'importants documents contenant des procès-verbaux détaillés du Saint-Office, relatifs à des Juifs du Mexique, du Pérou et du Chili. Quelques-uns de ces documents présentent un vif intérêt, entre autres le compte rendu, en 250 pages in-f°, du procès intenté à Gabriel de Granada par l'Inquisition au Mexique. J'utiliserai ce document, écrit en espagnol, ainsi que d'autres pièces concernant l'Inquisition en Amérique pour mon Essai sur les martyrs juifs.

Dans ses *Miscellaneous Tracts*, dont trois éditions ont paru à Londres, Michael Geddes a donné une liste de victimes brûlées à Lisbonne [4]. M. Kayserling et moi avons déjà parlé de cette liste. Je la donne plus loin tout entière pour la première fois, d'après la troisième édition [5], imprimée à Londres, 1730, p. 415-443, en laissant de côté les noms des chrétiens avérés ou douteux et en conservant partout l'orthographe adoptée par Geddes, témoin oculaire de cet auto-da-fé.

G. A. KOHUT.

[1] Voir *Tables des vingt-cinq premiers volumes*, et l'article de M. Moïse Schwab dans le vol. XXIX.

[2] Son article est intitulé : *Trial of Jorge de Almeida by the Inquisition in Mexico.*

[3] Sous le titre : *Some Jewish Heroines.*

[4] Sous le titre : *A View of the Inquisition in Portugal.*

[5] Voir page 3.

A LIST

Of the Persons who received their sentences in the Act of the Faith, celebrated in the City of Lisbon, on the 10th of May 1682.

Men that died in the prisons, and were absolved.

AGES.		PUNISHMENTS.
?	*Diogo de Chaves*, a new Christian, a farmer of the revenue, and a professed knight of a certain military order, a native and inhabitant of this city.	(Not stated.)
?	*Simaon Roiz Chaves*, a new Christian, a man of business, a native and inhabitant of this city.	(Not stated.)
?	*Antonio Nunes de Royga*, a new Christian, a bachelor, a professed knight of a certain military order, the son of *Sebastiaon Nunes de Lisboa*, a farmer of the revenue, a native and inhabitant of this city.	(Not stated.)
?	*Bernardo de Souza*, who was of no calling, a native of the Town of *Montremor velho*, in the Bishoprick of *Conimbra*, and inhabitant of this city.	(Not stated.)
?	*Luis de Silva de Menezes*, part of a new Christian, who lived upon his estate, a native of the City of *Evora*, and inhabitant of the Town of *Aveiro*.	(Not stated.)
?	*Manoel da Costa*, a new Christian, a merchant and native of the City of *Leyria*, and an inhabitant of this of *Lisbon*.	(Not stated.)

Persons who did not abjure.

54.	*Antonio Pereire*, a new Christian, a merchant, a native of the Town of *Chasim*, in the Bishoprick of *Miranda*, and inhabitant of this city, for having swore falsely before the Tribunal of the *Holy Office*, in matters of the *Faith*.	Three years at *Castro Marim*.
75.	*Simaon Henriques*, a new Christian, who was a farmer of the revenue, native and inhabitant of this city, who abjured *de vehemente*, for the crimes of *Judaism*, in an *Act of the Faith*, celebrated therein in the year 1656. Imprisoned a second time for having relapsed into the same.	Five years in *Brasil*.

AGES.		PUNISHMENTS.
26.	*Manoel Dos Santos Annes*, who has no calling, a native and inhabitant of the Town of *Santarem*, for having feigned himself a Familiar of the *Holy Office*, and in the name of the said Tribunal, testify'd the clearness of the blood of certain persons, having accepted of money from some for the said effect.	(Not stated.)

Abjuration for Judaism de vehemente.

51.	*Luis de Mattos Couto*, a new Christian, who lived upon his own estate, a native of this city, and inhabitant in the Government of *Spirito Santo*, in the sate [read : State] of Brasil.	Prison during pleasure.
57.	*Pedro Roiz da Maya*, a new Christian, native and inhabitant of this city.	The same.
48.	*Jasper Francisco*, a new Christian, a native and inhabitant of this city.	The same.
62.	*Estavaon da Par Moreno*, a new Christian, who lived on his own estate, a native and inhabitant of the Town of *Alchacere*.	The same.
45.	*Pedro Cardozo*, a new Christian, a skinner, and bachelor, a native and inhabitant of the said town.	The same.
42.	*Vasco Francisco Azietado*, a new Christian, who was a soldier, the son of *Benjamin Gomes Azeitado* [*sic*], who was a judge, native of the Town of *Vidiguoira*, and inhabitant of this city.	The same.
33.	*Vincente de Seixas*, a new Christian, a bachelor, the son of *Manoel de Seixas*, an advocate, a native and inhabitant of the Town of *Alcacere*.	The same.
67.	*Manoel Paiz de Souza*, a new Christian, the son of *Manoel Lopez Paiz*, an advocate, a native and inhabitant of the said town.	The same.
55.	*Francisco de Almeida Negraon*, a new Christian, who belonged to the sea, a native and inhabitant of the Town of *Pedrenero*, for the same fault of *Judaism*, and for having spoke propositions with an heretical obstinacy after he had been reproved for 'em.	The same, and three years in *Brasil*.
52.	*Manoel Lopes de Leon*, a new Christian, a merchant, a native of the Town of *Tomar*, and an inhabitant in this city, for the same fault of *Judaism*, and for having, when he was in the prison, had communication with persons abroad.	The same, and two years in *Algarve*.

A Person who wore the habit, but did not abjure.

AGES.		PUNISHMENTS.
48.	*Joan Alexio*, a new Christian, a merchant, a native of *Montemor*, in the Kingdom of *Castile*, an inhabitant in *Sevil*, and resident in this city, reconciled by the *Church of Sevil*, in the year 1672, for the faults of *Judaism;* and imprisoned a second time for having relapsed into the same.	Prison and habit perpetual, without remission, and five years in *Brasil*.

The reason of this person's not having abjured was, because he was taken up for having relapsed, and so must have died without mercy, had he been convicted.

Abiuration in forma for Judaism.

32.	*Diego Lopez Ferraon*, a new Christian, a scrivener, notary, and inhabitant of the Village of *Fradaon*, in the Hundred of the Town of *Covilhan*.	Prison, during pleasure and the habit, which shall be taken off in the *Act of Faith*.
48.	*Martos Mendes*, a new Christian, a smith, a native of the Town of *Defdanha a Nova*, an inhabitant of *Fundaon*, in the Hundred of *Covilhan*.	The same.
52.	*Francisco Mendes*, a new Christian, a shoemaker, native of the Town of *Benamanon*, an inhabitant of the Village of *Fundaon*, in the Hundred of the said town.	The same.
28.	*Mathias Roiz*, a new Christian, a merchant, native and inhabitant of *Villa Real*, in the Archbishoprick of *Braga*.	The same.
44.	*Antonio Lopes Arroyijo*, a new Christian, and tobacco-merchant, native of the Town of *Chasim*, and inhabitant of *Carrazedo Montenegro*, in the Hundred of the Town of *Chaves*, in the Archbishoprick of *Braga*, who abjured *de Levi* for the fault of *Judaism*, in an Act of the Faith celebrated in the City of *Sanctiago*, in the year 1662. Imprison'd the second time for having been defective, and for a relapse into the same.	The same, and habit during pleasure.
25.	*Manoel Lopez*, a new Christian, a carrier, a bachelor, the son of *Pedro Lopez*, an innkeeper, native and inhabitant of the Town of *Arogolos*, in the Archbishoprick of *Evora*.	The same.

A Second Abjuration.

AGES.		PUNISHMENTS.
31.	*Bernardo Sequeira*, part of a new Christian, a barber, native of the City of *Lamegro*, and inhabitant of the City *Porto*.	Perpetual prison and habit.
30.	*Joan de Crus*, a new Christian, native and inhabitant of this city.	The same.
68.	*Pedro Alvares de Moras*, half a new Christian, a chirurgeon, native and inhabitant of the City of *Elvas*.	The same, and two years in *Crastemain*.
35.	*Domingo Cardozo*, part of a new Christian, an Officer of the Chancery, a native and inhabitant of the City of *Lamego*.	Perpetual prison and habit.
54.	*Gabriel Gomes*, a new Christian, a native and inhabitant of *Fundaon*.	The same.
49.	*Luis de Bulaon*, half a new Christian, an Officer in the *Court of Crown*, a native and inhabitant of this city.	The same.

The Third Abjuration.

41.	*Ayres Roiz*, a new Christian, a practitioner and native of the City of *Guarda*, and an inhabitant of this of *Lisbon*.	The same.
69.	*Fernaon Roiz Penco*, a new Christian, a farmer of the revenue, a native of the City of *Badayos*, in the Kingdom of *Castile*, and inhabitant of this city.	The same.
33.	*Luis Serraon*, more than half a new Christian, a bachelor, a student in divinity, the son of *Antonio Serraon de Crasto*, a new Christian, an apothecary, a native and inhabitant of this city.	The same.
35.	*Laurence de Costa*, half a new Christian, a dealer in horses, the natural son of *Martin da Costa*, a farmer of the revenues, a native and inhabitant of this city.	The same.
48.	*Manoel Carralho* [*sic*], half a new Christian, who lived by his practice, native of the Town of *Cavalhaon*, in the Hundred of the City of *Garda*, and inhabitant of this city.	The same.
39.	*Francisco Roiz Mogadouro*, a new Christian, a bachelor, the son of *Antonio Mogadouro*, a native and inhabitant of this city.	The same.

The Fourth Abjuration.

AGES.		PUNISHMENTS.
72.	*Antonio Serraon de Crasto*, a new Christian, an apothecary, a native, and inhabitant of this city.	The same.
29.	*Pantaleon Roiz Mogadouro*, a new Christian, a bachelor, the son of *Antonio Roiz Mogadouro*, native and inhabitant of this city, who did profess the Law of *Moses*.	The same, and to be confined to a convent.
45.	*Pedro Duarte Ferraon*, the fourth part of a new Christian, an Officer in the *King's Bench*, a native and inhabitant of this city.	Prison and habit without remission.
?	*Joseph Francisco*, a nicknamed, *Barraon*, bachelor, and shepherd, the son of *Domingo Francisco Vagado*, a native and inhabitant of the Town of *Azambuija*, for the crime of witchcraft and for having made a covenant with the Devil.	Perpetual prison and habit, and five years in the gallies, and to be whipped.
53.	*Miguel da Cunha*, half a new Christian, a shop-keeper, a native of the Village of *Alcaides*, in the Hundred of *Covilhan*, inhabitant of the said village.	Perpetual prison and habit, without remission, with the ensigns of fire, and five years in the gallies.

A Person that did not abjure and wears the habit.

63.	*Henrique Nunes Salvador*, a new Christian, and who was a merchant, a native of *Colminar el Vigo*, in the Kingdom of *Castile*, and an inhabitant of *Villa Flor*, who was reconciled by the Inquisition of *Conimbra*, in the year 1652. Having been twice since imprisoned for having been defective, *i.e.* in his confession, and for the faults of a relapse.	Perpetual prison and habit, without remission, three years in *Crasto Marim*, with the ensigns of fire.

Women that died in the prisons, and were absolved.

?	*Anna Lopez de Barros*, a new Christian, the widow of *Manoel de Medina*, a native of the Town of *Morchola*, an inhabitant of this city.	(Not stated.)
?	*Izabel da Costa*, a new Christian, the widow of *Simaon Lopez Forrez*, an advocate, a native of this city, and an inhabitant of the Village of *Sacavem*, in the Hundred of this city.	(Not stated.)

Persons who did not abjure.

AGES.		PUNISHMENTS.
27.	*Anna Roiz*, nicknamed *a Toupa*, married with *Manoel Roiz*, a carter, a native and inhabitant of *Abrantes*, for having feigned visions, and for presumptions of her having had a covenant with the Devil.	Three years to *Castro Marin*.
46.	*Magdalena da Cruz*, the wife of *Augustino Nunes*, who was *Alcaide* of the secret prisons of this Inquisition, a native and inhabitant of this city, for having co-operated to corrupt certain Officers of the Holy Office to give intelligence to persons in the prisons, and to receive answers from them to persons that were abroad.	Five years in the *Brasil*.
58.	*Juliana Pereira*, marry'd with *Francisco de Matos*, a surgeon, native of the Town of *Setuval*, and an inhabitant of this city, for having disordered the just regiment of the Holy Office, in having by bribes corrupted a certain Officer of the said *Tribunal*, to reveal the secrets thereof, to know the state of some of the prisoners' affairs.	Five years in *Angola*.
79.	*Catheirna* [read : *Catherina*] *Antonia*, who has some part of a new Christian, the widow of *Christovan Roiz*, a native and inhabitant of the Town of *Buarcos*, reconciled by the Inquisition of *Conimbra*, in the year 1629. Imprisoned the second time for the faults of a relapse into *Judaism*.	(Not stated.)

Abjuration de Leve.

28.	*Joanna Da Paz*, who has three fourths of a new Christian, married with *Joseph Pessoa*, a merchant, a native and inhabitant of this city, for the faults of *Judaism*, and for having co-operated in the corruption of a certain Officer of the *Holy Office*.	Prison during pleasure, and two years in the *Algarves*.
48.	*Catherina Baretta*, a maid, the daughter of *Antonio de Crasto*, a native of *Villa Franca*, and an inhabitant of this city, for the faults of witchcraft.	The same, and to be whipp'd, and four years in *Brasil*.
30.	*Ursula Maria*, a maid, the daughter of *Francisco de Salhas*, a glass merchant, a native of the Town of *Alhas Vedros*, and an inhabitant of this city, for the same fault.	The same, and five years in *Brasil*.

AGES.		PUNISHMENTS.
41.	*Maria Pinheira*, married with *Goncalo da Gama Volante*, a native and inhabitant of this city, for the said fault.	The same.

A Person who wears the habit, but does not abjure.

?	*Maria Cardoza*, part of a new Christian, the widow of *Joan Mendes*, a taylor, a native and inhabitant of *Montemor novo*, in the Archbishoprick of *Evora*, reconciled by the Inquisition of the said city, for *Judaism*, in the year 1667. Imprisoned a second time for having been defective in her confession.	(Not stated.)

An Abjuration in forma for Judaism.

22.	*Maria Gonsalvez*, nicknamed *Amarintha*, part of a new Christian, the daughter of *Joan Francisco*, a labourer, a native and inhabitant of this Village of *Majorca*, in the Hundred of the Town of *Montemoro velho*, in the Bishoprick of *Conimbra*.	Prison during pleasure, and the habit, which she is to take off in the *Act*.
35.	*Leonor Mendes*, a new Christian, married with *Marcos Mendes Ferron*, who is in the List, native of *Idanha a nova*, an inhabitant in *Fundaon*.	The same. Prison and habit during pleasure.
62.	*Joanna da Paz*, more than half a new Christian, married with *Diogo Ramos*, a native of the City of *Samora*, in the Kingdom of *Castile*, and an inhabitant in this city.	(Not stated.)
55.	*Catarina da Costa*, a new Christian, married with *Francisco da Rocha*, an attorney, native and inhabitant of this city.	The same.
23.	*Anna Manoela*, part of a new Christian, a maid, the daughter of *Joan Lopes Cardozo*, a merchant, native of the Village of *Berim*, in the kingdom of *Galliza*, and inhabitant in *Chares*.	The same.
23.	*Maria de Souza Chares*, part of a new Christian, a maid, the daughter of *Salvador de Souza*, a salt-merchant, native of *St. Jago*, in the Kingdom of *Galliza*, and an inhabitant in *Chares*.	The same.

The Second Abjuration.

57.	*Anna Roiz*, a new Christian, the widow of *Pedro Alecia*, a merchant, a native of the Town of *Bonaventua*, in the Bishoprick of *Samorra*, in the Kingdom of *Castile*, and an inhabitant of *Chares*.	The same.

AGES.	PUNISHMENTS.
25. *Isabel Borges*, the fourth part of a new Christian, the daughter of *Manoel Roiz*, a shopkeeper, native and inhabitant of the Town of *Montemoronoro*, in the Archbishoprick of *Evora*.	The same.
42. *Anna Maria de Souza*, a new Christian, married with *George Cœlho*, native of *Sevil*, in the Kingdom of *Castile*, an inhabitant of *Fendaon*, in the Hundred of *Covilhan*.	Perpetual prison and habit.
64. *Catherina de Crasto*, a new Christian, the widow of *Domingos da Silva*, native of *Sevil*, in the Kingdom of *Castile*, and an inhabitant of this city.	The same.
49. *Guiomar Henriques*, a new Christian, married with *Miguel da Cunha*, who is in the List, a farmer of *Talucco*, native of the Village of *Alcaide*, in the Hundred of *Covilhan*, an inhabitant in *Fundaon*, in the Hundred of the said town.	The same.
45. *Gracia de Lima*, married with *Manoel Nunes*, a native and inhabitant of *Fundon*.	The same.

The Third Abjuration.

22. *Izabel Moria*, half a new Christian, married with *Raphael da Silva*, who lived by his practice, native of *Sevil*, in the Kingdom of *Castile*, an inhabitant of this city.	The same.
40. *Violante Henriques*, a new Christian, the widow of *Miguel Henriques*, a merchant, native and inhabitant of the Village of *Fundaon*, in the Hundred of the Town of *Covilhan*.	The same.
53. *Brittes Rebella*, part of a new Christian, married with *Manoel das Nevas*, a surgeon, native and inhabitant of the Town of *Montemoro novo*, in the Archbishoprick of *Evora*.	The same.
59. *Isabel Roiz*, part of a new Christian, married with *Luis Nunez*, a labourer, native and inhabitant of the Village of *Maijorca*, in the Bishoprick of *Conimbra*.	The same.
27. *Maria Semeda*, part of a new Christian, a maid, the daughter of *Matheus Sameda*, a notary, native and inhabitant of the city of *Portalegre*.	The same.
42. *Maria Nunes da Costa*, a new Christian, married with *Ayres Roiz*, who is in the List, native and inhabitant of this city.	The same.
55. *Francisca Serraon*, half a new Christian, the widow of *Luis de Bulhaon*, a physician, native and inhabitant of this city.	The same.

The Fourth Abjuration.

AGES.		PUNISHMENTS.
66.	*Izabel Henriquez*, a new Christian, the wife of *Simon de Souza*, a merchant, native of this city, and an inhabitant of *Fundaon*, in the Hundred of the Town of *Covilhan*.	The same.
42.	*Anna Pessoa*, a new Christian, married with *Manoel Lopez de Leon*, a merchant, who is in the List, a native and inhabitant of this city, for the crime of having co-operated in the corruption of a certain Officer in the *Holy Office*. This poor woman's crime was, that she bribed an Officer of the Inquisition to conveigh a letter to her husband, after he had been a prisoner in it above 8 years.	The same, and two years in *Algarves*.
70.	*Ignes Luiza*, a new Christian, the widow of *Pedro Alexio*, a merchant, native of the Town of *Alvito*, in the Archbishoprick of *Evora*, an inhabitant in this city.	Perpetual prison and habit, without remission.
27.	*Ignes Pastana*, the fourth part of a new Christian, a maid, the daughter of *Laureneo Postana*, a farmer of the revenue, a native and inhabitant of this city.	The same.
32.	*Constantina Navarra*, a new Christian, married with *Joseph Roiz*, a goldsmith, native of *Sevil*, in the Kingdom of *Castile*, and inhabitant in this city.	The same.
26.	*Brittees Henriques*, a new Christian, a maid, the daughter of *Antonio Roiz Magadauro*, a farmer of the revenue, a native and inhabitant of this city, who professed the Law of *Moses*. This gentlewoman had been 10 years a prisoner in the Inquisition, and so must not have been above 16 when she was taken up; she was so rack'd in it, that she was quite cripled.	Perpetual prison and habit, and reclusion in a religious house.
72.	*Paula de Crasto*, half a new Christian, married with *Antonio Duarte*, a scrivener of the Civil Court, a native and inhabitant of this city.	Perpetual prison and habit, and three years in *Brasil*.
27.	*Thereza Maria de Jesus*, more than half a new Christian, a maid, the daughter of *Antonio Serraon*, an apothecary, who is in the List, a native and inhabitant of this city.	The same, with the ensigns of fire, and seven years in *Brasil*.

Women that died in the prisons, and were received.

AGES.		PUNISHMENTS.
?	*Ignes Duarte*, half a new Christian, a maid, the daughter of *Antonio Serraon*, an apothecary, a native and inhabitant of this city.	(Not stated.)
?	*Isabel do* [*de*?] *Valle*, a new Christian, the wife of *Diogo Roxes*, a native of the Village of *Berim*, in *Castile*, and inhabitant of *Villaron*, in the Hundred of *Chaves*.	(Not stated.)

The Persons delivered to the Secular Arm.

43.	*Gaspar Lopez Pereire*, a new Christian, a merchant, a bachelor, the son of *Francisco Lopez Pereire*, a native of the Town of *Mogadouro*, an inhabitant of *Madrid*, and resident in this City of *Lisbon*, convicted, confessing, affirmative, professing the Law of *Moses*, obstinate, and impenitent.	(Not stated.)
33.	*Antonio de Aguiar*, a new Christian, a merchant, a native of *Lamilunilla*, near to *Madrid*, an inhabitant of *Sevil*, and resident in this City of *Lisbon*, convicted, confessing, affirmative, professing the Law of *Moses*, obstinate, impenitent.	(Not stated.)
42.	*Miguel Henriques da Fonseca*, a new Christian, an advocate, native of the Town of *Avios*, an inhabitant in this City of *Lisbon*, convicted, confessing, affirmative, professing the Law of *Moses*, obstinate, impenitent.	(Not stated.)

These three were burnt alive, within two hours after the Inquisitors had delivered them to the *Secular Arm*.

32.	*Pedro Serraon*, more than half a new Christian, a bachelor, the son of *Antonio Serraon*, an apothecary, who is in the List, a native, and inhabitant of this city, convicted, negative, and obstinate.	(Not stated.)

This last was first strangled, and afterwards burnt to ashes with the other three.

RECUEIL

DE ROMANCES JUDÉO-ESPAGNOLES

CHANTÉES EN TURQUIE

AVEC TRADUCTION FRANÇAISE, INTRODUCTION ET NOTES

(SUITE [1])

ROMANCE XI.	TRADUCTION.
(Ya se asentaron los dos reyes,	(Les deux rois se sont assis,
y el moro blanco [2] tres,	et avec le maure blanc (ils étaient) trois,
y la blanca niña con ellos.	et la fille blanche avec eux.
Ya se asentan al juego,	Ils s'asseoient au jeu,
Al juego de ajedres.	au jeu d'échecs.
Juga el uno, juga el otro,	L'un joue, l'autre joue,
jugan todos los tres [3].)	tous les trois jouent.)
Ya la gana el moro blanco,	Le maure blanc la gagne,
de una vez [4] hasta tres.	d'une jusqu'à trois fois.
— De que llorais, blanca niña?	— Pourquoi pleurez-vous, fille blanche?
De que llorais, blanca flor?	Pourquoi pleurez-vous, fleur blanche?
Si llorais por vuestro padre.	Si vous pleurez pour votre père,
carcelero [5] mio es.	il est mon geôlier.

[1] Voyez *Revue*, t. XXXII, p. 102.

[2] Var. : franco = franc.

[3] Variante :

Tres palomas van volando	Trois colombes vont en volant
en el palacio del rey.	dans le palais du roi.
Volan, volan y posan	Elles volent, elles volent et se reposent
en el palacio del rey.	dans le palais du roi.
A dentro una muchacha	A l'intérieur (il y a) une jeune fille
que era la hija del rey.	qui était la fille du roi.
La jugo el rey su padre,	Le roi son père l'a jouée
al juego de ajedres.	au jeu d'échecs.

[4] Var. : mano, « main ».

[5] Faut-il remplacer ce mot par celui de encarcelado, « prisonnier » ?

Si llorais por vuestra madre,
guisandera mia es[1] ?
Si llorais por los tres hermanos,
Ya los mati á los tres
— Yo no lloro ni por padre ni por madre,
ni por mis hermanos tres;
sino que yo lloro,
por mi ventura cuala es.

— Vuestra ventura, mi dama,
al lado la teneis.
— Una vez que sois mi ventura,
dadme el cuchillico de ciprès;
lo mandaré á mi madre,
que sé guste de mi bien.

El moro blanco se le dió derecho,
la blanca niña lo tome a través,
se lo encajo[2] por el bel[3].

Si vous pleurez pour votre mère,
elle est ma cuisinière.
Si vous pleurez pour les trois frères,
je les ai tués tous les trois.
— Je ne pleure ni pour père ni pour mère,
ni pour mes trois frères ;
je pleure plutôt
pour ma fortune (ne sachant pas) quelle elle est.
— Votre fortune, Madame,
Vous l'avez à côté.
— Une fois que vous êtes ma fortune,
donnez-moi le petit couteau de cyprès,
que je l'envoie à ma mère
(pour) qu'elle se réjouisse de mon bien.
Le maure blanc le lui donna droit,
la fille blanche le prit de travers,
(et) le lui enfonça dans les reins.

ROMANCE XII.

— Dicho me habian dicho
que mi amore està en Venecia,
asentado en su mesa
con una linda Francesa.
Madre, dadme la licencia,
cuando vo ir á servir
á mi marido gentil?
— Hija mia, si te vas
hace bien parar mentes.
En la ciutad que iras,
no hay primos ni parientes.

A los ajenos hace parientes,
no te hagas aborrecer,
hija de buen parecer.

TRADUCTION.

— On m'a dit
que mon amour est à Venise,
assis à sa table
avec une jolie Française.
Mère, donnez-moi la permission,
quand irai-je servir
mon gentil mari ?
— Ma fille, si tu t'en vas,
fais bien attention.
Dans la ville où tu iras,
il n'y a point de cousins ni de parents.
Fais des étrangers tes parents,
ne te fais pas haïr,
fille de bonne mine.

[1] Chez nous, gustarse = gozar, alegrarse.
[2] Chez nous, encajar = introducir.
[3] Mot turc qui signifie reins, lombes. Faut-il lire « por el cortar » comme à la fin de la Romance 7?

— Mi padre cuando murió,
morio con su buen tino.
A los amigos encomendó
que me den un buen doctrino[1].

Ellos me dieron un espino,
no me dejaron gozar;
casadica quero estar.
— Quien quere ser casada,
no conviene ser morena,
sino blanca y colorada,
redonda como la perla;
no debe ser morena,
no debe ser picuda,
sino harif[2] y aguda,
menuda como la ruda.

— Mon père, quand il mourut,
est mort avec l'esprit lucide.
Il recommanda aux amis
que l'on me donnât une bonne doctrine.

Ils m'ont donné une épine,
ils ne m'ont pas laissée jouir;
je veux être petite mariée.
— A qui veut être mariée,
il ne convient pas d'être brune,
mais plutôt blanche et vermeille,
ronde comme la perle;
elle ne doit pas être brune,
elle ne doit pas être pointue,
mais plutôt ingénieuse et fine,
menue comme la rue.

ROMANCE XIII.

(— De que lloras, blanca niña?
De que lloras, blanca flor[3]?)
— Lolóro que perdi las llaves,
las llaves de mi cajon[4].
— De plata las perdites,
de oro te las hago yo.
— Ni de oro ni de plata,
las mit llaves quero yo.
— De quien eran estas armas
que aqui las veo yo?
— Vuestras son, el mi señor rey,
vuestras son, mi señor,
que os las trujo mi señor padre
de las tierras de Aragon.
— De quien es este caballo
que aqui lo veo yo?
— Que os lo mandó mi hermano
e las tierras de Aragon.

TRADUCTION.

(— Pourquoi pleurez-vous, fille blanche?
Pourquoi pleurez-vous, fleur blanche?)
— Je pleure parce que j'ai perdu les clefs,
les clés de mon tiroir.
— Celles (que) tu as perdues (étaient) en argent.
je te les ferai en or.
— (Je ne les veux) ni en or ni en argent,
je ne veux que mes clefs.
— A qui sont ces armes
que je vois ici?
— Elles sont vôtres, mon seigneur roi,
elles sont vôtres mon seigneur,
que mon seigneur père vous a apportées
des pays d'Aragon.
— A qui appartient ce cheval
que je vois ici?
— (C'est celui) que vous a envoyé mon frère
des pays d'Aragon.

[1] Doctrina.
[2] Le mot talmudique חריף.
[3] Ce distique se trouve dans Romance 11.
[4] Dans notre jargon, ce mot n'a pas le sens de « grande caisse » qu'il a dans l'espagnol moderne.

— De quien es este qaouk[1]
que aqui lo veo yo?
— Que os lo mandó mi padre
de las tierras de Aragon.
— Merced a tu padre,
que mejor lo tengo yo.

— De qui est ce bonnet
que je vois ici?
— (C'est celui) que mon père vous a envoyé
des pays d'Aragon.
— Merci à ton père,
mais (?) j'en ai un meilleur.

ROMANCE XIV.

Tres hijas tenia el rey,
tres hijas cara de plata.
La mas chiquitica de ellas.
Delgadilla se llamaba.
Un dia de los dias,
se asentaron en la mesa,
en comiendo y bebiendo:
— Que me mira, señor padre?
Que me mira y que me mata?
— Que te miro, la mi hija?
Que te miro y que me enamoro.
— No lo quere ni el Dios[2] ni la gente,
ni la ley santa y bendita[3],
ser comlesa[4] de mi madre
y madrasta de mis hermanas,
— Remata[5] Delgadilla,
remata perra mala.
Si el rey de la tierra quere,
por espada sois pasada.
Allá, en medio del camino,
que le fraguen[6] un castillo,
ni puerta ni ventana
para Delgadilla.
Que comida le darian?
carne cruda bien salada,

TRADUCTION.

Trois filles avait le roi,
trois filles au visage d'argent.
La plus petite d'elles,
s'appelait Delgadilla.
Un certain jour,
elles s'assirent à table,
mangeant et buvant:
— Pourquoi me regardez-vous, seigneur père?
Pourquoi me regardez-vous et me massacrez-vous?
— Pourquoi je te regarde, ma fille?
Si je te regarde, c'est que je suis amoureux (de toi).
— Cela ne plaît ni à Dieu ni aux gens,
ni à la loi sainte et bénie,
d'être la rivale de ma mère
et la marâtre de ma sœur.
— Au diable! Delgadilla,
au diable! mauvaise chienne.
Si le roi de la terre le veut,
tu passeras par les armes.
Là-bas à mi-chemin,
qu'on bâtisse un château,
sans porte ni fenêtre,
pour Delgadilla.
Quelle nourriture lui donner?
de la viande crue (et) bien salée,

[1] Mot turc signifiant bonnet de drap.
[2] Prononcez: Dio.
[3] Prononcez: bendicha.
[4] Judéo-espagnol.
[5] Judéo-espagnol.
[6] Judéo-espagnol.

que se muera de sed de agua.
Allá fin de quince dias,
allá fin de tres semanas,
un dia por la mañana,
se asentó en la ventana,
vido pasar á sus hermanas :
— Hermanas mias queridas,
hermanas mias amadas,
deisme un poco de agua,
que de sed y no de hambre
al Dios vo dar la alma.
— Vate de aqui, Delgadilla,
Vate de aqui, perra mala,
el rey tu padre si lo sabe
por espada sois pasada
Alla fin de quince dias,
Alla fin de tres semanas,
un dia por la mañana
se asentó en la ventana,
vido pasar a su padre :
— Padre mio, mi [2] querido,
padre mio, mi amado,
deisme un poco de agua,
que de sed y no de hambre
al dios vo dar la alma.
— Remata Delgadilla,
remala, perra mala,
si el rey tu padre quere
por espada sois pasada.
Allá fin de quince dias,
allá fin de tres semanas,
un dia par la mañana
se asentó en la ventana,
vido pasar á su madre :
— Madre mia, mi querida,
madre mia, mi amada,
deisme un poco de agua,
que de sed y no de hambre
al Dios vo dar la alma.
— Presto que le traian agua,
de las aguas destilladas,
para Delgadilla.
Hasta que trujeron la agua,
Delgadilla dió la alma.

afin qu'elle meure de soif (faute)
Vers la fin de quinze jours, [d'eau.
vers la fin de trois semaines,
un jour vers le matin,
elle s'assit à la fenêtre
(et) vit passer ses sœurs :
— Mes sœurs chéries,
mes sœurs aimées,
donnez-moi un peu d'eau,
car de soif et non pas de faim
je vais rendre l'âme à Dieu.
— Va-t-en, Delgadilla,
va-t-en, mauvaise chienne,
Si le roi ton père le sait
tu passeras par les armes [1].
Vers la fin de quinze jours,
vers la fin de trois semaines,
un jour vers le matin
elle s'assit à la fenêtre,
(et) vit passer son père :
— Mon père, mon chéri,
mon père, mon aimé,
donnez-moi un peu d'eau,
car de soif et non pas de faim
je vais rendre l'âme à Dieu.
— Au diable ! Delgadilla,
au diable ! mauvaise chienne,
si le roi ton père le veut
tu passeras par les armes.
Vers la fin de quinze jours,
vers la fin de trois semaines,
un jour vers le matin
elle s'assit à la fenêtre,
(et) vit passer sa mère :
— Ma mère, ma chérie
ma mère, mon aimée,
donnez-moi un peu d'eau,
car de soif et non pas de faim
je vais rendre l'âme à Dieu.
— Que l'on apporte vite de l'eau,
des eaux distillées,
pour Delgadilla.
Jusqu'à ce qu'on apportât de l'eau,
Delgadilla expira.

[1] Littéralement « par l'épée ».
[2] Var. : muy = très.

ROMANCE XV.	TRADUCTION.
Traisio[1] la Duvergini	La Duvergini passa
por el palacio del rey.	par le palais du roi.
Vestida iva de pretos[2],	Elle allait habillée de noir
de su cabeza á los piès.	de la tête jusqu'aux pieds.
El rey estando en la misa,	Le roi, étant à la messe,
vido pasar una mujer;	vit passer une femme,
vestida iva de pretos,	(qui) allait vêtue de noir,
de su cabeza á los piès.	de la tête jusqu'aux pieds.
Pregnuntó el rey á los suyos :	Le roi demanda aux siens :
— Quien es esta mujer,	— Qui est cette femme,
— Madre de Duvergini	— (C'est) la mère de Duvergini
que en preso[3] lo teneis.	que vous avez en prison.
Siete años anduvo, siete	Sept années se sont écoulées, sept
que en preso lo teneis.	que vous l'avez en prison.
— Saliremos[4] presto de la misa	— Sortons vite de la messe
y lo iremos a ver.	et allons le voir.
— Buenos dias, Duvergini.	— Bonjour, Duvergini,
— Bienes me tenga, señor rey.	— Bonjour, seigneur roi.
Siete años anduvo, siete	Sept années se sont écoulées, sept
que en preso me teneis.	que vous m'avez en prison.
Ya me crecieron las uñas	Les ongles m'ont déjà poussé
de un palmo hasta tres.	d'un empan jusqu'à trois.
Ya me crecieron los cabellos	Les cheveux m'ont déjà poussé
de un palmo hasta seis.	d'un empan jusqu'à six.
Ya me crecieron las pestañas	Les cils m'ont déjà poussé
que ya no puedo ni ver.	(si longs) que je ne peux plus voir.
— Presto que la quiten á Duvergini	— Que l'on fasse sortir vite Duvergini,
y que lo lleven al báño,	et qu'on le porte au bain,
al báño que bañó el rey.	au bain où s'est baigné le roi.
Que lo vestan el vestido,	Qu'on lui mette l'habit,
vestido que vestió el rey.	l'habit qu'a endossé le roi.
Que lo suban á cáballo,	Qu'on le fasse monter à cheval,
cabállo que caballó el rey.	au cheval qu'a monté le roi.

ROMANCE XVI.	TRADUCTION.
El rey que mucho madruga,	Le roi, qui se lève de grand matin,
donde la reina se iva.	se rend auprès de la reine.

[1] Probablement forme corrompue de « atravesó ».
[2] En judéo-espagnol, negros.
[3] Prision.
[4] Prononcez : saldremos.

La reina estaba en cabellos,
en cabellos destrenzados.
Tomo espejo en la mano,
mirandoze su buen lindado [1],
dando loores al de en alto
que tan linda la ha créado.
El rey, por burlar con ella,
con verga de oro le daba.
— Que me dais, que me dais,
mi primer enamorado?
Dos hijos vuestros tengo
y dos del rey que son cuatro.
Los vuestros van a carroza,
los del rey van à caballo.
Los vuestros van á la huerta,
los del rey van à la guerra.
Los vuestros comen pescado,
los del rey sorben el caldo. »
Estas palabras diciendo,
ella que lo atinaria :
— Perdon, perdon, mi señor rey,
sueño me ha señado.
— Amanecera la mañana,
os lo soltaré un buen soltado,
con un yerdan [2] colorado [3].

La reine était en cheveux,
en cheveux aux tresses défaites.
Elle prit le miroir en main,
(y) regardant sa bonne mine,
en rendant grâce au Très-Haut
qui l'a créée si jolie.
Le roi, pour plaisanter avec elle,
la frappait avec une baguette d'or.
— Pourquoi me frappez-vous, pourquoi me frappez-vous,
mon premier amoureux ?
Deux enfants j'ai de vous
et deux du roi qui font quatre.
Les vôtres vont en carrosse,
ceux du roi vont à cheval.
Les vôtres vont au verger,
ceux du roi vont à la guerre.
Les vôtres mangent du poisson,
ceux du roi hument le bouillon. »
En disant ces paroles,
elle, l'ayant remarqué :
— Pardon, pardon, mon seigneur, roi,
(c'est) un songe (que) j'ai rêvé.
— Qu'il commence à faire jour,
je l'interprèterai d'une bonne manière
par un collier rouge.

ROMANCE XVII.

Arboleda, arboleda,
arboleda tan gentil ;
en la rama de mas arriba
hay una bolisa [4] D'Amadi,
peinandose sus cabellos
con un peine de marfil,
la raiz tiene de oro,
la cimenta [5] de marfil.
Par alli paso un caballero [6] ;

TRADUCTION.

Futaie, futaie,
futaie si gentille ;
dans la plus haute branche
il y a une dame D'Amadi,
qui se peigne les cheveux
avec un peigne d'ivoire,
dont la racine est d'or,
(et) le cément (?) d'ivoire.
Par là passa un cavalier,

[1] Lindeza, « beauté, élégance ».
[2] Mot persan signifiant gorge et abrégé du turc guerdanlik, « collier ».
[3] Métaphore = décapitation.
[4] Serait-ce la forme corrompue par la prononciation judéo-allemande de l'hébreu בעלת־בית ? Voir notre Revue אוֹר פרוגרֶיסוֹ, Andrinople, 1888, nº 4, p. 56.
[5] Ordinairement ce mot est traduit, chez nous, par « base ».
[6] Var. : marinero, « marinier ».

caballero tan gentil :
— Que buscais, la mi bolisa ?
que buscais vos por aqui ?
— Busco yo à mi marido,
mi marido D'Amadi.
— Cuanto dabais la mi bolisa,
que os le traigan aqui ?
— Daba yo los tres mis campos
que me quedaron de Amadi.
El uno araba trigo
y el otro zengefil [1],
el mas chiquitico de ellos
trigo blanco para Amadi.
— Mas que dabais, la mi bolisa,
que os lo traigan aqui ?
— Daba yo mistres molinos
que quedaron de Amadi.
El uno molia clavo
y el otro zengefil,
el mal chiquitico de ellos
harina blanca para Amadi.
— Mas que dabais, la mi bolisa,
que os le traigan aqui ?
— Daba yo las tres mi hijas
que me quedaron de Amadi.
La una para la mesa,
la otra para servir,
la mas chiquitica de ellas
para holgar y para dormir.
— Dádos à vos, la mi bolisa,
que os la traigan aqui.
— Mal año tal caballero
que tal me quijo decir.
— Que señal dais, la mi bolisa,
que os le traigan aqui ?
— Bajo la teta izquierda
tiene un benq mavi [2] [3].
— No maldigais, la mi bolisa,
yo soy vuestro marido Amadi.

un cavalier si gentil :
— Que cherchez-vous, Madame ?
Que cherchez-vous par ici ?
— Je cherche mon mari,
mon mari D'Amadi.
— Combien donneriez-vous, Madame,
pour qu'on vous l'apporte ici ?
— Je donnerais mes trois champs
qui me sont restés d'Amadi.
L'un était labouré (pour) le froment
et l'autre (pour le) gingembre,
le plus petit d'eux
(pour le) froment blanc pour Amadi
— Que donneriez-vous de plus, Madame,
pour qu'on vous l'apporte ici ?
— Je donnerais mes trois moulins
qui sont restés d'Amadi.
L'un moulait le clou de girofle
et l'autre du gingembre,
le plus petit d'eux
de la farine blanche pour Amadi.
— Que donneriez-vous de plus, Madame,
pour qu'on vous l'apporte ici ?
— Je donnerais mes trois filles
qui me sont restées d'Amadi.
L'une pour la table,
l'autre pour servir,
la plus petite d'elles,
pour se reposer et pour dormir.
— Donnez-vous vous-même, Madame,
pour qu'on vous l'apporte ici.
— Mauvaise année (à un tel) cavalier
qui a voulu me dire une telle (chose).
— Quel signe donnez-vous, Madame,
pour qu'on vous l'apporte ici ?
(— Sous la mamelle gauche
il a une tache bleue [3].
— Ne maudissez pas, Madame,
Je suis votre mari Amadi.

[1] Forme vulgaire arabe.
[2] Mot turc.
[3] Distique que l'on retrouve, avec une légère modification, dans Romance 8. Voir *ibid.*, note 6.

Echados vuestro trenzado,
me subiré yo por alli. »
(Tomaron mano con mano
y se fueran á holgar [1])[2].

Défaites les tresses de vos (cheveux),
j'y monterai ».
(Ils se prirent la main dans la main
et allèrent se reposer).

ROMANCE XVIII.

Ya vienen loscautivos
con todas las cautivas.
Dentro de ellas,
hay una blanca niña.
Para que la traen [3].
esta blanca niña
que el rey Dumbélo [4]
se enamoraria ?
— Cortadle, señora,
el beber del vino
que perde colores,
que cobra suspiros.
— Cuanto mas le cortó
el beber del vino,
mas se le enciende
su gesto valido.
— Cortadle, señora,
el beber del claro
que perde colores,
que cobra desmayos.
— Cuanto mas le córto
el beber del cláro,
mas se le enciende
su gesto galáno.
— Mandádla, señora,
á lavar al rio
que perde colores,
que cobra suspiros.
— Cuanto mas la mándo
á lavar al rio,
mas se le enciende
su gesto valido. »
Ya amaneció el dia,
ya amaneceria,

TRADUCTION.

Les captifs viennent déjà
avec toutes les captives.
Parmi celles-ci,
il y a une blanche fille.
Pourquoi l'amène-t-on,
cette fille blanche
dont le roi Dumbélo
serait devenu amoureux ?
— Coupez-lui, Madame,
le boire du vin
qui (fait) perdre les couleurs,
qui (fait) acquérir des soupirs.
— Plus je lui coupe
le boire du vin,
plus s'allume en lui
son geste valide.
— Coupez-lui, Madame,
le boire du vin
qui fait (perdre) les couleurs,
qui (fait) acquérir des défaillances.
— Plus je lui coupe
le boire du clair,
plus s'allume en lui
son geste gracieux.
— Envoyez-la Madame,
laver à la rivière
qui (fait) perdre les couleurs,
qui (fait) acquérir des soupirs.
— Plus je l'envoie
laver à la rivière,
plus s'allume en elle
son geste valide. »
Il a déjà commencé à faire jour,
c'est déjà le point du jour,

[1] Var. : con Amadi, « avec Amadi ».
[2] Voir Romance 8, note 7.
[3] Var. : la quero, « je la veux ».
[4] Var. : mancebo, « jeune ».

cuando la blanca niña
lavaba et extendia [1].
Oh ! que brazos blancos
en la agua fria.
Mi hermano Dumbèlo
por aqui si pasaria.
— Que hâgo, mi hermano,
las ropas del moro franco [2] ?
— Las que son de seda,
echadlos al nâdo.
Las que son de sirma [3],
encima de mi caballo.
— Abrireis, madre,
puertas del palacio,
que, en lugar de nuera,
hija yo os traigo.
— Si es la mi nuera
venga à mi palacio,
si es la mi hija
venga en mis brazos.
— Abrireis, mi madre,
puertas del cillero,
que, en lugar de nuera,
hija yo os traigo.
— Si es la mi nuera
venga en mi cillero,
si es la mi hija
venga en mis pechos.

lorsque la fille blanche
lavait et étendait.
Oh ! quels bras blancs
dans l'eau froide.
Si mon frère Dumbèlo
passait par ici !
— Que ferai-je, mon frère,
des robes du maure franc ?
— Celles qui sont en soie,
Jetez-les à nager.
Celles qui sont en filigrane,
(jetez-les) sur mon cheval.
— Ouvrez, mère,
(les) portes du palais,
car, au lieu de belle-fille,
je vous apporte une fille.
— Si c'est ma bru,
qu'elle vienne dans mon palais,
si c'est ma fille,
qu'elle vienne dans mes bras.
— Ouvrez, ma mère,
(les) portes du cellier.
car, au lieu de belle-fille
je vous apporte une fille.
— Si c'est ma bru,
qu'elle vienne dans mon cellier,
si c'est ma fille,
qu'elle vienne sur mon cœur.

ROMANCE XIX.

— Levanteis vos toronja
del vuestro lindo dormir.
Oireis cantar hermoso
à la sirena de la mar.
— Sirena de mar no canta
ni cantó ni cantará,

sino que es un mancebico
que me quere alcanzar.
Si lazrará [4] dia y noche,

TRADUCTION.

— Levez-vous, bigarade,
de votre joli sommeil.
Vous entendrez un beau chant
de la sirène de la mer.
— La sirène de mer ne chante point,
elle n'a jamais chanté et elle ne chantera,
c'est plutôt un jeune homme
qui veut m'obtenir.
S'il travaille jour et nuit,

[1] Prononcé : espandia.
[2] Voir Romance 11, note 1.
[3] Mot turc.
[4] Dans notre jargon : lazrar ou lazdrar, procurar.

no me podra alcanzar.
Las olas de mar son muy fuertes,
no las puedo navegar.
Esto que oio el mancebo,
à la mar se fué á echar.
— No os echeis vos, mancebo,
que esto fué mi mazal [1].
(Echó su lindo trenzado
y arriba lo subió) [2].
Ella se hizo una toronja
y el se hizo un toronjal [3].
(Tomaron mano con mano
y se echaron á volar) [4].
(Volan, volan ; donde posan ?
en el castillo del rey [5]).
Esto que oio su padre,
maldicion le fué echar.
— No maldigais, vos mi padre [6],
que esto fué mi mazal.
(Tomaron mano con mano
y se fueron á volar).
(Volan, volan ; donde posan ?
en el serrallo del rey).
(Tomaron mano con mano
y se fueron á casar).

il ne pourra pas m'obtenir.
Les vagues de la mer sont très-violentes,
je ne puis pas y naviguer.
Le jeune homme, ayant entendu cela,
alla se jeter dans la mer.
— Ne vous jetez pas, jeune homme,
car cela a été mon destin.
(Elle défit les gracieuses tresses de ses cheveux
et le fit monter en haut).
Elle devint une bigarade
et lui, il devint un bigaradier (?)
(Ils se prirent la main dans la main
et s'élancèrent pour s'envoler).
(Ils volent, ils volent; où se reposent-ils ?
dans le château du roi).
Son père, ayant entendu cela,
alla lui lancer une malédiction.
— Mon père, ne maudissez pas,
car cela a été mon destin.
(Ils se prirent la main dans la main
et furent s'envoler).
(Ils volent, ils volent; où se reposent-ils ?
dans le palais du roi).
(Ils se prirent la main dans la main
et allèrent se marier).

ROMANCE XX.

— Abridme, cara de flor,
abridme la puerta.
Desde chica erais mia ;
en demás ahora.
Bajó cara de flor
abrirle la puerta ;
toman mano con mano [7],
junto se van á la huerta.
Bajo de un rosal verde,

TRADUCTION.

— Ouvrez-moi, (fille à la) mine de fleur
ouvrez-moi la porte.
Dès l'enfance, vous étiez mienne ;
à plus forte raison maintenant.
(La fille au) visage de fleur descendit
(pour) lui ouvrir la porte ;
ils se prennent la main dans la main,
(et) se rendent ensemble au jardin.
Sous un rosier vert,

[1] L'hébreu מזל.
[2] Idée qui se retrouve dans Romance 17.
[3] Serait-ce plutôt toronjil, « mélisse » ?
[4] Voir Romance 17, p. 271.
[5] Voir un pareil distique dans Romance 11, note 2.
[6] Un hémistiche analogue se retrouve dans Romance 17.
[7] Voir Romance 19, note 4.

alli metieron la mesa.
En comiendo y bebiendo,
junto quedaron dormiendo.
al fin de media noche,
se despertó quejando :
— Dolor tengo en el lado
que me responde al costado.
— Os traere médico valido
que os vaiga mirando.
Os daré dinero en bolsa
que os vaigais gastando.
Os daré fodolas [1] frescas
que vaigais comiendo.
— Despues que matais al hom-
mirais de sanarlo. [bre.

ils dressèrent là la table.
En mangeant et en buvant,
ils restèrent dormant ensemble.
Vers minuit,
elle se réveilla en se plaignant :
— J'ai mal au côté
qui correspond au flanc.
— Que je vous apporte un médecin
afin qu'il vous soigne ! [habile
Que je vous donne de l'argent en
pour que vous dépensiez ! [bourse
Que je vous donne des pains de mu-
nition frais
pour que vous (en) mangiez !
— Après avoir tué l'homme,
vous tâchez de le guérir.

ROMANCE XXI.

Ya quedaron preñadas,
todas las dos en un dia,
la reina con la cautiva.
Ya cortaron fajadura,
todas las dos en un dia.
la reina con la cautiva.
La reina corta de sirma [2],
la cautiva de china,
y hicieron los dulces
todas las dos en un dia,
la reina con la cautiva.
La reina hizo de azùcar,
la cautiva enjuagadura.
Ya les toman los partos,
todas las dos en un dia.
la reina con la cautiva.
La reina colcha de sirma ;
la cautiva estera pudrida.
Ya parieron
todas las dos en un dia,
la reina con la cautiva.
La reina pare a la hija,
la cautiva pare al hijo.

TRADUCTION.

Sont déjà devenues enceintes
toutes les deux dans un même jour,
la reine avec la captive.
Elles ont déjà coupé les langes,
toutes les deux dans un même jour,
la reine avec la captive.
La reine coupa en filigrane,
la captive en toile de Chine,
et elles ont fait des confitures
toutes les deux en un jour,
la reine avec la captive.
La reine les fit de sucre,
la captive (de) rinçure.
Le travail d'accouchement les saisit
toutes les deux en un jour,
la reine avec la captive.
La reine courte-pointe de filigrane ;
la captive, natte pourrie.
Elles ont déjà accouché
toutes les deux en un jour,
la reine avec la captive.
La reine accouche d'une fille,
la captive accouche d'un fils.

[1] Mot turc.
[2] Voir Romance 18, note 4.

Las comadres son ligeras,
trocan á las creaturas.
La reina en la camareta [1],
la cautiva en la cocina.
Allá, en medio de la paridura [2],
cantica le cantaba :
— Lálo, lálo, tu mi espacio [3],
lálo, lálo, tu mi vista ;
si tu eras la mi hija,
que nombre te meteria ?
Nombre de una hermana mia
que se llomaba Vida.
Lálo, lálo, tu mi alma,
lálo, lálo, tu mi espacio ;
si tu eras la mi hija
que hadas te hadaria ?

El rey por alli pasaria,
las palabras oiria :
— Que hábla la mi cautiva ?
que dice la mi cautiva ?
— Si quereis saber, mi rey,
mi estádo enriba [4] la estéra pudrida
Las comadres fueron ligeras
trocaron á las creaturas.
Tomó el rey con su mano
trocó á las creaturas.
Tomó el rey hádas grandes,

hadária á la cautiva ;
arriba la subiria [5] ;
y á la reina
á fóndo la echaria.

Les sages-femmes sont diligentes,
elles changent les enfants
La reine dans la chambre,
la captive dans la cuisine.
Vers le milieu (des jours) de l'accouchement,
elle lui chantait une chanson :
— Làlo, lâlo, toi ma joie,
lâlo, lâlo, toi ma vue ;
si tu étais ma fille
de quel nom t'aurais-je appelée ?
Du nom d'une sœur à moi
qui s'appelait Vida (= vie).
Làlo, lâlo, toi mon âme,
lâlo, lâlo, toi ma joie ;
si tu étais ma fille,
quel horoscope aurais-je tiré pour toi ?
Le roi passa par là,
(et) entendit ces paroles :
— Que parle ma captive ?
que dit ma captive ?
— Si vous voulez savoir, mon roi,
mon état (est) sur la natte pourrie.

Les sages-femmes (qui) étaient diligentes,
ont changé les enfants.
Le roi, de sa propre main, prit
(et) changea les enfants.
Le roi fit une grande (solennité du tirage) à l'horoscope,
(et le) tira pour la captive ;
il la fit monter en haut ;
quant à la reine,
il la jeta en bas.

(*A suivre.*)

---

[1] Camara.
[2] Parto, « les jours des couches ».
[3] Littér. : qui dilates mon cœur.
[4] Encima.
[5] Voir Romance 19, note 3.

NOTES ET MÉLANGES

LE SENS DU MOT ניוול

ET L'AUTOPSIE AU POINT DE VUE TALMUDIQUE

L' « Annuaire des communautés israélites allemandes[1] » contient une ordonnance de l'autorité supérieure religieuse israélite de Wurtemberg où les rabbins de ce royaume déclarent la crémation contraire à la loi juive, parce que, sauf de rares exceptions, cette loi défend de déformer un cadavre. Cette ordonnance invoque les passages de *Baba Batra*, 154 *a*, et de *Houllin*, 11 *b*. C'est sur ces textes également qu'on s'appuie pour interdire l'autopsie dans le droit rabbinique.

Une telle conclusion n'est fondée que si le mot ניוול employé dans ces passages a vraiment le sens de « blesser, déformer ». Mais en est-il ainsi ? Il me semble bon d'étudier la question au point de vue philologique et de rechercher la valeur exacte de ce terme d'après l'usage qu'en fait le Talmud.

Or, ce mot est toujours pris dans le sens d' « humilier, se montrer irrespectueux ». Toute blessure faite sur un cadavre n'est pas considérée comme ניוול ; il faut que cette blessure soit avilissante pour le mort, par exemple si l'on met à nu les organes intérieurs du corps. Par contre, il peut y avoir ניוול sans blessure aucune.

Nous voyons par *Sanhédrin*, 52 *b*, que le mot ניוול signifie « se montrer irrespectueux, avilir ». Ainsi, dans ce passage : מצוה הנהרגין היו מתיזין את ראשו בסייף, « Pour la peine capitale de הריגה,

[1] *Jahrbuch des deutschen-israel. Gemeindebundes.*

on tranche la tête du condamné avec un glaive ». R. Juda dit qu'en agissant ainsi, on commet un ניוול, et les Tosafot expliquent que, d'après R. Juda, c'est un ניוול parce qu'on transgresse la prescription défendant d'imiter les usages païens (ובחקתיהם לא תלכו). Ce serait donc « avilissant » pour le condamné.

Le passage de *Baba Batra*, 154 *b*, sur lequel s'appuie l'ordonnance des rabbins de Wurtemberg, prouve également que ניוול signifie « se montrer irrespectueux, humilier ». Il s'agit là, en effet, d'un fils qui a vendu les biens de son père et qui meurt. Ses héritiers veulent déclarer la vente nulle, sous prétexte que le vendeur était mineur. Le Talmud dit alors : Qu'on examine le cadavre pour s'assurer si le défunt était vraiment mineur ! et R. Akiba réplique : אי אתם רשאים לנוולו, « vous n'avez pas le droit de manquer de respect envers le mort. » Le Talmud ajoute que les mots d'Akiba s'adressaient aux parents du défunt, parce qu'eux seuls pouvaient les accepter en silence et craindre de se montrer irrespectueux envers le mort. Car, s'il avait fait cette remarque aux acheteurs, ils lui auraient sans doute répondu : « Nous défendons nos intérêts et nous n'avons pas à nous préoccuper si un tel examen est irrespectueux ou non pour le cadavre ». Du reste, l'explication de Raschi confirme cette interprétation, car, à propos du mot du Talmud : ולינוול, il dit : « Les acheteurs auraient répliqué : אין אנו חוששים בבשתו שאינו קרובנו והפסדנו מרובה, « Qu'avons-nous à tenir compte de sa honte ? Il n'est pas notre parent, et nous ne voulons pas perdre notre argent ». Il en résulte donc clairement que ניוול ne signifie pas « causer des blessures », mais « humilier ». En conséquence, il est impossible de défendre la crémation à cause de ניוול, c'est-à-dire pour empêcher qu'on manque de respect au mort. Les adversaires mêmes de la crémation n'osent pas soutenir qu'on se montre irrespectueux envers le mort en l'incinérant. Et, nous le répétons, le Talmud défend seulement de manquer de respect envers le cadavre, mais non pas de le déformer ou de lui faire des blessures.

Par *Houllin*, 11 *b*, on voit aussi que ניוול a le sens « d'offenser la dignité, humilier ». On demande, en effet, dans ce passage, comment il est possible de condamner à mort un assassin, puisque la victime avait peut-être une maladie qui aurait déterminé la mort dans un délai assez court (דילמא טריפה), et que, dans ce cas, l'assassin n'aurait tué qu'une personne vouée à bref délai à une mort certaine et, par conséquent, ne mériterait pas la mort. On réplique qu'on estime que la victime est comme la majorité des gens, qui n'ont pas de maladie mortelle. A cela le Talmud objecte : Pourquoi ne ferait-on pas l'autopsie de la victime ? Et

il répond : הא קא מנוול, « Par l'autopsie on infligerait une sorte de dégradation au cadavre ». Mais, continue le Talmud, pour éviter peut-être une condamnation capitale au coupable, n'a-t-on pas le devoir de faire cette autopsie, même s'il en résulte une offense pour le mort ?

Si l'on doit tirer une conclusion de ces passages, au point de vue rabbinique, il est loisible, tout au contraire, d'en déduire que le Talmud ne défend pas l'autopsie si elle aide à faire connaître le siège et les causes de la maladie et, par conséquent, peut contribuer à assurer la guérison d'autres malades. Car, du moment que le Talmud autorise cette opération dans le cas où il y a אבוד נשמה d'un seul, c'est-à-dire où une seule vie est en jeu, à plus forte raison l'autorise-t-il quand elle peut servir à sauver de nombreuses vies.

FURST.

BARI DANS LA PESIKTA RABBATI

La *Pesikta Rabbati* (ch. 28) raconte d'une façon dramatique la déportation des Israélites en Babylonie. Nabuchodonosor les oblige à marcher sans se reposer jusqu'à leur arrivée sur la rive de l'Euphrate : « Peut-être, se dit-il, invoqueraient-ils leur Dieu et seraient-ils sauvés » ! Les eaux du fleuve en font mourir un grand nombre. Les Juifs pleurent donc sur ceux que l'ennemi a tués, sur ceux qui sont tombés en route et sur ceux que l'Euphrate a empoisonnés.

Nabuchodonosor et ses grands se tiennent sur un navire, où jouent des musiciens. Pendant ce temps, les princes de Juda, chargés de fer, marchent tout nus sur le bord du fleuve. « Pourquoi ceux-là ne portent-ils pas de charge ? » demande le roi. Et on leur en impose qui courbent leur taille en deux. Les Israélites poussent encore des gémissements qui montent jusqu'au ciel. Les anges veulent consoler Dieu, mais Dieu refuse leurs consolations et leur dit : « Allez plutôt soulager mes enfants de leurs fardeaux ». Et Dieu lui-même prend sa part des sévices dont ils souffrent.

Après ce long récit, qu'on chercherait vainement dans les anciens textes midraschiques, vient ce détail, qui ne se lit non plus que dans cet ouvrage : « Les habitants de Bari et d'autres villes sortirent à leur rencontre et, les voyant traîner avec des chaînes de fer, stupéfaits, ils s'écrièrent en sanglotant : « Voilà le peuple de l'Eternel (Ez., xxxvi, 2), certainement ce sont eux. » — Que firent les habitants de Bari ? Ils déshabillèrent leurs serviteurs et leurs servantes et les offrirent en présent à Nabuchodonosor. — Pourquoi agissez-vous ainsi ? leur demanda le roi. — Nous pensions que tu aimes les gens en état de nudité. — Puisque c'est une humiliation, eh bien, revêtez-en les Israélites !

« Quelle fut la récompense des habitants de Bari ? Dieu étendit sur eux plus de grâce que sur tout le pays d'Israël, et aussi n'y a-t-il pas de gens aussi beaux qu'eux. Voilà pourquoi on dit que tous ceux qui entrent dans cette ville ne désirent pas en sortir à moins d'avoir commis une faute » [1].

Le nom de cette localité a embarrassé les commentateurs de la *Pesikta Rabbati*. M. Friedmann pose d'abord en principe que cette ville doit se trouver en Palestine, puisqu'il est dit que Dieu étendit sur elle plus de grâce que sur tout le pays d'Israël. Or, on ne trouve de nom analogue que dans I Chron., vii, 36 (בֶּרִי), et là il désigne une famille de la tribu d'Asser. S'appuyant sur cette donnée, M. Friedmann pense que, d'après la Pesikta, Nabuchodonosor aurait emmené les prisoniers juifs à Hamath, qui est près du territoire d'Asser, et que les gens de la famille de Béri seraient alors venus en aide à leurs compatriotes. Les filles d'Asser, ajoute M. Friedmann, étaient renommées pour leur beauté, comme on le voit dans *Bereschit Rabba*, 71.

Nous ne nous attarderons pas à discuter cetie hypothèse.

Pour M. Harkavy, il ne peut s'agir de la Palestine, puisque la scène se passe en Babylonie. Il est vrai que le texte porte : נטה הקב"ה חסד מכל א"י. Qu'à cela ne tienne, il suffira de corriger ce dernier mot et de lire : plus qu'à tous les pays ; ces mots viseraient les autres villes qui sortirent à la rencontre des captifs, mais furent moins bonnes pour eux. Quant à ces habitants de Bari, ce seraient les *Ibériens*, ou Caucasiens, les gens de cette région étant réputés pour leur beauté.

[1] La version du Yalkout est beaucoup plus courte et paraît meilleure en certains passages : יצאו לקראתם בני בארי ובני מדינות אחרות והיו רואים אותם ערומים מה עשו בני בארי הפשיטו את עבדיהם ואת שפחותיהם והקריבום דורון לפני נבוכדנצר, אמרו לו שנא מלך אוהב ערומים אתה, אמר להם לכו והלבישום לבני ישראל, מה שכרן של בני בארי נטה הק'ב'ה אליהם חסד מכל ארץ ישראל והם יפים יותר, אמרו כל אדם שנכנס שם אינו מבקש לצאת בלא עבירה.

Trouver d'autres localités ou provinces renommées pour la beauté de leurs habitants et dont le nom ressemble tant soit peu, par l'assonnance ou la construction consonnantique, à notre mot, ne serait qu'un jeu pour ceux qui aiment ces solutions.

Mais à quoi bon tant de peine ? L'identification de Bari est moins difficile à établir qu'on ne croit, notre manière de lire le mot l'a indiqué suffisamment : Bari est tout simplement Bari, ville bien connue dans les annales des écoles rabbiniques et dans l'histoire des Juifs de l'Italie[1]. Le texte si intéressant publié récemment par M. Neubauer, cette chronique écrite en 1054 dans le sud de l'Italie, parle à plusieurs reprises de cette ville ; il y fait aller le fameux Abou Ahron au IXe siècle (p. 119) ; c'est là aussi que se réfugient ceux qui se sont échappés d'Oria. Ahimaaç, l'auteur de cette chronique, dit que ses ancêtres ont été amenés par Titus dans la ville « couronnée de beauté » et qu'ils sont montés (de là ?) à Oria עלו (lisez ובאוירי) העיר ביופי כלולה ובאורן. Cette ville « couronnée de beauté » est-elle justement Bari ? En tout cas, c'est bien dans cette région de l'Italie méridionale que le chroniqueur fait transporter sa famille.

On opposera, il est vrai, que cette identification contredit l'assertion de la Pesikta, qui place Bari en Palestine. Cette objection, à notre sens, résulte simplement d'une fausse interprétation de notre texte. Celui-ci peut se rendre de deux façons : Dieu étendit sur eux plus de grâce que sur tout le pays d'Israël », ou : « Dieu étendit sur eux la grâce de tout le pays d'Israël ». La première traduction est évidemment la meilleure. Dans tous les cas, il n'est aucunement dit que cette localité soit située en Palestine.

Vraisemblablement notre hypothèse s'est présentée tout d'abord à l'esprit de MM. Friedmann et Harkavy. Pour qu'ils l'aient repoussée, il leur a fallu de sérieuses raisons. Ces motifs, nous les imaginons sans peine. M. Harkavy a lu notre texte, non dans la Pesikta Rabbati, mais dans le Midrasch sur les Psaumes (Ps. 137). Or, ce Midrasch ne passe pas généralement pour un produit tardif de l'Italie. Seulement, comme M. Buber l'a montré, les chapitres 122-137 des éditions de ce Midrasch (où figure notre passage) sont empruntés tout entiers au *Yalkout*. L'éditeur, n'ayant pas trouvé dans le ms. qu'il utilisait de chapitres se rapportant à ces Psaumes, a comblé la lacune en y faisant entrer le texte du Yalkout.

Il faut donc écarter du débat le Midrasch sur les Psaumes, pour

[1] R. Tam orthographie de la même façon que la Pesikta ce nom : כי מבארי תצא תורה (*Séfer Hayyaschar*, 74 *d*).

s'en tenir à celui de la Pesikta, dont il n'est que la reproduction.

Quant à M. Friedmann, reconnaître dans ce nom de Bari celui de la ville de Bari, c'eût été renverser sa thèse historique, à savoir que la Pesikta Rabbati est une œuvre des premiers siècles de notre ère, car rien ne montre les Juifs établis dans cette ville dès ce temps.

Les arguments dont s'est servi M. Friedmann pour édifier sa thèse n'ont convaincu personne et n'ont rien entamé des conclusions de Zunz, qui fait de la Pesikta Rabbati un Midrasch né dans l'Europe méridionale dans la 2e moitié du IXe siècle [1].

La mention de la ville de Bari vient confirmer cette hypothèse : elle prouve jusqu'à l'évidence que l'auteur a dû vivre dans l'Italie méridionale, bien que Nathan de Rome, au XIe siècle, non plus que Raschi, n'ait pas connu cet ouvrage. Nous aurions ainsi un Midrasch dont la patrie serait révélée en toutes lettres par son auteur, ce qui n'est pas banal.

Un autre indice corroborera notre conjecture.

A la p. 149 *b*, est cité un auteur qui ne se rencontre jamais parmi les agadistes, c'est R. Sabbataï. Or, ce nom était porté spécialement par les Israélites italiens, c'était au commencement du Xe siècle et également dans l'Italie méridionale celui de Donnolo, l'auteur du *Tahkemoni*, né à Oria [2].

Il serait intéressant de savoir si le récit de la Pesikta ne serait pas le souvenir de l'intervention des Juifs de Bari en faveur de leurs frères emmenés captifs soit par un roi byzantin, soit par les Arabes, soit par des corsaires.

Mais ce qui, pour nous, rend ce renseignement précieux, c'est qu'il permet de fixer un jalon dans l'histoire des idées religieuses du judaïsme. On sait que l'auteur de la Pesikta Rabbati, dans la partie de son ouvrage qui lui appartient en propre, professe des opinions qui le distinguent de tous les anciens agadistes. Nombre de conceptions chrétiennes ont été acceptées aveuglément par lui et, par son canal, ont passé dans certains écrits postérieurs. Il n'est pas indifférent de savoir où s'est opérée la fusion : nous ne pouvons plus douter aujourd'hui que l'Italie méridionale ait été l'aire géographique où l'auteur a pris contact avec les idées chrétiennes. Cette région se distingue dans l'histoire du haut moyen âge juif par la cordialité des relations entre les Juifs et les Chrétiens, témoin l'amitié qui règnait entre Donnolo et saint Nil. Peut-être faudra-t-il y chercher la région où s'est opérée la reprise par les

[1] *Gottesd. Vorträge*, 2e éd., p. 255.

[2] Ce nom de Sabbataï figure aussi dans la Chronique italienne.

Juifs d'un certain nombre d'apocryphes adoptés par l'Eglise chrétienne et que les rabbins avaient laissés se perdre.

ISRAEL LÉVI.

NOTES SUR L'HISTOIRE DES JUIFS AU PORTUGAL

Il y a quelques semaines, M. J. Mendes dos Remedios, professeur à l'Université de Coimbre, m'a envoyé le livre qu'il a récemment publié en portugais sous le titre de *Os Judeus em Portugal* [1], ou « Histoire des Juifs en Portugal », d'après des sources connues, parmi lesquelles l'auteur mentionne aussi ma *Geschichte der Juden in Portugal*, de 1867. Les documents manuscrits paraissent déjà avoir été utilisés presque tous par M. A. Herculano dans son excellent ouvrage *Da origem e estabelecimento da Inquisição em Portugal*, de sorte que de ce côté il restait peu à glaner.

Parmi les Juifs de Portugal, comme parmi ceux d'Espagne, on rencontre beaucoup de collecteurs d'impôts. On sait que Moïse Navarro fut à la fois médecin du roi, grand rabbin et receveur en chef des impôts et qu'il exerça ses diverses fonctions pendant près de trente ans. Sous Affonso IV, en 1353, on trouve comme percepteurs d'impôts Adam Almiliby et Ishac Belamy, qui, en cette qualité, étaient exemptés du port du signe distinctif des Juifs [2]. Seize ans plus tard, ces fonctions étaient exercées par Moïse Chavirol (Gabirol) [3]. Comme son père, Juda Navarro était également receveur en chef des impôts et jouissait d'une grande influence; il avait parmi ses collaborateurs Jusaf ben Abasis, Juif très riche de Porto. Juda Navarro, qui s'était associé avec Salomon Negro ou Yahya de Lisbonne, avait pris l'engagement de payer annuellement, pendant cinq ans, au roi Dom Fernando la somme de 200,000 livres à condition de pouvoir prendre des gages des débiteurs en retard et de leur faire appliquer les rigueurs de la loi. Ce même Juda et sa femme Roya vendirent au profit du roi Fernando un

[1] Coimbre, F. França Amado, 1895; 1re partie.

[2] *Os Judeus em Portugal*, p. 367, note 1.

[3] *Ibid.*, p. 163; Amador de los Rios, II, 279. Tous deux indiquent comme source les Archives de « Torre do Tombo ».

bien-fonds situé à Alemtejo et comprenant des champs de blé, des vignes, un moulin à eau et un étang rempli de poissons. Le contrat de vente se trouve encore aujourd'hui dans les archives de Torre do Tombo [1].

Après la chute de la reine Eléonore, les biens de ses partisans juifs furent confisqués et distribués. Le connétable Nuno Alvarez Pereira obtint les propriétés de David Negro ou David ibn Yahya [2], qui avait été pendant quelques années grand-rabbin de Castille, et qui s'était enfui. La femme de David, Cimfa [3], protesta contre cette confiscation tant en son nom qu'au nom de ses fils Guedelha (Guedalya) et Juda Negro, dont elle était la tutrice. Elle fit valoir que ni elle, ni ses enfants n'avaient été les complices de son mari, que les biens confisqués étaient sa propriété légitime et qu'on n'avait pas le droit de les lui enlever. Le procès dura neuf ans. A la fin, le tribunal déclara que Cimfa et ses fils rentreraient en possession des biens situés à Almada et aux environs, mais que les trois maisons qu'ils possédaient à Lisbonne ainsi que les privilèges et impôts de Sacavem, Categal, Unhos, Friellas, Appellaçâo, etc., deviendraient la propriété du connétable.

Sous Joao Ier, Jacob Navarro, fils ou petit-fils de Moïse Navarro, était receveur d'impôts à Lisbonne, et Abraham Ruiro, de Porto, remplissait ces fonctions dans la province d'Entre-Tejo e Guadiana [4].

On sait que les Juifs expulsés d'Espagne et accueillis en Portugal par Joao II eurent à subir bien des souffrances. Après leur arrivée, la peste, qui sévissait déjà auparavant, prit malheureusement de l'extension, de sorte que la population, déjà mal disposée envers les Juifs, les accusa d'être cause de cette épidémie et demanda leur renvoi immédiat [5]. Les conseillers de la ville de Lisbonne appuyèrent les réclamations de la population. Un Juif, Mestre Joseph, qui était à la fois médecin du roi et de la ville, fut expulsé ; le roi s'en plaignit vivement au Sénat. Les conseillers de Porto, imitant leurs collègues de Lisbonne, défendirent l'accès de la ville à tous les émigrants juifs d'Espagne [6].

[1] *Os Judeus*, 163 ; Amador, II, 280. Roya est peut-être le même nom que Reyna.

[2] Voi. sur lui mon ouvrage *Geschichte d. Juden in Portugal*, p. 30.

[3] « Por fim conveiuse que D. Cimfa e seus filhos ficassem com as fazendas e bens que ella e seu marido possuiam na villa de Almada e seu termo ; e que o senhor Condestavel ficasse com as tres moradas de casas que elles tinham na cidade de Lisboa... » (Semana, *jornal litterario*, 1851, p. 98, dans Mendes dos Remedios, *l. c.*, p. 199.)

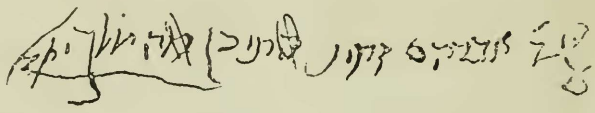
[4] *Os Judeus em Portugal*, p. 221 ; A. de los Rios, II, 465. Tous deux indiquent comme source les archives de Torre do Tombo.

[5] *Geschichte der Juden in Portugal*, p. 114.

[6] *Os Judeus em Portugal*, p. 261 ; A. de los Rios, III, 339 (Extrait, d'après des documents, des archives de la Chambre de Lisbonne et des archives munic. de Porto).

Cette première partie de l'ouvrage de M. J. Mendes dos Remedios, qui traite de l'histoire des Juifs du Portugal jusqu'à leur expulsion sous le roi Manoël, est précédée d'une introduction où l'auteur s'occupe de la question juive soulevée de nos jours et montre qu'il est au courant de ce qui a paru sur ce sujet. Nous espérons qu'il ne tardera pas à publier la seconde partie de son travail, qui sera consacrée à l'Inquisition.

Je dois aussi à l'obligeance de M. Mendes dos Remedios le fac-simile de l'autographe suivant d'Abraham Zacuto, le célèbre auteur du *Yohasin* :



ר' אברהם זכות תוכן המלך יצ"א

« Abraham Zacout mathématicien du roi. Que Dieu le protège ! »

M. Kayserling.

BIBLIOGRAPHIE

REVUE BIBLIOGRAPHIQUE

4e TRIMESTRE 1895 ET 1er SEMESTRE 1896.

(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.*

אוצר הספרות Magazin für hebr. Literatur u. Wissenschaft, Poesie u. Belletristik, V. Jahrgg. Cracovie, impr. Fischer, 1896 ; in-8° de 400 + 94 p.

Plusieurs des articles de cet Annuaire méritent d'être signalés. — M. Castiglioni a traduit en hébreu les Prolégomènes de la grammaire hébraïque de Luzzatto. — Nous analysons plus loin la défense de Rappoport, par M. Epstein, contre les accusations de M. Weiss. — M. Buber critique l'introduction de David Lourié à la Pesikta Rabbati, édit. de Varsovie, 1893. La publication de la Pesikta de R. Cahna, que Lourié n'a pas connue, a rendu inutiles ou convaincu d'erreur bien des observations de l'érudit commentateur du Pirkè R. Eliézer. La critique des diverses éditions de la Pesikta Rabbati doit être mise à part et donne à la recension de M. Buber un intérêt plus grand que ses autres notes, qui ressemblent trop à un plaidoyer *pro domo sua*. — M. David Kahna, qui connaît à fond la littérature judéo-espagnole, montre que Moïse Edréi et Caleb Afendopoulo, les célèbres auteurs caraïtes, ont pillé sans vergogne les poètes rabbanites. — M. Poznauski a fait passer en hébreu l'article de notre savant ami M. Joseph Halévy sur le Psaume LXVIII. Ce travail, on se rappelle, a paru dans notre *Revue*, t. XIX. — M. Goldblum a écrit la biographie d'un certain nombre de savants et célébrités (?) contemporains. Plusieurs de ces notices feront sourire, on voit que l'auteur s'est constitué le truchement de ses héros, qui ne lui ont fait grâce d'aucune de leurs productions, si minces qu'elles fussent, ni ne lui ont célé les compliments de tout calibre qui leur ont été adressés. — M. Joseph Umanski a retracé la biographie du Babylonien Rab, M. Abr. Fiurka celle de R. Papa. — M. David Kahna étudie rapidement l'œuvre et la vie d'Abraham Bédarsi. — M. Abraham Kahna

cherche à sauver de l'oubli la figure intéressante de Lolli. — M. W. Bacher publie des extraits du ס' אבן בחן, œuvre du grammairien Menahem b. Salomon de Rome, peut-être l'unique savant italien qui se soit intéressé à la philologie hébraïque avant l'arrivée d'Abraham ibn Ezra en Italie. — M. Sabolski a dressé la liste à peu près complète des périodiques hébraïques de ce siècle. — Le volume contient encore d'autres mémoires, mais qui se refusent à l'analyse, et diverses œuvres d'imagination dont le compte rendu ne serait pas à sa place dans cette *Revue*. — Somme toute, l'utilité de cet Annuaire est indéniable, il nous permet de prendre connaissance de l'activité scientifique de nos confrères de l'Est et contribue à la diffusion de la science juive en Russie et en Autriche-Hongrie.

ס' אור שבעת הימים Dissertations et considérations sur les fêtes du mois de Tischri, par Isaac-Jacob Reines, 1re partie. Vilna, impr. Romm ; in-4° de XXVI + 130.

גנזי ירושלים Recueil de textes inédits, publié par Salomon Aron Wertheimer, 1e partie. Jérusalem, impr. Lévi, 1896 ; in-8° de 10 + 48 p.

Publication très intéressante, et qui mérite d'être encouragée, de pièces manuscrites trouvées à Jérusalem. Ce numéro contient les textes suivants : 1° Consultations de Haï Gaon et d'autres Gaonim. Il y est particulièrement question des esclaves païens devenus israélites. — 2° Règles relatives à la confection des Séfer Tora par R. Tam ; il y mentionne, entre autres, des תקוני תפילין, l'*Alfa Beta de R. Akiba*, un סידור אשכנז של תגי. — — 3° Consultation d'Abraham Yarhi aux rabbins d'Aragon sur la question de savoir si un rouleau de la Tora dont le cuir a été tanné avec des matières fécales de chien (procédé très vanté alors) est propre à l'usage de la synagogue. L'auteur s'y réfère à son מנהיג. Dans cette consultation, il invoque la coutume de Provence, Bourgogne, France (צרפת, Ile de France), Champagne (קנפניא, ailleurs קונפניא), Lorraine (écrit incorrectement לודויר) et Allemagne (אלימאניא). Plus loin, il cite l'explication du הצרפתי (probablement Raschi) et de tous les rabbins allemands, puis celle de Jacob b. Méir (R. Tam הצרפתי ; il mentionne la Grande Massore intitulée *Okhla weokhla* ; il invoque la réponse du ר' הצרפתי (probablement R. Isaac l'ancien, de Dampierre). Il revient à deux reprises sur l'abus commis dans certaines communautés espagnoles qui se servent pour la lecture publique de Pentateuques reliés. Dans cette lettre, il nous apprend qu'il était originaire d'Avignon, détail inconnu jusqu'ici, et parle d'un de ses parents, le pieux R. Joseph fils de R. Méir. — 4° Lettre de Jonathan de Lunel à Maïmonide, déjà éditée, mais avec des fautes. — 5° Réponse de Maïmonide, déjà éditée également. — 6° Rouleau d'Égypte. Ce texte sera publié d'après d'autres mss. par M. Ad. Neubauer, dans le *Jewish Quaterly Review*, juillet. — 7° Récit d'une persécution dirigée contre les Juifs de Narbonne. M. David Kaufmann a étudié ce fragment dans le dernier numéro de cette Revue (p. 129). Le gouverneur Dom Aimeric, dont il est question ici, est le vicomte de Narbonne, Aymeri II, qui se montra bienveillant à l'égard des Israélites. Ce texte a déjà été édité par M. Neubauer, dans son 2e vol. des *Mediæval jew. Chronicles*. — Ce recueil se termine par de courtes poésies d'auteurs divers.

דברי בקורת Défense de Rappoport contre les attaques de M. Weiss, par Abraham Epstein. Cracovie, impr. Jos. Fischer, 1896 ; in-8° de 28 p.

Nos lecteurs savent l'estime que nous professons pour M. Abraham Epstein : son amour de la science, l'originalité de ses vues, la solidité et l'étendue de ses connaissances et la droiture de son caractère lui ont conquis la sympathie de tous. La brochure dont nous allons rendre compte montre sous un nouveau jour notre savant collaborateur. Dédaignant les conventions, qui ne trompent personne, M. Epstein dit ce qu'il pense, avec

une vivacité ingénue parfois, sans crainte de s'attirer le ressentiment du *genus irritabile vatum*. Il en donne la preuve dans ce petit plaidoyer, qui est plutôt un réquisitoire. M. Epstein a été agacé des malins propos tenus, dans ses *Souvenirs* et dans ses travaux, par M. H. J. Weiss, sur le compte du fondateur des études scientifiques chez les Juifs, Salomon Rappoport. Ce n'est pas par la légèreté de touche que se distingue l'auteur du *Dor dor vedorschav*, et ses sorties contre Rappoport, en effet, choquent tout au moins le bon goût.

M. Epstein commence par faire l'éloge de Rappoport. D'abord R. fut un novateur, c'est lui qui inaugura les recherches scientifiques dans le domaine du Talmud et de la littérature rabbinique ; — il avait des connaissances générales ; — il écrivait un hébreu excellent, qui n'était pas une macédoine de versets bibliques et de tournures germaniques ; — il recherchait la concision, ne s'attardant pas dans le bavardage ; il n'a pas composé de gros volumes, mais ses petits écrits et ses préfaces valent les plus lourds traités. — Il n'est pas un trait de ce tableau qui ne soit une pointe contre les défauts de M. Weiss.

Sans doute, Rappoport n'a pas toujours visé juste, ses conclusions ont été parfois démenties par la découverte de nouveaux manuscrits. On peut donc le corriger, mais, ainsi que le disait Zunz, ses erreurs en apprennent encore plus que telles assertions incontestables d'autres. Il a donc droit au respect de la postérité. M. W. ne cherche qu'à le dénigrer, il lui reproche de n'avoir pas dépouillé le פלפלכן, l'étudiant polonais. « Bien que son savoir halakhique ne fût pas sûr, R. ne supportait pas la contradiction, et, pour réfuter les objections de ses adversaires, faisait appel à toute sa subtilité. Parlait on de lui sans l'encenser comme il le désirait, il s'emportait, et ses polémiques ont trop absorbé de son temps : c'est ainsi qu'il n'a pas pu terminer les travaux qu'il avait promis ». Ainsi s'exprime M. W.

Voyons ce que valent ces reproches, quelles sont ces graves erreurs de Rappoport. Il a fait du Calir un contemporain de Scherira Gaon; or Saadia le cite déjà. — L'ignorance de R. s'explique aisément ; le texte de Saadia où il parle du Calir n'ayant été découvert que plus tard, il était difficile à R. de s'en aviser. Dans la suite, ayant pris connaissance de ce témoignage de Saadia, il s'empressa de revenir sur son opinion. M. Weiss, qui le raille de son ignorance — forcée —, se garde de rappeler la probité de sa rétractation.

M. W. se moque encore de lui à propos de sa façon de raisonner. « Calir, dit R., étant versé dans le Talmud palestinien, devait *donc* être d'Italie, où ce Talmud était étudié avec prédilection. » Quel syllogisme ! Il en résulte plutôt que Calir était Palestinien. — Seulement, M. W. oublie de prévenir que R. avait d'abord établi que Calir ne peut être Palestinien, et que Zunz et Luzzatto, tout en ne s'accordant pas avec lui sur ses conclusions, lui avaient donné raison sur ce point.

M. W. lui reproche encore d'avoir affirmé que les Gaonim ne citent jamais le Talmud de Jérusalem. C'est triompher de son ignorance à bon marché : en réalité, R. a seulement dit que les premiers Gaonim ne le connaissaient pas et que ceux qui, plus tard, le consultèrent, ne le firent qu'à l'occasion et non régulièrement. Et, en vérité, les consultations des Gaonim n'invoquent que très rarement l'opinion de ce Talmud.

En passant, M. E. donne une leçon — méritée — à M. W., qui prétend que les aggravations puériles des prescriptions rituelles vinrent d'Italie en France et en Allemagne, parce que les rabbins italiens prenaient pour guide le Talmud de Jérusalem, plus rigoriste que celui de Babylone : celui-ci est plus favorable aux spéculations rationnelles. M. E. répond que la culture des Juifs au moyen âge n'a jamais dépendu du succès de tel ou tel Talmud, mais du mouvement des esprits chez leurs contemporains (proposition très juste). Soutenir que le Talmud de Babylone est plus favorable aux spéculations rationnelles, c'est une gageure inattendue : comme si ce recueil n'était pas envahi par de trop nombreuses superstitions persanes !

Nous arrêterons là cette discussion, qui n'a pas seulement un intérêt psychologique ou anecdotique. Tout le restant est à l'avenant et se lit avec plaisir et profit.

Ce plaidoyer est suivi d'un compte rendu de l'édition faite par M. Weiss du *Mouçar Haskel* attribué à Haï Gaon. On devine dans quel esprit M. E. a joint cette recension à la défense de R. contre M. W. Il montre que celui-ci ignore les éditions antérieures, qu'il s'est borné à reproduire celle de Dukes, qui est fautive, et qu'il aurait évité bien des non-sens en consultant ces éditions, qu'il était de son devoir de connaître.

La brochure se termine par des additions de M. S. J. Halberstam, qui apporte à M. E. le concours de sa science, si justement admirée, pour défendre le maître contre les attaques de M. W.

ס׳ דברי ימי ישראל Geschichte der Juden von Dr H. Graetz in's Hebräische übertragen von P. Rabinowitz. 4e partie, suivie de חדשים גם ישנים, corrections et additions au 4e vol. par A. Harkavy. Varsovie, impr. Israel Alpin, 1894-1896 ; in-8° de 480 + 60 + VII p.

Cette publication se poursuit avec une régularité qui fait honneur au traducteur et à l'Alliance israélite universelle, qui subventionne cette œuvre. Nous ne reviendrons pas sur l'éloge que nous en avons déjà fait ; nous regrettons seulement la suppression de certaines notes, quoique nous devinions le motif de cette épuration. — La collaboration de M. Harkavy ajoute à la traduction un intérêt de plus. Ses additions et rectifications sont, comme toujours, d'utiles contributions à l'histoire juive.

דיואן Divan des Abu-l-Hasan Jehuda ha-Levi, unter Mitwirkung namhafter Gelehrter bearbeitet u. mit einer ausführlichen Einleitung versehen von Dr H. Brody. I. Band : Nichtgottesdienstliche Poesie, Heft 2. Berlin, impr. Itzkowski, 1895 ; in-8° de 73-225.

דרך צדקה Recueil composé pour le jubilé de M. K. Z. Wisotski. Varsovie, impr. Halter et Eisenstadt, 1895 ; in-8° de 144 p.

הדת והחנוך Religion et instruction, par P. Getz. [Francfort, Kauffmann], 1896 ; in-8° de 166 p.

ס׳ היכל הקדש Veteris Testamenti Concordantiæ hebraicæ atque chaldaicæ quibus continentur cuncta quæ in prioribus concordantiis reperiuntur vocabula, lacunis omnibus expletis, emendatis cuiusquemodi vitiis, locis ubique denuo excerptis atque in meliorem formam redactis, vocalibus interdum adscriptis, particulæ omnes adhuc nondum collatæ, pronomina omnia hic primum congesta atque enarrata, nomina propria omnia separatim commemorata, servato textu masoretico librorumque sacrorum ordine tradito, summa cura collegit et concinnavit Solomon Mandelkern. Leipzig, Veit, 1896 ; gr. in-4° de XIV + 1532 p.

Ce long titre ne dit rien de trop. Cette concordance de la Bible laissera loin derrière elle toutes celles qui l'ont précédée ; c'est une œuvre vraiment colossale, qui confond l'imagination. Pour la mener à bonne fin, il ne fallait pas seulement une patience infatigable, mais un esprit méthodique et rigoureusement scientifique. La concordance de Buxtorf fourmille de fautes et de contre-sens, celle de Fürst la copie souvent trop servilement et est déparée par des fantaisies de pseudo-philologie comparée. Les avantages qui rendent celle de M. M. supérieure à ses devancières sont nombreux et de première qualité. Tout d'abord, les exemples sont classés suivant l'ordre des livres dans la Bible hébraïque, d'où commodité pour les recherches. Puis, les citations ne sont pas des fragments inintelligibles, mais offrent toujours un sens complet. Les racines sont traitées avec le plus grand

souci de la grammaire. Leurs multiples acceptions sont rangées suivant un plan méthodique et le plus souvent expliquées avec succès. Avec cette concordance, il n'est plus nécessaire d'avoir recours pour les particules ni pour les noms propres à un ouvrage spécial : tout est compris dans le même volume. Bien plus, l'auteur a eu l'ingénieuse idée de dresser aussi la concordance des pronoms. Que de peines ainsi évitées à ceux qui appliquent la statistique à l'étude de la grammaire! Autre innovation heureuse, les variantes que supposent la version des Septante et celles des Targoumim sont signalées avec soin. L'auteur y a même joint les corrections de certains savants modernes. A-t-il eu raison ? Nous en doutons, car il a dû nécessairement faire un choix et sera accusé d'avoir été ou trop prodigue ou trop avare de notices de cette nature. Pour les noms propres, M. M. n'a pas manqué d'indiquer les variantes qui se trouvent dans les autres parties de la Bible même, et ces indications sont parfois de l'exégèse ; elles ne manqueront pas de suggérer au lecteur des rapprochements utiles. Enfin, et avec grande raison, le chaldéen biblique a été mis à part et ne s'entremêle plus à l'hébreu. N'oublions pas, pour clore cette nomenclature des mérites de cette œuvre, que les noms divins y ont également leur place. — Ce n'est pas trop s'avancer que d'affirmer que cette œuvre nouvelle est appelée à éclipser toutes ses devancières, elle est l'instrument de travail indispensable à tous ceux qui veulent sérieusement étudier l'hébreu, plus nécessaire que tous les dictionnaires, qu'elle remplace avantageusement. Ajoutons que le format en est des plus commodes, l'impression admirablement soignée, les caractères d'une netteté parfaite.

ס' זכותא דאברהם Homélies, par Abraham Tchechanowi. Varsovie, impr. Baumritter, 1895 ; in-4° de 104 p.

יד שד"ל Sciadali monumentum quo libro continentur historia monumenti in tumulo professoris Samuelis David Luzzatto Patavii exstructi atque ejusdem commentatio de origine et progressu grammaticæ hebraicæ Prolegomena ad grammaticam linguæ hebraicæ. In sermonem hebraicum convertit, annotavit, usque ad ætatem nostram perduxit Victorius Castiglioni. Cracovie, Fischer, 1895 ; in-8° de 61 + 17 p.

ס' ילקוט הגרשוני Recueil de notes diverses sur la halakha et la aggada, par Gerson Stern. 3e et dern. partie. Fachs, impr. Rosenbaum, 1896 ; in-f° de 32 + 22 ff.

ס' ילקוט דוד Novelles agadiques, par Tewel Jaffé. Cracovie, impr. Fischer, 1894 ; in-4° de 45 ff.

ילקוט סופר Recueil de passages du Midrasch pouvant être cités à propos des cérémonies de circoncision, de deuil et de mariage, par Joseph Leb Sofer de Fachs, IIe partie : l'Exode. Fachs, impr. Rosenbaum, 1895 ; in-8° de 167 ff.

ס' יש"א אר"ש Recueil de consultations casuistiques, suivi de דברי איש Recueil d'homélies, par Jacob-Saül Eliaschar. Jérusalem, impr. S. L. Zuckermann, 1896 ; in-f° de 121 + 16 ff.

ס' ליקוטי תורה להרמ"ל Commentaires homilétiques sur le Pentateuque, par Moïse Juda Leb de Sasow, éd. par Menahem Mendel Hager. Colomea, impr. Avigdor Teicher, 1896 ; in-4° de 15 ff.

ס' מגילת סדרים Abraham b. Mordechai's Denkwürdigkeiten der Synagoge von Aussee, hrsgg. von Emanuel Baumgarten, mit Anmerkungen von David Kaufmann. Berlin, impr. Itzkowski, 1895 ; in-8° de 88 p. (Publication de la Société Mekize Nirdamim).

ס' מגלת רות Livre de Ruth avec les commentaires de Raschi et d'Elia de Vilna. Jérusalem, 1896 ; in-8° de 14 ff.

ס' מוסרי הפילוסופים Sefer Musre Haphilosophim (« Sinnsprüche der Philosophen »), aus dem Arabischen des Honein ibn Ishak ins Hebr. übersetzt von Jehuda ben Salomo Alcharisi, nach Handschriften hrsgg. von A. Lœwenthal. Francfort, J. Kauffmann, 1896 ; in-8° de VIII + 62 p.

Cet ouvrage gnomique si curieux méritait une réimpression. M. L. s'est proposé d'en faire une édition critique, notant les variantes les plus intéressantes, d'après quelques mss. Pourquoi M. L. a-t-il fait un choix parmi les nombreux mss. qui nous restent de cette œuvre, c'est ce qu'il ne nous dit point. Il nous apprend seulement qu'il en publiera prochainement la traduction allemande et prouvera que c'est la version hébraïque qui a fait connaître l'ouvrage au moyen âge chrétien. Nous attendons cette démonstration. — A première vue, il ne semble pas que M. L. ait toujours compris le texte.

ס' נימי הדעת Novelles halachiques et agadiques, par Moïse Jacob Dembitzer. Cracovie, imp. Fischer, 1896 ; in-f° de 40 ff.

מסכת חלה Maimonides' Commentar zum Tractat Challah, zum ersten Male im arabischen Urtext hrsgg., mit verbesserter hebr. Uebersetzung, deutscher Uebersetzung, Einleitung u. Anmerkungen versehen von Dr Selig Bamberger. Francfort, J. Kauffmann, 1895 ; in-8° de 57 + 28 p.

ס' המספר Sefer Ha-Mispar. Das Buch der Zahl, ein hebr.-arithmetisches Werk des R. Abraham ibn Esra. Zum ersten Male hrsgg., ins Deutsche übersetzt u. erläutert von Dr Moritz Silberberg. Francfort, J. Kauffmann, 1895 ; in-8° de 118 + 80 p.

ס' משפט וצדקה Commentaire sur un épisode de la vie de David d'après le Talmud, par Elie Goldberg. Jérusalem, impr. Fromkin, 1895 ; in-8° de 26 ff.

ס' עין חודרת « Ain Choderes, recueil de compositions hébraïques en vers », par M. Goldenstein. Paris-Jérusalem, impr. A. M. Luncz, 1896 ; in-8° de 40 p.

פירוש לקח טוב Tobia ben Elieser's Commentar zu Threni hrsgg. mit einer Einleitung u. Anmerkungen versehen von Jacob Nacht. Francfort, J. Kauffmann, 1895 ; in-8° de 31 + 36 p.

פליאות חכמה Literarisch-hebräische Schrift u. Sprachforchung von Osias Falk. Drohobycz, impr. Zupnik [1895] ; in-f° de 56 + 30 ff.

קבץ על יד Sammelband kleiner Beiträge aus Handschriften : XI. 1895. Berlin, impr. Itzkowski, 1895 ; in-8° de 33 + 18 + 23 + 17 p. (Publication de la Société Mekize Nirdamim).

Contient : 1° ס' יסוד היראה, poésies sur des sujets de morale et de religion par un Samuel Lévi, éd. par S. Baer ; 2° élégie attribuée à tort à Saadia, éd. par H. Brody ; 3° חיבור המשיחה והתשבורת d'Abraham b. Hiyya Ha-Nassi, éd. par Moritz Steinschneider ; 4° באור כוונת אבר בכר בן אלצאוג בהנהגת המתבודד, éd. par David Herzog (« Le Régime du solitaire » d'Ibn-Badja, Avempace) ; 4° זעקת שבר, trois lettres des chefs de la communauté de Posen, éd. par Abraham Berliner.

קדמוניות Etudes d'assyriologie, dictionnaire des mots accadiens et assyriens, par Ahron Markus. 1° livraison. Cracovie, impr. Fischer. 1896 ; in-8° de 48 p.

קונטרס שו״ת מגן השמים Consultations de Jacob Lévi de Marvège avec le commentaire קסת כופר (sans nom d'auteur, Ahron Markus ?). Cracovie, impr. Fischer, 1895 ; in-8° de 80 p.

שו״ת קנאת פינחס Studia Pinchæ olim rabbini Pinchæ Stein halachika responsa appendix Hamé'ir fili suo et progenici rabbini Maxmiliani Stein halachika responsa in Turcico sancto Nikolao, par P. Stein. Munkacs, Bleyer et Kohn, 1896 ; in-4° de 66 ff.

שירי מוסר השכל Poésie éthique attribuée à Haï Gaon, publiée avec la ponctuation et des notes par Moïse Ezéchiel Vogel, précédée de la biographie de Haï, par Rappoport. Varsovie, Baumritter, 1895 ; in-8° de 136 p.

ס׳ שמועות טובות Homélies, novelles et considérations diverses recueillies par Samuel Jensal et Moïse Palewski. Varsovie, impr. Halter et Eisenstadt, 1896 ; in-8° de 163 p.

ס׳ השרשים Version hébraïque, par Juda b. Tibbon, du Kitab el-Ousoul, livre des racines, d'Aboulwalid ibn Djanah, éd. par W. Bacher, 3e partie. Berlin, impr. Itzkowski, 1895 ; in-8° de 273 à 480 p. (Publication de la Société Mekitze Nirdamim.)

ס׳ תוספת מעשה רב Recueil d'usages et de décisions d'Elia de Vilna avec additions de divers auteurs, Jérusalem, 1896 ; in-8° de 25 ff.

ס׳ תורת ח״ן Consultations rabbiniques, par H. N. Dembitzer. Cracovie, impr. Fischer, 1895 ; in-f° de 97 ff.

ס׳ תורת ישראל Homélies et commentaires sur le Pentateuque, par Israël Zeb Krasoski. Cracovie, impr. Fischer, 1896 ; in-8° de 120 p.

ס׳ התושיה Dissertations sur des questions de casuistique, par Ch. Jehschua Kosewski. 1re, 2e, 3e et 4e parties. Jérusalem, impr. Lévi, 1895-1896 ; in-16 de 28 + 41 + 65 ff.

2. *Ouvrages en langues modernes.*

André (L.). Le culte des morts chez les Hébreux. Nîmes, impr. Chastanier, 1895 ; in-8° de 54 p.

Bacher (Wilhelm). Die Agada der palästinensischen Amoräer. II. Band : Die Schüler Jochanans. Strasbourg, Karl J. Trübner, 1896 ; in-8° de 545 p.

Beck (K. A.). Handbuch zur Erklärung der bibl. Geschichte. I. Das Alte Testament. Cologne, Bachem, 1896 ; in-8° de VIII + 511 p.

Bensly (R. L.). The fourth book of Ezra. The latin version edited from the mss. by the late Bensly. With an introduction by Montague Rhodes James. Cambridge, University Press, 1895 ; in-8° de XC + 107 p.

Bensly (R. L.). The fourth book of Maccabees and kindred documents in Syriac, first edited on manuscript authority. With an introduction and translations by W. E. Barnes. Cambridge, University Press, 1895 ; in-8° de LXXIV + 154 p. + un fac-simile.

Berg (J. Frederic). The influence of the Septuagint upon the Pesittâ Psalter. New-York, 1895 ; in-8° de v + 160 p.

Berliner (A.). Ueber den Einfluss des ersten hebr. Buchdrucks auf den Cultus u. die Cultur der Juden. Francfort, Kauffmann, 1896 ; in-8° de 49 p.

Bestmann (H. J.). Entwicklungsgeschichte des Reiches Gottes unter dem Alten u. Neuen Bunde. I. Das Alte Testament. Berlin, Wiegandt et Grieben, 1896 ; in-8° de 421 p.

Bonwetsch (N.). Das slavische Henochbuch. Berlin, Weidmann, 1896 ; in-4° de 57 p. (Abhandlungen der k. Gesellschaft der Wissensch. zu Göttingen, phil.-hist. Klasse, Neue Folge, Bd. I, n° 3.)

M. B. avait préparé la traduction allemande de cet ouvrage important, qui ne nous a été conservé qu'en slave, quand il s'est vu devancé par M. Charles, qui a édité le travail de Morfill (voir plus loin). Il a cru bon cependant de ne pas garder pour lui le fruit de son labeur, et il faut l'en féliciter, car nous lui devons de connaître ainsi les deux recensions différentes de cet Hénoch, recensions dont l'une est beaucoup plus courte que l'autre.

Book (The) of the Secrets of Enoch. Translated from the slavonic by Reader W. R. Morfill, and edited with introduction, notes and indices by R. H. Charles. Oxford, Clarendon Press, 1896 ; in-8° de xlvii + 100 p.

On sait que le « Testament des Douze Patriarches » et Origène citent des passages du livre d'Enoch qui ne se retrouvent pas dans le texte éthiopien. Or, une version slave du Livre des Secrets d'Enoch les renferme. Les deux ouvrages ne sont pas identiques. C'est un nouvel apocryphe, dont il faudra tenir compte pour l'histoire des idées juives avant l'ère chrétienne. Car ce livre des secrets d'Enoch est, comme son homonyme, l'œuvre d'un Juif, mais qui écrivait en grec. Un trait digne d'être noté est l'absence de toute conception messianique, bien que l'idée de la durée du monde, fixée à 7,000 ans, se rattache généralement à celle de l'ère messianique. La théologie de l'auteur, ses vues sur la création, le paradis, les anges, etc., méritent une étude spéciale et compléteront les données qui n'existent plus qu'à l'état sporadique et presque fossile dans les écrits rabbiniques. Nous n'avons pas besoin d'ajouter que l'introduction et les notes de M. Charles sont excellentes et de tout point dignes d'un des maîtres de la science des apocryphes.

Bragin (A.). Die freireligiösen Strömungen im alten Judenthume. Ein Beitrag zur jüd. Religionsphilosophie. Berlin, Calvary, 1896 ; in-8° de 80 p.

Brann (M.). Geschichte der Juden u. ihrer Litteratur. Für Schule u. Haus. Teil I. : Vom Auszug aus Aegypten bis zum Abschluss des Talmuds. 2. durchgesehene Auflage. Breslau, W. Jacobsohn, 1896 ; in-8° de vii + 259 p.

Cochard. La juiverie d'Orléans du vi^e^ au xv^e^ siècle, son histoire et son organisation. Orléans, Herluison, 1895 ; in-8° de xiii + 247 p.

Nous avons déjà dit ailleurs (*Univers israélite* du 20 décembre 1895, p. 412) ce que nous pensons de cette folle élucubration, où l'ignorance le dispute au grotesque. Seules quelques-unes des pièces de l'appendice offrent un intérêt, médiocre d'ailleurs, car elles nous apprennent peu de nouveau.

Conder (C. R.). The Bible and the East. Londres, Blackwood, 1896 ; in-8° de 240 p.

Dillmann (A.). Handbuch der Alttestamentl. Theologie. Aus dem nachlass des Verfassers hrsgg. von Rud. Kittel. Leipzig, Hirzel, 1895 ; in-8° de 595 p.

Edersheim. La Société juive à l'époque de Jésus-Christ. Traduit de l'anglais par Gustave Roux, pasteur. Avec une carte de la Palestine. Paris, Fischbacher, 1896 ; in-8° de 428 p.

Ehrenpreis (M.). Kabbalistische Studien. Die Entwickelung der Emanationslehre in der Kabbala des XIII. Jahrhundert. Francfort, Kauffmann, 1895 ; in-8° de VI + 48 p.

Études de critique et d'histoire. Deuxième série publiée par les membres de la section des sciences religieuses à l'occasion de son dixième anniversaire. Paris, Leroux, 1896 ; in-8° de XIV + 400 p. (Bibliothèque de l'Ecole des Hautes-Etudes. Sciences religieuses. 7e volume).

A l'occasion du dixième anniversaire de sa fondation, l'Ecole pratique des Hautes-Études (section des sciences religieuses) a publié un recueil de mémoires, dont quelques-uns rentrent dans nos études.

M. Vernes (*Les sources des livres historiques de la Bible — Juges, Samuel, Rois*) admet que l'auteur « a voulu faire une œuvre essentiellement d'instruction et d'édification et qu'il a traité librement les écrits antérieurs à sa disposition pour atteindre plus sûrement son but ». Ces écrits étaient: un ouvrage relatant les débuts de la royauté, puis un résumé de l'histoire des anciens royaumes. « La *matière* était fournie par l'amalgame d'un résumé d'archives et de traditions ou légendes locales développées à l'ombre des sanctuaires par les clergés provinciaux ». La *forme* appartient à l'époque de la Restauration, car elle reflète « le pragmatisme théologique qui a mis son empreinte indéniable à la fois sur l'œuvre envisagée dans son ensemble et sur chacune des parties de la dite œuvre ». Comment, avec des préoccupations théologiques aussi exigeantes, le rédacteur aurait-il conservé ou fabriqué des passages en contradiction formelle avec les idées régnantes au temps de la Restauration, c'est ce qu'on ne comprend pas. S'il n'avait visé qu'à l'édification, il aurait éliminé bravement tous les textes qui pouvaient scandaliser les âmes pieuses.

La *Note* de M. A. Sabatier *sur un vers de Virgile* est une des plus charmantes études que nous ayons lues depuis longtemps. Voici comment M. Sabatier résume lui-même son travail, et, à notre avis, il n'y a rien à reprendre à sa démonstration.

« 1° Le poème Cuméen, cité par Virgile comme renfermant la prophétie de l'approche du dernier âge du monde, âge de justice, de paix et de bonheur, ne venait pas de Cumes, où l'on ne pouvait, au dire de Pausanias, montrer aucun oracle écrit de la vieille sibylle. Comme on croyait que la sibylle de Cumes était la même que celle d'Erythrée, les commissaires du Sénat, pour avoir des poèmes Cuméens, allèrent les rechercher jusqu'en Orient. Le mot *Cuméen*, dans Virgile, signifie simplement « sibyllin », qu'il y ait eu jadis une ou plusieurs sibylles, comme s'exprime Tacite, qui reste en doute sur ce point.

2° Le poème sibyllin de Virgile venait certainement de l'Orient et avait été apporté à Rome, soit par les commissaires du Sénat, soit à l'époque de leur voyage, vers l'an 80 av. J.-C.

3° Sous le règne de Ptolémée Physcon, à Alexandrie, vers l'an 130 av. J.-C., composés par des Juifs, avaient paru, sous le nom de la vieille sibylle d'Erythrée-Cumes, un certain nombre de poèmes apocalyptiques dont nous avons encore des spécimens sûrement datés dans le IIIe livre de nos oracles sibyllins actuels. Là, l'histoire du monde se trouvait divisée en grandes périodes, marquées par la succession même des grandes monarchies,

dont la dernière devait être celle de Rome. En même temps s'y trouvait la prophétie que le dernier âge du monde allait venir, qu'il était imminent et serait comme un retour de l'âge d'or, c'est-à-dire ramènerait la justice et la félicité.

4° Virgile, dans ses églogues, prouve qu'il lisait beaucoup et imitait volontiers la poésie alexandrine. Entre sa IV^e^ églogue et nos poèmes sibyllins d'Alexandrie la concordance est si pleine qu'on ne peut nier la dépendance littéraire. Ce n'est pas sans doute une traduction, mais une appropriation originale faite par droit de génie.

5° Virgile n'a jamais lu Esaïe ; mais les poèmes sibyllins qu'il lisait ne faisaient que développer l'oracle messianique d'Esaïe, XI. Le lien est ainsi trouvé, et l'on peut s'expliquer la similitude d'inspiration et la secrète parenté du plus grand prophète des Hébreux et du plus grand poète de Rome.

6° L'originalité singulière de la IV^e^ églogue, entre toutes les autres, s'explique à son tour. En réalité, c'est une plante unique, une plante exotique dans le *Latium* et la littérature latine. Pour la bien juger, il faut y voir une petite apocalypse surgie en terre païenne d'une semence hébraïque, que le vent d'Orient, un siècle avant notre ère, avait apportée d'Egypte sur les côtes de la Campanie. »

La vision du prophète Gorgorios, ou Grégoire, son voyage aux Enfers et au Ciel, est un texte éthiopien inédit, que traduit M. J. Deramey pour la première fois et qui est l'œuvre d'un juif abyssin. M. J. Deramey dit que l'auteur « aurait pu se servir des travaux eschatologiques datant des premiers siècles du christianisme, » mais qu'il « ne paraît pas en avoir éprouvé le besoin ». Il n'a même profité qu'avec une extrême réserve des sources du même genre si abondantes chez les Rabbins. « Son œuvre revendique, par là, une originalité que je ne lui contesterai pas. »

Nous ne voudrions pas, dans un simple compte rendu, reprendre la question que résout si rapidement le traducteur, le sujet mérite une étude complète que nous réservons pour un des prochains numéros de cette *Revue*. Le problème est plus curieux qu'il ne semble tout d'abord, il intéresse tout à la fois l'histoire des idées eschatologiques chez les chrétiens, les juifs et même les musulmans et l'histoire de la littérature d'imagination consacrée à ces conceptions.

Nous verrons si l'œuvre de ce pieux Falascha revendique une véritable originalité et dans quelle mesure il dépend, non des *travaux* eschatologiques des premiers siècles, mais des *Visions* et *Apocalypses* chrétiennes conçues sur le même plan, et des sources du même genre, qui ne sont pas si *abondantes* chez les Rabbins.

Remercions néanmoins M. Deramey de nous mettre en état, par sa traduction, d'aborder cette étude.

FARBSTEIN (David). Das Recht der unfreien u. der freien Arbeiter nach jüdisch-talmud. Recht verglichen mit dem antiken, speciell mit dem römischen Recht. Francfort, J. Kauffmann, 1896 ; in-8° de 96 p.

Festschrift zum achtzigsten Geburtstage Moritz Steinschneider's. Leipzig, Otto Harrassowitz, 1896 ; in-8° de XXXIX + 244 + 218 p.

Voici la table des matières de ce volume :

G. A. KOHUT, Bibliography of the writings of Prof. Dr. M. Steinschneider ;

M. GUDEMANN, Die superstitiöse Bedeutung des Eigennamens im vormosaischen Israel ;

M. LAMBERT, Quelques remarques sur l'adjectif en arabe et en hébreu ;

L. BLAU, Beiträge zur Erklärung der Mechilta u. des Sifrê ;

Ph. BLOCH, Uebersetzungsprobe aus der Pesikta derab Kahana. Die Piskoth für die drei Trauersabbathe איכה, שמעו, דברי übersetzt ;

J. ABRAHAMS, The Bodleian ms. entitled « The Fear of Sin » ;

D. H. MULLER, Amos, Cap. 1-2, nach meiner Strophentheorie u. Chorhypothese ;

W. D. Macnay, A letter from Isaac Abendana ;

A. Buchler, Die priesterlichen Zehnten u. die römischen Steuern in den Erlässen Cäsars ;

Ign. Goldziher, S'ad b. Mansûr ibn Kammûna's Abhandlung über die Unvergänglichkeit der Seele ;

Abr. Epstein, Der Gerschom Meor ha-Golah zugeschriebene Talmud-Commentar ;

Rich. Gottheil, Nathan' êl al-Fayyûmî ;

S. Krauss, Akylas, der Proselyt ;

D. Simonsen, Zur Bücherkunde ;

G. Sacerdote, Il trattato del pentagono e del decagono di Abu Kamil Shogia' ben Aslam ben Muhammed, per la prima volta publicato in italiano ;

S. Poznanski, Die Qirqisâni-Handschriften im British Museum ;

W. Bacher, Die zweite Version von Saadja's Abschnitt über die Wiederbelebung der Todten ;

D. Kaufmann, Das Sendschreiben des Mose Rimos aus Majorca an Benjamin b. Mordechai in Rom ;

H. Hirschfeld, Das « Buch der Definitionen » des Abu Ja' qûb Sulaimân al Isrâilî in der hebr. Uebersetzung des Nissim b. Salomon hrsgg ;

Israël Lévi, Un nouveau roman d'Alexandre ;

H. J. Mathews, Anonymous Commentary on the Song of Songs ;

H. Adler, Some chapters of the Etz-Hajim of Jacob ben Jehuda Hasan of London ;

Ad. Neubauer, Zakkuth's non-jewish Chronicle according to ms. Hebr. d. 16, recently acquired by the Bodleian Library.

Partie hébraïque :

S. J. Halberstam, Trois lettres relatives au *Meor Enayim* d'Azaria de Rossi ;

A. Harkavy, Le *Sefer Maasiot* ou *Hibbour Yafé Mehayeschoua* de Nissim Gaon ;

Sal. Buber, Composition des *Petihot* du Midrasch Echa Rabbati ; ont-elles été coordonnées par l'auteur du Midrasch, sont-elles toutes d'une même main et de la même époque ?

H. Brody, Dix poésies de Moïse ibn Ezra ponctuées et commentées ;

J. F. Friedlænder, Commencement d'un commentaire du Cantique des Cantiques en hébreu et en arabe ;

M. Friedmann, Commentaire d'Isaïe ;

David de Gunzbourg, Extraits de livres juifs du Yémen ;

W. Bacher, Le chapitre sur la résurrection de Saadia (texte) ;

D. Kaufmann, Lettre de Moïse Rimos, etc. (texte) ;

H. Hirschfeld, Traité d'Isaac Israéli (texte) ;

Israël Lévi, Roman d'Alexandre (texte) ;

H. J. Mathews, Comment. sur le Cant. des Cant. (texte) ;

H. Adler, Extraits du Eç Hayyim (texte) ;

Ad. Neubauer, Dernier chapitre de la 6e division du Youhasin (texte).

Bornons-nous, pour aujourd'hui, à dire que ce volume, admirablement imprimé, par la variété de ses articles et la haute valeur de plusieurs d'entre eux, justifie bien son titre hébreu : תהלה למשה « louange à Moïse » (Steinschneider) : il fait vraiment honneur au savant éminent à qui il est dédié.

Fiske (A. K.). The Jewish scriptures. The books of the Old Testament in the light of their origin and history. New-York, Scribner, 1896 ; in-12 de xiv + 300 p.

Frankl-Grün (Ad.). Geschichte der Juden in Kremsier mit Rücksicht au die Nachbargemeinden. I. Theil (1322-1849). Breslau, Schlesische Buchdruckerei v. Schottlænder, 1896; in-8° de 210 p.

Gayraud (H.). L'antisémitisme de Saint-Thomas d'Aquin. Paris, Dentu, 1896; in-8° de XI + 370 p.

Ginsburg et Edersheim. L'Orient et la Bible. L'israélite de la naissance à la mort. Trad. libre de l'anglais par Clément de Faye. Paris, Fischbacher, 1896; in-18 de VIII + 181 p.

Goldschmidt (Lazarus). Der babylonische Talmud hrsgg. nach der editio princeps (Venedig 1520-23) nebst Varianten der spaeteren von SLorja und JBerlin revidirten Ausgaben und der Muenchener Handschrift, moeglichst wortgetreu uebersetzt u. mit kurzen Erklaerungen versehen. I. Lieferung. Berlin, Calvary, 1896; in-4° de 80 p.

Goldschmidt (Lazarus). Die Recension des Herrn Dr. D. Hoffmann über meine Talmud-Ausgabe im Licht der Wahrheit. Charlottenburg, impr. Gertz, 1896; in-8° de 23 p.

Grünbaum (M.). Jüdisch-spanische Chrestomathie. Francfort, J. Kauffmann, 1896; in-8° de 160 p.

Cette chrestomathie est faite uniquement d'après les imprimés.

Jahresbericht des jüd.-theolog. Seminars Frænkel'scher Stiftung. Voran geht : Geschichte der Juden in Schlesien (bis 1335), von Dr M. Brann. Breslau, impr. Schatzky, 1896; in-8° de 40 + XIII + 13 p.

Jordan. (S. A.). Rabbi Jochanan bar Napacha. Lebensbild eines talmud. Weisen des III. Jahrhunderts nach den Quellen dargestellt. I. Theil. Budapest, 1895; in-8° de XV + 100 p.

Juden (Die) in Deutschland. I. Die Kriminalität der Juden in Deutschland. Berlin, Cronbach, 1896; in 4° de XX + 56 p.

Karppe (S.). La Bible. Pages choisies. Paris, Durlacher, 1896; in-18 de 350 p.

Kayserling (M.) Die jüdische Litteratur von Moses Mendelssohn bis auf Gegenwart. Trèves, Sigmund Mayer 1896; in-8° de 189 p. (Abdruck aus « Winter u. Wünsche, Die jüd. Litteratur seit Abschluss des Kanons », Bd. III).

Kenyon (F. G.). Our Bible and the ancient manuscripts, being a history of the text and its translations. With 26 facsim. 2e édit. Londres, Eyre, 1896; in-8° de 268 p.

Klostermann. Geschichte des Volkes Israel bis zur Restauration unter Ezra u. Nehemia. Munich, Beck, 1896; in-8° de 270 p.

Klueger (Hermann). Ueber Genesis u. Composition der Halacha-Sammlung Edujot. Breslau, Schatkzy, 1895; in-8° de 117 p.

Kraetzschmar. Die Bundesvorstellung im Alten Testament in ihrer geschichtl. Entwickelung. Marbourg, Elwert, 1896; in-8° de 254.

Kurzgefasster Kommentar zu den heil. Schriften Alten u. Neuen Testaments,

hersgg. von H. Strack u. O. Zöckler. 5. Abteilung. I. Hälfte : Das Buch Ezechiel, ausgelegt von C. von Orelli. Munich, Beck, 1896; in-8° de VI + 200 p.

LAUE (L.). Die Composition des Buches Hiob. Halle, J. Krause, [1896]; in-8° de 143 p.

LEHMANN (Joseph). Les sectes juives mentionnées dans la Mischna de Berakhot et de Meguilla. Paris, Durlacher, 1896; in-12 de 69 p.

LEIMDÖRFER (M.). Die Messias-Apokalypse. Studie zur Kaddisch-Literatur. Vienne, impr. Waizner, 1895; in-8° de 12 p. (Tirage à part de la *Neuzeit*).

LÉVY (Simon). Les loisirs d'un rabbin. Paris, impr. C. Lévy [libr. Durlacher], 1895; in-8° de 222 p.

Recueil d'articles parus principalement dans l'*Univers israélite* : homélies, dissertations religieuses, comptes rendus, etc. Cet ouvrage sera lu avec plaisir et profit; il fera connaître les aspirations du rabbinat français et les idées moyennes du Judaïsme moderne.

LIEBERMANN (A.). Das Pronomen und das Adverbium des babylon.-talmudischen Dialektes. Berlin, Mayer et Müller, 1895; in-8° de V + 63 p.

MACLER (Frédéric). Les Apocalypses apocryphes de Daniel. Thèse. Paris, impr. Noblet, 1895; in-8° de 112 p.

Nous reviendrons sur ce travail.

MAYER (Félix). La femme juive à travers l'histoire. Conférence. Valenciennes, impr. Lepez et Ayasse, 1896; in-8° de 31 p.

MAYBAUM (S.). Methodik des jüd. Religionsunterrichtes. Breslau, W. Koebner, 1896; in-8° de IX + 126 p.

MEYER (A.). Jesu Muttersprache. Das galiläische Aramäisch in seiner Bedeutung für die Erklärung der Reden Jesu u. der Evangelien überhaupt. Fribourg, Mohr, 1896; in-8° de XIV + 176 p.

MEZ (Adam). Die Bibel des Josephus, untersucht für Buch V—VII der Archäologie. Bâle, Jæger et Kober, 1895; in-8° de 84 p.

MOOR (F. de). Etude exégétique sur le passage du livre de la Genèse, IV, 1-4. Paris, Sueur-Charruey, 1896; in-8° de 31 p.

MOOREHEAD (W. G.). Studies in the Mosaic institutions, the tabernacle, the priesthood, the sacrifices, the feasts of ancient Israel. Dayton, Shuey, 1896; in-12 de 246 p.

MÜLLER (D.-H.). Die Propheten in ihrer ursprünglichen Form. Die Grundgesetze der ursemitischen Poesie, erschlossen u. nachgewiesen in Bibel, Keilinschriften u. Koran u. in ihren Wirkungen erkannt in den Chören der griechischen Tragödie. Vienne, Holder, 1896; in-8° de 256 + 136 p. (2 volumes).

PETERS (C.). Das goldene Ophir Salomo's. Munich, Oldenbourg, 1895; in-8° de 64 p.

Publications of the American jewish historical Society, n° 4. Papers presented at the third annual meeting held at Washington, december 25 and 27, 1894. [Baltimore, impr. Friedenwald], 1896 ; in-8° de 243 p.

Contient les articles suivants :

B. Felsenthal et Richard Gottheil : Chronological sketch of the history of the Jews in Surinam ; — Henry Cohen : The Jews in Texas ; — Jacob Ezekiel : The Jews of Richmond ; — Cyrus Adler : Trial of Jorge de Almeida by the Inquisition in Mexico ; — Max J. Kohler : Incidents illustrative of American jewish patriotism ; — George Alexander Kohut : Jewish martys of the Inquisition in South America ; — N. Taylor Phillips : The Levy and Seixas families of Newport and New-York ; — Gustavus N. Hart : A biographical account of Ephraim Hart and his son, Dr Joel Hart, of New-York.

Rosenszweig (A.). Geselligkeit u. Geselligkeits-Freuden in Bibel u. Talmud. Ein Beitrag zur Culturgeschichte des Alterthums. I. Hälfte. Berlin, Poppelauer, 1896 ; in-8° de 52 p.

[Saadia.] Œuvres complètes de R. Saadia ben Iosef al-Fayyoumi, publication commencée sous la direction de Joseph Derenbourg, continuée sous la direction de MM. Hartwig Derenbourg et Mayer Lambert. 3e vol. Version arabe d'Isaïe [avec traduction française et extraits du commentaire de l'auteur]. Paris, Leroux, 1896 ; in-8° de VII + 116 + 147 p.

Sacred Books (The) of the Old Testament. A critical edition of the Hebrew text, printed in colors... Part. 20. Leipzig, Hinrichs, 1896 ; in-8° de 82 p. (The books of the Chronicles, Exhibiting the composite structures of the book, with notes by R. Kittel, engl. translation of the notes by B. W. Bacon).

Sayce (A. H.). The Egypt of the Hebrews and Herodotos. Londres, Rivington, 1895 ; in-8° de 358 p.

Scherer (J. E.). Uebersicht der Judengesetzgebung in Œsterreich vom 10. Jahrhunderte bis auf die Gegenwart. Vienne, Alfred Hœlder, 1895 ; gr. in-8° de 26 p. (Separat-Abdruck aus dem « Œsterreichischen Staatswörterbuche ».

Schwarz (J. H.). Geschichtliche Entwickelung der messianischen Idee des Judenthums. Vom culturhist. Gesichtspunkte behandelt. Francfort, Kauffmann, 1896 ; in-8° de 106 p.

Quand donc les savants juifs, et surtout ceux qui prétendent étudier les questions du point de vue historique, se décideront-ils à ne pas considérer les Talmuds et tous les Midraschim comme un seul bloc de même âge et de même valeur ? Tout le temps qu'on n'aura pas d'abord classé chronologiquement les documents dont on se sert, on n'aboutira à aucun résultat sérieux. C'est ne rien dire que citer simplement le Yalkout, qui n'est qu'un recueil, si on n'indique pas la provenance des textes entrés dans cette collection. Or, ce souci ne préoccupe guère M. S. A cela il répondra que, pour lui, « développement historique » veut simplement dire : « Bible et littérature post-biblique » en gros. Ce sera reconnaître le caractère superficiel d'une telle étude.

Seesemann (O.). Die Aeltesten im Alten Testament. Leipzig, Fock, 1895 ; in-8° de 58 p.

Sellin (E.). Beiträge zur israel. u. jüd. Religionsgeschichte. I. Heft : Jah-

wes Verhältniss zum israel. Volk u. Individuum nach altisrael. Vorstellung. Leipzig, Deichert, 1896 ; in-8° de 240 p.

Smith (J. A.). The book of the twelve prophets. I. Amos, Hosea and Micah. With an introduction and a sketch of prophecy in early Israel. Londres, Hodder, 1896 ; in-8° de 458 p.

Stern (Moritz). Urkundliche Beiträge über die Stellung der Päpste zu den Juden. II. Lieferung, II. Band, I. Heft. Kiel, Fencke, 1895; in-8° de 72 p.

Il faut être reconnaissant à M. S. du soin avec lequel il s'acquitte de sa tâche. Toutes les pièces qu'il édite ou réédite sont transcrites avec la plus grande exactitude, précédées d'introductions bibliographiques et littéraires excellentes et accompagnées de notes substantielles. M. S. est un historien de profession et de l'école moderne, au courant des plus récents et plus sérieux travaux.

Steuernagel (C.). Die Entstehung des deuteronom. Gesetzes. Halle, Krause, 1896 ; in-8° de 190 p.

Stier (J.). Theismus u. Naturforschung in ihrem Verhältniss zur Teleologie. Francfort, Kauffmann, 1896 ; in-4° de VI + 79 p.

Taenzer (A.). Die Religionsphilosophie Joseph Albo's nach seinem Werke « Ikkarim » systematisch dargestellt u. erläutert. I. Theil. Francfort, J. Kauffmann, 1896 ; in-8° de 80 p.

Willrich (Hugo). Juden u. Griechen vor der makkabäischen Erhebung. Göttingue, Vandenhoeck et Ruprecht, 1895 ; in-8° de X + 176 p.

Winckler (H.). Altorientalische Forschungen. IV. Leipzig, Pfeffer, 1896; in-8° de p. 305-370.

Contient, entre autres : Zur Geschichte des Judenthums in Jemen ; — Das Winzerlied Jes. 63 ; — Die Tiergruppe in der Vision Ezechiels ; — Zum Kohelet.

Wolf (Simon). The American Jew as patriot, soldier and citizen. Philadelphie, Louis Edward Levy, 1895 ; in-8° de XIII + 576 p.

Wunsche (A.). Alttestamentliche Studien. I. Die Freude in den Schriften des Alten Bundes. Weimar, Felber, 1896 ; in-8° de VI + 47 p.

4. *Périodiques.*

The Expository Times (Edimbourg, mensuel). VII^e^ vol., 1896. = = N° 4, janvier. Notes of recent exposition : Prof. Sayce's new archæological Commentary on Genesis ; Canon Drivers Reply to Prof. Sayce. — W. E. Barnes : Short studies in the Psalter. — J. E. Fox : The Song of Songs in vers (*suite*, n° 5 . = = N° 5, février. W. T. Davison : The theology of the Psalms (*suite*, n^os^ 6, 8). — A. H. Sayce : Archæological Commentary on the Book of Genesis (*suite*, n^os^ 6, 7, 8). — G. H. Box : The Kingdom of Heaven. — C. H. W. Johns : Sennacherib's murder. = = N° 6, mars. Notes : Where is Mount Sinai ? Professor Hull's argument ; The site of Ophir ; D^r^ Carl Peters' discovery ; Ophir and Africa. — G. Farmer et J. T. Marshall : Malachi, II, 11. = = N° 7, avril. Notes :

Prof. Sayce's new book ; Moses as a historian and as a philologist ; the origin of Ben-oni and of the children of Ammon ; the names Jacob and Joseph ; the derivation of the name Jerusalem. — Arthur Pollok Sym : A textual study in Zechariah and Haggai. = = N° 8, mai. Notes : The difficult passages in the Bible ; Prof. Driver's articles on archæology and the Old Testament ; the campaign of Chedorlaomer ; Melchizedek ; the Tel el-Amarna Tablets ; Ebed-tob of Jerusalem, and his letters ; Prof. Sayce's translation and interpretation ; — Prof. Dillmann's defence of the Melchizedek narrative. — Conder et J. Smith : About Ophir.

Israelitische Monatschrift (supplément à la Jüdische Presse, Berlin). 1895. = = N° 9. Bruno Preyer : Bibel u. Naturwissenschaft. — D. Hoffmann : Die Ueberlieferung der Väter u. der Neu-Sadducäismus (*suite*, n^os^ 10, 11). = = N° 10. H. Brody : Der Einfluss Jehuda ha-Levi's auf seine Nachfolger (*suite*, n° 2). — N° 11. Zur jüdischen Martyriologie (*fin*, n° 12). = = N° 12. Ed. Biberfeld : Der Breslauer Judeneid (*suite*, n° 12). = = 1896. N° 1. Willy Hess : Jüdischer Patriotismus (*suite*, n° 2). = = N° 3. D. Hoffmann : Erklärung einer Talmudstelle (*Sabbat*, 23 *b*). — L. Cohen : Zur Pessach-Hagada (il faut lire אמור לו כל הלכות הפסח עד אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן). — Ein « Juden-Barbier » im 18. Jahrhundert. = = N° 4. M. Horovitz : Die Wohlthätigkeit bei den Juden im alten Frankfurt (*Suite*, n° 5).

The Jewish quarterly Review (Londres). Tome VIII, 1895. = = N° 29, octobre. S. Schechter : Some aspects of rabbinic theology, the « Law ». — J. Freudenthal : On the history of Spinozism. — Henry Lucas, Elsie et Nina Davis : Some translations of hebrew Poems. — F. C. Conybeare : On the philonean text of the Septuagint. Quæstiones : in Genesin, sermo III. — A. Neubauer : Jews in China. — M. Friedlaender : Ibn Ezra in England. — Critical notices. — W. Bacher : Contributions to biblical exegesis by Rudolph von Ihering. = = N° 30, janvier 1896. A. Neubauer : Joseph Derenbourg. — C. G. Montefiore : On some misconceptions of Judaism and Christianity by each other. — D. Kaufmann : Jewish informers in the middle ages (correspondance entre Salomon b. Adret et Méir de Rothenbourg). — Henri Lucas : Poetry, the royal crown (de Gabirol). — — Oswald John Simon : Jowett's religions teaching. — F. C. Conybeare : A collation of Sinker's text of the Testaments of Reuben and Simeon with the old Armenian version. — Miss Nina Davis : Poetry, a song of redemption (de Gabirol) and a song of love (du Rif). — G. Margoliouth : Megillath Missraim, or the Scroll of the egyptian Purim. — S. Schechter : Corrections and notes to Agadath Shir Hashirim. — Critical notices. — L. Blau : Massoretic studies (le nombre des lettres de la Bible). — Miscellanea. = = N° 31, avril. S. Schechter : Some aspects of rabbinic theology. VI. The Torah in its aspect of Law. — Henry Lucas : Poetry, Passover hymn and light and darkness (de Juda ibn Giyyat et de Juda Hallévi). — Cyrus Adler : The Cotton grotto, an ancient quarry in Jerusalem. — C. G. Montefiore : D^r^ Wiener on the dietary laws. — J. Chotzner : Yedaya Bedaresi, a fourteenth century hebrew poet and philosopher. — Miss Nina Davis : Poetry, the burning of the Law (de Méir de Rothenbourg). — W. Bacher : Inedited chapters of Jehudah Hadasi's « Eshkol Hakkofer ». — S. A. Hirsch : Johann Reuchlin, the father of the study of hebrew among Christians. — F. C. Conybeare : A collation of armenian texts of the Testaments of Judah, Dan, Joseph, Benjamin. — Critical notices. — Miscel-

lanea : D. Kaufmann : Notes on the life of Menachem di Lonsano. — S. J. Halberstam : A response of Solomon b. Aderet. — E. N. Adler : Ms. of Haftaras of the triennial cycle. — Elsie Davis : Woman in the Midrash. — I. Freedman : The silver Bowl.

Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums (Breslau). 40e année, 1895. = = N° 1, octobre. J. Bassfreund : Das Fragmenten-Targum zum Pentateuch, sein Ursprung u. Charakter u. sein Verhältniss zu den anderen pentateuchischen Targumen (*suite et fin*, nos 2, 3, 4, 5, 6, 8 et 9). — W. Bacher : Jehuda Hadassi's Hermeneutik u. Grammatik (*suite et fin*, nos 2 et 3). — H. Brody : Aus dem Diwan des Abu Harun Moses ibn Esra (*suite*, nos 4 et 5). — Heinrich Berger : Zur Geschichte des jüd. Friedhofs in Teschen. — Besprechungen. = = N° 2, novembre. David Kaufmann : Die jüd. Friedhöfe Ofens. — Moritz Steinschneider : Miscelle 36 : Afendopolo's encyclopäd. Eintheilung der Wissenschaften. — Rülf : Zu den Märtyrern von Berlin (1510). — Besprechungen. = = N° 3, décembre. David Kaufmann : Die Grabsteine R. Meïr's von Rothenburg u. Alexander Wimpfen's in Worms. — Moritz Steinschneider : Miscelle 37. Abbreviatur des Tetragrammatons durch drei Jod. — Abr. Epstein : Moses aus Kiew. — Besprechungen. = = N° 4, janvier 1896. Simon Eppenstein : Studien über Joseph Kimhi (*suite*, nos 5, 7, 8 et 9). — Frankel-Grün : Die Gemeindeverfassung von Kremsier (*suite et fin*, nos 5 et 6). — Besprechungen. = = N° 5, février. David Kaufmann : Isachar Bär gen. Berend Cohen, der Gründer der Klause in Hamburg, u. seine Kinder (*fin*, n° 6). — Güdemann : Notiz (*suite*, n° 9). = = N° 6, mars. Martin Schreiner : Ueber מצא bei Sa'adja. — M. Grunwald : Handschriftliches aus der Hamburger Stadtbibliothek (*suite*, n° 9). — Besprechung. = = N° 7, avril. B. Königsberger : Beiträge zur Erklärung des Buches Hiob (*suite*, nos 8 et 9). — J. Guttmann : Ueber einige Theologen des Franziskanerordens u. ihre Beziehungen zum Judenthum. — D. Kaufmann : Jakob Emden über Berend Cohen. — Notizen von M. Güdemann u. A. Epstein (sur les mots de la Mischna de Yoma, VI, טול וצא). — Besprechung. = = N° 8, mai. Moritz Steinschneider : Miscelle 38. Ein abgedroschener Reim. — Immanuel Löw : Notiz über נזקרים בבת ראש. — Besprechungen. = = N° 9, juin. David Kaufmann : Juda Halewi u. seine egyptischen Freunde Samuel b. Chananja u. Ahron Alamani.

Revue biblique internationale (Paris, trimestriel). 4e année, 1895. = = Janvier. Van Kasteren : La frontière septentrionale de la Terre Promise. — P. M. Séjourné : Les murs de Jérusalem. — M. J. Lagrange : A propos de l'encyclique *Providentissimus*. = = Avril. Van Hoonacker : La Question Néhémie et Esdras. — M. J. Lagrange : Réplique. — V. Scheil : Sippar-Sépharwaim. — J. Parisot : Les Psaumes de la captivité (*suite*, n° d'octobre). — J. B. Plet : L'Introduction à l'Ancien Testament d'après un livre récent (Cornill) (*suite*, n° d'octobre). = = Juillet. Charles Robert : Les fils de Dieu et les filles de l'homme (*suite*, n° d'octobre). — V. Rose : Psaume XXII. — E. Levesque : Questions actuelles d'Ecriture sainte. = = 5e année, 1896. Janvier. V. Rose : Etude sur Job. — Etude littérale du psaume XLV. — C. de Kirwan : Une nouvelle théorie scientifique du déluge de Noé.

Revue sémitique (Paris, trimestriel). 4e année, 1896. = = Janvier. J. Halévy : Recherches bibliques : Histoire d'Isaac. — Notes pour l'inter-

prétation des Psaumes (XL-XLIV). = = Avril. J. Halévy : Recherches bibliques : Jacob à l'étranger et la fondation de sa maison. — Notes pour l'interprétation des Psaumes (XLVI-LVI). — L'influence du Pentateuque sur l'Avesta.

L'Univers israélite (Paris, hebdomadaire). 51e année. = = N° 2. Théodore Reinach : Les Réflexions sur les Juifs d'Isidore Loeb. = = N° 3. [I. L.] : Ne fais pas à autrui ce que tu ne voudrais pas qu'on te fît. = = N° 5. La Pénitence selon le Séfer Hassidim (*fin*, n°8). — Léon Kahn : Un peu d'histoire (les Juifs sous la Révolution). = = N° 6. Extraits des Mémoires secrets de Bachaumont : Gradis; Une cérémonie religieuse à Bischheim (1781). = = N° 7 [I. L.] : L'hostie sanguinolente et le *Micrococcus prodigiosus* — Léon Kahn : Encore un mot sur Gradis. = = N° 10 : Léon Kahn : Le Représentant Emmery. = = N° 11. Louis Lévy : Ansaldo Ceba et Sarah Sulham. = = N° 13. Israël Lévi : La Juiverie d'Orléans du VIe au XVe siècle, par le chanoine Cochard. = = N° 14. La naturalisation des Juifs algériens et l'insurrection de 1871. — J. Bauer : De quelques usages des Israélites Comtadins. = = N° 15. Léon Kahn : Tous juifs (épisodes de la Révolution). = = N° 16. Israël Lévi : Anecdota Oxoniensa. Mediæval jewish Chronicles ed. by Ad. Neubauer. = = N° 17. [I. L] : Rite allemand et rite portugais (*fin*, n° 18). — H. Boucris : Encore un mot sur la naturalisation des Juifs algériens et l'insurrection de 1871. = = N° 18. Emmanuel Weill : L'origine de la rue des Juifs à Granville. = = N° 20. Félix Meyer : Les Juifs de Charleville au XVIIe siècle. = = N° 22. Les Juifs du Niger. — Léon Kahn : Un graveur juif au XVIIIe siècle (*fin*, n° 23). = = N° 27. Louis Lévy : Le travail et les ouvriers d'après le Talmud (*suite*, nos 29, 32, 36, 38, 40). = = N° 28. Léon Kahn : Un conspirateur royaliste sous la Terreur (*suite*, nos 29, 30, 31, 33, 34, 36). = = N° 29. M. L. : Die Propheten in ihrer ursprünglichen Form von Dr David Heinrich Müller.

Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft (Giessen, semestriel). 16e année, 1896. = = N° 1. Morris Jastrow : The origin of the forme יי of the divine name. — Löhr : Textkritische Vorarbeiten zu einer Erklärung des Buches Daniel (*suite*).—L. A. Rosenthal : Sonderbare Psalmen Akrosticha. — Karl Albrecht : Das Geschlecht der hebr. Hauptwörter (*suite*). — Behnke : Spr. 10,1. 25,1. — S. Herner : Einige Anmerkungen über die Behandlung der Zahlwörter im « Lehrgebäude der Hebr. Sprache », von Prof. Eduard König. — B. Jacob : Beiträge zu einer Einleitung in die Psalmen. — P. Riessler : Zu Rosenthal's Aufsatz, Bd. XV., S. 278 ff. — Stade : Zu Ri. 7, 5, 6. — Bibliographie.

3. *Notes et extraits divers.*

= = *Le nom du peuple d'Israël dans une inscription égyptienne du* XIIIe *siècle avant l'ère chrétienne.* — Un des sujets d'étonnement pour l'historien du peuple d'Israël était l'absence de toute mention — incontestable — de ce nom dans les inscriptions égyptiennes. Grâce à l'heureuse découverte de M. Flinders Petrie, cette lacune est, en partie, comblée, et les critiques vont être obligés de modifier plus d'une de leurs affirmations. Cette inscription a été gravée par l'ordre de Merenptah

(vers 1230), au dos d'une pierre ayant appartenu à Amenophès III (vers 1400). Elle relate les victoires de ce roi et contient, entre autres, ces mots, que nous reproduisons d'après la *Contemporary Review* de mai : « Vaincus sont les Tahennu ; les Hita sont apaisés ; ravagés sont les Chanana avec tous les Yenu des Syriens ;... pris est Askadmi, saisi Kazmel ; il a vécu : *le peuple d'Israël est dépouillé, il n'a pas de semence* ; la Syrie est devenue comme les veuves du pays d'Egypte ; tous les pays sont en paix ; tous les pillards ont été subjugués par le roi Merenptah... ». Ce texte contredit l'hypothèse de ceux qui plaçaient la sortie d'Egypte sous le règne de Merenptah, fils de Ramsès II. Inutile de dire que ces lignes ont été déjà torturées de toutes les façons, surtout en Angleterre. Les orthodoxes ont fait remarquer que les mots : « Le peuple d'Israël a été dépouillé », ne supposent pas nécessairement les Israélites déjà établis en Palestine, ce que confirmerait la mention du Chanaan bien avant qu'il soit question d'Israël. La phrase : « Il n'a pas de semence », ferait, d'autre part, allusion à l'édit qui ordonna la mort des enfants mâles. Les autres ont insisté sur l'ordre géographique qui préside à la distribution des peuples vaincus par Merenptah. Or, toutes ces nations appartiennent à la région qui s'étend de la Philistée à la Syrie du nord. Israël existait donc déjà au XIII^e^ siècle comme une peuplade indépendante, vivant en Palestine à côté d'autres populations. A quelle période de son histoire, telle qu'elle est racontée par la Bible, correspond cet état de choses ?

= = *Découverte d'un fragment d'une version hébraïque de l'Ecclésiastique de Jésus, fils de Sirach.* — Une autre heureuse trouvaille va donner aux savants matière à discussion, c'est celle d'un fragment d'une version hébraïque de l'Ecclésiastique. C'est un feuillet répondant au ch. XXXIX, v. 15 à XL, 6. D'après une lettre de notre ami, M. Neubauer, la suite, allant du ch. XL au ch. XLIX, paraîtra, par ses soins, au mois d'octobre prochain. Il sera sage de réserver jusque-là son jugement. M. Schechter, sur les instances de ses amis, s'est décidé à publier le fragment du ch. XXXIX — que nous reproduisons ci-après — et à l'accompagner d'une étude rapide sur la place de cette version dans l'histoire du texte. Pour lui, nous aurions là l'original même de l'œuvre de Jésus ben Sirach ; cet original se distinguerait, dans le détail, de la version grecque, œuvre du petit-fils de l'auteur, et de la traduction syriaque. Allant plus loin, M. Schechter remarque que la langue de l'Ecclésiastique renferme déjà des mots néo-hébreux, appartenant au dialecte de la Mischna. M. S. en conclut que, si déjà au III^e^ siècle avant l'ère chrétienne (Jésus b. Sirach ayant écrit au plus tard en 199), la langue hébraïque avait subi, dans son vocabulaire, de telles transformations, de combien de siècles plus anciens doivent être les livres bibliques ! — L'argument n'a pas la portée que croit M. S. — Avant tout, il faut savoir si ce texte hébreu représente bien l'original de l'hébreu. D'une part, il est vrai, certaines leçons sont meilleures que celles du grec ; mais, par contre, le grec semble parfois refléter plutôt l'original que l'hébreu (voir XXXIX, 29). En outre, si l'on admet que l'un des versets XXXIX, 13, et XL, 5 est une répétition de l'autre, ce qui n'est pas invraisemblable, on s'expliquera difficilement que l'hébreu, au cas où il représente l'original, offre la même singularité. Autre objection d'un caractère différent : si c'est vraiment Jésus fils de Sirach qui a écrit ces lignes, il faut admettre que ce Juif s'était singulièrement hellénisé, puisqu'il rend en hébreu une expression essentiellement grec-

que ; en effet, il remplace le mot « terre » par la périphrase « mère de tous les vivants », qui est banale dans la littérature des Hellènes. Un lecteur de la Bible, titre dont se pare Ben Sirach, aurait répugné à appliquer à la *terre* une métaphore qui, dans une des premières pages de la Genèse, qualifie *Eve*, mère de tous les vivants. Mais, encore une fois, il faut attendre, pour se prononcer, la publication des chapitres suivants, si tant est que cet autre fragment ait la même provenance.

Recto.

1	. . . רינה (?) ונבכ ועכי מיני[ם]	וכן תאמר בתרועה :	
2	. . . אל כלם טובים	וכל צורך בעתו יספיק :	לכל צורך ב יספיקו
3	. . . [לה]עריך ער[כם]	מוצא פיו אוצרו :	
4	ויושי (?) [ר]צונו יצליח	ואין מעצור להשועתו :	
5	מעשה כל בשר נגדו	ואי[ן] [נ]סתר מנגד עיניו	מכומה (?)
6	מעולם ועד עולם יביט	ש מספר לתשועתו	
7	אין קטון ומשט עמו	ואין נפלא וחזק ממנו :	
8	אין ל . . . ה למה זה	כי הכל לצרכו . . .	בעתו יגבר
9	. . . רוח (?) שמה (?)	כי הכל בעתו יגבר :	
10	ברכות כיאר התציפה	וכנהר תבל ריוותה.	
11	זעמו גוים יוריש	ויחפך למולח משקה	
12	. . . ה תמים יישרו	כן לזרים . . . לקללה (?)	
13	. . . ב חלק מראש	כן לרעים טוב ולר[ע]ם	
14	. . . אדם מים	ואש וברזל ומלח.	
15	. . . חלב ודבש	דם ענב יצהר ובגד	
16	. . . להמים יישיבו	כן לרעים לרעה נהפכו	לזרא
17	. . . . .	. . . [הר]ים יעתיק	

Verso.

18	אש וברד רע ודבר	גם אלה למשפט . . .	
19	חית שן עקרב ופתן	וחרב נקמות להחרים . . .	
20	כל אלה לצורכם נבראו	והמה באוצרו לעת יפקדו	ביום (?)
21	כצותו אותם ישישו	ובחקם לא ימרו פיו :	פיהו
22	על כן מראש הת[אמ]צתי	והתבוננתי ובכתב הנחתי	
23	מעשה אל כלם טובים	לכל צורך בעתו יספוק :	צורך
24	אל לאמר זה רע מה זה	כי הכל בעתו טוב	יגבר
25	על . . . בכל לב הרנינו	וזמרו . . .	הקדוש
26	עסק גדול חלק אל	ועול כבד על (?) בן (?) אדם	
27	מיום צאתו מרחם אמו	עד יום שובו אל אם כל חי :	
28	מיושב בכסא לגבה	עד לשוב אפר ואפר	כובש
29	מעטה צניף וציץ	ועד עטה שמלת . . .	לת עור (?)
30	אך קנאה ואגה ופחד	אימת מות התר[ות] . . .	הח ומח
31	ועת נוחו על משכבו	שינת לילה . . .	
32	מעט לחיק כרגע ישקוט	ומבין ב . . .	
33	מעט טעמחזון נפשו	כשדוד . . . רודף	
34	עודך . .	. . . . . מנוח	

מ ת
ת ת

= = *La Vie contemplative et la secte des Thérapeutes.* — Voici longtemps que les savants discutent sur l'authenticité de la *Vie contemplative*, attribuée à Philon, et sur l'existence de la secte des Thérapeutes, qui y est décrite. Nos lecteurs se rappellent l'article consacré à cette question par le regretté M. Joseph Derenbourg à propos d'une étude de M. Massebieau (*Revue*, XVI, 151). Le débat s'est rouvert ces derniers temps, et les nouveaux combattants sont réputés pour leur connaissance approfondie et de Philon et de la langue grecque et de l'histoire des idées de l'époque. Ce sont MM. Conybeare et Wendland. Or, partis de principes différents, ces deux savants arrivent aux mêmes conclusions : la *Vie Contemplative* est bien de Philon et ne peut être que de lui, les Thérapeutes sont une secte juive qui a existé aussi bien que celle des Esséniens, à laquelle elle se rattache. L'étude de M. Wendland est particulièrement conduite avec une science qui fait impression. Ce qui en fait le prix, c'est que M. W. a comparé attentivement cet opuscule avec les autres écrits de Philon pour la langue et le style, et il montre qu'il ne peut provenir que du même auteur.. Le faussaire le plus habile n'aurait jamais pu s'assimiler à ce point la manière d'un écrivain aussi peu imitable que Philon. L'argumentation a du poids, et si l'on n'accorde pas à M. Wendland ses conclusions, il faudra toujours tenir compte de cette démonstration et supposer que le contrefacteur a été disciple de Philon ou s'est nourri de ses traités. — Mais qu'était cette secte et d'où tirait-elle ses principes? C'est ici que M. W. est vraiment original — et s'expose aux attaques : cette secte est née de la tendance bien juive et pharisienne à consacrer sa vie entière à l'*étude de la Loi*. M. W. ne veut pas que les Thérapeutes aient copié le genre de vie des adorateurs de Sérapis, qui leur offraient un exemple analogue. Quant à la *Vie contemplative*, ce serait un écrit polémique et apologétique, conçu dans le même esprit que l'œuvre de Josèphe et le Pseudo-Phocylide : défense du judaïsme contre le paganisme. — Jamais la thèse de l'authenticité de la *Vie contemplative* n'avait été soutenue avec tant de force et de compétence. Il serait assurément téméraire de nous prononcer dans ce procès, et nous n'en aurions pas la présomption si nous n'avions pas vu les doutes qui nous restent exprimés, avec l'autorité qui lui appartient, par M. Schürer. Ces doutes naissent de considérations diverses. Tout d'abord, comment s'expliquer le silence gardé sur cette secte par Philon dans tous ses autres écrits? Que Josèphe ne l'ait pas connue ou n'en ait pas parlé, malgré le parti qu'il en aurait pu tirer, nous l'accordons, à la rigueur. Mais comment aucun des auteurs contemporains n'en fait-il mention, et surtout pourquoi Philon s'interdit-il d'y faire la moindre allusion ? En outre, si la secte est née de la tendance juive à consacrer la vie entière à l'étude de la Loi, comment imaginer que ces « docteurs » ignorent la Loi au point de célébrer cette fête qui se renouvelle *tous les cinquante jours*, fête qui ne se confond pas avec la Pentecôte et n'en serait qu'une contrefaçon, impie pour des fidèles de la Loi ? Si ces sectaires avaient oublié à ce point toute notion de la Loi, ils n'étaient plus que des enfants perdus du Judaïsme, et la description de leur vie par Philon ne se justifierait plus : à quoi aurait-elle tendu ? On dira, il est vrai, qu'on ne voit pas non plus le but poursuivi par le faussaire, qui ne saurait être qu'un chrétien ayant vécu avant le IIIe siècle. Il faut supposer et que cet écrivain a déjà pris Philon pour un Père de l'Eglise — d'où l'attri-

bution du traité à cet auteur —, et qu'il a voulu vieillir l'institution récente du monachisme. — Les renseignements fournis par Kirkisani sur l'existence d'une secte d'ascètes juifs vivant en Egypte et lisant le livre d'un Alexandrin (voir *Revue*, t. XXX, 126) doivent-ils être versés aux débats? Le malheur est qu'ils sont vagues et, datant du x^e^ siècle, peuvent être difficilement invoqués pour l'histoire du 1^er^ siècle.

— = La « *Revue biblique internationale*, publiée sous la direction des professeurs de l'Ecole pratique d'études bibliques établie au couvent dominicain de Saint-Etienne de Jérusalem », devient de plus en plus utile à consulter. Ses comptes rendus et ses bulletins sont faits avec conscience et révèlent peut-être la pensée de derrière la tête des collaborateurs de cette Revue. Rien de plus instructif que la hardiesse qui éclate dans ces recensions et qui s'accorde difficilement avec la soumission à l'Encyclique *Providentissimus* acceptée par les Pères de Saint-Etienne. Quoi qu'il faille penser de la conciliation que les rédacteurs de cette Revue essaient d'établir entre la doctrine de l'inspiration des Livres saints et le système de l'école critique, on doit reconnaître que la Revue biblique est une preuve du réveil des études bibliques dans le monde catholique.

= = *Le Congrès scientifique international des catholiques* tenu à Bruxelles, en 1894, a été pauvre en communications qui intéressent nos travaux. Les *fragments d'eschatologie musulmane* de M. le baron Carra de Vaux auraient gagné à être présentés autrement qu'à la queue-leu-leu, et à être comparés, pour le fond, avec les doctrines juives en particulier. Nous ne dirons rien du mémoire de M. l'abbé Buisson sur l'*Origine égyptienne de la Kabbale*. — M. l'abbé de Moor (*La date de l'Exode*) signale l'importance de la date de l'Exode, décrit le procédé à suivre dans la recherche de cette date, essaie de prouver que l'an 721, date de la chute de Samarie, est postérieur de 3 ans à la 9^e^ et dernière année du roi Osée, laquelle correspond à la 6^e^ année du règne d'Ezéchias, enfin, dans deux tableaux chronologiques, note les dates des divers événements relatés dans la Bible depuis l'an 1500, date de l'Exode des Hébreux, jusqu'à la 6^e^ année du règne d'Ezéchias. — Le P. Van Kasteren cherche à retrouver *la frontière septentrionale de la Terre Promise*. — M. l'abbé de Broglie s'efforce de réduire à néant la théorie de Kuenen sur les *Prophéties et les Prophètes*; son argumentation appartient plutôt au domaine de l'éloquence qu'à celui de l'exégèse.

— — Le recueil de morceaux choisis de la littérature juive post-biblique de M. Winter et Wünsche est arrivé à sa fin (*Die jüd. Litteratur seit Abschluss des Kanons*, 3 vol., Trèves, Sigm. Mayer, 1894-96). Somme toute, cette collection rendra des services, elle contient des parties traitées avec soin, des répertoires utiles et donne un aperçu à peu près exact de la littérature juive depuis la clôture de la Bible jusqu'à nos jours.

= = M. J. Hamburger fait paraître par fascicules une *Real-Encyclopaedie des Judentums*, qui n'est pas seulement la reproduction de son ouvrage du même titre consacré à la Bible et au Talmud. Ce volume se composera de 15 fascicules de 10 feuilles chacun. Le prix de la livraison est fixé à 2 m. 50 pfg. Bien que la science de M. Hamburger soit sujette à caution, néanmoins ce volume sera, faute de mieux, un utile répertoire

= = Une charte du 5 janvier 1209 contient un accord intervenu entre Pierre II, roi d'Aragon, et les Hospitaliers de Saint-Jean de Jérusalem, relativement à la ville de Cicero et à des moulins situés à Solero et à Barcelone. Parmi les signatures, à la suite de celles d'un évêque et d'un sacristain, se lisent les deux mots ברפית נורדה « Barfet certifie ». (J. Delaville le Roulx, *Cartulaire général des Hospitaliers de Saint-Jean de Jérusalem*, II, 99-100). Ce nom est probablement celui d'un ancêtre du célèbre Rivasch. Il est digne de remarque qu'un Juif figure parmi les témoins et qu'il soit désigné uniquement par son patronymique. — *Moïse Schwab.*

= = Le *Boletin de la Real Academia de la historia* (de Madrid) contient toujours d'excellents travaux sur l'histoire des Juifs en Espagne. Dans le cahier de juin 1895, M. Narciso Hergueta traite, d'après des documents inédits, de la juiverie de Haro au XV^e^ siècle ; dans celui de mai 1896, M. Enrique Ballesteras parle du cimetière juif d'Avila ; dans celui de juin, M. Narcisso Hergueta, poursuivant le cours de ses études, apporte de nouveaux renseignements sur les Juifs d'Albelda au XIII^e^ siècle.

= = Nous relevons quelques notices sur les Juifs dans une savante monographie de *Philippe de Mézières*, œuvre de M. Jorga (*Biblioth. de l'Ecole pratique des Hautes-Etudes*, 110^e^ fascicule). Dans son *Songe du Verger*, Philippe de Mézières nous dit son sentiment sur les Juifs au temps de Charles VI : pour lui, il voudrait : « Lors par la main de ta susdite chambrière Discrétion du royaume de Gaule tous les Juis soient licenciés. » Il nous apprend aussi que, dans sa jeunesse, Charles VI les haïssait fort et voulait bien alors qu'ils fussent tous mis à mort (p. 432). Ces renseignements sont à retenir, car Philippe de Mézières avait été le compagnon d'enfance du roi : on s'explique, en partie, par là l'expulsion de 1394, que rien ne justifiait alors particulièrement. On en voulait surtout aux Juifs parce qu'ils se livraient à l'usure, mais, au témoignage de cet auteur, les chrétiens commettaient le même crime (*ibid.*). Philippe de Mézières dans son *Songe du vieil pelerin* (1389), fait dire au roi par la reine Vérité : « On s'occupera ensuite, après apaisement de toutes les guerres, à réduire les sismatiques et les infidelz Tartres, Thruchs, Juis et Sarrasins à la vraie foy de l'Eglise de Rommes par sainctes prédicacions... et aux obstinés et rebelles par la sainte epee de ma suer Bonne Aventure. » (p. 470, note 4). — Il avait protesté contre le propos d'un des plus hauts dignitaires du royaume, qui avait mis en doute la vérité de la translation de la Bible par saint Jérôme. Il demandait que la traduction fût revue et corrigée par un certain « Juif perfide qui par haine de la foi s'obstinait dans le Judaïsme » (*Contemplatio*, f^os^ 217 v^o^ — 218). Pierre d'Ailly le remercie, dans la préface de son *Contre les nouveaux Juifs*, écrit avant 1378.

= = A côté de la Société *Ahiasaph* s'est constitué, en Russie, un nouveau comptoir d'éditions hébraïques, sous le titre de תושיה « Touschia ». Cette société se propose de publier la traduction en hébreu des principales œuvres de la littérature universelle, puis la biographie des savants juifs de ce siècle, des romans, etc.

= = La Société d'édition *Ahiasaf*, dont nous avons déjà parlé, a entrepris l'édition en hébreu des volumes de M. Güdemann, *Geschichte d. Erziehungswesens u. d. Cultur d. Juden*, de l'étude de M. Lazarus sur Jé-

rémie, la biographie de Zunz par S. P. Rabbinowitz. C'est une épreuve que tente cette Société ; si elle est bien accueillie par les israélites de Russie, d'autres ouvrages des savants juifs occidentaux seront mis à la portée de ceux qui lisent l'hébreu. Cette Société a reçu également du gouvernement russe le droit d'importer en Russie tous les ouvrages, écrits en hébreu ou en toute autre langue, relatifs aux Juifs.

= = M. A. M. Luncz, l'éditeur de l'Annuaire *Jérusalem*, se propose de publier une Bibliothèque des ouvrages relatifs à la Palestine. Il réimprimera tout d'abord le *Kaftor Vaférah*, en employant pour la partie archéologique et géographique des caractères plus gros que pour le reste, et en complétant les indications et renvois aux sources. Cette édition, revue et corrigée, sera précédée d'une biographie de l'auteur. Puis viendront les *Tebouot Haarèç* de Joseph Schwartz, le *Mékhercè Haarèç* de Lewinsohn, Benjamin de Tudèle, des lettres écrites de Palestine et contenant des renseignements historiques, etc. Le prix de chaque volume, pour les souscripteurs, est fixé à 5 fr. Le premier paraîtra en 1897. Nous recommandons vivement cette œuvre, qui mérite l'approbation du monde savant, et nous transmettrons volontiers les souscriptions à l'éditeur (A. M. Luncz, Jérusalem).

= = M. H. Brody a eu l'excellente idée de reprendre la publication de l'*Hebräische Bibliographie* poursuivie de 1858 à 1881 par M. Moritz Steinschneider, continuée par Brüll et interrompue après la mort de ce dernier. Comme par le passé, cette feuille, qui sera bi-mestrielle, contiendra, à côté d'une Revue bibliographique de tous les ouvrages et articles intéressant le Judaïsme, des notes de toute nature et en particulier l'indication des catalogues de *judaica* et d'*hebraica*. Nous sommes surpris que M. Brody, qui, nous aimons à le croire, lit la *Monatsschrift* et la *Jewish Quarterly Review*, paraisse ignorer l'existence de la *Revue des Etudes juives*, car il est rare que ces périodiques ne citent pas, ne serait-ce qu'en note, les articles contenus dans notre recueil. S'il l'avait jamais parcourue, il aurait affirmé moins catégoriquement que la bibliographie hébraïque n'a pas d'organe. Nous ne nous dissimulons pas ce qu'ont d'incomplet nos revues bibliographiques, nous regrettons de n'avoir pas le temps de rendre compte de tous les travaux qui y sont indiqués, mais, à en juger par la publication de M. Brody, consacrée spécialement à ce sujet, nous sommes en droit de prétendre qu'elles peuvent soutenir la comparaison avec tous les travaux analogues. Ajoutons que la *Theologische Literaturzeitung* de Schürer et Harnack, la *Zeitschrift für die Alttestamentl. Wissenschaft* de Stade, la *Monatsschrift* de Kaufmann et Brann et, enfin, le *Jahresbericht der Geschichtswissenschaft*, où M. Kayserling trace le tableau des travaux relatifs au Judaïsme parus dans l'année, sont également de précieux offices de renseignements pour ceux qui veulent se tenir au courant de la science juive. La feuille de M. Brody, dont le 1er nº porte la date de janvier-février 1896, est intitulée : *Zeitschrift für hebræische Bibliographie*. Elle paraît chez Calvary, à Berlin ; prix d'abonnement : 6 marks par an.

BACHER (Wilhelm). **Die Agada der Palæstinensischen Amoraër**. II. Band : Die Schüler Jochanans. Strasbourg, K.-J. Trübner, 1896; in-8° de 545 pages.

On ne saurait trop admirer l'activité infatigable de notre savant collaborateur M. W. Bacher. Il n'est presque pas de numéro de notre *Revue* qui ne renferme une de ces études substantielles et *finies* qui ont assuré sa réputation. Et, en même temps, M. B. trouve le moyen de faire paraître dans la *Monatsschrift*, la *Jewish Quarterly Review*, la *Zeitschrift d. deutsch. morgenl. Gesellschaft*, la *Zeitschrift für d. alttestamentliche Wissenschaft* des mémoires aussi étendus et fouillés. Il semblerait qu'une telle production dût épuiser la puissance de travail du savant professeur du Séminaire israélite de Budapest : ce ne sont pour lui que jeux qui le délassent des œuvres de longue haleine qu'il poursuit depuis longtemps. Le secret de cette fécondité n'est pas seulement dans l'esprit d'ordre et de méthode qui distingue M. Bacher, il faut le chercher ailleurs. Notre éminent collaborateur connaît à fond toutes les questions qui l'intéressent — et elles sont nombreuses — : une idée nouvelle se présente-t-elle à son esprit, un document inédit est-il découvert, il peut immédiatement l'exploiter. On peut dire de son savoir qu'il est toujours sous pression, prêt au moindre signal à s'élancer sur une nouvelle route.

Parmi ces travaux de longue haleine dont nous parlons, aucun, croyons-nous, ne lui est plus cher que l'étude des idées morales et religieuses, des spéculations exégétiques et théologiques des rabbins du Talmud. C'est par là qu'il a, pour ainsi dire, débuté, et son premier volume, l'*Agada des Amoraïm babyloniens*, fut pour le monde savant comme une révélation, qui classa immédiatement hors de pair son jeune auteur. On fut frappé de la précision rigoureuse, de l'impeccable érudition, de la solidité des principes philologiques et exégétiques qui se manifestaient dans une étude dont l'étendue avait toujours effrayé jusque-là les plus téméraires. M. Bacher s'était dit qu'avant de songer à écrire l'histoire des idées religieuses et morales des docteurs du Talmud, il fallait, avant tout, dresser l'inventaire méthodique des idées de chacun d'eux en déterminant avec le plus d'exactitude possible ce qui leur appartient en propre, ou ce qui leur est faussement attribué, et en rattachant leurs opinions à leurs antécédents. En groupant, en outre, ces conceptions autour de leur auteur, on les éclairait l'une par l'autre.

Après une courte biographie du rabbin, M. Bacher énumère ses paroles, en les réunissant sous un certain nombre de rubriques, en les interprétant et en citant, avec une conscience qui jamais ne se dément, la ou les références. Par là M. B. localise dans le temps et

dans l'espace les diverses opinions qui sont pêle-mêle dans le Talmud et les *Midraschim*, et permet, en même temps, de rechercher ce qu'elles ont de personnel ou de général.

C'était la méthode la plus modeste, mais la plus sûre. Un critique, d'ailleurs instruit, reprochait un jour à M. B. d'écrire des chapitres détachés, au lieu de construire une histoire. C'est qu'il n'avait pas compris le plan de cet ouvrage. Une revue d'ensemble ne sera possible qu'après l'achèvement de ces monographies qui paraissent sans lien. Félicitons M. B. d'avoir poursuivi son dessein avec opiniâtreté : à mesure qu'avance cette œuvre imposante, les mérites en deviennent plus saillants.

L'*Agada des Amoraïm babyloniens* a été suivie de l'*Agada des Tannaïtes*, en deux volumes, puis de l'*Agada des Amoraïm palestiniens*. C'est le deuxième tome de cette série — le cinquième de la collection — dont nous allons rendre compte. Il est consacré aux disciples de R. Yohanan et traite d'une des périodes les plus fécondes de la agada. Jamais, semble-t-il, on n'avait donné tant d'attention à ce genre; aussi comprend-on que ce gros volume embrasse un si petit nombre d'années (fin du IIIe et commencement du IVe siècle). Dix rabbins y sont étudiés au point de vue de la agada. Ce sont: Eléazar ben Pedat, Abbahou, Ammi et Assi, Hiyya b. Abba et Simon b. Abba, Isaac, Lévi, Simon (Schimon b. Pazzi), Abba b. Kahana et Hanina b. Papa. Ce sont, naturellement, Isaac et Lévi, les deux plus célèbres agadistes, qui occupent la plus grande place.

Inutile de dire qu'on chercherait vainement à surprendre M. B. en flagrant délit d'omission. M'occupant spécialement, en ce moment, des textes relatifs au Messianisme, j'ai vérifié les chapitres qui traitent de cette question et n'ai pu découvrir aucun passage du Talmud ou des Midraschim qui ait échappé à son attention. Ainsi, dans la monographie consacrée à R. Isaac, on serait tenté de relever l'absence du passage de *Sanhédrin*, 93 *b*, où R. Nahman interroge ce rabbin sur la date de l'arrivée du Messie. Mais M. B. répondrait avec raison qu'il a étudié déjà ce texte dans l'Agada des Amoraïm babyloniens, où il est plutôt à sa place.

Si nous ne craignions d'être taxé de partialité, ou d'être soupçonné d'avoir procédé à un trop rapide examen de ce gros volume, nous nous bornerions à adresser à M. B. l'hommage de notre reconnaissance et de notre admiration. Mais puisque, par profession, le critique est tenu de faire des critiques, nous allons en présenter quelques-unes, dont la futilité fera, d'ailleurs, encore plus que nos compliments, l'éloge de la science de notre confrère.

Tout d'abord, il nous semble que M. B., qui prend bien soin de prévenir que certains recueils, comme le Pirké R. Eliézer et le Midrasch sur les Proverbes, mettent sans scrupule toutes leurs assertions sous le nom d'agadistes choisis au hasard, cite avec trop de complaisance la Pesikta Rabbati et le Midrasch sur les Psaumes. Que les auteurs de ces deux ouvrages aient parfois respecté les

textes qu'ils utilisaient, c'est indiscutable; mais que de fois ils déforment sans raison appréciable, par légèreté ou indifférence, les noms des rabbins qu'ils citent ! Il est facile de s'en convaincre en comparant leur version à celle qu'ils copient. Quand, donc, une assertion n'est rapportée à un rabbin que par l'un ou l'autre de ces auteurs, la réserve s'impose. M. B. en convient, d'ailleurs, malgré qu'il en ait. Par exemple, la Pes. Rab. place ces mots dans la bouche de R. Isaac : « Le roi de Perse sera en guerre avec le roi d'Arabie, puis le roi d'Arabie ira en Edom (l'empire romain, d'Occident ou plutôt d'Orient) pour prendre conseil; ensuite, le roi de Perse détruira le monde entier ». M. B. accorde que ces paroles n'ont pu être prononcées par un rabbin palestinien au commencement du IVe siècle et qu'elles font peut-être allusion à la guerre entre les Sassanides et les Arabes. Pourquoi, alors, accorder à cette Pesikta plus de créance lorsque ses dires ne sont pas contrôlables ?

Si ces deux Midraschim, qui, tout récents qu'ils soient, sont antérieurs au Xe siècle sont, sous ce rapport, si peu dignes de foi, saurait-on accorder plus de crédit au *Lékah Tob* qui leur est de beaucoup postérieur? Sans doute, l'auteur de ce commentaire, Tobia b. Eliézer, ne se livre pas aux mêmes fantaisies ; mais est-il licite de se fier à lui davantage, quand il est seul à rapporter a un ancien agadiste telle ou telle opinion? Ainsi, il attribue (p. 432) à Lévi une description en règle des événements qui se produiront à l'arrivée du Messie. Or, le témoignage de Tobia b. Eliézer est d'autant plus suspect que jamais aucun ancien agadiste ne trace de ces tableaux suivis. Ces descriptions détaillées et systématiques ne se rencontrent que dans les petits midraschim traitant d'un sujet spécial ; ainsi celles des apocryphes hébraïques qui se couvrent des noms de Josué b. Lévi ou de Simon b. Yohaï (Peut-être même est-ce à un de ces opuscules attribués à Josué b. Lévi que Tobia a emprunté le morceau : Josué b. Lévi se sera réduit en Lévi).

M. B. craint trop parfois d'abandonner le terrain solide des faits pour se livrer aux conjectures. Ainsi, dans les chapitres qui ont trait aux broderies ajoutées par les agadistes au texte de l'Histoire sainte, nous aurions aimé que M. B. nous dît toujours à quelle préoccupation a obéi l'auteur, les difficultés qu'il prétendait résoudre, etc. En outre, notre savant confrère, qui cite parfois les Apocryphes quand ils offrent quelque analogie avec les assertions des agadistes, ne s'est pas assez cru astreint a procéder régulièrement à cette comparaison. Par exemple, l'opinion exprimée par Assi (voir p. 172) que le « fils de David » n'apparaîtra que lorsque toutes les âmes destinées à naître auront obéi au plan providentiel (lire נרקח au lieu de גנזך), se rencontre déjà dans l'Apocalypse de Baruch. Ces rapprochements ne sont pas dépourvus d'intérêt, car ils montrent, comme l'a déjà signalé Graetz, que les agadistes souvent se sont bornés à fixer des traditions ou, à leur insu, ont pris pour nouveautés de simples réminiscences.

Après avoir achevé cette revue des agadistes palestiniens, M. B. ne sera pas encore quitte de sa tâche ; il lui restera à procéder au même dépouillement méthodique de toutes les idées et spéculations intellectuelles des docteurs qui nous ont été conservées sous le voile de l'anonyme. De la sorte, les savants auront le tableau complet de l'activité agadique — nous nous servons de ce mot commode faute d'un autre — des rabbins des cinq premiers siècles de notre ère. Ce n'est pas trop demander à notre excellent collaborateur, dont l'ambition est d'augmenter sans cesse notre dette de reconnaissance et qui y réussit avec un succès que tous les travailleurs lui envient.

ISRAEL LÉVI.

Publications of the American Jewish historical Society. N° 1. Papers presented at the first scientific meeting held at Philadelphia, December 13 th. 1892. Publié par les soins de la Société, 1893 ; in-8° de 143 pages.

L'*American Jewish Historical Society*, créée récemment pour faire des recherches relatives aux premiers établissements des Juifs en Amérique, a publié les comptes rendus de la réunion qu'elle a tenue en 1892 à Philadelphie et où ont été traités plusieurs sujets d'un vif intérêt pour le but qu'elle poursuit. Les travaux contenus dans ce volume de comptes rendus témoignent d'un esprit de saine critique et de sérieuse recherche, qui les recommande à la sympathie des savants engagés dans des études analogues. Cette Société, qui a eu le mérite de susciter par son exemple la fondation de la *Jewish historical Society* en Angleterre, a fait imprimer, sous les auspices de son érudit président, M. Oscar Strauss, ancien ambassadeur des Etats-Unis à Constantinople et auteur de l'excellente biographie de Roger Williams (New-York, 1894), la traduction anglaise d'un ouvrage de M. Kayserling sur le concours accordé par les Juifs à Christophe Colomb. Cette traduction, faite par M. C. Gross, est intitulée *Columbus and the participation of the Jews in Spanish and Portuguese discoveries* (New-York, Longmans Green et Cie, 1894). D'autres ouvrages ont paru, sous l'impulsion de cette Société, qui fournissent des matériaux importants pour une histoire des Juifs en Amérique et démontrent qu'il ne manque pas de savants capables d'entreprendre une telle œuvre : une nouvelle édition de l'ouvrage *The Settlements of the Jews in North America* (New-York, 1893), du juge Daly ; la monographie *The oldest Jewish Congregation*

in the West (1894), de M. D. Philipson ; l'excellent livre *History of the Jews in Philadelphia,* de M. H. S. Moraïs ; et l'important ouvrage de Simon Wolf, intitulé *The American Jew as Soldier, Patriot and Citizen* (Philadelphie, 1895).

Le volume dont nous nous occupons ici contient également une série de travaux très intéressants : des essais et des notices sur les Juifs de Géorgie, par feu M. Jones (p. 5-12) ; sur les Juifs de Philadelphie, par M. S. Moraïs (p. 13-24) et M. Jastrow (p. 49-64) ; sur Jacob Lumbrozo, par M. J.-H. Hollander (p. 25-39) ; *Jews in the Journal of the Continental Congress,* par M. H. Friedenwald (p. 65-89) ; *A Landmark,* par M. N.-T. Phillips, et d'autres travaux d'un intérêt moindre par MM. Simon W. Rosendale, Cyrus Adler, etc. De ces études, les unes sont complètes, d'autres présentent des lacunes. Pour combler en partie ces dernières et aussi pour appeler la discussion sur les points contestés de la généalogie d'importants personnages, tels que Lombroso et Mesquita, nous donnons ici quelques notes critiques.

Comme complément à l'étude du regretté M. Jones sur « l'établissement des Juifs en Géorgie » (p. 5-12), nous ajoutons ici quelques informations recueillies dans diverses sources non-juives. Le 11 juillet 1733, une colonie d'Israélites arriva directement de Londres en Géorgie. C'étaient : Samuel Nunès et sa mère, avec Daniel, Moïse et Sèpra Nunès, ainsi que Schem Noah, leur domestique ; Isaac-Nunez-Henriquès et sa femme, avec leur domestique Schem (Daly, p. 68, note 75, mentionne Schem comme leur fils) ; Barnal (dans Daly, *l. c.*, : Raphaël Bornal) et sa femme ; David Olivera ; Jacob Olivera, avec sa femme et trois enfants, David, Isaac et Léa ; Aaron Depivea ; Benjamin Gideon ; Jacob Costa ; David Depass (dans Daly, *l. c.* : Lopass) et sa femme ; Vene Real Molena ; David Moranda ; Jacob Moranda (non mentionné dans Daly) ; David Cohen avec sa femme et quatre enfants : Isaac, Hanna, Abigaël et Grace ; Abraham Minis et sa femme ; Jacob Yowall (dans Daly : Towell) ; Benjamin Sheftall (écrit souvent Sheftail) et sa femme ; Abraham De Lyon [Deleon?] (et non pas Delyou, comme l'écrit Daly, p. 68, note 75). Toutes ces personnes avaient fait le voyage à leurs propres frais.

En apprenant l'arrivée de ces Juifs dans la Géorgie, plusieurs Anglais exprimèrent leur mécontentement, menaçant de ne plus contribuer à l'entretien de la colonie tant qu'on y tolèrerait les nouveaux arrivés. On en écrivit alors a Oglethorpe, qui répondit qu'il était très satisfait de la conduite des Juifs et louait surtout la bienveillance et le dévouement du docteur Nunès, qui avait rendu, depuis son arrivée, de sérieux services aux colons malades. Mais, quoique Oglethorpe fît tout son possible pour rendre le séjour de la colonie agréable aux Juifs, l'inégalité civile dont ils souffraient, la situation précaire de la colonie et les avantages que leur promettaient les habitants de Charleston les engagèrent à se rendre tous

dans cette dernière ville, à l'exception de trois familles, celles de Minis, de De Lyon et de Sheftall[1].

On trouve aussi des relations des établissements des Juifs dans la Savannah dans les *Hebrews of America*, d'Isaac Markens (New-York, 1888), p. 45-52, et dans un article de la *Menorah*, vol. VIII (1890), p. 184-188, intitulé *Early settlement of the Jews in the United States*. Voir aussi l'*Occident*, vol. I (1843), p. 247-250, 379-384, 486-491 ; des articles d'un correspondant de Washington dans l'*American Israelite*, à partir du n° du 9 août 1889 ; des notes de M. Cyrus Adler dans la *Menorah*, vol. VII (1889), p. 192-197, 252-257 ; enfin le *Settlement* du juge Daly, nouvelle édition, 1893, p. 64-99. Il est regrettable que l'éditeur de cet ouvrage, M. Kohler, n'ait pas utilisé tous les renseignements publiés dans l'*Occident*, quoiqu'il cite à l'occasion les papiers de la famille Sheftall, dont ce journal a donné des extraits. Les articles de M. Adler paraissent avoir totalement échappé à son attention. Il réparera sans doute ces omissions dans la 3e édition, dont le besoin se fera bientôt sentir. Pour d'autres points d'un intérêt purement local, voir le *Discourse delivered at the consecration of the Synagogue... Mikva Israel in... Savannah, Georgia, on Friday the 10th of Ab 5580* (21 juillet 1820), de Jacob de la Motta (Savannah, 1820).

Le recueil *Historical Record of the City of Savannah*, que nous avons mentionné plus haut, renferme aussi de nombreux passages sur les Juifs, dont nous extrayons les renseignements suivants :

L'histoire des origines de la congrégation *Mikva Israel* est enveloppée d'une telle obscurité qu'il n'a pas été possible de déterminer avec certitude la date de son organisation. On sait seulement qu'en 1733 plusieurs Juifs arrivèrent d'Angleterre avec deux rouleaux de la Loi et une armoire qui les contenait. De ce fait il est permis de conclure que bientôt après ils organisèrent une communauté. La tradition signale dans le voisinage de Bay Street une chambre où se seraient réunis d'abord les Juifs pour célébrer les offices. Plus tard, ils eurent une synagogue en bois, à un étage, dans Broughton Street. La tradition rapporte aussi que, quelques années plus tard, un schisme se produisit parmi les membres de la petite communauté, et cette tradition paraît confirmée par un acte de donation du 7 septembre 1762 de M. Scheftall, qui a offert une parcelle de terrain « a toutes les personnes professant la religion juive » afin de servir de cimetière ou d'emplacement pour une synagogue. Puisque ce document ne nomme pas *Mikva Israel*, à supposer que cette communauté existât déjà auparavant, il en résulte qu'il y avait eu, en effet, des dissensions qui avaient désorganisé la communauté. Quoi qu'il en soit, il est certain que cette communauté était organisée sous son nom actuel en 1790,

[1] Cf. *Historical Record of the City of Savannah*, de F. D. Lee et J.-L. Agnew, Savannah, 1869, p. 8-9 ; *Settlement of the Jews in N. A.*, de Daly, 1893, p. 68, note 75 ; C. Adler, dans la *Menorah*, vol. VII, p. 196 et 253.

comme le prouvent d'anciennes archives appartenant à cette communauté.

Nous devons ajouter que M. H.-P. Mendes, rabbin de New-York, nous a fourni des copies d'inscriptions tumulaires des cimetières juifs de Savannah, dont quelques-unes ont une importance historique.

A l'intéressant travail de M. Hollander sur Jacob Lumbroso (p. 25-39), nous ajouterons les remarques suivantes :

P. 25. Le nom de *de Sousa*, écrit aussi de Sosa, Sossa, Suasso, Suso, Souza, etc., est espagnol, mais se rencontre fréquemment dans la littérature hébraïque (voir, par exemple, Steinschneider, Catalogue de la Bodléienne, col. 2509; De Rossi, *Dizzionario*, Leipzig, 1839, p. 303; *Hammazkir*, III, p. 53, note 4; *Monatsschr.*, XVII, p. 186; Kayserling, *Sephardim, Romanische Poesien*, p. 265, 292, 316, et *Geschichte der Juden in Portugal*, p. 164, 229, 231 et passim; *Biblioteca española-portugueza judaica*, Strasbourg, 1890, Index, *s. v.*; D. Cassel, *Leitfaden*, p. 111). Le fait que le nom de « de Sousa » se rencontre dans d'anciennes archives confirme l'hypothèse de M. Hollander sur l'origine juive des premiers colons. M. Adler (p. 106) mentionne un Abraham Sousa. A l'exception d'Isaac de Barrette, tous les autres noms sont bien connus dans la littérature judéo-espagnole. *Fereira* est une variante de Pereira. Les noms de Da Costa, Salvador et Suasso indiquent aussi que des colons juifs s'étaient établis dans la Géorgie (cf. l'ouvrage de Daly, p. 65; Jones, *The Jews in Georgia*, dans notre volume, p. 6). Mais, dans le cas qui nous occupe, ils sont certainement portés par des non-juifs.

P. 29. Le nom d'*Elizabeth* est d'origine juive, comme l'ont déjà montré E. Rodiger dans l'*Encyclop.* d'Ersch et Gruber, vol. XXXIII (1840), 347 *a*; Gesenius, dans son *Lexicon*, *s. v.* Elischeba, et Fürst, dans son Lexique, *s. v.* Ce nom répond au nom hébreu de אֱלִישֶׁבַע, qui se rencontre une seule fois dans la Bible (Exode, VI, 23). Et de fait, les Septante transcrivent ce nom (*ad l.*) Ἐλισαβέθ, et la Vulgate *Elisabeth*. En tenant compte de ce fait que plusieurs femmes juives célèbres s'appelaient Elisa, Elise, Isabelle, etc. (cf. Kayserling, *Die jüdischen Frauen in der Geschichte*, p. 114, 172, 240, 330), il me semble qu'on peut admettre qu'Elisabeth aussi est un nom juif et qu'on le rencontre encore ailleurs que chez Tovey, *Anglia judaica*, p. 226. Dans la *Hebräische Bibliographie*, IV, 72-74, M. Steinschneider rappelle que des treize filles de Daniel Itzig (Jaffé), membre de la célèbre famille de ce nom à Berlin, la seconde, d'après une poésie d'Isaac Satnow intitulée שיר ידידות (Berlin, Jüdische Freischule, 1799), s'appelait Babette. Or, un autre poète juif, Isachar Falkensohn Behr, qui a chanté, en 1771, neuf des filles d'Itzig dans une ballade insérée dans les *Gedichte eines polnischen Juden* (Mitau et Leipzig, 1772), p. 15, nous apprend que la seconde

fille était aussi appelée Elisabeth. Donc Babette et Elisabeth sont le même nom.

P. 31-33. A propos de Jacob Lombroso ou Lumbrozo, sur lequel M. Hollander a écrit son étude intéressante, je crois utile, tout en renvoyant aux différentes sources où il est question de sa vie et de son activité littéraire [1], de donner ici quelques informations curieuses extraites d'ouvrages rares ou difficilement accessibles. Ainsi, dans les *Jüdische Merkwürdigkeiten*, I, 529, Schudt rapporte qu'un « Juif de Dalmatie, Lombroso, exerçant la profession de médecin, a défendu le judaïsme, dans son livre tenu secret, contre le *De Veritate religionis christianæ* de Hugo Grotius ». Lombroso, d'après Schudt, serait donc originaire de la Dalmatie, conquise au xv^e^ siècle par les Vénitiens, qui la cédèrent à l'Autriche en 1797. Wolf, dans sa *Bibliotheca Hebræa*, parle aussi de Jacob Lombroso, qu'il qualifie d'Espagnol (I, 604) et sur lequel il publie une notice dans son vol. III, p. 513, n° 1070. Après avoir rappelé que Barrios lui donne le prénom de Juda, il ajoute que Lombroso avait sans doute un double prénom ou avait permuté celui de Juda avec celui de Jacob, ce qui ferait comprendre pourquoi Limborch aussi lui donne le prénom de Juda. Ainsi, la famille Lombroso, après avoir fleuri en Espagne et en Italie, a eu aussi des ramifications en Amérique, où nous rencontrons un autre de ses membres, appelé Abraham Lumbrozo. Du reste, on trouve encore plusieurs Lombroso en Italie.

Dans un catalogue de mss. de *Judaica*, (בית הספר, Amsterdam, 1868), p, 353, n° 5173, M. Rœst décrit un recueil d'autographes, où, parmi de nombreuses signatures, il a aussi remarqué celle d'un Abraham Lumbrozo. Mais qui est notre *John Lombroso*?

Sur Benjamin Bueno de Mesquita, « membre de cette famille distinguée qui, pendant longtemps, occupa une place considérable parmi les Israélites espagnols et portugais d'Amsterdam et, plus tard, de Londres », M. Taylor Phillips a écrit une notice (p. 91-92) qui aidera peut-être à déterminer exactement la généalogie de ce colon. M. Kayserling, qui est un maître dans ces sortes de recherches, parle « de la famille de Mesquita, qui n'est pas inconnue et dont des membres furent agents des ducs de Braunschweig-Lunebourg à Hambourg et à Amsterdam, vers la fin du xvii^e^ siècle [2] ». M. Rœst, dans

[1] Cf. Schudt (Joh.-Jac.), *Jüdische Merkwürdigkeiten* (Francfort, 1715-1717), vol. I, p. 529; Wolf, *Bibliotheca Hebræa*, I, p. 604, n° 1070, III, p. 513, n° 1070; Lindo (E. H.), *The History of the Jews of Spain and Portugal*, p. 367; De Rossi, *Dizzionario*, en allemand : *Historisches Wörterbuch der jüdischen Schriftsteller und ihrer Werke*, de C. H. Hamberger, p. 183-4; *Occident*, XXVI (5629), p. 69; Steinschneider, *Catal. Bodl.*, col. 1133, n° 5384; col. 1230, n° 5569; Azoulaï, שם הגדולים, éd. Ben Jacob (Vilna, 1852), II, p. 18 48; Ghirondi (M.), הוכדוה גדולי ישראל, *s. v.* ריקב לוניברוזו; Jost, *Geschichte des Judenthums und seiner Sekten*, III, p. 227; Graetz, *Geschichte der Juden*, 2^e^ édition, X, p. 255; Mc. Clintock et Strong, *Encyclopædia of biblical... Literature*, vol. V, p. 497; Karpeles (G.), *Geschichte der jüdischen Literatur*, II, 883; Mortara, מזכרת חכמי איטאליא, p. 35; Kayserling, dans la *Revue des Études juives*, XVIII, p. 284, etc.

[2] *Monatsschr.*, VII (1858), p. 394. Cf. ses *Sephardim*, p. 304.

son *Catalog einer... Sammlung hebr. u. jüdischen Bücher* (Amsterdam, 1870), p. 72, n° 1314, mentionne Aron Henrique de Mesquita, qui paraît avoir été un poète et un écrivain du dernier siècle.

Comme le remarque M. Taylor, le nom de Benjamin de Mesquita n'est cité nulle part ailleurs, ce qui fait supposer que ce personnage était peu connu. Cela paraît d'autant plus probable que l'inscription de sa pierre tumulaire ne parle nullement de ses mérites et ne contient que cette formule vague de regret : *A qui de los vivientes apartado.* Fait à remarquer, le célèbre Don Miguel de Barrios [1] mentionne un autre membre de cette famille, David Bueno de Mesquita [2], qui est contemporain de celui dont M. Phillips a fait l'objet de sa notice et qui est qualifié d' « illustre » [3]. Mais comment les membres de cette famille sont-ils venus en Amérique?

Dans les annales de l'Inquisition en Espagne, nous trouvons, en revanche, le nom de Francisco de Mesquita de Bragance, qui, d'après Kayserling, *Sephardim*, 305, et *Gesch. d. J. in Portugal*, 323 (cf. *Historia da Inquisiçao em Portugal*, 280, et d'autres sources), fut victime d'un autodafé, en 1720 (?), à Coimbre. Nous mentionnons ce fait à cause de la similitude du nom de cette personne avec celui d'un prisonnier portugais dont parle M. Lucien Wolf dans une discussion sur l'origine du nom de la famille Yessurun (*Jewish Quarterly Review*, I, 440). « En 1622, dit-il, un vaisseau de la Compagnie des Indes orientales captura un navire portugais à Mozambique, et, entre autres prisonniers, il y eut Antonio de Mendes, Salvador de Regus, Dominique de Costa et Francisco de Mesquita, tous marchands de Lisbonne. » Comme les deux personnes portant le nom de Francisco de Mesquita ont vécu à un siècle d'intervalle, on peut tout au plus supposer entre elles un degré de parenté.

Quant à notre Benjamin Bueno de Mesquita, peut-être descend-il de l'un de ces colons qui avaient émigré d'Amsterdam dans l'Amérique du Sud, en 1600, avec Moïse Raphaël de Aguilar, Isaac Aboab et d'autres chefs éminents pour s'établir à Curaçao, à Jamaïque, dans les Barbades [4], à Surinam et au Brésil. Il y avait encore des descendants de ces émigrants dans quelques-unes de ces colonies dans la première partie de ce siècle, comme le prouve le *Beschrijving van Suriname* (Gravenhaye, 1854) de Van Sijpenstein [5], où le nom de Mes-

[1] Voir Kayserling, dans le *Hammazkir*, VII (1864), p. 134.

[2] Il existe encore des descendants de cette famille, comme le montre le *Hammazkir*, II, p. 42, n° 535, où il est question de Joseph Bueno di (*sic*) Mesquita, imprimeur en 1859.

[3] Barios vante également Juan de Mesquita qu'il appelle avec les poètes Juan de Furia et Aron Dormido, « rossignols du nid mosaïque ». (Voir sa *Relacion de los Poetas españoles*, p. 58, citée dans Kayserling, *Sephardim*, p. 253.) Graetz, *Geschichte d. Juden*, 2e éd., X, 327, le présente comme un riche capitaliste d'Amsterdam.

[4] Voir aussi les *Jews in the American Plantations* de Cyrus Adler, dans les *Publications*, 105-108, et G. A. Kohut, *Revue*, t. XXXI, *Les Juifs dans les colonies hollandaises*.

[5] L'auteur était lieutenant d'artillerie et adjoint du gouverneur.

quita figure sur la liste des souscripteurs. Un Urbain J. J. de Mesquita a publié à Amsterdam, 1842, un ouvrage intitulé *Project for the amelioration of the financial status of the Surinam Colony*, qui contient peut-être des renseignements intéressants sur les Juifs de cette colonie.

New-York.

G.-A. KOHUT.

ADDITIONS ET RECTIFICATIONS

Tome XXXI, p. 212, ligne 15 du bas, au lieu de 928, lisez 428. — L. 11, au lieu de « cette occasion », lisez « une semblable occasion », car Ibn 'Abd al-Hakk mourut en l'an 950 de l'Hégire. — P. 213, l. 1 du bas, au lieu de Milorâb, lisez « Mihrâb ». — P. 214, l. 9, au lieu de « al-Rajaâ », lisez « al-Rafâa' »; — l. 14 du bas, au lieu de « Al-Heyith », lisez « Al-heyth ». — P. 216, l. 8, au lieu de « Tiawoûs », lisez « Tinnîs ». — P. 217, l. 12 du bas, au lieu de « Musulmans », lisez « Juifs ». — *M. Schreiner.*

T. XXXII, p. 131, l. 19, au lieu de כלו, il faut lire בלו ; — au lieu de ביומ', lire כיומ' ; — l. 20, au lieu de אר עקפתון מנה לא גרסי, il faut d'après *Eroubin*. 65*a* : אי קרצתן כרגה לא גרסי. Cf. Rabbinowitz, *Variæ lectiones*, V, p. 264. — *Ib.*, l. 5 du bas, עצי קטני' מדליקי' את הגדולי'. Cf. *Taanit*, 7 *a* : עץ קטן מדליק את הגדול. — P. 133, l. 3, au lieu de אהבתי, lire אהבת. — P. 136, l. 4 du bas, au lieu de ענס, lire ענים. — P. 137, l. 1, לרב שלוחי הוא דעוית, cf. *Berachot*, 14 *b*. — L. 13, au lieu de אצלוכה איה, il faut lire אצליכם אר"ה. — *Ib.*, ידי על קץ יה, allusion à l'Exode, XVII, 16 : יד על כס יה. — *Ib.*, l. 15, נפשי, il faut lire נפשו. — *S.-J. Halberstam.*

Le gérant,
ISRAËL LÉVI.

TABLE DES MATIÈRES

REVUE.

ARTICLES DE FOND.

BACHER (W.). Joseph Derenbourg 1
BANK (L.). Études talmudiques. II. Une agada provenant de l'entourage du Resch Galouta Houna bar Nathan..... 51
BAUER (J.). Les Juifs de la principauté d'Orange..... 236
BUCHLER (Adolphe). Les sources de Flavius Josèphe dans ses *Antiquités* (XII, 5, 1-XIII)..... 179
DANON (A.). Recueil de romances judéo-espagnoles chantées en Turquie..... 102 et 263
GRAUBART (D.). Le véritable auteur du Traité *Kèlim* 200
KAUFMANN (David). Contributions à l'histoire des Juifs de Corfou 226
KAYSERLING (M.). Une histoire de la littérature juive de Daniel Lévi de Barrios..... 88
KOHUT (G.-A.). Victimes de l'Inquisition à Lisbonne à la fin du XVIIe siècle..... 251
KRAUSS (S.). Encore un mot sur la fête de Hanoucca..... 39
LÉVI (Israël). I. Clément VII et les Juifs du Comtat Venaissin. 63
II. Les Dix-huit Bénédictions et les Psaumes de Salomon. 161
MENDELSOHN (S. שאל, שאילתא et שאילתות..... 56

NOTES ET MÉLANGES.

BACHER (W.). Un vieux catalogue..... 126
FURST. Le sens du mot גיורל et l'autopsie au point de vue talmudique 276
JASTROW (M.). Les Juifs et les jeux olympiques..... 124
KAUFMANN (D.). I. Le Pourim de Narbonne..... 129
II. Abraham ben Isaac de Pise..... 130
III. Une lettre de Gabriel-Félix Moschides à R. Juda Briel. 134
KAYSERLING (M.). Notes sur l'histoire des Juifs au Portugal.... 282
LÉVI (Israël). Bari dans la Pesikta Rabbati 278

BIBLIOGRAPHIE.

BACHER (W.). Anecdota Oxoniensia. Mediaeval jewish Chronicles, II, éd. par Ad. NEUBAUER..... 138
BLAU (L.). Der Name Maria, par O. BARDENHEWER..... 152
KOHUT (G.-A.). Publications of the American jewish historical Society. N° 1..... 312
LÉVI (Israël). I. Revue bibliographique, 4e trimestre 1895 et 1er semestre 1896..... 285
II. Die Agada der Palaestinensischen Amoräer, IIe partie, par W. BACHER..... 309
Additions et rectifications..... 160 et 318
Table des matières..... 319

ACTES ET CONFÉRENCES.

Allocution de M. Abraham CAHEN, président..... I
Assemblée générale du 23 janvier 1896.....
BLOCH (Maurice). Rapport sur les publications de la Société pendant l'année 1895..... IX
Procès-verbaux des séances du Conseil..... XXI
Rapport financier de M. Moïse SCHWAB, trésorier..... VI

FIN.

VERSAILLES, IMPRIMERIES CERF, 59, RUE DUPLESSIS.

BINDING SECT. DEC 12 1978

DS
101
R45
t.36

Revue des études juives; historia judaica

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY